

IDENTITÁS ÉS NYELV A CIGÁNY MESEMONDÓKNÁL
IDENTITY AND LANGUAGE IN GIPSY TALE TELLERS



IDENTITÁS ÉS NYELV
A CIGÁNY MESEMONDÓKNÁL

IDENTITY AND LANGUAGE
IN GIPSY TALE TELLERS



Szerkesztette/Edited by Bálint Péter



Hajdúböszörmény

2012.

Kiadja a DEBRECENI EGYETEM GYERMEKNEVELÉSI ÉS FELNŐTTKÉPZÉSI KAR
IRODALOM, KOMMUNIKÁCIÓ ÉS KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA TANSZÉK,
HAJDÚBÖSZÖRMÉNY

Jelen kiadvány a HURO/0901/042. sz. projekt részeként,
az EURÓPAI REGIONÁLIS FEJLESZTÉSI ALAP és a MAGYAR KÖZTÁRSASÁG
társfinanszírozásával, a MAGYARORSZÁG-ROMÁNIA HATÁRON ÁTNYÚLÓ
EGYÜTTMŰKÖDÉSI PROGRAM keretében valósult meg.

A kötet kereskedelmi forgalomba nem kerül.

Fordító GEORGE SEEL és NAGY GABRIELLA ÁGNES
Idegen nyelvi lektor CSÓSZ TÍMEA
Szaklektor DR. JÁNOS-SZATMÁRI SZABOLCS (NAGYVÁRAD PKE REKTOR) ÉS
DR. VÉGH BALÁZS BÉLA (SZATMÁRNÉMETHI)

© szerzők, 2012.

ISBN 978-615-5212-03-1

Nyomdai munkák CENTER-PRINT KFT., Debrecen

TARTALOM / CONTENTS

Bálint Péter	Identitás és nyelv a cigány mesemondóknál (<i>Előszó</i>) 7
Bálint Péter	A „késleltető halmozás” szövegkonstituáló funkciója Jakab István meséjében „Egyetlen tárgyunk a beszélő alany” 11
Bálint Péter	Az árvaság és borzalom fenomenológiája (<i>Kovács Károly cigány mesemondó önelbeszélésének tükrében</i>) 35
Biczó Gábor	A népmese mint társadalomtudományi forrás: Ámi Lajos példája 51
Bódis Zoltán	Identitás és nyelv – a Kárpát-medencei népmesei hagyomány tükrében 67
Bódis Zoltán	A „mesei igazság” narratív sajátosságai Cifra János <i>Nyveznyám</i> című meséjében (<i>AaTh 532</i>) 85
	About the Authors 105
Péter Bálint	Identity and Language in Gypsy Tale Tellers (<i>Foreword</i>) 107
Péter Bálint	The function of text constitution by using the rhetorical figure of accumulatio in István Jakab’s tale “ <i>The speaking subject is the entire subject.</i> ” 111
Péter Bálint	The Phenomenology of Orphanhood and Horror (<i>Within the framework of the self-narrative of Károly Kovács, the gypsy tale teller</i>) 137

Gábor Biczó	The Folk Tale as a Source for Social Science Research: Lajos Ámi's Example ✎ 155
Zoltán Bódis	Identity and language – as reflected in the mirror of folk tale traditions in the Carpathian Basin ✎ 173
Zoltán Bódis	The narrative features of 'tale truth' in János Cifra's story entitled Nyeznám (<i>AaTh</i> 532) ✎ 193

IDENTITÁS ÉS NYELV A CIGÁNY MESEMONDÓKNÁL

(*Előszó*)

A Debreceni Egyetem Gyermeknevelési és Felnőttképzési Karán működő Irodalom, Kommunikáció és Kulturális Antropológia tanszék, illetve az Alkalmazott Narratológiai Műhely (melyet egyre inkább csak úgy emlegetnek, mint „hajdúböszörményi mesekutató iskola”), a HURO/0901/042. számú projekt keretében kiadja második tanulmánykötetét. Benne azokat a meseelméleti tanulmányokat, melyek napjaink kutatásának egyik legizgalmasabb kérdését: a cigány mesemondók sajátos elbeszélés- és látásmódját, archaikus nyelvezetét és hiedelemvilágát teszik vizsgálat tárgyává.

A kárpát-medencei cigány mesemondók népes táborában elképesztően sok és sokszínű egyéniséggel találkozhatunk, akik a földrajzilag legkülönbözőbb, egymástól olykor igencsak távol eső, szociokulturálisan és nyelviileg eltérő multietnikus lokális közösségekben élve, évszázadok során vitték tovább a saját és a más etnikumhoz tartozó mesemondóktól átvett szellemi örökséget, ami így együttesen, önmagában is biztosítja a sokszínűséget. Minderről csak az utóbbi félszáz év legjelentősebb gyűjtői és etnográfusai: Nagy Olga, Nagy Ilona, Dégh Linda, Kovács Ágnes, Dobos Ilona, Görög-Karády Veronika, Penckóferné Punykó Mária, Szuhay Péter (és a sor folytatható volna), számos tanulmányban számoltak be. Ki-ki a maga felfedezettje mellett téve le a voksát, a személyiség-kutató iskola nyomdokain haladva vagy a történelmi-földrajzi, a strukturalista, a narratológiai kutatásokat végző elődök munkásságát folytatva, terjedelmes kommentárban írt a gyűjteményes kötetekhez elő- vagy utószót.

Ám minden bizonnyal a cigány mesemondók táborából kiemelkedik rendkívüli alkotó tehetsége okán Ámi Lajos, Jakab István és Cifra János. Talán mondani sem kell, hogy az elmúlt száz évben olykor mostoha körülmények közt és roppant erőfeszítések árán gyűjtött, tiszteletet parancsoló szakértelemmel lejegyzett és szerkesztett cigány mesegyűjtemények közreadói: az ismert és nemzetközileg elismert néprajzkutatók, bizonyára más mesemondókat éppily rendkívülinek, kiemelt figyelemre méltónak tartanak. Kétséget kizáróan igazuk is van a maguk szempontjából. Nekünk pedig megvan a jó okunk rá, hogy ragaszkodjunk saját választásunkhoz. S hogy nem tűnik önkényesnek, részrehajlónak, elhamarkodottnak a kiválasztásunk, azt bizonyítja Ámi esetében az elképesztően gazdag, bőséges repertoár és egyéni „világkép-teremtés”; Jakabéban az archaikus-mitikus nyelvi plaszticitás, tu-

datos „típuskombináció”-szerkesztés; Cifráéban a rendkívüli affinitás a keresztény morálhoz. Persze hosszan lehetne sorolni mindhármuk erőnyeit, amit a kötetben szereplő tanulmányok meg is tesznek, de egy előszóban inkább csak jelezni lehet a választás okát és indokát.

Ami e tanulmánykötet újdonságát jelenti az eddigi kutatásokhoz képest, az első sorban is szakmai okokból és a vizsgált tárgyat: jelesül a három cigány mesemondó 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 megtapasztaltuk a korábban kiadott mese-elméleti 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 nyomatékosítja, 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.

Amit például Jakab esetében a „késleltető halmozás” kifejezés ürügyén mnemotechnikai (emlékezetbeli és elbeszélésbeli) fogyatékoságnak vél a mesekutató, az ön-elbeszélés narratíváját és magát a narratívát fenomenológiai szempontból vizsgáló kutató páratlan érénynek tekinti. Jakab nem rutinszerűen mondja el egy ismert típus változatát, egészen pontosan tudatában van annak, hogy az újjámondás során másféle mitikus rokonpár-viszonyokat és egynémely fenomén kapcsán sajátos Durand-i izomorfiákat (láthatatlan összefüggéseket) teremt, s ezáltal olyan archaikus-mitikus történetmondást és látásmódot képvisel, mely méltán avatja őt „rendkívüli képességű” mesemondóvá.

Ámi Lajos a magyar nyelvű cigány mesemondó hagyomány meghatározó személyisége volt. Monumentális örökségének tanulmányozása az utókor olvasóját komoly intellektuális feladat elé állítja. Ámi saját korának érzékeny értelmezőjeként tette történeteit tárgyává a mindennapi élet alapvető kérdéseit. Meséi nem csupán szociokulturális viszonyainak általános listáját képezték, de interpretációját és kritikáját egyaránt. Szövegei a társadalomtudományi érdeklődés számára kimeríthetetlen források.

A kötetben elemzett Cifra-szövegek is világossá teszik, hogy nem a megszokott mesei típusok variációit kell első sorban a mesekutatónak fellelnie, hanem azt a motivikus szöveghálózatot, amely közösségi és egyéni sorskatalógus szövegévé avatja a mesét. Cifra János mesemondóként saját közösségének olyan megújít-

tott hagyományrendet közvetített, amely az identitás megteremtésének lehetőségét egyfelől – a mitikus-mesei tradíciókhoz híven – a rögzített mesei szerepminták követéséből vezeti le, másfelől a narratív identitás olyan önelbeszélésként jelenik meg, amely a nyelvre irányuló kérdést (és annak motivikus kibontását: a kimondás/elhallgatás, az igazság/látszat lehetőségeit) engedi mindig másképp szóhoz jutni.

A szerzők remélik, hogy tanulmányaik újra reflektorfénybe állítják magukat a meseszövegeket és az elbeszélőiket, miként azt is, hogy szövegelemző eljárásukkal megtermékenyítik a meséről szóló diskurzust.

Dr. habil BÁLINT Péter
tanszékvezető főiskolai tanár

Bálint Péter
A „KÉSLELTETŐ HALMOZÁS”
SZÖVEGKONSTITUÁLÓ FUNKCIÓJA
JAKAB ISTVÁN MESÉJÉBEN
„Egyetlen tárgyunk a beszélő alany”¹

I.

Az elmúlt évtizedben, mintegy másfélszáz mesemondó repertoárjával és hagyatékával ismerkedésem közben, mindig vissza-visszatértem kedvelt mesemondóhoz: a görgegyüvegcsúri és cigány származású Jakab Istvánhoz, akinek jelen dolgozatban egyetlen meséjét görcső alá véve, szeretném megmutatni azokat a mesemondói erőnyeket, melyek kiemelik őt a név szerint ismertek és az ismeretlenek bőséges folyamából, és minden bizonnyal (ha egyáltalán lehet ilyet mondani) „halhatatlanná” is teszik.² Bár ezzel a „halhatatlansággal” érdemes csínján bánni, mert, ahogy Margierite Yourcenar mondta a klasszikus írók kapcsán, a „halhatatlanság” egyet jelent azzal, hogy alig vagy egyáltalán nem olvassák már őket.

Nem tudom, hogy a szakmához tartozók szűk táborán kívül ismerik-e Jakab István nevét, s ha igen, olvassák-e valóban „terjedelmes” meséit, melyek (s újfent meg kell ismételnem: ha egyáltalán lehet ilyet mondani) nem ritkán igazi „írói” kvalitásokat mutatnak.³ Kiváltképpen is igazolhatónak tűnik ez utóbbi állításom, ha nem feledjük, hogy a mesemondás „tudatos kitalálás” eredménye, vagyis maga is alkotói folyamat révén létrejött mű: szóbeliségbe zárva. Mégpedig a mesemondó

1 Gaston BACHELARD: A tér poétikája (fordította: BERECZKI Péter), Kijarat, Bp., 2011. 16.

2 E cigány mesemondóról szóló dolgozat megírásakor (mely a szerző intenciója szerint alapvetően irodalmi hermeneutikai eljáráson alapszik), figyelembe vettem Ricoeur kijelentését: „Minden hermeneutika végső céljainak egyike a kulturális távolság ellenében folytatott küzdelem.” RICOEUR: *Mi a szöveg?* In.: Uő: Válogatott irodalomelméleti tanulmányok (fordította ANGYALOSI Gergely et al.), Osiris, Bp., 1999. 26.

3 Nagy Olga is fontosnak tartja szavá tenni gyűjteményének előszavában a mesemondói önkifejezés és saját élményből táplálkozás tényét. „A tehetséges, alkotó típusú mesemondó számára a mese ürügy arra, hogy kifejezze mondanivalóját, érzéseit, indulatait és szenvedélyét, a mese sztoriját így csak váznak tekinti, hogy ezt élettel, a maga élményeivel töltsse ki.” In.: NAGY Olga-VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, Akadémiai Kiadó, Bp., 68.

önkimondásának – a francia Zuthmor szavával élve – „hangos tettébe” (*une action vocale*) rögzítve, nem csak a jelenlévők, de az „utókor” számára is. Ez utóbbi kijelentés értelmében a hagyományátvevés/örzés (a valakitől vagy valakiktől tanult szüzsék megragadása) maga is egyfajta „elsajátítás”-folyamat.

Ricoeur határozza meg ekként az elsajátítást:

[...] a szöveg értelmezése valamely alany önértelmezésében ér véget, tetőzik be, aki ezentúl jobban, másként érti meg, vagy éppen elkezd megérteni önmagát a - ;⁴

Eszerint a másoktól hallott meseszöveg elsajátítása egyszerre ön-és létértelmezési folyamat, ugyanakkor olyan újjámondás/közlés, amely a heideggeri „jelenvaló-lét-megértésnek az értelmezettségét rejti”⁵, ami másfelől a lévinasi „kimondottságot” jeleníti meg a nyelv/beszéd aktusában. Továbbá: a mesemondás mindig mások jelenlétében (Biczó Gábor szavával: „megértő egymásra-vonatkozásában”⁶) történik, tehát a mesemondó eleve számít a „mindenki” kapcsolatára, a jelenlévők mindegyikével kialakítandó kapcsolatra, ami túlmutat az én és a másik személyes viszonylatán, s egyfajta egyetemes/közösségi etikát jelenít meg. Lévinas-szal szólva, a mesemondó beszédaktusa (kimondása) olyan „*értelemösszefüggésként*” jelenik meg, amely mondásának a sajátja lesz.⁷ S miként Tengelyi hangsúlyozza Lévinas gondolatmenetét szálazva, a „mondásnak a mindenkor mondottakon túli értelmét” vizsgálva,

[...] minden mondás egyszeri és megismételhetetlen, még ha a mondottak újra fölidézhetőek is. Ezért azon értelem szerkezetnek, amely a mondást jellemzi, újra meg újra ki kell alakulnia, valahányszor csak az én és a másik találkozik.⁸

Elemzésünk szempontjából nem vezet ellentmondáshoz, hogy Tengelyi az én és a másik viszonyáról beszél, minek után a mesehallgató közönség akár: elkülönült egyénenként, a mesemondóhoz való egyéni viszonyulásokként és az egyének sajátként megélt bűn- és sorstapasztalatainak egymás mellettségeként is fölfogható, még ha bölceletük és morális rendjük bizonyos mértékig közös léttapasztalaton nyugszik is. A hallgatóközönség/közösség elkülönült *én*-ekre, személyekre való fel-

4 RICOEUR: i. m. 26.

5 HEIDEGGER: *A fecsegés*, In.: *Lét és idő* (fordította: VAJDA Mihály et al.) Gondolat, Bp., 1989. 315.

6 BICZÓ Gábor: *Hasonló a hasonlóknak*, filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról, Kalligramm, Pozsony-Bp., 2009. 175.

7 TENGELYI: *Élettörténet és sorsesemény*, Atlantisz, Bp., 227.

8 Uo. 228.

osztását a lévinasi logika szerint is megtehetjük, miszerint a „végtelen felelősség”, mellyel nem csak a másikért, de mindenki másért (másokért) is tartozunk, oly módon vonatkozik a mindenkire, hogy a mások közé sorolt „egyformán igényt tarthat arra, hogy belőle számunkra 'a másik' váljék.”⁹ Ennek tudatában, a mesehallgató közönség összetételének és igényének állandó változását észben tartva, a mondasorán a mondó és hallgatóság közötti „utalásirány” létrehozásakor, az 'egyedi beszédmegnyilatkozások' révén teremt mindig újabb és újabb „értelemösszefüggést” a mesemondó, mivel maga az értelmezői szituáció változik meg, ugyanakkor valamennyi hallgató meseértéséért egyként és egyaránt is felelősséggel tartozik.¹⁰ Ne feledjük, hogy az újjámondott változatban az értelemösszefüggésnek (nem csekély mértékben a mondó személyiségétől és tehetségétől, a hallgatóság összetételétől és elváráshorizontjától függően), mindig újra ki kell alakulnia: ezt látjuk egy-egy mesemondó esetében, amikor megismétli az egyszer már valahol és valamiképpen elmondott meséjét. Teljességgel egyet érthetünk Ricoeur azon kijelentésével, hogy:

*A fikció és az újrártás együtt halad. Vagy, Arisztotelész Poétikájának kategóriájával élve, a műthosz az igazi mimézishez vezető út, mely nem szolgál utánzás, vagy másolat, vagy tükörkép, hanem átvitel, átformálás (metamorfózis), vagy, ahogy az előbb neveztem: újrártás.*¹¹

Tengelyi azt is vizsgálja, hogy milyen „*idősajátosságokat*” mutat az értelemképződés Lévinasnál, aki olyan folyamatról beszél mind a találkozás, mind pedig a nyelv esetében, melynek nincs kezdete és első szava,¹² miként vége és utolsó szava sincs. Ezzel mintegy körvonalázódik a mese-„mondás sajátja”, hogy tudniillik egyetlen általunk ismert mese sem önmagával kezdődik, inkább tovább- és másként (más nyelvi rendet alkotva) mondatik újra/újjá: a hagyomány láncolatában, s természetesen minden „kimondott” mese (a mondó által „értelemösszefüggésbe” állított és saját magát is közlő meseváltozat) egy másiknak, egy más által majdan elmondandónak szolgál kiinduló alapjául: így teremtve meg a folytonosság lehetőségét. Másutt (*Honti szellemi öröksége* c. tanulmányomban) már szóltam arról, hogy

9 Uo. 231.

10 Honti is erre hívja föl a figyelmünket: „[...] az átdolgozónak nem kell szükségszerűen megmaradnia abban a gondolatkörben, amelyben az átdolgozás eredetije mozgott.” HONTI: *A mese világa*, Magvető, Bp., 1962. 84.

11 RICOEUR i. m. 144.

12 „A nyelvben – ezt ismeri föl Lévinas – valójában éppúgy nincs első szó, mint ahogyan utolsó sincs. Kezdetet és eredetet, princípiumot vagy őselvet – egyszóval: *arkhét* – ezért itt hasztalanul keresünk.” TENGELYI i. m. 229.

miért is „lehetetlenség” megtalálni egy *ős-mesét*, melyet a sok-sok típus és változat hátterében Honti keresett; a mese és az évszázados mesemondás lényege és „csodája” nem egy feltételezett ősi-forrásban, talán épp ellenkezőleg, ebben a szüntelenül másként létrejövő „értelemösszefüggésben” és „idősajátosságban” keresendő.

II.

A *Havasok mesemondója* gyűjteményes kötet előszavának: a *Jakab István előadóművészetéről* szóló fejezetében írják a gyűjtők a következőket:

Az egyénies szerkezetű mesékben, a ponyva jellegű történetekben viszont az epikus részek dominanciája kétségtelen. Ez azt bizonyítja, hogy improvizáláskor nem él szívesen a cselekmény dramatizálásával, az újítás bizonytalanságában előszeretettel fordul az epikus elbeszélő módhoz.¹³

Ezzel mintegy azt sugallják, hogy Jakab az *újjámondás aktusa* során, az „újítás bizonytalanságában” önmaga mondó-képességét próbára téve, óvatosan keresgéli a szövegkörnyezetbe éppen megfelelő szót, a rendteremtéshez illő szófordulatot, s emellett mindegyre (ami egyet jelent azzal, hogy ’feleslegesen’) halmozza a névszókat és/vagy igéket. Még ha így is lenne, érdemes eltöprengenünk azon, hogy egy olyan cigány mesemondóról van szó, aki – s ez repertoárja tükrében biztos állítható – messze meghaladja azokat a toposzokat, melyeket a cigány mesemondók szűkös szókincséről és iskolázottságáról szoktak hangsúlyozni. Jakab esetében ez a feltételezett „bizonytalanság” nem pszichikai és még csak nem is nyelvi természetű, hanem a mesehagyomány elképesztő bőségére és a létezés tiszta megértésére irányuló reflexivitásának, magyarán a tudati érzékenységének ékes bizonyítéka. Ezentúl, azt sem árt fontolóra vennünk, hogy a cselekmény *dramatizálása* vagy a cselekmény *epikus elbeszélése* nem szembeállítható mesemondói erény, még csak nem is perdöntő egyik vagy másik fél javára. Egyfelől a tehetség megnyilvánulásának a módja (az ő-magaságát definiáló hang artikulációja), másfelől alkat/természet kérdése, miként az is, hogy egy író rövid vagy hosszú mondatokat ír.

Már csak azért sem árt óvatosan, némi fenntartással fogadnunk a gyűjtők fenti kijelentését a ’bizonytalanságról’, mert ez a Jakabra jellemző epikus nyugalommal, bőséggel áradó mese/próza-mondás éppen azt a gondolkodási módot, értelmi rendteremtést tükrözi vissza, ahogyan a hagyományra, a létezésre, a szavakkal való világteremtésre reflektál. Heidegger írja egy helyütt:

¹³ NAGY-VÖÖ: i. m. 89.

*A nyelv mint kimondottság a jelenvalólét-megértésnek az értelmezettséget rejteti magában.*¹⁴

Amikor Jakab írói kvalitását említettem, felmerült bennem egy kérdés, vagy még inkább egy kétely: vajon mesemondónk a Lévi-Strauss által a hulladékkal dolgozó „barkácsolónak”¹⁵ nevezett újjámondó-e, vagy a „kerügmaticus típushoz” tartozik, aki a „jelentésnek egy értelmező hagyomány általi folyamatos”¹⁶ megújítója? Ricoeur e két szélsőséges típus („totemisztikus modell” és a „kerügmaticus modell”) hermeneutikai hagyományát figyelembe véve, Jakabot egyikhez sem sorolhatjuk be nyugodt szívvel. Hogy miért is nem? Éppen a nyelvi szinkronia vizsgálati szempontjai alapján (a Kárpát-medencei cigány mesehagyomány egészét véve), sem a szintaktikai, sem a tónusbeli hasonlóságok nem mutatnak túlságosan közeli „rokonságot”¹⁷ a többi cigány mesemondó repertoárjával, noha az átfedés/átjárás lehetőségét nem szabad kizártnak tartanunk. De azt sem állíthatjuk, hogy Jakab az „újraelbeszélés” során azzal a tudatos szándékkal nyúlna egy ismert szüzséhez és bizonyos „elhallgatott elemekhez”, hogy a hagyományt helyesbítse betoldásokkal, melyek Ricoeur szerint „teológiai dialektikát” alkotnak. Egyfelől Jakab nem egyszerű „barkácsoló”, másfelől nem elég tudatos „újraelbeszélő”, aki magát egyfajta hagyományba ékelődő hermeneutának tarthatná.¹⁸ Ráadásul ez utóbbi esetben be kellene bizonyítani, hogy létezik egy koherens kárpát-medencei cigány mesehagyomány, aminek igazolása finoman szólva is még várat magára. Túlságosan könnyű és elegáns lenne viszont azt mondani, hogy *ez is*, meg *az is* (erre persze még visszatérünk); ráadásul e megengedő kijelentéssel csak megkerülnénk magát a problémát, hogy tudniillik miként mondja el önmagát és miként teremti meg saját nyelvezetét.

Éppily általános az a megközelítés is, amit Dégh Lindára hivatkozva írnak az előszóban a gyűjtők:

14 HEIDEGGER: i. m. 315.

15 „A barkácsoló, eltérően a mérnöktől, olyan anyaggal dolgozik, amelyet nem az adott felhasználás céljára állítottak elő, de készlete olyan korlátozott és vegyes, hogy kénytelen azzal dolgozni, ami úgyszólván éppen kéznél van; ez a készlet korábbi építési és bontási munkálatok maradványaiból áll; az eszközjellegűségnek a pillanattól függő esetleges voltát reprezentálja; a barkácsoló már használt jelekkel dolgozik, amelyek eleve kényszerítően irányítják újjászervezésüket.” RICOEUR i. m. 51.

16 RICOEUR *Struktúra és hermeneutika*, In.: Uő: i. m. 58.

17 „[...] a rokonság maga is kommunikációs rendszer.” Uo. 43.

18 Noha, mint a dolgozat későbbi fejezeteiben látni fogjuk, meglehetősen bátran nyúl az általa ismert/tanult hagyományhoz és szerkeszt egybe olykor négy-öt mesét is, saját/sajátos értelemösszefüggéseket teremtve.

Minden mesemondó rendelkezik egy bizonyos számú motívumkincsel, melyet a hagyományból merít. Meséjének megalkotásakor ezeket a motívumokat illeszti össze az emlékezetében élő váz után. A hagyományörző mesemondó legtöbbször nem tér el ettől a váztól, a mese szerkezetén, az epizódok, motívumok kapcsolódási formáján nem változtat. Az alkotó típusú mesemondó nem csupán elmesél, hanem a rendelkezésére álló motívumkincsből felépíti a mesét, a motívumokat művészi tehetségének megfelelően átdolgozva egyénisége szerint átformálja.¹⁹

Lehetséges ugyan számba venni kiktől és milyen „konvencionális szerkezetű” mesékből merített a mesemondó (esetünkben Jakab István), miként azt is, hogy milyen és milyen számú motívumot kölcsönzött az orális hagyományból, olykor (s most ne minősítsük) a rendelkezésére álló „irodalmi” kínálatból. Csak éppen a fenti, s tipikusan strukturalista-etnográfus szemléletet tükröző idézetben két dolog marad megvilágítatlanul/fedettségben; egyfelől az, hogy miként, milyen alkotói, „értelmi rendteremtői” eljárásnak a nyomán építi fel a mesét, másfelől miként, milyen belső ösztönzésnek/képességnek engedve formálja át „egyénisége szerint” a motívumokat. Vagyis, rövidere zárul a kör, mert újfent visszajutottunk az ’egyéni beszédmegnyilatkozásokon’ alapuló értelemösszefüggés teremtéséhez, az ’alany önértelmezésén’ nyugvó hagyomány-értelmezéséhez, a közlés/mondás során az önkimondás sajátos jellegéhez, ami a kezünkre játszik a továbbiakban.

III.

A Tökváros mese (AaTh 400) ifjú hőse elindul egy szekér tökkel a városi piacra; de mielőtt Jakab belekezdene a kaland elmesélésébe, rögvest tesz egy kitérőt:

De hát azért hitták azt a várost Tökvárosnak, hogy nem termett annak a városnak a környékén egyéb csak mind sütőtököknél meg marhatököknél, disznyótökök, ilyesmik teremtek annak a városnak a területjén, és az emberek, az ott lakosak, az ott lévők mind úgy szekerekkel hordták más falukban eladni a disznyók részire a tököt meg a marháknak a részire. (318.)²⁰

19 NAGY-VÖÖ: i. m. 79.

20 NAGY Olga – VÖÖ Gabriella: 2002.

A *Babszem Jankó II.* kezdete is rendhagyó: „Vót, hol nem vót, hetedhét országon is túl vót, még az Óperenciás-tengeren is túl, vót egyszer egy szegény özvegyasszony. Ennek az özvegyasszonynak vót két fia meg egy lánya. Az ura elhalt, fiatalan maradt három gyerekkel az asszony. (Eddig meg is egyezne bármely más mese kezdetével a Jakabé, de tovább szö-

Mesemondóink a mesei fiktív világ megteremtése során nem szoktak különösebb gondot fordítani arra, hogy „hitelessé”, átélő szemmel „láthatóvá” tegyék azt a paraszti vagy úri/királyi környezetet, melyből elindítják a történetet; noha a szimbolikus mesekezdő utalásokban tagadhatatlanul és minden hallgató/olvasó számára elképzelhetően ott rejtezik egy teljes „világ”. Talán, mert nem is várja el a mesehallgató/olvasó közönség az efféle díszletfestést,²¹ inkább csak a jelzésszerű, szimbolikus utalások sajátos értelmi rendet, értelemösszefüggést teremtő kapcsolataira kíváncsi; talán, mert a mesemondók többsége sem tartja elengedhetetlenül szükségesnek a háttérfestést, rögtön mondandójára tér.²² A Honti által tárgyalt „mitikus-földrajzi”²³ tájjal/országgal ellentétben (melynek az a „nevezetessége, hogy ez vagy az *nem* létezik benne”), Jakab oldalakon keresztül realizztikusnak tűnő, va-

vi mondandóját - BP.) Hát nem lehetne mondani, ráfogni, hogy erőssen szegénységbe élt vóna az asszony, mert vót egy kis kinvaló földje, szántanivalója, kaszálója vót, úgyhogy vót, amin gazdálkodikék. Csak elég vót az ő baja, mert nem vót neki férje, és három gyerekkel maradt otthon.” NAGY-VÖÖ: i. m. 153.

- 21 Részben, mert ismeri azt a rurális világot, melyben él, részben, mert a királyi udvar leírása aligha haladja meg a falusi „előkelőségek”: bíró, nagygazda stb. udvartartásának megjelenítését. „Volt egyszer, hol nem volt, a hetedhét országon is túl volt, élt egyszer egy király. De olyan nagygazda vót, olyan nemes vót, hogy nem is lehetett nekije párját és hírit találni még hét pusztá határba se.” (JAKAB: *A gondolatlan király*)
- 22 Bár Pepito MATÉO egészen pontosan leírja a mese és a mesemondó szándékát: „Mesélni annyit tesz, mint a saját szemléletünkéből kiindulva megjeleníteni egy történetet, miközben önmagunkra vagyunk utalva, és nincs alattunk védőháló. Mások szemébe kell nézni (s hozzá mondani is valamit ?), képeket kell megszólaltatni, anonim nézőket csoportos utazásra vinni egy olyan országba, amelyet „csak mi ismerünk”, mivel előzőleg már bejártuk a mi kis belső mozikban.” («Conter, c' est donner en spectacle une histoire à partir d' une vision personnelle, avec ce que l' on est et sans filet. Il faut affronter le regard des autres (et pour dire quoi?) donner sa voix aux images et emmener un groupe d' anonymes spectateurs en voyage dans un pays de «nous seul connu» car visité préalablement dans notre petit cinéma intérieur.») Pepito Matéo: *Le conteur et l' imaginaire*, Édisud, 2005. 11.
- 23 HONTI A mese világa, Magvető, Bp., 1962. 78. Honti e felfogásával szemben Cassirer visszanyúl a Leibniz-i felfogáshoz, mely szerint a tér a „koegzisztencia lehetősége”, s ebből kiindulva állítja a mitikus térről, hogy „egyrészt a jellegzetes mitikus *gondolati formából*, másrészt azon sajátos *életérzésből* származik, mely benne rejlik a mítosz minden képződményében”. Miközben Cassirer hangsúlyozza, hogy a térnek nincs egyszer s mindenkorra rögzített struktúrája, hanem az egyes helyekhez és irányokhoz sokkal inkább egy bizonyos mitikus minőség kapcsolódik, amely áthatja őket, azt is tudatosítani igyekszik, hogy a struktúrát csak azon általános értelmi összefüggés által nyeri el, melyben felépülése végbemegy, vagyis a mondás során a nyelvi rendszeremtés hozza létre magát a mitikus/mesei világot.

lójában a Bachelard említette „átélt tér”²⁴ bensőségességét idéző ecsetvonásokkal vázolja fel egy rurális közösség gazdálkodási – és életmódját. Egyben elénk vetíti a közösség sanyarú szociális helyzetét, mivel kiemelten hangsúlyozza, hogy egyedül tőköt termelnek (vagyis semmi más növény *nem létezik* ott: ezáltal a tér/táj maga is „mitikussá” válik), s az évi megélhetésük a tők eladásának sikerétől függ.²⁵

Amikor Jakab ebben a Tökvárost bemutató mesekezdetben azt mondja: „az emberek, az ott lakosak, az ott lévőek mind”, a látszólagosan, hangsúlyozni kívánom csupán a nem elég éber olvasó számára felesleges halmozás révén azonnal összefüggést teremt a *lakni* és *létezni* kifejezések között, mintegy megerősítve azt, hogy a lakni ige fenomenológiájához hozzátartozik egy képzelte vagy valós földrajzi tér, egy falu vagy város, mely az ott „lakosaknak”, a bennszülötteknek az évszázados otthonuk, egy udvarház, mely kinek-kinek a világból „kiutalt szeglete”,²⁶ s amelyben „bensőségességünket elhelyezzük a hozzájuk tartozó terekben”.²⁷ Lakni ugyanis a világon bárhol és bármilyen körülmények között is lehet, az ideiglenesség, az átmenetiség, az egy éjszakára megszállás szándékával. A mese e tekintetben rendkívül gazdag tárháza a lehetőségeknek: a vályogkunyhótól a palotáig, a barlangtól a zsványok tanyájáig, a pulykaóltól az istállóig, fogadótól az elvarázsolt téglaházig, fatetőtől az alvilágig. Ám bár létezni csak ott tudunk, ahol az ősök által kialakított tér emléke és érték-öröksége, az általunk átélt tér elevensége és meghittsége, az ábrándjainkban magunk elé „rajzolt” ház ismerőssége és végtelensége kiteljesíti a létezésünket, megszelídíti a félelmetest, békés szemlélődést és megnyugvást biztosít. Bachelard jegyzi meg:

*Csak az lakik igazán, aki tudja mit jelent az, hogy megbúzódni valahol.*²⁸

Akkor válik ez még inkább szemléletessé, ha a *lakni* ige fenomenológiájához tartozó megbúzódni,²⁹ elbujdosni, elvonulni, elzárkózni, elrejtekezni, elszigetelődni igéket is sorra vesszük. Jakab meséjében is előfordulnak ezek az igék; mesemondónk szemmel láthatóan élvezi ezeket az árnyalatnyi megkülönböztetésnél jóval nagyobb jelentőséget mutató szóelkülönítéseket; abban is egyet érthetünk, hogy sohasem úgy

24 BACHELARD i. m. 22.

25 Megjegyezni kívánom, hogy ez a nyomorúság a mesemenet későbbi szakaszában nem igazolódik vissza, hiszen amikor a hatyulányból gyönyörű szép lánnyá vált feleségével hazatér Tökvárosba, a szülei a 99. tort tarják, s amikor feltárja kilétét, több hetes lakodalmat csapnak.

26 BACHELARD i. m. 27.

27 Uo. 31.

28 Uo. 24.

29 Ua.

él vagy él vissza velük, mintha szinonimaként kívánná használni őket, akár egyetlen mondat rendjében is. Az azonos szótőről fakadás fenomenológiai lehetőségeit aknázza ki egyébként a *bú-* esetében is; a meshős partra vetődvén *bú-*slakodik, s nagy *bú-*jában legszívesebben elbu-jdosna egy rejtkehelyen. Eléggé beszédes az a példa, amikor az új és átmeneti rejtéken, a folyóparti rengetegben találkozik az „ősz, öreg, fehér hajú emberrel” és elbeszéli neki addigi sorsát, majd ekként tárja fel habozását:

[...] *as se tudam, hogy hova, mere menjek és hova, mere bújassak.* (321.)

A mesében megszokhattuk, hogy az útnak induló hős arra megy, amerre a szemé (olykor belső szeme) lát, noha semmi bizonyosat nem tudhat afelől, hogy jó irányba vette-e az útját; aki viszont elbujdosni kíván, az olyan helyre/térbe vágyik, ahol mások nem látják őt, nem látják *bú-*jának a pillanatnyi egzisztenciájára gyakorolt hatását. E ponton a lakni ige fenomenológiája mellé párosul a *látás komplexusának* fenomenológiája is; aki elbujdosik, az láthatatlanná válik, olybá tűnik, mint aki nem is létezik; nem-léte olyan létállapot, melyben magányosan készül föl egy másik, mások előtt is vállalható/látható létformára, mely valószínűleg a *bú-*bánat okának feltárása révén egy megértett egzisztencia.³⁰ Az elbujdosásnak mi lehetne jobb és egyben mitikusabb terepe, mint a barlang,³¹ a remetelak vagy a vályogkunyhó, melyről azt írja Bachelard:

[...] *a kunyhó maga a központosított magány.* [...] *A remetelak a monostor el-lentettje. E központosított magány körül egy meditáló univerzum ragyog, egy univerzumon túli univerzum. A kunyhó semmilyen „evilági” gazdagságot nem képes befogadni, de magáénak tudhatja a szegénység boldog intenzitását. A remetelak a szegénység dicsőségét hirdeti.*³²

30 A *búsulásnak* egy másfajta viszonypárja is előfordul a mese szerkezetében: nevezetesen a kacagás (vigyorgás) és szomorkodás (unatkozás) kettőssége. „Na de már mikor a legény meglátta ezt a gyönyörű három szépséges léányt, má nem vót nekije kedve; addig még kacagászott az ősz öregemberrel, a fogadatt apjával, víg vót, de má ettől az időtől kezdve mindig szomorú vót” (Jakab: 323-24.) –; „Már a fiú meg vót győződve a sorsával, többet nem unatkozott, nem szomorkodott, mindig víg vót, kacagott és vigyorgott, nem tudta, hogy mit tudjan tenni a boldogságtól.” (Jakab: 328.) Ez a fajta „halmozás” nem csupán a búslakodás fenomenológiáját gazdagítja, hanem a mese szerkezetében olyan motívum is, mely a narratíva terjeszkedése mellett annak egységét is erősíti.

31 „A barlang az újjászületés helye, az a titkos mélyedés, amelybe bezárják az embert, hogy inkubálódjon és újjászülessen.” JUNG: *Az újjászületésről*, In.: Az archetípusok és a kollektív tudattalan (fordította: TURÓCZI Attila), Scolar kiadó, Bp., 2011. 137.

32 BACHELARD i. m. 47.

Az „ősz, öreg, fehér hajú” ember (akiről tudhatjuk a mesékből, hogy olyan segítő lény, aki rendkívüli jövőbe látó/jósló képességgel rendelkezik, jósága mellett bölcsessége, gondoskodása, mértéktartása, időben el-és feltűnni tudása kölcsönzi neki a remete egzisztencia-karakterét³³), éppen ezt a kunyhóbeli „központosított magányt”, és a „szegénység boldog intenzitását”, mint az ataraxia elvét ajánlja a fiúnak egy bizonyos időre, hogy felkészülhessen jövődöbéli-létének valóra váltására és a dolgok helyes megértésére, s azt követő értelmezésére.

*Aztán meg fogod látni, hogy mi lesz ott, és hogy lesz. Már te is nagy vagy, le-
génykorba vagy, és onnan aztán gondalkazzál, és csináljad, ahogy te jobbnak
látad a dolgokat. (321.)*

Jakab a létszorongatottságot és a gyakori létmódváltást (akárcsak a mesemenet későbbi szakaszaiban valamennyi vészhelyzetet, elvárásoltságot, fenyegetettséget és új létlehetőség felderengését) mint egy pontosan követhető dramatikusan fogással, a *nagy* és *kis* jelzők dialektikájában hol tárgyilagos, hol költői, hol a látást viszonylagossá és reflexívvé tevő tónus váltogatásával érzékelteti. Egy fenomenológiai megközelítés egyszerűen nem teheti meg, hogy ne térjen ki mind a *nagy*, mind a *kis* jelzők szövegben előforduló jelentésségének vizsgálatára. Mesénk egészében (ha jól számoltam) a *nagy* jelző³⁴ ötvenegyszer, a *kis* jelző pedig huszonhétyszer fordul elő; azaz a *nagy* szó felbukkanása majdnem kétszerese az ellentettjének, ami már önmagában is figyelemre méltó. Bachelard *A bensőséges végtelenség* dolgozatában hívja föl a figyelmet a Baudelaire-nél előforduló *hatalmas* szó jelentőségére, ami a költőnél „egyet jelent a harmonikus tágassággal”.³⁵ Jakabnál viszont a *nagy* szó az előfordulásuk döntő többségében az embert körülvevő félelmetes világ (kiváltképpen is a megáradt folyó és elviselhetetlen hőség, a hattyúlányok fürdőhelyéül szolgáló tó riadalom) és mellette a létlehetőségfeltétel-választást kísérő/akadályozó feladatok, zajok és gondok láttatására szolgálnak. Jakab ekként érzékelteti a mesehős kiszolgáltatottságát a nála hatalmasabb természeti erőknek és azt az iszonyatos küzdelmet/

33 „Az öreg tehát egyrészt a tudást, a felismerést, a megfontolást, a bölcsességet, az ész és az intuíciónak képviseli, másrészt viszont morális tulajdonságokat is, mint a jó szándék és a segítőkészség, amelyekből világosan kitűnik „szellemi” jellege.” JUNG: *A szellem jelensége a mesében*, i. m. 216.

34 A *nagy* jelző vonatkozik a folyóra és tóra, melegre és zajra, bánatra és éhségre, dologra és gondra, pompára és fényességre, növényzetre és állatokra, óriásokra és tündérekre; ezzel szemben a *kis* jelző a világtól elzárt létmódra: a vályogkunyhóra és kertre, ereszre és színter, zsákmányra és ruházatra, tűzfára és életmentő sajtra.

35 BACHELARD i. m. 169.

vezeklést, melyet később a felesége meg- és visszaszerzéséért elvégezni kénytelen. Ha a Bachelard baudelaire-i költészet jellegének meghatározást vesszük figyelembe, akkor Jakab esetében sokkal inkább a *kis* jelző különböző vonzatai (melyek a kunyhó-lét és kert-magány szövegkörnyezetében nyerik el jelentettségüket) utalnak egyfajta *harmonikus bensőségességre*, ami nem csak erre a mesére, hanem Jakab mesemondói természetére is igaz.³⁶ Lássuk ennek igazolását szöveghermeneutikai megközelítésből is.

A kis vályogkunyhó leírása megegyezik azzal az ábránd-képpel, melyet mindannyian magunk elé tudunk képzelni, hiszen költők és írók évszázadok óta hozzászoktatták képzeletünket a visszahúzó és magányban rejtekezés e szerény teréhez.

Vót egy kis kerítése sövényből fonva a konyhónak, vót egy kevés udvara is, de nem igen nagy vót, kertecske is, csak nagyon kicsike. Rámeszi az ajtóra, kopogtat, nem felel senki nekije bentről. Ráteszi a kezét a kilincsre, bemegy a kunyhóban, de nem vót ott olyan erősen nagy dolog, olyan nagy szépség, amit nézzen, vaj amitől meglepődjen, se nem vót, amitől megijedjen. Nem vót ott a kunyhóba egyéb, mind egy kis rossz, Isten tudja, hány éves deckaágy, egy rossz szalmazsák vót benne, egy lepedő meg egy párna vót az ágyban. Egy másik sarokban valami hitvány, Isten tudja, hány éves öreg férfiruhák vótak ledobva meg fehérenemük.
(322.)

A mesemondó által élénk tárt *kis* vályogkunyhó és környezete a bensőségesség, a vigasz és intimitás tere,³⁷ melyben nem csak a körülzárt terek, a kilincs lenyomása után előtte/előttünk feltáruuló világban észlelt tárgyak „kicsikék”, „hitványok”, hanem maga a létezés, a cselekvés lehetősége is lefokozott. A kunyhó éppen azt a lefokozott lelkiállapotot tükrözi, mint amilyenben maga a főhős leledzik: száműzött és éhség gyötri, tanácstalan és vigaszra vágyik, Isten előtt egyedül áll, „csórén”. Jakab elképesztő mesemondó tehetségét dicséri, hogy nem elégszik meg az első pillantásra észlelt/látott vályogkunyhó leírásával, mely analógiát mutat a ház és lélek között. A szem és látás „élesedését”, a jól vagy jobban látás folyamatát a lélek kisi-

36 Ezt a személyiségkutató iskola reprezentánsai Jakab görgényüvegcsúri (elzárt hegyvidéki) környezetével és a favágók közti életmódjával is igazolják.

37 „Ám abban a pillanatban, hogy úgy tekintünk a házra, mint a vigasz és az intimitás terére, mint olyan térre, mely a bensőségességet hivatott magába sűríteni és védelmezni, azonnal emberi jelleget ölt.” BACHELARD
i. m. 59.

mulásával, a hős saját helyzetének pozicionálásával arányosan mutatja meg, amikor egy-két sorral lejjebb újból visszatér az élettér retusált leírásához.

Jól nekifog a legény, szemügyre vegye a kis kunyhónak a területjét, az udvart, de gyönyörű szép tiszta udvar vót, szép apró, fehér tiszta homokkal vót az udvar mind lehintve, minthogyha úgy születetett vóna, vagy úgy lett vóna az udvarnak a földje.

Még kísétál a kis veteményes kertben, ottan is nézegeti, de hát termés nem vót, vótak valami ágyások, de benne semmi se. (322.)

Nem győzünk csodálkozni azon a meseszövési fordulaton (melyet mások talán „elszólásnak”, felesleges „szócséplésnek” tartanának), ami így hangzik Jakab szájából, hogy a föld „minthogyha úgy született vóna”. Jakab ezt a „született” földet olyan kontextusba ágyazza, mintha az Isten által „teremtett”, eleve elrendelt, a hősnek rendelt szent, a gondolkodás számára szakrális tér volna,³⁸ ahol szellemi és lelki fejlődését a választott mestere/apja³⁹ felügyeli, aki e szavakkal ajánlja bensőségességét a fiúnak.

[...] úgy ha öregapádnak szólítottál, akkor fogadjál is engemet tiszta szivedből öregapádnak, legalább amég élni fogok, hát nem fogsz unatkozni, és nem leszel egyedül. (323.)

A fogadott apa egyszerre tanítja a fiút a megbékélésre és a vágyakozásra, a tiltsók betartásának szükségességére és az újrakezdés lehetséges voltára, a profán lét egyszerűségének, tisztaságának megbecsülésére és a gondolkozás, a látás, a rajzo-

38 Az újabb mesekutatónemzedék egyik figyelemre méltó reprezentánsa, Bódis Zoltán foglalkozik a mese szakralitásával és szakrális nyelvezetével; tanulmányában rávilágít a mese szakralitását vizsgáló kutatók téves kiindulópontjaira, helytelen következtetéseire, saját maga pedig a mesemondó identitáskeresését és ön-elmondását, a meseszövési liturgikus építkezését és a mesevilág-teremtés nyelvi módozatait kívánja görcső alá venni. BÓDIS Zoltán: *Mese és szakrális kommunikáció*, In.: BÁLINT Péter: *A többes azonossága/The Identity of the Multiple*, Didakt, Hajdúböszörmény, 2010.

39 „Az öregember mindig akkor jelenik meg, amikor a hős kilátástalan és kétségbeesett helyzetbe kerül, amelyből csak alapos megfontolás vagy egy szerencsés ötlet segítségével szabadulhat ki, tehát vagy egy szellemi funkcióra, vagy egy pszichén belüli automatizmusra van szüksége. Mivel azonban a hős külső és belső okokból képtelen erre, ezért – a hiányt kompenzáló – érkezik a szükséges felismerés egy megszemélyesített gondolat, a tanácsot és segítséget nyújtó öregember formájában.” JUNG *A szellem jelensége a mesében*, i. m. 213.

lással/írással teremtés „nagyszerűségére”.⁴⁰ Az önfenntartás és öngondoskodás, az önmagára reflektálás és önmagának elégség: mindez olyan erényeket alakít ki a mesehősben, melyeket csakis a kunyhó kicsinységébe zárva tudhatott a magáénak. Ám a hosszadalmas befelé pillantás révén a lélek szükségképpen kinyílik: tágassága, hatalmassága, fölfelé törekvése egyre inkább ki-mozdulásra, másokkal való találkozásra ösztönzi a fiút. Amint a fogadott apa elérkezettnek látja az időt,⁴¹ sóvárgást ébreszt a fiúban magányossága és elkülönültsége felszámolására, s útba igazításával (szeme/látása helyes irányba terelésével) ráveszi a másikkal, a neki rendelt hattyúlánnyal való találkozásra. Jakab a profán és a szent kettősségét nem csak a remeteklakban élő fiú és a tóra leereszkedő hattyúlánnyal nagyon finom selyemként szőtt és bonyodalmaktól cseppet sem mentes viszonyában látatja velünk, de Bachelard kifejezésével élve: a „*kunyhó és kastély dialektikáján*” keresztül is megvilágítja hősünk egzisztencia-karakterét.

*[...] a kunyhó és a kastély végtelen valósága magában foglalja a visszahúzódat és a terjeszkedést, az egyszerűség és a pompa iránti szükségleteinket. A lakófunkció ritmuselemzésének tanúi vagyunk. Nem csak nagy szobában lehet jól aludni. A jó munkához pedig nem kell visszahúzódnunk egy zugba.*⁴²

A fogadott apa a nagyon is földi vályogkunyhó, lefokozott létezés, visszafogott vágyakozás és ábrándozás, intimitás és bensőségesség „élvezetének” birtokba vétele után egy másik világot tár fel a porba rajzolni, porba írni képességének elsajátíttatása révén.⁴³ Mintha csak igazolná Honti szavait: „a mese világa pedig nem a borzalom világa [...] a mese éppen a föloldódás költészete”.⁴⁴ Álmodni és az álmat valóra váltani két külön dolog; álmodni öntudatlanul szoktunk, de az egyszer álmodott álmat újra és újra elővenni, tudatosítani és értelmének nyomába eredve a megvalósítására törekedni, olyasfajta vágy, mely kielégítése közben önértelmezést kíván.

40 „Mandalákat fog rajzolni, mint a mesénkben szereplő öregember, maga is belép a tápláló körbe, s maga által választott, oltalmazó börtönének kuszaságában és kínjaiban az istenekkel rokon lényévé változik.” JUNG: *Az újjászületésről*, i. m. 133.

41 Az idő és lélek „érettsége”, „elérkeztsége”, „kihordottsága” szintén olyan szoros fenomenológiai összefüggést mutat, amit érdemes volna vizsgálni egy másik tanulmány keretében.

42 BACHELARD i. m. 72.

43 „A testi erők összpontosítása és feszültsége olyat tesz, amely újra meg újra varázslatnak tűnik; váratlan átütőerő fejlődik ugyanis ki belőlük, amely sokszor jóval nagyobb erőt képvisel, mint amire a tudatos akarat képes. Elsősorban a mesterséges koncentráció, a hipnózis közben lehet ezt kísérleti körülmények között jól megfigyelni [...]. JUNG *A szellem jelensége a mesében*, i. m. 214.

44 HONTI i. m. 103-112.

De a legény, mikor belépett a mennyasszonyával a palotába, a gyönyörű szép tündérlánnyal, hát nem tudott ő saját maga eleget csudálkozni a palotában, hogy mi lett abból a kis kunyhónak a helyire, milyen gyönyörű szépség, és mennyi minden vót ottan, nem is tudta volna elgondolni. (331.)

Vágyani és elgondolni, mintha e szövegekörnyezetben ellentétei volnának egymásnak; holott a vágy, az ábránd, az álom valóban meghaladja az elgondolhatót, mivel teljes kép és nem fogalom, pontosabban fogalmakra le nem fordítható képsor. Jakab esetében a halmozás ezen álom-és ábrándképek szavakkal való körülírását, minél árnyaltabb lefedését, a plasztikus telítettség megteremtését szolgálja, mintegy azt erősítve bennünk, hogy a szó elégtelen a kép és a hang visszaadására.

E ponton fel kell tennünk a kérdést: vajon a hattyúból átvedlett „gyönyörű szép tündérlány”, mint a szépség ideája, csakis a pompás palotában, mint a végtelen ház ideájában képzelhető el? S vajon e szépséges lánynak megfelel-e a „rongyas” legény, vagy magának is egyfajta férfi ideává kell avanzsálnia részben a mese törvényszerűsége szerint, részben az összeilleszkedés okán? A leendő hitvesről áttételesen beszél az öregember; a hozzávezető útról (melyen rátalálhat a jövőbeni hitvesére), előzetesen csak annyit mond fogadott fiának: „csak jól vigyázzan, nehogy az eszméletjít elveszítse vaj a gondolkazását”. A fiú saját első tapasztalata (első pillantása és észlelése) megerősíti a számára eleinte értelmezhetetlennek tűnő jövendölést:

[...] olyan gyönyörű három szépséges szép tündérlány került belőle, milyent még az életjén keresztül soha nem látatt. (323.)

Az öreg jövendölése⁴⁵ részben a „rongyas” fiú és a gyönyörű szép hattyúlány közös sorsát is érinti; részben a visszapillantási tilalom kimondása révén rámutat arra, hogy a szemtől szembe nézés: maga az elvarázsolás, a megigézés, a gúzsba kötés, mely időszakosan megbéníthatja az egyik felet (aminthogy ez a fiúval kétszer is megtörténik), ám amint az újbóli próbálkozásával kimutatja a szeretetét, s azt, hogy felelősséget vállal érte, elnyeri a szívét, még ha akaratán kívül is rabolja el a tündérlányt. A jövendölés, a jövőre irányuló kitekintés, a hős számára egyelőre beláthatatlan jövőben bekövetkező sorsfordulatra felkészítés az öregember tudománya,

45 E jövendölés kapcsán érdemes kitérni Ricoeur kijelentésére: „a jóslat és a jövendölés közti ősi kapocs szinte elkerülhetetlenül társítja a prófécia eszméjét a jövő feltárásának eszméjével.” (RICOEUR: *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása*. Uő: i. m. 119.). E reláció mesében való előfordulásánál is érdekfeszítőbb tény, hogy Jakab e jövendölés köré szövi tudatosan az egész meseszerkezetet.

olyasfajta tudás, melyet a fiúval, illetve a fiatal párral vályogkunyhóban együttlakozása során át kell adnia. A porba rajzolás tudományát, vagyis az önkitejelítésre és tulajdonképpeni-létre eszmélés képességét hasznosítva, hősünk maga számára is meglepő transzfiguráción esik át.

De hát min mondtam, igaz, hogy rongyas vót a legény, le vót rongyalódva, nem vót neki öltönye, de már most olyan gyönyörű szépséges szép és okos, műűvelt fiú volt, hogy biza még királylegénnek is bevált vóna. (332.)

Az öregember a kis/kicsiny létben az álmodás merészségét, a lefokozott létből kilépés és kifele terjeszkedés bátorságát, az önmagába vetett hitre alapozott alkotás határtalanságát tudatosítja fogadott fiában. De rögtön megmutatja azt is (egy közmondással: „két fiatal még a nadrágszíjjal is be tud takarózni, hogyha jó kemény a nadrágszija”⁴⁶), hogy a boldogság, a boldog szeretők szerény hajlékban is megférnek, a pompa és fényűzés nem elengedhetetlen feltétele a boldogságnak, ezért is tűnik el a szem, a látás számára „nyomtalanul” a palota.

Egyet se törődjen, öregapám, mert meg vagyok én szokva mindenfélével, láttam én az életben ettől másabb kunyhókat is, ettől kűssebbeket is, palotákat is, mert palotában nőttem, mindenfelé jártam, de azt mondja a közmondás, hogy olyan kicsi hely nincsen, hogy sok boldogság benne el ne férjen. (334.)

A tündérlány szavaiból kitűnik, hogy a kunyhó és a palota, a szűkösség vagy a tágasság, a megtalált szeretet és a kialakított bensőséges függvényében változik meg környezetükben, hol ezzé, hol azzá: a lélek falai építik fel vagy újjá a házunkat. A lélek által épített ház alapjában véve más, mint az álmaink háza, melyről Bachelard beszél.

Lehet, hogy álmaink házában egyszerűen csak a birtoklás álma, mindannak sűrítménye ölt testet, ami kényelmes, egészséges, szilárd, vagyis kívánatos a többiek szemében.⁴⁷

Az öregember halálba készülődése idején az utolsó szavaival arra inti a fiatal párt, hogy a könnyebb „felépíteni” bárhol a palotát, mint a lélek meghitt házát: az egyikben el lehet élni egymás mellett, a másikban a bensőséges és egyenlőség, a szeretet és felelősség honol.

46 Másutt megismételi e közmondást „Na, hadd el, fiam, mer valahogyan lesz. Nem tudad te aztat, hogy kicsi helyt megfér a boldogság? Kicsi helyt sok boldogság el tud férni, hogyha jó egyezség van a háznál.” (Jakab: 329.)

47 BACHELARD i. m.

IV.

De térjünk vissza *Tökváros* című mesénk elejéhez, mert a „késleltető halmozás” szövegkonstituáló funkcióját másfajta fenomenológiai és mitopoétikai elemzés alapján is szeretnénk megvilágítani.

A vásáron három napig időző fiú, miután „senkinek egyetlenegy tököt se nem tudatt eladni”, hazatért az apjához és elmondta vesződése történetét, mely rávilágít a nyomorúságból való kitörés lehetetlenségére.

Nézd, fiam, már a szekért nem kell leüríteni, hiszen az a tökök ott megsúralódtak, megverődtek, ahogy a szekér rázta, már egyebet nincsen velem tenni, fogd be az ökrököt, vidd el a nagy folyóra, és öntsd be a szekérről a tököket a folyóba. (319.)

A kiszolgáltatottságot, a veszteséget, a családra váró azévi nyomor kegyetlenségét a természet rendkívüli viszontagságainak az aprólékos, már-már festői-költői képekkel történő leírása/láttatása mutatja meg a legéletemben. Először a *rekkenő hőséget* tárja elénk:

Ősz vót, körülbelül október lehetett, de rettenetesen nagy meleg vót, olyan meleg vót, hogy a tojás megfőtt volna a porban az útszélen. El is ment a legén az ökrökkel a nagy folyónak a szélire, de olyan meleg vót, hogy mire oda kiért, szegén kis ökrök is messzire nyújtatták ki a nyelveket, és szotyogott a nyál a szájából a nagy melegségtől és a fáradtságtól. (319.) –

Ezt követően a hirtelen kitörő *vihart* vázolja fel Jakab:

De amire a legény észrevette volna, hogy be van borúva, meg akart fordulni, hogy menjen ki a vízből, ere már olyan eső fogott nekije esni, egy felhőszakadás, mikor már megfordult volna a legény, hogy kitérjen a vízből, nézett felfelé, hát már csak úgy göngyölgött a víz le a folyón, tíz, tizenöt méter magasságban. Úgyhogy már nem vót ideje szegény legénynek kitérni a folyóból, mer elkapta egy nagy, csúnya, zavaros víz, ami a felhőszakadásból kerekedett, essővíz, és úgy elsodorta a legényt, minthogyha nem is lett volna ezen a világon. (319.)

Jakab, a szövegben jól követhetően egy-egy sajátos létmód, cselekvéssor árnyalatnyinak tűnő, ám a sokféle jelentés csokorba szedésével, bokorba függesztésével világítja meg a nyelvi gazdagságon keresztül az emberi lét felmérhetetlen gazdagságát, a természet változatosságát. Ebből az elénk tárt változékony/forgandó lét-

helyzetből a „göngyölgő” folyóvíz által elragadott fiú közeli sorsának a bemutatása: a vízben bekövetkezett metaforikus halála és későbbi újjászületése pontosan tetten érhető.⁴⁸

A külső természet alkalmas lehet a mi belső természetünknek analógián, mi több: szimbolikus azonosításon alapuló megjelenítésére. [...] Az animizmus mint ősi gondolkodásmód ebből az azonosításból keletkezik, belőle kölcsönöz technikát a mágia, a mese pedig műalkotássá teszi: a külvilágban, főleg a természeti környezetben kifejtett cselekvések nyelvén érzelmi folyamatokat tolmácsol, amelyeket annak köszönhetően ismerhetünk meg, hogy látható pályát és sorsot kapnak tőle.⁴⁹

A komorra festett létszorongatottság és a rendet felbolygató természeti csapás (árvíz) olyan sötét mesei háttérként szolgál, melyet alig lehet megkülönböztetni a halottak „fiktív”/mitikus birodalmától. Nem véletlen, hogy partra vetődését követően, az újra-eszmélkedése idején a fiú azon töpreng: vajon az élők vagy a holtak között „léteznek”: nem lát, nem észlel ugyanis lényeges különbséget a kétfajta létező között.

Három éjjel és három nap nem is tudatt a legény magához térni, as se tudta, hogy hol, mere van, as se tudta, hogy mi van vele, még az élők sorába van, vagy már másvilágra van menve a halottak közé. (320.)

A Jakab-féle mesemondói-nyelvi megnyilvánulás fenomenológiai megközelítése mellett nem feledkezhetünk meg mitopoétikusról sem, amit maga a mesemondó előadás- és látásmódja is kötelezővé tesz a számunkra. A folyóáradás és a víz általi „hős-rablás” (mintegy kiáradás és archaikus „magába-evés”) ugyanis felveti azt a

48 G. DURAND: *Les visages du temps* In.: Uő: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Éd. Dunod, Paris, 1992. 104. „A lassan folydogáló víz keserű felhívás egy olyan utazásra, ahonnan nincsen visszatérés. [...] A vízfolyás a visszavonhatatlan jelképe”. («L'eau qui s'écoule est amère invitation au voyage sans retour [...]. L'eau qui coule est la figure de l'irrévocable.»)

49 «La nature extérieure peut servir à représenter notre nature intérieure, par analogie, plus même, par identification symbolique. [...] L'animisme comme pensée primitive procède de cette identification, la magie en extrait une technique, le conte en a fait une oeuvre d'art: il traduit par un langage d'actions dans le monde extérieur, surtout dans l'environnement naturel, des processus émotionnels qu'il fait ainsi connaître en leur donnant un parcours et un destin visibles.» SIMMONET, Pierette: *Le conte et la nature, Essai sur les méditations symboliques*. Éd. L'Harmattan, Paris, 1997. 97-98.

kérdést, melyet Nicole Belmont⁵⁰ (és Jean-Pierre Vernant⁵¹) érint más mitológémák és meseszüzsék kapcsán, hogy tudniillik a legény „sodródátása” során vajon egyszerre iszik-e a felejtés és az emlékezés vizéből, hogy képes legyen az alvilágba lejutni és onnan vissza is térni az élők világába?⁵² Kerényi az Amelés folyó vizének jelentés-értelmezésekor: az elmúlást és eltűnést kiemelve írja a következőket:

*A Léthének olyan aspektusa ez, amely nem-összeegyeztethetetlen a síkságot uraló fojtogató hőséggel. A pusztaság és a szomjúság megköveteli az átfolyást. Az éppen átfolyót, a fel nem tarthatót örök ürességként és szomjúságként lehet átélni. Ez az élmény azonban csak akkor lesz elviselhetetlen, ha abbamarad az átfolyás.*⁵³

A tököt termelő vidéken a szociális vergődéssel szembeni létszomjúság és a természet körforgásának megfelelő újjászületési vágy egyfajta létszimbóluma ez az áradás/átfolyás. A természeti-lét mesemondónk általi elbeszélésére is ez a fajta „profusa-jelleg”, hömpölygő áradás jellemző, miként valamennyi tér-és helyleírásra is. Jakab rögtön a mese kezdetén egy olyan „rokonsági rendszert” állít vissza, melyben a mitikus „viszonypárok” (áradás-hőség, eszméletvesztés-halál, „másvilágra” kerülés-mitikus lénnel találkozás) együttesen adják egy léthelyzet és megváltozásának értelmezhetőségét.⁵⁴

Az emberi élet szükségképpen jelképes. A mese lehetővé teszi, hogy az ember bármely hatalom tilalmának engedelmeskedjen, lehetővé teszi bármely hatalom vágyának

50 NICOLE BELMONT: *A mesék mítikus tartalma*, In.: BÁLINT Péter (szerk.) Honti és a mesevilág, Didakt, Hajdúböszörmény, 2011. 177. VÖ: BELMONT: *La teneur mythique des contes*, In.: Uő: Poétique du conte, Essai sur le conte de tradition orale, Éd. Gallimard, Paris, 1999. 194-227.

51 VERNANT: *Le fleuve «amélès» et la «mélète thanatou»*, In.: Mythe et pensée chez les Grecs, Éd. La Découverte/Poche, Paris, 2008. 136-152.

52 Jóslatkérés előtt a hívőnek valódi Hadésra-szállást kellett végrehajtania: mielőtt ezt megtenné, iszik a két forrásból, a Léthééből, hogy elfelejtse az emberi életet, és a Mnemosynééből, hogy emlékezzen arra, amit a másik világban lát majd. NICOLA CUSUMANO: *Mnemosyné – Lésmosyné, Emlékezés és feledés, mítosz és történelem*, In.: Mitológia és humanitás, Kerényi Károly 100. születésnapjára, Osiris, Bp., 1999. 238.

53 KERÉNYI: Az égei ünnep, Kráter Műhely Egyesület, Bp., 1995. 74.

54 RICOEUR i. m. 42. Megjegyezni kívánom, hogy G. DURAND *A képzelet strukturális antropológiájában* igazán nagyszabású és briliáns gyűjteményét adja közre ezeknek a viszonypároknak, melyeket ő „izomorfiáknak” nevez.

*integrálását, holott az önmagában véve összeegyeztethetetlen az ember helyzetével a világmindenségben, illetve megnyithatja előtte a szublimálás lehetőségét.*⁵⁵

Ricoeur a mítosz (áttételesen a mese) funkcióját a homologikus viszonyok létrehozásában és az analógiás gondolkodás megteremtésében, azaz a szinkroniában látja, ezért hivatkozik Lévi-Strauss alábbi kijelentésére:

*A mitikus rendszer és a képzetek, amelyekkel dolgozik, arra szolgálnak tehát, hogy homologikus viszonyokat teremtsenek a természeti viszonyok és a társadalmi viszonyok között, vagy pontosabban, hogy ekvivalenciátörvényt állítsanak fel a különböző szinteken: földrajzi, meteorológiai, zoológiai, botanikai, technikai, gazdasági, társadalmi, rituális, vallási, filozófiai szinten megnyilvánuló jelentős ellentétek között.*⁵⁶

De számunkra elsősorban most nem a mitikus funkció struktúrájának és a homologikus viszony teremtésének a tudatossága az érdekes; sokkal célravezetőbb annak a tisztázása, hogy Jakab vajon miért gondolja úgy (ha valójában és bizonyíthatóan úgy gondolja), hogy a mesemondás során visszatérve a mitikus hagyományhoz, annak újramondása és megértése egyben önmagunk és a lét megértéséhez is vezet. Egészen egyszerűen azt is kérdezhetnénk, hogy Jakab tudatában volt-e annak, amit Ferenczi mond, hogy „az emberi élet szükségképpen szimbolikus”, és annak, hogy ezek a szimbólumok, melyek létezésünk és létértelmezésünk alapjai, a nyelvi közlés, a mesemondás jelenidejében és más meseváltozatokkal összevetve értelmezhetők? Talán túlságosan is könnyű volna azt felelni, hogy a családban és társaktól tanult mesék maguk is átadtak bizonyos mitikus/hiedelmi hagyományt, s maguk is egyfajta „értelemösszefüggést” teremtettek az ismert szimbólumok, motívumok között. A tudatosságra, a tudatos kitalálásra és szerkesztésre a legnyilvánvalóbb bizonyíték, hogy az általam olvasott „Hattyúlány”-típusú mesék egyike sem kezdődik ilyen bonyolult létleírással és mitikus rokonság-rendszer megteremtésével, ami együttesen mutatja meg azt a hiedelem-és természetvilágot, profetikus és biblikus nyelvezetet, mely talán csak az Ámi Lajos univerzumához hasonlítható.

55 SIMMONET i. m. 45. («La vie humaine est symbolique nécessairement. Le conte permet d'obéir à l'interdit de toute puissance, il permet d'intégrer le désir de toute puissance incompatible tel quel avec la situation de l'homme dans l'univers et de lui ouvrir le champ de la sublimation.»)

56 CL. LÉVI-STRAUSS: *Az Asdiwal-történet*, In.: Strukturális antropológia I-II. (fordította: SZÁNTÓ Diána). Osiris, Bp., 2001. II. 123.

Ugyanakkor azt is kérdezhetjük, hogy „barkácsolónál” tudatosabb mesemondó, aki sorra veszi a mitikus szimbólumpárokat (a víz és halál, az „ősz öregember” és/ mint fogadott apa, a hattyú/tündérlány és tilalom, a kunyhó és palota, a hamuból gyúrás és rajzolással/írással teremtés, a sóvárgás és viszontlátás, a feledés és emlékezés, a bűn és szenvedés), vajon túllép-e a homologikus viszonyteremtéseken, és belép-e a „hermeneutikai körbe”, avagy a kettő határán ingadozik? Fentebb említettem, hogy a „barkácsoló” és „hermeneuta” típus kettősében Jakab sem ehhez, sem ahhoz nem sorolható egyértelműen. Ellenben a hermeneutikai, a fenomenológiai és a mitopoétikus vizsgálat azt látszik bizonyítani, hogy Jakab képes a mesehagyományra és a saját képzeletvilágára hagyatkozva konstituálni egy olyan önelbeszélési módot, egy olyan elbeszélő megnyilatkozást, melyben egyszerre tárul föl az általa „átélt” élményeinek és tereinek a bensősége, és a fiktív hős narratív identitása, mely mondása során a szemünk láttára bontakozik ki. Jakab megtalálja ezekben az archaikus szimbólumpárokból, biblikus példázatokból és paraszti bölcséletet kifejező közmondásokból azokat a többlet-jelentéseket, melyeket az újraértelmezett szimbólumok és átszabott motívumok struktúrájának kialakításán túl, éppen a közlés/mesemondás során egy új szintaktikai rendszerbe állítva valamennyit, magát mondja el sajátos nyelvezetén keresztül.

A „csórén” vagyis meztelenül partra vetődés (újjászületés) a legény számára cseppet sem gond nélküli: a szégyen és a tudat-lanság, a heideggeri „diszpozíció és a megértés” hiánya olyan elkülönültségbe zárja, mely lehetetlenné teszi a másokkal való érintkezést, artikulált beszédformát, s csakis a monologizálásnak, másfelelől a megbánásnak és az önsajnáltnak nyit teret.

Nagyon el vót szánakazva a legény, már azt is bánta, hogy mér fogózzatt meg, és mér mentette meg az életjít, mér nem hatta magát elveszni. (321.)

A „másvilágon” (azon a meghatározatlan *másik világon*, melybe sodródtatása után belecsöppent) az ember paradicsomból való kiűzetettségét és az idegenségtől való félelmét tapasztalja meg a legény.

Mondjad, te fiam, hogy mitől vagy te annyira megijedve, és mitől vagy ilyen erőssen meglepődve? [...] Na, jól van, fiam, egyet se félj, nem azért találkoztunk mük ketten, hogy én tégedet megijesszelek, se nem azért, hogy te engemet szégyeljél. (321.)

Az egyszerre elénk tárulkozó félelem és szégyenkezés szorongató szituációjában, a gondolkodás (s egyben az emlékezés) más szintjét, a keresztény-zsidó vallásból ismert bűnbeesés és kiűzetés apriori ismeretét eleveníti föl Jakab a hallgatóságban.

(A kárpát-medencei mesehagyományban nem egyedülálló jelenség, hogy a mesemondó a templomban hallott exemplum polifonikus jelentését, bizonyos bibliai textusok mások általi értelmezését és az ezek közötti sajátos értelemösszefüggést a hallgatóság elé tárja a szövegbe szőtt kommentárok, közmondások, gondolatörökiségek révén.) Az öregemberrel „találkozásban” Jakab megismétli a paradicsomból kiűzetés történetét és az özönvíz utáni lét-ígéretet, melyet épp azért, hogy újból és újból megismételhetőnek, kontinuusnak állít be, jelen idejűvé tesz mindenki számára, ezzel újfajta értelemösszefüggést alakítva ki a pusztítás-mítosz és az istennel kötött szövetség egységben látására a „mindenkibe” beletartozó ének is. Pontosan arról van itt szó, amit Tengelyi mond Lévinas kapcsán a *szemléletről*, mely az „én értelemadó tevékenységének hitelesítője”, vagyis:

[...] 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.⁵⁷

Mitől lesz „több” az értelme annak, mint amit a mesemondó Jakab mond az általa elmondott mesében? Az olykor „konvencionális” meseszerkezetek, olykor saját maga kitalálta változatok „nagy” narratívájában tudatosan felépített epikus elbeszélési mód (mely egyszerre ötvözi az életszeretetet és az ataraxiát), a biblikus versekre és refrénekre emlékeztető beszédmód (a prousti hosszú mondatok mélyén felzengő dallam) s az annak háttérében meghúzódó a profetikus hang az, ami sajátlagossá teszi azt, ahogyan közli mondandóját. Jakab elbeszélői megnyilatkozásáról tehát bátran elmondható, hogy több szinten (és több aspektusból) is értelmezhető. Vegyük például az ősz öregembert (a mesékben gyakorta segítő lényként, az Úr küldöttként jelenik meg), akinek a profetikus hangja egyszerre utal valakire, akitől „kapta” a tudását, egy általa elbeszél/jövendölt eseményre (a hatyúlányokkal való csodás találkozásra), melynek maga is részese lesz, ugyanakkor ez a hang teljesen egygyé válik Jakab elbeszélői-mesemondói hangjával. Ezt nevezi Ricoeur a szövegben megjelenő „szubjektív momentumnak”.

Ez a szubjektív momentum már nem az elbeszélés (melyben az események mintegy önmagukat jegyzik fel), hanem maga az elbeszélés eseménye, amikor az elbeszélő elmeséli azt a közösségnek.⁵⁸

Ez a fajta szubjektív momentum jelenik meg a meseszövegbe ágyazódó kommentárok és közmondások esetében is, melyek nem az elbeszélte eseményt/történe-

57 TENGELYI i. m. 226.

58 RICOEUR i. m. 122.

tet viszik tovább, épp ellenkezőleg, a hömpölygő sodródást rendre megakasztják, mintegy folyóáradatba került szírt vagy fa, hogy az elbeszélő tanúságtétele vagy a közösség hangja is betüremkedhessen magába az elbeszélésbe.

A meseszövegbe szőtt *kommentár*, mintegy a nyelv foucault-i értelemben vett megkettőződése; a mesében megnyilvánuló hang (mely a mondó hangja), a kommentárban szubjektívvá válik, s e személyesség, személyes jelenlét által biztosítja a mesélő saját bensőséges diszpozícióját a hallgató közönségben. A kommentár ugyanakkor az esemény és jelentés egyidejűségét igyekszik megteremteni. A múltban történt eseményt *valamiként* megtörténtnek állít be az értelmezés során. A mesemondó az általa mondott esemény/történet korábban megtörtént voltát igyekszik igazolni a jelen idejű mondás során, magyarán *igazként* akarja láttatni azt, amit a „most-ban” el-mond. Mivel tudja azt (amiről ugyancsak Ricoeur beszél): „csak az lehet tanú, aki részesedett abban, amit látott, és képes arról tanúskodni”,⁵⁹ ezért magát is beleszővi a mondandójába, hogy személyét és hangját kölcsönözze az elbeszéléshez. E tanúság hitelét segíti, hogy a kommentár olyan szemszögből látatja az eseményeket, amilyen optikából egyes egyedül a mesemondó láthatta a történéseket.

Mikor az asztalhoz telepedtek mindannyian, ahányan vótak, már mindenesetre már ők se vótak csak ketten, mert min mondtam, az udvar már tele vót népekkel, még urak is, még hölgyek is vótak, gyönyörű szép úrinők, úgyhogy asztalhoz telepedtek, ott egybe megtartatták az eljegyzést is meg a lakodalmat is. (331.)

A kommentár a személyes érintettség híján a szövegvilágba beékelte értelmzésnek kínál teret. Az, hogy jelen-nem-léte ellenére is olyan részletesen meséli el/festi le Jakab a kanyargófolyót, mintha az „ott-volt”, „jelen-volt” érzetét erősítene bennünk mégis, egyfajta mondói fortély, mely ugyanakkor az értelemképzés idő-sajátosságaira is rámutat.

Hát hogy került, hogy nem, hát éppen a Dunába ömlött bele ez a folyó, amelyik jött a Tökvárasból, Isten tudja, hol, melyik ország szélén, me nem jártam végig a Dunát, de elég hozzá, mikor már ömlött vóna be az a folyó a Dunában, hát valahogy egy kis kanyaran ott nekiütközött a partnak a víz, és ottan egy fának a gyökeribe belekapaszkodatt fél kézzel, és sikerült a legénnek kimászni a vízből. (320.)

Ezzel ott, amint tárgyaltak, ide s tova, odahívta az öreg a fiatal menyecskét, és neki is egy külön leckét adott, hogy mit, mit nem, nem tudam, me nem vótam éppen att, de lég az hozzá [...]. (336.) [kiemelés tőlem BP]

59 RICOEUR i. m. 155.

Az „*ott voltam*” (j’y étais) a mesemondás alkalmával a jelenlétből fakadó hitelesség, megbízhatóság, igazság fundamentuma. A „*nem voltam ott*”, ezért hát „nem tudom” esetében viszont a mesemondó a hallgatóság bizalmát kéri, illetve arra apellál, hogy bátran higgyen neki, hiszen megbízható valakitől hallotta az újra/újramondott eseményeket, vagy egy bölcs, köztiszteletben álló személytől tanulta el azt, amit a jelenlévők számára az élőbeszéd jelen idejében előad.

A *közmondás* – mint közösségi bölcsélet – úgy is értelmezhető, mint amiről Lévinas beszél „a harmadik beiktatása a felelőségbe” kapcsán, amikor is már nem csupán egy valaki másért (másikért), hanem *mindenki másért* felelőséggel tartozik az ember, aki az erkölcsi rend végső forrását keresi és igyekszik helyreállítani (amiként a mesehősnek ez a lényeges küldetése). A közösség, mint az erkölcsi rend forrása és őrzője, s aki egyben rálát az egyesre, az „én” gondjára, kikökkent-létére, úgy igyekszik a segítségére sietni, hogy megismétli (folytonosan újramondja) a múltban szerzett tapasztalatot, magyarul szólva a közmondásban rögzített bölcseletre emlékezteti azt, aki számára elhomályosult maga az erkölcsi rend, és aki feledi, hogy „egy véletlen találkozásból végtelen felelőség igénye támad.”⁶⁰ A közösség, akárcsak a görög drámában a kórus, a hőssel szemtől szembe nézve nyíltan és *egybe-hangzóan* mondja ki a vétket és büntetést, az elvárást és feloldást. Assmann ír egy helyütt az emlékezet hasznáról és a benne megőrzöttek jelentőségéről:

A múlt annyiban tárgya az emlékezésnek, amennyiben használatban van, értelemmel és jelentőséggel telítődik, vagyis szemiotizálódik. A múlt értelemadása szempontjából lényegi tényezőként neveztük meg a „konnektív igazságosság” tanítását, tett és sors összefüggését.⁶¹

ÖSSZEZÉS

Szögezzük le mindezek után, hogy Jakab István repertoárjában nem a mesemondói bizonytalanság a forrása és oka a „késleltető halmozás” sokféle megnyilvánulásának. Jóval közelebb járunk az igazsághoz, ha azt állítjuk, hogy – amiként a homéroszi eposzmondás esetében megszokhattuk –: felkészülés a bonyolult (olykor a kontamináció révén létrehozott) cselekménysor bizonyos értelmi összefüggések általi *továbbmondására*; az egymástól távol vagy közellévő elemek, betétek,

60 TENGELYI i. m. 232.

61 ASSMANN, Jan: A kulturális emlékezet (fordította: HIDAS Zoltán) Atlantisz, Bp., 2004. 291.

narratívák *egybefűzésére*; a sokféle „első és másodrendű” motívum éppen sajátosságában/másságában való *megragadására*; a fiktív világ és fiktív személyek ornamentális/archaikus *le-és körülírására*; a hallgatósággal létrehozandó ’értelemösszefüggés’ lehetséges *kialakítására*. A „*késleltető halmozás*” ugyanis elsősorban a nyelvi artikuláltságot (’egyedi megnyilatkozást’), a létmegértésről szóló közlésmódot (a mondas ’sajátját’), emellett a világra és benne a saját-létre való reflektív gondolkodás árnyaltságát szolgálja. A halmozás ekként egyszerre: a hagyományban *keresés* és az ’értelemösszefüggés’ változatai közötti *mérlegelés*; egyfajta *megértés* (mégpedig úgy, ahogy Heidegger írja: „a megértésben kivetített/felvázolt lehetőségek kidolgozása”⁶²) és az „összeillesztés és szétválasztás” révén történő *felmutatás*,⁶³ *közlés* és *önkimondás*,⁶⁴ *elhallgatás* és *láthatóvá tétel*, „létezőre rácsodálkozó *szemlélés*”⁶⁵ és szubjektív momentumokon nyugvó *interpretáció*.

62 HEIDEGGER i. m. 289.

63 Uo. 303.

64 Minden valamiről való beszédnek, amely közöl valamit azáltal, amit mondunk, egyúttal önkimondás jellege van. Amikor a jelenvalólét beszél, kimondja magát [...]. Uo. 308.

65 Uo. 322.

Bálint Péter
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 meseváltozatok („könyvmesék”) eltérő jellegéről²; az egyes mesékről és azok mondóként/tájanként született változatairól³; a mese és archaikus világgép viszonyáról, amelyek közvetlenül érintik a mese esetében az irodalmi hermeneutika és a hermeneutikai fenomenológia lényegi kérdéseit. Noha, biztos 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: *Gyémántkígyó*, 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 tájanként, 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 „hármasszort”) 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 olvasóközösségekben 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 év-

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 egynemely sajátosságát. Az alábbi fenomenológiai megközelítésben kezünkre jät-szik 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 életszituáció 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.)

ezredes vagy sok ezer mérföldes távolságban megfogalmazott mítoszokat mítosz-teremtő és elsődlegesen mítoszban gondolkodó kultúrákon kívül is bárhol és bármikor, például itt 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.

A mesei *árvaság*-ot 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 utolsó sorban az éhezésre.⁶ Ezekkel a tényezőkkel egyébként több mesetípus számos variánsában is találkozhatunk, olykor mind a négy, máskor csak egyikét motívum fordul elő tételesen is. E ponton kell érintenünk azt a kérdést, melyet Kerényi briliáns írásában, a *Gyermekistenek*ben maga is feltesz és körüljár:

*[...] előbb volt-e a gyermekisten, s a mesebeli árvaagyerek csak az ő halovány mása, vagy ezt vette át, emberi sorsítípust 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 mesevázlatokat vizsgálva Kerényi arra a következtetésre jut, hogy „az árvaság mint pusztán emberi sors nem *éleg 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 mesevázlatokban, ha töredékesen vagy hiányosan is, de tetten érhetők.

6 Kovács másik meséjében, a *Gyémántkigyóban* (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 nőttem föl, azt sem tudom hogy hogyan jöttem ide magához, én mindig csak bolyongtam a nagyvilágban...”. DOBOS 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 (fordította: KÖVENDI Dénes et al.), Magvető, Bp., 1984. 373.

8 Uo. 374.

A mesékben, ahogy Kerényi rámutat, a „gyermekistenek gyermeksége és árvasága valóban nem az emberi élet, hanem a világ élete anyagából való” (Uo. 388.), ellentétben a mítoszzal. A mesevázlatok 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 mesemondója, Ordódy meséjéből kitűnik) nem feltétlenül jelenti azt, hogy az árva gyerekek már korábban elhaltak, vagy valamilyen rejtélyes módon „eltűntek” volna a szülei.¹⁰ Az anya részéről megnyilvánuló könyörtelen kitagadás/elhagyás, a szándé-

- 9 A Gyémántkígyó másik mesemondója, 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 véré, a bárányát, van 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: 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 vóna az öreg maga felnevelni, hanem még tízet is.” (NAGY O. - VÖŐ G. Havasok mesemondója, Jakab István meséi, Akadémiai, Bp., 2002. 62o.) Az ungi változatban *A megváltott borbélyban* így mutatkozik be a hős: „Hát én világot jöttem próbálni, mert árva gyerek vagyok, csak egy öreganyám van – válaszolt a legény. – És ojan szegények vagyunk, mint a templom egere.” (In.: Ungi népmesék és mondák, Akadémiai-Madách, Bp., 1989. 358.) Berze Nagy *Csiratehénfija* meséjében az ifjú király feleségül vette a „zaranyhajú” lányt és „lött is tüle egy fija. Mikor e nagy lött, a királné égbe mönt, de csiratehennel 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 gondsokodni a fiúról, akinek keresztapja, maga Krisztus ad egy kis tehenet. (In.: Tűzoltó nagymadár (gyűjtötte: PENCKÓFERNÉ Panykó Mária) Hatodik Síp Alapítvány, Ungvár, 1993.72-82.) Kerényi a bolyongó, otthontalan, üldözött anya mítikus típusát Létóban látja. KERÉNYI i. m. 372. Ellenben klasszikus példa a ketesdi mese: *A sáskirály*, melyben „Úgy történt, hogy egyszerre halt meg az anyja is a gyerekeknek, az apja is. A kisfiú csak egyedül maradt árván egy macskával. A szomszédok ellopdesták a kis búzáját, lisztjít, ami vót, utoljára neki nem maradt semmi.” (In.: a rókaszemű menyecske, KOVÁCS Ágnes ketesdi népmesegyűjtéménye, Kriterion, Kolozsvár, 2005. 278.)

kos el-távolítás és ivadékról megfélelkezés 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 kenyert 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 artikulátlan beszéd, melyet csakis a vágyott tárgyhoz/lényhez való viszonyulásból, a rá irányuló kívánság mineműségéből és hevességéből értelmez-

-
- 11 Jung, aki Kerényi felkérésére írt a gyermek, a „gyermekistenség” pszichológiai vetületéről, ekként értelmezi az el-távolítást *A gyermek archetípusának 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 arche-típusok és a kollektív tudattalan* (fordította: TURÓCZI Attila), Scolar, Bp., 2011. 166.
- 12 Cifra János meséje: *Vizi Sándor*, a vízből kifogott fiú növekedésének (csenevész maradt, mert „az a gyermek, amelyik édesanyatejet szopik, fejlettebb, mint amelyik idegen cicset 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 belédobatt a vízbe, hogy fulladjak belé. Akkor nem lehetett nem tudom milyen fehérszép. Mert semmi se vót. Senki se vót. Mert kurva vót. Mert belédobatt 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, élnek vagy nem élnek 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.” Zöldmezőszárnya, marosszentkirályi cigány népmesék (gyűjtötte: NAGY Olga) Európa, Bp., 1978. 102.

hetünk. Máskor (más mesékben) a sóhaj elemi erejű *fölszakadásként* jelenik meg előttük: abban az értelemben, mint amikor a lélek kitarulkozásáról, teherkivetéséről, 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 artikulálatlan sóhajtás alánya, aki a jövőben „beleszövi magát” a hős sorsába, 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 lelki-furdalást, szégyent, hogy az ő születése együtt járt a gondoskodó anya halálával? Az isten másként árvát nem „teremthet”, mint az életet adományozó s egyben el-

14 W. BENJAMIN: „A szirének hallgatása”, Válogatott írások (fordította: 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 (fordította: Vértesy Dezső), MTA Bp., 1939. 236-242.

vevő gesztus együttes gyakorlása révén: ez ugyanis ellentétes volna az isteni teremtés, az isteni teremtőerő lényegével. (Az Ordódy-féle változat, hogy „nem minden juh szereti a vérét” maga is az elhagyás tényére, s nem az árvaként való „teremtésre” utal). Ez esetben 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, ott-hontalanság érzetét erősíti a magányos lényben, aki a szükségletet és saját másságát megtapasztalva „sóhajtozik” egy társ, az őt gondoskodásába vevő „őspanya” után.¹⁶ A sóhajtás 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 egyrészt a „gyermek” tehetetlenül ki van szolgáltatva az ellenségeinek, és az elpusztítás állandó veszélye fenyegeti, másrésztől viszont olyan erővel 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 túlcsonduló „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

16 A mesehallgató közösségnek nem szükséges hangsúlyozni, hogy a hős a környezetében élő többi gyermek családban nevelkedését látva képes magát, mint árvát tétélezni, s ezt az árvaság-érzetet a Cifra meséjében nyomatékosított szeretetlenség még inkább elmélyíti.

17 JUNG: *A gyermek archetípusának pszichológiájához*, i. m. 168-169.

kitettségként áll előttünk¹⁹; olyan otthontalanság (fedéltelenség: 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 ajándéktól.

[...] a főjhőből nem eső jött, hanem egy füstös csonkatehén, csonka szarvú tehén ereszkedett le a főlhőből. 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 időleges „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 kenyereket adó „földi” szolgálatba és a gondoskodó „égi” szeretetbe történő befogadás nem férnének össze, sőt, egyenesen kizárnák egymást. A szövegben többször is előfor-

18 „Ez az az anyai szeretet, amely minden felnőtt legmegindítóbb, legfeledhetetlenebb 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.” JUNG: *Az anyaarchetípus lélektani aspektusai*, i. m. 99.

19 Az egyik csodálatos észet 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* (fordította: Bereczki Gábor), Európa, Bp., 1968. 119-124.

duló *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-menés olyan szimbolikus cselekvéssor, mely megismétli Ordódy juhászának az akolban tett anya-kereső gesztusát, s aminek egyik kulcsmotívuma: a *hozzászoktatás*.²⁰ Olybá tűnik a meseszövegéből, hogy az otthon (megérkezés) és a gondoskodás (táplálás) közös fenoménje: a *meg-és hozzászokás*, mely az időnek egyfajta állandóságát, sőt, körkörös 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 elénk 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 megfeledező, 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 barátságba is messze híres erejének köszönhetően „jut be”; próbákban bizonyított ereje feltétlen tiszteletet parancsol, ami viszont nem jár együtt az újonnan szerzett

20 Tudjuk jól, hogy Rousseau védekezik ekként azokkal szemben, akik megszólták, amiért lencházba adta gyermekeit: „Ha újra dönteni kellene, ma is ugyanezt tenném, még hozzá 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 (fordította: 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 i. m. 267.

22 A tündérnők palotájába jutva ekként förmed rá az egyik tündér: „Hogy jöttél te ahhoz, hogy betolakodtál ide, és engem megcsókoljál? – Mindegy, akármit csinálsz, én megszerettelek, megkedveltelek, s azért csókultalak meg, hogy légy az enyim, én meg a tied.” (DOBOS i. m. 270.)

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 indítatva) 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 életét, 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 ígéretet és meggondolatlanságot egyaránt magával vonja. Más esetben az erő (mint a felnőtté vált hős egzisztencia-karakterében domináns tényező),

JAKAB *Árva Jánosa* az órségben megpillantott királylányba szerelmesedvén ekként szól a katonáőr barátjának: „Ej, te barátom, hogy én egyszer lefeküdhetnék ennek a királynak a lányával, nem bánám, hogyha meg is halnék, annyira szerelmes lettem beléje [...]”. (Jakab: 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, ugyi, annak is van egy célja, az erőszaknak” Jakab: 628.), vagy ügyes kommunikációs stratégiával éri el a kimondott vágyát: hogy a lánnyal „háljon”, s ne érezze erőszakoskodásnak közeledését.

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.

a hős időelőtti „halálát” okozza, ami a szinte minden Csonkatehén-fia változatban a „menekülő” anya, más típusokban a megmentő barát, a kísértetiesen hasonlító testvér korábban vállalt felelősségét, a barátságért tett fogadalmát mozgósítja, hogy „újjaéledjen”.

Az árvaság negyedik kritériumára: az *éhezésre*, mint az anyai „szoptatás”/gondoskodás²⁴ hiányára, az életben maradáshoz veszélyeztető étel nélkülözésére²⁵ vissza-visszatér Kovács a mesementben. 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

24 „A szükséglet kielégítésében a világ idegensége természetesen elveszti másságát; a kielégülésben a való, melybe beharaptam, asszimilálódik, a másikban lévő erők *sajátomévé*, énné válnak [...]”. LÉVINAS *Élvezet és megjelenítés*, In.: Uő: Teljesség és végtelen 103.

Ez a *sajátomé* 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 „ruházta fel” ápolóját. A marosszentkirályi Ádám Ferenc meséje: *A szegény csizmadia fia*, a gonosz mostoha által éheztetett hős és a tehén-anya gondoskodását (bal szarvából eteti lesóványodott fiát) tárja elénk. In.: Zöldmezőszárnya, 23-34.

25 Kovács más meséjében (*Csuka hírvél, aranyhal szerencséjével...*) is elsőrendű motívum az éhezés, a királyszülők 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, nehogy meghaljak étlen, adjál nekem is egy kis enivalót. Mert másképp elveszek étlen a gyerekekkel együtt.” (DOBOS 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 tehénben* a mostoha megcsalja a legeltetni küldött fiút: „A mostohaanya készített neki tarisznyát. De kenyér hejett betett neki kúdarabot és szalonna hejett deszkadarabot.” (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 elhajtotta.” In.: A csodálatos fa (Josef HALTRICH gyűjtése; fordította: ÜVEGES Ferenc), Európa, Bp., 1979. 43.

26 LÉVINAS *Teljesség és végtelen*, 87.

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, kiteve a vendéglátót az éhezésnek, az újbóli kivetettség elszenvedésének. 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 föl-emelő, adományozó, 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 beszülsz, megrúglak úgy, hogy föl-mész a főjhőkbe. (274.) –,

mondja az araszt ember pimaszságán felháborodott hős. Az árvaságra történető emlékezés, mint a passzív múltat birtokba vevő és jelenben ható egyfajta önelbeszélés-forma, olyasfajta diskurzusteremtés, mely az idegen másikkal való társasság kialakítására törekvést és – Lévinas szavával élve – felelet-igény támasztást alapozza meg.²⁸ Az araszt embert „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 kizökkenteni 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-szál-

27 Más mesékben a törpe Kerényi és Jung értelmezésében is épp ellenkezőleg, segítőként, angyali hírnökként jelenik meg, gondoljunk akár Jakab István *Töküváros* c. meséjére.

28 „Az emlékezet révén önmagamat utólag, visszamenőlegesen alapozom meg [...]. Az emlékezet a lehetetlent valósítja meg: magára veszi és uralja a múlt passzivitását.” LÉVINAS *Teljesség és végtelen* 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.” Jakab i.m. 635. Jakab a mesemenet második felébe beleszövi az aranyhajú-ikrek (AaTh 707) típusú mesét, s az elveszettek hitt gyerekeit faggatva azt a választ kapja, ami megismétli a sorsát: „Fölséges király atyám, mi nem tudjuk, ki vót az én apám, ki vót az én anyám, hanem mi úgy felnőttünk, minket egy ünőszarvas nevelt.” (639.)

lás és a királylányok alvilágból megszabadítása, mint az isteni/égi gondoskodás és félisteni erő bizonyítéka.

III.

A „*borzalmas nagy*”²⁹ kifejezés fenomenológiai vizsgálata (egyébként Kovács többi meséjében, kiváltképpen is a *Tündérszép Ilonában*) segít bennünket a természeti („ósvilági”) 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: „nagy-mértékben 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 meg-borzongat, 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 tágitásától, ekként összegzi a jelzőkről gondolatát:

*Ha igazságot szolgáltatnánk a világegyetemre vonatkozó filozófiai rendszerekben megmutatkozó képzelőerőnek, látnánk, hogy minden egy melléknévből csírázott ki. A következő tanácsot adhatnánk: ha meg akarod találni egy világ-filozófia 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 túlcsordulás, mely a „borzalmas nagy” szerkezetben tetten érhető, a valóság/valóságos fölé emel, megragadhatatlannak mutatja a jelenbelit és metaforikus többletjelentéssel ruhazza föl azt, ami

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.: UŐ: *A tér poétikája* (fordította: BERECZKI Péter), Kijarat, Bp., 2011. i. m. 132.

önmagában kimondva egyébként jelentéktelennek, jelentőség nélkülinek tűnne. A „*borzalmas nagy*” kifejezés tökéletesen példázza a mesemondó által teremtett „érellemösszefüggésből” 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 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 „tejtől”, „vértől” való szaturáltság következménye, miként erre Neumann is utal:

*[...] az anya a sorsot szövő istennővé válik, a gyermek az ő testének szövődéke lesz.*³¹

A „borzalmassal 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 nyugalmunkból. Egyszerű szavakkal leírhatatlan, mondhatni „humanizálhatatlan”, „profanizálhatatlan” az, ami szemmértékünk elé tárul, illetve amit mások elé tárni szándékozunk a meghökentés 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 vol-

31 Erich NEUMANN: *A sorsistennő*, In.: A nagy Anya (Die Grosse Mutter) (fordította: TURÓCZI Attila), Ursus Libris, Bp., 2005. 246.

32 G. BACHELARD *A kagylóhéj*, i. m. 105.

33 H. BLUMENBERG: *Hajótörés nézővel* (fordította: KIRÁLY Edit) Atlantisz, Bp., 2005. 43.

na/lehetne félelmetes: lásd a *Kékszakáll-típusú* meséket.³⁴ 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 „félisteni” erejét kamatoztatva.

34 Másfelől a cigány mesében a „*borzalmas*” kifejezés a cigányság eredeti istenfélelmére: a bűnt követő el-átkozottságra és vezeklésre indító felelősségre egyaránt utal. Lakatos Gyöngyi hadadi cigány származású tanítónő szóbeli közlésére hivatkozom.

Biczó Gábor
A NÉPMESE
MINT TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FORRÁS:
ÁMI LAJOS PÉLDÁJA

A mese és általában a népmese, a közgondolkodás szerint a szűkebb értelemben vett varázsmese (tündérmese) értelemben használatos. Ezért a mese fogalmát, leegyszerűsítve, a hős csodálatos kalandjai során teljesített küldetését elbeszélő történetként szokás meghatározni. Valóban, a mese „klasszikus” jelentéstartalma elsősorban a varázsmesék hatására és ezekkel összefüggésben alakult ki, formálódott és terjedt el a modern európai közgondolkodásban. Ugyanakkor látnunk kell, hogy a mesék további típusai, elsősorban a novellamesék és a legendamesék nem csak szerkezeti értelemben térnek el lényegesen a mese „klasszikus” és legelterjedtebb változatától a varázsmesétől, de funkcionális is különböznek.¹ A különbség egyik fontos ismérve, hogy az utóbbi két típusban gyakran találkozunk a mindenkori mesemondói közösség társadalmi és kulturális körülményeit elemző értelmezésekkel. Pontosabban, a népmesei szövegek tekintélyes része a szüzsé kibontakoztatásának szerves elemeként tárja a hallgató (olvasó) elé a szociokulturális viszonyrendszer meghatározott témáira vonatkozó állásfoglalást. Nyilvánvaló, hogy a mesemondói közösségek hagyományos szerkezetéből következően – a mesemondó és hallgatóságának a mesemondásban adott szituatív megértő egymásra-vonatkozása – a társadalmi és kulturális viszonyokra vonatkozó olvasatok kidolgozását mindenkor a két fél közös munkájaként foghatjuk fel.

A következőkben a 20. századi magyar nyelvű mesemondás egyik legnagyobb teljesítményét nyújtó Ámi Lajos repertoárjából vett történetek elemzésén keresztül szeretnénk bizonyítani, hogy a mesei gondolkodásmód és közvetlen tárgya, a mesehős „útjának” interpretációja, nem csak a szórakoztatás igényével vagy a pedagógiai értelmű példázatokon keresztül hat vissza a mesemondói közösségre. A stabil közösségekben a mese egyúttal a lokális társadalom értékrendjének, világlátfogásának, a mindenkori szociokulturális komplexum áttekintő elemzésének diszkurzív színtere. Jelen tanulmány célja továbbá, hogy Ámi esetében értelmezze

1 ÁMI Lajos repertoárja azt tükrözi, hogy a mesemondói közösség társadalmi és kulturális viszonyaira vonatkozó általános reflexiókat a varázsmesék többnyire legfeljebb az induló szituáció részeként tartalmaznak. Igaz, jelen tanulmány szempontjából ezek ugyancsak fontos forráshelyek.

a mesemondás minősége és társadalmi-státuszteremtő képessége között kimutatható lényegi összefüggéseket.

A népmesék klasszikus szerkezeti felépítésére jellemző sajátos vonás, hogy a mesehős kalandjainak kiinduló helyzete többnyire a reális világban érhető tetten, majd a varázsmesék esetében a mesei valóság fantasztikus körülményeinek megtapasztalását követően a főhős visszatér a hallgatóságot a saját életviszonyaira emlékeztető mindennapi állapotok közé. Természetesen léteznek varázsmesék, melyekbe a mesemondói közösség mindennapiságának viszonyai egyáltalán nem épülnek be. Ugyanakkor a novellamesék, a mitikus és vallási motívumokban bővelkedő legendamesék, amint az antropomorfizáló állatmesék cselekményének színteréül szolgáló reális világ körülményeinek megidézése a mesemondó számára alkalmasabb a közösség érdeklődésére számot tartó szociokulturális jellemvonások elemzésére. Mindez nem jelenti azt, hogy a népmese társadalomtudományi értékének vizsgálatát tipológiai vagy klasszifikációs szempontok előtérbe helyezése mentén kellene végrehajtani. Sőt, ha sorra vesszük Ámi Lajos repertoárjának azokat a darabjait, amelyekben a mesék a reális világ szociokulturális aspektusait értelmezik, akkor be kell látnunk, hogy a tipológiai-klasszifikációs megközelítés óhatatlanul kudarcra van ítélve.

Ugyanakkor, Ámi Lajos történetei esetében két további általános jellemvonást figyelembe kell vennünk. Először is, amint arra életrajzírója és az életművet kiadásra előkészítő Erdész Sándor a háromkötetes mesegyűjtemény bevezetőjében hangsúlyozza, Ámi kivételessége abban is tetten érhető, hogy történeteiből egy komplex kozmológia körvonalai rajzolódnak ki.² A gyűjtés során készült beszélgetésekből kiderült, hogy a mesékben felvázolt világkép, világmagyarázat azonos a mesemondó tényleges világlátásával. Ámi esetében a mesei valóság a reális világ kozmológiájának tartalmi összefoglalása. Úgy tűnik azonban, hogy a mesék elemzése Erdész klasszikus tételének – mely szerint a kiemelkedő mesemondó személyiségek teljes mértékben azonosulnak a maguk teremtette fikcióval, amennyiben azt valóságként élik meg – a megfordítását is lehetővé teszi. Ámi esetében a mesékben a reális világ, tehát a mesemondói közösség valóságának szociokulturális összefüggéseire vonatkozó elemzései nem elszigetelt, hanem egy komplex világkép szerves részét képező értelmezések.

Másfelől, mesemondónk esetében a valóságértelmezés fontos összefüggését képezi a tény, hogy Ámi személyes élettörténetének lényeges elemeként beszélt

2 Lásd ERDÉSZ Sándor (szerk.): Ámi Lajos meséi I. kötet. Akadémiai Kiadó, Bp., 1968. 5-86.

a szegény „cigánysorsból” való kiemelkedésre irányuló tervekről és eseményekről. Szamosszegi házát például nem a cigánysoron építette fel, hanem a magyarok lakta falurészben, ami a tudatos integrációs kísérletre, a megfontolt státuszépítés szándékára utal. Meséinek társadalomképe részben a magyar paraszti életmód, életforma és értékrend mintáit közvetíti és nem kizárólag a lokális roma közösség diszkurzív gyakorlatából táplálkozik. Mivel mesemondói közösségében kiemelkedő személyiség, ezért történeteinek keresztül környezetére kifejtett hatása, különösen a társadalmi kérdések és problémák értelmezésével a mindennapi élethelyzetek etikájának kimunkálása figyelemreméltó szellemi teljesítmény.

Az alábbiakban Ámi szociokulturális valóságértelmezését meséi alapján két összefüggésben tárgyaljuk: az etikai világgép, továbbá a jog és az igazságosság a társadalmi mindennapiság színterével alkotott kapcsolatán keresztül.

AZ ETIKAI VILÁGKÉP ÁMI LAJOS MESÉIBEN

A mese világgépében fellelhető elemi etikai tartalom sajátos világrendet tükröz.³ Funkciója szerint tájékoztat a lokális közösség mindennapi viszonyai között érvényes szabályrendszer mibenlétéről és világossá teszi, hogy a társadalom tagjai milyen alapelvek szerint hozzák meg döntéseiket, cselekszenek vagy alakítják életüket. Ugyanakkor jól látható, hogy a mesei világgépben érvényre juttatott etikai tartalom a mindenkorai közösség gyakorlati cselekvésválasztásait (ítéleteit) meghatározó norma.

*Egy szegény embernek született egy gyereke és egy gazdag ember örökbe fogadta*⁴ című meséjéről Ámi és aktuális közössége etikai kultúrájának egyik legszebben

3 Az újabb, szövegközpontú hazai meseelemzési gyakorlatban a népmesékben megragadható etikai tartalom kimutatására több kísérlettel találkozhatunk. A téma átfogó és megvilágító elemzését kínálja BÁLINT Péter *A hallgatás és felelősségvállalás a népmesében* címmel megjelent tanulmánya. (In.: BÁLINT Péter Szerk.): *Identitás és népmese/Identity and the Folktale*. Didakt, Hajdúböszörmény. 2011. 9-40.) Az elemzés az etikai aspektus lényegét a mesemondáshoz kapcsolódó performatív értelemtartalom értelmezésén keresztül tárgyalja. A „mondás” és a „hallgatás” a mesei gondolkodás ellentétbe állítható, de hasonlóan a mesei valóság megteremtését szolgáló eszközei, melyek mindig etikai következményekkel járó cselekvésformák.

4 ERDÉSZ Sándor (szerk.): *Ámi Lajos meséi II. kötet*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1968. 65-70. A mesék klasszikus tipológiai besorolásának kérdésével nem foglalkozunk. Egyrészt maga Erdész a kötetek végén mellékletben foglalja össze a klasszifikációra vonatkozó

kidolgozott példája. A mese szüzséje szerint a faluban a szegény embernek gyönyörű szép fia született, akit a gazdag ember magához vett nyolc éves korában, hogy az egykorú lányának „*legyen egy szép ura*”.⁵ A gazdag ember tervére, akit a fiú apjaként tisztelt, idejekorán fény derült és az ország királya, aki féltékeny lett, el akarta pusztítani a fiút. Szerencsés körülmények között a legény túlélte a merényletkísérletet, ám megrettent engesztelhetetlen ellenségétől, ezért el akarta hagyni nevelőjét és a jövődöbelijének kiszemelt jómódú lányt. Ám a gazdag ember nem engedte:

*Semmiivel ne törődj drága gyermekem, én, nincsen annyi kincs a világon, akivel elengedjelek a házamtul. A jányom nevére annyit nem adok, ami az újára tekeredjen, úgyis a jányomé fog lenni, mert te leszel neki hőtting az ura! Gyere fel velem a községházába, hogy neked ne azt mondják, hogy zabi gyerek vagy, vagy semmid sincsen! Mindenféle vagyonomat a te nevedre adok át, de nékem vejemnek kell, hogy legyél.*⁶

A fiatalember latolgatta az ajánlat előnyeit és hátrányait, végül alkura állt. Ámi szövegében pontosan megragadható a paraszti közösségekre jellemző józan, célracionális mérlegelés.

*Ez az ember kegyetlen jól beszél! Igaz, hogy a jánya nem olyan tetszetős, mint vagynak egyes jányok, egy kicsit barna. De én ha most útrakelek, másnak a kutyája leszek. Én fogok másnak dógozni azért, amit megeszek, vagy egy kis rongyot veszek magamra? Nahát ezt a jányot elveszem feleségül, ha az apja minden vagyonát a nevemre íratja.*⁷

Kiderül, hogy a házasság intézménye a zárt falusi társadalmakban gyakran követ érdekorientált logikát, ami általánosan elfogadott norma volt.⁸ Nem csak a fiú motivációi érdekesek az esetben, de legalább ennyire fontos az, hogy a föld-

alapvető tudnivalókat. Másrészt, amint erről a gyűjtő maga is értekezik, Ámi történeteinek többsége atipikus, tehát az egymáshoz kapcsolódó motívumok deskriptív tipológiája jelen tanulmány céljait, a mesei gondolkodásmódban tetten érhető társadalomtudományi szempontból érdekes gondolatok azonosítását és megértését nem szolgálja.

5 Uo. 65.

6 Uo. 67.

7 Ua.

8 Ámi álláspontját érdemes összevetni a kárpát-medencei lokális roma közösségekben elterjedt intézményesített gyakorlattal, a feleségszöktetés hagyományával. Jól látható, hogy ebben az esetben is az együtt élő magyar többségi paraszti értékrend normáit jeleníti meg.

vagyon presztízsfunkciójának köszönhetően kiemelkedett gazdagember számára lánya a birtok és a vagyon megtartása szempontjából nem jelent elégséges garanciát, és ezért keres vejében tudatosan „szövetségest” kulturálisan jól értelmezhető tervéhez.

Ámi történetének etikai dilemmája azonban nem a házasság végső okainak értelmezésében ragadható meg. Mikor a fiatalember, amint Ámi korában a „dolgok rendje” szerint huszonegy esztendősen bevonult katonának, mennyasszonyában kétségek ébredtek hűsége iránt.

Vajjon, istenem, a fiatalembernek az apám minden vagyonát a nevére iratott, elveszen-é éngemet feleségül, vagy pég most a vagyonnal másat fog elvenni? Mindenféle jár, mert katona, városon szép nők vagynak. Valakibe beleszeret, lehetek én magamnak, én leszek a szegény, nem az én szeretőm.⁹

A másik személyében rejlő kockázat lehetőségének okai nyilvánvalóak. A tisztán érdekházasságnak tetsző elkötelezettség a mennyasszony olvasatában nem jelent meggyőző kötődést. Vőlegénye hűségére nincs garancia, és ez félelemmel tölti el. Ámi történetvezetésében azonban nem engedi meg, hogy hőse a közösségi morál elvei ellen cselekedjen. Mikor a katonalegény értesül jövődöbelije kétségeiről, üzent neki:

Mondjátok neki, mindenkinek – azt válaszolta – csak nem vónék olyan gazember, hogy én az új vagyonával másat vennék feleségül. Én nála szebbet a világon soha nem láttam és nem is fogok látni, míg élek a világon!¹⁰

Ámi mesemondói készségét dicséri, hogy még ekkor sem engedi a történetet nyugvópontra jutni, hanem a közösségre jellemző etikai rend megtartó erejének hangsúlyozása érdekében a feszültség fenntartásának eszközével újabb fordulatot csempész meséjébe. A legény, mikor katonaideje kitelt, megkapta elbocsájtó levelét, hazatért. Otthon nevelőapja ravatala fogadta. A paraszti társadalom szokásait és értékrendjét követve eredeti tervét, hogy menyasszonyát nyomban feleségül veszi, kész elvetni. A lányban azonban a késedelem csak elmélyíti korábbi kétségeit, ezért a konvenciókat is hajlandó felrúgni, mikor kijelenti:

Édesapámat délelőtt eltemetjük, de délután már mehetünk esküdni! – A fiatalembernek nagyon felvillant a szeme. – A jánba borzasztó benne van a félté-

9 Ua.

10 Ua.

*kenység, mert attúl fél talán, hogy másat veszek el! Mondta neki: – Már kedves Juliskám, ilyenre ne is gondoljál, hogy egy napon lakodalom és temetés legyen!*¹¹

Ámi a helyzetet tudatosan dramatizálja. Elmeséli, hogy a lányt a falu gúnyolja, mert tiszteletlen apja emlékével, beszél arról, hogy anyja megátkozza – „*Keresztbe legyen benned a gyermek[...]*”¹²–, majd tudósít arról, hogy az ifjú asszony anyja halálakor nem hajlandó elmenni a temetésére. A konvenciókkal, a falusi társadalom értékrendjével szemben elkövetett vétséget a mesemondó értelmezésében a közösség megtorolja. Juliskát kiközösítik, csúfolják, személyében elutasítják, míg férjét „*dicsérték az egész községbe.*”¹³

Látható, hogy Ámi értelmezésében a lokális társadalom etikai világgképének bemutatása, működése és a normasértéssel szembeni szankciók rendszerének tárgyalása a mesemondói közösség szemszögéből minden nehézség nélkül azonosítható jelentéstartalom. A mese hiteles társadalomtudományi forrás, ha a szöveg filológiai természetű mikroelemzése során megragadható jelentéstartalom mentes a spekulációktól. Esetünkben a történetmondás nyilvánvaló funkciói, az etikai példabeszéd-jelleg csak abban az esetben juthat kifejezésre, ha a hallgatóság számára evidens módon belátható.

Az érdekek mentén szerveződő etikai világgkép, pontosabban a paraszti társadalmak értékrendjének kiemelkedően fontos eleme a személyes boldogulás és ennek érdekében a kedvező viszonyok alakításáért folytatott manipuláció drasztikusabb megfogalmazását olvashatjuk *A három cigánylány*¹⁴ címmel jegyzett tündérmesében. A szüzsé szerint három cigánylány elhatározza, hogy hétország királyának fiához mennek felségül. A király ugyanis olyan tündérlányokat keres, akik egyforma szépek, magasak és súlyosak. Ahhoz, hogy a feltételeknek meg tudjanak felelni, csak boszorkánysággal megvalósítható alakformálásra van szükségük, amit egy vén cigányasszony és egy boszorkány hajlandó megtenni.

*Na és hogyha tik a királynak a három menyei lennétek, tanáljátok ki, hogy mit tennétek énvelem, milyen megélhetésem vóna énnekem? – Magának mamám, ha mind a hárman királynék leszünk, hát mit gondol maga, olyan megélhetést adnánk, amilyen csak nekünk vóna, magának nem vóna szabad nélkülözni semmiben sem!*¹⁵

11 Uo. 68.

12 Ua.

13 Uo. 70.

14 Uo. 328–331.

15 Uo. 329.

A mesében a cigányasszony és a „*vén vasorrú bába*” a cigánylányokat egyformává, tökéletesen hasonlónak teszik úgy, hogy a „*felesleges dogot mindet levágta rulla a vénasszony*”. Nem derült fény a hamisításra egészen az első éjszakáig, mikor az ifjú férjek megállapodtak, hogy:

[...] ha már tündérványokat veszünk feleségül, akkor egy szobába feküdjünk le és egyszerre fogjunk hozzá a jénusz játékát eljátszani.¹⁶

Meglepetésre, a legidősebb felfedezte, hogy az ő feleségének hiányzik a fél fara, az a rész, amit, hogy a lányok egyformák legyenek, a vasorrú bába levágott. A cigánylányokat leleplezésüket követően megbotoztatták, a boszorkányokat felakasztották.

Ámi értelmezésében a csalással szerzett juss menthetetlenül elvész. A történet világosan utal arra a társadalmi gyakorlatra, mely szerint az érdekek mentén szerveződő manipulatív alkalmi szövetségek, melyek nem vetnek számot a közösség etikai rendjével, bukásra vannak ítélve. A mesemondó a cigánylányok vágyát a társadalmi felemelkedésre nem kritizálja, azonban csalásra épülő tervük legitimitását megkérdőjelezi, mert érvényesülésükkel másoknak kárt okoznak. Jól kifejezi Ámi és közössége etikai világgépnek differenciált jellegét, hogy számos meséjében az ügyeskedést, a boldoguláshoz való jog eszközeként pozitív képességnek tünteti fel.

Egy Gomora nevű helységben egy szegény asszony élt¹⁷ címmel jegyzett történet egyik izgalmas motívuma a társadalmi gyakorlatként felfogott korrupció működése, ami azonban a közösség értelmezésében nem minősül normasértésnek, amennyiben minden érintett jól jár. A monumentális és számos fordulatot rejtő történet egyik motívumában a munkát kereső szegényasszony az úton egy pénzzel kitömött tárcába botlik. Ahelyett, hogy a várakozásokkal ellentétben megtartaná, nyomorúsága dacára elviszi a községházára.

Na, jól van asszony, ha idehoztad ezt a tárcát, hogyha harminc napig a gazdája keresi a tárcát, akkor annak adjuk vissza, de akkor is neked jutalom jár érte, amiért te olyan tisztességes becsülletes asszony vótál, hogy még fel sem merted bontani, hanem hoztad ide a községházához! Most leszámolom előtted, hány köteg pénz van benne és amikor a pénzt leszámolom, akkor erül egy írást adok neked, hogy mennyivel vettem által azt a sárga tárcát! Hogyha harminc napon belül nem kerülne a pénznek gazdája, akkor téged illet és akkor légy vele boldog!¹⁸

16 Uo. 330.

17 Uo. 433-455.

18 Uo. 443.

Amikor letelt a hónap a szegényasszony megkapta a talált pénzt, amit örömben meg kívánt osztani a jegyzővel. Ámi a szituációt érdekes szöveggörnyezetben kommentálja.

Tekintetes jegyző úr! Amiér a jegyző úr ilyen jó pártfogás alá vett éngemet, hogyhát ez a pénz éngemet illet meg, felezzünk meg rajta! – A jegyző azt mondta: Hát jányom, fogadok el belőle, de hát már azt nem szabad nekem megtenni, mert a kenyermel játszom, hogy én tetülled a felét elfogadjam! Hanem amit jó szíveességül adol, én annyira megelégszek.¹⁹

A helyzet értelmezésében a jegyző támogatásáért hálás szegényasszony a hivatali munkáját tisztességgel ellátó embert jutalmazza. A közösségi normák szerint ez olyan gesztus, amit a jóindulat természetes viszonzási formájának állít be a történet. Ugyanakkor a jegyző szövegéből világos, pontosan tudja, hogy a pozíció, a hivatali kötelesség teljesítése nem fér össze pénzadomány elfogadásával. Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a szegényasszony becsületességéért szerencsésen nyert jutalma nem volna jogos. Ámi csupán arra hívja fel a figyelmet, hogy a két cselekvésítélet – megtalált tárca beszolgáltatása és a jegyzőnek juttatott pénzajándék – az etikai horizont két egymással szembeállítható és egymásból következő maximája: legyél becsületos és boldogulsz, de ha boldogulsz, akkor is maradj becsületos!

Ámi a szerencsésen talált vagyonhoz kapcsolódó etikai megfontolásainak továbbbi remek példáját szolgáltatja az *Egy szegény favágó ember három forintért egy malacot vett*²⁰ címmel a gyűjteménybe került történet. A szegény favágó összekuporgatta pénzét, hogy vegyen egy kis malacot, ami aztán, ha gondosan nevelik, lefiadzik és ez kis jövedelmet jelenthetne. Az ember a vásárba vett malacot kicsapta a falu csürhéjével a legelőre, de az három nap után elkódorgott. Hiába kerestette a malacot, nem akadt a nyomára. Igen ám, de az ősz folyamán felbukkant egy hasas koca a faluban, melynek az előljáróság nyomoztatta a gazdáját. Végül a szegény ember némi hezitálás után jelentkezett.

Hát uraim, az én kocám éppen ilyen szőrű vót, de hát az csak kismalac vót, négyhónapos. Hát ez hasas, ez nem lehet az enyém!
 – Menjen már jóember, hát mikor hajtotta ki?
 – Hat hónappal ezelőtt!

¹⁹ Uo. 444.

²⁰ ERDÉSZ Sándor (szerk.): Ámi Lajos meséi III. kötet. Akadémiai Kiadó, Bp., 1968. 56-58.

- *Négy hónapos vót? Hát tíz hónapos a disznó, már mért ne lehetne ez hasas a magáé?*
- *Nem merem elvinni, mert majd másnak ingyen tartom, ha gazdája kerül! – mondta az ember.*²¹

Ámi a hagyományos paraszti társadalom gazdasági célszerűségére jellemző pragmatikus látásmódot és az ehhez kapcsolódó mértékletes óvatosságot világos stratégiaként mutatja fel hallgatóságának. A lokális viszonyok működési garanciáját jellemző kiszámíthatóság és az ez iránti igény ugyancsak egyértelmű módon jut kifejezésre a mese további menetében. A hezitáló szegény ember jogosnak tetsző kockázatvállalását, – esetleg más jószágát tartja ingyen – mérsékli a hivatal, amikor biztosítják arról, hogy:

*[...] ha megkerülne is a gazdája, nem fogja ingyen tartani maga, mert a tartásdíjat meg fogjuk magának rendelni.*²²

Mint láthatjuk, a paraszti értékrendben a helyes mérlegelés képessége elválaszthatatlan a közösség etikai normáinak ismeretétől. A szegény ember minden további nélkül állíthatná, hogy elkódorgott kocája tért vissza, hisz miután mindenki tisztában volt a ténnyel, egy idegen számára ennek ellenkezőjét bizonyítani nem lett volna lehetőség. Az óvatosság stratégiája mögötti pragmatizmus tehát kiegészül az együttélési szabályok betartására való természetes hajlandósággal, amennyiben a szegény ember tudja, hogy a számára oly értékes jószág egy hasonló sorsú embernek hasonló módon fontos. Elbitorlása, még ha lehetséges is, nem megengedhető.

Kétségtelen, hogy az Ámi „jogértelmezésében” egyértelműnek tetsző helyzet, illetve az ennek alapját jelentő falusi társadalmi környezet leírása párhuzamosan támaszkodik tapasztalataira, ahol a mindenkori hivatal (adminisztráció) megfelelőbbé tehető, de alapvetően az igazságosságot szolgáló szigorúsága a mindennapi élet közösségi rendjének előfeltétele. Továbbá, az is valószínű, hogy Ámi a falusi társadalom egyfajta korrajzának vázlatát a meséinek felgyűjtési időszakára jellemző viszonyokhoz igazította. Az 1960-as évek magyarországi vidéki társadalmára a háztartás biztonságos ellátását szolgáló háztáji a tíz évvel korábban jellemző beszolgáltatási viszonyokhoz képest stabil életkörülményeket jelentett.

A történet további menetében Ámi az óvatosság életstratégiáját illető motívumot tovább árnyalja. A koca kilencet fialt, aminek a szegény ember felettébb örült. Kettőt egyenesen meg akart sütni, merthogy hét is elég, úgysem tudja meg senki

²¹ Uo. 57.

²² Ua.

hány volt ténylegesen. Felesége azonban nagyon józan és racionális érveléssel tántorítja el szándékától emberét.

*Jóember! Hát mit érsz te ezzel, gyenge még ennek a húsa! Vidd csak vissza oda, hogyha több malac lesz alatta, jobban ürül majd a gazdája, ha nem is a miénk lesz, többet fog nekünk ajándékozni érte! Ha pég a miénk, milyen kárt tennél, két olyan szép malacot megölni!*²³

A történet további menete magáért beszél. A szegény ember felnevelte jószágait, majd a piacon eladta azokat és meggazdagodott. Döntését, hogy hallgatott feleségére szerencsének állította be, de valójában a józan belátás dicséretét hirdeti.

Ámi meséiben a közösségi élet etikai dimenziójának további fontos tárgya a társadalmi felelősség és az ezzel kapcsolatos erkölcsi megfontolások részletei. A témát remekül ábrázolja *A görög kereskedő, aki egy rúgással a hajót ezer méterre hajította be*²⁴ címmel jegyzett történet. Összefoglalva, a hosszú utazásra induló kereskedő várandós feleségét testvéröccsére és hűgára hagyja, hogy viseljk gondját. A fiatalasszonynál férje távozását követően nemsokára váratlanul megindult a szülés, ezért sógorasszonyát menesztette orvosért.

*Te jány, eridj rögtön, a szülésznet szerezd meg nekem, mert én azt érzem, hogy talán én itthon a szaporodás ideje közelibe, de a gyermeket nem bírom megszülni, talán keresztbe van nálam.*²⁵

A fiatal lány a kérés teljesítését nem vette túl sietősre, ahogy Ámi magyarázza, az utcán két ember verekedését bambulta és megkésve ért haza, mert időközben sógorasszonya belehalt a szülésbe.

*Majd egyszer üdö haladván, már a nap is veressébe lement, pedig reggel ment el a jány szülészneér, akkor ment a szülészneével, de már akkor az asszony ki vót a ház közepin terítve az aszталra. A jány akkor látta, hogy már az ángya meghalt, hát ű tudta úgyis, hogy az ű élete már úgyis elpusztulásnál van, felment a padlásra, kötelet vett a kezébe, és magát felakasztotta.*²⁶

A közösség ítéletétől való félelem nem szükségszerűen minden esetben az életért életet elv megnyilvánulása. Gyakran morális önvádként a szegény elkerülésének stratégiája érvényesül. A testvére gyermekének haláláért felelőséget érző lány

23 Uo. 58.

24 ERDÉSZ Sándor (szerk.): Ámi Lajos meséi II. kötet. 183-198.

25 Uo. 185.

26 Ua.

sorsa, öngyilkossága azt bizonyítja, hogy a hagyományos zárt paraszti közösségek funkcionális működési elveinek jól körülírható lényege a kölcsönösen támasztott etikai elvárásoknak való maradéktalan megfelelés.

AZ IGAZSÁG FOGALMA ÉS A TÁRSADALMI MINDENNAPISÁG KAPCSOLATA ÁMI LAJOS MESÉIBEN

Ámi Lajos meséiben az etikai tartalom gyakorlati értékű továbbgondolásának kérdését az igazság és igazságosság témájával kapcsolatban megfogalmazott elképzeléseiben érhetjük tetten. Cigány származásából, amint a magyar paraszti társadalomba való integrációs szándékából egyaránt következik, hogy történeteinek hősei kifinomult igazságérzékről teszek tanúbizonyságot. Afelől sem lehet kétségünk, hogy a meseszövegekbe beleszótt állásfoglalások mindenkor a mesemondó Ámi és hallgatósága közötti diszkurzív alkotófolyamat termékei.

Az igazság-problematika a nyugati gondolkodás történetének egyik kitüntetett kérdése, melyet a jog, a filozófia, a vallástudomány vagy a matematika egyaránt témájának tekint. Az igazság, mint ismeret kérdése, bármely összefüggésben is tanulmányozzuk, mindig egyfajta objektivációs igényként testesül meg. Tudása, ismerete olyan általános értelemtartalom elsajátítását és alkalmazását feltételezi, amely természete szerint az igazság szócsöveként szolgáló szubjektum egzisztenciális meghatározottságaitól függetlenül érvényes. Az igazság-fogalom filozófiai megalapozási kísérleteinek történeti igényű áttekintése, amint bármely jogrendszer – lett légyen az konvencionális vagy kodifikált – működésében játszott szerepének elemzése nem lehet tárgyunk. Ugyanakkor szeretnénk jelezni, hogy Ámi Lajos meseszövegeinek tanulsága szerint gondolkodásában a mindennapiság szintjén átgondolt igazság-fogalom, ennek gyakorlati értéke figyelemreméltó módon került megfogalmazásra. Félreértés ne essék, nem arról van szó, hogy Ámi gondolkodását bármely vonatkozásában is jellemezhethetnénk rendszerkonceptióként. Csupán arra a véleményünk szerint lényeges momentumra szeretnénk utalni, hogy a mesei valóság keretei között megalkotott személyes világkép a társadalmi mindennapiság részeként az igazság témáját kulcskérdésként elemzi.

A résztema elemzésének talán egyik legjobb szöveghelye a *Mikor a cigány vállalára vette botját, találkozott egy gazdag emberrel* címmel jegyzett történet.²⁷ A mese lényegében a közismert és Kárpát-medence szerte számtalan változatban elterjedt

27 Uo. 245-252.

Terülj asztalkám! történet parafrázisa. A nagycsaládú cigány ember belefáradt az éhezés és a szegénység elleni kilátástalan küzdelembe, ezért egy hatalmas bottal a vállán útnak eredt, ahol találkozott egy emberrel.

Hova mégy, te cigány?

Hát én addig megyek, míg az istent meg nem ölöm!

Hát minek ölöd te meg az istent, te cigány?

Azért ölöm meg az istent, annyi puját adott nekem, a feleségemnek, hogy nem tudom még meg se olvasni, nemhogy ruhát vagy kenyeret adjak nekik. Hát megölöm az istent!²⁸

Az alapképlet egyértelmű. A nyomorúsága ellen lázadó szegény ember az isteni gondviselés „igazságtalanságát” kárhóztatja személyes sorsáért. A szüzsé gerincét a lázadás-motívum, illetve ennek periodikus ismétlődése képezi. A cigányember nem sejt, hogy személyesen istennel találkozott, aki segítségként megajándékozza a *terülj asztalkámmal*, egy csodálatos tárggyal, amely örök bőséget ígér. Igen ám, de amint minden változatban, itt is, a szegény embertől elcsalják a csodatévő eszközt úgy, hogy helyébe észrevétlenül egy közönséges asztalt csempésznek. A csalódott cigány haragra gerjed, úgy érzi méltatlanul rászedték, ezért a történet menete szerint még kétszer kel útra, hogy fenyegetését beváltsa, megölje istent. Végül, mikor az *aranyat pottyantó számár* után az *asszonyfiatalító botokat* is ellopja gazdag komája, fény derül minden turpisságra, a cigány visszaszerzi isten ajándékait, hazatér családjához és a történet akár nyugvópontra is juthatna. Ám mesemondói zsenialitása azonban az alapproblémát, a szegények és gazdagok között feszülő társadalmi igazságtalanság kérdését alapvetően új összefüggésbe állítja radikális befejezésével. Történik ugyanis, hogy a cigány szerencséjének híre a király fülébe jut, aki magához rendeli.

- Hallod, mondok én neked egyet! Már a feleségednek úgyis van miből megélni, mert már az a számár szart pénzt eleget, vedd el te az én jányomat!

- Hát vajjon, hozzám adná-e a király a jányát?

- Hát miért ne adnám, ha már ilyen jó ajándékkal megajándékozott téged az isten. [...]

A cigány megörült, mert meglátta a király jányát, gyönyörű szép jány vót.

- Minek lakjak én ezzel a vénasszonnyal, hogyha én lakhatok a király jányával is!²⁹

²⁸ Uo. 245.

²⁹ Uo. 251.

A cigány fogta a csodálatos jószágokat és átadta a királynak azokat. Ámi meseszövege szerint azonban a történet nem végződik boldogsággal. A cigányt a szobába, ahova felvezetik nem a csodálatos szépségű királykisasszony, hanem hat pandúr várta, akik egyszerűen agyonverték.

Hát hozzáfogott, két pandúr beretválta megfele, de a bikacsekkel, lekötötték a deresre. Mikor az kifáradt, állott a másik kettő, úgy hogy mire a hat keresztülment rajta, a cigány az utolsókat rugta. Mikor a cigány meghőtt, ásatott egy gödröt, még koporsót sem csináltatott neki, beletette.³⁰

A hős tragikus halála a történet üzenetét bonyolult összefüggésként láttatja a hallgatósággal. Első pillantásra hajlamosak lehetünk arra, hogy a cigány bukását egyszerűen csak hűtlenségének tulajdonítsuk. A családja boldogulása biztosítva volt, amire Ámi maga is utal, mert gyermekei „*ugyis első gazdajányokat tudtak elvenni*”.³¹ Ha azonban a meseszöveget valamint a mesemondói üzenet összefüggéseit pontosan értelmezzük, rá kell jönnünk, hogy Ámi történetvezetése mögött egészen más intenciók érvényesülnek. A király tudta, hogy a cigány csodálatos meggazdagodása, az ajándékok mögött isten segítőszándéka munkált. Márpedig isten, aki a mérhetetlen szegénységből emelte ki a cigányt, semmiképpen nem akarhatta, hogy az egyébként is képtelen módon gazdag király még gazdagabb legyen. A cigány meggyilkolása az isteni szándékkal szemben elkövetett bűntett.

Ámi történetében tehát az igazság objektív értelemtartalma inkább a társadalmi igazságosság iránti igény formájában, illetve az eziránti vágyakozás reménytelenségében jut kifejezésre. A szegénység és gazdagság alapvetően igazságtalan társadalmi létviszonyait még az isteni szándék sem képes megváltoztatni. A király a cigánytól az isten által neki ajándékozott eszközök elrablásával gondtalanul gazdálkodhat. Ámi szövegváltozatának metaforikus értelme nyilván az *ab ovo* társadalmi igazságtalanság ellenében, de annak megváltoztathatatlanságába vetett meggyőződésére vonatkozik.

A gazdasági-társadalmi helyzet és a megfellebbezhetetlen társadalmi autoritás közötti kapcsolat ugyancsak figyelemreméltó példája a *Mariskának hitták a királyi városban a legszebb jánt, állapotos lett és gyermeket vesztett* címmel jegyzett novellamese.³² Az okos parasztlány történet parafrázisa eltér a gyakran Mátyás király történetek variációiként lejegyzett szövegváltozatok többségétől. Mariska, a város

³⁰ Ua.

³¹ Ua.

³² ERDÉSZ Sándor (szerk.): Ámi Lajos meséi III. kötet. 11-13.

legszebb lánya, akire még a király is szemet vetett egyszer csak elkezdett „gömbölyödni”.

- *Hallod-é Mariska? Én téged azért hívattalak, hogy én neked láttam, hogy a hasad gömbelyű! Hova lett a gyermeked?*

- *[...]*

- *Hát felséges királyatyám, tudom, ha az orvos megvizsgál, megtanálja rajtam! Igaz gyerekem vót, de én megöltem a gyereket, a diófának a töve alá temettem el!*³³

A király az akasztófa helyett alkut ajánl Mariskának, ha hoz is ajándékot meg nem is, illetve ha úton jön meg nem is, akkor semmiféle büntetésben nem részesült tetteért. Az okos leány természetesen megoldja a rejtvényt. A királyi ígéret megtartása, vagyis a bármiféle erkölcsi világtkép szempontjából elkövethető egyik leg súlyosabb bűncselekmény, a csecsemőgyilkosság eltussolása, sajátos feltételek mentén teljesült.

- *Felséges királyatyám! Hogyha megkegyelmez nekem azért, hogy nekem büntetésem nem lesz, ingyen szogálom a királyuramat öt évig!*

Jányom, nekem ingyen egy percet se szogáljál! Hanem ezt magyarul el nekem, hogy mikor lett elrejtve a világrul?

- *Hát annak királyuram két hónapja!*

- *Akkor gyere velem a szobába!*³⁴

Úgy tűnik, Ámi felfogásában a király szubjektív igazságérzéke nem valamiféle relatív igazságértelmezés létjogosultságát alapozza meg, de éppen ellenkezőleg annak kritikáját készíti elő. A személyében abszolút társadalmi autoritásként funkcionáló közszereplő visszaélése helyzetével a mindennapiság szociális struktúráit aknázza alá, amennyiben a csecsemőgyilkosságot következmények nélkül hagyja.

Itt Ámi mesemondói közösségének igazságérzéke áll szemben a korabeli viszonyok részeként megtapasztalt társadalmi gyakorlattal. A hatalmi-politikai intézményrendszert képviselő személyek törvényfelettsége – törvényen „kivéülisége” – Ámi és szegényparaszti hallgatósága szemszögéből, még ha nyilvánvalóan igazságtalan is, de ténytapasztalat. Kiderül tehát, hogy a király eljárása olyan bűn, amelyet éppen személyében kellene megtorolnia. Ámi igazságérzekében a bűn és az ennek szankcionálását megalapozó objektív igazság-ismeret közötti szigorú logikai kapcsolatot nem mindig fedezhetünk fel. Egyes történeteiben a szü-

33 Uo. 11.

34 Uo. 13.

zsé meghökkentő drámaisága, a meglepetésszerű fordulat nyilván a hallgatóság figyelmének fenntartását szolgálta. Ugyanakkor, még ezek, a konkrét tartalmukat tekintve valószínűleg a korabeli sajtó bűnügyi krónikáiból és a széles körben elterjedt krimiszerű lektűrökből is táplálkozó történetek sem nélkülözik Ámi és közösége igazságérzékének expresszív megnyilvánulásait.

A fiú anyjának gyermeket csinált és ezért akasztásra ítélték címmel jegyzett történet a társadalmi mindennapiság viszonyait megalapozó igazságérzék működését teljes abszurditásként mutatja fel.³⁵ A szűzsé, amint a cím jelzi az incestus tabu megsértésének és társadalmi megtorlásának története. A fiút és anyját a börtönbe kísérik, majd halálra ítélik, ahol a „bűnös” gyermek a bíróságot ráveszi arra, hogy az ítélet megfellebbezésének mindenkit megillető jogával élhessen.

*Megválthatod anyádnak meg magadnak az életet olyan feltétel mellett, hogy ha tudsz egy olyan tanálgtós mesét mondani, mikor jössz a tárgyalásra, amit a bíróság nem fog kitanálni!*³⁶

A fiú és az anya hátorzongató megoldást ötlenek ki, amit egyrészt a hallgatóság értelmezhet az anyai önfeláldozás megnyilvánulásaként, vagy ezzel szemben az önző gyermeki kegyetlenség bornírt kiteljesedéseként. Ámi szövegének megfogalmazása, az erőszakos realizmus stílusának és történetmondásának gyakran megfigyelhető velejárója. Jelen történet azonban még ezek közül is kirí nyersségével.

*Hallod-é fiam? Száz százalékba biztos vagyok, hogy így mind a ketten halunk meg! De öljél meg engemet, varjál az én bőrümből megadnak egy pár kesztyűt, meg a lábodra egy pár harisnyát és aztat húzd fel, amikor a bíróság elé állsz! És modjad: Tisztelt bíróság, egyet mondok maguknak! Ha kitanálják, azonnal akasszanak fel! Az anyámat a kezemen a lábomon hordom! Akkor, ha eztet nem tanálják ki, te legalább szabadon maradsz.*³⁷

A történet szerint miután a fiú megölte anyját és követte tanácsait, sikerült megmenekülni, mert a bíróság képtelen volt megoldani a rejtvényt. A történet „hőse”, a mese logikája szerint a képességei segítségével boldoguló főhős itt vérfertőző anyagilkos, akit Ámi „menekülni” hagy. A mesei valóság abszurditása a mindennapi társadalmi valóság realitásával és az ezt megalapozó igazságérzékkel szöges ellentétben áll.

35 Uo. 27-28.

36 Uo. 27.

37 Ua.

Ámi felfogásában azonban minden igazságtalanság, függetlenül attól, hogy megtorlásra kerül vagy a bűnös gondtalanul élheti életét, valójában csak egyetlen módon, a hit által nyerhet teljes bocsánatot. Igazságfelfogásának ezt a tételét, a valósi igazság felsőbbrendűségének maximáját alátámasztó ugyancsak megdöbbentő történet a *Vót egy ember, aki a legelső rablást a szülein tette meg* címmel jegyzett mese.³⁸ A szüzsé menete szerint a szórakozásra vágyó tizenennyolc éves fiatalember az apját, mikor az a vásárban eladott tehenek árával hazafelé tartott, megölte. Majd ezt követően anyját, aki rájött gonosztettére, ugyancsak agyonütötte. A kettősgyilkos az Ámi féle szövegváltozat szerint hatvanéves koráig gondtalanul élt bűnözésből rablótársaival, amikor lelkiismerete felébredt, és elhatározta, hogy megkísérel megszabadulni bűneitől. A lelkiatya, akit felkeresett penitenciaként súlyos feltétel elé állította.

*Láttam, amikor idefele jöttél, vót a kezekben egy száraz tőgyfabot. Azt a száraz tőgyfabotot kiviszed a tenger partjára! Tíz méternyire a tenger partján beleszurod a földbe! Amikor beleszurod, te a kalapoddal addig hordod rá a vizet, meddig az a száraz tőgyfa ki nem leveledzik. Akkóra mikor, mire az az első levelét kihuzza, kibozza az a fa magából, akkor isten neked a bűnödöt megbocsátotta.*³⁹

A bűnös hét évig hordta a vizet, mikor kihajtott az első két falevél az ágon, hogy aztán nyomban meghaljon.

Jelen elemzés természetesen nem Ámi Lajos etikai világképének és igazságfelfogásának a történeteiben kimutatható minden szöveghelyre kiterjedő elemzését célozta. Elsősorban azt szerettük volna érzékeltetni, hogy a mesei valóságértelmezés keretei alkalmasak arra, hogy a fent sorolt témákat részben absztrakt, de ugyanakkor a mesemondói közösség társadalmi viszonyai között érvényes tapasztalati összefüggések függvényében értelmezzük: a mese a társadalomtudományi elemzések hasznos forrása lehet.

38 ERDÉSZ Sándor (szerk.): Ámi Lajos meséi II. kötet. 467-473.

39 Uo. 473.

Bódis Zoltán

IDENTITÁS ÉS NYELV – A KÁRPÁT-MEDENCEI
NÉPMESEI HAGYOMÁNY TÜKRÉBEN

A népmesék és az identitás vizsgálata nem lehet teljes a Kárpát-medencei magyar nyelvű népmesekincs és a nyelv problematikájának együttes újragondolása nélkül. A korábbi vizsgálódások a mesék nyelvi megformáltságát, szókincsét, esetleges nyelvjárási, vagy a feldolgozásokból adódó nyelvesztétikai sajátosságait elválaszthatónak vélik a szövegek által hordozott tartalmi elemektől – legyenek azok néprajzi, mitológiai, ősvallási vagy éppen mélypszichológiai képek, utalások. Ez a szétválasztás lehetővé tette a mesék sokrétű értelmezését, de – úgy tűnik – el is fed valamit: a mesék elsősorban nyelvi képződményként léteznek, élőbeszédbeli vagy írott formájukban nyelvi jelenségként szembesülünk velük. Sőt, mivel mind a régi mesemondói hagyományban, mind a mai gyakorlatban a meséknek külön helye van az életrendben, amely első sorban a nyelvhez, a nyelv által éltetett emberi viszonylatokhoz kötik őket, a mesék maguk ezért még inkább a mese és a nyelv közötti kapcsolat számbavételére szólítanak. A mesék a kommunikáció olyan sajátos formáját jelentik, amelyben a nyelv nem pusztán eszköze a kommunikációs folyamatnak. Ha meseolvasói-hallgatói figyelmünk a nyelvet állítja a középpontba, akkor a mesei a nyelv, a mesékben megnyilvánuló nyelv hétköznapi nyelvértésünk megkérdőjelezését és a nyelv egy teljesebb, a mitikus-archaikus nyelvértéssel rokonítható lehetőségét eredményezi. A jelen dolgozatban arra teszünk kísérletet, hogy a nyelv motivikus előfordulását, illetve bizonyos nyelvi, vagy szorosabban a nyelvhez köthető mesei motívumokat vizsgáljunk az irodalmi posztmodernség nyelvi tapasztalatának tükrében.

Mielőtt a meséket a bennük rejlő nyelvről faggatnánk, röviden vázolnunk kell azokat az elméleti kereteket, amelyek mentén a mesék szövegét újraolvassuk. A vázlatosság miatt ugyan nem törekedhetünk a teljességre, mégis a legfontosabb problémákat megpróbáljuk jelezni. A 20. században az európai filozófiában és gondolkodástörténetben a nyelv kérdése olyannyira előtérbe került, hogy egyenesen egyfajta *nyelvi fordulatról* beszél a filozófiai szakirodalom. A „*linguistic turn*” kiindulópontjának a genfi nyelvészprofesszor, Ferdinand de Saussure felvetéseit

tekinthetjük. Saussure kialakítja a jel fogalmát¹, amelyben jelölő és jelölt különválasztásával, jelölő és jelölt között pusztán közmegegyezésen, történeti fejlődésen és a véletlenül alapuló kapcsolatot tételez fel. Ezen értelmezése sok szállal kapcsolódik a modernség anyagelvű, evolucionista nézeteihez. Elmélete olyan nagy hatású, hogy nem pusztán a nyelvészet számára ad követhető paradigmát, hanem a modern tudományosság sok területe: a pszichológiától a művészettörténetig, az irodalomtudománytól a folklórig sikeresen működteti a szemiotikai gépezetet. Azonban tudjuk, hogy Saussure maga sohasem véglegesítette elméletét, azt tanítványai állították össze előadásai alapján. Jean Starobinski a genfi iskola újabb nemzedékének tagja a 60-as/70-es években kezdte el publikálni Saussure hagyatékát, amelyben egy feljegyzés-sorozatra bukkant.² Ezek a feljegyzések az addigi tanokkal szöges ellentétben a nyelv sajátos jelenségét, az anagrammát vizsgálták. Az anagramma az antik retorikai hagyomány szerint a nyelv egy olyan lehetősége, amellyel beszédművek, szövegek hallgatókra, olvasókra gyakorolt hatását lehet fokozni. Saussure anagramma-tanulmányai során azzal szembesült, hogy a nyelv másképp viselkedik, másképp is viselkedhet, mint ahogy azt az előbb vázolt jel-fogalom feltételezi. Az anagrammák egy-egy szó továbbragozása, átírása, szétírása révén olyan módon alakítják át az adott szövegek szemiotikai-szemantikai struktúráját, hogy a nyelvről többé nem állítható nyugodt szívvel, hogy pusztán véletlenszerűen kialakult jelölő-jelölt kapcsolatok léteznek. Jóval inkább egy olyan nyelvi állapot képe rajzolódik elénk, amely motivált kapcsolatokat lát egy-egy jelben. Ez természetesen nem a tudományos logika mentén alakul ki, nem egyfajta etimologizációról van szó (bár az is része lehet a motivált kapcsolatoknak), jóval inkább az egész jel aktívizálásáról beszélhetünk. A kapcsolat motiváltsága kiindulhat a jelölőből: vagy a hangzás alapján létrejövő *hangzás-metaforizációról* beszélhetünk (amelyhez írásos szöveg esetén még az írásképből fakadó *képi metaforizáció* is kapcsolódhat), vagy a jelentéshez kapcsolódó *szemantikai metaforizációról*, amely lehet valóságos etimo-

1 vö. SAUSSURE, Ferdinand de. *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, (fordította: B. LŐRINCZY Éva) Gondolat, Bp., 1967.

2 STAROBINSKI, Jean: *Wörter unter Wörtern: Die Anagramme von F. de Saussure*, Frankfurt/M-Berlin-Wien, (fordította: H. BEESE), Ullstein Verlag, 1980. E feljegyzések arról tanúskodnak, hogy Saussure jel-elméletének végleges művé formálásával azért maradhatott adós, mert az anagramma-tanulmányok valójában a saját jel-felfogásának megingatását jelentik. Ugyanakkor a másik kérdés kapcsán sem jutott Saussure nyugvópontra, mert nem látta az anagrammatikus jelenségek esetleges véletlenszerűségének biztos cáfolhatóságát.

lógiai, vagy az ún. népetimológiai kapcsolat.³ Természetesen itt hangsúlyozni kell, hogy bármelyik esetén nem feltétlenül egy a hagyományos szövegértelmezés igényével megfejthető igazságig, a szöveg által hordozott igazságig jutunk el, itt jóval inkább a szövegprodukciónak és nem a szöveg dekódolására esik a hangsúly. Míg a hagyományos jel-olvasó technikával óhatatlanul a szövegben rejlő végső pontot (a szöveg jelentését, az „üzenetet”) kíséreljük meg elérni, tehát az olvasás megismerésre tör, addig az anagramma-olvasó a folyton újrarendeződő szövegben felismerések sorozatával szembesül, s mindig új mintázatot fedezhet fel. A szóbeli kommunikáció műfajait pedig még inkább érinti a jelértelmezésnek ez a technikája, mivel ott az együtt-hallásnak, az összecsengésnek a jelentésképző és -módosító szerepe még nagyobb. A mesék esetében pedig nemcsak az elbeszélői forma kapcsolódik a szóbeliséghez, hanem a meseszövegben belül is sok esetben a szóbeliség jellegzetességei dominálnak: a párbeszédesség, a varázsszavak alkalmazása jelenik meg.

A hangzás- és szemantikai metaforizációt működtető olvasási stratégia valójában mindig is jelen volt az európai gondolkodástörténetben Platón *Kratüloszában*⁴, abban a dialógusban, amelyben először merül fel a jelek motiváltságának kérdése, Nietzsche nyelvkritikai felvetésein át („*Alles ist Metapher*”)⁵, amelyekben épp az elhalványuló motiváltság miatt a nyelv hazug és megbízhatatlan volta ellen kelt ki, Derrida dekonstrukciójáig, amely a motiváltság és a motiválatlanság közötti korábban rögzítettnek hitt határvonal átjárhatóvá tételével alakította át a filozófiai gondolkodás és szövegalkotás lehetőségeit. (Híres példája ennek a *Glas* szövegében szereplő *Hegel-aigle-eagle* sorozat, amelyben Hegel nevének francia kiejtése ve-

3 A nyelvészeti szempontból tudományos kritériumoknak eleget nem tevő „népetimológia”, ami valójában nem csak a népi szövegek sajátossága, hisz a 19-20. század előtti tudományos és nem-tudományos szövegek egyaránt éltek az összecsengő szavak adta jelentéstudajdonító lehetőségekkel. Különösen jellemező volt ez a misztikus nyelvszemléletre, ahol a dolgok végső lényegéhez a (tudományosság mai felfogása szerint nem igazolható) etimológizálás révén sikerült közelebb jutni. Számos példa idézhető Eckhart mester szövegeiből. A 19-20. századi nyelvészet tudományából száműzött forma az irodalom területén azonban egyre nagyobb szerephez jutott, elég, ha James Joyce, Kosztolányi Dezső vagy Hamvas Béla regényeire, nyelvfelfogására utalok. A filozófiai szövegek terén pedig Martin Heidegger etimozofikus alapvetéseire kell gondolnunk.

4 PLEȘU, Andrei: *A madarak nyelve – széljegyzetek egy platóni dialógushoz* In.: Uő. *A madarak nyelve*, (fordította: HORVÁTH Andor) Jelenkor, Pécs. 2000. 167-199. ff. 173-174. f

5 NIETZSCHE, F. W. *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. (fordította: TATÁR György) In.: Athenaeum III/1 (1992), pp. 3-15.

zet a hasonló hangzású angol szóhoz, amiből majd kibomlik Hegel filozófiájának méltatása, értelmezése.)⁶

E ponton az archaikus-mitikus hagyomány és a posztmodern gondolkodás összefonódni látszik, még ha intenciójukban különböznek is. Közös az a felvetés, miszerint a nyelvi jelek esetén a jelölő és a jelölt kapcsolata élő, önmagában is metaforikus viszonyt feltételez, a jelölt nem pusztán hordozza a jelentést, s a hétköznapi kommunikációban már elhalványult lehetőségek a nyelv sajátos használata során, egyfajta „nyelvi esemény”⁷ bekövetkezéseként hallhatóvá-láthatóvá teszik a nyelvet magát: a jelölő kioltja a jelentést, majd újabb jelentés jön létre. A mitológiai hagyományban – ahogy az még Platónnál visszhangzik – a nyelv e két lehetősége a szó, illetve a *név* képzetével kapcsolódik össze.⁸ A mitikus gondolkodásban a szó-állapot feleltethető meg a jelek motiválatlan kapcsolatának, melynek célja az információközlés, a kommunikáció. Ebben az esetben a nyelv pusztán egyfajta készlet, eszközrendszer, hogy kifejezze a külső/belső valósághoz való viszonyt. A név-állapot pedig a motivált kapcsolaton nyugvó nyelv, a humboldti értelemben vett *energeia*⁹, azaz teremtő folyamatok összessége, amelynek célja egyfajta autokommunikáció¹⁰,

-
- 6 Jacques DERRIDA *Glas* című művének e fordulatára utal előadásában Szegedy-Maszák Mihály is. SZEGEDY-MASZÁK Mihály: *Kosztolányi nyelvszemlélete* (A Magyar Tudományos Akadémián 1994. április 18-án elhangzott székfoglaló előadás szövege) <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/lit/kosztola.htm>
- 7 Az Új Hermeneutika Rudolf Bultmann egzisztencialista alapokon álló hermeneutikája nyomán bontakozott ki. Legfőbb képviselői E. Fuchs és G. Ebeling, akik az emberi létezés nyelvi természetét fogalmazzák meg: bármiféle szöveg olyan nyelveseemény („Sprachereignis”), amely nem valamely eredeti jelentést hordoz, hanem egy az olvasásban mindig megújuló *jelentőséggel* bír. vö. MCKNIGHT, E. V. *Az olvasásközpontú kritika és a hermeneutika* (*Reader oriented literary criticism and hermeneutics – Literary theory and biblical hermeneutics: proceedings of the international conference „Reading Scripture - Literary Criticism and Biblical Hermeneutics”, Pannonhalma, Hungary, 4th-6th July, 1991*) (fordította: LUKÁCS Tamás), In.: *Irodalomelmélet és bibliai hermeneutika* (szerk. FABINYI T.-LUKÁCS T.) Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont 1998. 60-61.
- 8 Vö. SCHESTAG, Thomas. *Parerga: Friedrich Hölderlin, Carl Schmitt, Franz Kafka, Platon, Friedrich Schleiermacher, Walter Benjamin, Jacques Derrida. Zur literarischen Hermeneutik*, München, Boer Verlag, 1991.
- 9 Vö. HORVÁTH Kornélia: *A szó mint metafora – A retorika, jelelmélet és nyelvelmélet összefüggéseiről* In.: *Világosság*, 2003/11-12., 143-149., 146.
- 10 Az *autokommunikáció* fogalmát Lovász Irén vezette be a hazai folklórkutatásba. Az általa vizsgált szakrális kommunikáció legfőbb célja nem az információátadás, ha-

amikor a nyelvet használó a nyelvben megtörténő önértésnek lesz részese. Míg az előző esetben a nyelv transzparenssé válik, azaz elhagyható, helyettesíthető, addig az utóbbi esetben a nyelv maga megkerülhetetlenné válik, sőt, mivel csak benne jöhet létre a megértés, ezért a mindenkori megértés, a mindenkori jelentés ki van szolgáltatva magának a nyelvnek. Mivel nyelv-tudatunk mindennapos szintje a szó-nyelvnek feleltethető meg, egyfajta „nyelv-felejtés” állapotában élünk. (Érdemes felidézni Sir George Grey esetét, aki 1845-ben Új-Zéland kormányzójaként a bennszülöttek nyelvének elsajátítását kénytelen volt a maori mitológiai történetek összegyűjtésével kezdeni, hogy egyáltalán megértsen valamit a tárgyalások során, azaz nem léphetett a nyelven túlba, a nyelvihez kötötten kellett elmélyednie¹¹). Ezért a jelen dolgozatban az identitás nyelvi jelenségeiről szólva azokat a pontokat keresem, amikor népmeséink a szó-nyelv és a név-nyelv határán, egyikből a másikba billennek, s a jelentésképzést nem lezárják, hanem épp a jelentésnek a nyelvbe való visszaulása révén nyitják meg azt.

A mesék kommunikatív tulajdonságainak vizsgálata kapcsán korábban rámutattunk arra,¹² hogy a szakralitás mesei megjelenését nem csak tartalmi jelenségként érdemes értelmezni, hanem a szakrális kommunikáció megjelenése kapcsolja az adott mesét a szakralitás köréhez. Ez a mesemondás, a mese meghallgatása és a mese szövegalkításának lehetőségeként egyaránt felbukkanhat. A mese nyelve különösen alkalmasnak látszik annak bemutatására, hogyan függ össze a szakrális kommunikáció az identitás megteremtésének nyelvi lehetőségeivel. Az identitás narratív alakzatai között kiemelt szerepet játszik a név, a név köré szöhető történet. A név maga az identitás alapegysége, sajátos nyelvi karaktere már régóta foglalkoztatja a mindennapok emberét is, filozófiai szempontból pedig különösen a

nem a kommunikációt folytató személy/közösség identitásának megteremtése. Az autokommunikáció sajátos nyelvi formákkal is párosul, amelyek a nyelv transzparenciáját megszüntetve a nyelv erejét hangzásában, vizuális megjelenésében engedik megtapasztalni. Ez utóbbi értelmezést megerősítve használom itt az autokommunikáció fogalmát. Tehát nem pusztán a hagyományosan szakrálisnak tartott szövegek esetén jogosult ez a felvetés, hanem azon kívül is (illetve újabb szempontot jelenthet ez, hisz így a szövegek szakrális jellegét nem pusztán használati értéként kell felfognunk, hanem nyelvviségükben rejlő lehetőségként. Ezen értelmezés tettem kísérletet egy tanulmányomban BÓDIS Zoltán: *A mese és szakrális kommunikáció* In.: *A meseszöveg változatai* (szerk. BÁLINT Péter) Didakt, Debrecen, 2003. 137-159.) vö. LOVÁSZ Irén: *Szakrális kommunikáció*, Európai Folklór Intézet. Bp., 2002.

11 Vö. KERÉNYI: *Mi a mitológia?* Szépirodalmi, Bp., 1988. 357-358.

12 Vö. BÓDIS Zoltán: *A mesemondás szakrális lehetőségei* In.: *Fordulópont* 46. (2009/4.) 73-82.

múlt század fordulójától kerül a figyelem középpontjába. A századforduló kiváló német gondolkodója Walter Benjamin a lehető legpontosabban ragadta meg a kérdés lényegét híres *Passzázások* című könyvének egyik bejegyzésében:

Az vagyok, akit W. B.-nek hívnak, vagy csak egyszerűen W. B.-nek hívnak? Egy pénzérme két oldala ez, azonban az utóbbi már elkopott, míg az előbbi úgy fénylik, mintha most került volna ki a pénzverdeből. Ez az első megfogalmazás teszi láthatóvá, hogy a név a mimézis területéhez tartozik.¹³

A Benjamin-féle megfogalmazás tehát éles különbséget tesz a név, az azonoság pecsétje, s a szó, a pusztá „hívnak valahogyan” állapota között. Ugyanakkor, s Benjamin e tételmondata ezért válik kulcsfontosságúvá, mert látszólag a két állapot között nyelvi különbség nem fedezhető fel. Formailag és tartalmilag is ugyanolyan nyelvi alakzat áll előttünk – Benjaminsnál a monogrammjá: W.B. –, mégis a nyelv egyszer „elkoptatott eszköz”, máskor pedig a teremtődés pillanatának felfénylő láthatóvá válásának helye. Innét válik érthetővé, hogyan lesznek a szórakoztatáson, erkölcsnemesítésen túl a meseszövegek a nyelv név-karakterének, a szakrális kommunikációnak a részévé.

Elemzésünk három paradigmaticus példát mutat be olyan szövegeken, amelyek a „nyelvi esemény” különböző megvalósulási módzatait reprezentálják. Az első változatban a szó-nyelv határait a nem emberi nyelv megjelenése révén lépjük át (tehát főként az állatok nyelve, s annak megértésének problematikáját járjuk körül). A második változatban a szó-nyelv a folyamatos ismétlés révén elveszíti jelentéstovábbító szerepét, és miután a szó elszakad a konvencionális jelentéstől, névvé válik. A harmadik típusba tartozó mesék pedig a név és a szó oda-vissza történő egymásba-fordításra mutatnak egy-egy példát. A szövegek a Kárpát-medencei magyar és magyar nyelvű cigány mesehagyományból származnak. Az utóbbiak külön figyelmet érdemelnek, hisz lejegyzésükkor már nem működött a korábbi mesegyűjtők szöveg-nemesítő/szövegalkító szándéka, ezért sokszor archaikusabb, „érintetlenebb” formát képviselnek. Ezt még fel is erősíti az a cigány közösségekre máig jellemző nyelvtudat, amely a nyelvnek nem pusztán információközlő szerepet tulajdonít, hanem a valóságot formáló erőt, amely megjelenik az átokmondásban,

13 *Bin ich der, der W.B. heißt, oder heiße ich bloß einfach W.B.? Das sind zwei Seiten einer Medaille, aber die zweite ist abgegriffen, die erste hat Stempelglanz. Diese erste Fassung macht es einsichtig, daß der Name Gegenstand einer Mimesis ist.* BENJAMIN, Walter: *Das Passagenwerk*, in *Gesammelte Schriften* Bd. V-1, Frankfurt/Main, 1038. (fordítás BZ)

szerencse- és áldáskívánásban, s így a meseszövegeknek is gyakoribb, részletesebben kifejített eleme.¹⁴

Az első szövegtípusba azokat a meséket soroljuk, amelyekben a nyelven, pontosabban az emberi nyelven kívüli hangzó világról derül ki, hogy minden hangzó jelenség hordozhat olyan elemet, amely az emberi nyelvben is jelentőséget és jelentést nyerhet. Ez vagy a véletlenből, a mese szereplőjének félreértéséből, téves percepciójából ered, vagy egy csodálatos képességhez kapcsolódik, amely lehetővé teszi az állatok hangjainak beszédként való értelmezését. Az előbbire példa az *Eladott tehén/ökör* és változatai (MNK 1643A)¹⁵ az utóbbira *Az állatok beszédje* mese és változatai (AaTh 670) tartoznak. A cigány mesemondó, Boros Olga „az eladott tehén” motívumához kérdésfelvetésünk szempontjából fontos elemet rendel hozzá. Míg a mese más változataiban a tehenet eladni szándékozó bolond fiú csak valamely tárgy, fa nyikorgását hallja, azaz a természetes zajt véli beszédnek, addig a Boros-féle mesében a nyikorgó keresztel azért kezd el egyáltalán a fiú tárgyalni, mert a hangokban értelmezhető jelekre bukkan:

Mikor eljött a vásár napja, elindult a tehénnel. Útjuk egy temetőnél vezetett.

Mikor odaírték a temetőhöz, egy korhadt kereszt, amit a szél fúj, azt mondta:

– Körc, márc!

Felfigyelt erre a bolond:

*– Jól van, én odaadom neked a tehenet, de kedden fizetel!*¹⁶

A magyar nyelven elmondott mesében a cigány nyelv bukkan fel: „Körc, márc!”, amely kifejezés azt jelenti: „Kedden fizetek!” A mesében többször is ismétlődő jelenet sajátosan bontja szét a mese alapnyelvének szemantikai struktúráját, s teszi bizonytalanná azokat a határokat, amely a mesélő nyelvek között húzódnak. Ez a zavarba ejtő mintázat ugyanis ahhoz a kérdéshez vezet, melyik nyelv az, amelyik létrehozza a mese szövegét. A magyarban csak egy félrehallás az, ami miatt a mese csattanója egyáltalán értelmezhetővé és elmondhatóvá válik. Cigány nyelven ugyan

14 Vö. az átok mesében megjelenő nyelvi sajátosságairól Bálint Péter tanulmányát. BÁLINT Péter: *A „volt-vagyok” megjelenítése a mesékben (Az elátkozott sündisznó/fiú narratívák hermeneutikája)/The Manifestation of 'I was-I am' in Folk Tales (The hermeneutics of the hedgehog/boy narratives)* In.: Uő. *Kedvenc népmeséim – szöveggyűjtemény/My Favourite Folktales – an Anthology*, Didakt, Hajdúböszörmény, 2010. 185–204.

15 pl. KOVÁCS Károly: *A fészületnek eladott tehén* In.: DOBOS Ilona: *Gyémántkőgyő 405–409*, valamint BOROS Olga: *Bolond Jankó* In.: VÉGH Balázs Béla *Mezőfényi gyermekmondókák/Hiripi cigány népmesék*, Didakt, Hajdúböszörmény, 2010. 186–187.

16 VÉGH i. m. 186.

csak a mese magja értelmezhető, azonban ha az értelmet nyert nyikorgás felől olvassuk a szöveget, akkor a mese teljes textusa nem értelmezhető jelentéshordozó szöveggént, csak „nyikorgásként”. Ez a *chiasztikus* alakzat – érdemes figyelni rá, hogy e mesetípusban többnyire egy *kereszt* az, ami megszólal – jól mutatja a nyelv szó/név-karakterét, hisz a szó-jellegű szövegekben a neveket többnyire nem értelmezzük, csak jelentés nélküli hívó elemként szerepelnek. Bizonyos olvasatok esetenként azonban átalakítják ezt a sémát, s a név is jelentéssel ruházódik fel, a szó-jellegű nyelvi elemek pedig névként kezdenek el viselkedni. Ez mese épp ezért kiváló példa arra, hogyan írja felül a hétköznapi nyelvi tapasztalatot a nyelv e sajátos hatalma. A sajátos „olvasat” természetesen nem marad jutalom nélkül, a kereszt tövében aranyat talál a fiú. S mintha a szöveg valóban e sajátos nyelvi helyzet allegóriájaként is olvasható lenne, mert a megtalált aranyat minden esetben a szomszédból kért mérővel/vékával kell számba venni. Azaz a sajátos olvasat eredményét vissza kell fordítani a hagyományos nyelvre. Ez azonban nem megy minden további nélkül, mert minden esetben kilesik a fiút, amint az aranyat méri – megjelenik az a törekvés, amely a nyelv e sajátos adományát, kincsét újra a hagyományos keretek közé kívánja visszaszorítani. A fiú azonban titka megőrzésének védelmében megöli a leselkedőt, s így teljesíti be szerepét. (Ezt az elemet külön hangsúlyozni kell, hisz ha a meséket valóban csak erkölcsi példázatként lehetne értelmezni, akkor ez a mese nem fejeződhetne be a gyilkosság legitimálásával. A mesei igazság valóban nem tűri az élet elvételét, ha az nem egyeztethető valamilyen módon össze a mese magasabb szempontjaival. A mese így több, más, mint valamely erkölcsi tétel illusztrálása. A mese olyan helyvé válik, amely megtapasztalhatóvá teszi a nyelv sajátos tulajdonságát, miszerint a jelek nem oldódnak fel a közlésfolyamatban, hanem mindig meg is őrzik megfejtetlenségüket, hogy aztán egy újabb jelentésadás kiindulópontjává váljanak. Ugyanakkor az így értett nyelv csak az általános nyelvfelfogás perifériáján jelenhet meg, mert minden mesei változatban „bolond” a nyelvet másképp használó fiú. Ahhoz, hogy e nyelvi tapasztalat általános lehetőségként jelenjen meg valamely csodás fordulatra, egy mesei adományra lesz szükség.

A Nagy Olga által gyűjtött széki szövegben¹⁷ a történet főszereplője, miután megmenti a kígyókirály fiát (vagy békát, de többnyire az alsó világhoz tartozó lényt) azt a képességet kapja jutalmul, hogy megéri az állatok beszédét, egy feltétellel: ha bárkinek elárulja, azon nyomban meghal. Ennek révén nagy vagyonhoz jut, megházasodik, azonban felesége a kíváncsiságával rábírja, hogy árulja el, mi a titka.

17 NAGY Olga: *Széki népmesék*, Kriterion, Bukarest, 1976. 275-277.

Halálára készülve, a koporsóban fekvé már majdnem elárulja azt, amikor a kakasa arról beszél, hogy ő a sok tyúkkal is elbír, a gazda meg egy asszonnyal sem. Erre a gazda egy bottal jól elveri az asszonyt, aki aztán nem kérdezősködik többé.

Vizsgálatunk szempontjából a történet legfontosabb motívuma az, hogy a nyelvet nem pusztán emberi sajátosságként értelmezi, hanem magától értetődő természetességgel az állatokat is a nyelvhasználat képességével ruhazza fel. E jelenség ismerős ugyan a mesebeli állatok egy sajátos, magasabb rendű csoportjánál, mint ahogy az a táltos ló vagy a meshőst segítő/próbára tevő állatok esetében megfigyelhető. Ekkor azonban a kommunikációra az emberi nyelven megszólaló állatok révén kerülhet sor. E történet azonban nem az emberi nyelven megszólaló állatokról, hanem az állatok nyelvét megértő hősről szól, tehát nem pusztán a „nyelvhasználók” köre bővül, hanem a nyelv maga jelenik meg általános sajátosságként. Az állatok nyelve a mindennapos tapasztalat számára csak a pusztá hangzás, akusztikai értelmezés szintjén lehetséges, a hozzá kapcsolt jelentés többnyire antropomorfizált jelentés, amely sok esetben nem igazolható (pld. az etológiai kutatások szerint a fület gyönyörködtető rigófütyty valójában irtóztató és rémítő „üvöltözés” a terület védelme érdekében). A mesében a mindennapos, nem-értő állapotot a feleség jelenti, hozzá kapcsolható az eredendő, ám mégis korlátozott nyelvhasználat. Az állatok nyelve számára jelentés nélküli, sőt, valójában jelle sem váló jelenség. A szegény ember azonban, miután az állatok nyelvének titka megnyílt előtte, többé nem pusztá hangjelenségként érzékeli az „állatok beszédét”, hanem számára ez a nyelv azt a nyelvállapotot jelenti, amelyben valamiféle eredendő jelentés és a világ teljesebb megértésének lehetősége tárul fel. A kígyókirály adománya révén tehát egy *reszemantizációs* folyamatnak vagyunk a tanúi, amelynek következtében a főszereplő élete megváltozik: szegényből gazdag lesz, feleségül mehet hozzá a korábban a szegénysége miatt elérhetetlen kedvese, megtudja, hogy gyermeke születik – de majdnem meg kell válnia életétől. A titok elárulásának tilalma miatt az emberi beszéd az egyre tágasabbá váló világmegértéssel párhuzamosan fokozatosan átalakul, hisz a legfontosabb dolgokról már nem beszélhet ezen a nyelven, sőt a többlettudása is átadhatatlanná válik. Végül az általa megélt léthelyzetben az őt kísérő állatokkal valóságosabb és lényegibb kommunikációt folytat, mint az emberi beszéd révén. Azt is látjuk tehát, hogy a másik nyelv birtoklása a megszokott, emberi nyelv teljes elvesztésével jár együtt, hiszen így szól a mese:

[...]felugrik az ember, kap egy jó botot, úgy elveri az asszonyt, mert megtanulta a kakas igazságából és a kakas szavából. [...] s ettől fogva elhallgatott az asszony is, el a harangok is.¹⁸

Az emberi nyelv elnémulása, a teljesebb nyelv uralomra jutása pedig azt a képzetet kelti, mintha az állatok nyelve jelentené az igazságot és teljességet hordozni képes nyelvállapotot.

A mese zárlata tovább pontosítja a szövegbeli nyelvek viszonyát: mert az emberi beszéd, amely korábban a kérdések nyelvének bizonyult, *elnémul*, nem képes többé válaszadásra. Azaz a másfajta nyelv megjelenése felszámolja az emberit: a két nyelv chiasztikus szerkezetű viszonya a nyelvállapotok összeütközése révén azonban egy olyan hangzáson alapuló metaforizációs folyamatot indít el, amely a konkrét meseszöveget átlendíti a nyelv határain. (És itt zárójelben meg kell jegyeznem, igaz ugyan, hogy ennek a mesének számos változata ismert más népek körében is, de ez a nyelvi esemény csak a mese *magyarul* megszólaló változatában válik megtapasztalhatóvá.) A mese történetén túl ugyanis a *meghall* és *meghal* szavak összecsengése újraírja a szöveget és olyan hálózatot hoz létre, amely a mesét ezzel egy egészen más összefüggés-rendszerbe állítja. Mintha maga a szöveg is egy titkot árulna el nekünk, olvasóknak, hallgatóknak, miszerint a korábban csak pusztá hangrezgésekként felfogott szövegben egy másik nyelv szólalna meg, egy jelentésen túli jelentés:

Nem szabad elmondd, mert „meg kell halj”
hallotta, hogy az állatok milyen szépen értekeznek
meghallja és megérti, mit hallott
Hallgass!
ha megmondom” meg kell haljak”
de mondd meg, ha meg is halsz
készüljek reá a halálra
készítsük a halotti ruhát
húzta, halasztotta, hogy meghaljon
halálom egész biztos
az állatok: meg kell haljon
Haljon meg!
e/hallgatott az asszony is, el a harangok is

18 Uo. 277.

Hasonló jelenségre utal Saussure is a módosított ismétlések kapcsán, ezt nevezi *paragrammán*ak, amikor is egy szöveg kulcsszava a szövegben szétszóródva új jelentés forrása lehet, illetve a szöveg egésze a paragrammatikus hatás révén más, az elsődleges jelentésadáson túli értelmezési lehetőségek felé is megnyílik. A *hal/hall* szavakból szövődő másik textus úgy kapcsolja össze e két szót tudatunkban, hogy azok szorosán összefonódnak, és egymás jelentését egymásba oltják. Ez a folyamat azonban nem pusztán a hangok véletlen játékának szintjén válik értelmezhetővé. Azzal, hogy ezt az összecsengést egyfajta reszemantizációs folyamatnak tekintjük, maga a szöveg státusza is megváltozik, s a folyamat így a közlés határain túlmutató nyelvi jelenséggé válik. Az első olvasatban inkább tréfás szöveg felidézi mind a távol-keleti hagyomány, mind a magyar népszokásrendszer azon elemét, miszerint a halálba vezető úton a hallás révén lehet további tanításokra szert tenni (Tibeti halottas-könyv, siratás, siratás közbeni mesemondás¹⁹), a hallás vezet a halálból való megszabaduláshoz. S ahogy a mese főhőse kikel a koporsóból és „él tovább boldogul”, úgy válhat e mese a halálból kivezető hallás szövegévé.

A mese egy másik változatában²⁰ szintén a halál kérdése kerül a középpontba, mégpedig úgy, hogy az állatok szövegének megértése olyan tudáshoz juttat egy szereplőt, amely révén a megjósolt jövő miatt apja haragjában a tengerbe veti.

A fiú el is ment, amint kilépett az ajtón, hát egy nagy sereg madár leszállt távolabb előtte. Amikor odaért, akkor a madarak megint csak fölrepültek és elkezdtek nagyon csicseregnyi.

Ő megértette a madarak szavát és ebből megértett mindent. [...]

A madarak meg megint csak leszálltak előtte és ahogy mentek, elkezdtek csicseregni és megint fölrepültek a fára, a gyerek meg elnevette magát. Ezt látta a kerekes, hogy a fia nevet, de nem szólt azért semmit. [...] Hát itten ebéd közbe, amint ebédeltek, rászállott arra is, hogy az ablak ki volt nyitva, egy igen szép kismadár és elkezdett csicseregni, danolt. A gyerek ránézett és akkor is nevetett.

19 Vö. AGÓCS Attila: *A gömöri romungrók mesélési szokásairól* In.: TABULA 2004. 7 (2), 227–251. A kiváló tanulmány nagy jelentőségét az adja, hogy a szerző ebben részletesen mutatja be a 2002–2004 közötti cigány mesemondási hagyományokat. Ebben hiteles adatközlői elemek szerepelnek a halottkísérő rituálék mesemondási szokásrendszeréről, a mesemondás személyes és közösségi identitásteremtő szerepéről. Vö. még. BÓDIS Z. 2009. 79–80.

20 ORDÓDY József: *A fiú, aki érti a madarak nyelvét*, In.: DOBOS Ilona: *Gyémántkígyó*, Szépirodalmi, Bp., 1981. 126–147.

Ezt meg látta az apja:

- *Mi az, fiam, mit nevelsz? Mikor szálltak ott a madarak akkor is nevetél, mikor most itt hallod azt a csicsergést, most is nevelsz. Talán érted a madár hangját?*
- *Igenis értem, édesapám.*
- *Most mit mond az a madár?*
- *Ez a madár azt mondja, hogy énbelőlem valamikor egy hatalmas ember lesz. És kend fogja tartani nekem a mosdótálat és édesanyám a törülközőt.*

Ezért aztán az öreg kerekcs meggaragudott, még jó erős ember volt, már tizenhat éves volt a gyerek, tengerparton laktak, megfogta a gyermeket, odament a tengerpartra és bedobta a gyermeket a tengerbe.²¹

Meseszövegünk ugyanakkor sajátos beágyazással él, ugyanis a „szegény kerekcs” történetét először a mese alapszövegének betétjeként a főszereplő, Alexander meséli el, hogy saját apja előtt feltárja némaságának okát. Alexander anyja a halálos ágyán fiára a „bölcesség kitanulását”, férjére pedig a „több asszonyt ne ismerj” végakarátát hagyja. Alexander egy hét éven át tartó tanítási folyamaton keresztül beteljesíti anyja végakarátát, „bölcse” válik, ám hazaérve látja, hogy apja már új felelősséget vett magának. Ezért megfogadva tanítómesterének tanácsát némának tette magát. Amikor apja ezt megelégedi, akkor meséli el a kerekcs fia történetét:

De a fiú csak nem szólalt meg.

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. [...]

- *Én azért nem beszéltem, mert én úgy jártam volna éppen, mint volt egy szegény kerekcs fia.²²*

Fel kell figyelni arra, hogy az igazság közvetlen kimondását, a nyelv ítélő hatalmát nem tekinti elegendőnek Alexander, ezért inkább egy történetet elmesélésébe kezd. Ez a kétféle nyelvhasználat, nyelvértés újabb sajátosságát engedi jól látni. Míg a szó-nyelv az ítéleteken nyugszik, s legfőbb intenciója a valóság leírása, megragadása, addig a név-nyelv nem engedi meg az ítéletek végső kimondását, mindig újra értelmezhető és értelmezendő alakzatokat hoz létre. Ezért áll a pusztán erkölcsi ítéletként ható, a mesélő narrációjában elhangzó kijelentő mondat („és azért nem beszélt, mert tudta, hogy mit fogadott az apja az anyjának”) helyett egy tör-

²¹ Uo.131-132.

²² Uo. 130-131.

ténet elmondása („*Én azért nem beszéltem, mert én úgy jártam volna éppen, mint volt egy szegény kerekas fia*”). A történet ugyanis kikerüli a pusztá ítéletalkotást, s így a meseszöveg lehetővé teszi, hogy a nyelv név-állapota megtapasztalhatóvá váljon. A mesében elmesélt történet főszereplője, Alexander barátja, a mesében Ludokiusz a neve, pedig a nyelv hagyományos megértésén túl, a másként értett nyelvből jut el saját sorsának megéléséig, identitásának megteremtéséig, ugyanis a mese további menetében Alexander az ő sorsát, kettejük találkozását, barátságát és kalandjait meséli el. Ludokiusz sorsa, a név-nyelv megjelenésének a lehetősége azonban folyamatosan veszélyeknek van kitéve, míg végül is Ludokiusz majdnem meghal. A haláltól végül Alexander menti majd meg, s hazajutva maga Ludokiusz újrame-séli szüleinek saját történetét. Így válik ő is mesemondóvá, s míg az első esetben története egyfajta példázatként hangzik el, addig másodszer úgy, mint saját sorsának elmondása²³. Elemzésünk nem követheti tovább a meseszöveg minden utalását, azonban a mese eddig vázolt lehetőségeiből adódik annak meghallása, amit a mesében szereplő, de a mesében mesemondóként is megjelenő Alexander neve rejt. Az Alexander név – amely meséink névkincsében is szokatlanul hangzik (alakját már eleve a névadás is kiemeli a mesehősök anonim sorából) – ugyanis magában rejt a mesemondásának itt feltárult lényegi sajátosságát, amely szerint a mese nyelvben az ítélet-mondás felfüggesztésre kerül. Ha a névben – *Alexander* – rejlt szó-ra – *lex* – figyelünk, akkor épp ez az ítéleten túli válik hallhatóvá benne: *a-lex*, azaz a törvényen, az ítélet-mondáson túl lévő *figuraként* válik értelmezhetővé. A nyelven túli nyelv, a madarak nyelvének értője, *Ludokiusz* neve pedig szintén széttörik, s más válik benne hallhatóvá: a *ludo* szó a játék, játékoság megidézését hívja elő. Ludokiusz és a barátja történetét elmesélő Alexander olyan összefonódó jellé válik, amelyben a nyelv legfontosabb tulajdonsága az identitást megteremtő emlékezésben ragadható meg: a nyelv múltat jelenlévővé tevő teremtő erő.

Míg e mesék két, hagyományos értelemben vett etimológiai kapcsolatban nem lévő, pusztán a hangzásbeli hasonlóság révén rezsemantizálódott és aktiválódott szót állítottak a középpontba, addig a *Nemtudomka*²⁴ (AaTh 530) című mese egy re-

23 Kiválóan értelmezi a két szereplő helyzetének alapos elemzésével Bálint Péter a hallgatás és tudás, az azonosság és másság kérdéskörét. vö.: BÁLINT Péter: *A hallgatás és felelősségvállalás a népmesében*, (Silence and the Acceptance of Responsibility in Folk Tales) In.: *Identitás és népmese (Identity and the Folktale)*, DE GYFK IKKA tanzsék, 2011. Hajdúböszörmény, 9-40/ 133-166.

24 NAGY Olga: *Széki népmesék* i. m. 224-229. A mese számos változata ismert a Kárpát-medencei mesekincsben. vö. *Világ Szépe és Világ Gyönyörűje – magyarországi román népmesék* (fordította: IGNÁCZ Rózsa) Európa, Bp., 1982. 31-54.

torikai-stilisztikai fogás révén ér el hasonló hatást. Itt azonban nem két szó hangzásbeli hasonlósága vezet a jelentéstől a jelentők játéka által előhívott új jelentésig, hanem a változatlan szóalak a folyamatos ismétlődés hatására elveszíti jelentését, a jelentő önállósul, s így vezet új jelentésrétegekhez. A mese főhőse elveszíti királyi méltóságát és – táltos lovának tanácsára – bolondnak tetteteti magát, minden kérdésre azt válaszolja „nem tudom”. Így lassacskán visszazserzi királyi rangját, feleséget vesz, megszégyeníti a hamis vetélytársakat. A szövegben a mindenre „nem tudom”-ot felelő fiúra ráragad a Nemtudomka név. A mese különböző pontjait Nemtudomka jeleket hagy hátra („*Itt a jel...*”), amelyek segítségével bizonyítani lehet rátermettségét, s képessé válik arra, hogy a mese történetének belső logikája ellenére – miszerint kitaszított, el nem ismert szereplő – mégis újra királlyá váljon. Egyetlen dolog viszi ezen az úton előre: a következő „nem tudom” válaszok sora. Az ismétlés révén a szövegben egyre inkább háttérbe szorul a kifejezés megszokott használatából adódó értelmezése, s végül a szavak elsődleges jelentésére már senki nem figyel, s a szó a fiú nevévé válik. Azaz egy szóelem a repetitív folyamat során deszemantizálódott, köznévből tulajdonnévvé változik, majd a jelölő és a jelölt kapcsolatának motiválódása révén új jelentéssel, még pontosabban jelentésteremtő erővel ruházódik föl. Ez a mese azt a folyamatot mutatja be, amikor egy szóhoz valamilyen jelentés társul (jelen esetben az, hogy a fiú *bolond*), majd a szó folyamatos ismétlése révén jelentése háttérbe szorul, s önálló hangteste kezd el jelentőséget nyerni. Az önálló hangzósság a konvencionális jelentés háttérbe szorítását eredményezi, s a referencialitás megszüntetése teszi lehetővé, hogy a közlő nyelv határain túlra tekintünk (például a jelek hagyása és értelmezése mellett a hallgatásra²⁵). Emellett párhuzamosan a „jelek hátrahagyásával” egy nyelven túli nyelvet kezd el működtetni a főhős, amely leleplezi a hagyományos nyelven mondható hazugságokat. Azaz a szó névvé válása lehetővé tette, hogy a nyelv maga szó-nyelvből névnyelvvé váljon. Úgy tűnik, mintha a nyelvállapot e fordulattal történt helyreállítása megteremtette volna annak lehetőségét, hogy a nyelv újra képes legyen az igazság kimondására, s a mesei látszat helyett a mese világának lényegét fejezze ki. Ahogy a fiú utolsó mondata hangzik:

*Engem nem hagyott el az Isten, igazságos ember voltam!*²⁶

E mese egy másik változatát a koronkai cigány mesemondó, Cifra János is elmondja.²⁷ Nála a főszereplő a magyar meseszövegbe ékelődő román nyelvű elemet

25 Vö: BÁLINT Péter i. m. 24-25.

26 NAGY Olga: Széki népmesék i. m. 229.

27 NAGY Olga: Cifra János meséi, Akadémiai, Bp., 1991. 174-212.

(amit azonban az adott közösségben mindenki értett, érthetett, tehát nem jelentett problémát a szó jelentésének megértése) avat a mesei nyelvet a szóból a név állapotba fordító lehetőséggé. A főhős nevének „megjelenését” így meséli el:

[...] a kertész kétféle nyelven tudatt. És beszélni kezd vele. De minden szóra csak ez volt a felelet: „Áj, nyeznám, nyeznám!”

– Nem értem, fiú, mit beszélsz. Mert bolond, mert csak annyit tud mondani: nyeznám, nyeznám.

[...] a király jó lefelé [...]:

– Ki ez az ember, akit úgy kacagnak? [...] Mi a neve?

– Egyebet nem tud mondani, csak „nyeznám”.

– Legyen Nyeznám!²⁸

A mese menetében megjelenő fordulat az addig kitaszított legényt a névadással a királyi udvar tagjává is avatja, udvari bolondként keresi tovább kenyerét. A névadás jelenete pedig látni engedi a kétféle nyelvi intenció lényegét. A kertész, akiről a szöveg kiemeli, hogy két nyelvet is tudott, azaz a nyelv által közvetített üzenet megértése tekinthető az általa megvalósított nyelvhasználat legfőbb sajátosságának ítéletet mond, ok-okozati sémában rögzíti a világot: a nem-értés miatt „bolondnak”, saját világába be nem illeszhetőnek, idegennek érzékeli a fiút. A megjelenő király már arra figyelmeztet, hogy jól kell vele bánni, mert bolond, azaz nem ítéletet mond felette, hanem a saját világához próbálja közelíteni, idegenségét eltüntetni kívánja, majd a névadás gesztusával, a fiú által használt egyetlen nyelvi elemet egyfelől beemeli saját nyelvébe, másfelől fel is emeli, hisz névvé változtatja át. Kiemelendő, hogy a királyi teremtő szó megismétli az isteni teremtő igét: „Legyen...!”. E momentum nagyobb figyelmet érdemel, mert Cifra számára a biblikus hagyomány révén jól ismert lehetett e teremtő, s meséiben is többször fordulnak elő a keresztény képzetkör elemei.²⁹ Ugyanakkor a névadás egyben a sorssal való azonosulás, az identitás alakot öltése is lesz, hisz Cifra mesehősei számára egyik legfontosabb tapasztalat a sors megismerése és követése. Cifra erről így szól:

[...] az emberi élet nemcsak az, hogy születik valaki. Hanem az is, hogy milyen életet kell eltöltsön, s mikor hal meg.³⁰

A sors, amit a mese szerint az atyai házból való elűzetés miatt kell magára vállalni, újra csak a név kérdése felé irányít minket, hisz a fiú „Lentelen király fia”. A

28 Uo. 192-193.

29 Vö. NAGY Olga, *Bevezetés* In.: Uő. *Cifra János meséi*, Akadémiai, Bp., 1991.19.

30 Uo. 32.

királyi apa neve *Lentelen* óhatatlanul megidézi a *lenni* igenevet, s így a név a léttől megfosztott állapotra utal. S valóban a fiú csak a mese végén hosszas próbák sorozata után nyeri vissza királyi rangját, eredeti létét és azonosságát.

A harmadik változatunkra két meséből hozunk példát, amelyek mindegyike a szó/név közötti oszcilláció játékból bontja ki a mese menetét. Az egyik a *Zoltán, Árpád, Győző*³¹ (típuszám nélküli!) a másik pedig a *Soknevű legény* (AaTh 1545) vagy a Benedek Elek-féle feldolgozásban *Soknevű herceg úrfi*. Míg az előbbinél a szöveg hőseinek különböző próbákat kell kiállniuk, addig a második szövegben maga a főszereplő teremt folytonosan olyan helyzeteket, amelyekben ügyessége, csalafintasága révén szerzi meg végül a királylány kezét. Mindkét mesében közös, hogy a tulajdonnév és a köznév szóalakja közötti oszcilláció juttat egyre tovább a mese menetében. Az első mese a tulajdonnévben rejlő jelentést hordozó elem, míg a másodikban a köznevek tulajdonnévvé változása szervezi meg a szöveget. Az elsőben a három királyfinak különböző próbákon át kell eljutni a reájuk váró királyleányokhoz. A próbák előtt egy égi szózat tárja fel előttük az elvégzendő feladatok sorát, azonban az első két fiú elfelejti a pontos „használati utasítást”, ezért nem teljesítik feladatukat, majd büntetésül arany- ill. ezüstszeleppé változnak. Az ő alakjuk az égi szózat (a jelentés) és a földi cselekedetek (jelentő) meghasadságát, elkülönülését példázza, sőt egészen szélsőséges az a mód, ahogy elfelejtkeznek a számukra adott jelentésről. Ezzel szemben a harmadik fiú a jelölő és a jelölt teljes összefonódását állítja elénk: „*Mér volnék én Győző, ha nem győznék.*” Ez a többször is elhangzó mondat teljes bizonyossággal állítja a nyelvi jelek motiváltságát és név-szerűségét (hisz itt a név a személy identitását szavatolja), s valóban a hős egy pillanatra sem inog meg ebben a hitében, ráadásul még testvéreit is kiszabadítja rögzített állapotukból. Úgy tűnik tehát, hogy a jel-jelentés szétválasztottságában működtetett szónyelv statikus, merev, élettelen, míg a nevekhez köthető nyelvhasználati módra a dinamikus, az életerő és világ újateremtésének lehetősége jellemző. A névben rejlő motivált és ezért különös erővel bíró jelölő-jelölt kapcsolat annyiban módosítja a korábbi példákat, amikor is a jelölő a jelentését elveszítve új jelentések generálójává vált, hogy itt maga a jel struktúrája alakul át, hisz, ha többé nem tudjuk megkülönböztetni a jelölt/jelölő elemeket, akkor magát a nyelvet is más módon kell elképzelnünk. A nyelv többé nem pusztán kommunikatív karakterű, s nem is a teremtő erő nyilvánul meg benne egyedül, hanem, mindezek előtt, maga a megjelenés és a mondás lehetősége tárul fel benne.

31 BANÓ István: *Este, Éjjél, Hajnal – Baranyai népmesék*, Akadémiai, Bp., 1988. 39-44.

*A soknevű herceg úrfi*³² (amely mesének szintén több változata ismert, egészen vaskos, pajzán szövegváltozat is) története ugyancsak az igazság, jelölő és jelölt eredeti azonosságának helyreállítását mondja el. A történetet mozgató királyfi – miután az öreg király hamis beszéddel akadályozza meg, hogy a királylány színe elé jutva, feleségül vegye – az áhított királyleány kezét úgy szerzi meg, hogy a kastélyban egyre beljebb jutva mindig más és más neveken mutatkozik be (Pálinka, Macska, Palacsinta, Négyhételőtt, Pojáca), előadva sajátos neveinek történetét. Amikor menekülnie kell, mindenki az álneven beszél róla, az öreg király azonban ezáltal elveszíti az általa használt hamis nyelv jelentésében való hitet, folytonos félreértések révén ő maga válik nevetségessé, s lepleződik le. Ez a lelepleződés végül meghozza a várt eredményt, a királyleány a királyfi felesége lesz. Ha a történet metaforikus vonulatát vizsgáljuk, látható, hogy a szónyelv és a névnyelv összekapcsolódása, egész pontosan az az állapot, amikor a szónyelvet névnyelvként használjuk, az elveszíti korábbi funkcióját, amelyben a jelentésképzés eszközeként szerepel, s kiderül, hogy a beszélő, a nyelvet használó nem birtokolja, nem uralja a nyelvet, tehát véglegesen lelepleződik a nyelv eszközjellegű használatának illúziója. A nyelv veszi át az irányító szerepet, amerre a név-nyelv vezet, arra halad a mesei valóság. Erre a szövegalkotási technikára Láng János³³ is felhívja a figyelmet, miszerint a polinéz mítoszvilágban a szöveg felépítését nem egyszerűen egy struktúra követése teremti meg – ez pedig a mese-vizsgálatok számára egy fontos módszertani szempontot is felvet, hisz a szerkezeti sémák alapján történő osztályozási kísérletek révén e mesetípusban épp a mese lényege tűnik el –, nem valamilyen mitológiai gépezet lép működésbe, hanem a nevek, a főszereplők neve hozza létre magát a történetet, a név szétírása, újraolvasása történik meg a szövegben. Ebből a szempontból tehát mesénk is jó példa arra, hogy a név megjelenése egy „anagrammatizálódási” folyamatot indít be, azaz a szöveg nem pusztán egy történet elmondása többé, hanem a játékos név, nevek nyelvi játékának eredményeképpen születik meg.

Ha a szöveg közvetlen népköltészeti variánsait vizsgáljuk, akkor a történet még kiélezettebben állítja elénk jelölő és jelölt sajátos viszonyát, hisz a téves összekapcsolásából, a félreértéséből adódóan a szöveg erotikus, a nemi aktust megidéző obszcén trufává válik, hisz a „soknevű legény” magáévá teszi a királykisasszonyt:

32 A Magyar Néprajzi Lexikon internetes kiadása alapján. ORTUTAY Gyula: *Magyar Néprajzi Lexikon*, 1977. <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/4-1258.html>.

33 LÁNG János: *A mitológia kezdetei*, Gondolat, Bp., 1979. 513. ld. A *vomba* név történetképző erejéről.

*Az első őrnél Pálinkának, a másodiknál Fehércipónak, a harmadiknál Tegnapelőttnek, a szakácsnénál Macskának mondja magát. A királynál Jobban b...d, a királynénál P...szőr, a királykisasszonynál Görcs nevet mond.*³⁴

Ezzel a szöveg sajátos módon mind az elmesélt történet, mind a szöveg textuális megvalósulása felől a vizsgálatunk tárgyát képező nyelvi határok átlépésre mutat példát. Hisz, ahogy a történetben a nevek játéka révén kerül sor a szexuális egyesülésre, úgy a szöveg maga a jelentő és a jelentett közötti oszcillációval indítja el a jelentésadás folyamatát. Mivel a mindig más néven bejelentkező legény azonosíthatatlanná válik, a legény nevének szövegbeli „olvasói” azzal a tapasztalattal kénytelenek szembesülni, hogy az adott szöveg nem pusztán egy meglévő jelentés hordozója, hanem a saját sorsukat is befolyásoló új jelentés jön létre. Az egyik ór például a menekülő legényről így tudósít a királynak: „Földhöz vágott a Pálinka!”, mire a király mérgében még jobban elveri, hisz ő úgy érti, hogy a katonáját a *pálinka* okozta részegség ütötte le a lábáról, s ezért nem végzi a dolgát. A félreértés mögött meghúzódó játékosság valójában a meseszövegek nyelvi státuszát engedi közelebb hozzánk: amíg e szövegek jelentését „üldözzük”, az óhatatlanul újabb nevek mögé rejtőzik. Ha ellenben a meseszövegek nyelvére figyelve a határátlépésnek, a jelölő-jelölt viszony újrendeződésének vagyunk tanúi, vagy épp részesei, akkor az olyan tudati impulzusként ragadhat meg bennünket, amely csak a legmagasabb rendű meditációs szövegek sajátja³⁵. A meseszövegekben tehát a nyelv olyan sajátos médiumként nyilvánul meg előttünk, amely nem pusztán közvetít valamely világképet, hanem a világról alkotott kép megteremtését teszi lehetővé.

34 ORTUTAY Gyula i. m. ld. *a soknevű legény* címszót!

35 A tibeti, ill. zen-buddhista hagyományban máig élő gyakorlat, hogy a meditáció tárgya egy-egy meseszöveg, vagy mesei struktúrákat követő történet, amelynek nyelvhasználati módja is nagyon sokszor tartalmaz olyan elemeket, amelyek a fenti határátlépéssel rokonítható. Vö. CSÖPEL Láma: *Igazmondó tükör - mesék, elmélkedések*, Buddhista Meditációs Központ. Bp., 2006.

Bódis Zoltán
A „MESEI IGAZSÁG”
NARRATÍV SAJÁTOSÁGAI CIFRA JÁNOS
NYEZNYÁM CÍMŰ MESÉJÉBEN
(*AaTh* 532)

A NARRATÍV IDENTITÁS SZÖVEGÉRTELMEZŐ
LEHETŐSÉGEI

A szövegek narratológiai vizsgálatának 60-as évekbeli klasszikus irodalom-elméleti módszere inspiratív és megtermékenyítő hatással volt a 20. század második felének számos tudományterületére, s talán elmondható, hogy a strukturális narratív szemlélet alapelvein, a dekonstrukció posztstrukturális szemléletével¹ átforgalmazott interdiszciplináris szemléletmódként vált napjaink egyik legfontosabb kutatási módszerévé. Az elbeszélések narratológiai vizsgálata már nem pusztán strukturális szövegalkotási metódusok feltárásának és a jelentésadás folyamatát elősegítő értelmezői keret megteremtésének a feladatát jelenti, hanem az emlékezés- és identitásvizsgálat olyan lehetőségeit, amelyek komplex módon járják körbe az identitás megteremtésének nyelvi, performatív aktusát. Lényege szerint minden elbeszélés egyben megteremtője is annak a kontextusnak, amelyben elhangzik, illetve amelyben kísérlet történik értelmezésére. A legfontosabb tapasztalata a posztstrukturális narratológiának² pedig mindenképpen az, hogy nem lehet megelégedni a rendszerszerű, modell-központú értelmezői szövegfordításokkal/transzformációkkal, mert a szöveg maga mindig fragmentaritásában, mintavétel-szerűen válik érthetővé. Az elbeszélés szövege nem tekinthető homogén jelenségnek, az olvasás során ugyanis bizonyos elemek nagyobb hangsúlyt kapnak, kiemelkednek – épp ezért minden szöveg nyitott szöveggé, plurális jelentéshálózattal rendelkezik.

-
- 1 vö. NÜNNING, Vera-NÜNNING, Ansgar: *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, WVT, Tier, 2002.
- 2 vö. THOMKA Beáta: *Kulturális és kontextuális narratológia* in „*Nem sülyed az emberiség!*”... *Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára* (szerk. JANKOVICS József), MTA Irodalomtudományi Intézet Budapest, 2007. 1371-1377. internetes elérhetőség: Nyitólap – www.iti.mta.hu/szorenyi60.html

Barthes kései szövegértelmezése szerint nem tekinthető egy-egy szöveg, s annak olvasata sem koherens egésznek:

A szöveg, teljes tömegében, az égbolthoz hasonlatos, mely egyszerre lapos és mély, síma, határtalan és jelzőpontok nélküli; ahogy a jós varázspálcájával erre az égre képzeletbeli háromszöget rajzol, hogy abban bizonyos szabályok szerint a madarak röptéből olvasson, úgy rajzolja fel a kommentátor is a szöveg mentén haladva az olvasás zónáit, hogy ezekben megfigyelje a jelentések vándorlását, a kódok felbukkanását, az idézetek átvonulását.³

A narratíva-kutatás ezen iránya ugyanakkor azt is világossá tette, hogy a narratív identitás nem fogható fel úgy, mintha az a megértésben rögzíthető szövegtechnikai egység lenne, amely a hermeneutikai folyamat végén az elbeszélő szöveget lezárja. Épp ellenkezőleg, az adott képlet homogenitását szétbontja, s maga az identitás az elbeszélőnek, az elbeszélés szövegének és az elbeszélés folyamatának összetett, folyton változó alakzatként,⁴ kaleidoszkópszerűen áll előttünk:

Az egyszerű, reprezentatív modellt felváltjuk egy másikkal [...] a lépésről lépésre módszerével – lassúsága és szórtsága okán – elkerüljük azt, hogy áthatoljunk a vezérszövegen [...] Módszerünk nem egyéb, mint az olvasás munkájának dekompozíciója [...] ha úgy tetszik lassítás, mely nem egészen kép, és nem egészen elemzés [...] kommentárunk nem tömbösíti a szöveget, hanem csillagokká repesztí szét.⁵

A mindig újra íródó identitás jó példáira bukkanunk azon meseszövegekben, ahol a hagyományos mesemondói alkalmakhoz kapcsolódóan még megőrződött az a teremtő feszültség, amely a fent említett elbeszélői triádot jellemzi. Emellett a mesék újraolvasása épp a korábbi olvasatok tömbjeinek, a történeti-tipologikus, a pszichologizáló, vagy épp az asztrálmítikus olvasatok tömbjeinek szétrepesztése révén a jelentések újabb „csillagképeit” látja megjelenni. Jelen vizsgálatunkban Nagy Olga mesegyűjtésének egy különleges alakját, Cifra Jánost, s az ő meséit veszük szemügyre.

-
- 3 BARTHES, Roland: *S/Z*, (fordította: MAHLER Zoltán) Osiris, Bp., 1997. 26. Ezt a momentumot emeli ki Harris is. vö. HARRIS, Joseph *The Plural Text/The Plural Self: Roland Barthes and William Coles, College English*, Vol. 49, No. 2. (Feb., 1987.), pp. 158-170. ff 159.: „his aim was not so much to interpret the text as a coherent whole but to seek out jolts of meaning – isolated moments of brilliance or intensity.”
- 4 vö. BAMBERG, Michael: Identität in Erzählung und im Erzählen, in *Journal für Psychologie*, 1999. (7 Jg.)/1. 43-55. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ss0ar-28753>
- 5 BARTHES i. m. 24-25.

CIFRA JÁNOS, A MESEMONDÓ

Cifra János mesemondó alakja különös jelentőséget nyer a mai mesekutatás számára. Kiváló meséi mellett mesemondói öntudata, ars poeticája kiemeli őt még a kiváló mesemondók köréből is. Olyan szövegtechnikai utalások, mesemondásának átfogó szemléletét is közvetítő vallomásokat is ránk hagyott, amelyek egyedülállóvá teszik a mesék szövegelméleti megközelítése szempontjából is. Elvi kijelentéseit ugyanakkor bizonyos szempontból általánosíthatjuk is az élő Kárpát-medencei mesemondói hagyomány szempontjából, mivel Cifra János tudatosan számon tartja elődeit, reflektív rálátással értelmezi saját, illetve a kortárs mesemondók helyzetét illetve közösségi szerepét. Alakjának felidézését érdemes az őt felfedező és szövegeit közreadó neves mesekutatótól vett idézettel indítani. Nagy Olga, meséinek lejegyzője, Cifra Jánost így jellemzi a kötet bevezetőjében:

Cifra János... [példája] azt is bizonyítja, hogy az embert nem a származása, hanem a kultúrája határozza meg, az a tény, hogy egy bizonyos közösségben nevelkedik, az formálja őt értékrendjével, világlátásával, erkölcsiségével. Cifra János cigány származású, de – miként ez később kiderül – életformája, kultúrája semmiben sem különbözik a többi koronkai parasztember életétől, hagyományától, kultúrájától, következésképpen gondolkodásmódjától.⁶

Első pillantásra talán nem is kívánhatunk más véleményt formálni, mivel valójában Nagy Olga személyesen és nagyon jól ismerte Cifra Jánost, aki pedig több utalással is mintegy szellemi hagyatékának továbbadójaként, hiteles megőrzőjeként aposztrofálja. Mégis, ha a meseszövegek egy rejtettebb vonulata és Cifra önértelmező szavai felől olvassuk újra a Cifra-textust, Nagy Olga megállapítását némileg módosítanunk kell. Az új olvasat ugyanakkor úgy válhat fontossá, ha a finomítást annak tükrében végezzük el, hogy a kárpát-medencei cigányság jelenlegi helyzete, sorsának alakulása is tétje lehet minden olvasatnak. Ha a Cifra-textus egy sikeres cigány/roma életpályát rajzol elénk, akkor érdemes megvizsgálni, hogy milyen sajátos jelei vannak e sikernek: vajon az integráció, vagy az identitás megőrzése a hangsúlyosabb, lehet-e egyáltalán a meseszövegekben bármelyiknek is nyomára lelni.

E ponton a Cifra-textus máris két domináns szálra bomlik: a közvetlen és a közvetett narratívákra. Előbbiek alatt magának a mesemondónak a szövegei, utóbbiak a mesék lejegyzőjének, Nagy Olgának a kommentárjai, értelmezései. Ha iránymutatónak tekintjük a narratívakutatás azon tételét, amely nem csak a primér szövege-

6 NAGY Olga: *Cifra János meséi*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1994. 7-8.

ket tekinti egy-egy szemléletmód lenyomatának, hanem az értelmezői szövegeket is alkalmasnak találja arra, hogy az adott időszak identitásteremtő-világképalakító tényezőit vizsgálja, akkor Nagy Olga szövegében jól megragadható a modernitás azon szemlélete, amely a személyes identitás kialakításában jelentős szerepet tulajdonít a társadalmi-közösségi formáló erőknek. A „származás” legyőzhető voltának, sőt a „múlt eltörölhetőségének”, a gyökerektől való elszakadásnak a korszak ösztársadalmi kommunisztikus narratívája, ha szublimáltan is, s mintegy pozitív előjellel megfogalmazva, mégis azt sugallja, mintha megkerülhető lenne az a tapasztalat, hogy az egyéni identitás legalább annyira kapcsolódik a múlthoz, mint amennyire a jelenhez, illetve bizonyos szempontból a jövőhöz. Így a fenti mondat, felerősítve a benne rejlő, mégis elhallgatott tendenciát, jellegzetes példaként áll előttünk: *cigány származása ellenére („de”) az őt integráló magyar közösségtől nem különbözik.* Vagyis a cigány származás, ha nem alakította volna át a közösség „kultúrája”, eleve problematikusnak tűnik, a közösségen kívül állónak, ezért a szöveg intenciója szerint a cigány származás nem jut, nem juthat érvényre Cifra identitásában. Ez a veszteség épp a meseszövegekben kellene, hogy domináns módon megjelenjen, ugyanis azok nem az eredeti, cigány nyelven, hanem magyarul hangzottak el kezdettől fogva:

Cucuj Márton tudott még cigányul. De nagyon szép volt a meséje. Aztán mondta, rég volt, még akkor az ölibe vett, s úgy magyarázta. Én csak magyarul hallgattam tőle. Apám s nagyapám sem tudott már cigányul, nekem magyarul mondta a meséit.⁷

Felmerül ezek után a kérdés, hogy ha maga Cifra is magyarul mesélő mesemondóként értelmezi magát, akinek a családi mesemondás hagyományát is a magyar nyelvű mesélés jelenti, van-e egyáltalán értelme az elveszített „származás” kérdését feszegetni. A kontextuális narratívakutatás azonban épp arra figyelmeztet, hogy minden elvesztés nyomokat hagy maga után, s valójában épp ezek a lenyomatok, rajzolatok jelentik az egyéni identitás megalkotásának, számunkra pedig megértésének lehetőségét. Az elhallgatás és kimondás feszültségében tehát ott rejlik annak lehetősége, hogy pontosabb felismerésekhez és az önmegértési folyamat sikerességéhez jussunk el.

7 Uo. 14.

A MESE IGAZSÁGA

Tovább időzve Cifra önértelmező szavainál, az egyik legszembetűnőbb sajátossága önvallomásának a mese igazságtartalmának hangsúlyozása. Ha Nagy Olga gyűjtésének időpontjának idejében, a 70-es évekbeli „mesemondói öntudat” állapotát vizsgáljuk, többnyire a mese szórakoztató, időtöltésként funkcionáló elmondása áll az előtérben, amelyet egyre inkább felváltott az élettörténeti narratívák előadása. Cifra saját szerepének megrendülését épp a legyőzhetetlennek tűnő szórakoztató eszköz, a televízió elterjedésének tulajdonítja. Saját maga számára azonban a mese első sorban nem szórakozás, inkább az életbe való beavatás. Cifra határozottan az *iniciálás*, az *indítás* kifejezését kapcsolja a meséihez:

Én indítottam el a fiatalságot a világba. Nem olyan mesére születtem, amik viccek, csúfságok vagy tréfák. Én más mesére születtem: a világ történelmére. Arra születtem, hogy a fiatalságot növeljem. Kérem az írókat is, ha már hozzák [a mesémet], akkor elejítől végig, mert ha nem, akkor nem vagyok megnyugva, ha nem írják le rendesen.⁸

E szavak szerint Cifra önmagát épp fordítva értelmezi, mint ahogy azt Nagy Olga teszi: nem ő formálódik a közösség által, hanem jóval inkább ő maga, még pontosabban meséje lesz az, amely a közösség tagjaira „növelő” hatással van. Különösen hangsúlyt ad szavainak, hogy a mese szövegét nem pusztán történetekként, hanem a „világ történelmeként” értelmezi. Ebben az összefüggésben a történelem a mindennapok fölött elmondhatóan létező „hősi”, „vitézi tettek” sorát magában foglaló, mintegy metafizikai világkép hordozója, amelynek továbbadójaként saját magát úgy tekinti, mint magasrendű hírnököt, aki képes, talán utoljára volt képes „az igazi meséket” elmondani:

[Ha a mese] nem lenne igaz, s nem lett volna igaz, hát ejsze nem is mesélnének róla. Mert hallgassa meg: miük okosok vagyunk, de ezelőtt is voltak okos emberek. [...] A mai mesemondók összevissza beszélnek. Vagy máskor elsietik a mesét. Én, mikor mesemondó voltam, jobban ki tudtam magam fejezni, s tisztán mondtam meg mindent. [...] [A] mesemondásban költőnek nevezhettem volna magamat.⁹

A mesemondás tehát a valóság mélyebb igazságát tárja föl, amelyben a mesemondó szerepe nem merül ki az esztétikai értelemben vett szövegprodukción, az

8 Uo. 17.

9 Uo. 16-17.

hanem az eredeti, szakrális szerepkörrel azonosul. Sajátos módon nem csak tartalmi, vagy tudásbeli különbségként, hanem a meseszövegek létrejöttéhez viszonyuló eltérő szövegalkotási attitűdként is értelmezhetőnek tartja ezt a „költői” szerepkört. Az igazság szerinte csak a „nem összevissza”, azaz valamiféle rendben megjelenő és „nem elsiertet”, azaz lassan kibontakozó meseszövegekben mondható „tisztán”. Ez a magasrendűnek tételezett tisztaság, igazság az, ami az általa mondott meséket hitelesíti, amely kitüntetett szerepet biztosít a meséknek és a mesemondónak is. Ez az önértelmezés azonban semmiképpen sem fedezet nélküli önigazolás. Más helyen ugyanis részletesen elmondja, hogy a faluközösségbeli helyzete épp a mesélés révén valóban a közösségi tudatformálás révén igen erős volt. Mondhatjuk azt is, jóval inkább hozzá igazodott a falu, mint fordítva:

Azelőtt a koronkai nép ott töltötte az időt velem. Öreg, fiatal, végeztek a dolgukat, aztán jüttek bé hozzám. Nem én mentem. Ők jüttek, tele volt a ház: harmincan, negyvenen. Férfiak, asszonyok, leányok. Még a román papnak, s a református papnak a leánya is.¹⁰

A mesemondó tehát a falu teljes népét magához vonzza, s a legkülönbözőbb hallgatóság is talál olyat magának, ami „növeli”, amiért érdemes betérni a mesemondó házába. Úgy tűnik, az integrációnak sajátos formáját látjuk magunk előtt, mert ha életformában, életvitelben Cifra a faluközösséghez közeledik, akkor a másik oldalon az általa nyújtott ellenérték hozzá közelíti a falut. Ebből a szempontból különösen fontos hangsúlyozni, hogy az integráció nem azt jelenti, amit Nagy Olga korábbi megjegyzése sugall: nem valamiféle magasabb emeli fel az alacsonyabbat („származása ellenére”), hanem egymást kiegészítő felek harmonikusnak tűnő összekapcsolódását láthatjuk, ahol valójában mindkét fél gazdagítja a másikat. Még pontosabban mintha a Cifra által felvázolt metafizikai képlet épp a társadalmi szempontból indokoltan tűnő elvárásokat írná felül, mert jól látható, hogy nem pusztán az anyagi viszonyok, a társadalmi pozíció volt az, ami e közösségen belül meghatározta a betölthető szerepeket. Cifra magát mindvégig szegény sorsúként ítéli meg, ezért nagy szó számára, hogy a falusi értelmiség gyermekei is betérnek hozzá a „mesésót” hallgatni. S ma már kimondható az, amit a kortárs Nagy Olga nem mondhatott még ki: a társadalmi-politikai kategóriákat átjárhatóvá teszi az a szellemi-lelki kincs, amely Cifra mesemondásának sajátja.

A mese és a mesemondás jelentősége, amely a mesemondás sok forrásból igazolhatóan bizonyult eredendően szakrális jellegét eleveníti meg, napjainkra a Kárpát-

¹⁰ Uo. II.

medencei hagyományból szinte teljesen eltűnt¹¹, illetve végletekig leegyszerűsödött, eltorzult formáiban maradt csak fenn. Cifra mesemondói attitűdje a fent bemutatott vonásaiban határozottan ahhoz az archaikus mesemondói szerepkörhöz kapcsolódik, amely a cigányság hagyományvilágában őrződött meg legtovább. A mese és a mesemondás nem pusztán olyan szövegek felhasználását jelenti ebben az esetben, amelyek ornamentikus módon kísérik a közösségi alkalmakat, hanem minden mese egy lehetséges strukturáló és hierarchiát teremtő erőként jelenik meg. A cigány közösségek *cháchi vorba*, igaz szó kifejezéssel illetik azt a ritualizált beszédmódot, amelyben az egyéni életút aktuális problémái, helyzetei és a hagyomány különböző műfajú szövegei összekapcsolódnak. Az ének, a köszöntő formulák mellett a meséknek kiemelt szerep jutott ezen alkalmakkor.¹² A szövegek, annak ellenére, hogy aktuális helyzetekre alkalmazzák őket, kis variabilitást mutatnak, sőt a bennük foglalt ismétlődések, elvárt formulák biztosítják, hogy felhasználójuk az adott közösség szorosabb tagja legyen, így válhatnak a megoldás részeseivé is egyben. A formulák, ismétlődő elemek identitásteremtő funkcióját a török népmesék kapcsán így jellemezte egy kutató:

A népmesék állandóan ismétlődő elmeinek („run”) diszkurzus-szervező funkciója olyan jellegzetesség, amelyet mesemondók generációk sora sajátított el és gyakorolt be. Az ugyanazon kultúrához tartozó hallgatóság e funkciót szintén ismeri, s már gyermekkorától megtanulta a számtalan mesemondási alkalom folyamán. [...] Az állandóan ismétlődő elemek („run”) lehetővé teszik a mesemondó számára azt, hogy felkelte a hallgatóság kíváncsiságát és aktivizálja az előzetesen megszerzett narratív tudását.¹³

A tanulmányban még aktívnak tételezett török mesemondó-hagyományból vett párhuzam fontos adalék a cigányhoz, mivel megerősíti azt a feltételezést, hogy az adott időszakban, amelyről Cifra János tudósít, még élő mesemondó gyakorlatot

11 Kivételként mindenképp meg kell említenünk Pápai Istvánné Páhi Emma karcsai mesemondót, aki környezetében a legutóbbi időkig fenntartotta a mesemondás magasabb rendű, identitásteremtő formáját. vö. PÁPAI Istvánné Páhi Emma – HUSZÁR Andrea Magdolna: *Tündértánc*, k. n., Bp., 2008., valamint http://www.fordulopont.hu/Fp-44_ratay.pdf

12 KOVALCSIK Katalin: „*Ami a dalban van, az a cigány beszéd*” *Egy erdélyi oláh-cigány közösség nyelvi ideológiája* in *Romológia – Cigánológia* (szerk. FORRAY R. Katalin) Dialóg Campus, 2000. 129-145.

13 ZEYREK, Deniz: *Run in Folktales and the Dynamics of Turkish Runs: A Case Study*, In.: *Asian Folklore Studies*, Vol. 52. No. 1. (1993.) 165. (fordította: B.Z.)

jelentett, amely nem a mesék pusztá elmondását jelentette, hanem azok valóban a személyes és a közösségi identitás megteremtésének lehetőségeként hangzottak el.

A MESE ÉS A SZEMÉLYES IDENTITÁS

A fenti gondolatmenetben ugyanakkor még csak addig juthattunk el, miszerint a mesemondás esetén egyfajta szellemi valóság (mesék) és az anyagi világ (faluközösség) harmonizálásáról van szó, amelynek legfőbb tétje a mesék transzcendáló („növelő”) erejének kiaknázása, vagyis a mindenkori közösség és a szellemi vezetőjének (sámán, táltos, pap, tanító vagy épp az elhivatott mesemondó) összekapcsolása. A folyamat azonban sohasem mentes a konfliktusoktól, mivel látszólag ellentétes érdekeik vannak: az anyagi oldal a meglévőt akarja konzerválni, az adott létsík lehetőségeit a végtelenségig kiaknázni; míg a szellemi oldal az emelkedést állítja a figyelem középpontjába, akár úgy is, ha az pillanatnyi veszteséggel is jár (ld. Mózes). Mivel minderről közvetlen forrásunk nincs, olvasatunkat tovább mélyíteni csak a Cifra-textus azon vonulatának elemzése révén tudjuk, amely magukat a meséket állítja a figyelem középpontjába.

Vizsgálatunk tárgyául a *Nyезnám* (AaTh 532) című mese néhány idevágó részletét választottuk. Cifra ezen meséje számos olyan elemet tartalmaz, amely a mesei narratívát átszínezi az élettörténet elemeivel, s így a mesék státuszát világítja meg. Mindjárt a mese elején árvaságra jut a király hétéves gyermeke, akinek az a bűne, hogy az apja által talált különös, virágszakállú embert szabadon engedte. A Virágszakállú aztán a gyermek oltalmazója lesz, s végig kíséri életútján, egészen addig, míg megkülönböztető jegyét, virágos szakállát a mese végén át nem adja az akkor házasságot kötő és királlyá váló fiú számára. Az elárvuló fiú alakjában Cifra maga jelenik meg:

Én, Cifra János, koronkai, 1898. július ötödikén megszülettem. Hétesztendős, nyolcesztendős koromig növeltek szüleim. Akkor elhagytak, árvaságra jutottam. Mint árva gyermek, úgy növelkedtem.¹⁴

A mesehős 13 évig öntudatlanságban bolyong, a virágszakállas vezeti, akkor megéhezik, s újra önmaga veszi kézbe sorsának irányítását. A 13 év ugyancsak előkerül Cifra élettörténeti narratívájában, bár nem a mesehős lineáris életrendje szerint. Ugyanakkor kiemelt szerepben, ugyanis Cifra épp a 13. életévéhez köti

¹⁴ NAGY Olga: i. m. 8.

a mesével való egész életére szóló elköteleződését. Ez válik legfontosabb életszervező elvévé, az egyetlen lehetősége, hogy az élet-teljességet elérő személyként értelmezze önmagát:

Tizenhárom éves koromtól fogva meséltem. Egyéb örömem nem volt az életbe [...] Hatvankét esztendeje, hogy mondom a mesét.¹⁵

A mese bevezető szakaszában pedig érdekes módon kétszeres ismétléssel kiemelve áll január 23-a. Ezen napon válik a mese hőse kitalálttá és árvává. A nap-tárban ez az év első dátuma, amely a *János* név napjaként szerepel. Ha ezeket az elemeket az identitás narratívájának szétszóródó nyomaiként értelmezzük, akkor Cifra meséje sajátos módon nem az élettörténet elmeséléseként, hanem épp annak elhallgatásaként válik értelmezhetővé. Így pedig nem a származás meghaladásáról, és nem a cigány-identitás zárójelbe tételéről van szó a Cifra-textusban, hanem épp egy a meséket teljesen átszövő bújtatott narratíváról. Így hangolódik össze a mesebeli második, valójában igazi apa képe azzal az életbeli alakkal, akitől Cifra a meséket tanulja. A mesehős öntudatra ébredése után ugyanis egy megvakított királlyal (s annak feleségével) találkozik, akik egyfelől aggódnak érte, féltik a különféle próbatételektől, másfelől beszélgetéseikkel, útmutatásaikkal a mesemondás hangulatát idézik meg. A király alakját a szöveg ráadásul összekapcsolja a transzcendens tudás képességével is („Egyszer azt mondja az öreg, ez a nagy tudós, mintha táltos lett volna”¹⁶). Az utolsó próbánál, amikor a fiú a huszonnégy fejű sárkányt győzi le, az öreg, vak király így beszél:

– Anyjak, valaki esmént jű. Valaki esmént jű, mert hallam a dubagtatást. Talán a mi fiúnk jűne. Jaj, be jó lenne! Anyjak, csak úgy szabadulhatott meg, ha elpusztította a huszannégy fejű sárkányt, a Hollók királyát. Másként nem.

Mind közelébb–közelébb ér a dubagtatás. A hiú széjéig elérkezik a fiú, s dobolja fel a csutkókat, a fejeket. De mind a ketten ott bent számlálják: ”Huszannégy”.¹⁷

A vakság miatt kifinomult hallással rendelkező öreg a valóság megtapasztalásának hiányzó elemeit kitalálja, így a töredékes tapasztalati világ a kimondásban, az elmesélésben válik teljessé. Ennek csúcspontját az jelenti, amikor feleségével közösen „olvassák meg” a padláson koppanó sárkányfejeket. A számolás a szöveg in-

15 Uo. II.

16 Uo. 190.

17 Uo. 188.

tenciója szerint hangosan, s a koppanások ritmusát¹⁸ követve hangzott el. A hallott zajok történeté formálása, majd a történetet lezáró ritmizált beszéd maga a mesemondás parafrázisa: a mese szöveve épp a szabadabb történetmondó és a kötöttebb ismétlődő részekből áll össze. Ezt erősíti fel az, ahogy maga a fiú, hogy örökbe-fogadó szülei ne aggódjanak a próbatételek miatt, egy teljesen másik, veszélytelen eseményt mond el nekik a sárkányküzdelem helyett:

Adjan Isten, öregapám és öreganyám! Elkéstem, mert elvesztem magamat a hovaiba. Jártam, bódorogtam, szedtem a csutkákat, de sok ott maradt, hogy a fene egye meg! Nem is csutkázok többet. Nem ismerem az erdőt, s nem menyek. Most hoztam egy kicsit, aztán többet nem menyek.¹⁹

A fiú szövege Cifra mesemondásának kiváló példája, mivel a közölt tartalom szigorúan véve két rövid mondatban is elmondható lenne: a beszélő célja azonban nem az információ közlése, hanem egyfajta érzelmileg telített hangulat, sajátos lelki állapot elérése, amely pusztán az információ átadásával nem lenne megvalósítható. A részletező, lassú leírás Cifra számára az „igazi, tiszta” mesemondás, s ez a részlet jól mutatja, hogy a „találó szavak” nem egy helyzet leírását jelentik, nem valamiféle definíciót, hanem a nyelv által megteremthető hangoltságot.

Cifra élettörténetében pedig ott van az a személy, aki – ahogy már előbb is szó volt róla – „még tudott cigányul”, s akitől vallomása szerint a legtöbb meséjét eredeteti:

Cucuj Márton tudott még cigányul. De nagyon szép volt a meséje. Aztán mondta, rég volt, még akkor az ölibe vett, s úgy magyarázta. Én csak magyarul hallgattam tőle. Kitátott szájjal néztem, s annyira, hogy amit egyszer elmondott, én aztat elmondtam tíz esztendő múlva is. [...] Vettem neki egy pakli dohányt, s aztán mesélt. Megvakult, de mesét azért mondott.²⁰

18 Hasonló motívum figyelhető meg egy másik mesében, amelynek részletes elemzését is bemutattam egy korábbi tanulmányban. Ott a szövegben egy ikerpár két tagja egy zsákból mogyorókat kiszámolva, az asztalhoz koppintva mesélik el saját sorsukat, aminek révén végül visszanyerik eredeti léthelyzetüket. Abban a szövegben a mesemondás e ritualizált formáját a mesemondó külön hangsúlyossá teszi azzal, hogy ritmikus, szinte versként hangzó szöveget ad a két fiú szájába. vö. BÓDIS Zoltán: *Mese és szakrális kommunikáció* In.: *A meseszöveg változatai* (szerk. BÁLINT Péter), Didakt, Db. 2003. 137-159.

19 NAGY Olga i. m. 188.

20 Uo. 14.

A megvakult mesemondó, Cucuj Márton meséit Cifra mondta tovább, ő lesz az, aki a periférikus helyzetben lévő embert értékesnek látja („kitátott szájjal néztem”). A mesében a vak királyt a fiú szabadítja meg a sárkány átkától. Ez a sorsbeli összecsengés ugyanakkor fel is erősíti az önvallomás azon szavait, amely kettejüköt összeköti. Apja, aki szintén jó mesemondó volt, s akinek sok mesét köszönhetett, Cifra nyolcéves korában halt meg,²¹ s azután Cucuj Márton lett az, aki a mesék mondásban tanítója lett. A mesemondó elődök kapcsán többször is hangsúlyozza, hogy míg azok írni, olvasni még nem tudtak, ő már magasabbra jutott a társadalmi ranglétrán, ugyanis iskolába járt, ahol csak az anyagi körülmények miatt nem kerülhetett magasabb évfolyamokra.²² Ugyanakkor mindvégig kitarzott azon álláspontja mellett, hogy a tanultság önmagában nem biztosítéka a jó mesemondásnak, mivel az írott mesék nem közelítik meg a „meseszót”.²³ Sorsa tehát épp a mesebeli legény sorsához hasonlít, a nemzedékek közötti viszony az ő élettapasztalatát tükrözi, mert látszólag valóban többé válik, mint elődei, ők azonban számára mindvégig mélyebb, át nem léphető, zárójelbe nem tehető értékeket jelentenek. A mese világában a sárkány bűnét épp abban látja, hogy az öreg királyi házaspár kővé változtatott országa mivé lehetett volna, „mit fejlődött volna”, ha a sárkány nem akadályozza meg őket. E mondatok felől megállapítható, hogy Cifra saját identitását a szűkebben vett cigány közösséggel való sorsközössége nem a felszínen határozza meg, hanem egész sajátos képet mutat: nem hivatkozik cigányságára, vagy a cigány közösség gazdasági-kulturális értelemben vett hátrányos helyzetére, mégis nagyon mélyen éli meg a problémát. A mesei igazságszolgáltatás során a személyes nehézségeket közösségivé formálja át, a „bűbajos sárkány” által „elrejtett országot” ő fogja megszabadítani a fejlődés nélküli kő-állapottól. Ebben az értelemben számára a cigány identitás nem etnikai, nyelvi kategóriaként jelenik meg, hanem a fejlődésből kizárt, „vakon”, „megkövülve”, vagy – a mese második felében, amikor egy sátoros cigány gúnyájában kerül a feleségül kívánt királyleány atyjának udvarába – „kitaszítva” élő emberek sorsközösségének metaforájaként. A mese hőse minden fortélyát arra használja, hogy ebből az állapotból kijusson, s csak akkor válik teljes jogú királlyá, amikor mind az előbbi, mind az utóbbi állapotot helyreállítja.

21 Uo. 13.

22 Uo. 8.

23 Uo. 14.

A MESESZÖVEG SAJÁTÓSÁGAI

Cifra mesealakító technikája különlegessé teszi szövegeit, ugyanis az áthagyományozott mesei fordulatókat, motívumokat olyan részletező gazdagsággal írja le, hogy meséi a hagyományvonal továbbadása mellett sajátos mikro-tanulmányok sokaságát jelenítik meg, amelyek alapján egy-egy magatartástípus, viselkedésminta jól vizsgálhatóvá válik. Választott mesénk – a *Nyeznym* – mind a hermeneutikai, mind a kontextuális narratológiai szempontú elemzés számára számos lehetőséget ad. A mesei elbeszélés a tipológiai besorolás szerint két különálló mesetípust tartalmaz, ezek összekapcsolása révén hozza létre Cifra a sajátos narratívát. A mese második felét bevezető jelentet, amelyben a főhős királyfi „álruhában”, egy „sátoras” cigány gúnyját magára öltve játssza el a mindenre csak „nyeznymot – nem tudomot” mondani képes bolond fiút a következőképpen meséli el Cifra:

Abogy menyen avval a drága szép gúnyával, leül egy sánc martjaro. [...] Hát egy sátoras egy martan hanyattán van feküve, szája kitéva, s horkol. [...] Egyszer felébred.

– *Felséges király atyámnak alázatosan jelentem, ebbe s ebbe az ezredbe szógtaltam.*

– *Ügyes vagy te, ügyes vagy! Csak szeretnék látni téged katonaruhába. Ha érted a parancsszót, akkor azt parancsolam: vetkezz!*

A sátoras nekifog. De ahogy ő vetkezett, ez is nekifog, a király úrfi. Tehát mind a ketten levetkeznek gatyára s ingre. Disznóbőr bocskor vót a lábán a sátorosnak, azt leódja. Odateszi a királyi gúnyáta sátoras elejibe. Azt a sátorasét maga elé teszi. ... Őtözik ez a sátoras ebbe a drága szép aranygombos gúnyába. Mikor felötözik, a királyfi is azt a nadrágot, azt a zsíros gúnyát felhúzza. [...] egy írást belétezt a zubbonya zsebibe, azt írta reá: „Ezt a cigányt senki meg ne botránkoztassa, a király ajándékozta ezt a gúnyát neki a hűséges szolgálatjéért.” De hát a cigány nem látta [...].²⁴

Az átváltozás nem pusztán ruhacserét jelent főhősünk szempontjából, mert ettől fogva a sátoras cigány sorsát viszi tovább. S ez az a szerep, amely majd ön maga királyi lényegéhez vezet. Ez a sorscsere a fent említett rejtett identitásvállalás felszínre törése is, mert nem királyfiként, hanem „sátoras cigányként” kerül majd a mese végén a királyi trónra.

²⁴ Uo. 191-192.

A jelenet folytatásában azonban még tovább jut a szöveg, a humor és a melleszereplőként megjelenő sátoras cigány szövegből való kiszólása jelzi, hogy Cifra tisztában van azzal, hogy a mesehallgatói közegben melyek azok a jellegzetes magatartásformák, amelyekkel leginkább összekapcsolták a cigányság tagjait. Amikor ugyanis a királyi ruhában a fiú előtt állt a sátoras cigány, akkor a királyfi vezényelni kezd, hogy tudja-e a katonás tempót. Itt, ahelyett, hogy valamiféle idealizált képet kapnánk a királyi ruhában pompázó cigány emberről, Cifra jó érzékkel rá is játszik az általa betöltött szerepkörhöz kapcsolódó elvárásokra, mert a királyfi pontosan azt akarja elérni, amit a cigány magában tervez: el akarja lopni a hite szerint ideiglenesen hozzá került ruhadarabokat:

Megindul a cigány futólépésbe. Menyen, közbe hallgatózik, hogy nem csinál „hátraarcot”-ot? De már annyira haladatt a cigány, már nem is hallatt semmit. Megindul, mint a gonosz ló, megszegi a fejét: „Ha szólít, úgyse fordulok vissza, nem hallam.”

Megindul, s mint a gonosz ló, elfutatt. Gúnyástól. Ez kacagásába le kellett üljen. Úgy kacagott: „Elvitte a gúnyát.”²⁵

A pontosan kiszámított dikció, az ismétlődés, és a rövid mondattal jelzett ruhalopás nagy valószínűséggel senkiben sem keltett ellenérzést, de minden hallgató számára azonnal érthetővé tette, aki a sorsát csak a mások által előírt sémák szerint képes betölteni, az nem a saját sorsát éli, az nem rendelkezik valóságos identitással. Ez adja a komikum forrását, emiatt válik a jelenet humorossá. A hallgatóság sem viszonyulhatott másképp a történet ezen részéhez, mint ahogy azt a királyfi tette. A kacagás gúnykacaj, mert a sors magasabb megértésének a jeleként, a királyfi előre tudja mi fog történni, azaz tisztában van a jó ruhához jutó sátoras cigány reakciójával. Ez a sors-értésből fakadó kacagás és a hozzá kapcsolódó tükröző nyelvi szerkezet (*gú-nya-kacagás/kacagás-gúnya*), még inkább összekapcsolja a megvetett sorsot a ruhát ellopó cigány alakjával. A szegény cigány alakjában a sorsát a jó ruha megszerzésével azonosító életlehetőség ugyanis a királyfi további tettei alapján lepleződik le, mert a királyfi minden lépése annak lesz bizonyítéka, hogy *sátoras cigányként* a legmélyebb megaláztatásból és kitiszítottaságból (a „száz éve ki nem ganézott” pulykaházba zárja királyi apósa feleségével együtt) is ki fog törni, míg az igazi sátoras a királyi ruhában is csak a ruházat megszerzését tudja életcéljaként elképzelni. A kítörés azonban csak akkor lehetséges, ha magasabb elveket követ az ember, s nem elégszik meg a látszat szerint egyszerűbb (a jó ruha

25 Uo. 192.

ellopása) kínálkozó megoldással. Ez a magasabb elv mesénkben a királyfi szerelmének megtalálása lesz. Kimagasló elbeszélői technikával zárja le Cifra ezt a jelenetet, amivel jelzi, hogy a királyfi sátoras cigány sorsa nem csak lopott ruhaként, hanem a legmélyebb átélés jegyében lesz sajátja. Régi önazonosságát végleg leveti, amikor arcát is elváltoztatja:

Akkor nekifog s kötözi a bocskort a lábára. Felkötözi valahogy, ahogy tudja. Akkor a kezét végighúzza azon a zsíros nadrágon, és az arcképit meghúzza vele. Mert szép arca vót. Akkor aztán megindul ő is.²⁶

A királyfi tehát tetőtől talpig magára öltötte a sorsot, amelyet magára vállalt, hogy a végleg önmagává váljon.

Végül pedig Cifra meseszövegét érdemes összevetni az adott típus más által megfogalmazott szövegével, mert akkor pontosan látszik mesemondónk szövegépítési sajátossága. A mese kezdetén például a király fiának egy kulcsot kell megszereznie, hogy elvesztett játékához újra hozzájusson. Benedek Elek az irodalmi szempontok (!) szerint átdolgozott mesében, a *Tejkútban* így írja le ezt a jelenetet:

*Volt a királynak egy négyesztendős kicsi fia, az ott játszadozott a kerti házikó előtt. Hát egyszer csak bejött a labdát az ablakon. Beszól az óriásnak:
- Jaj, bácsi, adja ki a labdámat!
- Nem adom én, fiam, ha el nem lopod az apádtól ennek az ajtónak a kulcsát.
Elszalad a kicsi fiú, s elhozza a kulcsot.²⁷*

Ugyanezt a jelenetet Cifra a következőképpen meséli el:

[...] [a király] hétéves gyermeke [...] belötte a kócslyukán azt a nyílveessőt. Mikor belötte, s kérte a virágszakállút, hogy adja ki a nyílveessőt. De hát az keresztülfordította a kócslyukán, s azt mondta: „Nem fér ki!”

Mondta a gyermek:

- *Mit csináljak, me már nem tudak játszodni.*
- *Eridj, édesanyádnak a zsebibe van a kócs, verjed magadat a földhöz és sírjál, hogy anyád vegyen fel az ölibe. Nyúlj bé akkor a jobb felin a zsebibe, s vedd ki a kócsat, és akkor kezdjél kacagni!*
- Tehát a gyermek bément az anyjához, földhöz verte magát. Az anyja felkapta:*
- *Lelkem gyermekem, mi van veled?*

²⁶ Ua.

²⁷ ld. <http://mek.niif.hu/00200/00232/html/01.htm#21>

*A gyermek bényúlt a zsebibe, az édesanyja zsebibe és a kócsat kivette. S akkor kacagni kezdett.*²⁸

Az áradó epikus bőség még kiegészül e jelenet fordítottjával, ahol ugyanilyen terjedelemben és részletességgel a kulcs visszacsempészése is lezajlik. E „kulcs-jelenet” valóban a cifrai mesemondás kulcsaként is értelmezhető. A pontos megfigyeléssel, amely a gyermek és anya viszonyát, a lélektanilag várható reakciókat leírják, bepillantunk abba a gondolkodásmódba, amely az adott közösséget jellemzi. A leginkább szembetűnő a Benedek-féle szöveghez képest az az érzelmileg telített beszédmód, amellyel a szereplők egymás felé fordulnak. Nem egyszerűen a kulcs megszerzésének parancsa hangzik el, hanem részletes útmutatást kap a kicsi fiú, hogy milyen magatartással, milyen mozdulatokkal szerezhető meg a kulcs. A helyzet annál is érdekesebb, mert a kulcs nem szerezhető meg közvetlenül, színészkedni és hazudni kell ahhoz, hogy a gyermek a kulcs közelébe jusson. Ez az érzelmileg motivált jelenet ugyanakkor sajátos státuszt kap, a szövegben ugyanis ez az első alkalom, amikor a Virágszakállas próbára teszi a fiút, hogy alkalmas lesz-e a további próbatételekre. A Virágszakállú a hazugság-próbával egyfelől önmaga felsőbb szellemiségét nyilvánítja ki, másfelől azt a folyamatot készíti elő, amely a fiú beavatásához vezet²⁹, s az első próba legnagyobb tétje éppen az, hogy láthatóvá váljon: képes lesz-e a fiú egy magasabb cél érdekében az eddig megtanult sémákat, az eddigi világát átformálni. Mindez sajátos fordulatra kényszeríti a fiút, ami – majd látni fogjuk –, a nyelvhez kapcsolódik. A kulcs átadása a Virágszakállú szabadulásához, s a fiú játékának visszaszerzéséhez vezet. A játék egy nyíl – érdekes módon a szöveg időben később lejegyzett változatában szerepel az archaikusabb játék, s így ez a szövegváltozat a meseszöveg nyelvi megjelenését is egy másfajta olvasat felé tereli, amely pontosabban követi a szöveg öntükröző tendenciáit. A nyíl szó a mese szövegének sajátos kibillenését is eredményezi, éppen abban a pillanatban, amikor a fiú első próbatétele sikerült, azaz amikor a korábbi tudatstruktúrája meginogott, s a világértelmező alakzatok újrendeződtek. A *nyíl*, a nyílvesző szó ugyanis nem csak egy jelelő többé, amely a mese egy elemét, egy mesei valóságdarabot jelöl, hanem épp a barthes-i felvillanás értelmében, egy a jelelő funkcion túl jelentést is látni/hallani enged. Barthes így ír az *S/Z*-ben erről a jelenségről, amelyet az olvasás összehajtasaként/kibontasaként mutat be:

28 NAGY Olga i. m. 174-175.

29 vö. JUNG, Carl Gustav: *A szellem jelensége a mesében* in. uő. *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*, (fordította: TURÓCZI Attila) Scolar, Bp., 2011. 212-215, 219. Jung e szöveghelyen kiemelten foglalkozik a mesékben megjelenő öreg archetipikus képével, megnyilvánulási formáinak sajátosságaival.

Mi egy cselekvéssor? Egy név kibontása. Belépni annyi, mint „közeledni” és „behatolni”. Elmenni annyi, mint „szándékozni”, „megtorpanni”, „újra elmenni”. Ajándékozni annyi, mint „felhívni”, „átadni”, „elfogadni”. Fordítva, megállapítani a sort annyi, mint megtalálni a nevet. [...] Mely hajtások mentén csukhatjuk össze a cselekvéssor legyezőjét? Úgy tűnik egymást váltva két hajtási rendszer (két „logika”) érvényesül. Az első a címet [...] az azt felépítő momentumok alapján szedi szét [...] A másik szomszédos cselekvéseket kapcsol a vezérszóhoz. [...] Olvasni tehát nem más, mint névtől névig, hajtástól hajtásig haladni.³⁰

Olvasatunkban épp egy ilyen vezérszóhoz kapcsolható hajtás válik e szóban megragadhatóvá. A szöveg pedig a benne megjelenő hajtások révén a jelentése mellett jelentőséget is nyer, hisz a befogadó számára épp az ilyen hajtások teszik lehetővé a jelentések sorának felfejtését, e rétegződések eredményeképpen válik a szöveg vonzóvá, mindig újra mondhatóvá és hallgathatóvá. A *nyílvevessző*, ugyanis nem csak játék, hanem a szövegbeli *megnyílás* kulcsszavává, nevévé is válik.

A gyermek [...] az ajtót kinyitatta. Mikor kinyitatta az ajtót, az ember átoladta a nyílvevesszőt.³¹

A gyermek, miután visszaszerezte a nyílvevesszőt, látszólag gondtalanul játszott tovább, nem törődve semmivel. A szöveg azonban a következő fordulópontig a nyitódások és záródások szövetévé válik, mintha valóban ez a nyíl hordozná ezen egység szerkezetét³²:

[...] a gyermek az ajtót bezárta. [...] Amikor a király mutatni akarta a csudát, kinyitatta az ajtót, nem kapta csak az üres szobát. [...] Mit gondolt a király: [a féleségem] beléseretett a [...] virágszakállú emberbe és ű eresztette ki.³³

A király, hogy a vendégségbe érkezett többi király előtt ne maradjon szégyenben, feleségét királytársaival halálra ítélik. Ekkor jelenik meg újra a fiú:

30 Barthes i. m. 109-110.

31 NAGY i. m. 175.

32 Carl Gustav Jung így ír egy helyen: „[...] az archetipikus természetű tartalmak a kollektív tudattalanban lejátszódó folyamatokat jelenítik meg. Ezért nem tudatos vagy korábban tudatos dologra utalnak. Minden értelmezés szükségszerűen „mintha” lesz. A végső jelentésmagot csak körülírni lehet, leírni nem.” JUNG, Carl Gustav: *A gyermek archetípusának pszichológiája*. In.: Uő. i. m. 155.

33 NAGY i. m. 175.

Ítélik a halálát a fehérnépnek. A fehérnép bent van, s nem tud semmit róla. Hogy neki ítélik a halálát. A gyermek künn van, játszik a nyilával, s királyok közt búkál. Vót egy kicsi vizsla kuttyájo, s közbe hallgassa, hogy mit csinálnak ezek a királyok, ítélik az anyjának a halálát.

És beleszól:

– Nem édesanyám vót a hibás. Hát én eresztettem ki azt a szép embert, akinek virágszakálla vót.

Mikor eztet kimondta a gyermek, akkor mondják a királyok:

– Ítéljük el a gyermeknek a halálát, ha ő eresztette ki. Hiszen a gyermek nem szokott semmi beszédet szólani, csak ami igaz. [...]

A gyermek csak játszadozik tovább.³⁴

A *nyíl-* szóban feltáruuló sajátos lehetőség – a nyelv játékaként – az ítélet és az igaz beszéd megkülönböztetéséhez vezetett. Az ítélet nyelve, amely élet és halál eldöntését csak a látszatra alapozza, a vélekedésre és az előítéletre, határozottan a hatalomhoz, a nagysághoz, a megingathatatlan látzatához kapcsolódik. Megdöbbenően erőteljes a kép: az igazság csak az ítélethozók lábai között, játszva-bujkálva képes megjelenni. Mintha épp e textus sajátos szövegtapasztalatának metaforájaként válna olvashatóvá: a szöveg lineáris olvasata sodró lendületével mindinkább valamiféle vég – a szövegbeli végzet – felé visz, holott épp a szavak megnyílása, valamiféle lassabb kibontakozás vezethet a mesemondásban megtapasztalt igazságig. Így vall erről Cifra:

Még meséket is olvastam, de nem szerettem, ahogy le volt írva. Nem voltak olyan pontosan, olyan részletesen, ahogy én hallottam őket. Nem olyan pontos az a meseszó, ami le van írva. Nem talál a szó, nem talál a közepe, nem talál a vége. Csak szöktetve van elmondva, el van sietve.³⁵

A mesészó tehát pontos, részletező, a mesékben is ekkor jelenik meg az igazság lehetősége („igazi mesék”³⁶), míg a „szöktetett, elsietett beszédmód” nem talál. Ahogy a mesében magában megjelenik: az elhamarkodott, célratörő ítélet elvéti az igazságot, azonban a bujkáló, játszadozó, elő-előtűnő figuralitás képes annak megmutatására.

A mese elején a szobába bezárt virágszakállú ember az öreg király számára a különlegességet, a többi királynak bemutatatható érdekességet jelenti. A virágsza-

34 Uo. 175-176.

35 Uo. 14.

36 Uo. II.

kállú azonban – anélkül, hogy a gyermek ezt még tudná, de a számára fontos játék elvesztése révén megérzi – a fiú számára a sorsfordító és -formáló erőként jelenik meg attól a pillanattól fogva, hogy az vállalja a kiszabadítását. Szorosan olvasva a kulcs megszerzése, majd a kulcs használata révén saját sorsának, saját identitásának kulcsát kapja kézhez³⁷. A történet végén ugyanis épp a Virágszakállú – az apja által félreértett, s nem megfelelően értékelt – különlegességét a virágokkal díszített szakállat adja át az immár „bölc” királlyá avatott fiúnak:

Érkezik a Virágszakállú is, amelyiknek az arcképe s az álla tiszta aranyvirágból volt; mikor megérkezett azt mondta:

– Megmentettél ingem. Megmentettél ingem, hogy ne legyek zárkába, éljek a szabad világba. Megajándékoztalak, vezéreltelek, s minden jóval, erővel felruháztalak. Nem kell többet nekem ez a szép.

*Reátette akkor Nyeznyám orcájára azokat a szép aranyvirágokat, hogy kék ibolya s tavaszi virágok így nyíltak Nyeznyám orcáján.*³⁸

Az aranyszakáll átruházása a beavatás valóságos gesztusává válik, mert a próbatételek, küzdelmek sora úgy formálta át az ifjút, hogy végül teljes joggal válhatott királlyá. Örökbe fogadó apjától a királyi hatalom jelképét, az aranykoronát, a Virágszakállútól pedig, aki önmeghatározása szerint a nem evilági sorserők követeként jelenik meg, a férfiaságot és a bölcsességet jelentő³⁹ aranyszakállat kapja meg.

Ha a bevezetőben feltett kérdést újra végiggondoljuk, Cifra János mesemondásában világos út áll előttünk, amely az első olvasatra megszokott mesei típusok variációi mögött a közösségi és egyéni sorskatalógus szövegévé avatja meséjét. Mesemondóként szellemi kvalitásai, a hagyományokhoz minden sorskörülmények között való ragaszkodása tették közössége számára központi alakká, mesehősként pedig az adott sors megértését, majd annak „tiszta” és „igaz” betöltésének példáját hagyta ránk örökölni.

37 Nem mellékes szempont az a jungiánus pszichológia felől érkező felvetés, amely a kulcs szimbolikájában a férfierő jelképét látja. Hogy mindezt az anyától, s az apa rovására kell megszerezni, ez pedig végül az apa–fiú kapcsolat megromlásához, a vér szerinti apa elvezítéséhez vezet, jól mutatja a szöveg beavatási jellegét. vö. NEUMANN, Erich: *A Nagy Anya – A Magna Mater archetípusa a jungi pszichológiában*, (fordította: TURÓCZI Attila) Ursus Libris, Bp., 2005. 185. „Hekaté szimbóluma a kulcs, a férfiak fallikus nyitóereje.”

38 NAGY i. m. 212.

39 vö. *sakáll* címszó In.: PÁL József- ÚJVÁRI Edit: *Szimbólumtár – Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*, Balassi K., 2001. internetes kiadás: http://www.balassikiado.hu/BB/netre/Net_szimbolum/szimbolumszotar.htm

IDENTITÁS ÉS NYELV
A CIGÁNY MESEMONDÓKNÁL

IDENTITY AND LANGUAGE
IN GIPSY TALE TELLERS



Szerkesztette/Edited by Bálint Péter



Hajdúböszörmény

2012.

ABOUT THE AUTHORS

Professor Dr. Habil. Péter BÁLINT, head of the Literature, Communication and Cultural Anthropology Department at the Faculty of Child and Adult Education of the University of Debrecen, is a writer (8 novels), essayist (7 volumes of literature theory) and tale researcher (3 books on the theory of tales). He is the head of the Association for Applied Narratology, which has existed for ten years at the faculty, the manager of two successful HURO-projects, who has regularly been participating in fieldwork with his students in local areas (multiethnic communities) in Transylvania. He has gained a scholarship 5 times in French-speaking countries (France, Belgium and Switzerland). [*balint@ped.unideb.hu*]

Dr. Habil. Gábor BICZÓ, associated professor of the Institute of Cultural and Visual Anthropology at Miskolc University. He is a researcher of history of cultural anthropology such as interpretive and critical and different aspects of philosophical anthropology such as the interpretive and critical orientation. As research scholar or guest lecturer he spent periods at universities in Germany and in the USA. His fieldwork research has been realized mainly in multiethnic local communities studying contemporary sociocultural changes – assimilation, coexistence of minority-majority groups – in Transylvania. [*biczogabor@vipmail.hu*]

Dr. Zoltán BÓDIS is a college assistant professor of Literary Studies, German, Folktales and Children's Literature at the Literature, Communication and Cultural Anthropology Department at the Faculty of Child and Adult Education of the University of Debrecen.

He studied at the Lajos Kossuth University Debrecen and received his MA in Literature and German, his Ph.D. in Modern Hungarian Literature (Béla Hamvas). He is the co-author of Association for Applied Narratology. His research and teaching interests include Sacred Communication, Folktale Research and Child Literature with an emphasis on literary theory, comparative folktale studies and anthropology. He is the author of the book *Hamvas-Writing – Approximation to the Theory of Language from Béla Hamvas*, and co-author of books *Children's Poetry I-II*. (with Dr. Péter BÁLINT). [*bodiszoltan@gmail.com*]

IDENTITY AND LANGUAGE IN GYPSY TALE TELLERS

(Foreword)

Our Literature, Communication and Cultural Anthropology Department and the Association for Applied Narratology (often mentioned as “the tale research school from Hajdúböszörmény”), working within the framework of the HURO/0901/042 project, publishes its second volume of studies. These studies are concerned with one of the most exciting problems of recent research: they examine the special style of gypsy tale tellers and their way of seeing the world, their archaic language and belief world.

In the folk world of the gypsy tale tellers we encounter an incredible number and variety of individuals, who in the often most distant locations and living in socio-culturally and linguistically varied multi-ethnic communities, have, over the centuries, carried forward the spiritual tradition from their own and other ethnic groups’ tale tellers, which together are guarantees of variety. This phenomenon is recorded in the numerous studies published over the last fifty years by collectors and ethnographers such as Olga Nagy, Ilona Nagy, Linda Dégh, Ágnes Kovács, Ilona Dobos, Veronika Görög-Karády, Mária Penckóferné Punykó, Péter Szuhay (and we could continue the list). While supporting the teller they had previously discovered themselves some followed the personality research school or the historical-geographical school, some worked as structuralists, and some continued the work of their predecessors in the narratological school; all wrote extensive commentaries on the collections they produced, whether as introductions or afterwords.

However, we can justifiably emphasise the exceptionally creative talents of the gypsy tale telling tradition - Lajos Ámi, István Jakab and János Cifra. Needless to say those recognised and internationally renowned folklore researchers who, over the last hundred years, have worked in such difficult circumstances and with such energy to collect gypsy tales and provide them with expert annotation and editing worthy of real respect, consider other tale tellers to be equally exceptional and worthy of attention. Undoubtedly they are absolutely justified in their opinion. We, however, have good reason to insist on our own choice. And to prove that our choice does not appear biased, or rushed, we have the incredibly rich, plentiful and ‘world-creating’ repertoire of Lajos Ámi, the archaic-mythical linguistic plasticity of István Jakab and his conscious ‘combination of types’, and the exceptional affinity to Christian

morality of János Cifra. Of course we could go on at length on the virtues of these three, virtues which are evident in the studies in this volume, but in a foreword we can only indicate the reasons and motivations for the choices we have made.

What is new in this volume in relation to previous research derives first of all from specialist reasons and the subject under study: namely it can be explained by the interdisciplinary approach to the corpus of the three gypsy tale tellers. It starts from what Hans Blumenberg notes in his *The Concept of Reality in Myth and its Driving Force*: “The tendency towards a multiplicity of meaning is always also specific to the subject”. Today this multiplicity of meaning is not just true of myth, but also of the tale. It is just that (and this is something we experienced in relation to the previous volume of tale studies we published) experts and tale researchers express the strongest opposition to an inter-disciplinary undertaking, “because they do not accept the subject in its own well-defined, customary limitations”. Indeed, as Blumenberg emphasises, they separate it from the “conventions which arise as a result of its unambiguous nature” and place it in a new light, which requires that the subject, together with the tale, is involved in a discussion of the tale within other contexts.

What, in Jakab’s case is referred to as ‘retarded accumulation’, is considered by the tale researcher to be a kind of disability in his mnemonic technique (in memory and narrative terms), while by the researcher approaching the subject from the perspective of the self-relating narrative and narrative phenomenology it is considered to be an unparalleled virtue. Jakab does not retell the recognised variant as a matter of routine, he is totally aware that during the new telling he is creating another mythical relational pair and his own Durand isomorphs (invisible connections) as a unique kind of phenomenon, and in this way represents the kind of archaic-mythical story telling and way of seeing that justify his status as a tale teller of ‘exceptional ability’.

Lajos Ámi was a key figure in the tradition of gypsy tale tellers in the Hungarian language. The study of his enormous legacy represents a major intellectual task for the modern reader. Ámi, as a sensitive analyst of his own age, made the basic questions of everyday life the subjects of his stories. His tales do not simply constitute a general list of socio-cultural relations, but also their interpretation and criticism. His texts are inexhaustible resources for those interested in the social sciences.

The texts by Cifra analysed in the volume make clear that tale researchers must not first and foremost deal with the variants of customary tale types, but with the network of motifs which the community and the individual fate-describing texts instil into the tale. As a tale teller János Cifra demands from his own community the

kind of renewed traditional order which on the one hand leads to the opportunity to create identity by following the role models of the recorded tales – through belief in the mythical-tale tradition – and on the other hand features narrative identity as a self-narration which always allows other words to ask questions of language (and of the revealing of the motifs – the opportunities for speaking or silence, or for truth or superficial appearance).

The authors hope that their studies will throw new light on the tale texts and on their tellers, just as the process of analysing texts will also create a discussion about tales.

Dr habil. Péter Bálint, Head of Department, Further Education College
Professor

*Head of Department,
Professor Dr Habil. Péter BÁLINT*

Péter Bálint
THE FUNCTION OF TEXT CONSTITUTION BY
USING THE RHETORICAL FIGURE
OF ACCUMULATIO IN ISTVÁN JAKAB'S TALE

*"The speaking subject is the entire subject."*¹

I.

During the past decade while I was familiarising myself with the repertoire of some 150 tale tellers I have always returned to my favourite: István Jakab, born in Görgényüvegcsűr of gypsy origin. In this study I would like to concentrate on only one of his tales and I would like to present those tale telling virtues that place him among the several tale tellers – both those we know by name and those we do not – who, if it is possible to say so, will become “immortal”², although we need to treat this idea of “immortality” carefully since as Marguerite Yourcenar noted in relation to classic writers, “immortality” means that they are now no longer, or hardly ever, read.

I do not know if István Jakab's name is familiar or not for those who do not work closely within the field of tale studies and tale research. And if they are familiar with it do they really read his “voluminous” tales which (and again I need to repeat, if it is possible to say so) often show real stylistic qualities?² This later statement of mine is borne out if we remember that tale telling is the result of “conscious invention”, it is itself a piece of art that has come to life through acts of composition: enclosed in the medium of verbality. However, the self utterance of the tale teller is – to use the expression of the French Zuthmor – fixed in a “vocal action” (*une action vocale*), not just for those present but for “posterity” as well.

1 Bachelard quotes Pontalis' text. BACHELARD: *The Poetics of Space*, Beacon Press, Boston, 1994. p. xxviii

2 While writing this study on this gypsy tale teller - the author's intention is to base the study on the proceedings of literary hermeneutics - I have taken into consideration Ricoeur's statement: “One of the aims of all hermeneutics is to struggle against cultural distance.” Paul RICOEUR: *What is a text? Explanation and understanding*, In.: RICOEUR: *Hermeneutics and the Human Sciences, Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge University Press, 1981. p. 159.

In the sense of this later statement assimilating and preserving traditions (grasping those plots one has learned from other(s)) is in itself a kind of process of *appropriation*.

Ricoeur defines ‘appropriation’ as follows:

[...] *the interpretation of a text culminates in the self-interpretation of a subject who thenceforth understands himself better, understands himself differently, or simply begins to understand himself.*⁴

So the appropriation of tale texts we hear from others is both a process of interpreting the self and existence that conceals the Heideggerian interpretation of the hidden “way in which the understanding of Dasein has been interpreted”⁵. This, on the other hand, manifests the utterance (Lévinas) within the speech act. Furthermore: tale telling always happens in the company of others (quoting Gábor Biczó “comprehension pertaining to one another”⁶) therefore the tale teller already counts on “everyone’s” relation, on the relationship created with each and every member of the audience present, which points beyond the personal relationship of the I and the other and presents a kind of universal/communal ethics. To refer to Lévinas, the tale teller’s speech act (utterance) appears as a kind of “*inter-related sense*” which becomes a characteristic feature of his own tale telling act.⁷ And as Tengelyi emphasizes when analyzing Lévinas’s train of thought, “analyzing the sense beyond the ever said”

3 Olga Nagy, in the foreword to her collection, also considers it important to note the fact of self-expression and the feeding on personal experiences. “For the talented, creating tale teller the tale is a pretext for expressing his own message, feelings, passions, and emotions; so he only considers the story of the tale as a sketch to be filled in with life, with his own experiences.” In.: NAGY, Olga -VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, (Tale Teller of the Transylvanian Mountains – Tales of István Jakab) Akadémiai Kiadó, Bp., 2002. p. 68.

4 RICOEUR *What is a text?* op. cit. p. 158.

5 HEIDEGGER, Martin: *Being and Time* (translated by John MACQUARRIE and Edward ROBINSON), Blackwell Publishing, Wiley and Blackwell, 1962. p. 211.

6 BICZÓ Gábor: Hasonló a hasonlónak, filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról, (*Similar to the Similar, philosophical-anthropological sketches on assimilation*) Kalligramm, Pozsony-Bp., 2009. p. 175.

7 TENGELYI Élettörténet és sorseseemény, (*Life Story and Fate Event*) Atlantisz, Bp., 1998. p. 227.

*[...] every saying is unique and unrepeatable even if what is said can be recalled again. Therefore those structures of significance that are characterized by saying have to be reformulated again and again as many times as the 'I' and the other meet.*⁸

From our point of view in this analysis a consideration of Tengelyi's words on the relationship of the 'I' and the other would not lead us to a contradiction since the audience that listens to the tale may be conceptualized as separate individuals, each in a unique relation to the tale teller, and as the juxtaposition of individuals who have experienced sin and fate as their own – even if to a certain degree their wisdom and moral order relies on a common existential experience.

We can divide the audience/community of listeners into separate selves and individuals following Lévinas's logic according to which the "infinite responsibility" which we owe to the other and also to all others pertains to everyone else in such a way that those listed as others "may equally claim to become 'the other' in front of us"⁹. Having this in mind and always remembering the constantly fluctuating composition and the demands of the audience the tale teller during his act of telling creates these instances of "inter-related sense" again and again when establishing a "direction of reference" between the teller and the listener through his single speech acts. At the same time he is also responsible for each and every listener's act of comprehension.¹⁰ We should remember that in the retold variant the inter-related sense (depending heavily on the personality of the teller and his talent, as well as on the composition of the audience and their horizon of expectations) has to be reformulated again: we can see this in the case of an individual tale teller when he retells a tale he has once already told in some way at some other place. We absolutely agree with Ricoeur's statement that:

*Fiction and re-description, then, go hand in hand. Or to speak like Aristotle in Poetics, mythos is the way to true mimesis, which is not slavish imitation, or a copy or mirror-image, but a transposition or metamorphosis – or as I suggest, a re-description.*¹¹

8 TENGELYI op. cit. p. 228.

9 TENGELYI op. cit. p. 231.

10 Honti calls our attention to the same idea: "[...] the one who rewrites/reworks the text should not stay within the confines of the system of thought to which the original of the reworked tale belonged." HONTI: *A mese világa* (The World of the Tale), Magvető, Bp., 1962. p. 84.

11 RICOEUR *Towards the Hermeneutics of Idea of Revelation*, In.: RICOEUR: *Essays on Biblical Interpretation*, (ed. Lewis Seymour Mudge) Fortress Press, 1980. p. 102.

Tengelyi also analyses what kinds of “*temporal specialties*” are manifest during the constitution of meaning according to Lévinas, who, in relation to language and meeting, speaks of a process that has no beginning nor first words¹², just as the end and the last words are also missing. With this the peculiarities of tale telling are outlined: not one tale we are familiar with can begin by itself, rather it is told again and further retold (by establishing a new language order) in other forms. It is retold within the flow of tradition and naturally every tale “uttered” (the variants positioned within the sense interrelationships a variant that is self-uttering as well) serves as a basis for another, for another tale told by the next teller, thus creating the possibility of continuity. In another study of mine (entitled *The Legacy of Honti*) I have already discussed why is it impossible to find the original, ancient, *primal tale* that Honti was looking for and hoped to find behind the many types and variants; tales and the essence of tale telling, its “miracle” is not to be searched for in this supposed primal source, but on the contrary, in this “interrelations of sense” and “temporal specialty” which comes incessantly into existence as alterity.

II.

The collectors of István Jakab’s tales write the following in *On István Jakab’s Art of Performance*, a section of the introduction to the volume entitled *The Tale Teller of the Transylvanian Mountains*:

*In those tales that have a unique structure, in popular stories having no stylistic or aesthetic value, the dominance of epic episodes is obvious. This proves that the teller does not like to dramatize the plot during improvisation; he prefers to turn to epic narration during this insecurity of renewal.*¹³

The writers suggest that Jakab in the *act of retelling* tests his own ability to tell within the framework of this “insecurity of renewal” and carefully searches for the appropriate words that fit the linguistic context, for expressions that fit into the order-creation while continually (which also means: ‘in vain’) using the rhetorical

¹² “In language – this is what Lévinas realizes – in reality there is no first word just as there is no last word either. Beginning and origin, or primal principle – that is: arche – is searched for here in vain.” TENGELYI op. cit. p. 229. (English translation by Gabriella Agnes NAGY)

¹³ NAGY-VÖÖ op. cit. p. 89.

figure of *accumulatio* to list nouns and/or verbs. Even if this were true we need to think about the fact that Jakab is a kind of gypsy tale teller who – and being fami-liar with his repertoire we can be sure of this– exceeds those themes that are usually noted when speaking about gypsy tale tellers and their vocabulary and education. In the case of Jakab this presupposed “insecurity” is neither a psychic, nor linguistic feature but the proof of the reflexivity of the incredible exuberance of the tale tradition on understanding existence; in other words, the proof of conscious sensibility. Furthermore we need to point out that the *dramatization* of the plot or the *epic narration* of the plot are not virtues of the tale teller that we may contrast, nor they are a clinching proof for this or the other participant. On the one hand it is the manifestation of talent (the articulation of a voice defining the selfhood); on the other hand it is a question of temperament or character, as is a writer’s tendency to write short or long sentences

We need to be careful; accepting only with some suspicion the statement of these collectors on the issue of “insecurity”, because this epic tranquillity, this abundant flow of tale telling that characterizes Jakab reflects the type of thinking and the creation of a cognitive order with which he reflects on tradition and the linguistic act of constituting the world. Let us quote Heidegger:

*In language, as a way things have been expressed or spoken about (Ausgeschprochenheit) there is hidden a way in which the understanding of Dasein has been interpreted.*¹⁴

When I mentioned Jakab’s aesthetic qualities a question occurred to me or rather it emerged as a kind of doubt: whether our tale teller is a re-teller of tales, a bricoleur¹⁵ – as Lévi-Strauss coined it – using waste products, or belongs to the kerygmatic type who performs the “continual reappraisal of meaning inside an

¹⁴ HEIDEGGER, Martin: op. cit. p. 211.

¹⁵ “The bricoleur, in contrast to the engineer, works with a material he has not produced with its present use in mind; he works with a limited and varied repertory which forces him to work, as one says, with the means at hand. This repertory is made up of the remains of previous constructions and destructions; it represents the contingent state of instrumentality at a given moment. The bricoleur works with signs which have already been used and which thus act as a “preconstraint” in regard to new reorganizations.” RICOEUR: *Structure and Hermeneutics*, In.: *The Conflict of Interpretations*, (translated by Kathleen MCLAUGHLIN), Northwestern University Press, 1974. pp. 42-43.

interpreting tradition”¹⁶? Taking into consideration the hermeneutic tradition of these two opposing types defined by Ricoeur – the totemistic and the kerygmatic – we cannot categorise our tale teller, Jakab, as belonging to either type. But why not? Because from the analytical perspectives provided by linguistic synchronicity (looking at the entire gypsy tale tradition in the Carpathian basin), neither syntactic, nor modal similarities reveal any close “kinship”¹⁷ to other gypsy tale tellers’ repertoires, although we should not exclude the possibility of transference or transmission. However we cannot state that during “the act of re-narration” Jakab would tackle a well-known subject and certain “suppressed elements” to perform a correction within the tradition by using additions that, according to Ricoeur, brings about a “theological dialectics”. On the one hand Jakab is a not a simple bricoleur, on the other hand he is not a very conscious “re-narrator” who would consider himself as belonging to a certain type of hermeneutic tradition.¹⁸ In this later case the existence of a coherent gypsy tale tradition in the Carpathian basin would have to be established and this is more than likely to occur only in the distant future. It would be too easy and too elegant to say that he is both at the same time (however, later we will reconsider this statement); moreover by permitting this possibility we would simply avoid the problem: in what ways does he narrate himself and in what ways does he establish and create his own language.

The approach of the collectors in the foreword, referring to Linda Dégh, is equally general:

Every tale teller possesses a certain number of motives that he draws on from the tradition. When creating his tale he fits these motives together based on the sketch he cherishes in his memory. Most of the time the tradition-preserving tale teller does not divert himself from this sketch, he does not change the tale structure, the relationships between episodes and motives. The creating type of tale teller not only narrates the tale but builds it up from those motives he can have access to, reworking these motives according to his artistic talent or his personality.¹⁹

Even if it is possible to give an account of from whom and what kind of “conventionally structured” tales the tale teller (in our case, István Jakab) has borrowed,

16 RICOEUR op. cit. p. 47.

17 RICOEUR op. cit. p. 34. „...kinship is itself a system of communication”.

18 However, as we will see later in this study, he approaches the tradition he knows or learnt quite bravely: sometimes he merges four-five tales into one thereby creating peculiar sets of interrelated sense.

19 NAGY-VÖÖ op. cit. p. 79.

it is also possible to list what kind and how many motives he has borrowed from the oral tradition, and sometimes (and we should not pass judgment at this point) from the “literary supply” at his disposal. In this above quoted passage which reflects a typical structuralist-ethnographic approach there are two issues that remain unexplained and un-revealed. On the one hand what creative process of ‘conscious order-creation’ he relies on, and on the other how he reformulates and readjusts these motives, which are based on his personality; what inner motivation he surrenders himself to. In other words, this train of thought arrives at where it began since we are back to the creation of the inter-related and coherent sense based on ‘individual utterances’, to the interpretation of traditions based on the ‘subject’s self-interpretation’, and to the peculiar features of self-utterances during the telling, which will all be of use in our forthcoming analysis.

III.

The young hero of the tale entitled *Squash City* (AaTh 400) starts his journey with a cart full of squash to the town market; however, before Jakab starts telling the tale he immediately inserts a diversion:

*But this city was called the Squash City because no other crop could prosper in its vicinity except squash and pumpkins; hubbard squash and those kinds of crops flourished around that city and the people who lived there carried cart loads of squash to other villages to sell them for pigs and for cows. (p. 318.)*²⁰

While creating the fictive world of tales our tale tellers usually do not take much care to ensure that the initial peasant or aristocratic/royal environment is “authentic”, “visible” and observed with experienced eyes when they begin the story. However, in references in the beginnings of symbolic tales there undeniably hides a full and complete “world” imaginable for every listener/reader. Perhaps the tale

20 The beginning of John the Tiny (*Babszem Jankó II*) is also irregular: “Once upon a time, over the hills and the mountains, there lived a poor old widow. This old widow had two sons and a daughter. Her husband died and she remained there with her three children.” So far the beginning would be the same as the beginning of any other tale but Jakab keeps telling his own tale – PB) “But you could not really say this - that she lived in great poverty - considering she had a little land outside, a small ploughland, a meadow, so she had some land to cultivate and live on. But her trouble was that she had no husband and she lived alone with three children.” NAGY-VÖÖ op. cit. p. 153.

listener/audience does not even expect this kind of depiction of scenery²¹, they are only interested in the creative relationship between the peculiar order and the coherence of signification established by symbolic references; perhaps most of the tale tellers do not think scenery depiction is inevitably necessary for the tale and get to the point right away.²² As opposed to the mythic/geographic²³ landscape/country discussed by Honti (which is famous for “certain things that do *not* exist there”) on many pages Jakab sketches - seemingly realistically - the living conditions and the economic system of a rural community, a depiction which pertains to the intimacy of the “lived-in space”²⁴ described and characterized by Bachelard. At the same time he reveals for us the miserable social conditions of the community

-
- 21 Partly because he is familiar with this rural world in which he lives, partly because the description of the royal court cannot exceed the description of the more prosperous village members, the judge, the landowner. “Once upon a time, over the hills and far away there lived a king. But he was such a big landlord, so noble by nature that nobody in many kingdoms around could match him or boast of more.” (JAKAB: *The Careless King*)
- 22 Although MATÉO describes very precisely the intention of the tale and its teller: “To tell tales is to present a story from a personal point of view while we are remaining ourselves and we have no protecting net below us. We have to look into other people’s eyes (and say something as well?), give voice to images and take a group of anonymous spectators on a journey to a country that “only we are familiar with” since we have already travelled in it in our own little inner cinema. (“Conter, c’est donner en spectacle une histoire à partir d’une vision personnelle, avec ce que l’on est et sans filet. Il faut affronter le regard des autres (et pour dire quoi?) donner sa voix aux images et emmener un groupe d’anonymes spectateurs en voyage dans un pays de «nous seul connu» car visité préalablement dans notre petit cinéma intérieur.”) Pepito MATÉO: *Le conteur et l’imaginaire*, Édisud, 2005. p. 11.
- 23 HONTI op. cit. p. 78. As opposed to Honti’s conception Cassirer goes back to Leibniz’s idea according to which space is the possibility of coexistence, and proceeding from here he suggests that the mythical space derives on the one hand from a characteristic mythical *thought form*, and on the other from the peculiar life awareness that is inherent in each formation of the myth. Cassirer emphasizes that space does not already and forever have a fixed structure but rather has a mythic quality which is connected to the individual spaces and directions pervading them. He wants to make us conscious of the fact that structure is gained by the general coherence of consciousness in which this conscious recovery takes place or that by the act of telling the linguistic order creation creates the mythical/tale world itself.
- 24 BACHELARD op. cit. p. 22. Space that has been seized upon by the imagination cannot remain indifferent space subject to the measures and estimates of the surveyor. It has been lived in [...] p. xxxvi

since he emphasizes that they only produce squash (*no* other type of plant *exists* there: therefore the landscape also becomes “mythical”) and their yearly earnings are dependent on the success of squash sales.²⁵

In this introduction to the *Squash City* Jakab names “people, those living there, the ones being there” and I would like to point out that by using the rhetorical figure of accumulatio he immediately creates a connection between the verbs *inhabit* and *be* for the inattentive reader, as if to reinforce the fact that to the phenomenology of the verb to *inhabit* or *live* belongs an imagined or real geographical space, a village or a city that is the century old home of “the ones living there”, the natives. This is a manor-house which is everyone’s corner allotted just to him²⁶ personally, and where we locate ourselves in the spaces of our intimacy²⁷. One is able to live in any corner of the world under any conditions if only intending to be there temporarily, transitionally, as if for a one night stand. In this respect the tale is an unusually rich repository of possibilities: from the clay and straw cottage to the palace, from the cave to the headquarters of robbers, from the henhouse to the stable, from the inn to the enchanted brick house, from the wooden roof to the underworld. Although we can only exist where our existence is fulfilled by certain conditions, it tames the fear, ensures peaceful contemplation and relief: the memory of space created by our ancestors, by their transmission of values, by the space they inhabited before us and experienced as intimate, the familiarity and infinity of the house we see in front of our eyes when day dreaming. Bachelard notes:

*To curl up belongs to the phenomenology of the verb to inhabit, and only those who have learned to do so can inhabit with intensity.*²⁸

This becomes more picturesque when we list the other verbs belonging to the phenomenology of the verb “inhabit”: lurk²⁹, hide, retreat, withdraw, separate, shut oneself off. These verbs occur in Jakab’s tale too; our tale teller apparently enjoys

25 I would like to note that this misery is not justified later in the course of the tale since when he returns to his hometown, Squash City, with his wife – who has transformed herself from a she-swan to a beautiful girl – his parents are just preparing the 99th banquet, and when he reveals his identity they organize a several week long wedding celebration.

26 BACHELARD “For our house is our corner of the world.” op. cit. p. 4.

27 “For a knowledge of intimacy, localization in the spaces of our intimacy is more urgent than the determination of dates.” BACHELARD op. cit. p. 9.

28 BACHELARD op. cit. p. xxxviii

29 BACHELARD op. cit. p. xxxviii

these differences which we cannot simply consider as nuances. We also see that he never – not even in one sentence – uses or abuses them as if he would wish to use them as synonyms. He exploits the phenomenological possibilities of words deriving from a common stem just like in the case of *bú* “sorrow”: the hero in his sorrowful state reaches the shore and in his great sorrow he would rather hide himself in a good hiding place.¹ The following example is revealing when in his new and temporary hiding place, in the woods by the riverside the hero meets the “old, white-haired man” and tells him about his fate and finally admits his hesitation:

[...] *I do not even know where to go to and where to hide myself.* (p. 321.)

In tales we are used to the hero going to wherever his vision (sometimes his inner vision) leads him, although he might not know anything certain about a good choice of direction. However, the one wishing to hide is aspiring to hide himself in a space where another cannot see him, where nobody can see the effect of *sorrow* on his current existence. At this point the phenomenology of the *complexity of vision* joins the phenomenology of inhabitation; whoever hides himself becomes invisible and seems nonexistent: his non-existence is a kind of existential state in which he prepares himself in solitude for a form of existence he can assume in the face of others, which becomes a comprehended existence due to the act of revealing the cause of his sorrow³⁰. What could be a better and more mythic space for hiding than the cave³¹, the hermit’s retreat or the straw and clay hut of which Bachelard writes?

The hut immediately becomes centralized solitude. His [the hermit’s] hut, therefore, is just the opposite of the monastery. And there radiates about this centralized

-
- 30 Within the structure of tale another relational pair for sorrow occurs, namely the duality of laughing (grinning) and sadness (boredom). “Well, when the lad caught sight of those three beautiful girls his good mood vanished; he had been laughing around with the white-haired man - his father by choice - and he was cheerful, but from that time on he became always low-spirited.” (pp. 323-324.) “The son was convinced about his fate, he no longer was bored, or heartsick, he was always happy, always laughing and giggling, he did not know what to do because he was so joyful.” (p. 328.) This type of reiteration and repetition does not only enrich the phenomenology of the state of sorrow but is a kind of motive within the tale structure that, besides expanding the narrative, also reinforces its unity.
- 31 “The cave is the place of rebirth, the secret cavity in which one is shut up in order to be incubated and renewed.” JUNG: *Concerning Rebirth*, In.: *The Archetypes and the Collective Unconscious* (translated. by R.F.C. HULL), Routledge, London, 1991. p. 135.

*solitude a universe of meditation and prayer, a universe outside the universe. The hut can receive none of the riches "of this world". It possesses the felicity of intense poverty.*³²

The old man with white hair (of whom we might already know in tales that he is a kind of helper who possesses unusual predictive, visionary abilities, and whose hermit-like existential character is due to his kindness, his wisdom, his caring attitude, his moderation, and his ability to disappear in time and reappear in space³³) offers the hero this "centralized solitude" in the cottage and the "felicity of intense poverty" as the principle of ataraxy for a period of time, in order for the boy to be able to prepare himself to realize his future existence and for the "proper understanding of things" followed by their interpretation:

Then you will see what will be there and how it will be. You are already a grown lad and then you should start thinking from then on and do it as you think right.
(p. 321.)

This existential anxiety and frequent change in existential modality (which, just as during the later phases of the tale, are all emergency cases, being enchanted, threatened, and presenting new existential possibilities) are suggested by Jakab as if using a dramatic trick - which the listener can easily follow - in the dialectics of the adjective *vast* and *small* by switching between the various registers - objective, poetic, sometimes adopting a tonality that makes sight relative and reflexive. The phenomenological approach needs to analyze more closely the significance of the adjectives *vast* and *small*. Counting the occurrence of these adjectives *vast*³⁴ appears 51 times, *small* 27 times; the occurrence of *vast* is double that of *small*, a fact worthy of consideration.

32 BACHELARD op. cit. p. 32.

33 "The old man thus represents knowledge, reflection, insight, wisdom, cleverness and intuition on the one hand, and on the other, moral qualities such as goodwill and readiness to help which make his 'spiritual character' sufficiently plain." C.G. JUNG: *The Phenomenology of Spirit in Fairy Tales*, In.: JUNG: op. cit. p. 222.

34 The adjective *vast* refers to the river, to the lake, to the heat, and to the noise, to sorrow and hunger, to things to be done and to problems, to pomposity and to lightness, to the flora and to the fauna, to giants and to fairies. As opposed to this the adjective *small* refers to the existence in the world whereby one is closed off: to the hut, and to the garden, to the eaves and to the colors, to the prey and to the clothing, to firewood and the life saving cheese.

Bachelard in his chapter on *Intimate Immensity* calls our attention to the significance of the word *vast* which, in the case of the poet Baudelaire, is “equal to harmonic vastness”.³⁵ “[The word vast] ...denotes attraction for felicitous amplitude.” In Jakab’s tale however, the word *vast* in most occurrences serves to describe the threatening world surrounding man (especially the flooded river, the unbearable heat, the alarm at the lake where the swan-girls bathed) and tasks, noises and troubles that accompany the business of choosing an existential possibility. Jakab suggests the defencelessness of the hero in the face of greater natural forces and the terrible penance he needs to perform later in order to win back his wife. If we compare Bachelard’s definition regarding the features of Baudelaire’s poetry then in the case of Jakab’s tale telling it is the various forms of *small* (which become meaningful in the context of the text on the existence in the hut and the garden-solitude) referring to some kind of a *harmonious intimacy* which is not only true for this particular tale but also for the nature of Jakab’s tale telling attitude.³⁶ Let us consider the justification for this from the point of view of textual hermeneutics.

The description of the small straw and clay hut is identical to the picture we can all imagine since, over many centuries, poets and writers have themselves accustomed their imaginations to the modest space of withdrawal and hiding in solitude.

There was a little hedge around the hut; it had a small yard but it was not too big, the yard was too very small. He goes to the door, knocks, nobody responds. He puts his hand on the knob, enters the hut but nothing significant was in there, nothing beautiful that would surprise him, nothing that would frighten him. Nothing else was in that hut but a little wooden bed, God knows how old, with an old straw bag on top, a sheet and a pillow in the bed. In another corner there were shabby, useless men’s clothes, God knows how old, thrown on the floor, and underwear, too.
(p. 322.)

The *little* straw and clay hut and its environment is the space of intimacy, solace, and familiarity³⁷ in which not only are the objects in this world of the hut which opens up in front of his eyes after turning the knob “small” and “shabby”, but in a

35 BACHELARD op. cit. p.191.

36 This is justified by Jakab’s environment in Görgényüvegcsúr and his lifestyle among the wood cutters as is explained by representatives of the personality research school.

37 “But transposition to the human plane takes place immediately whenever a house is considered as space for cheer and intimacy, space that is supposed to condense and defend intimacy.” BACHELARD op. cit. p. 48.

similar fashion the possibility of existence and activity is downgraded. The hut reflects this downgraded state of consciousness which is what characterises the hero himself: exiled, suffering from hunger, helpless and wishing for solace – he stands alone before God, a naked wretch. Jakab’s incredible talent in tale telling is manifest in the fact that he is not content with describing the first view of the straw and clay hut, a hut that is analogous to the house and the soul. He describes in good proportion the “sharpening” of the eye and vision – the process of seeing well or better together with the levelling off of the soul and the positioning of the hero’s own situation – when shortly afterwards he returns to the depiction of the living space.

The lad then starts to look at the territory around the little cottage, the yard, but it was such a nice, clean little yard, the yard was covered with pretty white sand as if it was born that way, or as if the ground of the yard was always like this.

And he walks into the little garden, he looks around there as well but there were no crops, there were beds prepared but nothing grew in them. (p. 322.)

We cannot stop wondering about this turn in the story (perhaps it would be considered by others a “slip of the tongue” or superfluous “chatter”) uttered by Jakab: “the ground ... as if it was born that way”.

Jakab situates this “born land” into a special context as if it was a sacred space “created” by God, pre-ordained, ordained for the hero as a sacred space, a sacral space for thinking³⁸ where his spiritual and intellectual development is supervised by his chosen master/father³⁹ who offers intimacy for the son with the following words:

38 One of the representatives of the younger tale researchers, Zoltán Bódis deals with the sacral aspects of tales and their sacral language; in his study he points out the false starting points and mistaken conclusions of researchers on the sacrality of tales; he himself examines and analyses the tale teller’s search for identity, his self-narration, the liturgical structure of the text and the linguistic modalities involved in creating the world of tales. BÓDIS, Zoltán: *Mese és szakrális kommunikáció/Die sakrale Kommunikation und das Märchen* In.: BÁLINT Péter: *A többes azonosságai/The Identity of the Multiple*, Didakt, Hajdúböszörmény, 2010. pp. 155-188.

39 “The old man always appears when the hero is in a hopeless and desperate situation from which profound reaction or a lucky idea – in other words, a spiritual function or an endopsychic automatism of this kind – can extricate him. But since, for internal and external reasons, the hero cannot accomplish this himself, the knowledge needed to compensate the deficiency comes in the form of a personified thought, i.e., in the shape of this sagacious and helpful old man.” JUNG op. cit. pp. 217-218.

[...] well, if you called me your old master than accept me as an old master of yours from the depth of your heart, at least while I am alive you will not be bored and will not be lonely. (p. 323.)

The chosen father simultaneously teaches the son about reconciliation and desire, the necessity of obeying the laws of prohibition, the possibility of a fresh start, the appreciation of the simplicity and purity of profane existence and the “grandeur” of creation through writing, drawing, thinking and seeing.⁴⁰ Self-sustenance, self-reflection, self-sufficiency: in the hero all these qualities establish the kinds of virtues that he could only possess while living in the enclosed, small space of the hut. However, due to the long period of inward inspection, the soul needs to open up: its vastness, immensity, and aspiration to move upwards motivate the son more and more to go out and meet others. The moment the chosen father thinks that time has come⁴¹, he induces a yearning in the boy in order for him to be able to eliminate his loneliness and separation, and by showing him the way (by literally turning his vision/eye in the proper direction) he negotiates him into meeting the swan girl ordained for him. Jakab not only reveals for us the duality of the profane and the sacred in the delicate but conflicting relationship of the boy living in the cottage and the swan-girl descending onto the lake, but to use Bachelard’s terminology: he enlightens the hero’s existential character through the “*dialectics of the cottage and the palace*”.

The two extreme realities of cottage and manor [...], take into account our need for retreat and expansion, for simplicity and magnificence. For here we experience a rhythm analysis of the function of inhabiting. To sleep well we do not need to sleep in a large room, and to work well we do not have to work in a den.⁴²

After taking into possession the “enjoyment” of the earthly cottage, the downgraded existence, the yearning and daydreaming, and the intimacy the chosen father reveals for us a different world by appropriating the ability to draw and write

40 “Like the old man in our fairytale, he, too, will draw mandalas and seek shelter in their protective circle; in the perplexity and anguish of his self-chosen prison, which he had deemed a refuge, he is transformed into a being akin to the gods.” JUNG op. cit. p. 130.

41 The “ripeness”, “arrival”, or “carrying out” of the time and the soul also show a close phenomenological connection that would be worth analyzing within the frame of another study.

42 BACHELARD op. cit. p. 65.

in the sand.⁴³ As if to justify Honti's words: "The world of the tale is not the world of terror [...] the tale is the poetry of resolution".⁴⁴ To dream and to fulfil the dream are two different things; we usually dream unconsciously, but to reconsider, make conscious and attempt to realize the dream once dreamt is a type of desire that requires self-interpretation during its satisfaction.

But the lad when he entered the palace together with his fiancée, the beautiful fairy girl, could not stop wondering about what had become of the little cottage, what new palace had been built in its place; he was unable to imagine how many things were there. (p. 331.)

It is as if in this context yearning and fancy were the complete opposites of each other, although desire, daydreaming and dreaming go beyond what can be conceived since they constitute whole images and not a concept, more exactly a series of images that cannot be transposed into concepts. In the case of Jakob the rhetorical figure of *accumulatio* serves to describe these dream images and fancies, their close explanation, the creation of plastic saturatedness as if to reinforce in us the feeling that words are insufficient to transpose image and sound.

At this point we need to formulate a question: whether we can only situate the swan girl who has turned into a "beautiful fairy girl" as an ideal of beauty, in the pompous palace, in the ideal of an infinite house? And whether this shabby lad would be fit for this beautiful girl or himself has to turn into a man according to the laws governing tales, partly to accommodate their sense of compatibility? The old man speaks indirectly about the future fiancée; about the road leading to her (on which he could find his future companion). Previously he has only noted to his chosen son: "you should be careful not to loosen your consciousness or your thinking." The son's first expressions (his first glance and perception) reinforce this prediction which he cannot interpret at first:

[...] three fairy girls of such beauty came into sight that he had never seen in his entire life. (p. 323.)

43 "The concentration and tension of psychic forces have something about them that always looks like magic: they develop an unexpected power of endurance which is often superior to the conscious effort of will. One can observe this experimentally in the artificial concentration induced by hypnosis" JUNG: op. cit. p. 219.

44 HONTI op. cit. pp. 103-112.

The old man's prediction⁴⁵ partly concerns the common fate of the shabby boy and the beautiful girl; partly by uttering the prohibition on the act of looking back it points to the fact that to look at somebody face to face is enchantment itself, a mesmerization, tying somebody down, an act that may temporarily paralyze the other (just as happens to the boy twice in the story). However, the moment he tries to rearticulate and reveal his love for her and that he takes responsibility for her he gains her heart even if he elopes with the girl against her will. Prediction and the act of looking into the future, preparation for the future turn of his fate – not yet visible for the hero – is the old man's knowledge, a kind of knowledge which he needs to pass on during his time spent with the boy, and later together with the young couple. This knowledge includes learning how to draw in the sand, which is the capacity for self-fulfilment and the acceptance of the reality of consciousness, and our hero goes through a surprising configuration when using these skills.

So just as I have said before, it is true, that the lad was shabby, he had very worn clothing, he had no suit, but he was such a handsome, gorgeous and clever, educated boy that he would have been suitable even to become a prince. (p. 332.)

In this small existence the old man makes his own chosen son conscious of the boldness of dreaming, the audaciousness of expanding from a downgraded status to an outwardly state, the limitlessness of creative activities based on his belief in himself. However, he immediately shows him (with the help of a saying: “two young people can be covered up against the cold with two belts only if the belt is tough enough”⁴⁶) that happy lovers can live in a humble little cottage, and that pompousness and luxury are not inevitable conditions of happiness; this is exactly why the palace vanishes from sight “without leaving any trace behind”.

45 In connection to this prediction let us refer to Ricoeur's statement: “Finally, the ancient bond between an oracle and techniques of divination establishes an almost invincible association between the idea of prophecy and that of an unveiling of the future.” RICOEUR: *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*. In.: RICOEUR: *Essays in Biblical Hermeneutics* (translated by David PELLAUER), Fortress Press, 1980. p. 76. There is something more exciting in the tale than this bond between prophecy and prediction, namely that Jakab consciously weaves the entire story around this particular prediction.

46 In another place he repeats the saying: “So leave it my son, because it will be different, you did not know that happiness fits into small spaces? In a small space lot of happiness may fit if there is good agreement in the house.” (p. 329.)

Do not worry my old father, because I am used to all kinds of things, I have seen other types of cottages and huts in my life before, even smaller ones, because I was raised in a palace, I have been to many places, but as the saying goes, there is no place too small for happiness to fit inside. (p. 334.)

The words of the fairy girl make it clear that hut/cottage and palace, tightness and vastness change in their environment according to the love found and intimacy developed: they rebuild the walls of their souls or rebuild their house. The house constructed by the soul is nothing other than the house of our dreams of which Bachelard speaks.

This dream house may be merely a dream of ownership, the embodiment of everything that is considered convenient, comfortable, healthy, sound, desirable, by other people.⁴⁷

When preparing for death the old man warns the young couple that it is easier to “build up” a palace at any place than to construct the intimate house of the soul: you may live alongside each other in the palace but the other house is inhabited by intimacy, equality, love and responsibility.

IV.

However, let me now return to the beginning of our tale entitled *Squash City* because I would like to illuminate the text-constituting function of the rhetorical figure of *accumulatio* on the basis of another type of phenomenological and mythopoetic analysis.

The boy who spends three days at the fair, since he “could not sell one piece of squash to anybody” went home to his father and told him the story of his toil, which reveals the impossibility of breaking out of the conditions of poverty.

Look, my son! There is no need to empty the cart now, because the squash have been knocked about, as the cart shook them, there is nothing else we can do with them. Harness the oxen, take them to the big river and unload the squash from the cart into the river. (p. 319.)

47 BACHELARD op. cit. p. 61.

It is the detailed, almost picturesque description of extreme hardships in nature that best reveals the state of helplessness and loss, the cruelty of the misery awaiting the family in the next year. First he describes the *boiling hot* weather:

It was autumn, around October, but the weather was terribly hot, so hot that eggs could boil by the side of the road in the dust. The lad went to the riverside together with the oxen, but it was so hot that by the time he arrived there, the poor little oxen had thrust their tongues out a long way and saliva was pouring from their mouths because of the heat and the exhaustion. (p. 319.)

Following this scene Jakab sketches the *storm* breaking out:

But by the time the lad had noticed that the sky was so full of clouds and wanted to turn around to get out of the water, a huge rain began, a rainstorm just when he wanted to turn back, he was looking upwards, and he saw the water in the river flooding up ten to fifteen meters high. So the poor lad had no time to get out of the river because he was carried away by a big, nasty, muddy wave that was caused by the rainstorm, by the water from the skies and he was swept away as if he was not even living in this world. (p. 319.)

Jakab enlightens the immeasurable wealth of human existence and the diversity of nature using his rich language: it is easy to follow in the text as he gathers and collects multiple meanings, using different variations to describe a particular state of existence or series of actions. Introducing the boy's approaching fate being swept away by the "rolling" water, his metaphoric death and later rebirth can be seen very clearly by revealing for us this changing, shifting existential situation.⁴⁸

Exterior nature may serve to represent our inner nature by analogy or even by symbolic identification. [...] Animism as primitive thinking derives from this identification, magic borrows techniques from it, the tale makes it a work of art: using the language of actions performed in the exterior world, especially in the natural environment it translates emotional processes that we may become familiar with through their providing a visible path and a visible destiny.⁴⁹

48 G. DURAND: *Les visages du temps* In.: DURAND: Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Éd. Dunod, Paris, 1992. p. 104. "A slow waterflow is a bitter invitation for a journey without the possibility of return. [...] The flowing water is the symbol of irrevocability." («L'eau qui s'écoule est amère invitation au voyage sans retour [...]. L'eau qui coule est la figure de l'irrévocable.»)

49 «La nature extérieure peut servir à représenter notre nature intérieure, par analogie, plus même, par identification symbolique. [...] L'animisme comme pensée primitive

The existential anxiety depicted as sombre state and the natural disaster (the flood) which upsets order serve as a dark background in the tale that is hardly possible to distinguish from the “fictive” or mythical world of the dead. It is no coincidence that after setting foot on the shore, while he regains consciousness the boy is thinking about whether he “exists” among the living or among the dead since he senses no difference between the two existential states.

The lad was not able to recover himself in three days and three nights, he did not know where he was, he did not know what had happened to him, whether he was still among the living or already passed over into the world of the dead. (p. 320.)

Besides the phenomenological approach of the tale telling utterance by Jakab we have to remember the mythopoetic one as well which the performance style and world view of the tale teller himself make compulsory for us. The river flood and the “elopement of the hero” by the water (as if being an overflow and archaic engulfment) poses the question raised by Nicole Belmont⁵⁰ (and Jean-Pierre Vernant⁵¹) in relation to other mythologems and the plot of the tale: whether the lad – while drifting – drinks from the waters of forgetfulness and remembrance at the same time in order to be able to go down to the underworld and then return to the world of the living.⁵² When interpreting the meaning of the Amelés river, Kerényi, highlighting the act of passing away and disappearance, writes the following:

procède de cette identification, la magie en extrait une technique, le conte en a fait une oeuvre d'art : il traduit par un langage d'actions dans le monde extérieur, surtout dans l'environnement naturel, des processus émotionnels qu'il fait ainsi connaître en leur donnant un parcours et un destin visibles.» SIMMONET, Pierette: *Le conte et la nature, Essai sur les méditations symboliques*. Éd. L'Harmattan, Paris, 1997. pp. 97-98. (English translation by Gabriella Agnes NAGY)

- 50 Nicole BELMONT: *A mesék mítikus tartalma*, In.: BÁLINT Péter (ed.) Honti és a mesevilág, Didakt, Hajdúböszörmény, 2011. p. 177. See also: BELMONT: *La teneur mythique des contes*, In.: idem: Poétique du conte, Essai sur le conte de tradition orale, Éd. Gallimard, Paris, 1999. pp. 194-227.
- 51 VERNANT: *Le fleuve «amélès» et la «mélète thanatou»*, In.: Mythe et pensée chez les Grecs (Greek Myth and Thinking), Éd. La Découverte/Poche, 2008. pp. 136-152.
- 52 Before asking for a prophecy the believer has to perform a real descent to Hades: before he does this he drinks from the two springs, from Lethe in order to forget about human life and from Mnemosyne in order to remember what he sees in this other world. Nicola CUSUMANO: *Mnémosyné – Lésmosyné, Emlékezés és feledés, mítosz és történelem*, (Mnemosyne – Lesmosyne, Memory, forgetting, myth and history) In.: *Mitológia és humanitás, Kerényi Károly 100. születésnapjára*, (Mythology and Humanity, Essays on the 100th Birthday of Károly Kerényi) Osiris, Bp., 1999. p. 238.

It is an aspect of the Léthe which is not incompatible with the heat over the flatlands. Barren land and thirst requires the process of flowing through. That which is just flowing through, which is not possible to stop, we may experience as eternal emptiness and thirst. However, this experience will become unbearable if the flow stops.⁵³

In the countryside that yields squash this flow and flood is a kind of symbol of the existential thirst directed against social suffering and the desire to be reborn in accordance with natural cycles. The natural existence that our tale teller narrates is characterized by this kind of “profusion”, this drifting flow, just as all other descriptions of space and location are also characterized by them. Right at the beginning of the tale Jakab immediately re-establishes a kind of *relational system* in which mythological pairs (flood – heat, loosing consciousness – death, arriving in the underworld – meeting mythic creatures) mutually provide the interpretability of an existential situation and its transformation.⁵⁴

Human existence is necessarily symbolic. Tales allow us to obey the prohibition of all power, they allow for an integration of the desire of all power incompatible with the situation of human beings in the universe, and it may open up the space for its sublimation.⁵⁵

Ricoeur sees the function of myth (indirectly of tales) in the creation of homological relations and the creation of analogue thinking, that is in synchronicity – this is why he refers to the statement of Lévi-Strauss:

The mythical system and the imagination with which it operates therefore serve to establish homological relations between natural conditions and social relations, or more precisely, to establish a law of equivalence on diverse planes: between significant oppositions manifest in the geographical, technical, economical, social, ritual, religious and philosophical planes.⁵⁶

53 KERÉNYI: *Az égeli ünnep*, Kráter Műhely Egyesület, (The Heavenly Feast) Bp., 1995. p. 74.

54 RICOEUR: *Structure and Hermeneutics*, op. cit. I would like to mention that G. DURAND in the *Les structures anthropologiques de l’imaginaire* publishes a really grandiose and brilliant collection of these relational pairs, which he calls isomorphs.

55 SIMMONET op. cit. p. 45. («La vie humaine est symbolique nécessairement. Le conte permet d’obéir à l’interdit de toute puissance, il permet d’intégrer le désir de toute puissance incompatible tel quel avec la situation de l’homme dans l’univers et de lui ouvrir le champ de la sublimation.»)

56 Claude LÉVI-STRAUSS: “*The Story of Asdiwal*”, In.: *Structural Anthropology*, Volume 2, p. 170.

However, for us at the moment it is not the consciousness of the structure of the mythic function and the creation of homological relations that is interesting. It is much more important to clarify why Jakab thinks (if he really does think this way and we can really prove it) that while telling the tale he returns to mythical traditions leading to the comprehension of ourselves and our existence by this act of retelling the tales and understanding them. Very simply we may also ask if Jakab was aware of Ferenczi's idea that "human existence is necessarily symbolic" and that these symbols – the cornerstones of our existence and our interpretation of this existence – may be interpreted in the linguistic utterance and in the present tense of the tale telling act when compared to other variants. It would be too easy to respond that tales he learned in his family and from friends themselves conveyed a certain mythic and belief tradition, and themselves created a kind of "coherence of signification" among the known symbols and motives. The most evident proof for awareness, conscious fabrication and structuring is that none of those 'swan girl' types of tale variants begin with such a complicated description and the establishment of a mythical relation system which reveal both the belief system and the natural world in prophetic and biblical language that can be comparable only to Lajos Ámi's tale universe.

At the same time we may also ask if the tale teller is more aware than a bricoleur listing mythical symbolic pairs (water and death, "an old man with white hair" and a chosen father, the swan/fairy girl and the prohibition, the cottage and the palace, moulding from dust or earth and creating by drawings or writing, yearning and seeing again, forgetting and remembrance, sin and suffering)? Does he really go beyond the creation of homological relations and enter the "hermeneutic circle", or does he balance on the frontier between the two? I have already mentioned above that regarding the duality of the "bricoleur" and the "hermeneutic", Jakab cannot be categorised under either type. However, the hermeneutic, phenomenological and mythological analysis seems to prove that Jakab is able to rely on the tale telling tradition and on his own imagination to create a kind of self-narrative mode, a kind of narrative utterance in which the intimacy of his "experiences" and their spaces and the narrative identity of the hero are revealed simultaneously, evolving in front of our own eyes through this act of telling. Jakab finds surplus meaning in these archaic symbolic pairs, biblical parables and sayings which express the wisdom of peasants: beyond the establishment of the structure of the reinterpreted symbols and refashioned motives he situates them in a new syntactic order during his act of telling in this peculiar language of his.

To set foot naked on the shore (rebirth) is not at all unproblematic for the hero: shame and lack of knowledge, the absence of the Heideggerian disposition and understanding closes him up into a kind of separateness which makes contact with others or articulated speech impossible and provides space only for monologues, for regret and for self-pity.

The lad was very exasperated and he was already sorry for being conceived and that his life had been saved, and that he was not completely lost. (p. 321.)

In this “other world”² (in this defined world of *other existence* into which he arrived after all his adventures) he has the experiences of being expelled from paradise and the fear of strangeness.

Now son, tell me, why are you so frightened, and why are you so surprised? Alright, do not be afraid, we two did not meet so that I would frighten you and you would need to feel ashamed of me. (p. 321.)

For the audience this stressful situation of shame and fear, which is simultaneously revealed to us and Jakab, evokes another level of thought (and at the same time of memory) on the a priori knowledge of the Judeo-Christian subject of sin and expulsion from paradise. (In the tale tradition of the Carpathian basin it is not unusual to encounter the polyphonic meaning of an exemplum heard in the church and certain interpretations on biblical texts, and the peculiar interrelationship of sense between these two are woven into the text by inserted commentaries, proverbs and thought fragments by the tale teller.) By his meeting with the old man Jakab repeats the story of expulsion from paradise and the promise of life after the deluge that he makes real for everybody, positioning it as repeatable and continual. Therefore he creates a new type of interrelationship of sense in seeing the myth of devastation and the alliance with God in a unity for the ‘I’ that belongs to “everybody”. This is exactly what Tengelyi writes in connection with Lévinas’ ideas about *approach*, which is the “authorizing instance in the sense providing activity of the ‘I’”:

[...] what we say has its own meaning; however the way we say what we are saying carries a different meaning and this meaning of the act of saying is not only more, but at the same time different from what was told.⁵⁷

57 TENGELYI op. cit. p. 226

Why would what our tale teller, Jakab, tells us in his tale have “more” meaning? The epic narrative mode he consciously constructs in the “big” narratives (simultaneously connecting love of life and ataraxy) - sometimes those with conventional tale structures and sometimes the variants he creates - the speech which reminds us of biblical verses and refrains (the music vibrating within the Proustian sentences), and the prophetic voice resounding in the background are all features that make the message of the tale teller peculiar. So Jakab’s narrative style may be interpreted on different levels and from different perspectives. Let us look at the old man (in tales he often appears as a helper, the messenger of God) whose prophetic voice simultaneously refers to somebody from whom he “received” his knowledge and a future event he foretold (the miraculous meeting with the swan girls) which he also becomes a part of. At the same time this voice completely merges with Jakab’s narrative telling voice. Ricoeur labels this phenomenon in the text as a “*subjective moment*”

*This subjective moment is no longer the narration insofar as the events recount themselves, but the event of narration insofar as it is presented by a narrator to a community.*⁵⁸

In the case of commentaries and proverbs this subjective moment appears embedded in the tale text, and they do not help the narrated event unfold, but on the contrary, they arrest the drifting flow again and again - like a rock or a tree which gets in the way of the flow - in order to let the narrator bear witness or hear the voice of the community within the narration itself.

The *commentaries* woven into the tale text are its duplication in the Foucaultian sense; the voice in the tale (the narrator’s voice) becomes subjective in the commentary and the tale teller ensures his own intimate disposition by this personal attitude, by this personal presence in front of the audience. At the same time, commentary attempts to create the simultaneity of the event and meaning. During the interpretive act it exposes the past event as *something*. The tale teller attempts to justify the story which occurred earlier which he is narrating in the present; he would simply like to introduce what he narrates in the “present” as true. Since he knows that (and Ricoeur speaks of this as well): “To be a witness is to have participated in what one has seen and to be able to testify to it.”⁵⁹ He weaves himself into his text in order to borrow his personality and voice for the narration.

58 RICOEUR 1980. op. cit. p. 79.

59 RICOEUR op. cit. p. 113.

The credibility of this bearing witness is supported by the fact that the commentary lets us see events from a point of view from which only the tale teller could have witnessed the events.

When they all sat down to the table, as many as they were, finally there were only two of them because as I said before, the yard was already full of people, lords and ladies, too, beautiful and gorgeous ladies so they settled to the table and had the engagement and the wedding at once. (p. 331.)

Commentary, having no personal concern, offers space for interpretation embedded in the textual world. Jakab, even though he was not even present, describes the bend in the river in such detail as if to reinforce the feeling that “he was there”, “he was present”. However it is still a narrative trick which at the same time points to the temporal features of this creation of meaning.

Well, never mind how it got there, this river just ran into the Danube, the one that came from the Squash City, God knows from where, at the border of what country, ‘cause I have not travelled along the entire Danube, but let us be content with the fact that when the river was ready to flow into the Danube, in a small riverbend the water bumps him against the bank, he holds onto the roots of a tree with one hand and the lad manages to climb out of the water. (p. 320.)

So there as they were negotiating, here and there, the old man called for the young woman and gave her a private lecture on I do not know what, I was just not there, but it should be sufficient to say [...]. (p. 336.) [emphasis mine PB]

This “*I was there*” (j’y était) is the foundation for the authenticity which derives from being present during the act of story telling. In the case of “*I was not there*”, so “I do not know” the tale teller asks for the audience’s trust and he wants them to believe him since they hear the events retold by a trustworthy person, or believe that those stories he performs in the present tense of the act of speaking in front of those people who are present, he had learnt from an old, wise, publicly respected man.

Proverbs – as community wisdom – may be interpreted with the help of Lévinas: in relation to his concept of “including the third one in this responsibility” when he becomes responsible not only for another individual but for *everybody else*, especially when he looks for the ultimate source or for the ethical order and tries to reconstitute it (this is an essential mission of the hero). The community is the source and preserver of the ethical order and he is the one who sees the individual, the “worries” of the “I”, sees its disjointed existence, tries to help it by repeating (continually retelling) the experience gained in the past, or to put it simply: he

reminds those for whom ethical order has vanished and those who have forgotten that “from an accidental meeting an infinite need for responsibility is born”⁶⁰ of the wisdom contained in these proverbs. The community, just as the choir in the ancient Greek theatre, openly, *univocally*, faces the hero, so to speak talks face to face about sin and punishment, expectation and resolution. Assmann writes on the usefulness of memory and the significance retained in this memory:

*The past is subject to memory in so far as it is in use, becomes fulfilled with meaning and significance, that is, it is semiotized. From the point of view of sense contribution by the past we have named the teachings of “connective righteousness”, the entanglement of fate and action as essential factors.*⁶¹

SUMMARY

Let us state finally that in the repertoire of István Jakab the reason and source of the various manifestations of the rhetorical figure of *accumulatio* is not the result of the tale teller’s uncertainty. We are much closer to the truth when we say that – just as we have already become accustomed to it in relation to Homeric epic narration – *accumulatio* is a preparation for *retelling* the complicated series of actions (sometimes created by contamination) by *retelling* the sense relations, *weaving together* those elements – the embedded narratives that are either too far or too close to each other –, *grasping* the manifold “first and second rate” motives in their peculiarities, *circumscribing* and *describing* ornamentally and archaically the fictive world and the fictive characters and preparing for the possible sense relationships to be *established* with the audience.

“*Delayed gradation*” mainly serves linguistic articulateness (‘individual utterance’), a mode of statement on understanding existence (the ‘proprietary act’ of telling) and besides the slightly tinged nature of reflective thinking on one’s own existence. *Accumulatio* then is simultaneously both *searching* within the tradition and *considering* variants of the interrelationships of meaning; a kind of understanding (just as Heidegger writes: “the working out of possibilities projected

60 TENGELYI op. cit. p. 232

61 ASSMANN, Jan: *A kulturális emlékezet* (fordította: HIDAS Zoltán) (Cultural Memory and Early Civilization, CUP, 2011) Atlantisz, Bp., 2004. p. 291.

62 HEIDEGGER op. cit. p. 189.

in understanding”⁶²) since “to *exhibit* anything is to take it together and take it apart”⁶³. It is also a *communication* and *self-expression* (Sichaussprechens)⁶⁴, a silencing and making something visible, the *observation* “of entities and marvelling at them”⁶⁵ and *interpretation* based on subjective moments.

-
- 1 Hungarian *bú-slakodik* (being in the state of sorrow), *nagy bú-jában* (in his great sorrowful state) *elbu-jdosna* (hide himself) all derive from the same word stem and thus are not translatable to English. It is also important to note, that these words – the style and the connotation – in Hungarian almost automatically invoke the world of folk narratives and folk songs.
- 2 *Másvilág* in Hungarian literally means “other world” but it refers to the “world of the dead”, the “underworld”. It is another world, another existence. Both meanings are present in the Hungarian expression.

63 HEIDEGGER op. cit. p. 201.

64 “Whenever something is communicated in what is said-in-the-talk, all talk about anything has at the same time the character of expressing itself (Sichaussprechens). In talking, Dasein expresses itself (spricht sich... aus)” HEIDEGGER op. cit. p. 205.

65 HEIDEGGER op. cit. p. 216.

Péter Bálint
THE PHENOMENOLOGY OF ORPHANHOOD
AND HORROR

*(Within the framework of the self-narrative of Károly Kovács,
the gypsy tale teller)*

I.

The tale collection entitled *Diamond Snake*, compiled by Ilona Dobos may be of interest in many respects; already in the foreword she makes statements about tales and their performance, more precisely about the relationship between tales read in print and those passed on in the oral tradition¹; about the different characteristics of traditional tales (“the peasant tale”) and of the tale variants intended for children (“book tales”)²; about individual tales and their variants, emerging from different tellers and in different regions³; about the relationship between tales and the archaic world view which, in the case of tales, directly concerns the essential questions of literary hermeneutics and hermeneutic phenomenology. However we can definitely claim that Ilona Dobos had no intention of interpreting the tales she had collected taking these perspectives into consideration.

I was very cautious when, in relation to the collected volume, *Diamond Snake*, I suggested that it *may* be of interest to us, since a tale researcher, a representative of literary hermeneutics and phenomenology believes “obsessively” in the viability of these, not long since transmitted, tale texts in a productive/responsive context (although not in the possible continuity of the oral tradition and in its revival), in

1 “I have to begin with an excuse because I feel that these written, *printed* folk tales will not produce the same effect on the readers as on the listeners.” DOBOS: Gyémántkígyó (*Diamond Snake*), Szépirodalmi, Bp., 1981. p. 7.

2 DOBOS op. cit. pp. 23-27.

3 “About those tale variants that are still alive in the oral tradition we can never say that this is the real one. And beyond the individual additions, the fact that the basic story itself may be regionally - sometimes already in the next village - considerably altered, even to an unrecognisable degree, is perfectly manifested by the tales numbered as the same type, and performed and recited differently by the two tale tellers of this volume.” (József Ordódy and Károly Kovács – PB) op. cit. p. 31.

the timeliness of reviving their efficacy by the re-interpretation of the individual variants and their different readings (narratives). What János Szilágyi says in relation to the story of Arachne is true for all tales.

*[...] it is not always and everywhere contemporarily present but it may be recalled either as a story or a life situation, if the creating spirit feels it depressively restrictive and feels the surrounding world righteously restrictive around himself.
[...]⁴*

And cautiousness is appropriate because we all know only too well that even though people do read some tales (mainly for children, and - lacking previous information - choosing the tales under the preposterous influence of the media) they are rather familiar with and favour the “literary” variants. The traditional/classic folk tale, and within this group the gypsy tale is more often a stepchild of those types of research that prefer literary, hermeneutical and social scientific aspects – I am writing this even though our ethnographers have published several volumes of gypsy folk tale collections from gypsy communities living in the Carpathian basin. However, if we do some research on the Eastern and Southern European folk tale collections and if we intend to compare them and conduct textual hermeneutical research on them we might be surprised to learn that the gypsy tale tradition (due to its late collection and recording) preserves much more archaic states and variants than those tales that have been archived in books; owing to this fact they always “come in handy” both for interpretation and philological analysis (textual reconstruction).

Last but not least, if we recognize today, or even particularly today, the century old tale telling tradition, the tale tradition slowly perishing from the collective knowledge (and with it the “three fold profit” of tales mentioned by Walter Benjamin) as something of contemporary interest it is obviously because in the background we sense a community’s need, its thirst for cultural memory. This need is born simultaneously in the lay reader as well as in the tale researcher: the latter, with his interpretations, would like to help and orient those interested but would like to do it without giving up professional standards.

To justify the possibility and the need to update the tale tradition let me quote again János György Szilágyi, who, in his 1978 study on *Arachne* attempts to

4 SZILÁGYI János György: *Paradigmák, tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról* (Paradigms and studies on antique literature and mythology), Magvető, Bp., 1982. p. 230.

revitalize mythology as an epic form of narrative since “it illuminates one of the basic situations of the human being and its position taken in the world.”⁵

The following phenomenological tale analysis focuses on examining this very situation: the peculiar gypsy variant of being an orphan (preserving the duality of “orphan child” – “divine child” complete with their mythological references). The tale of the *Maimed Cow’s Son* (BN 301) told by Károly Kovács, offers a superb possibility to simultaneously analyse the tale type popular in the Carpathian basin and some of the characteristics of the self-narration (understood in Heideggerian terms) of the gypsy tale teller. The phenomenological approach presented below is supported by those variants that had been published in several printed collections and the other tales told by Károly Kovács that explain the characteristic features of the story telling attitude of the tale teller. The joint interpretation of the many other variants and the particular tale analysed helps to explore the basic life situation.

II.

In the beginning of the tale Károly Kovács tries to illuminate and reveal the existential essence of *orphanhood*, of being an orphan:

[...] once upon a time there was a poor, orphan child. He had no mother nor father.

5 SZILÁGYI op. cit. p. 217. I need to quote the author at greater length in order to make his intention clearer for the reader: “If we suppose that individual aspects of human behaviour expressed in the myths and those basic situations that derive from these aspects may be identical in different periods and in different types of societies then it is possible and it is worth interpreting myths everywhere, and beyond myth creating and primarily myth centred cultures, myths that are formed in the distance of many thousand years or many thousand miles away, with the intention of searching for a contemporary message conveyed to us today. [...] And since the context in which they are told can never be the same, each and every act of retelling is a new variant even though it quotes exactly a text previously formulated since the permanent is uttered in the incessantly changing acoustics of the environment; the gist of the story is one but its content may be counted as an infinite number.” SZILÁGYI op. cit. pp. 217-218. We have to note that in order to satisfy the need for “tale telling”, or more exactly “story telling”, “a life story narrative” a new kind of “movement” have developed in many countries. See: *Le renouveau du conte/The revival of storytelling* (sous la direction de G. CALAME-GRIAULE), Éd. CNRS 1989.

He was wandering around in the country but nobody took him into their house.

[...]

- My sweet Lord, I am an orphan child but I have nobody, I am wandering around in the world all by myself and I would like to get in if you could give me a piece of bread, I would go into your service for it. (p. 263.)

Reviewing the phenomenology of *orphanhood* in tales we may realize that Károly Kovács directs our attention to four essential items in the text: the lack of parent(s), being expelled and not being taken in, wandering and meandering and last but not least, starvation.⁶ We may meet these factors in many variants of different tale types, sometimes all four items appear; in other cases only one or two motives are used. At this point we need to tackle the question that Kerényi asks and elaborates on in his brilliant writing on “Child Gods”:

*[...] Was not the orphan child the ancestor of the child god, and was not this child taken over into mythology from descriptions of a certain kind of human fate, such as is possible in the most diverse cultures, and there elevated to divine rank? Or was it the other way about? Is the child god earlier the orphan child of folktale only a pale reflection of him? Which is primary: folktale or myth? Which came first: solitude in the primeval world, or the purely human picture of the orphan's fate?*⁷

Analysing *Vogul*, Finnish and other Slavic folk tale variants Kerényi concludes that orphanhood as a human destiny is not a *sufficient* basis for us to find the seeds of the divine prince's epiphany.⁸ However the fact that the hero is a descendant of

6 In another tale by Kovács, in the *Diamond Snake* (BN 758+433), orphanhood appears and its phenomenological characteristics are almost identical with those appearing in the tales we are analysing. “My dear Uncle, please take me into your service because I have nobody, neither a father nor a mother, I have never known my father, nor my mother; I was raised here and there, I do not even know how I got here to you, I was always wandering around the world...” DOBOS op. cit. p. 350. There is a difference between the two tales: in the latter the hero has a sister whom he did not know before since she had been “tailed off from him”.

7 *Essays on a Science of Mythology – The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*, C.G. JUNG and C. KERÉNYI, (translated by R.F.C. HULL); Princeton University Press, 1973. p. 30.

8 JUNG and KERÉNYI 1973. op. cit. p. 374. The question as to which is primary, the orphan child or the child god, is thus considerably simplified. The emergence of a god's son or a king's son from the orphan child, as a theme for myth or fairytale, presupposes

a bear father, a mare, a cow, or a sheep tells us about the mythological origin of the tale. The question raised by Kerényi is a “poetic one” in many respects; all those tales that he includes in his analysis are much older (their origin and age cannot even be defined) than those mythologems that he uses to support his argument; on the other hand he himself was aware of the common agreement among contemporary researchers; namely, that tales derive from myths. Besides, the chapters written on the epiphany of the orphan hero mark off the possible fate interpretations that can be found in the individual tale variants in fragmented or incomplete versions.

Let us first take a look at the lack of parents⁹ which (as is clear from the tale of the other gypsy tale teller of the volume, János Ordódy), would not necessarily mean that the orphan child’s parents died earlier or “disappeared” in some mysterious way.¹⁰ The merciless act of disowning and abandonment on the mother’s side,

the state of orphanhood: it is this situation that makes the emergence possible in the first place. But the plight of the orphan does not, insofar as it is purely human, furnish any *sufficient reason* for such an emergence. Considered separately from mythology, and from the standpoint of ordinary human life, that plight is not necessarily consummated in an epiphany. JUNG and KERÉNYI op. cit. p. 33.

In tales, as opposed to myths, just as Kerényi pointed out, the “child gods’ infancy and their orphanhood is not derived from human life but from the material of the life of the world. The childhood and orphan’s fate of the child gods have not evolved from the stuff of human life, but from the stuff of cosmic life.” (JUNG-KERÉNYI op. cit. p. 45.) In the majority of the tale variants the teller does not reach beyond the limits of human fate; at most the unwanted child is placed into water which is not to be conceived of as water as an ancient element.

- 9 The tale of the *Diamond Snake* recounted by other tale teller, József Ordódy, belongs to a similar type. *Peter Juhász* (BN 301) describes precisely the relationship between a mother and her offspring (blood): “Because not every sheep likes its own blood, its own little lamb, it sometimes happens, that she gives birth and lets it drop and leaves it behind and then the tiny one cries there. He (the shepherd) knows very well that when he finds a lonely lamb then it means that it was not preferred by the sheep. Then he went among the sheep and looked for the mother of the lamb. He found her because every shepherd knows his sheep. And if we look at it carefully too, if there is a flock of sheep we see differences among them just as when we are together in crowds, so each and every one of them is a different personality. They recognize each other the same way. And when the shepherd finds the sheep and takes her to her lamb he has to stay there for days until she becomes used to her own little lamb.” DOBOS op. cit. p. 47.
- 10 In István Jakab’s tale, entitled *Orphan János*, the prince and the countess fall in love with each other but because they could not get married the girl gave birth to her child secretly in a village home. “The child was born but when she was born her mother left her within three days, trusted her to the care of the old lady, the housekeeper. The countess

the cause of the orphanhood can be a deliberate distancing, an alienation and a forgetting about one's offspring¹¹, or more precisely it causes the hero to feel an orphan (abandoned, defenceless, homeless and lonely).¹² This "feeling himself to be" draws our attention to the fact that to be something and to feel, or speak of

and the prince left so much money behind that the old lady could have raised not only one but ten more children." (NAGY O. - VÖÖ G. Havasok mesemondója, Jakab István meséi (Tale Teller of the Transylvanian mountains, the Tales of István Jakab), Akadémiai, Bp., 2002. p. 620.) In the variant from Ung, entitled *The Saved Barber*, the hero introduces himself as follows: "Well, I have come to try the world because I am an orphan child, I only have an old mother – replied the lad – and we are as poor as mice." (In.: Ungi népmesék és mondák (Tales and myths from Ung), Akadémiai-Madách, Bp., 1989. p. 358.) In Berze Nagy's tale entitled *Short-horned Cow Son* the young king married the golden-haired girl and together they had a son. When he grew up, the princess went up to the heavens and turned into a short-horned cow. They wanted to kill this cow in the court in different ways. The son undertook the task of the killing. They let him do it. He sat on his mother's back and then she flew away with him. When he was suckled for seven years she sent him away." (In.: János BERZE NAGY: Baranyai magyar néphagyományok, I-III. (Hungarian Folk Traditions from Baranya County, I-III), Baranya Vármegye Közönsége, Pécs, 1940. II. pp. 59-60.) The variant from Beregújfalu entitled *The Little Golden Cow* shows that the hero has parents, but since they raise many children they are so poor that they are unable to take care of the boy whose godfather, Christ himself, gives him a small cow. (In.: Tűzoltó nagymadár (gyűjtötte: PENCKÓFERNÉ) (The Great Fire Bird – collected by Penckóferné), Hatodik Síp Alapítvány, Ungvár, 1993. pp. 72-82.) Kerényi sees the mythical type of the wandering, homeless, persecuted mother in the figure of Lethe. KERÉNYI op. cit. p. 372. However, the classic example is the tale from Ketesd, entitled *The Sedge King*: "It happened that the mother and the father of the child died at the same time. The little boy was left behind alone with a cat. The neighbours stole his little wheat, his flour, all he had and finally there remained nothing for him."

(In.: A rókaszemű menyecske, KOVÁCS Ágnes ketesdi népmese gyűjteménye, (The Fox-Eyed Young Wife, collected by Ágnes Kovács from Ketesd), Kriterion, Kolozsvár, 2005. p. 278.)

- 11 Jung, who wrote on the psychological aspects of the child and of the child god at the request of Kerényi, interprets distancing in his study *The Psychology of the Child Archetype*: "Abandonment, exposure, danger, etc. are all elaborations of the 'child's' insignificant beginnings and of its mysterious and miraculous birth." JUNG: *The Special Phenomenology of the Child Archetype/The Abandonment of the Child*, JUNG-KERÉNYI op. cit. p. 168.
- 12 János Cifra's tale entitled *Water Alexander* tells us about the boy fished out of the water and of his growth (he remained small and scruffy because "the child that sucks his own mother's milk is more developed than the one that sucks somebody else's." p. 213.), of

ourselves *as* something may finally result in the same Heideggerian disposition in certain cases.¹³

Unlike Ordódy, Károly Kovács does not speak a word about the past in connection to the orphaned state, the “original” condition; he does not comment on the forgetfulness of the parents, but with the help of a peculiar narrative trick he elaborates on the child’s wish:

My God, I wish not one orphan would be created in this world! Nobody takes me into his house, nobody gives me a piece of bread; nobody takes me into his service. (p. 263.)

We may speak of the wish as a specific manifestation of a contourless desire deriving from the homelessness and loneliness of being present. The sigh is a desire directed towards one who is not present here and now, an object or being who is distant in both space and time; simultaneously a kind of unarticulated speech that can be interpreted by its relation to the desired object or being, by the quality and intensity of the curiosity directed towards it. At other times (in other tales) the sigh appears to us as a *split* in elemental forces: in the sense in which we speak about the opening up of the soul, throwing off the burdens, becoming free from troubles and curses as regards gestural communication; we “heave a sigh of relief”. A huge weight is taken off our mind, we say that the separated self, defenceless, horrified, and troubled returns to its wakeful self again (in other terms: *it is on its way*), it represents again, proclaims its self, already free from the blows of fate and from

his socialization (“There is an orphaned boy. Poor, but smart. He thinks nobody loves him.” p. 217.), and of the story of his search for identity: “I did not know who my father was, who my mother was. But my mother was shameless because she had me thrown into water so that I would drown. Then she must have been, I do not know what kind of a woman. Because she was nothing. She was nobody. Because she was a whore. Because she had me thrown into the water. The old king raised me so, he gave me a nurse.” In.: Olga NAGY: *Cifra János meséi* (Tales of János Cifra), Akadémiai, Bp., 1991. p. 217.

13 In the tale entitled *János, the Priest’s Son* the boy, “having gone a little mad” because of too much studying, becomes angry at his father and leaves home. When the princess gives him back his consciousness both speak as if they were real orphans. “So listen to me! I have no mother or father. Do you have parents? – I am the son of a priest. I do not know whether my parents are alive or not but I have left for so long that I do not know where have I been, what have I done. – Now, listen to me! If you are the son of a priest I’ll follow you as your wife, if you like me.” *Zöldmezőszárnya*, (collected by: NAGY, Olga), Európa, Bp., 1978. p. 102.

suffering. In our case the sigh is then a kind of act that lacks language, but which constitutes an unuttered cleansing and we may infer the narrative from the result. Walter Benjamin writes in the fragment entitled (On Horror II)

*Lacking language in horror: the old/primal experience. All of a sudden besides possessing all other forces, language leaves me, all possibilities to express myself leave me among people in broad daylight.*¹⁴

The sigh makes the phenomenological analysis of the desiring presence and the speechless or articulated “response” of the something or other called into the space of Dasein simultaneously necessary. In Kovács’ tale we could argue about the orphanhood of the hero based on the four phenomena mentioned above. We may speak about only the desired being, the mother, who cares and who is able to love, a love based on misery, hopeless wanderings and searching, on the gloomy and emphasized fact of the consciousness that is aware of becoming lost. It might be surprising to speak of the missing mother as the *miserable fact* that there is nothing more, nothing “more human” we can say about her, since neither to the hero, nor to the listeners is she visible, she has no face; she does not reveal herself, she does not become involved in social relations, she is only the subject of an unarticulated sigh who, in the future course of events, “weaves herself” into the fate of the hero just as the Greek goddess, Hera does.¹⁵

The sigh of the orphan child: “I wish not one orphan would be created in this world!” – refers to an unrevealed, silenced moment in the tale. We may ask: did the mother die at birth leaving behind remorse and shame in the child that his birth follows the death of a caring mother? God cannot “create” an orphan only by connecting two gestures: by giving life and at the same time taking something away: this is in opposition to the divine creation, to the essence of the divine creating force. (The Ordódy variant that “*not every sheep likes her own blood*” also refers to the act of abandonment and not to the “creation” of an orphan.) In this case it obviously becomes the subject of moral judgment in a different way, both the distancing and the abandonment, the not being taken in, and the wandering existence derived from loneliness, since the hero has not been simply “dropped out”

14 W. BENJAMIN: “*A szirének hallgatása*”, In.: BENJAMIN: Válogatott írások (fordította: SZABÓ Csaba) Osiris, Bp., 2001. p. 109. (Gesammelte Schriften: Band VI: Fragmente vermischten Inhalts. Autobiographische Schriften: BD VI.)

15 See also: THEOKRITOS: Twenty-fourth Idyll, In.: *The Idylls of Theokritos*, (translated by Barriss MILLS), Purdue University, 1989, pp. 88-93.

and left behind but from the moment of birth there is *no longer* a “mother” available who may become accustomed to her own lamb and take care of it as is referred to in Ordódy’s tale.

So orphanhood is privation deriving from the lack of partnerships during this earthly life, the privation of the elemental need to be taken care of and nourished which in the beginning strengthens the feeling of existential homelessness, – the alienation, the inexpressible lack in this lonely existence – in the one who experiences this need and the alterity of others while wishing for a partner, an “ancestral mother” who would take care of him.¹⁶ The sigh is then – given the unfamiliarity with the liturgy of prayers – a speechless prayer, an address aimed at a protector supposed and wished for which is directed upwards, precisely into the spheres where the sigh might be listened to and from where help arrives in the form of a “maimed cow”. This motive justifies the initial thought of Kerényi that the orphan child is both abandoned, feeling at home in the “ancient world”, and is simultaneously being protected and caressed by the god, sitting next to Zeus in the company of gods. Jung himself underlines this idea:

It is a striking paradox in all child myths that the “child” is on the one hand delivered helpless into the power of terrible enemies and in continual danger of extinction, while on the other he possesses powers far exceeding those of ordinary humanity. This is closely related to the psychological fact that though the child may be “insignificant”, “unknown”, “a mere child,” he is also divine.¹⁷

Besides the sigh is an overwhelming “speech” about the despair experienced due to the state of helplessness which bears witness to unbearable loneliness and misery and manifests the desire to be at home somewhere, in somebody’s home: to be taken into a state of security.¹⁸ So we may comprehend that the state of “not being taken in” becomes a state of expulsion into the tragic world¹⁹; a kind of

16 It is not necessary to point out for the community of tale listeners that upon seeing other children raised in families the hero is capable of positioning himself as an orphan and the loveless existence emphasized in Cifra’s tale further deepens this feeling.

17 C.G. JUNG op. cit. p. 89.

18 “This is the mother love which is one of the most moving and unforgettable memories of our lives – the mysterious root of all growth and change; the love that means homecoming, shelter and the long silence from which everything begins and in which everything ends.” C.G. JUNG, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, (translated. R.F.C. HULL), Routledge, London, 1991. p. 92.

homelessness (having no shelter: being excluded from the fold) and being forced to continue wandering, roaming and fighting that can be best characterized phenomenologically by the concept of lack or absence: the lack of a warming fire, of caring, nourishment, company, and goals. Kovács's hero, having no previous experience of motherliness, and motherly love (this is presented in the phenomenon of orphanhood through need and privation) becomes frightened by the mythical celestial blessing that follows his sigh: he becomes frightened by the caring being, by the gift of the gods.

[...] there was no rain coming from the clouds but a smoky maimed cow, a cow with mangled horns descended from the clouds. The child saw this and became scared and when the maimed cow descended next to him it said:

- Do not be afraid my son, I will be your mother I will raise you from now on. The child then becomes happy that he finally has somebody who will think about him. (p. 264.)

The child (in reality the tale teller) does not even name the newcomer – the child's mother – referring to her simply as a being who will surely “think about” him, that is this *being* will take care of him, according to the promise:

But I will be always with you everywhere and when peppermint dries then I would know that you have died. (p. 265.)

Although a farmer temporarily takes the orphan into his service, when the caretaking maimed cow appears the child has to flee (sometimes together with his mother) and again he has to experience expulsion, the being driven out on the run and wandering as if the two types of acceptance (being taken in) – acceptance into the “earthly” service that provides the conditions for living and acceptance into a caretaking “celestial” love – would not fit together, would even exclude each other. The verb *wander* that appears several times in the text first evokes meanings of aimless, inefficient, struggling searching; in reality the hero roaming and

19 In one of those wonderful Estonian folk tales entitled “The Cuckoo Bird” it is the stepdaughter who is an orphan: “The orphan was as beautiful as the globe-flower on the hills and she was gentle as a dove, good-hearted as an angel.” Since the stepmother hated her and locked her in a chest in order to get rid of her she became a cuckoo bird and her essence manifested itself: “She was homeless even when an orphan, she will remain the same as a cuckoo bird as well. She was flying here and there and she had no nest in any place.” In.: Az aranyfonó lányok (fordította: BERECZKI Gábor) (Goldweaving Girls, translated by Gábor Bereczki), Európa, Bp., 1968. pp. 119-124.

wandering around in the world is coming and going in this ancient world wishing to find a home (himself) and a caring, protecting being. This coming and going is a series of symbolic acts that repeats the gesture of Ordódy's shepherd looking for a mother sheep in the fold and whose key motive is to *make somebody accustomed to something*.²⁰ From the tale text it seems that the common phenomenon concerning home (arrival) and caring (nurture) is the accommodating and accustoming act that presupposes a peculiar permanence and circular returnability of time. But the tale teller does not reach the point where he could state he belongs to the celestial spheres, the *habituated state* (originating from there) in a way which is customary in mythologems and as is revealed by Kerényi and Jung.

The person not housed anywhere always wants to get into a house which can represent the act of settling down and permanence for him; where he could get bread and service for which the prerequisite is to be social and responsible in serving tasks. In tales there are two possible ways to get into a house: if a person deserves it by his kind behaviour, his nature, or his faithful service, or by "breaking" the lock, "laying hands" on the keys of the forbidden room by intrigue. Kovács's hero's wish to get in results in a forceful penetration by a person unconscious and forgetful of himself²¹. At another time according to the "hero's" existential character he simply behaves as an *intruder* and by force attempts to lay hands on what belongs to him, or what he thinks belongs to him.²² By establishing social contact with his three travelling fellows, he becomes their friend thanks to his famous strength;

20 We know too well that Rousseau defends himself against those who passed judgement on him for giving away his children into an orphanage. "I would do it again, with much less doubt too, if I had to do it again; and I well know that no father is more tender than I would have been toward them, however little habit might have aided nature.", J.J. ROUSSEAU, *The Reveries of the Solitary Walker*, (translated. Charles E. BUTTERWORTH), Hackett Publishing, 1992. p. 124.

21 When he pushes aside the terribly huge mountain where the mother of the twenty-eight headed dragon lives, it is the hero himself who arranges the conditions for them to be able to enter: "The son of the maimed cow goes there, holds onto the lock, tears it off like a piece of rag. When he tore the lock off and opened the gate, they went in, well, an old woman, a very old woman, greeted them." DOBOS op. cit. p. 267.

22 Arriving at the fairies' palace one fairy yelled at him: "How dare you intrude in here and kiss me? – It is all the same whatever you do I have come to like you, love you, and I kissed you so that you would be mine, and I would be yours." DOBOS op. cit. p. 270. JAKAB's tale entitled *John the Orphan* falling in love with the princess said these words to his friend, a guard: "Oh, my friend, if I could once sleep with this king's daughter, I wouldn't mind if I died, I fell so much in love with her. [...]". Jakab, op.

the strength that he has tested during the trials requires unconditional respect that does not go together with the unconditional love of the newly accompanied friends and their “acceptance”, even though they have taken an oath of fidelity. The celestial mother’s behaviour is astonishing from this respect as well, as she is willing to sacrifice her very soul in order to save the friends in trouble (apparently also motivated by the infinite love felt for the son) and she formulates the final admonition for her son.

My dear son, please just cut me up into pieces and take my soul out, pour it into your fourth friend. Because they have taken an oath of fidelity to you that they would not ever leave you even in the greatest of troubles. So it is your duty to save your friend’s life and their duty is to save yours! (p. 269.)

The unusual “heroic” strength is not only useful for gaining friends and a spouse but he himself is capable of “distancing” and in certain situations setting apart disturbing factors – to signal the double, creating and destroying, earthly and celestial character of the hero’s strength. The fairies, surprised by the intruding hero, refer to this deterring act, to this act of saving and removal.

[...] there was nobody who could have removed this [tiny man] from here. (p. 271.)

The strength gathered from the milk (blood) of the “smoky maimed cow” arriving from the skies, let us emphasize this again, has a double character: it *distances* the enemies, the opposing parties, and gains the love of the spouse who replaces the mother: this act annihilates the original source of privation and helps the hero to win over his enemies and his fate. This immense strength²³ we know from other tales carries the traits of recklessness, courage, irresponsible promises and a lack of consideration. In other cases this strength (as the dominant factor in

cit. p. 622. The king, before executing John for his audaciousness, tests him and for the night closes him up together with his daughter into a nuptial room. Since the girl may only respond with a ‘no’ to everything, John either rapes her (“You can perhaps rape somebody, can’t you, rape has a kind of goal.” JAKAB op. cit. p. 628.) or he uses a kind of communication strategy in order to fulfil his declared wish to sleep with the girl in a way that she would not feel his approach aggressive.

23 Its power is revealed in the miraculous deeds of the child hero, and later in the *atbla* (‘works’) of the bondsman or thrall (of the Heracles type), where, although the hero has outgrown the impotence of the “child,” he is still in a menial position. JUNG-KERÉNYI *The Psychology of the Child Archetype*, op. cit. p. 90.

the existential character of the hero who has meanwhile become an adult) causes the untimely death of the hero which, in almost all variants of the Son of the Maimed Cow tale, activates the oath of the “fleeing” mother - in other types the oath of the rescuing friend - the previously undertaken responsibility, the friendship of a spookily similar-looking brother, in order to “revive” the hero.

In the course of the tale Kovács returns again and again to the fourth criteria of orphanage, *starvation* as a the lack of motherly caring, “nursing” and nourishment²⁴, the missing food necessary to stay alive²⁵. “Orphanhood (loneliness) and starvation (misery) are closely related to each other as Lévinas writes:

24 “To be sure, in the satisfaction of need the alienness of the world that founds me loses its alterity: in satiety the real I sank teeth into is assimilated, the forces that were in the other become *my* forces, become me” [...] LÉVINAS: *Totality and Infinity* (translated by Alphonso LINGIS) DUP, Pittsburgh, 2000. p. 129.

This assimilation explains that the mother who arrives from the heavens nursed her son for seven years in one or three sessions, and by giving the milk from her breast to her son she invested him with supernatural forces. The tale of the tale teller from Marosszentkirály, Ferenc Ádám, entitled the “*Son of the Poor Shoemaker*” reveals for us the figures of the starved hero – starved by the wicked stepmother – and the caring of the cow-mother (who feeds her son grown thin from her left horn) In.: Zöldmezőszárnya (collected by: NAGY Olga), Európa, Bp., 1978. pp. 23-34.

25 In Kovács’s tale (*News of the Pike, Fortune of the Goldfish*) starvation is a primary motive and the princess who has been forced to stay in the barrel by her royal parents begs to the gypsy boy: “Hey, you, gypsy boy, we are suffering together, so give me some food, too, because now I am the one who will die of hunger. So far you have been asking me things, I have not given you anything, but now I feel sorry; now I am asking you, and please give me some food and do not let me die of hunger. Otherwise I will be lost together with my child.” DOBOS op. cit. p. 313. The gypsy - considering his own child - gives her food later as well in order to teach the supercilious princess to be able to tolerate life with others, situations of common helplessness and fate. In the variant from Ung, entitled the *Riska, the Cow*, the stepmother cheats on the boy who had been sent out to the fields to graze the cows. The stepmother prepared a haversack for him; but instead of the bread she placed a piece of stone in the sack, instead of the bacon she placed a piece of wood. (Ungi népmesék op. cit. 217.) In the “Szász” variant from Transylvania entitled *John the Strong* “His father, every morning when they left, gave him a small piece of bread baked in ashes; however, the son threw it away at each and every time.” In.: A csodálatos fa (Josef HALTRICH gyűjtése; fordította: ÜVEGES Ferenc) (The Miraculous Tree, Collected by Josef HALTRICH), Európa, Bp., 1979. p. 43. The Szász people live in Hungary but are of German background and origin.

*Hunger is need, is privation in the primal sense of the word, and thus precisely living from...is not a simple becoming conscious of what fills life.*²⁶

The hero would like to forget or have the previous absence of caring and protection forgotten by hosting and feeding (sharing the food he possesses) another “supposed” starving person which is an “inch sized man”. To host somebody means being able to gain and possess those goods and possessions which are the proof of being an adult, becoming a “hero”. While the hero remembers the past privation (makes it present for his consciousness) he does not even consider that the foreign newcomer would not want to share (accept) his hospitality but to abuse it and would like to lay his hands on all the food, thus putting the host in privation again and inflicting on him a renewed expulsion. In the existential character of the demonic being coming up from “below” we find the following traits: this pulling down, this sinking down, this falling, engulfment, quarrelling²⁷ – in our case these phenomenological traits are perfectly in opposition to the celestial mother’s uplifting, gene-rous, nourishing, reinforcing, protecting, reconciling attributes.

I'll give you a bowl of soup or something because I was also a poor orphan child; I know what being an orphan means but if you speak to me so impertinently I will kick you out so that you will go right up to the heavens. (p. 274.)

When he is upset by the audacious behaviour of the tiny man the hero utters these words. The memory of orphanhood as a kind of self narration taking into possession the passive past and performing its effects in the present is a kind of discourse production that provides a basis for striving for the development of companionship with the other – and in the words of Lévinas – for the need for a response.²⁸ The

26 LÉVINAS op. cit. p. III.

27 In other tales the dwarf – both in Kerényi’s and Jung’s interpretation – appears on the contrary, as a helper, an angelic messenger; we can even think of the tale by István Jakab entitled the *Squash City*.

28 “By memory I ground myself after the event, retroactively [...] Memory realizes impossibility: memory, after the event, assumes the passivity of the past and masters it.” LÉVINAS op. cit. p. 56.

John the Orphan introduced himself when his royal father in law interrogated him: “Dear Majesty I can only say that my name is John the Orphan; I did not know who my father or mother was. But I do know that two old people, an old woman and a man raised me; beyond this I have no further knowledge”. Jakab op. cit. p. 635. In the second half of the tale Jakab interweaves the Golden-haired Twin (type AaTh 707) tale and while questioning his children, previously believed to be lost, receives the following

“impudent” speech of the tiny man (*araszt ember*): bantering, teasing, bragging and boasting (“because what you have cooked, I just knock you to the ground and eat it off your stomach.” – p. 274.) cannot be interpreted other than as a call for a contest, a provocation which serves to disturb the tranquillity of the son of the Maimed Cow so famous for his strength. The unexpected guest with his “impudent behaviour” would like to humiliate or rather reduce even further the self-esteem of his interlocutor, who he has already hurt, although he has previously given a message to all those he meets even before he manifests himself in front of them. It is no coincidence that in the course of AaTh 301 tale types the familiar story from type AaTh 300 returns: a descent to Hades and the freeing of princesses from the underworld as the proof of divine caring and of semi-divine strength.

III.

The phenomenological inquiry into the expression “*incredibly huge*”²⁹ (especially in Kovács’s other tales, especially in the tale entitled *Beautiful Ilona*) helps us to reveal the connection between the natural (ancient) elements and the relationship of the hero to these elements and also helps us to follow Kovács’s performing narrative style that tries to make us believe in the extraordinary, in the supernatural with which he tries to persuade his audience.

The *Hungarian Etymological Dictionary*’s entry on “dread” emphasises that it is “... an event or phenomenon that is overwhelmingly frightening, causes horror, and terrible suffering” – put another way, any “dreadful” ancient element or phenomenon appearing in the tale text provokes such an elemental fear, horror, shudder, and disgust in the hero that, while contemplating existence, which is connected to death, in the moment he faces fate future existential possibilities are immediately brought to the fore. Every ancient element or phenomenon that thrills us or fills us with fear is after all testing the limits of linguistic expression, our ability to narrate and express. Bachelard, while analyzing poets, bravely attempts to broaden

answer, an answer that repeats his own fate: “My dear Lord Majesty, we do not know who my father or mother were but we grew up like this, we were raised by a female deer.” (JAKAB op. cit. p. 639.)

29 In Kovács’s tale “*incredibly huge*”: the black cloud, the oak tree, the hero’s strength, the rock, the valley, the waterfall, man/hero, the wind, the woods, the log, the depth, the iron basket, the nest.

the limits of linguistic utterances (philosophical hermeneutics) and summarizes his thinking on adjectives:

*If we were to give the imagination its due in the philosophical system of the universe, we should find, at their very source, an adjective. Indeed, to those who want to find the essence of a world philosophy, one could give the following advice – look for its adjective.*³⁰

I would set a more modest goal for myself; I would like to understand not the essence of a “world philosophy”, but the “language philosophy” of Kovács’s tale telling and self narrative act; since the emotional and sensual overflow, which can be found in the “terribly huge” structure, lifts us beyond reality and points to the present as something that cannot be grasped, provides a metaphoric surplus meaning to what would otherwise seem to be insignificant, meaningless utterances in themselves. The expression “*terribly huge*” is a perfect example of the overflow deriving from the “coherence of meaning” created by the tale teller which intensifies and strengthens the horror aroused by the possibility of engulfment and loss that the tale teller would like to convey to the audience while narrating the story. The orphan child as a hero is a continually endangered being, and recognizes his own abilities and the limits of his own strength in the “terrible” itself. The success of his struggle with the horrible is the consequence of the being saturated in the celestial mother’s “milk” and “blood” as Neumann also refers to it:

*[...] The mother becomes a goddess weaving our fate, the child becomes the fabric of her body.*³¹

The phenomenon of the “terribly huge” is almost the exact pair of the *wonderful*. “The surest sign of wonder is exaggeration” – writes Bachelard.³² In *wonder* we may find both fright and curiosity; since what we admire is beyond the degree to which we are able to define both ourselves and certain other phenomena; what we intend to describe is a frightening unknown, incredibly immense ‘something’ that disturbs our tranquillity. What opens up in front of our eyes is not possible to describe with simple words, something that “cannot be profanized”, or something that we would

30 G. BACHELARD: *Corners*, In.: The Poetics of Space (translated from the French by Maria JOLAS), Beacon Press, Boston 1994. pp. 143-144.

31 Erich NEUMANN: *A sorsistennő (Die Schicksalgöttin)*, In.: A nagy Anya (Die Grosse Mutter) (fordította: TURÓCZI Attila), Ursus Libris, Bp., 2005. p. 246.

32 G. BACHELARD *Shells*, op. cit. p. 107.

like to present to others with the intention of shocking them. At the same time the object of desire catches us with elemental force and becomes impossible to reject in order to let us spy upon and comprehend the “reasons” for its admirable state. Blumenberg writes in relation to curiosity:

Curiosity is the sign for man to be able to deal with unusual, unsettling and extreme situations without having any fear [...].³³

This statement by Blumenberg seems to contradict the duality inherent in the admirable: as if his words on curiosity overwrite the words on fear; it is true that in every tale where a room forbidden to the hero appears, a prohibitive order is uttered, curiosity overrides fear and the hero violates the prohibition. This, of course, does not exclude the possibility that what we desire to see and have revealed to us would not be frightening in itself; we can think here of the *Bluebeard types* of tales.³⁴ The terror (that in the case of each and every tale is closely connected to the underworld, demons and death) partly preserves the mythical aspect and partly motivates the hero to overpower and override the appearance of the real in order to escape the net weaved around him by the enchantress - the wicked witch - while profiting from his own ‘semi divine’ strength.

(Translated by Gabriella Agnes NAGY)

33 H. BLUMENBERG: *Hajótörés nézővel / Schiffbruch mit Zuschauer* (fordította: KIRÁLY Edit) Atlantisz, Bp., 2005. p. 43. (English translation by Gabriella Agnes NAGY)

34 On the other hand in the gypsy tale the expression “terrible” refers to the gypsies’ original fear of God: it refers both to being cursed following sin and to the responsibility to do penance. I am quoting the oral statement of Gyöngyi Lakatos, gypsy teacher from Hadad.

Gábor Biczó
THE FOLK TALE AS A SOURCE
FOR SOCIAL SCIENCE RESEARCH:
LAJOS ÁMI'S EXAMPLE

The terms tale and in general, folk tale, according to public conception, are in the narrower sense used to refer to the magic tale (fairy tale). Therefore the concept of tale is usually defined in a simplified way as a story narrating a mission fulfilled by a hero during his miraculous adventures. In fact, the “classic” semantic content of tales evolved, formed and spread in modern European public thought, due to the influence of, and in relation to, magic tales. At the same time we need to realize that further tale types - primarily the short story-like tales and legend tales - are not only structurally different from the classic and most widespread variant, the magic tale, but they are also different functionally.¹ One important criteria of this difference is that in the two later types we may often encounter interpretations analyzing the social and cultural circumstances of the current tale-telling community. More precisely, a considerable proportion of folk tale texts offer the listener (reader) a comment on the given themes of the socio-cultural system of relations while at the same time unfolding the plot. It is obvious that due to the traditional structure of tale-telling communities – situative-appreciative inter-relationship linked to social and cultural relations – we can always perceive those readings referring to social and cultural relations as the work of both sides.

In the following study I would like to prove by analyzing stories from the repertory of Lajos Ámi – who provided one of the greatest, most impressive performances of 20th century tale telling in the Hungarian language – that this attitude in tales and its direct subject, the interpretation of the hero’s “journey” do not only affect the tale telling community through the need for entertainment and through parables in the pedagogical sense. In stable communities the tale is also the discursive forum for the analysis which reviews the current socio-cultural complex, the value system, the world picture of local society. Furthermore, the goal of the current study is –

1 Lajos ÁMI's repertory reflects the fact that magical tales at most contain general reflections on the social and cultural circumstances of the tale telling community as part of the initial situation, although it is true that these are very important sources from the perspective of the current study.

in the case of Ámi – to interpret the essential, detectable connections between the quality of tale telling and its ability to establish social status.

A characteristic and peculiar feature of the classic structure of folk tales is that the initial situation of the hero's adventures can mostly be situated in the real world; then, in the case of magical tales – following experiences within the fantastic circumstances of the reality of the tale – the protagonist returns to the state that reminds the audience of their own everyday life conditions. Naturally there are magical tales in which none of the everyday conditions of the community are incorporated. At the same time, while evoking the conditions of the real world that serve as the scene for action in short story tales, legend tales are replete with mythic and religious motives, while anthropomorphizing animal tales are more appropriate for the tale teller to be able to analyse socio-cultural features that would interest the audience. All this does not mean that the review of the social scientific value of folk tales should be performed by putting the typological or classificational aspects first. Moreover, when I list those pieces in Lajos Ámi's repertory in which tales interpret socio-cultural aspects of the real world I have to realize that the typological-classificational approach is apparently doomed to failure. However, in the case of Lajos Ámi's tales I have to consider two more general features. First of all, as his biographer, Sándor Erdélyi – who prepared the oeuvre for publication – emphasizes in his introduction to the three volume collection of the tales, the exceptionality of Ámi may be grasped in the fact that in his tales the outline of a complex cosmology is formed.² From the conversations that were conducted during the collection of tales it turned out that the world view and world explanation sketched in the tales are identical with the actual world view of the tale teller. In the case of Ámi the reality of the tale is the content summary of the cosmology of the real world. However, it seems that the analysis of these tales makes it possible to reverse the classic thesis of Erdész, according to which prominent tale telling personalities completely identify with the fiction they create, inasmuch as they experience it as reality. In the case of Ámi the real world in tales – that is the socio-cultural connections of the reality of the tale telling community – are not separate interpretations but an organic part of a complex world view.

On the other hand in the case of our tale teller the fact that, as a significant element of his personal life story, Ámi spoke of events concerning his plans to

² Cf. ERDÉSZ Sándor (ed.): Ámi Lajos meséi I. kötet. (Tales of Lajos Ámi, Volume I.) Akadémiai Kiadó, Bp., 1968. pp. 5-86.

leave the “fate of the poor gypsy” behind creates important connections in the interpretation of reality. For instance he did not build his house in Szamosszeg among the gypsy houses but in the village district inhabited by Hungarians which reveals his conscious attempt to be integrated and to his sober-minded intention to improve his status. The social picture of his tales partly conveys patterns of the Hungarian peasant lifestyle and its value system and is not based exclusively on the practices of the local gypsy community.

Since he is a prominent personality in the tale teller community the effect he has on his surroundings through his stories - especially by interpreting social questions and problems and the presentation of detailed ethics of everyday life situations - is a considerable intellectual achievement. Below, based on his tales, I will discuss the socio-cultural interpretation of reality from two aspects: through the ethical world view and through the connection he creates between the everyday social environment and law and justice.

THE ETHICAL WORLD VIEW IN THE TALES OF LAJOS ÁMI

The elemental ethical content found in the world view of the tales reflects a peculiar world order.³ According to its function it informs us about the valid systems of rules accepted in the everyday relations of the local community and he makes it clear on what basis the members of this society make decisions, act, or shape their lives. At the same time it may be clearly seen that the ethical content validated in the world view of the tale is a definitive norm that protects the practical choices for actions (judgments) within the actual community.

3 In the latest, text oriented Hungarian practice of tale analysis we encounter several attempts to reveal the ethical content in folk tales. Péter Bálint in his study on *Silence and the Acceptance of Responsibility in Folk Tales* offers us a comprehensive and enlightening analysis of this subject. (In.: BÁLINT Péter (ed.): *Identitás és népmese/Identity and the Folktale*. Didakt, Hajdúböszörmény. 2011. pp. 9-40.) This analysis discusses the essence of ethical aspects by analysing the performative semantic content related to the act of tale telling. “Telling” and “silence” are tools in ‘tale thinking’ which we may place in opposition to each other but which also serve to create the reality of the tale and which are both forms of acts that have ethical consequences.

The tale registered under the title of *A poor man had a child born and a rich man adopted him*⁴ is one of the most finely elaborated examples of the ethical culture of Ámi and of his actual community. According to the plot of the tale a beautiful son was born in the village; his father was a poor man and the son was adopted by a rich man so that his daughter of the same age would have a “*nice husband*”.⁵ The son respected the rich man as his own father, but the rich man’s plan was soon discovered and the country’s king, who became jealous wanted to destroy the son. Under fortunate circumstances the son survived the attempt; however he became scared of his irreconcilable enemy so he wanted to leave his benefactor and the well-to-do girl who had been singled out as his future partner. However, the rich man did not allow him to leave:

*Do not worry about anything my dear child; I wouldn't let you go away from my house for all the treasure in the world. I won't give enough to my daughter to coil her fingers around, because all will belong to my daughter since you will be her husband until death! Come with me to the Town Hall so that people will not think you are an illegitimate child or that you have nothing! I will put all my wealth on your name, but you have to become my son-in-law.*⁶

The young man ponders the advantages and disadvantages of the offer and finally decides to make a deal. In Ámi’s text the sober, goal-oriented, rational pondering which characterizes peasant communities can be well understood.

*This man speaks brutally well! It is true that his daughter is not as attractive as some other girls, she is a bit brown. But if I set out on my journey I will be other people's dog. Will I work for others to have something to eat, or to have some clothes I can buy? Well, I'll marry this girl if her father passes all his wealth to me.*⁷

4 Sándor ERDÉSZ (ed.): Ámi Lajos meséi II. kötet. (Tales of Lajos Ámi, Volume II.) Akadémiai Kiadó, Bp., 1968. pp. 65-70. I avoid dealing with problems regarding the classical typological listing of tales. On the one hand Erdész himself summarizes information on classification at the end of the volume. On the other hand, just as the collector himself also discusses, most of Ámi’s stories are atypical, therefore a descriptive typology of motives related to each other does not serve the present aims of this study, nor the identification and understanding of thoughts which are interesting from the point of view of the social sciences which we can encounter in ‘tale thinking’.

5 ERDÉSZ II, op. cit. p. 65.

6 ERDÉSZ II, op. cit. p. 67.

7 ERDÉSZ II, op. cit. p. 67.

It turns out that in closed village societies the institution of marriage often follows an interest-oriented logic and this was the accepted norm.⁸ In this it is not only the boy's motivation is of interest for us; equally important is the fact that for the master (farmer), who had reached a higher status due to his prestige function of owning land, his daughter does not represent a sufficient guarantee in terms of keeping his possessions and land, so he is consciously searching for an "ally" in his son-in-law to assist his culturally familiar plan.

The ethical dilemma of Ámi's story cannot be grasped in the interpretation of the final causes of the marriage. When the young man, as was "the order of things" in Ámi's time, enlists as a soldier at the age of twenty-one, his fiancée began to doubt his fidelity.

*Oh, my goodness, I wonder if all my father's possessions have been registered under his name? I wonder if he will really marry me, or will he now marry somebody else with a huge fortune? He will be travelling around, because he is a soldier and in the cities there are beautiful women. He will fall in love with somebody, I will be the poor one not my lover.*⁹

The reasons for the possible risks inherent in the other person are obvious. The commitment to what clearly seems to be a marriage of convenience does not represent a convincing attachment for the fiancée. There is no guarantee that her bridegroom/fiancé would be true to her and this fills her with fear. Ámi, in his story line does not allow his hero to act against the community's moral principles. When the soldier-lad learned about his fiancée's doubts, he sent her a message:

*Tell her, tell everybody – he replied – that I would not be a rascal, I would not marry somebody else with her fortune. In this world I have not seen anybody more beautiful than her and I will not see anybody as long as I live on this earth.*¹⁰

It is a compliment to Ámi's tale telling talent that he does not allow the tale to reach a denouement, but in the interest of emphasizing the potential for stability of the ethical order that characterizes the community he smuggles another turn into his tale by maintaining tension. The lad, when his time was over in the army,

8 It is worth comparing Ámi's point of view and the institutionalized practice of the local gypsy communities in the Carpathian basin - the tradition of elopement. It is clear that Ámi presents the norms of the value system of the Hungarian peasants who live in the same villages and are in the majority.

9 ERDÉSZ II, op. cit. p. 67.

10 ERDÉSZ II, op. cit. p. 67.

received his letter of release and returned to his home. He comes home to find his foster-father's catafalque. Following the value system and customs of the peasant society he is bound to give up his original plan, of immediately marrying his fiancée. However, this delay only reinforces the girl's doubts, so she is willing to violate conventions when she declares:

*We will bury my father in the morning but in the evening we are ready to go and get married! – The eyes of the young man flared up. – The girl is incredibly jealous, perhaps because she is afraid that I might marry someone else! He said to her: – My little Juliska, do not even think about having a wedding and a funeral on the same day!*¹¹

Ámi consciously dramatizes the situation. He tells us that the girl is mocked by the village because she is disrespectful to the memory of her father; they speak about how her mother curses her – “*Let your child lie sideways inside you [...]*”¹². Then he reports on the fact that the young wife will not be willing to attend her mother's funeral. According to the interpretation of the tale teller, the community retaliates for the misdemeanour she has committed against the conventions and the value system of the village society. Juliska is being expelled, mocked and her personality rejected while her husband “*was praised in the entire community.*”¹³

We may see that following Ámi's interpretation the discussion of the introduction and workings of the ethics of the world order of the local society and of the system of sanctions against acts that violate the norm from the point of view of the community may easily become identifiable semantic content. Tales are authentic sources for the social sciences if during the philological micro-analysis of texts the semantic content we comprehend is free from speculation. In our case the obvious functions of tale telling, the ethical parable-like speech may only be manifested if the audience acquires an evident insight

We can read a more drastic phrasing of the manipulation aimed at creating preferable conditions in the fairy tale entitled “The Three Gypsy Girls”¹⁴. We can also read about the ethical world view organized around various interests, more precisely the significant and important element of the value system of peasant societies inherent in personal prosperity. According to the plot the three gypsy girls decide

¹¹ ERDÉSZ II, op. cit. p. 68.

¹² ERDÉSZ II, op. cit. p. 68.

¹³ ERDÉSZ II, op. cit. p. 70.

¹⁴ ERDÉSZ II, op. cit. pp. 328-331.

to marry the sons of the king of seven countries. The king is looking for fairies that are equally beautiful, tall and heavy. In order to fulfil the conditions they need to have a special figure achievable only through sorcery which an old gypsy woman and a witch are willing to perform.

*And then if you become the three daughters-in-law to the king, figure out what would you do for me, what kind of living would I have? – For you, Mama, when we three all become queens, what do you think? We would provide you with a living like we have, so you would not be in need!*¹⁵

In the tale the gypsy woman and the “old iron-nosed witch” make the gypsy girls identical, perfectly similar to each other in such a way that “the old woman cut all unnecessary things off from them”. The forgery remained a secret until the first night when the young husbands agreed that

*[...] if we marry fairy girls then we should sleep with them in the same room and begin the Venus-game all at once.*¹⁶

To their surprise the eldest realizes that his wife is missing one of her buttocks, the part which – in order to make the girls all alike – the old iron-nosed witch cut off. The manipulations of the gypsy girls were brought to light and they were beaten with sticks, while the witches were hanged.

According to Ámi's interpretation, wealth or possessions received through forgery and deception are irrevocably lost. The story clearly refers to the social practice according to which temporary manipulative alliances organized around interests that do not take into consideration the ethical order of the community are bound to fail. He does not criticize the girls' desire to move towards a higher social status; he does, however, question the legitimacy of their plan based on deception since they cause damage to others by their actions. The differentiated character of the ethical world view of Ámi and of the community is well expressed by the fact that in many of his tales he presents cleverness and the right to the pursuit of happiness as positive qualities.

One of the most exciting motives of the tale entitled *There was a poor woman living in the village of Gomora*¹⁷ is the corruption perceived as a social practice which, within the framework of the community's understanding, does not count as a

15 ERDÉSZ II, op. cit. p. 329.

16 ERDÉSZ II, op. cit. p. 330.

17 ERDÉSZ II, op. cit. pp. 433-455.

violation of norms, provided all involved will profit equally. In one motive of the lengthy story which is full of twists and turns a poor woman on her way to look for a job finds a wallet stuffed with money. Instead of keeping it, as we would expect her to do, despite her misery and poverty she takes it to the Town Hall.

“Good enough, woman, you brought this wallet here, if the owner looks for it within thirty days we will give it back to him, but you still earned a reward for being so honest and fair, and not even daring to open it up but taking it straight to the hall! Now I’ll count the money out right in front of you and when I am done I will give you a piece of paper for it so you can see how much money there was when I received this yellow wallet! If no owner turns up within thirty days then it is all yours and you should be happy with it!”¹⁸

When the month was over the poor woman received the lost money, which, in her happiness, she wished to share with the notary. Ámi comments on the situation in an interesting context:

*“Respected Mister Notary! If the money goes to me, let us split the money in half, since you supported me, my respected notary!” The notary said: “Well, lady, I accept some of it, but I am not allowed to do this because I would be risking my position if I accepted half of it from you! But what you give me with good heart will be enough for me.”*¹⁹

In interpreting the situation the woman, grateful for the support of the notary, recompenses him for respectfully performing his duty. According to the communal norms this is a gesture that the story situates as a natural form of compensation for good-will. At the same time it is clear from the notary’s words that he well knows that fulfilling his position and office is not compatible with accepting monetary donations. All of this of course does not mean that the compensation he received so luckily from the poor woman for being so honest is not righteous. Ámi only draws our attention to the two judgments on actions – the returning of the found wallet and the money given to the notary – which are the maxims of the ethical horizon that can be opposed to each other and follow from each other: be honest and you will succeed but when you succeed you should still stay honest!

18 ERDÉSZ II, op. cit. p. 443.

19 ERDÉSZ II, op. cit. p. 444.

A further example of ethical considerations related to fortuitously found wealth is the tale entitled *A Poor Woodcutter Bought a Pig for Three Forints*,²⁰ also published in the collection. The poor woodcutter scraped up enough money to buy a little piglet which – if they took good care of it – would bear offspring and would bring them a small income. The woodcutter sent out the piglet he bought in the fair together with the other animals of the village but in three days it wandered off. He had others look for the piglet in vain; they could find no trace of it. But in the fall a bulging pig appeared in the village and the authorities investigated who it belonged to. Finally, after some hesitation, the poor man went to them and said:

- *Well, misters, my piglet was exactly this colour, but it was only a small one, four months old. This one is bulging, and going to have little piggies; it cannot be mine!*
- *Come on, man, when was the last time you sent it out?*
- *Six months ago!*
- *It was four months old then? Well, the pig is ten months old now; why couldn't this bulging one be yours?*
- *I do not dare to take it away; I will keep it for someone else if its owner turns up! – said the man.*²¹

For the audience Ámi presents the pragmatic insight characteristic of the economic rationality of traditional peasant societies and the modest caution connected to it as an unambiguous strategy. The predictability characterizing the functional guarantee of local conditions and the need for it becomes evident in further sections of the tale. The seemingly righteous risk-taking act of the hesitating poor man – perhaps he is keeping someone else's stock – is moderated by the officers when they reassure him:

*[...] Even if the owner turns up you won't have to keep it for nothing because we will pay you the maintenance costs.*²²

As we can see, in the peasant value system the ability to correctly weigh possibilities is inseparable from the awareness of the ethical norms of the community. The poor man could say that his lost pig had returned since everyone knew about

20 ERDÉSZ Sándor (ed.): *Ámi Lajos meséi III. kötet.* (Tales of Lajos Ámi, Volume III.) Akadémiai Kiadó, Bp., 1968. pp. 56-58.

21 ERDÉSZ III, op. cit. p. 57.

22 ERDÉSZ III, op. cit. p. 57.

this fact, and a stranger could not prove otherwise. Therefore the pragmatism behind the strategy of precaution is completed by the natural willingness to abide by the rules of living in a community when the poor man knows that the pig he values so much is equally important for a man with a similar fate to his. Taking possession of it, even if it were possible, is not acceptable.

It is beyond doubt that the seemingly unambiguous situation in Ámi's "legal interpretation" and the description of the conditions of village society on which it is based both simultaneously support those experiences when the current administration is implacable; however, rigorously following the path of righteousness is the precondition for the everyday maintenance of community order. Furthermore it is also likely that Ámi has aligned this outline of the village community to the peculiarities of the conditions prevalent when the tales were collected. For the Hungarian country community of the 1960s the safe homemade production of the smallholding created stable life conditions compared to those that characterized life a decade previously when peasants had to turn in their crops and their stock to the state authorities.

In the following sections of the tale Ámi further elaborates on the motif of a cautious life strategy. The pig produced nine offspring and it really made the poor man happy. He wanted to roast two of them right away, because seven was enough, nobody really knew how many had been born anyway. His wife, however, dissuaded her husband by sober and rational reasoning.

*My good man! Why do you argue that they have such tender flesh! Put them back, so if there are more little piggies under her, her owner will be happier, and even if not all of them are ours; she will offer us more as a gift! And if all of them are ours how much damage you would do by killing these two little nice piggies!*²³

The rest of the story speaks for itself. The poor man raised his stock and then sold them at the market and became rich. He claimed that his decision to listen to his wife was merely luck; however in reality it is a compliment to sensible insight.

In Ámi's tales another significant subject of the ethical dimension of community life is social responsibility and the related details of ethical considerations. The subject is well described in the tale listed under the title *The Greek Merchant Who Sent the Ship a Thousand Meters into the Water with One Kick*.²⁴ In summary: the merchant sets out for a long journey leaving his expectant wife to be taken care of by

23 ERDÉSZ III, op. cit. p. 58.

24 ERDÉSZ II, op. cit. pp. 183-198.

his younger brother and sister. Following the departure of her husband the young woman goes into labour so she sends her sister-in-law to call the doctor.

*You, girl, go right now, get me the midwife because I feel that I am near to giving birth but I am not able to push the child out, perhaps he is lying sideways inside me.*²⁵

The young girl did not take this request too seriously and did not hurry much; as Ámi explains, she spent her time staring at two men fighting in the street and arrived home late because in the meantime her sister-in-law had died in labour.

*And then time went by, and the sun went down into red, but the girl had left for the midwife in the morning, so she returned with the midwife but then the wife was already laid flat in the middle of the house on the table. The girl then saw that her sister-in-law had died and she knew anyway that her life would also be destroyed; she went up to the attic, took a piece of rope in her hands and hanged herself.*²⁶

The fear of the community's judgment is not necessarily in every case a manifestation of the idea of a life for a life. Often the strategy adopted to avoid shame operates as a moral self-accusation. The girl's fate and the suicide caused by her feelings of responsibility for her brother's child proves that the clearly circumscribed essence of the functional principles of these traditional, closed peasant communities is the unconditional satisfaction of expectations.

THE CONCEPT OF TRUTH AND ITS RELATION TO SOCIAL NORMALITY IN LAJOS ÁMI'S TALES

In Lajos Ámi's tales we may detect the elaboration of questions about our ethical sense (in its practical values) and the ideas he formulated on the subject of truth and fairness. It follows both from his gypsy origins and from his intention to become integrated into Hungarian peasant society that his heroes testify to their sophisticated sense of justice. We can have no doubt that the statements woven into his tale texts are the products of the discursive-creative process between the tale teller Ámi and his audience.

25 ERDÉSZ II, op. cit. p. 185.

26 ERDÉSZ II, op. cit. p. 185.

The problem of truth is one of those central questions in western philosophy which is considered an important subject in law, philosophy, religious studies and mathematics. Truth as a question of knowledge, from whatever perspective we choose to study it, is always embodied as a need for objectification. Knowing or being familiar with truth presupposes the appropriation and application of a kind of general sense content which, according to its nature, is valid independently of the existential specificities of the subject who serves as a mouthpiece for truth. Neither a historically oriented overview of the attempt to philosophically establish the concept of truth, nor an analysis of any of the roles it plays in its operation in any kind of legal system – whether it be conventional or codified – can be our subject. At the same time we would like to indicate that according to the morals of Lajos Ámi's tale texts the truth concept he thought about on the level of normality, and its practical value, is formulated in a remarkable way. Let there be no misunderstanding, we do not intend to characterize Ámi's system of thought – in any aspect – as a conceptual system. We would only like to refer to the essential point that the personal world view established within the framework of the reality of tales analyses the subject of truth as a key question – as part of social normality. One of the best examples of the analysis of this subject is the tale entitled and registered as *When the gypsy put his stick on his shoulder and met a rich man*.²⁷ The tale is after all a paraphrase of a well known tale and has spread in several variants in the Carpathian basin in the story of “*The abundantly set table*”. The gypsy man with many children becomes tired of the vain struggle against starvation and poverty and so with a huge stick over his shoulder he sets off on a journey and meets a man.

- *Where are you going, you gypsy?*
- *Well, I am going on until I kill God!*
- *Why would you kill God, you gypsy man?*
- *I'll kill God because he gave me and my wife so many kids that I cannot even count them, let alone give them bread or clothing. So I'm going to go and kill God.*²⁸

The basic idea is simple. The poor man rebelling against his misery blames his personal fate on the unfairness of divine providence. The leading element of the plot is the motive of rebellion and its periodical repetition. The gypsy man does not suspect the truth – that he has met God in person who, in order to help him, gives the “Abundantly set table” as a gift, a wonderful object which promises eternal

²⁷ ERDÉSZ II, op. cit. pp. 245-252.

²⁸ ERDÉSZ II, op. cit. p. 245.

plenty. But then, just as in any other variant, others decoy the miraculous object away and they replace it with an ordinary table. The cheated gypsy becomes furious, he feels undeservingly tricked and so, according to the tale, he sets out on two more journeys in order to fulfil his threats and kill God. Finally when both the *gold dropping donkey* and the *sticks that make women younger* are stolen by his rich friend, light is shed on all the deceit, the gypsy gets back all the gifts God has given him and returns to his family; the story might even stop here with a resolution. However, by a radical ending Ámi's tale telling genius situates the basic problem, the problem of social injustice between the rich and the poor in a fundamentally new context.

It happens that the king hears about the gypsy's luck and he summons the gypsy.

- *Listen, I tell you something! Your wife has something to live on anyway because that donkey pooped enough money, so please marry my daughter!*

- *Well, I wonder that your majesty the king would allow me to marry his daughter?*

- *Why would not I? If God has given you such a great gift...? [...]*

The gypsy was happy because he saw the king's daughter and she was a beautiful girl.

- *Why should I be living together with that ugly old woman when I can live with the king's daughter!*²⁹

The gypsy took his miraculous gifts and handed them over to the king. According to Ámi's text the story cannot end in happiness. In the room the gypsy is led into he does not find the gorgeous princess waiting for him but six soldiers, who simply beat him to death.

*Well, they started to work, two soldiers were shaving him, and they tied him down to the bench with a cat-o'-nine-tails. When they became tired, the next two stood up and while all six had gone through him the gypsy was ready to die. When he passed away, the king had a hole dug, he did not even have a coffin prepared for him, they just threw him into the hole.*³⁰

The tragic death of the hero makes the audience understand the message of the tale as a complicated set of relations. In the first reading we may attribute the fall of the gypsy to his infidelity. The wellbeing of his family was guaranteed; Ámi refers to this fact himself, since his children "*could marry first class farmers' girls*"³¹.

29 ERDÉSZ II, op. cit. p. 251.

30 ERDÉSZ II, op. cit. p. 251.

31 ERDÉSZ II, op. cit. p. 251.

However, if we interpret the connections between the tale text and the tale teller's message more carefully we have to realize that behind Ámi's tale structure there are completely different intentions. The king knew that behind the miraculous wealth of the gypsy and the gifts he receives lies God's intention to help. However, God, who has raised the gypsy out of his incredible poverty, could not have wanted the otherwise preposterously wealthy king to become even wealthier. The murder of the gypsy is a criminal deed committed against divine intention.

Therefore in Ámi's tale the objective sense content of truth is expressed in the form of a need for social justice and in the hopelessness of longing for this justice. The basically unjust social existential conditions of poverty and wealth cannot even be modified by divine intention. The king may freely dispose over those things he had stolen from the gypsy which God has offered him as a gift. The metaphoric meaning of the textual variant of Ámi's tale is obviously related to opposing the *ab ovo* social injustice with the conviction that it cannot be changed.

Another good example of the relationship between the economic-social situation and irrevocable social authority is the short story tale entitled and registered as *In the royal city the most beautiful girl was called Mariska, she became pregnant and lost her child*.³² The paraphrase of the clever peasant girl is different from most of the story variants registered as variants of the King Matthias story. Mariska, the most beautiful girl of the city, whom even the king found attractive, suddenly starts to "grow roundish".

- *Listen Mariska! I called you because I saw that your belly is growing round!
What happened to your child?*
- [...]
- *Well, Your Majesty, I know that if the doctor examines me he would find it
in me! True, I had a child, but I killed it; I buried it under the roots of the nut-
tree!*³³

Instead of the scaffold he offers Mariska a deal, so if 'she brings him a present and not', if 'she walks on the road and not', she will not be punished at all. Of course, the clever girl solves the riddle. The royal promise was kept under peculiar terms, i.e., by hushing the infanticide up - possibly one of the most severe of all crimes in any ethical order.

32 ERDÉSZ III, op. cit. pp. 11-13.

33 ERDÉSZ III, op. cit. p. 11.

- *My dear Majesty! If you pardon me without punishment, I will be in your majesty's service for five years for free!*
- *My daughter, do not serve me for a minute for free! But explain to me, when was it hidden away from the world?*
- *Well, Your Majesty, it has been two months already!*
- *Then come with me to my room!*³⁴

It seems that according to Ámi's interpretation the king's subjective sense of justice does not provide a basis for the possibility of a relative interpretation of truth but on the contrary, prepares a criticism of it. Abusing the situation, the public figure functioning as an absolute social authority undermines the day-to-day social structures by letting the girl go after the infanticide without having to suffer any consequences.

The sense of justice in Ámi's tale telling community is opposed to the social practice experienced as part of those current conditions. This above-the-law character – the “outlawed status” – of the individuals who represent political institutional systems – from the point of view of Ámi and his poor peasant audience, even if it is unfair, is still an experience of reality. It turns out that the king's action is a kind of crime that he himself would need to punish. In Ámi's sense of justice we may not always discover a strict logical link between the crime and the objective truth-knowledge that provides a basis for its sanction. In some of his stories the flabbergasted dramatization of the plot, the turn that takes the audience by surprise obviously served to sustain the audience's attention. At the same time these stories – which in terms of their concrete content may have relied on crime stories from the contemporary press and the well-known popular readings of detective stories – do not lack the expressive manifestation of a sense of justice in Ámi and his audience.

The tale entitled and registered under the title of *The boy who sired children to his mother and was sentenced to be hanged* shows the complete absurdity of the functioning of this sense of justice that provide the basis for day-to-day social relations.³⁵ The plot, just as is indicated in the title, is the story of a violation of the taboo on incest and of its social punishment. The boy and his mother are put into prison and then sentenced to death where the “sinful” child can appeal against the judgment so as to let him assert his right, which is available to everybody.

34 ERDÉSZ III, op. cit. p. 13.

35 ERDÉSZ III, op. cit. pp. 27-28.

*You can save your life and your mother's under one condition: if, when you come to the trial, you bring a riddle to the court that the judicial body will not be able to solve.*³⁶

The boy and the mother find an uncanny solution which the audience may interpret as the manifestation of motherly self-sacrifice, or on the contrary, as an inadequate fulfilment of selfish, infantile cruelty. The formulation of Ámi's text, its violent realism, is a frequent companion to his style of tale telling. This present story, however, is even cruder than the rest.

*Hear me, son? I am a hundred percent sure that in this way we both die. But please kill me, sew yourself a pair of gloves from my skin and a pair of socks for your feet and put them on when you stand in front of the court! And tell them: Respected court, I tell you one thing! If you find it out, hang me immediately! I wear my mother on my feet and on my hands! Then if they do not figure this one out you at least will stay free.*³⁷

According to the story, after the boy killed his mother and followed her advice he managed to escape because the court was not able to solve the riddle. The “hero” of the story, the protagonist who succeeds by his abilities according to the logic of the tale, commits matricide after committing incest and Ámi “lets him get away” with his deeds. The absurdity of the reality in this tale is in a direct opposition to day-to-day social reality and to the sense of justice which establishes it.

In Ámi's opinion, however, all injustice, independent of whether there is some kind of retaliation or whether the criminal can carry on a problem-free life, in reality may only receive a final pardon in just one way, by faith itself. This thesis of his sense of justice is supported by the maxim relating to the supreme character of religious justice; the shocking story entitled *There was a man who performed the first robbery on his parents*.³⁸ According to the plot, the eighteen year old man who yearned for entertainment killed his own father when he was on his way back home with the money he received for the cows sold at the market. After this he also killed his mother who found out about his crime. According to Ámi's variant the double murderer lived a trouble-free life by stealing from others together with his fellow robbers, until he was sixty when his conscience awoke and he decided

36 ERDÉSZ III, op. cit. p. 27.

37 ERDÉSZ III, op. cit. p. 27.

38 ERDÉSZ II, op. cit. pp. 467-473.

to get rid of his sins. The priest whom he attended made him do a serious penance as a condition.

I saw you coming on the way here. You had a dry oak stick in your hands. You take that oak stick to the seashore! When you are by the sea you stick it into the ground ten meters away from the water! When you stick it there, you water it with your hat until the oak tree begins to bloom. When the first leaf blooms, when the tree blooms from within, then your sins are forgiven by God.³⁹

The sinner watered the stick for seven years and then the first two leaves appeared so he could die right away.

The present work of course does not claim to provide a comprehensive analysis of Lajos Ámi's ethical world view and perception of justice. I mainly wanted to illustrate that the world of tales and their frame of reference to reality are suitable for interpreting the problems mentioned above partly in an abstract way, but also on the basis of the empirical context that applies within the social relationships of the tale telling community: tales may be useful sources for social science analysis.

(Translated by Gabriella Ágnes NAGY)

³⁹ ERDÉSZ II, op. cit. p. 473.

Zoltán Bódis
IDENTITY AND LANGUAGE – AS REFLECTED
IN THE MIRROR OF FOLK TALE TRADITIONS
IN THE CARPATHIAN BASIN

The scrutiny of folk tales and identity cannot be considered complete without a joint reconsideration of the problems of the Hungarian folktale corpus and language. Earlier research considered the linguistic formation, vocabulary, and idiosyncrasies derived from possible regionalisms or linguistic-aesthetic adaptations to be separable from the content elements inherent in texts, whether they be ethnographical, mythological, or ancient religious texts, or else deep psychological images and allusions. This kind of separation made the multiple interpretation of tales possible; however, it also appears to hide something: tales primarily exist as linguistic phenomena, we encounter them as such in their colloquial or written versions. What is more, in both ancient folktale narrating traditions and - in modern day practice - tales, occupy a special place in daily routine, which binds them primarily to language, or human relationships brought to life by language. As a result tales in themselves call for a review of the relationship between tales and language. Tales present an idiosyncratic form of communication where language is not simply a vehicle for the process of communication. If our attention as a narrator-listener brings language into focus then fabulism results in a possibility that can be related to a more thorough, mythical-archaic understanding of language, and our everyday language use is questioned by the language that appears in tales.

In this present study we will make an attempt to examine the motif-based occurrences of language as well as linguistic or tale motifs closely connected to language in the mirror of the linguistic experience of literary postmodernism.

Before interrogating tales regarding the language inherent within them we must briefly outline the theoretical framework in which the text of tales can be reread. Due to its schematic nature we cannot achieve completeness; nevertheless, we will try to indicate the most important problems. In the 20th century the question of language in European philosophy and history of thought moved so much to the forefront of interest that the specialist literature of philosophy speaks of something of a *linguistic turn*. The suggestions by Ferdinand de Saussure, a professor of linguistics from Geneva, are considered the starting point of the

'linguistic turn'. Saussure coined the term *sign*¹, by which he hypothesizes a relationship between the signified and the signifier based on common agreement, historical development or bare coincidence, and by the separation of the two. This interpretation of his is strongly related to the materialistic, evolutionary views of modernism. His theory is so influential that it offers a paradigm to be followed not only for linguistics but also in several fields of science from psychology to the history of art, and in studies ranging from literature to folklore it helps maintain semiotics. We know, however, that Saussure himself never finalized his theory; instead, it was carried out by his disciples, based on his lectures. Jean Starobinski, a member of the newer generation of the School of Geneva began publishing the Saussurian heritage in the 60s/70s, when he came across a series of notes.² These notes, contrary to earlier doctrines, examined a specific phenomenon of language: the anagram. Anagrams, by ancient rhetorical traditions, are potential elements of language which can enhance the influence of texts and speeches on the reader-listener. During the course of his studies of anagrams Saussure had to face the fact that a language had and could have methods different from what is presumed by the sign-notion concept outlined above. Anagrams, by further inflecting, rewriting and separating words, modify the semiotic-semantic structure of the given texts in such a way that language can no more be claimed to comprise merely accidental signifier-signified relationships. Rather, it seems to give us a picture of a linguistic state that sees motivated relationships in a sign. This, of course, does not evolve along the principles of scientific logic, it is certainly not a kind of etymologization (though it can be an element of motivated relationships), but rather it possible to talk about the activation of the complete sign. The motivated nature of the relationship may derive from the signifier: we can either talk about a *sounding-metaphorisation* arising from sound (to which, in the case of written texts, image metaphorisation coming from the written form can be attached), or else *semantic metaphorisation* related to

1 SAUSSURE, Ferdinand de. *Bevezetés az általános nyelvészetbe (Introduction to general linguistics)*, Corvina, Bp., 1998.

2 STAROBINSKI, Jean: *Wörter unter Wörtern: Die Anagramme von F. de Saussure*, Frankfurt/M-Berlin-Wien, (translated by H. BEESE), Ullstein Verlag, 1980. These notes serve as a testimony that the reason why Saussure failed to complete his theory of signs was the fact that the studies of anagrams would really have meant a radical change in his understanding of signs. However, Saussure did not manage to find the answer to another question, either, as he did not see the certain refutation of the possible accidental nature of anagrammatic phenomena.

meaning, which can be either a real etymological or a so-called folk-etymological relatedness³. Naturally, it must be emphasised that in the case of any of the above-mentioned elements we do not necessarily arrive at a truth worked out following the claims made for a traditional text interpretation or for a truth inherent in the text; it is rather text production and not text decoding which is stressed here. With the traditional sign-decoding technique we necessarily attempt to reach the final point hidden in the text (the meaning of the text, or the ‘message’), i.e. reading has the purpose of cognition. The anagram-reader, on the other hand, has to face a series of discoveries in the ever-restructuring text and can thus reveal new patterns every time. The genres of oral communication are, therefore, more and more influenced by this technique of sign-decoding, since the denoting and semantically modifying capacity of rhyming, or sound-harmony is even greater here. In the case of tales, however, it is not only the narrative form that is connected to verbality, but within the text of the tale the specific features of verbality are dominant: dialogues and the use of magic formulae appear.

The reading strategy that operates sound and semantic metaphorisation has, in fact, always been present in the European history of philosophy: in Plato’s *Cratylus*⁴, in the dialogue first presenting the question of the motivated nature of signs, through Nietzsche’s ideas of linguistic criticism (*Alles ist Metapher*)⁵ in which he protested against the mendacious and unreliable nature of language due to fading motivation, to Derrida’s deconstruction which reformulated the

-
- 3 From the linguistic point of view *folk etymology*, which is not content with scientific criteria, is, in fact, not just a feature of folk texts, since before the 19th and 20th centuries both scientific and lay texts employed the meaning-attributing possibilities offered by rhyming words. It especially characterised the mystic linguistic aspect, in which the ultimate essence of concepts (not to be justified by the current concept of the scientific view) could only be approached through etymologisation. Several examples can be cited from the works of Master Eckhart. The form - expelled from 19th-20th century linguistics - obtained a more and more significant role, as seen in the concept of the language used and the novels written by James Joyce, Dezső Kosztolányi or Béla Hamvas. In the field of philosophical texts we must consider Martin Heidegger’s suggestions of etimozophy.
- 4 PLEȘU, Andrei: *The Language of Birds – side notes to a Plato dialogue* In.: PLEȘU. *The Language of Birds*, Jelenkor, Pécs. 2000. pp. 167-199. / pp. 173-174.
- 5 NIETZSCHE, F. W. *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról (Upon truth and lie conceptualized non-morally)*. (translated by György TATÁR), In.: Athaneum III/1(1992.), pp. 3-15.

opportunities of text creation and philosophical thinking by making permeable the boundaries of motivation and demotivation thought to have been previously fixed. (A famous example of this is the word series Hegel-aigle-eagle that appeared in the text of *Glas*, in which the French pronunciation of Hegel's name results in a similar-sounding English word that develops into the interpretation and appreciation of Hegel's philosophy.)⁶

At this point archaic-mythic traditions and the postmodern way of thinking seem to become entwined, even if they do differ in intention. They share the idea which suggests that in the case of linguistic signs the relationship of the signifier and signified presupposes a living relationship which is metaphorical in itself; the signified not only carries meaning but the already faded possibilities for informal communication during specific language use, by the occurrence of a sort of 'linguistic event'⁷ which makes the language itself audible and visible: the signifier wipes out meaning and then a new meaning is born. In the traditions of mythology – as is echoed as early as Plato – these two possibilities of language are related to the notions of *word* and *denomination*.⁸ In the mythical way of thinking the state of a word can correspond to the non-motivated relationship of signs which aim to provide information, i.e. communication. In this case language as such is merely a kind of set, a system of vehicles to express a relation to outer/inner reality. The

-
- 6 In his lecture Mihály Szegedy-Maszák refers to this turn found in Jacques DERRIDA's *Glas*. Mihály SZEGEDY-MASZÁK: Kosztolányi's linguistic approach (the text of the inaugural lecture held at the Hungarian Academy of Science on 18 April 1994) <http://nytottegyetem.phil-inst.hu/lit/kosztola.htm>
- 7 New Hermeneutics evolved from Rudolf Bultmann's existentialism-based hermeneutics. Its main representatives are E. Fuchs and G. Ebeling who formulate the linguistic nature of human existence: any type of text is a linguistic event ("Sprachereignis") which does not convey some kind of original meaning, but possesses an importance that is renewed in the reading. Compare: MCKNIGHT, E. V.: *Az olvasásközpontú kritika és hermeneutika (Reader oriented literary criticism and hermeneutics – Literary theory and biblical hermeneutics: proceedings of the international conference "Reading Scripture – Literary Criticism and Biblical Hermeneutics", Pannonhalma, Hungary, 4th-6th July, 1991.)* (translated by Tamás LUKÁCS) In.: *Irodalomelmélet és bibliai hermeneutika (Literary theory and Biblical Hermeneutics)* edited by T. FABINYI – T. LUKÁCS) Budapest, Research Institute of Hermeneutics 1998. pp. 60-61.
- 8 Cf. SCHESTAG, Thomas. *Parerga: Friedrich Hölderlin, Carl Schmitt, Franz Kafka, Platon, Friedrich Schleiermacher, Walter Benjamin, Jacques Derrida. Zur literarischen Hermeneutik*, München, Boer Verlag, 1991.

state of denomination, however, is the language based on a motivated relationship, *energeia*⁹ in the Humboldtian sense of the word, i.e. the sum total of generative processes with the aim of a type of autocommunication¹⁰ when the language user becomes part of the self-understanding taking place in language. In the former case language becomes transparent, i.e. it can be omitted or replaced; what is more, as comprehension can only take place within itself, current understanding is exposed to language itself. As the informal level of our linguistic consciousness corresponds to word-language, we live in a sort of ‘language-forgetting’ state. (It is well worth remembering the case of Sir George Grey, who, in 1845 as the Governor of New-Zealand could not help starting the acquisition of the aboriginal language by collecting the Maori mythological tales first, to be able to understand anything in the course of negotiations, that is, he could not step into beyond-language areas, he had to be absorbed in the area closely linked to language.¹¹) That is the reason why in this present study on the linguistic phenomena of identity I am looking for evidence of when our folk tales, existing on the border of word-language and denomination-language, turn from one into the other and thus do not close down the process of creating meaning but, on the contrary, by referring the meaning back to language, open it up.

-
- 9 Cf. Kornélia HORVÁTH: *A szó mint metafora – A retorika, jelemélet és nyelvemélet összefüggéseiről (Word as Metaphor – On the correlation of Rhetorics, Semiotics and Literary theory)* In.: Világosság (Lucidity) 2003/11-12, pp. 143-149./p. 146.
- 10 The term *autocommunication* was first coined in Hungarian folklore research by Irén Lovász. The main goal of sacral communication researched by her is not to convey information but to create the identity of the person/community engaged in communication. Autocommunication also goes hand in hand with idiosyncratic linguistic forms, which, by doing away with linguistic transparency means the power of language is experienced in its aural and visual appearance. I am using the term autocommunication in order to reinforce the latter interpretation. Consequently, this presupposition is justifiable not only in the case of a text corpus traditionally considered sacral, but also beyond it (or rather it may represent a new aspect as in this way the sacral nature of texts must be comprehended not merely as a value of use, but as an opportunity hidden in our linguistic nature. I attempted to apply this kind of interpretation in a study of mine Zoltán BÓDIS: *Tale and sacral communication* In.: Versions of text narration (edited by Péter BÁLINT) Didakt, Debrecen, 2003. pp. 137-159.) Compare: Irén LOVÁSZ: *Sacral Communication*, European Folklore Institute, Budapest, 2002.
- 11 Cf. KERÉNYI: *Mi a mitológia? (What is Mythology?)*, Szépirodalmi, Budapest, 1998. pp. 357-358.

While scrutinizing the communicative features of tales¹² we already pointed out earlier that tale versions of sacrality are to be interpreted not only as content phenomenon, but that rather the appearance of sacral communication links the given tale to sacrality. It can crop up both while narrating or listening to tales and as a possibility of the text formation of tales. Tales seem to be ideal for the demonstration of the relationship between sacral communication and the linguistic possibilities of creating identity. Among the narrative formations of identity a special role belongs to a name, the story that evolves around it. The name in itself is a basic unit of identity, its specific linguistic character has also been of great interest to the man in the street; from the philosophical point of view it became the focus of attention particularly at the turn of the past century. An outstanding thinker of the turn of the century, Walter Benjamin grasped the essence of the question best in an entry in his famous book entitled *Passages*:

*Am I the one that is called W.B., or simply called W.B.? These are the two sides of a coin, the latter of which, however, has already worn off, while the previous one is still shining brightly as if it has just come out of the mint. The first phrasing makes it possible for us to see that names belong to the field of mimesis.*¹³

In Benjamin's formulation a clear distinction is made between the name as the mark of identity and the word as the state of 'being called something'. At the same time, however, this statement of a theorem by Benjamin has become of key importance because apparently no linguistic difference between the two states can be detected. With both form and content we are faced with identical linguistic formations – as in Benjamin's book with his initials: W.B. – yet, language seems to be at once a commonplace tool, as well as a flaring site of the visual perception of creation. From this it becomes comprehensible how tale texts – apart from providing entertainment and a moral lesson – become part of the nominal character of sacral communication.

Our analysis introduces three paradigmatic examples through texts which represent different materializations of the 'linguistic act'. In the first version we

¹² Cf. Zoltán BÓDIS: *A mesemondás szakrális lebetőségei (The Sacral Possibilities of Storytelling)*, In.: *Fordulópont (Turning Point)* 46. (2009/4.) pp. 73-82.

¹³ *Bin ich der, der W.B. heißt, oder heiße ich bloß einfach W.B.? Das sind zwei seiten einer Medaille, aber die zweite ist abgegriffen, die erste hat Stempelglanz. Diese erste Fassung macht es einsichtig, daß der Name Gegenstand einer Mimesis ist.* BENJAMIN, Walter: *Das Passagenwerk*, In.: *Gesammelte Schriften* Bd. V-1, Frankfurt/Main, 1038.

cross the boundaries of word-language through the appearance of a non-human language (i.e. mainly animal speech, and the problems of its comprehension will be dealt with). In the second version through constant repetition word-language loses its capacity to convey meaning, and after having been split from conventional meaning, the word becomes a name. The tales in the third type, however, show examples of two-way translations of names and words into each other. The texts originate from Hungarian and Hungarian-speaking Gypsy tale traditions found in the Carpathian Basin. The latter deserve extra attention, since while they were noted down the desire of early collectors to ‘improve’ texts was no longer present; therefore they frequently represent a more archaic, ‘unspoiled’ form. This is further amplified by the language awareness so typical of Gypsy communities even today, one which attributes to language not merely a role in giving information but also the power to shape reality that also appears in cursing, wishing good luck and blessing; thus it becomes a more frequent element elaborated in more detail in tale texts.¹⁴

The first text type comprises the tales in which in the world voiced in and outside a language it turns out that every sound phenomenon may convey an element that can gain meaning and importance in human language as well. This either derives from coincidence, a misunderstanding, or a mistaken perception of a character in the tale, or is linked to a magic ability that makes possible the comprehension of animal speech as human speech. The former can be exemplified by the tale entitled *The Cow/Ox Sold* (MNK 1643 A)¹⁵ and its versions, while the latter is characteristic of the tale entitled *Animal Speech* (AaTh 670) and its versions. Following the question we posed, the Gypsy storyteller, Olga Boros, connects an important element to the motif of the ‘cow sold’. While in some other versions the foolish boy intending to sell the cow can only hear the creaking of certain objects or wood, i.e. he regards only natural noise as speech, in the Boros version of the tale

14 Cf. the linguistic features of curses as they appear in tales in the study by Péter BÁLINT: *The manifestation of ‘I was-I am’ in Folk Tales (The hermeneutics of the hedgehog/ boy narratives)* In.: BÁLINT: *Kedvenc népmeséim – szöveggyűjtemény (My Favourite Folktales – an Anthology)*, Didakt, Hajdúböszörmény, 2010. pp. 185-204.

15 E.g. Károly KOVÁCS: *A fészületnek eladott tehén (The Cow sold to the Crucifix)* In.: Ilona DOBOS: *Gyémántkígyó (The Diamond Serpent)* pp. 405-409. -, as well as Olga BOROS: *Bolond Jankó (Foolish Jack)* In.: Balázs Béla VÉGH: *Mezőfényi gyermekmondókák/Hiripi cigány népmesék (Children’s Rhymes from Mezőfény/ Gypsy Folk Tales from Hirip)*, Didakt, Hajdúböszörmény, 2010. pp. 186-187.

* translator’s comment: a saying in the Gypsy language, with the meaning ‘I will pay on Tuesday.’

the boy starts negotiating with the creaking crucifix only because he comes across signs that can be interpreted through sounds:

When the day of the fair came, he set off with the cow. On their way they had to pass a cemetery. When they got to the cemetery, a dry-rotten crucifix blown by the wind said, 'Körc, márc!'

The fool noticed it.

*'Right, I'll give you the cow, but you will pay on Tuesday!'*¹⁶

In the tale - narrated in Hungarian Gypsy language - the expression 'Körc, márc!' appears, which means 'I will pay on Tuesday!' The scene, which is repeated in the tale several times, breaks down the semantic structure of the tale principle in a peculiar way, thus making the boundaries of the languages of narration blurred. Namely, this baffling pattern leads to the question that asks which language the tale text creator is speaking in. In Hungarian it is only one misperception that makes the punch line of the tale fit for interpretation and narration. Although in Gypsy language only the heart of the tale can be interpreted, if we read the text as making sense only from the creaking, then the whole text structure of the tale cannot be interpreted as a text conveying meaning, rather only as 'creaking'. This is what is called *chiastic* formation - it is well worth noticing that in this type of tale it is most often the crucifix that starts speaking - this is well demonstrated by the name-character since in word-type texts names are usually not interpreted, they only act as meaningless invoking elements. Certain readings occasionally transform this scheme and names obtain meaning and word-type linguistic elements begin to take on the role of a name. That is why this particular tale serves as a perfect example of how informal language experience is overridden by this unique power of language. Specific reading does not, of course, go unrewarded; at the foot of the crucifix the boy finds a gold treasure. Furthermore, it appears as if the text could also be read as the allegory of this peculiar linguistic setting, as the gold found has, in every case, to be weighed with a measure or bushel borrowed from the neighbour. That is, the result of the specific reading then must be translated back into traditional language. This, however, cannot go smoothly, as the boy is always spied on as he is measuring the gold he has found - the intention to force back this unique treasure of language within frames appears every time. The boy, however, in order to protect and defend his secret, kills the spy and thus fulfils his role. (This particular moment must specifically be emphasized, since tales are to

16 Op. cit. p. 186.

be interpreted only as moral parables, so they cannot end in the legitimisation of murder.) In fact, tale justice does not tolerate the taking of anyone's life unless it can somehow be reconciled with the higher-ranking aspects of the tale. In this way the tale becomes something more than, or different from an illustration of some moral theorem. The tale becomes a place that makes the specific feature of language fit for perception, namely that signs must not be dissolved in the act of communication, but always retain their inextricability simply in order to become the starting point of a yielding of new meaning. At the same time, the language thus comprehended can only appear in the periphery of general concepts of language as in every tale version the boy using the language in a different way is 'foolish'. In order for this linguistic experience to appear as a general option for some miraculous turn the need for something 'granted' within the tale arises.

In the text from Szék compiled by Olga Nagy¹⁷ the protagonist, as a reward for having saved the Serpent King's son (or frog, but generally speaking it is always a lowly creature), receives the gift of being able to understand the language of animals, on one condition: should he reveal his secret to anybody he will die instantly. By means of this he collects immense wealth and gets married. However, his curious wife makes him divulge his secret. Lying in his coffin preparing to die he almost reveals that his rooster is boasting about being able to manage a lot of hens while his master is unable to handle one single woman. Upon hearing this, the master spansks the woman really hard with a stick and she stops asking any more questions.

From the point of view of our analysis the most important motif of the story is that it interprets language not only as a human property, but rather, quite naturally, it endows animals with the capacity for language use. This phenomenon is already familiar, however, in a group of fabulous animals of a specific, higher rank, as can be observed in the case of the magic steed or any animal supporting or hindering the character of the tale. On such occasions communication can only take place through animals speaking a human language. This story, however, is not about animals speaking a human language, but rather about a hero understanding animal language; thus it is not only the group of 'language users' that becomes larger, but language itself appears as a general attribute. Animal language is only possible for informal experience on the level of pure sounds, of acoustic interpretation;

17 Olga NAGY: *Széki népmesék (Folk Tales from Szék)*, Kriterion, Bucharest, 1976. pp. 275-277.

the meaning attached to it is more often than not anthropomorphised meaning, which, in many cases, cannot be justified (e.g. according to etiological research a thrush twittering – so delightful for the ears – is, in fact, a scary and dreadful clang uttered in order to defend its territory). In the tale, the average, non-understanding state is represented by the wife; the original yet limited use of language use can be associated with her character. For her, animal language is meaningless; what is more, it is a phenomenon that never turns into a sign. The poor man, however, after having become aware of the secrets of animal language, perceives ‘animal speech’ not simply as an audio signal; for him this language represents the linguistic state, in which some original meaning and the possibility of a better understanding of the world opens up. With the gift from the Serpent King we are witnessing a process of re-semantisation that causes the protagonist’s life to change: from rags he goes to riches, can marry the sweetheart who used to be beyond his reach because of his poverty, and have a child – but he almost loses his life. Owing to the prohibition on divulging his secret, human language is constantly changing parallel to the widening concept of the world, since he cannot talk about the most important things in this language; what is more, his extra knowledge cannot be imparted. Finally, in his existential situation he has a more real and relevant communication with the animals around him than by means of human language. We can also see therefore that acquiring another language goes along with the total loss of the usual, human language; as the tale continues:

[...] up jumps the man, grabs a nice stick and beats the woman as he has learnt from the words and justice of the rooster. [...] and from then on both the woman and the bells fell silent.¹⁸

The disappearance of human language and the prevalence of the more perfect language give the illusion that the language of animals corresponds to a linguistic state able to convey a sense of truth and entirety.

The ending of the tale further clarifies the relationship of the languages in the text, as the human language that previously proved to be the language of questions *goes silent*, and is no longer able to yield answers; i.e., a language of a different kind does away with its human counterpart: the chiasmic relationship of the two languages through the clash of linguistic states starts a process of metaphorisation based on sound, which swings the actual tale text across the boundaries of language. (It must

18 op. cit. 277 .

be remarked here, however, that although several versions of this tale are known among other peoples, this particular linguistic event can only be experienced in the *Hungarian* version.) Apart from the *sujet*, the almost identical sound of the two Hungarian words ‘meghall’ (hear) and ‘meghal’ (die)* rewrites the text, thus creating a structure which puts the tale in a completely different system of correlation. It is as if the text itself revealed a secret to us, the readers-listeners, as if in the text that was formerly perceived as mere sound vibrations a new language could be heard, a meaning beyond meaning:

You mustn't tell as you must 'die' (*meghal*)
 he heard (*meghall*) how nicely the animals conversed
 he heard (*meghall*) it and understood what he had heard (*hall*)
 Shut up! (*hall(gass)*)
 if I tell you I must 'die' (*meghal*)
 you tell me even if you die (*meghal*)
 I must prepare for dying (*hal*)
 let's get the death (*hal*) robe ready
 he kept putting off dying (*meghal*)
 my death (*hal(ál)*) is absolutely sure
 the animals: he must die (*meghal*)
 He must die! (*meghal*)
 The woman fell silent ((el)hall(gat)) and so did the bells

A similar phenomenon is indicated by Saussure in connection with modified repetitions that he calls *paragrams*, i.e. when a keyword of a text scatters itself around and becomes a source of some new meaning, or the whole of the text opens up towards new opportunities of interpretation beyond primary meaning through paragrammatical effect. The secondary text building up from the two words die (*hal*) and hear (*hall*) connects these two words in the mind so that they become closely linked together and each spawns its meaning in the other. This process, however, can be interpreted not only on the level of an accidental freak coincidence of sounds. By considering this kind of sound harmony a type of re-semantisation process the very status of the texts is changed and thus the process itself becomes a linguistic phenomenon beyond the borders of communication. During the first reading the humorous text is reminiscent of an element from both Far Eastern traditions and Hungarian folk customs which tells that on the way to death it is possible to receive further teaching through hearing (cf. The Tibetan Book of the

Dead, with its lamenting and storytelling while mourning¹⁹); thus hearing leads to redemption from death. As the protagonist of this tale gets out of the coffin and ‘lives happily ever after’, so this tale can become a text representing the ‘hearing that leads out of death’.

In another variant²⁰ of the tale death is again the centre of attention, but this time in such a way that understanding animal speech gives the protagonist the knowledge by which the future predicted for him sees him thrown into the sea as a consequence of his father’s rage.

The boy did go there but as he stepped out of the house, a huge flock of birds alighted not far from him. When he got up there, the birds flew up again and began twittering. He understood the birds’ language and understood everything. [...] The birds landed again in front of him; as they were walking they began twittering and flew up to a tree, and the boy burst out laughing. The wheelwright saw all this, that his son was laughing but he didn’t say a word. [...] Then during lunch, as they were eating, a lovely little bird landed on the window when it was open and began twittering and singing. The kid looked at it and started laughing again.

His father saw this:

‘What is it that you are laughing at? When the birds landed there, you laughed, too, and now that you’ve heard the twittering you’re laughing again. Do you happen to understand what the bird is saying?’

‘Yes, I do, Father.’

‘And what did this bird say?’

‘This bird said to me that one day I will become a great man. And you will hold my washbasin and my mother will hold my towel.’

-
- 19 Cf. Attila AGÓCS: *A gömöri romungrók mesélési szokásairól (On the narrative traditions of the Romungró people from Gömör)* In.: TABULA 2004. 7. (2), pp. 227–251. The importance of this excellent study lies in the fact that in it the author gives a detailed description of Gypsy storytelling traditions between 2002 and 2004. In it authentic elements are presented concerning the narrating traditions of the funeral/mourning rituals, and the role of storytelling in creating personal and community identity. Cf. Also Zoltán BÓDIS 2009. pp. 79–80.
- 20 József ORDÓDY: *A fiú, aki érti a madarak nyelvét (The Boy who Understands the Language of Birds)*, In.: Ilona DOBOS Gyémántkígyó (*Diamond Serpent*), Szépirodalmi, Bp., 1981. pp. 126–147.

*That is what the old wheelwright got angry about, and as he was still a strong man and the boy was already sixteen and they lived by the sea, he grabbed the kid and threw him into the sea.*²¹

This text of the tale implies a unique kind of embedding, since the story of the ‘poor wheelwright’ is first narrated as an inlay in the basic text by Alexander, the protagonist, in order to reveal to his father the reason for his silence. On her deathbed Alexander’s mother leaves her last requests – that her son ‘learns wisdom’, and that her husband ‘will never know another woman’. Alexander fulfils his mother’s last wish through 7 years of learning. He becomes ‘wise’, however, he gets home only to find that his father has already married another woman. That is why he pretends to be dumb following his Master’s advice. When his father becomes fed up with this, he tells him the story of the wheelwright’s son:

But the son did not utter a word.

It was because the king got married. He did not speak because he knew what his father had promised her mother – that he would not know another woman.

[...]

*I didn’t speak as I didn’t want the same thing to happen to me as to the poor wheelwright’s son.*²²

We must notice here that Alexander does not consider the direct utterance of the truth – the judgemental power of language – sufficient, which is why he begins narrating another story. This makes another specific feature of the two kinds of language use and language comprehension clearly visible. While word-language rests upon judgements and its prime intention is capturing and describing reality, denomination-language does not allow the final utterance of judgements, it constantly creates formations to be interpreted and which can be interpreted. That is why instead of the affirmative sentence narrated by the storyteller, the one that stands merely as a moral judgement (‘He did not speak because he knew what his father had promised her mother’) the boy chose to narrate a story (‘I didn’t speak as I didn’t want the same thing to happen to me as to the poor wheelwright’s son.’) That is to say the story avoids merely passing a judgement and thus the text makes it possible for the state of denomination of the language to be experienced. In the tale, Ludocius, a friend of Alexander – the protagonist of the narrated story –, as a result of a language differently understood and existing outside its traditional

21 Op. cit. pp. 131-132.

22 Op. cit. pp. 130-131.

sense, comes to experience his own destiny, the creation of his identity, since in the further development of the tale Alexander narrates his destiny, their first meeting, friendship and adventures. Ludocius's destiny, the possibility for the denomination-language to appear, is, however, always under threat, until in the end Ludocius almost dies. Finally he is saved from death by Alexander, and having got home Ludocius himself retells his own story to his parents. In this way he also becomes a storyteller, and while in the first case his story is seen as a paragon, it is the retelling of his own destiny in the second.²³ Although our analysis cannot follow every reference in the narration, from the opportunities outlined so far it follows that we should hear what is hiding behind the name of Alexander, who also appears as a narrator in the tale. The name 'Alexander' – which also sounds rather strange in the repertoire of names in our tales (even by the name itself his figure stands out among the anonymous tale heroes) since it comprises the essential features of storytelling that has become apparent here, maintaining the thesis that in tale language passing judgements is suspended. If in the name Alexander we heed the hidden word 'lex', then precisely this trans-judgemental nature can be heard: a-lex, i.e., a *character* beyond law and judgement. In the language beyond language, the one who understands bird language, the name of Ludocius is broken too, and something different becomes audible: the word *ludo* invokes the notions of games and playfulness. Ludocius and Alexander telling the story of his friend acquire the kind of entwining emblem which grasps the most important feature of the language as reminiscence creating identity: the creating power of language making a present from the past.

While these tales focus on two words which are unrelated in the traditional etymological sense, they simply become resemantised and activated through their similar sounds; the tale entitled *The Little I Don't Know*²⁴ (AaTh 530) has the same effect by means of a rhetorical-stylistic trick. In this tale, however, it is not the similar sound of two words that leads from one meaning to the new meaning brought

23 By making a thorough analysis of the situation of the two characters Péter BÁLINT gives an excellent interpretation of silence and knowledge, identity and otherness Cf. Péter BÁLINT: *A hallgatás és felelősségvállalás a népmesében (Silence and the Acceptance of Responsibility in Folk Tales)* In.: *Identitás és népmese (Identity and the Folktale)*, DE GYFK IKKA Tanszék (Department), 2011. Hajdúböszörmény, pp. 9-40./pp. 133-166.

24 Olga NAGY op. cit. pp. 224-229. several versions of the tale are well-known in the tale corpus of the Carpathian Basin Cf. *Világ Szépe és Világ Gyönyörűje magyarországi román népmesék (The Pretty Girl and the Beautiful Girl of the World – Hungarian Romanian folk tales)* (translated by Rózsa IGNÁ CZ) Európa, Bp., 198. pp. 31-54.

about by the game of signifiers, but the unchanged word loses its meaning owing to constant repetition; the signifier becomes fossilized and thus leads to new layers of meaning. The protagonist of the tale loses his royal status and following the advice of his magic steed he pretends to be mad, answering every question with the phrase 'I don't know'. In this way he slowly regains his royal dignity, takes a wife and disgraces his false rivals. In the text the boy that keeps saying 'I don't know' acquires the name *The Little I Don't Know*. At different points in the course of the tale the boy leaves behind traces ('*Here's the trace...*'), with the help of which his agility can be proven and he becomes able to be king again despite the inner logic of the tale treating him as a rejected, outcast character. There is only one thing that carries him forward in the process of becoming a king: the consequent repetition of 'I don't know'. Due to repetition the traditional interpretation of the phrase deriving from common usage becomes more and more suppressed, and finally nobody focuses on the primary meaning of the words, and the words become the boy's name, i.e. a word element is desemantised during the course of repetition; from a common noun it turns into a proper noun and then, through the motivational process of the relationship between the signifier and the signified acquires a new meaning, more exactly a power to create new meaning. This tale illustrates the process in which a word becomes associated with a certain meaning (namely that the boy is *mad*), and then by repeating the word all the time the meaning becomes blurred and its own aural essence begins to gain importance. The autonomous sound results in the suppression of the conventional meaning and abandoning referentiality makes it possible for us to see beyond the language of communication (e.g. listening, in addition to leaving behind and interpreting traces²⁵). Moreover, while leaving tracks behind him, the hero starts to operate a language beyond language that exposes the lies that can be told in a traditional language. The transition of a word into a name has made it possible for the language to turn from word-language into denomination-language. It appears as if the recovery of the linguistic state that was brought about by this turn could establish the opportunity for the language to be able to tell the truth again and express the essence of the world of the tale instead of the pretence of the tale. As the boy's last sentence goes:

*God hasn't left me; I've been a rightful man!*²⁶

25 Cf. Péter BÁLINT op. cit. pp. 24-25.

26 Olga NAGY op. cit. p. 229.

Another version of this tale is also narrated by the Gypsy storyteller from Koronka, János Cifra.²⁷ In his tale the protagonist initiates an element in Romanian contained in the Hungarian text into a possibility to turn the tale language from the word state to the name state and this element was understood by everybody in the given community, so understanding the meaning of the word did not pose a problem. The ‘introduction’ of the protagonist’s name is narrated in the following way:

[...] The gardener could speak two languages and started to talk to him. But every word was answered by ‘Oh, nyeznám, nyeznám (approx.: ‘Dunno’)!’

‘Boy, I don’t understand what you’re saying. ‘Cause he’s crazy, he can only say nyeznám, nyeznám.’

[...] the king is coming down [...]:

‘Who is the man they are laughing at so much? What’s his name?’

‘He can’t say anything but nyeznám.’

‘Then let him be called Nyeznám, so be it!’²⁸

With the turn which appears in the course of the tale the lad who has so far been an outcast becomes a member of the royal court and from then on he earns his living as a court clown. The scene of the namegiving gives an insight into the essence of the linguistic intention of the two types. The gardener, who the text emphasises can speak two languages - i.e. the comprehension of the message conveyed by the language can be seen as the most important feature of his language use - passes a judgement and records the world in a cause and effect type of relationship: because of the lack of understanding he perceives the boy as crazy, a misfit in his world, an alien. The king who turns up, however, warns him to treat the boy well since he is crazy, i.e. he does not pass judgement on him but tries to bring him closer to his own world, do away with his alien nature and then, on the one hand, by giving him a name he inserts the linguistic elements used by the boy exclusively in his own language, and he also elevates it by turning it into a name in the other. It must be noted that the royal word of creation repeats the Divine word of creation: ‘*So be it...!*’. This moment deserves greater attention as the Creator must have been well-known to Cifra due to the legacy of the Bible, and in his tales elements of Christian mythology often appear.²⁹ At the same time, however, namegiving is also

27 Olga NAGY: *Cifra János meséi (János Cifra’s Stories)*, Akadémiai, Bp., 1991 pp. 174-212.

28 Idem. pp. 192-193.

29 Cf.: Olga NAGY: *Bevezetés (Introduction)* In.: NAGY. Cifra János meséi (*János Cifra’s Stories*), Akadémiai, Bp., 1991. p. 19.

an identification with destiny, the following and assumption of a different aspect of identity. Cifra expresses it as follows:

[...] *human life is not just somebody being born somewhere. It's also about the quality of his life and the time of his death.*³⁰

The search for destiny, which, according to the tale must be undertaken after having been cast off by the paternal house, again directs us towards the question of names, as the boy is the son of the *Lentelen* King (an approximate translation might be *Existenceless*). The name of the royal father conjures up the infinitive 'to exist' and thus the name refers to the state of being without existence. And indeed, the boy regains his royal title, original existence and identity only after a series of long, long tests at the end of the tale.

For the third version we take examples from two tales, each of which unfolds the course of the tale in the oscillatory game between word and name. One of them is *Zoltán, Árpád, Győző*³¹ (no typological number!), and the other is the one entitled *The Lad with Many Names* (AaTh 1545) or in the Elek Benedek version *The Young Gentleman with Several Names*. While in the former the heroes in the text have to undergo different kinds of tests, in the latter the protagonist himself keeps creating situations in which he uses his agility and cunning to finally win the hand of the Princess. Both tales share a feature, namely that the oscillation between the word forms of common and proper nouns takes us forward in the course of the tale. The first tale organizes the text around the element conveying meaning hidden in the proper noun, while the second one does so through the changing of common nouns into proper nouns. In the first one the three princes must reach the princesses waiting for them through a series of tests. Before the test a heavenly voice reveals to them the tasks to be performed; however, the first two boys forget the exact 'directions for use', so they cannot perform their tasks and, in punishment, they are turned into gold and silver columns respectively. Their characters exemplify the clash and separation between the heavenly voice (the meaning) and the earthly deeds (the signifier), what is more, the way they forget about the meaning given to them is quite extreme. On the other hand, the third boy shows us the total entwinement of the signifier and signified: '*Why should I be Győző* (approx. *Victor (=winner)* if translated) *if I didn't win.*' This sentence, uttered

³⁰ Idem. p. 32.

³¹ István BANÓ: *Este, Éjfél, Hajnal – Baranyai népmesék (Evening, Midnight, Dawn – Tales from Baranya County)*, Akadémiai, Bp., 1988. pp. 39-44.

several times, expresses a firm belief in the motivated nature and name-likeness of linguistic signs (since here the name itself guarantees the identity of the person), and in fact the hero does not waver in his firm belief for a moment; furthermore, he redeems his brothers from their fixed positions. Apparently, word-language operating in the separation of sign-meaning is static and rigid, while the language use that can be related to names can be characterised by a dynamic nature, the possibility to recreate the life force and the world. The relationship of the signifier-signified, which is motivated and thus possesses unique powers, modifies the earlier cited examples when the signifier, having lost its meaning, became a generator of new meanings inasmuch as here the very structure of the sign goes through a metamorphosis, since if we cannot distinguish the elements of the signifier and signified any more then we must develop a totally different concept of the language itself. Language is no longer communicative in character, and not only is the power of creation manifested exclusively, but above all, the possibility of appearance and utterance is revealed as well.

*The Young Gentleman with Several Names*³² (a tale also known in several variants, even in a rather piquant, coarse version) tells the story of the recovery of the truth, the original identity of the signifier and signified. The prince pulling the strings in the story, after having been hindered by false speech from the old king in his attempts to appear before the princess and marry her, obtains the hand of his beloved princess by introducing himself with different names (Brandy, Cat, Pancake, Fourweeksago, Harlequin) as he gets deeper inside the castle and presents the stories of his unique names. When it comes to escaping, everybody mentions him using his pseudonyms, which is why the old king loses his faith in the meaning of the false language he uses, and during the course of continual misunderstanding he himself appears to be ridiculous and becomes gradually exposed. This disclosure finally yields a long-awaited result and the princess marries the prince. If we examine the metaphorical line in the story, it can be seen that in the interconnection of the word-language and denominating-language, or, more exactly in the state in which word-language is used as denominating-language, the former loses its previous function in which it appears as a vehicle for generating meaning, and it turns out that the speaker, the user of the language, does not possess or prevail over the language; i.e. the illusion

32 Based on the Internet publication of Magyar Néprajzi Lexikon (Encyclopaedia of Hungarian Ethnography). Gyula ORTUTAY: *Magyar Néprajzi Lexikon (Encyclopaedia of Hungarian Ethnography)*, 1977. <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/4-1258.html>.

of using a language as a vehicle is terminally disclosed. The leading role goes to the language and tale reality is carried along in the direction marked by the name-language. This text-formation technique is also highlighted by János Láng³³, as he believes that in Polynesian mythology the build-up of a text is created not simply by following a certain structure – this fact raises an important aspect for tale scrutiny since with the attempts at classification based upon structural schemes the very essence of the tale vanishes – it is not simply some mythological mechanism which comes into action but the names – the protagonists' names – themselves create the story, and in the text the separate spelling and rereading of the name takes place. From this point of view, therefore, our tale seems to be a perfect example of the fact that the appearance of the name initiates a sort of 'anagrammatisation' process, i.e. the text is no longer merely a narration of a story, but is born as a result of the playful name, a linguistic game of names.

If we are to examine the direct folk poetry variants of the text then the story presents the idiosyncratic relationship between signified and signifier in a more intensified way, since owing to an erroneous joining of the two, or misunderstanding, the text becomes an erotic, obscene *truffa* conjuring up the image of sexual intercourse since the 'lad with several names' marries the princess:

*At the first guard he calls himself Brandy, at the second one Whiteloaf, at the third Thedaybeforeyesterday and when he meets the lady cook he calls himself Cat. Before the king he gives the name F*** harder, before the queen C***hair and before the princess Cramp*³⁴

With this the text, in a very specific way, both from the point of view of the story narrated and the textual realization of the text itself, gives an example of the crossing of the linguistic borders being scrutinized in this essay. Since, as in the story the sexual intercourse takes place according to the game of the names, the story itself sets out the process of yielding meaning with the oscillation of the signifier and the signified. Since the lad who introduces himself differently every time becomes unidentifiable, the 'readers' of the lad's names in the text must face the experience that the given text is not merely a conveyor of an already existing meaning, but a new meaning comes into existence, one that is able to influence their own destiny. One of the guards, for example, gives a report of the escaping

33 János LÁNG: *A mitológia kezdetei (The Beginnings of Mythology)*, Gondolat, Bp., 1979. p. 513. see: on the story creating power of the name *vomba*

34 Gyula ORTUTAY op. cit. see the entry *a soknevű legény (the lad with several names)*

lad as *'Brandy has knocked me out'*, when the king, in a rage, beats him even harder, as he understands his soldier has been knocked out by the *alcohol* which caused his drunkenness and that is why he cannot do his job properly. The playfulness behind the misunderstanding allows, in fact, the linguistic status of tale texts to move closer to us: while we are 'after' the meaning of these texts, it is bound to hide behind newer, further names. If, however, while attending to the tale text we are to witness or even participate in a border crossing, i.e. the reorganisation of the signifier and signified, then it might provoke in us an impulse of consciousness that is only achieved in texts requiring a higher stage of meditation.³⁵ In text tales, therefore, language reveals itself as a unique medium, which not only conveys some kind of a world concept but also makes it possible to create a concept of the world.

(Translated by Tímea Csősz)

35 It is still a living practice of the Tibetan, Zen-Buddhist traditions that the subject of meditation is some of the tale texts, or a story following tale structure the language use of which very often contains elements that can be related to the above-mentioned border crossing. See Láma CSÖPEL: *Igazmondó tükör – mesék, elmélkedések (The truthful mirror – tales and contemplations)*, Buddhista Meditációs Központ (The Centre for Buddhist Meditation). Bp., 2006.

Zoltán Bódis
THE NARRATIVE FEATURES
OF ‘TALE TRUTH’ IN JÁNOS CIFRA’S STORY
ENTITLED NYEZNÁM
(*AaTh* 532)

POSSIBILITIES IN THE TEXT INTERPRETATION
OF NARRATIVE IDENTITY

The classical literary theory method of the 60s for narratological text analysis had an inspirational and fertilising influence on several fields of science in the second half of the 20th century and it can perhaps be stated that it has become one of the most important vehicles of research as an interdisciplinary approach reshaped by the poststructuralist deconstruction approach¹, based on the principles of the structural narrative approach. The narratological scrutiny of narratives no longer simply involves the task of revealing structural text-formation methods and the creation of frames of interpretation which promote the process of yielding meaning, but rather the possibilities of examining memory and identity that go around the linguistic, performative act of the creation of identity in a complex way. Essentially, every narrative is in itself, a creator of the context within which it is told, as well as in the context in which an attempt is made to interpret it. The most important experience of poststructuralist narratology² undoubtedly reveals how we should not be satisfied with the systematic, model-centered interpretational text translations/transformations, as a text always obtains meaning through its fragmentary nature, as a sample taken. The text of a narrative cannot be considered a homogeneous

¹ Cf. NÜNNING, Vers-NÜNNING, Ansgar: *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, WVT, Tier, 2002.

² Cf. Beáta THOMKA: *Kulturális és kontextuális narratológia (Cultural and contextual narratology)* In.: „Nemsúlyed az emberiség!” (*‘Humanity will not go down!’*) *Album amicorum Szörényi László születésnapjára (Album amicorum for Szörényi László’s birthday)* (szerk. JANKOVICS József) (edited by József JANKOVICS) MTA Irodalomtudományi Intézet (The Institute of Literary Studies of the Hungarian Academy of Arts and Sciences) Budapest, 2007. pp. 1371-1377. – www.iti.mta.hu/szorenyij60.html

phenomenon since in the course of reading certain elements receive greater emphasis and thus stand out – that is why every text exists as an open text possessing a plural network of meaning. According to Barthes' later text interpretation neither a text nor its reading can be considered a coherent whole:

*The text, in its totality, is similar to the sky which is flat and deep, smooth and infinite and without data at the same time; and just as the fortune teller with his magic wand draws an imaginary triangle in this sky to enable him to read the spell of birds following certain rules, so the commentator draws the zones of reading proceeding along the text to be able to observe in them the wandering of meanings, the appearance of codes and the passing of quotations.*³

This direction of narrative research, however, also threw light on the fact that narrative identity can no longer be perceived as if it was a unit of text technology fixed in comprehension, which, at the end of the hermeneutical process finishes the narrative text. On the contrary, it breaks down the homogeneity of the given formula, and identity itself is revealed as a complex, ever-changing form⁴ of the course of narration, like a kaleidoscope:

*The simple, representative model is replaced by another [...] the step by step method – due to its slow pace and scattered nature – we will avoid penetrating through the main text [...] Our method is nothing but the decomposition of the work of reading [...] slowing down if you like, which is neither totally an image nor an analysis [...] our comments do not bring the text together but shred it into stars.*⁵

We can find excellent examples of identity written again and again in tale texts where, connecting to the traditional ways of narration, the creative tension characterising the triad mentioned above is still retained. Besides this re-reading the tales makes us see the 'constellations' of meaning through the disruption of

-
- 3 BARTHES, Roland: S/Z (translated by Zoltán MAHLER) Osiris, Bp., 1997. p. 26. This moment is highlighted by Harris, too. Cf. HARRIS, Joseph *The Plural Text/The Plural Self: Roland Barthes and William Coles*, College English, Vol. 49, No. 2 (Feb., 1987), pp. 158-170. / p. 159: "[...] his aim was not so much to interpret the text as a coherent whole but to seek out jolts of meaning-isolated moments of brilliance or intensity."
- 4 Cf. BAMBERG, Michael: *Identität in Erzählen*, In.: Journal für Psychologie, 1999. (7 Jg)/1 pp. 43-55. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:oi68-ssoar-28753>
- 5 BARTHES op. cit. pp. 24-25.

the blocks of earlier readings, the historical-typological, psychological or astral-mythical blocks of reading. This present study examines a unique figure, János Cifra, and his stories featured in the Olga Nagy compilations.

JÁNOS CIFRA, THE STORYTELLER

For modern tale research the storyteller János Cifra has a special significance. Apart from his excellent tales, his narrative consciousness and *ars poetica* elevate him even above the group of outstanding storytellers. He left us text technological references and a comprehensive perspective on of narration that make him unique, also as far as the text theoretical approach of his tales are concerned. His conceptual statements, however, can also be generalised from a certain point of view – that of the living narrative traditions of the Carpathian Basin, as János Cifra consciously keeps the memory of his predecessors alive and interprets both his own situation and public role and those of his contemporaries in a reflective way. To introduce him it is worth starting with a quotation taken from a famous tale researcher who discovered him and published his texts. Olga Nagy, the one who penned his stories characterizes János Cifra in the Introduction of the volume as follows:

János Cifra... [s example] also proves that a person is not determined by his origins as much as by his culture, the fact that he is brought up in a certain community which shapes him with its values, world concept and morality. János Cifra is Gypsy by origin, but, as it later becomes clear, his lifestyle and culture show absolutely no difference from the life, traditions, and culture, and therefore the way of thinking, of the other peasants living in Koronka.⁶

At first sight we may not wish to form a different opinion since Olga Nagy did know János Cifra personally and very well, and in several references he calls her the propagator and authentic keeper of his spiritual legacy. Yet, if we re-read the Cifra-text from a more hidden perspective and Cifra's self-interpretational word, Olga Nagy's statement needs a slight modification. At the same time, the new reading may become important if we make this improvement considering the fact that the present situation and the shaping of circumstances of the Gypsy communities in the Carpathian Basin can also be at stake in every reading. If the Cifra-text outlines

6 Olga NAGY: Cifra János meséi (*János Cifra's Stories*) Akadémiai Kiadó, Bp., 1994. pp. 7-8.

a successful Gypsy career, then it is worth examining the specific features leading to success, whether it is integration or the retaining of identity which seems to be of higher importance, if indeed these can be traced in tale texts in the first place.

At this point the Cifra text splits into two dominant threads: direct and indirect narratives. The former are the texts by the storyteller himself while the latter are the comments and interpretations made by Olga Nagy, who wrote them down. If we take as a guideline the theorem of narrative research that states that it is not only primary texts that are seen as the imprinting of a particular approach but that interpretational texts are also capable of examining the factors creating identity and shaping the world concept of the given period, then the Olga Nagy text clearly shows a modernist approach that gives an important role to the power to form the social-community in the course of the creation of personal identity. The era's communistic narratives of the whole of society showing how 'the accident of birth' can be defeated, what is more, the fact that 'the past can be deleted' and people can grow distant from their roots, although sublimated and worded in a positive manner, still suggest that we can avoid the experience that individual identity becomes attached to the past as much as to the present and, from a certain perspective, to the future. Thus the sentence above, amplifying the underlying yet suppressed tendency stands as a marked example: *despite his Gypsy background he ('still') does not differ from the Hungarian community integrating him.* That is, a gypsy background untouched by the culture of the Hungarian community seems a priori problematic, asocial, and this is why, according to the intention of the text, the Gypsy origin does not and cannot prevail in Cifra's identity. This loss should appear most markedly precisely in the tale texts, since they were told in Hungarian from the beginning, not in the original Gypsy language:

Márton Cucuj still spoke the Gypsy language. And his tales were wonderful. Then he said it was a long time ago when he put me on his lap and told me so. I only heard it from him in Hungarian. Neither my father nor my grandfather could speak the Gypsy language; he told me his stories in Hungarian.⁷

The question which then arises is that if Cifra sees himself as a Hungarian speaking storyteller whose family narrational traditions are to tell stories in Hungarian then is there a point in insisting on the question of lost 'origins'. Contextual narrative research, however, warns that every loss leaves a trace behind and indeed, these imprintings and motifs represent the creation of personal identity

7 op. cit. p. 14.

and, for us, the opportunity for comprehension. The tension between silence and utterance incorporates the opportunity to reach more exact perceptions and to achieve successful self-comprehension.

TALE TRUTH

Taking a little more time to examine Cifra's words of self-interpretation, one of the most conspicuous features of his self testimony is the emphasis on tale truth. If at the time of the compilation by Olga Nagy we start to examine the state of the 'narrator's consciousness' of the 70s, we usually find that the entertaining mode of narration is in the foreground, the one whose function is to kill time, and which is slowly replaced by the narratives of life stories. Cifra attributes the impairment of his own idiosyncratic role to the seemingly invincible medium of entertainment: the spread of television. For him, however, tales are for initiation to life rather than entertainment. In his stories Cifra uses the phrase *initiation, setting out*:

I sent out the young into the world. I wasn't born for tales that are jokes, are silly or funny. I was born for a different type of tale: the history of the world. I was born to bring up the young. I'm asking the writers that if they do publish [my tales], then they should do so from beginning to end, since if not, then I won't be able to find peace of mind unless they write them down properly.⁸

According to this Cifra interprets himself in exactly the opposite way to Olga Nagy: it is not he that is shaped by the community, but it is he himself, or more exactly, his tale that will have an 'enhancing' effect on the community members. His words obtain a special emphasis through his interpretation of tale texts as 'the history of the world', and not merely as stories. In this context history is the conveyor of the quasi metaphysical world concept, one that includes heroic deeds that exist – and exist to be told – above everyday reality, and as a propagator he sees himself as a herald of a higher order, one who is perhaps the last capable of telling 'real stories':

[If my tale] wasn't true or hadn't been true, then, of course, it wouldn't be talked about. Now listen: we're smart people, but there were smart people before... Today's storytellers talk nonsense. Or some other times they hasten the tale. When

8 op. cit. p. 17.

*I was a storyteller I could express myself much better and I told everything clearly.
[In] storytelling I could have called myself a poet.⁹*

Storytelling, therefore, reveals a deeper truth of reality where the role of the narrator is not simply the production of a text in the aesthetic sense, but is identified with the original, sacral role.

In his own particular way, he finds this 'poetic' role possible to interpret not only as a difference of content or knowledge, but also as a different text-formative attitude relating to the birth of tale texts. In his opinion truth can only be related 'clearly' in tale texts which are not 'haphazard', that is, the ones that come in some kind of an order and are not 'hurried', the ones that unfold slowly. This kind of clarity postulated to be of a higher order is truth which legitimises the tales told through it and one that attributes a unique role to both tales and narrators. This particular self-interpretation, however, is in no way some kind of discovered self-justification. At other places, for example, he goes into detail about his powerful position in his village community, which he obtained through storytelling and thus shaping community consciousness. It can be said that the village conformed to him rather than vice versa:

The people in Koronka used to spend their time with me. Old and young alike, did their jobs and then came to my place. I didn't go to their place, they came to see me; the house was full: thirty or forty of them. Men, women, girls. Even the daughter of the Romanian priest and the Reformed priest came.¹⁰

That is, the storyteller attracts the whole village to him, very different people from the audience can find something 'to grow' by, something that makes it worthwhile to visit the storyteller. Apparently we can witness a specific form of integration since if Cifra approaches the village community as far as his lifestyle and conduct are concerned, then what he can give in return will make the village grow closer to him. From this particular point of view it is especially important to emphasize that integration does not mean what Olga Nagy suggested earlier with her remark: it is not some ego of a higher order that elevates the one of a lower order ('despite his origins/class background'), but rather we can see complementing parties becoming attached in harmony while, in fact, both parties enrich each other. To be more exact, it is as if the metaphysical formula sketched by Cifra overwrote the socially reasonable expectations, since it is clearly evident that it was

9 op. cit. pp. 16-17.

10 op. cit. p. 11.

not only financial status or social position that defined the roles available within the community. Cifra sees himself as a person of poor fate all along; that is why he finds it so important that even the children of the village intellectuals visit him to listen to his 'stories'. Today we can claim what his contemporary Olga Nagy could not yet claim: social-political categories have been made transparent by the spiritual-mental treasure that is so typical of Cifra's storytelling.

The importance of stories and storytelling which from many different sources bring alive the a priori sacral nature of storytelling has almost totally disappeared from the traditions of the Carpathian Basin¹¹, or has become simplified to extremes and survived only in its distorted forms. Cifra's attitude as a storyteller, in the features mentioned above, is distinctively linked to the archaic storyteller's role that was preserved the longest in Gypsy traditions. In this case stories and storytelling mean not only the use of texts that accompany the community events in an ornamental way but that every tale appears as having the potential force to create structure and hierarchy. Gypsy communities call the ritual mode of speaking *cháchi vorba* (word of truth), the one in which the problems and situations in an individual's walk of life and the traditional texts of different genres become connected. Besides the songs and set formulae of greeting, tales attained an exceptionally important role on such occasions.¹² The texts, despite the fact that they were adapted for the actual situations show very little variability; what is more, repetitions and expected formulae in them make sure that the user is a closer member of the given community, thus becoming part of the solution at the same time. The identity-creating function of the formulae and repetitive elements was described by a researcher with reference to Turkish folk tales as follows:

The discourse-organising function of the repetitive elements (the 'run') of folk tales is a feature that has been acquired and practised by different generations of storytellers. Audiences belonging to the same culture are also familiar with this

11 As an exception Mrs István Pápai, née Emma Páhi, from Karcsa must certainly be mentioned, as she could maintain a higher level form of storytelling helping to create identity in her environment right up to the very recent past. Cf. Pápai Istvánné Páhi Emma-Huszár Andrea Magdolna: *Tündértánc (Fairly dance)* k. n. Bp., 2008. as well as http://www.fordulopont.hu/Fp-44_ratay.pdf

12 Katalin KOVALCSIK: „Ami dalban van, az a cigány beszéd” *Egy erdélyi olábcigány közösség nyelvi ideológiája*, In.: Romológia – Ciganológia (szerk. FORRAY R. Katalin) 'What is sung is the Gypsy word' *The language ideology of an Oláh Gypsy community* In.: Romology – Gypsy studies (edited by Katalin R. FORRAY) Dialóg Campus, 2000. pp. 129-145.

*function and have learnt since childhood over the course of countless storytelling occasions [...] The constantly repetitive elements (the 'run') make it possible for the narrator to rouse the attention of his audience and activate his previously acquired narrative experience.*¹³

In the study the parallel taken from the Turkish narrative traditions considered still active is important additional data to Gypsy traditions since it reinforces the assumption that in the given time period Cifra gives an account of what it meant to live a narrative practice which did not simply consist of telling stories, but saw these stories told as real tools to create personal and community identity.

TALES AND PERSONAL IDENTITY

In the reasoning above, however, we can only come to the point according to which when stories are told it is, in fact, a harmonisation of the material world (the village community) and a kind of spiritual reality (the tales), the main goal of which is to bring out the transcendental ('enhancing') powers of tales, i.e. connecting the current community with their spiritual leader (shaman, priest-magician, priest, schoolmaster or just a dedicated storyteller). The process, however, is never exempt from conflicts, since there are seemingly contradicting interests: the material side is trying to preserve the currently existing relations, to exploit the possibilities of the given existence to the extremes, while the spiritual side puts the focus of attention in the ascendant, even if it has concomitant momentary losses (see: Moses). Since we have no direct sources of this at our disposal, we can only further deepen our reading by analysis of that particular layer of the Cifra text that puts the tales themselves at the centre of attention.

In our study we have concentrated our attention on certain related details of the tale entitled *Nyez-nám* (AaTh 532). This story by Cifra contains several elements that re-colour the tale narrative with autobiographical elements and thus throw light upon tale status. Right at the beginning of the tale the king's 7-year-old child, who had committed the sin of setting free the peculiar flower-bearded man found by his father, is orphaned. Flowerbearded then becomes the protector of the child and looks after him through all his life until, at the end of the tale, he hands his

13 ZEYREK, Deniz: *Run in Folktales and the Dynamics of Turkish Runs: A Case Study*, In.: *Asian Folklore Studies*, Vol. 52 No. 1 (1993.) p. 165.

distinctive feature, the flowerbeard to the boy who is getting married and becoming a king. In the character of the orphaned boy Cifra himself appears:

*I, János Cifra, was born on 5th July 1898. My parents brought me up till I was seven or eight. Then they left me and I was orphaned. I was growing up as an orphan.*¹⁴

The hero unconsciously wanders for 13 years guarded by Flowerbearded; then he gets hungry and takes control of his life back into his own hands. The 13 years also appears in Cifra's autobiographical narrative, although not following the linear life course of the hero. But, at the same time, it receives a high priority role since Cifra links his own life-long dedication to tales to his thirteenth year. This becomes his most important life-organising principle, his only chance to interpret himself as a person living his life to the full:

*I started telling stories from the age of thirteen. I had no other joy in life... I've been telling stories for sixty-two years.*¹⁵

And interestingly enough, in the introductory part of the tale January 23rd is highlighted through double repetition. On this very day the hero of the tale becomes outcast and an orphan. In the calendar this is the first date that is named after *Sz. János* (János). If we interpret these elements as the scattered traces of narrative identity, then Cifra's story, uniquely, is interpreted not by relating his life story but rather by staying silent about it. In this way the Cifra text is not about overcoming roots and marginalising Gypsy origins but rather a hidden narrative thoroughly underlying his tales. This is how the figure of the second, in fact real, father in the tale becomes harmonised with that of the birth father from whom Cifra learns his stories. Namely, upon regaining consciousness the hero of the tale meets a blinded king (and the king's wife), who are worried about him and are concerned for his various trials, and also create the tale atmosphere with their conversations and guidance. What is more, in the text the figure of the king is also connected to the capacity for transcendental knowledge ('Once the old man, this wise one, as if he was a shaman, says [...]'¹⁶). During the last test, when the boy defeats the 24-headed dragon, the old blind king says the following:

14 op. cit. p. 8.

15 op. cit. p. 11.

16 op. cit. p. 190.

'Woman, someone is coming again. Someone is coming again because I can hear pawing. Perhaps our boy is coming. How splendid it would be! Woman, he could only have escaped by destroying the 24-headed dragon, The King of Ravens. There is no other way.

The pawing is getting closer and closer. The boy gets to the house and starts throwing up the cobs and heads. Those two inside are counting: 'Twenty-four'.¹⁷

The old man, having sharp ears because of his blindness can discover the missing items of reality experienced, thus the fragmentary empirical world is completed in the utterance, in the narrative. A climax of this is when, with his wife, they jointly count the dragonheads banging on the attic. According to the text intention the counting seemed very loud, imitating the rhythm of the bangs.¹⁸ Creating a story from the noises heard, and then the rhythmic speech closing the story are in fact the paraphrase of storytelling: tale texture consists of a freer narrative and of more fixed, repetitive parts. This is reinforced by the fact that the boy, in order to prevent his adoptive parents from being too worried about his trials recounts to them another, completely safe, sequence of events instead of the fight with the dragon:

Morning, Father and Mother! I am late as I got lost in the snowland. As I was wandering about I was collecting cobs, but a lot of them must have stayed there, blimey! I won't collect any more. I don't know the woods, I won't go. Now I've brought some, but I won't go any more.¹⁹

The boy's words are an excellent example of Cifra's storytelling as the contents, strictly speaking, could be told in two short sentences. However, the speaker's intentions are not to convey information but rather to achieve a kind of emotionally saturated atmosphere, a peculiar frame of mind that is unattainable by simply conveying the information. The description that goes into details and moves slowly is the 'real and pure' narration for Cifra, and this detail well illustrates that the 'right

17 op. cit. p.188.

18 A similar motif can be observed in another tale a detailed analysis of which was presented in an earlier study of mine. There in the text the two twins tell their own stories of fate by knocking hazelnuts taken from a bag at the table and this is how they regain their own original states of existence. In that text this ritualised form of storytelling is further emphasised by the narrator as he gives the two boys rhythmic words that sound almost like a rhyme. Cf. Zoltán BÓDIS. *Mese és szakrális kommunikáció* In.: A meseszöveg változatai (szerk. BÁLINT Péter) *The tale and Sacral Communication* In.: Variations of storytelling (edited by Péter BÁLINT), Didakt, Debrecen, 2003. pp. 137-159.

19 op. cit. p. 188.

words' do not simply mean the description of a situation, nor a kind of definition, but rather a harmony obtainable by means of language.

In Cifra's life story there is a person who, as has previously been mentioned, 'could still speak the Gypsy language', and to whom he attributes most of his tales:

Márton Cucuj still spoke the Gypsy language. And his tales were wonderful. Then he said it was a long time ago when he put me on his lap and told me so. I only heard it from him in Hungarian. Gaping I was watching him, and so much that what he said once I could also tell ten years later [...] I bought him a packet of tobacco and he started speaking. He went blind, but nevertheless he still told stories.²¹

The stories of Márton Cucuj, the storyteller who had gone blind, were brought alive by Cifra; he is the one who finds the person in a peripheral situation valuable ('I was watching him gaping'). In the tale the blind king is redeemed from the dragon's curse by the boy. This similarity of fate, at the same time, reinforces his words of self-confession that connect them. His father, who also was a great storyteller and to whom he owes a lot of tales, died when Cifra was eight²¹ and after that time Márton Cucuj became his teacher of storytelling. Upon mentioning his predecessors in the art of narration he often points out that while they were unable to read and write, he got further up the social hierarchy since he attended school, where he could not move on to higher grades only because of his financial situation.²²

At the same time, however, he was adamant in claiming that schooling itself does not mean that anyone becomes a good storyteller since written tales are not in the same league as the oral versions.²³ His fate is rather similar to the lad's fate in the tale; the relation between generations reflects his own experience, since seemingly he does become more than his predecessors; they, however, for him embody values that are deeper and impossible to pass over or ignore. In tale reality he sees the dragon's sin in the extent to which the country turned to stone 'could have developed' if the dragon hadn't prevented it. From these sentences it can be stated that Cifra's own identity is not determined by the communal fate shared with the Gypsy community in a narrow sense and on the surface only, but rather demonstrates a unique picture: he does not allude to his Gypsy roots or the

20 op. cit. p. 14.

21 op. cit. p. 13.

22 op. cit. p. 8.

23 op. cit. p. 14.

culturally-economically unfavourable situation of the Gypsy community; still he is fully alive to the seriousness of the problem. In the course of the tale's search for justice he turns personal difficulties into hardships for the community, the 'hidden country' cursed by the 'magic dragon' will be redeemed by him from its petrified state unfit for development. In this particular sense Gypsy identity does not appear as an ethnic or linguistic category, but rather as a metaphor of being excluded from progress, 'blind', 'petrified', or as in the second half of the tale, when he turns up in the court of the king whose daughter he wants to marry, clad in the clothes of a wandering gypsy, sharing the fate with 'outcast' people. The hero of the tale exploits all his cunning to get out of this situation and only then can he become a king in his full right when both the former and latter states are recovered.

THE SPECIAL FEATURES OF TALE TEXT

Cifra's tale formation technique makes his texts unique since the turns and motifs in his tales are depicted in so much detail and richness that his tales, besides handing down traditions, present a multitude of specific micro-studies on the basis of which a certain form of behaviour or pattern of conduct becomes easy to analyse. Our chosen tale, *Nyeznám*, offers ample opportunities for both the hermeneutical and contextual-narratological analysis. The tale narrative, according to the typological classification, contains two separate types of tales, and by combining the two Cifra creates his peculiar narrative. The introductory scene for the second half of the tale in which the protagonist prince, disguised as a wandering gypsy who answers every question by saying 'nyeznám' (appr. 'Dunno') and thus playing the role of a crazy boy, is narrated by Cifra as follows:

As he is walking in that splendid robe he sits down on the bank of a bund ditch. Then he sees a wandering gypsy on a bank lying on his back, and with his mouth open wide he is snoring. Once he wakes up. 'I humbly report to your majesty I used to serve in this and this regiment.' 'You are clever, very clever! I only wish to see you wearing a uniform. If you understand the words of command then I command you to take off your clothes!' So the wandering gypsy starts undressing. But as he was doing so, the prince also started undressing. So they both took off their clothes; only their underpants and shirts were left on. The travelling Gypsy was wearing pigskin sandals and he takes them off, too. He lays the royal robe in front of the wandering gypsy. The gypsy puts it in front of him ... The wandering gypsy puts on this magnificent

*gold buttoned robe. When he is done, the prince also puts on his trousers and greasy slops. [...] in the pocket of the robe he put a note which read: 'This gypsy should not be humiliated, this robe was bestowed upon him by the king for his loyal service.' But the gypsy did not see it [...].*²⁴

From the point of view of our protagonist this transformation does not merely mean an exchange of clothes since from then on he also takes on the wandering gypsy's destiny. This is the role that will lead him to his own royal identity. This exchange of fates is, in fact, the appearance of taking someone's destiny mentioned above, as the protagonist will attain the throne at the end of the tale not as a prince but as a 'wandering gypsy'.

In the continuation of the scene, however, the text goes even further; humour and the episodic wandering gypsy's off-text remarks indicate that in the circle of listeners Cifra is fully aware of the most typical behavioural patterns linked to the members of the Gypsy community. When, for example the wandering gypsy is standing in front of the lad wearing the royal robe, the prince starts giving commands to find out if he is familiar with military rules. Here, instead of giving some kind of idealised picture of the gypsy sporting a royal robe, Cifra, with a refined manner, further enhances the expectations linked to his character, as the prince wants to achieve exactly what the gypsy is planning to do: he wants to steal the clothes he believes he has got hold of only temporarily:

And so the gypsy starts running. As he is going he keeps listening for the words 'about turn'. But the gypsy has gone so far that he can't hear anything. He sets out like a wicked horse and throws back his head. 'If he calls me, I won't turn back, I won't hear.'

*He sets out like a wicked horse and runs away. With the robe on. The prince had to sit down with laughter. 'He's taken the robe,' he laughs.*²⁵

The diction accurately calculated, the repetition and the theft of the robe marked by a short sentence cannot have made anyone feel appalled, but it immediately made it clear for every listener that anyone who fulfils their own destiny through certain schemes laid down by others does not live their own destiny and does not possess real identity. This serves as the source of humour here, and this is what

24 op. cit. pp. 191-192.

25 op. cit. p. 192.

* translator's comment: the Hungarian equivalent of the word 'robe' (*gúnya*) is very similar to the word 'mock' (*gúny*), hence the consonance.

makes the scene funny. The audience could not have related to this part of the story in a way different from that of the prince. His laughter is in fact jeers because by understanding fate on a higher level the prince knows in advance what is going to happen, i.e. he is aware of the reactions the wandering gypsy will have when he gets hold of some fine clothes. This laughter deriving from the comprehension of fate and the linguistic structure attached to it (robe-laughter/laughter-robe*) even more strongly links the despised fate with the character of the gypsy stealing clothes. In the poor gypsy's character the favourable chances of life identified with the acquisition of fine clothes are revealed by the further actions of the prince, as every step taken by the prince proves that as a 'wandering gypsy' he will break out of the state of deepest humiliation and exclusion (his father-in-law with his wife locks him up in a turkey-house 'not cleaned of bird droppings for ages') while the true-born gypsy wearing the royal robe can only imagine his aim in life as the acquisition of fine clothes. Breaking free, however, is only possible if one follows principles of a higher order and does not put up with a seemingly easier solution, i.e. the theft of the fine clothes. In the tale this higher principle will come as the prince's finding love. Cifra ends this scene with an outstanding narrative technique with which he indicates that the prince's destiny as a gypsy becomes his own not through stolen clothes, but through the deepest empathy. He sheds his old identity for good when he changes his face:

Then he starts tying the sandals on his feet. He ties them up somehow as best he can. Then he runs his hand along those greasy trousers and smears it on his face. He had a handsome face, you know. Then he sets out.²⁶

Thus the prince is clad from head to toe in the destiny he himself undertook to become for ever.

Finally it is worth comparing the Cifra text with the other texts of the same type worded by other storytellers because then our storyteller's features of text structuring immediately become clearly visible. At the beginning of the tale, for example, the king's son has to get hold of a key in order to get back his lost toy. Elek Benedek, in his tale entitled *The Milk Well (Tejkút)* revised along literary lines, describes this scene as follows:

The king had a little four-year-old son and he was playing outside the garden shed. Once he throws his ball through the window. He calls the giant inside: 'Oh, please, give my ball back.'

26 idem.

'I won't, unless you steal the key to this door for me from your father.'
*The little boy runs away and fetches the key.*²⁷

The very same scene is told by Cifra in the following way:

[...][the king's] seven-year-old child [...] shot that arrow through the keyhole. When he's shot it through he asked Flowerbearded to give his arrow back to him. But he turned it in the hole and said, 'It won't get through.'
The child said, 'What shall I do, I can't play any more.'
Just go, the key is in your mother's pocket, throw yourself to the ground and cry so that your mother will pick you up. Then go to her pocket on her right, get the key and then start laughing!
So the child goes up to his mother and throws himself to the ground. His mother immediately picks him up:
'My baby, what's the matter with you?'
*The child goes to her pocket, his mother's pocket, and gets the key. And then he started laughing.*²⁸

The rich, flowing epic is made complete with the reverse of this very scene, where, at similar length, the smuggling back of the key is described. This 'key' scene can, in fact, be interpreted as the key to Cifra's storytelling. With the acute observations that he employs to describe the mother-child relationship and the psychologically predictable reactions we may gain an insight into the mode of thinking typical of that given community. Compared with the Benedek text the most conspicuous element is the emotionally rich mode of speaking in which the characters relate to one another. The little boy is not simply commanded to get the key, but gets detailed directions as to what behaviour and movements are necessary to get the key. The situation is nevertheless more exciting as the key cannot be taken hold of directly, he must act and tell lies to get near it. This emotionally motivated scene, at the same time, obtains a specific status in the text as this is the first time Flowerbearded tests the boy to see if he is suited for further tests. With the lie-test Flowerbearded reveals his higher order spirituality on the one hand, while on the other he paves the way for the process leading to the boy's initiation²⁹ and what is at

27 see: <http://mek.niif.hu/00200/00232/html/01.htm#21>

28 op. cit. pp. 174-175.

29 Cf. JUNG, Carl Gustav: *A szellem jelensége a mesében* In.: JUNG: Az archetípusok és a kollektív tudattalan, (ford. TURÓCZI Attila) *The spiritual presence in the tale* In.: JUNG Archetypes and the Collective Unconscious (translated by Attila TURÓCZI)

stake in the first test is to make it visible whether the boy, in order to reach a higher goal, will be able to reshape his current world and the conceptual frames he has learned so far. All this puts the boy in a special situation which, as we will see later on, is linked to language. Giving over the key leads to the release of Flowerbearded and thus to the boy getting his toy back. The toy is an arrow; interestingly enough this archaic toy appears in the chronologically later recorded version of the tale and thus this text variant leads the linguistic appearance of the tale text towards a different reading that will follow the self-reflective tendencies of the text even more accurately. The word ‘arrow’ also leads to a specific change in the text, at the very moment when the boy’s first test proves to be successful, i.e. when his previous frame of mind has wavered and the structure of the way he interprets the world is reorganised. The word *arrow* is no longer just a signifier that signifies a tale element, a fragment of tale reality, but rather, along the lines of the Barthes-flash, it yields a meaning to be heard and seen beyond the function of the signifier. Barthes, in S/Z writes about this phenomenon, which he shows as the folding and unfolding of reading, as follows:

What is a series of actions? The unfolding of a name. To enter? I can unfold it into ‘to appear’ and to ‘penetrate’. To leave? I can unfold it into ‘to want to’, ‘to stop’, ‘to leave again’. To give? ‘to incite’, ‘to return’, ‘to accept’. Inversely, to establish the sequence is to find the name. Along what lines can we fold the fan of the series of actions? Seemingly there are two alternating systems of folding (two types of ‘logic’) at work. The first separates the title [...] along the moments it is built from [...] the other links neighbouring actions to the word of command [...] to read is nothing more than proceeding from name to name, folding to folding.³⁰

In our reading a folding that can be attached to a key word such as this becomes fit to be grasped verbally. The text, through the foldings in it, besides meaning also gains importance, since for the recipient foldings such as these make it possible to reveal a sequence of meaning and as a result of this layered structure the text becomes appealing, to be told and heard time and time again. For the *arrow* is not simply a toy, but it also becomes the keyword and name for *opening up*.

Scolar, Bp., 2011. pp. 212–215. / p. 219. At this point of the text Jung pays special attention to the archetypal character and the peculiarities of the manifestations of the old man appearing in tales.

30 BARTHES op. cit. pp. 109–110.

The child [...] opened the door. When he opened the door, the man gave him the arrow.³¹

Having reclaimed the arrow the child went on playing seemingly free of care, not minding anything. The text, however, turns into a texture of openings and closings till the next turning point, as if this particular arrow carried the structure of this unit³²:

[...] the child closed the door [...] When the king was going to show the miracle, he opened the door but he saw nothing but an empty room. [...] The king thought, [...] [my wife] fell in love with [...] the flowerbearded man and she let him out³³

The king, not wanting to feel embarrassed in front of the other kings who had come to a feast, together with the other kings sentences his wife to death. This is when the boy turns up again:

The woman's death sentence has been passed. The woman is indoors, unaware of it all. That she is sentenced to death. The child is outdoors playing with his arrow hiding among the kings. They had a little dog, a deerhound, and the little one is listening to what these kings are doin', how they are condemning his mother.

And then he interrupts:

'It isn't my mother's fault. It was me who let out that handsome man with the flowerbeard.'

As the child has uttered these words the kings say:

'Let's condemn this child then, if he let him go. A child never says words which are not true.' [...]

But the child goes on playing.³⁴

31 op. cit. p. 175.

32 At one point Carl Gustav Jung writes the following: '[...] contents of the archetypal kind embody the processes going on in the collective unconscious. That is why they refer to unconscious or formerly conscious things. Every interpretation is bound to become 'as if'. This ultimate central meaning can only be circumscribed but never described.' JUNG, Carl Gustav: *A gyermek archetípusának pszichológiája (The psychology of the child archetype)* In.: JUNG op. cit. p. 155.

33 op. cit. p. 175.

34 op. cit. pp. 175-176.

The peculiar opportunity that is hidden in the word arrow, as a language game, has led to the distinction between judgement and true words. The language of judgement that bases the question of life and death on appearances only, on supposition and prejudice is closely linked to the illusion of power, supremacy, majesty and immutability. The image is shockingly powerful: truth can only appear when it plays and hides among the feet of those passing the verdict. As if it became readable only as a unique metaphor of the text experience of this particular text: with its sweeping whirl the linear reading of the text is taking us towards some end or fate in the text, although it is the opening up of the word, a certain kind of slower unfolding that can lead us to the truth experienced in storytelling. Cifra proclaims this as follows:

*I even read tales, but I didn't like the way they were written. They weren't as precise and detailed as I had heard them. The tale that is written is not that accurate. The word is not correct, neither the middle nor the ending is happily expressed. It is told only in haste, hurriedly.*³⁵

Tale text, therefore, is precise and detailed; this is when the possibility of justice appears in tales ('real tales'³⁶), while the 'hasty, hurried mode of speaking' is not happily expressed. As it appears in the tale itself, a resolute judgement passed hurriedly often does not bring justice, while the figurality – playful and hiding, appearing-and-disappearing – is able to show it.

At the beginning of the tale the flowerbearded man locked up in a room represents something peculiar for the old king, suitable to be put on show for the guest kings. Flowerbearded, however, without the boy knowing but somehow sensing it through the loss of the toy which is so important for him, appears to the boy as a fate shaping and turning power from the very moment he agrees to set him free.

In a close reading, through the acquisition of the key he obtains the key to his own fate and identity³⁷. Because at the end of the story it is Flowerbearded who

35 op. cit. p. 14.

36 op. cit. p. 11.

37 Certainly not an aspect of secondary importance is the question that sees a phallic symbol in the symbolism of the key. The fact that it must be obtained from the mother at the expense of the father and that this eventually leads to the deterioration of the father-son relationship and the loss of the birth father excellently exemplifies the initiative nature of the text. Cf. NEUMANN, Erich: *A Nagy Anya – A Magna Mater archetípusa a jungi pszichológiában* (fordította: TURÓCZI Attila) (*The Great Mother – The Archetype of the Magna Mater in Jung's Psychology*, translated by Attila Turóczi) Ursus Libris, Bp., 2005. p. 185. 'Hecate's symbol is the key, the male phallic power for opening.'

hands over the unique present - his flower-adorned beard, totally misunderstood and not properly valued by his father - to the boy who is now initiated to become a 'wise' king:

Flowerbearded arrives, too, the one whose face and chin are full of golden flowers; when he arrived he said:

'You have rescued me. You have rescued me from being locked up in a cell, to be able to live freely in the world. I have given you a present and guidance and endowed you with all goodness and power. I have no need of this beautiful thing any more.'

Then he put on Nyeznám's face all those beautiful golden flowers, and so blue violets and spring flowers bloomed on Nyeznám's cheeks.³⁸

Handing over the flowerbeard becomes a real gesture of initiation since the series of tests and trials have shaped the boy in such a way that he could become a king in full right. From his adoptive father he receives the symbol of power, the gold crown, while from Flowerbearded, who, in his self-definition appears as a messenger of non-mundane powers of destiny, he receives the flowerbeard symbol of masculinity and wisdom³⁹.

If we pause here to think over the question that is asked in the introduction, in János Cifra's storytelling we are faced with a clear path which, behind the tale type variants so familiar on first reading, initiates his own tale to become a text of an individual's and community's catalogue of destiny. His spiritual and mental qualities as a storyteller, his insistence on traditions in all circumstances of destiny made him a central figure for his community and as a tale character he left his legacy of understanding and fulfilling a given destiny in a pure and truthful way to us.

(Translated by Tímea Csősz)

38 op. cit. p. 212.

39 Cf. The entry *szakáll* (*beard*) in József PÁL- Edit ÚJVÁRI: *Szimbólumtár – Jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából* (*A collection of symbols – Emblems, motifs and themes from universal and Hungarian cultural heritage*), K. Balassi, internet edition: http://www.balassikiado.hu/BB/netre/Net_szimbolum/szimbolumszotar.htm