

A CIGÁNY MESEK TÁRSADALOMKÉPE

SPANYOLORSZÁGI ÉS KÁRPÁT-MEDENCEI CIGÁNY FOLKLÓRSZÖVEGEK ÖSSZEHAISONLÍTÓ VIZSGÁLATA

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
a néprajzi és kulturális antropológia tudományágban

Írta: **Kormányos-Bálint Zsuzsa**
okleveles spanyol nyelv, irodalom és kultúra szakos bölcsész

Készült a Debreceni Egyetem Történelmi és Néprajzi doktori iskolája
(néprajz programja) keretében

Témavezető: Prof. Dr. Bartha Elek
(olvasható aláírás)



Az értekezés bírálói:

Dr.
Dr.
Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.
Dr.
Dr.

A nyilvános vita időpontja: 20... ..

Én Kormányos-Bálint Zsuzsa teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés önálló munka, a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült, a benne található irodalmi hivatkozások egyértelműek és teljesek. Nem állok doktori fokozat visszavonására irányuló eljárás alatt, illetve 5 éven belül nem vontak vissza tőlem odaítélt doktori fokozatot. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

A handwritten signature in dark ink, reading 'Kormányos-Bálint Zsuzsa', written over a horizontal dotted line.

Kormányos-Bálint Zsuzsa

Doktori (Ph.D.) értekezés

A cigány mesék társadalomképe

**Spanyolországi és Kárpát-medencei cigány folklórszövegek
összehasonlító vizsgálata**

Kormányos-Bálint Zsuzsa

Témavezető: Prof. Dr. Bartha Elek
Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar



Debrecen, 2021

Tartalom

I. Bevezetés	3
I. 1. A téma felvetés rövid bemutatása és indoklása.....	3
I. 2. A cigánymese definiálására tett folklorisztikai kísérletek	7
I. 3. A spanyol és magyar cigányfolklor kutatásának történeti áttekintése és a vizsgálandó korpusz meghatározása	9
I. 4. Az értekezés elméleti kerete.....	18
I. 5. A vizsgálandó témák kijelölése és a disszertáció felépítése.....	24
II. A női és férfi nemi szerepelvárások	27
II. 1. A téma felvetése.....	27
II. 2. A női szerepelvárások leképződése a cigány népmesében	36
II. 2. 1. Nővé válni	36
II. 2. 2. A lányok és asszonyok által elvégzendő munkák a cigány népmesékben.....	41
II. 2. 3. Erkölcsi útmutatók és viselkedésminták	46
II. 3. A férfi szerepelvárások leképződése a cigány népmesében.....	61
II. 3. 1. Férfivá válni: a gyermek- és serdülőkor normái	61
II. 3. 2. A felnőtt férfiak szerepelvárásai a cigány népmesék értelmezésének tükrében	87
II. 4. Összegzés: a cigány mese tanító szerepe a nők és férfiak számára	94
III. A mikroszintér viszonyrendszere: szülők, gyermekek, testvérek.....	97
III. 1. A család, mint mikroszintér.....	97
III. 2. A családon belüli interakciók: a kötelezettségek és a szolidaritás a cigány népmesében	99
III. 3. Krízishelyzetek: a családszerkezet felbomlása	113
III. 4. Testvér-incesztus a cigány népmesében.....	127
III. 4. 1. Az elmélet	127
III. 4. 2. Az incesztus a folklorisztika színterén.....	138
III. 4. 3. A testvér-incesztus a cigány népmesék értelmezésének tükrében	141
III. 5. Összegzés	148
IV. Az idegenség.....	150
IV. 1. Az idegenség értelmezési keretei	150
IV. 2. Az idegen, aki barát.....	155
IV. 3. Az idegen, aki köztünk él	161
IV. 3. 1. Az együgyűség a cigány népmesék értelmezésének tükrében	162
IV. 3. 2. A fizikai másság a cigány népmesében	167
IV. 3. 3. A közösségi normák megsértése okán kiváltott idegenség a cigány népmesében	176
IV. 4. Az idegen, aki mellettünk él.....	184
IV. 5. Az idegen, akit le kell győzni.....	196
IV. 6. Az idegen, aki félelmet kelt	203
IV. 7. Összegzés: az idegen, akinek tükrében megtanulom önmagamot értelmezni.....	208
V. Összegzésképpen	211
Az értekezés magyar nyelvű összefoglalója.....	218
Az értekezés angol nyelvű összefoglalója.....	220
Elemzett folklórszövegek	222
Bibliográfia.....	231

I. Bevezetés

I. 1. A témafelvetés rövid bemutatása és indoklása

Doktori kutatásom témafelvetése az Európában élő cigány kultúra két filiációjából – a spanyolországi és Kárpát-medencei oláh cigány – felgyűjtött tradicionális folk-narratívumok szöveghermeneutikai vizsgálata azzal a céllal, hogy az összehasonlítás mentén rámutassak bizonyos sajátosságokra, párhuzamokra, illetve eltérésekre a szövegalkotás és a mesélés technikáját illetően, valamint a szövegekben megjelenő erkölcsi világkép, társadalmi normák, együttélési viszonyok és kulturális mintázatok vonatkozásában.¹ Az értekezés célkitűzése a két, nyelvileg és lokális/etnikai közösség hagyományához/elváráshorizontjához kötődést illetően eltérő szövegkorpuszban megjelenő fenomének (tisztaság-tisztátalanság, hűség-hűtlenség, szeretet-incesztus stb.), általános etnológiai-szociológiai jelenségek feltárása és a belőlük levonható, folklorisztikai szempontból releváns következtetések megfogalmazása.

Habár a folklórkutatók véleménye megegyezik arról, hogy napjainkban már aligha beszélhetünk egységes cigány népi kultúráról, más szóval az Európában élő cigány kultúra erősen diverzifikált annak eredményeképpen, hogy: „az évszázados vándorlás során az egyes törzsek, csoportok eltávolodtak egymástól, az eltávolodás nyelvvesztéssel vagy nyelvcserevel is együtt járt, s az egyes nyelvi csoportok saját kultúrákat alakítottak ki”², a vizsgálat alá vont szövegek szoros olvasása nyomán mégis azt láthatjuk, hogy a valamikori közös eredet tudata folytán a földrajzi és történelmi szempontból is egymástól távol eső közösségek még mindig hordoznak egyező társadalmi- és kulturális sajátosságokat.³ Ilyenek többek közt a közös

¹ A PhD értekezés elkészültéért köszönetet szeretnék mondani témavezetőmnek, Bartha Elek Professzor Úrnak, amiért doktori tanulmányaim kezdete óta kitüntetett figyelemmel illeti szakmai munkámat, egyenleti utamat és tanácsokkal lát el. Köszönet illeti édesapámat, Bálint Pétert, amiért bevezetett a népmesekutatás – olykor rögzös – útjára, illetve hálával tartozom fáradhatatlan segítőkészségéért és atyai-kutatói tanácsaiért. Továbbá szeretném megköszönni a segítséget José Manuel Pedrosa spanyol folkloristának, aki mindig nagy érdeklődéssel követte az egyes fejezetek elkészültét és hasznos tanácsokkal látott el, valamint Biczó Gábornak a segítő kritikákat.

² Jenei 2014: 75; Bari 1999: 16–17.

³ Patrick Williams rávilágít arra, hogy a tudományos diskurzusban leginkább elfogadott *cigányság* definíciójában pontosan a Kr. e. X. században bekövetkezett indiai szubkontinens elhagyása és azt követően a földrajzi szétszóródás jelenti a közös identitásteremtőjegyet. Williams 2005: 130–131. A cigányok Indiából származó eredetére leginkább a nyelvészeti vizsgálatok alapján következtethetünk: e téren Wáli István, Johann Christian Christoph Rüdiger és Heinrich M. G. Grellmann kutatásai számítanak úttörőnek. Wáli leideni egyetemi tanulmányai során találkozott malabári diákokkal (indiai szubkontinens délnyugati része), akikről feljegyzett egy bőséges szólistát, majd hazatérve felolvasta azt győri cigányoknak, akik majdnem minden szónak meg tudták adni a pontos jelentését. Wáli e felfedezéseiről egy bécsi újság hasábjain egy latin nyelvű levél számol be, mely Székely kapitány szignóval jelent meg 1776-ban, ez az álnéven bemutatkozó olvasó, Szathmárnémeti Pap István nyomdással való beszélgetéséből értesült a magyar diák eredményeiről. Bari 2013. I.: 29–30. Heinrich M. G. Grellman szintén Wáli vizsgálatai nyomán indult el és kezdett bele egy szisztematikus nyelvészeti kutatásba (több oldalas glosszárium összehasonlítása, nyelvtani szabályok, deklinációk stb.), melynek eredményét 1783-

történelmi eredetből származtatható lélektani kapcsolat⁴; a Halbwachs-i „lokalizációs próbálkozást”⁵ segítő emlékezet; a nyelvezetüket és hagyományaikat tekintve más-más cigány csoportok közötti összetartás és egymástelfogadás; a közösség tagjai közötti szolidaritáson alapuló társadalmi strukturálódás; az azonos gazdasági és túlélési stratégiák, az együttesen megtapasztalt marginális társadalmi lét; a hasonló gondolati sémán alapuló közösségi igazságszolgáltatás; az életkor és az egyéni tapasztalat értéke (melyen a közösségi státusz alapszik); a halottak tisztelete és az a hit, hogy a halottak be tudnak avatkozni utódaik életébe; valamint a cigány-nem cigány dichotómiára épülő csoportmeghatározás.⁶ Úgy vélem ezek azok a közös cigány jellegre utaló társadalmi-kulturális jelenségek közül, amelyek lehetővé teszik a két filiáció folk-narratívumai közötti komparatisztika elvégzését.

Ha röviden – és a teljesség igénye nélkül – áttekintjük a magyar nyelvű és nemzetközi népmesekutatás történetét, világosan kirajzolódik, hogy a kutatók előszeretettel alkalmazták a narratív és strukturális összehasonlítás módszerét annak érdekében, hogy felfejtsék az egyes mesetípusok eredetét, elterjedési útvonalát, a szövegekben fellelhető történeti-nyelvi változások folyamatát, vagy egyszerűen csak számba vegyék a proppi funkciók sorrendjét és előfordulását, ám kifejezetten a cigány folklórszövegek etnohermeneutikai értelmezésére irányuló törekvést alig-alig találunk. Ebből a szempontból jelen disszertáció egyes felvetései hiánypótlónak tűnnek. A Kárpát-medencei cigányság mesekincsének egyik jeles szakértője, Görög-Karády Veronika írásában felhívja a kutatók – és egyben a jövő nemzedéke – figyelmét az előttük álló feladatra, amikor azt hangsúlyozza, hogy „az elvégzendő, részletekbe menő összehasonlító kutatások pontosabb képet adnak majd, nemcsak a magyar/cigány repertoárok viszonyáról, hanem az utóbbinak közép és dél-kelet európai

ban publikálta *Die Zigeuner* címen, rendkívüli érdekltségének köszönhetően néhány évvel később már angol, francia és holland fordításban is megjelent a mű. Heinrich M. G. Grellmann: *Dissertation on the Gypsies* (1807). Ugyanebben az időben kezdte meg Johann Christian Christoph Rüdiger is nyelvészeti kutatásait, melyet kiegészített etnográfiai megfigyelésekkel: *On the Indic Language and Origin of the Gypsies* (1782) című értékezésében a következő konklúzióra jutott: „[...] a cigányok az indiaiakkal együtt egy népet alkotnak. Ez új megvilágításba helyezi származásukat és egész történelmüket, most, hogy képesek vagyunk összehasonlítani a nyelvi bizonyítékokat a cigányság összes többi történelmi körülményével és jellemzőjével, azt tapasztaljuk, hogy ezek teljesen egyeznek és megfelelnek egymásnak. A cigányok jellemvonása, első megjelenésük Európában, jövendőmondásuk, színlelt kereszténységük, bőséges állatállományuk, ezüstjük és aranyuk, lopásaik, hosszú ruháik és a még mindig viselt nagy medálok – mindez nagyon illik az indiaiakhoz, jobban, mint bármely más nemzet esetében.” Rüdiger 1782: 11. – A fordítás az eredetiből a disszertáció szerzőjének a munkája. A cigány nyelvészeti kutatás mérföldkönek számító vizsgálatairól és a cigány nyelvvel kapcsolatos egyéb kérdésekről lásd a Manchesteri Egyetem *Romani Linguistics and Romani Language* projektjét: <https://romani.humanities.manchester.ac.uk//index.shtml>.

⁴ Katona 1982: 376.

⁵ Halbwachs 2018: 153–191.

⁶ Vö. Liégeois 2009: 59; Ardévol 1986: 66–67; Prónai 2000: 11–28; Szuhay 1999: 11.

kapcsolatairól és beágyazódásáról is”⁷. Görög-Karády – és számos más hazai és spanyol folklorista – kutatási eredményei nyomán elindulva kísérletet teszek arra, hogy ezt az unikálisnak is nevezhető, elsősorban is etno-és irodalomhermeneutikai elemzői gyakorlatot elvégezzem, és összevessek egy kelet- és egy dél-európai cigány epikus folklórhagyományt. A vizsgálat hipotézisei és konklúziói reményeim szerint nemcsak új összefüggésekkel bővítik az európai cigány/roma kultúráról rendelkezésünkre álló ismeretanyagot, ekként bekapcsolódva a tudományos diskurzusba, hanem további hermeneutikai elemzésre és argumentációra is invitálják a hazai és nemzetközi kutatótársadalmat. Az elemzés tárgyát képező színtér kiválasztásánál a szakmai felkészültségem (kiemelve ezek közül a spanyolországi Granadai Egyetemen, illetve Argentínában végzett tanulmányaimat) és érdeklődésem mellett elsődleges szempontot töltött be spanyol nyelvtudásom, ami lehetővé tette, hogy a folklórszövegek mélyebb/szoros elemzését elvégezzem és a szekunder forrásokkal párhuzamba állítsam.

Egy ilyen terjedelmében nagyméretű összehasonlító szemléletű folklorisztikai kutatásnak nem is lehet más célja és értelme, minthogy komolyan számot vessen és újszerűen hírt adjon:

(1) két egymástól földrajzilag távol eső kultúra egy-egy kiemelt népcsoportjának, nevezetesen a spanyol és oláh cigányság évszázados szóbeli hagyományának, azon belül is nyelvben és nyelv általi kifejezésében (élőszavas mesemondásában), kulturális mintázatában (vagyis metafora- és szimbólumrendszer használatában), társadalmi-szociális tapasztalatában kimutatható azonos és eltérő jellegéről;

(2) a szóbeli alkotásban nyomon követhető társadalmi-szociális-etikai világrépre vonatkozó etnológiai jelenségekről,⁸ melyek részben megegyeznek a többségi társadaloméval, részben sajátlagosan a cigányságé;

⁷ Görög-Karády 2003: 38. A felgyűjtött cigány folklórszövegek elemzésének fontosságára hívja fel Bari Károly is a figyelmet, azonban ő is hozzáteszi, hogy a gyűjtési munkálatok utáni értelmezés már a jövő generáció feladata: „ebben a kötetben egybegyűjtve olvashatók az évszázadokkal szakaszolt idő és a közelmúlt cigányokkal kapcsolatos kéziratok, cigány glosszárium. A megjelentett anyag mindenre kiterjedő, részletes elemzése az engem követő kutatókra vár”. Bari 2013. I.: 33. Illetve ugyanennek az összehasonlításnak a fontosságára hívja fel a figyelmet José Manuel Pedrosa spanyol folklorista is, aki szorgalmazza a nyugat-európai és közép-, illetve kelet-európai mesekincs összevetését, valamint azok balladai és egyéb epikai műfajokkal való párhuzamba állítását. Pedrosa 2006: 3.

⁸ Ez az igény merült fel Ortutay Gyulában is, aki Fedics Mihály mesemondó repertoárját bemutató kötetének előszavában a következőket mondja: „Érdemes lenne egyszer megrajzolni azt a parasztvilágot, amely a mesékben tükröződik, a mesékben árulja el önmagát: a paraszti tudatnak egyik jellemző önvallomása lenne ez.” Ortutay 1978: 105. Honti János is hasonló kutatásokat tervezett, melyek azonban tragikusan bekövetkezett halála folytán nem valósulhattak meg: „Utolsó tanulmányaiban és le nem írt utolsó gondolataiban új, nagyszabású terve érlelődött: a mese történetét, mint a mese társadalmi funkciójának történetét készült megírni, a mese történetébe a mesemondókat és a mesehallgatókat is belefoglalni, a mesét és történeti változásait emberi-társadalmi közegében vizsgálni [...]”. Szilágyi 1982: 284.

(3) az etnikum marginális-léte ellenére a többségi társadalomban elfoglalt helyéről: kiváltképpen is kultúramegőrző és- teremtő szerepéről, az elmúlt évszázadok során alaposan megváltozott hétköznapi életvilágáról, gazdasági tevékenységének narratívumokban megjelenítéséről és azok lehetséges olvasatáról;

(4) a két kultúrát vizsgálat tárgyává tevő tudományos kutatók (etnográfusok, kulturális antropológusok, történészek, irodalmárok, nyelvészek stb.) témafelvetésének és megközelítésének, illetve a vizsgálat módszertani újdonságainak (a schmitt-i „hermeneutikai stratégia”: a változatok közötti formai, szerkezeti és funkcionális különbségek elemzésének⁹) és eredményeinek számbavételéről, mely termékenyítő lehet.¹⁰

A kutató részéről felmerülő fundamentális kérdések:

(1) miért van szükségünk egy napjainkra már letűnt (vagy annak hitt) folklórműfaj, azon belül is a cigánymese vizsgálatára?¹¹

(2) képesek vagyunk-e tételesen, vagyis a rendelkezésünkre álló szövegtömeghez Paul de Man-i szoros olvasásán keresztül¹² bemutatni a cigányság mesekincsének a többségi társadalomával való lényegi összetartozását és nagyfokú egyezőségén túl azokat a *specifikumokat*, speciális narratív stratégiákat, melyek csakis e hagyományra jellemzők?

(3) lehetséges-e két különböző történelmi-társadalmi-szociális háttérű néphez tartozó cigány etnikum mesekincsének összehasonlítása révén általános érvényű narratológiai, társadalmi-történelmi, etikai megállapításokat levonni?

(4) az ilyen típusú kultúravizsgálat képes-e megváltoztatni a cigánysággal (és kulturális hagyományával) szembeni előítéletességet, illetve felülírni azokat a narratív toposzokat, melyek megbélyegző stigmatként tapadnak hozzájuk?

⁹ Schmitt 2013: 19.

¹⁰ Gondoljunk csak Ujváry módszertani felhívására: „Mindenekelőtt ki kell dolgozni a cigányság kutatásának szempontjait, módszerét. Aligha lehet minden vonatkozásában alkalmazni az európai parasztság régi kultúráját vizsgáló kérdéseket és módszereket. Nyilvánvaló, hogy más irányból kell közelítenünk a cigány kultúrához. Már önmagában az az alapvető eltérés is indokolja, hogy ti. a parasztságtól, a földműveléstől és az állattenyésztéstől eltérő életformát kell vizsgálni.” Ujváry 1994: 32.

¹¹ Szilágyi szavai a folklorisztikára is igaznak bizonyulnak: „Az ókortudomány jogosultságát csak az igazolhatja, ha a mai ember – tudós vagy olvasó – alapproblémáira tud választ adni, ha a magunk leglényegesebb kérdéseit tudjuk a segítségével megoldani, vagy legalább világosan megfogalmazni.” Szilágyi 1982: 249. Vö. Bálint Péter meglátásaival, melyeket a mesemondásra vonatkozó egyéni és társadalmi igény kapcsán fogalmaz meg. A tradicionális népmesék elvülhetetlen szerepét töltöttek be az etikai minták, magatartás- és gondolkodásformák továbbadásában; az erkölcsi paradigmák közvetítésében; az anyanyelvi szókincs megalapozásában, a nyelvi identitás megteremtésében; az egyéni tapasztalat és felhalmozott közösségi tudás átörökítésében; a sors-szimbólumok, sors-megoldási lehetőségek és túlélési technikák bemutatásában. Bálint P. 2019: 15–25.

¹² „Az olvasással, mint mondják, *belekerülünk* abba a szövegbe, mely először idegenszerű valami volt a számunkra, s amelyet most a megértés aktusa révén a magunkévá teszünk.” de Man 2006: 24.

I. 2. A cigánymese definiálására tett folklorisztikai kísérletek

Noha magának a népmesének sincsen egy a kutató társadalom által egyhangúan elfogadott, kanonizált definíciója, úgy a cigánymese pontos meghatározásában sem jutott egységes álláspontra az egyetemes és magyar folklorisztika. A cigánymese definiálására tett kísérleteket és megközelítéseket a hazai szintén néhány évtizeddel ezelőttig alapvetően meghatározták Vekerdi József tézisei, aki az 1974-ben megjelent *A cigány népmese* című művében a cigánymesék eredetiségét és önálló kategóriaként való értelmezését, mondhatni létjogosultságát voltaképpen megkérdőjelezte. Egy teljes alfejezetet szentelt a cigányok hagyománytalanságának, többek között amellel érvelt, hogy a cigány közösségek anyagi és szellemi igénytelenségük folytán nem rendelkeztek saját kultúrával, kizárólag a vándorlás során kapcsolatba lépett népektől vettek át kulturális elemeket, azonban ezeket néhány generáció elteltével újabbakra cserélték le. Vekerdi megállapításait követően, a 70-es évektől megkezdődött szisztematikus cigánymese-kutatás eredményeire alapozva számos kutató érdemben válaszolt ezen állításokra és igyekezett következetesen megcáfolni azokat.¹³ Érvelése során Görög-Karády Veronika a folklóralkotások eredetisége körüli általános értelemben kialakult bizonytalanság problematikáját hangsúlyozta és rámutatott a népi kultúrák kialakulásának természetes folyamatára, melyben az átvétel, a kölcsönzés, a továbbadás, az átalakítás és a változtatás meghatározó szerepet játszott. Emellett kiemelte azt is, hogy a cigányoknak pontosan társadalmi izoláltságuk miatt nyílt lehetőségük évszázadokon át megőrizni és továbbadni hagyományos kultúrájukat. Noha a cigány közösségek és a többségi társadalmak mesekincsei között kimutatható egy szoros összetartozás és nagyfokú egyezőség, Görög-Karády úgy vélte, hogy a cigány meseanyag önállósága a narratív és tranzitív specifikumok révén mára egyre inkább elismert tényévé vált. Ez különösen érvényes a cigány nyelven és cigány mesemondói közösségben előadott narratívumok esetében, melyeknek a besorolása Görög-Karády véleménye szerint nem okoz különösebb gondot, „hiszen az európai közös mesekincs identifikációja is a nyelvek szerint történik, s így beszélünk pl. magyar, német, portugál vagy akár kínai változatairól ugyanannak a világszerte elterjedt Hamupipőke történetének”¹⁴. Meg kell jegyeznünk, hogy a

¹³ Görög 1994: 122–134; Stewart 1994: 19–20; Görög-Karády 2003: 27–53; Bari 2013. I.: 33–34; Bálint P. 2014a: 11–43.

¹⁴ Görög-Karády 2003: 34. Kovács Ágnes a magyar mese karakterisztikája kapcsán írja a következőket: „Ha meséink cselekményét vesszük vizsgálóra, azt fogjuk tapasztalni, hogy igen kevés az olyan magyar mese, ami a német mesekincset jól ismerő olvasó számára teljesen ismeretlen lenne. Már Arany László megállapította akadémiai székefoglalójában, hogy a magyar népmesék eredeti vonásait nem azok tartalmában kell keresnünk. Meséink szerkezete, stílusa és ritmusa, nyelvi fordulataik, ötletessége, a képi látásmódra való céltudatos törekvés adja egyéni zamatukat.” Kovács 2019: 103.

cigány mesemondók által magyarul előadott történeteket sokáig a mesekutatók sem tekintették külön kategóriának, azonban Nagy Olga, Görög-Karády Veronika, Benedek Katalin, Bari Károly és Bálint Péter – hogy csak néhányat említsünk az elmúlt évtizedek legjelentősebb cigánymese-kutatói közül – munkásságának eredményei további kutatásra ösztönzik a folkloristákat, amikor a cigánymese definiálására vagy ennek hiányában leírására vállalkoznak.

A cigánymese kutatóinak forráselemzései nyomán kimutathatóak bizonyos általános cigány mesemondási és „tranzakciós” specifikumok (pl. a mesemondó és hallgatósága viszonyában a legutóbbi időkben zajlott gyűjtések során is kimutatható – ha csak nem a gyűjtő és mesemondó „kétszereplős” performanszáról van szó – az aktív és jelentékeny közösségi szövegalkotás/konfiguráció aktusa); a világlátásból és -értelmezésből fakadó egyéni és lokális közösséghez köthető sajátosságok. Szinte már megfellebbezhetetlen tényként említi néhány folklorista, hogy műfaji szempontból elsődlegesen a tündérmeséket/hősmeséket kedvelték a cigány mesemondók, amit Bálint Péter elmúlt évekbeli kutatásai felülírtak a vallásos vagy példázatos történetelbeszélések kapcsán. Kiemelkedően fontos viszont Görög-Karády Veronika számvetése a további sajátosságok tekintetében: a hős általában alacsony sorból származik, a falu széli cigány putriból indul el a kalandokkal teleszótt úton; nem fél kimutatni bensőséges érzelmeit (gyakorta sírva fakad, nem rejti el gyengeségeit vagy félelmét); megjelenik a táltos, mint segítő lény, akivel a főhős bensőséges kapcsolatot ápol; visszatérő elem az átok és az elátkozott lét; nem ritka a szülői kegyetlenség és a történetek tragikus befejezése; illetve megjelennek az ősi hitvilág elemei, mint például a sorsasszonyok vagy a főisten, Devla.¹⁵ Egy másik folklorista toposznak számít, hogy a cigány mesemondók

¹⁵ Görög-Karády Veronika részletekbe menően számba veszi melyek azok a motívumok, amelyeket ugyan megtalálunk magyar mesemondóknál is, de náluk ritkábban, ezzel szemben a cigány mesemondók kedvelt alkotóelemei: „a sárkány acélszéket kínál a hősnek, a mesebeli öregasszony a vízhiány miatt nyálával dagaszt, az olló magától vág, a hős azért indul világgá, mert éhes anyja vagy apja kést szúr a karjába, a hős könnyekre fakad, a sárkány elnyeli és ezerszer szebben kiokádja a hőst, a hős a lovát egy rúgással csontdarabbá változtatja majd, amikor szükség lesz rá, a csontot földhöz vágja és abból ismét ló lesz, a hőst darabokra vágják majd újból összeillesztik és feltámasztják, a hős által kádba zárt rabló mágikus eszközökkel, megszólítás által vagy köpés által való kiszabadítása, a kannibalisztikus kezdés: az éhes szülők a gyermekeiket megeszik. Gyakori a szülők kegyetlen bánásmódja gyermekük iránt, a hős ismételt elpusztítása és feltámasztása ellenfele által, a táltosnak, mint segítőnek igen gyakori szerepeltetése, illetve a ló és a gazdája közötti gyöngéd bensőséges kapcsolat. A hátán cipelt gyenge gebe szerepeltetése, melyet a hős le szeretne tenni, de nincs szíve elhagyni, és amely gyönyörű táltossá változik, és hűségesen szolgálja őt, továbbá a forró kancatejben fürdés motívuma, mely a magyar mesékben is szerepel, de a cigány mesélők gyakran és részletezve építik be ezeket meséikbe. Ez a helyzet a következő motívumokkal is: az elrejtett erő titkának kicsalásával a sárkánytól, a legyőzött sárkánnyal, amely legyőzőjének hátaslova lesz és a hálótársak közé tett kard szerepeltetésével a házastársa hűség megőrzése érdekében. Szinten kedvelt téma a hordóban tengerre kitett, megkínzott hősnő és gyermeke megpróbáltatásainak ecsetelése, a hűséges barátság gyakori, érzelmes szerepeltetése, valamint a segítő, az információt adó, és a jövőt feltáró álom motívuma. Ritka, de érdekes motívum a bőrcsere: az ellenfelek kirázzák egymást a bőrből, egyik a másik bőrébe bújik, majd ismételt bőrcserével válnak újra önmagukká. Bánó István szerint jellegzetes motívum

nagy hangsúlyt fektettek a kalandosság fokozására; azt viszont tényként kezelhetjük, hogy a mesenarratívumok szerkesztésének (konfigurációjának) tekintetében jellemző (volt) a motívumok és az epizódok felcserélése, kombinációja és/vagy kontaminációja, melynek eredményeképpen nagy számú variánsok és gyakorta a népmesekatalógusokba besorolhatatlan invariánsok jöttek létre. Emellett észrevehető az is, hogy a cigány mesemondók által előadott történetekben szinte teljesen természetes módon ötvöződnek az irreális/fiktív mesevilág csodás, mitikus elemei a hétköznapi valóság realiztikus képzetével és a technikai fejlődés vívmányaival. A cigánymesékben szintén nagy számban fordul elő a Seherezádé-technika, vagyis a „mese a mesében” kompozíciós eszköz.

I. 3. A spanyol és magyar cigányfolklór kutatásának történeti áttekintése és a vizsgálandó korpusz meghatározása

Következő lépésként a két szintérre jellemző cigány folklórgyűjtésről és -kutatásról, valamint az elemzés tárgyát képező szövegtörzs kiválasztásának gyakorlatáról szeretnék néhány szót szólni. A spanyol folklórkutatásban – szemben a *románc* műfajával, ami már a középkortól kezdve széleskörű gyűjtési érdeklődést vívott ki a kutatók között és monografiák sokaságának megjelenését eredményezte¹⁶ – a szisztematikus népmesegyűjtés és -kutatás viszonylag későn indult meg, kiváltképp az elméleti és módszertani apparátus hiányának következtében.¹⁷ Az első kutató, aki minőségében és volumenében is korszakalkotó munkát végzett a Stanford Egyetem spanyol származású professzora, Aurelio M. Espinosa volt, aki *Cuentos populares españoles* [Spanyol népmesék] címen jelentette meg az Egyesült

az is, melyben a hős, amikor visszaszerzi feleségét a sárkánytól, kettévágja és kitisztítja őt.” Görög-Karády 2003: 35–36. Vö. Bari 1990: 16–21.

¹⁶ A spanyol románcutatók közül érdemes megemlíteni Ramón Menéndez Pidal nevét, aki feleségével, María Goyrival évtizedeken keresztül járta Spanyolországot és gyűjtötte a románcokat, valamint gyűjteményes köteteiben átfogó elemzéseket végzett az egyes típusok eredetét és történeti alakulását érintő kérdésekben. A románcokat illető legfontosabb művei a *Cantar de Mio Cid: texto, gramática y vocabulario* (1908) [Cid ének: szöveg, nyelvtan és szószeret], *Flor nueva de romances viejos* (1928) [Régi románcok új virága], illetve az 1910-ben elindított *Romancero Tradicional de Las Lenguas Hispánicas* projekt (RTLH) [A spanyol nyelvterület hagyományos románcai], mely egyfelől felöleli saját gyűjtéseit, másfelől a későbbi évtizedekben a „Menéndez Pidal szeminárium” növendékeinek gyűjtéseit: ez a terjedelmes mű végül csak 1957–1985 között jelent meg tizenkét kötetben. Érdekesség, hogy unokája, Diego Catalán folytatta a nagypapa filológiai művét és a XX. század második felének egyik legnagyobb románc- és orális hagyomány kutatója lett; kiemelendő műve a már említett tizenkét kötetes RTLH projekt társ-szerkesztésén kívül a kollektív szövegalkotásról szóló *Arte poética del romancero oral: los textos abiertos de creación colectiva* (1998) [A szóbeli románc költői művészete: a kollektív alkotás nyitott szövegei] című értekezés.

¹⁷A nem megfelelő elméleti és módszertani háttér kiegészül azzal, hogy a népmese, mint műfaj javarészt kizorult a spanyol irodalmi kánonból abból az elképzelésből kifolyólag, hogy nem éri el a szépirodalom művészi szintjét, illetve a Franco-rezsim hivatalos kultúrpolitikája sem szorgalmazta a népi alkotások előtérbe kerülését. Rodríguez Almodóvar 1988: 81. Vö. Guelbenzu 2014: 13–14.

Államokban 1923-ban és 1926-ban közel 900 oldalas gyűjteményét. Hátrahagyott örökségét fia folytatta egészen a spanyol polgárháború 1936-os kitöréséig, azonban az ő gyűjteményes kötetét *Cuentos populares de Castilla y León* [Castilla y León tartomány népmeséi] címen csak 1987-ben adták ki. 1939 után a spanyol népmesekutatás hosszú évtizedekre megfeneklett,¹⁸ új lendületet igazán csak a diktatúra lezárása és az európai folklorisztikai irányzatok korlátok nélküli terjedése hozott: Propp, Greimas, Lévi-Strauss vagy Bremond megközelítései a spanyol mesegyűjtés és -kutatás új fejezetét nyitották meg.¹⁹

Ami a spanyol cigánymesék gyűjtését illeti, ez a megkésetttség még inkább észrevehető, hiszen mindeközéig csak három olyan gyűjteményes kötet látott napvilágot, amelyek kizárólag cigány mesemondók által elmondott narratívumokat tartalmaznak: *Gitanos que andan con la Luna* (2007) [A Holddal járó cigányok], *Cuentos maravillosos de un gitanico navarro*²⁰ (2008) [Egy navarrai cigány varázsmeséi] és *Cuentos populares de los gitanos españoles* (2011) [A spanyol cigányok népmeséi]. A spanyol cigány mesemondók elbeszélésében rögzített narratívák publikálását azonban nem követte alapos folklorisztikai és/vagy etnohermeneutikai vizsgálat, ez a kutatói munka még várat magára.

A kifejezetten spanyol cigány mesemondók előadásában elhangzott szövegek iránti érdeklődés megkésetttségének a spanyol kutatók szerint is nehéz megfejtetni az okát. Egyfelől az intézményes folklorisztikában, és azon belül is a cigány szövegek kutatása esetében náluk is az történhetett, mint amiről Nagy Olga beszélt, nevezetesen az egypártrendszer idején, az egységesítést szem előtt tartó politikai törekvések folytán nem engedélyezték az explicit módon a cigány/roma hagyományokra fókuszáló gyűjtőmunkákat;²¹ amennyiben valakinek mégis ez volt az intenciója, azt valamilyen „csellel” kellett ellepleznie. „A kötetek, amelyek itt Romániában megjelentek – szám szerint kettő – úgyszólván ’rangrejtve’ jelentek meg, mert

¹⁸ Rodríguez Almodóvar 1988: 81–82.

¹⁹ A teljesség igénye nélkül, a XX. század második felétől kezdve napjainkig meghatározó munkát végeztek a spanyol népmesegyűjtésében és -kutatásában: Julio Camarena, Maxime Chevalier, Julio Caro Baroja, Rafael Beltrán, Joaquín Díaz González, José Manuel Pedrosa, Luis Díaz G. Viana, Antonio Rodríguez Almodóvar, Ángel Hernández Fernández.

²⁰ A kötetről érdemes pár szót szólni, hiszen azon kevés spanyol mesegyűjtemények egyike, amely egyetlen egy mesemondó narratíváit öleli fel. Úgy tűnik, hogy a spanyol mesekutatók körében az egyéniségvizsgálat elmélete nem túl ismert: mutatja ezt egyrészt az ilyenfajta egyéni repertoárok hiánya, másfelől a hazánkban több évtizede kötelező alapos gyűjtői bevezető sem szerepel a kötet elején, amiből részletesen megismerhetnénk a mesemondó közösségét, szociokulturális háttérét vagy az egyéni narrációs stílusjegyeket. (Nagy I. 2015: 161.) Ebben az esetben azért a gyűjtő mentségére hozható fel, hogy Fabián Amador spanyol cigány mesemondót akkor ismerte meg, amikor ő már egy idős ember otthonában élt, tehát fizikailag „elszakítva” környezetétől, amit beszélgetéseik során megtudott a mesemondóról és életéről, azt a kötet bevezetőjében ismertette. Meseszövegeinek mélyreható vizsgálata egy önálló monográfiát is megérne: azon túl, hogy 40 mesét, számos románcot és tréfás történetet felölelő repertoárjával messze meghaladja az eddig ismert spanyol mesemondókat, szövegkonstrukciós képességével, újrateremtő törekvéseivel, szimbólum- és metafora-használatával egyértelműen a tehetséges, alkotó típusú mesélők közé tartozik.

²¹ Pozsony 2001: 14–15; Voigt 1993: 60.

a múltban a 'cigány' szót nem volt szabad leírni. Így csak nagyon óvakodva, nagyon cselesen lehetett célozni a mesék sajátosságára.”²² Majd tovább folytatva a hatóságok kijátszásának a módját, Nagy Olga megjegyzi: „Görgényüvegcsűrre [Jakab István cigány mesemondó lakhelye – K-B. Zs.] mint az intézet magyar mesekutatói magyar mesékért mentünk. A cigánymese gyűjtése – 'nem lévén cigányok' – fel sem vetődött.”²³ A spanyol színtérre vonatkozóan, a Franco-korszakban minden irányú nacionalista/autonóm (katalán, baszk, andalúz stb.) törekvést már csírájában elfojtottak, illetve a politikai-társadalmi törekvések az ország egységesítését és centralizálását kívánták erősíteni.²⁴

Másfelől a rendelkezésünkre álló viszonylag csekély számú spanyol cigány folklórszövegek magyarázata abban is kereshető és keresendő, hogy a magyar kutatókhoz hasonlóan, a spanyol gyűjtők sokáig nem jegyezték fel pontos, a későbbi kutatás számára lényeges adatokat a mesemondók személyét illetően,²⁵ tehát: a név, az életkor, a lakhely, a forrás, a családi, lokális hagyomány nem szerepelt a feljegyzésekben. Mindezek hiányában nehezen várható el, hogy a későbbi kutatók megfelelően tájékozódjanak az egyes szövegeket illetően.²⁶ Emellett Görög-Karády azt is megjegyzi, hogy a magyar nyelvű cigány mesemondás kutatása sokáig nem képzett külön egységet a hazai folklorisztikán belül, „amikor a folklórkutatók magyar nyelven mesélő cigány mesemondókkal találkoztak, úgy vélték, hogy magyar meséket hallanak cigány előadóktól”²⁷. Elképzelhető, hogy a gyűjteményes kötetekben szereplő mesék között akad olyan, nem is kevés, amit cigány mesemondó elmondásában jegyezték le vagy vettek hangszalagra, ám ezt utólag és forrás hiányában már sem az olvasó, sem pedig a kutató nem tudja pontosan kideríteni.²⁸

A spanyol színtéren ugyancsak jelentősége lehetett a cigány mesék elfeledésében vagy fel nem fedezésében a *flamencónak*, ami – mondhatjuk úgy is – árnyékot vetett a cigányok előadásában megmutatkozó bármilyen egyéb más műfajra. A téma kibontása egy önálló tanulmányt igényelne, azonban terjedelmi okok miatt itt csak a cigány szövegfolklórral

²² Nagy O. 1994: 4.

²³ Nagy O. 1994: 5.

²⁴ Washabaugh 1998: 64.

²⁵ Larrea Palacín 1952: 23; Nagy O. 1978: 178. Kiemelendő azért az, hogy Aurelio M. Espinosa (fia) már a 30-as években követi ezt a szigorú gyűjtési metodikát és pontosan feljegyzi az informátorok adatait, illetve felhívja a figyelmet a szövegek pontos átírására és a gyűjtői/kutatói „bele/átírás” helytelenségére. Espinosa 2016. I.: 12. Vö. Camarena Laucirica 1991. I.: 19–35. Sajnálatos módon azonban még a XXI. században is jelennek meg olyan spanyol mesekötetek, amelyekben a szerkesztők beavatkozását, a szövegek irodalmiasítását figyelhetjük meg. Herreros 2011, Guelbenzu 2014.

²⁶ Asensio García 2011: 41–42.

²⁷ Görög-Karády 2006: 211.

²⁸ Domingo Manfredi Cano andalúz folklór gyűjteményében közlétesz három mesét, ezek közül az egyikről azt állapítja meg, hogy cigány mesemondói színezete van, de rögtön hozzáteszi, hogy ez nem tudományos megállapítás, ez csak egy személyes feltételezés. Manfredi Cano 1961: 137.

kapcsolatos vonatkozásait ismertetem nagyon vázlatosan. A flamenco egy tudatos művészi konstrukció, amit a romantika korában hoztak létre, mint andalúz kulturális „identitásterméket”²⁹, illetve később külföldre is exportálható „spanyol márkát”³⁰. Ehhez a romantikus képhez kapcsolódott a cigány nép, mint egzotikus közösség megítélése is,³¹ ennek folytán kezdetét vette az a mitizált teória, mely szerint a flamenco a spanyol cigány kultúra kizárólagos eleme, implikálva ezáltal azt is, hogy a spanyol cigány előadóművészek – zenészek és táncosok – gyakorlatilag „kisajátították” maguknak ezt a műfajt,³² egyedüli autentikus előadóinak és átadóinak kiáltották ki magukat. Nem véletlen a *flamenco* és a cigány szavak szinonimaként való gyakori – téves – használata.³³ Ezt követően, hosszú évtizedeken át tartó, szinte kibékíthetetlen vita bontakozott ki a spanyol flamenco kutatók között,³⁴ akik lényegében két táborra oszlottak: egyik oldalon találjuk azokat, akik az előbb említett cigányságtól eredeztethetőségét vallják,³⁵ a másik oldalon azok a filológusok, kulturális antropológusok, történészek vagy zenekutatók állnak, akik tudományos elemzéseken keresztül igyekeznek dekonstruálni ezt a mítoszt³⁶ és egyfajta kollektív alkotásként definiálják a flamencót. Ez utóbbi álláspont szerint a flamenco kialakulásában és fejlődésében – az évszázados történelmi keresztény, zsidó és mór együttélés következtében egyértelműen szinkretikus kulturális jegyekkel bíró – andalúz hagyományelemek mellett vitathatatlan a cigány közösségek kulturális és előadóművészi hozzájárulása.³⁷ Mindazonáltal a kezdeti, romantikus elgondolás azt eredményezte, hogy a cigány kultúrából nagyrészt – hogy ne mondjuk kategorikusan azt, hogy kizárólag – az ének és dalszövegek gyűjtését szorgalmazták a folkloristák, az orális hagyományhoz tartozó egyéb alműfajok pedig, legfőképpen a prózai forma, szinte teljesen feledésbe merültek. Arra természetesen maguk a cigányok is rájöttek, hogy a flamenco kiváló kereseti megélhetést biztosít a számukra, minek folytán ők maguk is előtérbe helyezték az ének és a tánc előadását.

²⁹ Steingress 2004: 31–40.

³⁰ Perujo Serrano 2015: 46–78; Steingress 2004: 40–46.

³¹ Tomás Calvo Buezas megjegyzi, hogy a külvilág felé a cigányokról kialakított egzotikus képet turisztikai attrakcióként használták és egyike volt a külföldieknek megkonstruált identitás felszínes jegyeinek nemcsak Andalúziára, hanem egész Spanyolországra vonatkozóan. Calvo Buezas 1986: 73.

³² de la Vega 2006: 1–25.

³³ Steingress 2004: 29.

³⁴ Washabaugh 1998: 59–63.

³⁵ Az irányzat fő képviselői: Antonio Mairena, Antonio Machado y Álvarez (Demófilo) és Ricardo Molina.

³⁶ Kiemelhetjük ezek közül Hugo Schuchardt-ot, Gerhard Steingress-t, Enrique Baltanás-t és William Washabaugh-t, illetve a kutatók új generációját, például Cristina Cruces Roldán-t, Francisco Perujo Serrano-t, José Miguel Díaz-Báñez-t vagy José Cenizo Jiménez-t.

³⁷ „*Flamenco* alatt, szigorúan vett értelemben, bármilyen emberi, kulturális, művészi, nyelvi stb., megnyilatkozást értünk, ami az andalúz nép és a cigány közösségek érintkezése és közös egymásrahatása következményeként jött létre.” Ropero Núñez 2004: 11. – A fordítás az eredetiből a disszertáció szerzőjének a munkája.

Felmerül azonban a kérdés: noha a megélhetést a flamenco biztosította, valóban elhagyták-e a cigányok például a mesélés gyakorlatát a zárt közösségi és családi szinten? Javier Asensio García pontosan ezt kezdte el feszegetni, amikor nekifogott az észak-spanyol cigány folklór vizsgálatának és a még lehetséges, élő cigány mesemondók felkutatásának; munkájának eredményét ezidáig két gyűjteményes kötet jelzi: *Cuentos maravillosos de un gitanico navarro* (2008) [Egy navarrai cigány varázsmeséi] egyéniségkötet és *Cuentos populares de los gitanos españoles* (2011) [A spanyol cigányok népmeséi] regionális népmese-gyűjtemény. A spanyol cigányok körében évszázadokkal ezelőtt bekövetkezett nyelvvesztésből kifolyólag ezek a narratívumok spanyol nyelven hangzottak el és kerültek rögzítésre.³⁸ Talán nem véletlen a földrajzi elhelyezkedés sem, vagyis az a tény, hogy az ország északi területén tudtak felgyűjteni egy jelentősebb cigánymese repertoárt. Noha az Ibériai-félsziget déli részén fekvő Andalúzia Spanyolországnak az a régiója, ahol a legnagyobb számú cigány/roma populáció található, a több évszázados interetnikus együttélés olyan társadalmi beilleszkedést eredményezett, melynek hatására a két kultúra között – cigány és nem-cigány – a határvonalak teljesen elmosódtak, ennek okán „bizonyos mértékig egy azon hagyománnyal”³⁹ rendelkeznek. Ez a fajta kulturális összeolvadás és az etnikai távolság nehezen elhatárolhatósága tehát nagyfokú óvatosságra inti a kutatót, hiszen az andalúz folklór esetében különösen nehéz az egyes folklór elemek elemzésén keresztül lényegi, általános megállapításokat tenni a spanyol cigány kultúrát illetően. Ezzel szemben, az ország más területein az integráció nem haladta meg azt a szintet, ami a déli régióra jellemző, és a cigányok elkülönülése sokkal jobban kirajzolódik.⁴⁰ Mindezeket figyelembe véve az értekezés szövegelemzői gyakorlatához célszerűbbnek tűnt Javier Asensio García észak-spanyolországi gyűjtéseiből elvégezni a szelekciós műveletet, még akkor is, hogyha a gyűjtő nem képzett folkloristaként némely esetben szöveggondozási hibákat vétett. Éppen ezért a *Cuentos maravillosos de un gitanico navarro* (2008) [Egy navarrai cigány varázsmeséi] és a *Cuentos populares de los gitanos españoles* (2011) [A spanyol cigányok népmeséi] című művekből azokat a meséket helyeztem előtérbe, amelyek a gyűjtői jegyzet alapján egyértelműen egy mesemondó elbeszélésében hangzottak el, vagy a navarrai repertoárt bemutató kötettel megjelölt hanganyag pontos leírásaként lettek közzétéve.

A spanyol folklorisztikára jellemző megkésettség a magyar és erdélyi cigány mesekutatásban is felfedezhető, noha a szisztematikus gyűjtést megelőzően már elszórtan

³⁸ Gómez Alfaro 2010: 18, 108–109, 118, 142, 207; Gamella 2011: 1–6.

³⁹ Gómez López 2007: 11.

⁴⁰ Asensio García 2008: 16.

találunk egy-két utalást cigány/roma származású mesemondókra.⁴¹ Görög-Karády Veronika *Éva gyermekei és az egyenlőtlenség eredete*, illetve Benedek Katalin *A cigány mesegyűjtés és mesekutatás eredményei* című értekezéseikben részletekbe menően áttekintik a régió cigány folklór gyűjtésének lépcsőfokait; jelen bevezetőben csakúgy, mint a spanyol szintér esetében, kizárólag a mérföldkönek számító gyűjtőmunkákat ismertetem. Az első nagyszabású kutatómunkát a 19. század végén Hermann Antal és Wlislocki Henrik készítette, akik éveken keresztül éltek együtt erdélyi sátoros cigányokkal, ebből a gyűjtésből adtak közre német és magyar fordításban közel kétszáz folklórszöveget.⁴² Ezután a magyar cigánymese-kutatás is megszakadt egészen a 40-es évekig, amikor is a Csenki testvérek nekifogtak a püspökladányi cigánytelepen a mesék, balladák és népdalok gyűjtésének; ennek a munkának az eredménye a fiatalon elhunyt Csenki Sándor halála után megjelent *A cigány meg a sárkány* (1974) címet viselő gyűjteményes kötet. A második világháborút követő nehéz évek után megkezdődött Magyarországon a szisztematikus cigánymesegyűjtés, melyre a következő tényezők gyakoroltak kedvező hatást: egyrészt a 60-as, 70-es években a technikai fejlődésnek köszönhetően a néprajzkutatóknak már rendelkezésükre állt olyan felvevő gép, amely lehetővé tette, hogy a meseszöveget szó szerint és a mondó megszokott mesélési ritmusában – tehát nem megszakítva azt, mint azelőtt a jegyzetelés vagy még a gyorsírás korszakában is – rögzítse; ennek köszönhetően ma a cigány meséket a lehető legteljesebb formában, hiánytalanul olvashatjuk, hiszen nem történt meg velük az, amiről Gulyás Judit írt: „*átírták, meghamisították, csonkították, torzították, sterilizálták* a népi kultúra poétikai karakterű szövegeit”⁴³. Másfelől a cigány közösségek zártabb, elszigetelt életmódjából fakadóan tovább őrizték meg az élő mesemondás hagyományát, mint a magyarok, így a kutatóknak még akkor is sikerült eredeti környezetükben cigány variánsokat rögzíteni, amikor a magyar közösségekben a mesélés már nem számított aktív/élő gyakorlatnak. Az Ortutay Gyula – és tanítványai – nevével fémjelzett budapesti iskola metodikáját követve születtek meg olyan egyéni repertoárok bemutató művek, mint Ámi Lajos három kötetes mesegyűjteménye Erdész Sándor jóvoltából (1968), Nagy Olga erdélyi terepmunkáiból Dávid Gyula (1988),

⁴¹ „A legkorábban név szerint említett cigány mesélő Hincsi, egy székelyudvarhelyi kollégium susztere. A rá vonatkozó feljegyzés az 1816–1822-es évekből való, egy egykori mesehallgató diák visszaemlékezéséeként. Ezt követően Fialowski 1865-ös gyűjtésű öt szövegénél van megemlítve a mesélő cigány etnikuma. Mindkét feljegyzés igen korai és figyelemre méltó, mivel ebből az időből a magyar anyagban is ritka, hogy a mesélőről is fennmaradjon adat.” Benedek 2014: 79.

⁴² Ezekről a fordításokról Bari Károly megjegyzi: „A cigány folklóralkotások magyar fordítását közreadáskor – a 19. század végén, 20. század elején – alaposan átírták. Az átírásokat nem előítélet vezérelte, csupán a magyar népköltészet általánosan ismert stílusához akarták igazítani a cigány néphagyomány autochton műveit.” Bari 2013. I: 32.

⁴³ Gulyás 2010: 43.

Cifra János (1991) és Jakab István (2002) meséinek közlése, illetve szintén Nagy Olga gyűjtéseiből adtak ki táji és lokális gyűjteményes köteteket is (1973, 1978, 2002). Ezeket egészíti ki a Magyar Tudományos Akadémián működő Néprajzi Kutató Csoport 1984-től megjelenő *Ciganisztikai Tanulmányok*-sorozata,⁴⁴ mely „egy sajátos elbeszélőkultúra meglétét bizonyítja”⁴⁵. A sorozatban helyet kapott mindhárom roma nemzetiség tradicionális mesehagyománya, így olvashatunk romungro – a jászárokszállási Báder József és Farkas Sándor –, oláh cigány – a nagyecsed-i Rostás Mihány –, illetve beás szövegeket – Balogh Mátyás elmondásában.

A cigánymese-gyűjtés szempontjából természetesen nem maradhat ki a felsorolásból Vekerdi József munkássága sem – *A cigány népmese* (1974) című kiadványban megjelentett folklórszövegek, valamint *Cigány nyelvjárási népmesék* címen kiadott két kötetes gyűjtemény (1985) –, még akkor sem, hogyha az elmúlt évtizedek kutatómunkái számos ponton megcáfolták az értekezés téziseit, és alapjaiban kérdőjelezték meg a cigány kultúrához fűződő kutatói attitűdjét. Emellett szólni kell Bari Károly megkerülhetetlen életművéről is; Bari azon kevés roma származású kutatók egyike, aki a szigorú tudományos módszertani apparátust és kritikai hozzáállást képviselve tekintélyes folklórkincset tett közzé az erdélyi és magyarországi cigány szóbeli hagyományból.

A spanyolországi folklorisztikával ellentétben a hazai mesekutatók az utóbbi évtizedekben jelentős értelmezői munkát végeztek a cigány folk-narratívumokat illetően. Az első tudományos értekezés, mely teljes mértékben a cigány népmesehagyományt veszi górcső alá Vekerdi József nevéhez fűződik: a már említett *A cigány népmese* (1974) című tizenkét szövegből álló gyűjteményét egy – a szakmában erősen vitatott – közel száznyolcvan oldalas átfogó elemzéssel vezeti be. A következő mérföldkő jelentőségű tudományos munkát az 1993-ban létrehozott *Cigány néprajzi tanulmányok* sorozat első száma jelentette, melyben a magyar folklór szakma meghatározó alakjai értekeztek a Kárpát-medencei cigányság szóbeli hagyományáról: Voigt Vilmos, Kriza Ildikó, Eperjessy Ernő, Nagy Olga, Küllös Imola, Faragó József, Albert Ernő és Réger Zita. Érdemes ezek közül külön kiemelni három tanulmányt a cigány kultúra kutatását érintő néprajzi kérdések és/vagy átfogó folklorisztikai bemutató jellegük okán: Voigt Vilmos *Legrégebbi adataink a magyarországi cigány folklórrol – és ezek problémái*; Kriza Ildikó *Narratív hagyomány a magyar cigányság körében* és Nagy Olga *Cigány mesék vizsgálatának néhány tanulsága*. Szintén alapvető

⁴⁴ „Minden munka új gyűjtésen alapul, a napjainkban is meglévő folklorisztikai anyagot mutat be mintegy bizonyítva, hogy az industrializált társadalomban is van élő szájhagyomány a tradicionális jelenségek időt, teret meghazudtolóan, történeti korokat áthidalva jelennek meg.” Kriza 1993: 97.

⁴⁵ Kriza 1993: 97.

kérdéseket érint Ujváry Zoltán *A cigányság néprajzi kutatásának néhány kérdéséről* (1994), Görög-Karády Veronika *A cigány folklór* (1994), valamint Benedek Katalin *A cigány mesegyűjtés és mesekutatás eredményei* (2014) című értekezésében. Görög-Karády Veronika azon túlmenően, hogy az elmúlt évtizedekben aktív szerepet játszott a hazai cigány mesegyűjtésben (Berki János, Erdős Lajos, Babos István repertoárja), számos tanulmányt szentelt a szövegekben megjelenő társadalmi-, kulturális motívumoknak és a folk-narratívumokból kirajzolódó – gyakorta sztereotipikus – cigányképnek. Az interdiszciplináris megközelítést szem előtt tartva az elmúlt évtizedben Bálint Péter, Bódis Zoltán és Biczó Gábor egy-egy rendkívüli tehetséggel megáldott cigány mesemondó teljes repertoárjának elemzését végezték el irodalom-hermeneutikai, nyelv fenomenológiai, filozófiai és kulturális antropológiai megközelítésből.⁴⁶

A 2008-ban megjelent spanyol kötet címe *Cuentos maravillosos de un gitanico navarro*, vagyis egy navarrai cigány *varázsmeséi*; a műfaji szűkítést az értekezés során elsődleges szempontnak tartottam. A választást a már említett cigány mesélési karakterisztikus jegy, vagyis a tündérmesék előtérbe helyezése is indokolja –, így a szövegelemzéshez legfőképpen az ATU 300–749 típusba tartozó tündér/varázsmesék közül válogattam.⁴⁷ Mivel a spanyol szinterről felgyűjtött mesék viszonylag jól lehatárolhatóak regionális értelemben, mely bizonyos karakterisztikai egységességre is enged következtetni, a Kárpát-medencében felgyűjtött cigány narratívák esetében is igyekeztem a szelekciót földrajzilag szűkíteni, így végül a Tiszántúlon élő oláh cigány közösségekben cigány nyelven rögzített és magyar fordításban közreadott szövegeket helyeztem előtérbe. Az elemzéshez használt mesekötetek: Csenki Sándor cigány nyelvű püspökladányi gyűjtése, mely Mészáros György és Vekerdi József fordításában, Vekerdi jegyzeteivel ellátva 1974-ben jelent meg *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigány mesék* címen; szintén Vekerdi József szerkesztésében közreadott, kétnyelvű *Cigány nyelvjárási népmesék* első kötetének oláh cigány szövegei (1985); *Az erdő anyja. Cigány népmesék és néphagyományok* (1990) és *Az üvegtemplom. Cigány népmesék* (1994) címmel megjelent kiadások, melyek Bari Károly cigány nyelvű gyűjtéseit tartalmazzák magyar fordításban, valamint a második kötet esetében két nyelven. A

⁴⁶ Bálint Péter: *Archaikus alakzatok a népmesében. Jakab István cigány mesemondó* (2014c); Bódis Zoltán: *A meseszó igazsága. Cifra János cigány mesemondó meséi* (2014); Biczó Gábor: *Mese és társadalom. Ami Lajos, egy cigány mesemondó élete és műve* (2014).

⁴⁷ A *varázsmesét* itt abban az értelemben használom, ahogyan a magyar mesekutatók is értik, vagyis, amiben megtalálható a csoda és a fantasztikum – Nagy O. 1978: 217; Voigt 2014: 505–506; MNL V. 1982: 487. –, nem pedig aszerint a definíció szerint, amit gyűjteményes kötetének előszavában ismertet Antonio Rodríguez Almodóvar spanyol folklorista. Ő viszonylag szűken értelmezi ezt a kategóriát: csak azt tekinti varázsmesének, amelyben megtalálható a csodás tárgy és a hősnek próbákat kell kiállni; ebből kifolyólag hét fő varázsmesére szűkíti a csoportot. Rodríguez Almodóvar 1989: 76–78; Rodríguez Almodóvar 2015. I.: 48–54.

Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei, cerhári törzsbe tartozó Rostás Mihályné elbeszélései *Lujza meséi* (1999) című kötetében; valamint a *Régi cigány szótárak és folklór szövegek* harmadik kötetének népmeséi (2013), melyben a szerkesztő Bari Károly kiadás alá rendezte az eddig sporadikusan, folyóiratokban vagy akár napilapokban megjelent régi gyűjtéseket. Azoknak a cigány folklórszövegeknek, amelyeknek eddig nem volt fordítása, Bari ellátta magyar nyelvű változattal, illetve a már meglévő, sokszor inkább átírásnak titulálható fordításokat – a szó pejoratív értelmében, mely változtatásra utal – elsődlegesen tartalmi szempontból felülvizsgálta és a szöveghűségre törekedve kijavította.

Ugyanakkor a szélesebb körű összevetés végett a vizsgálat látószögébe bekerültek szintén cigány nyelven elmondott magyarországi és erdélyi cigánymesék, valamint kötetek is: Nagy Olga *A nap húga meg a pakulár. Marosmenti, kalotaszegi és mezősegi mesék* (1973), valamint Nagy Olga és Vekerdi József szerkesztésében *A gömböcfiú. Erdélyi cigány mesék* című kétnyelvű mesekötet (2002). Az erdélyi és magyarországi oláh cigány mesék között feltételezhető rokonságra Kovalcsik Katalin hívja fel a figyelmet:

„Ha feltételezzük, hogy különböző utakon ugyan, de mindenképpen innen kerültek oláh cigányaink a szabolcsi, szatmári falvakba (néhányan, köztük Rostás Mihály rokonságot is számon tart Erdélyben), akkor az erdélyi cigányok folklórányagát ha nem is előképeknek, hiszen közben az is változott, de legalábbis rokonának tekinthetjük a nálunk élő oláh cigányokénak. Bár erre a feltételezésre a népdalok elemzése alapján mindenképpen jogunk van, valószínűleg áll ez a kapcsolat a mesékre is.”⁴⁸

A mesék típusbesorolásánál hagyatkoztam a gyűjtők által alkalmazott ATU klasszifikációs módszerre és a Magyar Népmesekatalógus típusmeghatározására; ahol a magyar és a nemzetközi besorolás eltérést mutatott, arra külön kitértem. Mindazonáltal szükséges azt is megjegyezni, hogy bizonyos szövegek esetében az egyértelmű klasszifikálás elvégzése szinte lehetetlennek bizonyult, ugyanis a mesemondó intenciójának, egyéni világlátásának, alkotói stílusának és/vagy a lokális mesemondó közösség elváráshorizontjának értelmében többszörösen kontaminált, eltérő típusokból vett motívumokat és epizódokat szőtt narratívumaiba, létrehozva ezáltal egy egyedi variánst, olykor „invariánst”⁴⁹. Ahol a részletes típusleírás és az ATU-besorolás nem valósulhatott meg, ott a szüzsét vázlatosan ismertetem.

⁴⁸ Kovalcsik 1988: 12–13.

⁴⁹ Az *invariáns* fogalmát a folkloristák a következőképpen definiálják: „A típusok keveredése kötelezi a mesemondót az áthallásokra, a különbözőségek eltüntetésére, így a mese nem is tűnik több típus kapcsolatának, hanem egy egységes – mondjuk így: valamiféle invariánsnak.” Nagy O.–Vöő 2000: 848. Ortutay kiemeli, hogy míg a variáns „mindig *valaminek* a változata (mesetípus, motívum, dallam stb.), ami életre kel a változatban s amivel mégsem teljesen azonos, amit mindig reprodukálni akar – hiszen ez a hagyományozás menetének belső szüksége –, s amitől mégis mindegyre eltér, hol lényegtelen, hol lényegesebb vonásokban”, addig az invariáns „a

I. 4. Az értekezés elméleti kerete

A cigány közösségekre jellemző etnikai sajátosságok, világnézet, értékrendszer és erkölcsi kánon kimutatásának egyik lehetséges megközelítési módja az elbeszélte mesekincs szoros olvasásán alapuló elemzés, hiszen a tradicionális mesemondás egyik lényeges funkciója a társadalmi valóság érthetővé és feldolgozhatóvá tétele, mely kiegészül a mesemondó részéről a szövegekbe illesztett személyes – és rajta keresztül a közösség – reflexiójával a lokális társadalom viszonyrendszerére vonatkozóan. A mese szerkesztése során a mesemondónak többek között módjában állt felidézni az évszázados lokális (és valamelyik más szintén elsajátított⁵⁰) hagyománykincset, és a hallgatóság elváráshorizontjához alkalmazkodva, saját alkotó (vagy csak reprodukáló) tehetsége szerint létrehozta azokat az egyedi variánsokat, amelyek részben vagy egészében visszatükrözik a közösség kollektív tudását, az etikai-erkölcsi normarendszerét, a szociokulturális életvilágát, a hit és/vagy hiedelemképzetét.

A disszertáció alapvető célkitűzése, vagyis a spanyolországi és oláh cigány népmesékben megjelenő bizonyos etnológiai jelenségek feltárása és elemzése során elsődlegesen egy értelmezői pozíciót szükséges felvenni.⁵¹ A szöveghermeneutikai megközelítés értelmében a narratívumok szoros olvasásán alapuló interpretációs gyakorlatot végzem el, azaz a szövegekben elrejtett, valamint ki nem mondott jelentéseket⁵² veszem górcső alá⁵³ az

szóhagyományban az a feljegyzésre került költészeti alak, amelynek csak egy, esetleg egy-két szórványos adatát ismerjük, amely tehát nem mutatja a változatokban való eleven élet jelét”. Ortutay 1959: 201, 210.

⁵⁰ Keszeg Vilmos tételesen felsorolja a mesemondás mint kapcsolattartási forma előfordulásait, illetve helyszíneit: a) a több generációs együttélés folytán az idősök történeteinek hallgatása; b) alkalmi, intenzív, tartós együttlétek alatt kialakult mesemondás: havasi munkások, országos munkatáborok, fonóházi együttlét, csoportos munkavégzés, téli esték, kórházi együttlét, katonaság, hadifogság, ingázás. Keszeg 2011: 100–111.

⁵¹ Bengt Holbek 1987-ben megjelent *Interpretation of Fairy Tales* című korszakalkotó és megkerülhetetlen művében egy lehetséges értelmezői módot tár elénk a népmesék jelentését illetően; ez pedig szorosan összefügg a disszertáció elméleti megközelítésével. Holbek, Morris Weitz *Hamlet*-értelmezéseiből kiindulva a következő interpretációs gyakorlatot vázolja fel: leírás (*description*), mely a művet körülvevő tényeken alapul, mint például az alkotó személye, a műfaj sajátosságai, az adott kor filozófiai-esztétikai irányzatai (zárójelben megjegyezhetjük, hogy a népmese esetében azokat az ismereteket sorolhatjuk ide, amelyeket a gyűjtő az adott mesemondó személyéről, a mesemondói közösség hagyományairól vagy a lokális közösség társadalmi viszonyrendszeréről összegyűjtött); magyarázat (*explanation*), mely fázis kulcsszavai az értelmezés, a helyes interpretáció és a megfelelő olvasás. „A magyarázat a jelentéssel foglalkozik. Az értelmező célja a valódi megismerés, egy hipotézis, annak a leírása *mit* jelentenek a megfigyelhető tények, *hogyan* viszonyulnak egymáshoz és *miért* úgy épülnek fel, ahogy, vagy ahogy éppen a kritikus gondolja. [...] A legjobb, amiben reménykedhetünk az a leírható adatok többé-kevésbé adekvát értelmezése, vagyis egy olyan magyarázat, ami *nem mond ellent* az ismert tényeknek, hanem a lehető legtöbbet *bizonyítja* oly módon, hogy a *hitelesség* legmagasabb fokával rendelkezik.” Holbek 1987: 189. – A fordítás az eredetiből a disszertáció szerzőjének a munkája. Végezetül az értelmezés harmadik lépcsőfoka az értékelés stádiuma (*evaluation*), mely a mű minőségi jellemzőit veszi számba és egyfajta értékítéletet tükröz. A disszertáció szempontjából a gyakorlat első és második szakaszát érdemes kitüntetett figyelemmel kísérni.

⁵² Paul Ricœur pontosan a szövegekben megbúvó, többértelműségben rejlő értelem felfejtésében látja a nyelvi elemzés lényegét: „Úgy tűnik, hogy ez az egzegézistől a pszichoanalízisig mindenütt fellelhető közös elem nem más, mint az értelem egy bizonyos szerkezete, melyet kétértelműségnek vagy többértelműségnek nevezhetünk, s

értelemösszefüggés tükrében. Az értekezés elméleti keretének egyik alappillére tehát az a hermeneutikai szemléletű vizsgálat adja, amelyet Paul Ricœur az írott szövegek értelmezésére vonatkozó általános és módszertani értékű eljárásként kidolgozott.⁵⁴ Ricœur a hermeneutikai interpretációs folyamatot a következő módon definiálja:

„Szimbólumnak nevezek minden olyan jelentésstruktúrát, amelyben a közvetlen, elsődleges, szó szerinti értelem még egy közvetett másodlagos, képes értelmet is jelez, melyet csak az elsőn keresztül foghatunk fel. A kétértelmű kifejezéseknek ez a körülhatárolása képezi voltaképpen a hermeneutikai mezőt. [...] az interpretáció az a gondolati tevékenység, mely a látszólagos értelem mögötti, rejtett értelem megfejtésében és a szó szerinti jelentésben foglalt jelentésszintek feltárásában áll. Szimbólum és értelemzés így válnak korrelatív fogalmakká: interpretáció ott van, ahol több értelem van, a többértelműség pedig az interpretáció során válik nyilvánvalóvá.”⁵⁵

A disszertáció teoretikus hátterének másik pillérét a mesemondó általi szövegekbe illesztett társadalmi-szociokulturális-etikai-erkölcsi összefüggésekre vonatkozó reflexiók értelmezése adja, melyből a mesevilág univerzális toposzain túlmutatóan a lokális társadalom viszonyrendszerére és világértelmezésére következtethetünk.⁵⁶ Másként fogalmazva, az a vizsgálati módszer kerül előtérbe, melyben a népmese, mint szocio-narratívum tételeződik:

melynek szerepe minden esetben – ha eltérő módon is – az, hogy elrejtve megmutasson (*montrer en cachant*). Úgy látom tehát, hogy a megmutatott-elrejtett szemantikájában; vagyis a többértelmű kifejezések szemantikájában húzódik meg a nyelvi elemzés lehetősége.” Ricœur 1998: 158.

⁵³ Alain Dundes megjegyzi, hogy a folkloristák sokáig kételkedve fogadták a mese jelentésének értelmezésére vonatkozó vizsgálatokat és vonakodtak ettől a megközelítéstől. Dundes 1996: 122, 125. Valóban, maga Vlagyimir Propp is megállapítja, hogy a mesekutatók elsődleges feladata a szövegek felépítésének pontos leírása, melyet a történeti háttér felderítésének kell követnie, azonban a szövegek jelentéséről nem ejt szót. Propp 2006: 28.

⁵⁴ Továbbá elemzésemben támaszkodom a hermeneutikának a teológiai egzegetikában kikristályosodott módszereire is, ugyanis egy olyasfajta szövegközelí olvasási gyakorlatról van szó, amely ezeknek a folklorisztikai meseszövegeknek az értelmezését elősegíti. Fabiny Tibor *A hermeneutika elmélete* című gyűjteményes kötet bevezetőjében a következőképpen írja le a hermeneutikai műértelmezést – azért idézem teljes egészében ezt a programszerű leírást, mert nagyon világosan adja tudunkra az elvégzendő lépéseket és azoknak a funkcióját, még ha bibliai hermeneutikáról beszél is –: „(1) Hermeneutikai műértelmezésnek tekintjük az irodalmi műalkotásoknak azt a megközelítését, amelynek kiindulópontja az egyes művek ’alapos olvasása’ (angolszász nyelvterületen: ’close reading’; franciáknál ’explication du texte’), vagyis a műalkotások nyelvi szintjének elsőrendű figyelembevétele, ’egzegézise’. (2) A nyelvi szint (visszatérő képek, metaforák, szimbólumok) kibontása, azaz ’egzegézise’ után a műben relevánsként megjelenő szemantikai egységeket egy műalkotáson ’túli’ kontextusba helyezzük, amit ezentúl a ’hagyomány szövegének’ nevezünk. A hagyomány szövegének tekinthetünk minden olyan verbális vagy vizuális dokumentumot, amely magában hordja az emberi nem létkérdésére – mint megfejtendő végső titokra (enigmára, hieroglifára) – kínált választ. Szakrális iratok (mint a *Biblia*), az *arché* (eredet) és a *telos* (végcél) kérdései köré szerveződő *mitológia*, a felhalmozódott emberi bölcsélet és művészet, vagy a létértelmezést vizuálisan is megjelenítő *ikonográfia* képezik ezt a hagyományt. (3) Az említett szemantikai egységeket – immáron a hagyomány kontextusától töltötten – visszahelyezzük a műbe. E művelet eredményeként a mű ’szövege’ vagy ’fátyla’ mögött megláthatjuk annak mélyebb jelentését: a hagyomány által hordozott valóság-titkot. Az eddig csak ’feszített’ titok a műértelmezésen keresztül ’hordozottá’ válik. E folyamat során maga az olvasó-értelmező is szükségszerűen érintetté válik [...]. Az értelmző tehát saját fogalmi közegén, saját ’formanyelvén’ szólaltatja meg, azaz végsősoron ’újraateremti’ a művet, kicsit hasonlóan ahhoz, ahogyan egy előadóművész életre kelt egy partitúrát. A hermeneutikai műértelmezés ezért ’kreatív’ értelmezés.” Fabiny 1998: 10–11.

⁵⁵ Ricœur 1998: 158.

⁵⁶ „[...] a népmese teljes igényű, s gyakran teljes értékű művészi alkotás, melyet költőik-előadók a maguk emberi tapasztalatainak, érzéseinek, gondolatainak foglalataként öntenek szavakba, egy az évszázados

„A mesei szocio-narratívum és a társadalmi valóság közötti kapcsolatot három általános összefüggésben írhatjuk körül. Egyrészt a mese ontológiai értelemben társadalmi fenomén, a mesemondás konkrét eseményében keletkezik és létezik. Másfelől a mese mindig érvényre juttatja a társadalmi valóság a mesemondó perspektívájából megfogalmazott olvasatát, ami lehetővé teszi konkrét szociokulturális szempontok és események beemelését a szűzsékbe. Végül a meseszöveg tartalmazza a mesemondó és közössége között kialakult társadalmi kapcsolat elemzését, melynek színtere a mesei valóság.”⁵⁷

A budapesti iskola néven elhíresült új folklorisztikai metódust követve, a szisztematikus mesegyűjtésen túlmenően a kutatók kiterjesztették vizsgálataikat a mesemondó személyére, életútjára, személyes tapasztalataira; a mesemondás és szövegalkotás technikájának elsajátítási folyamatára; a közösségben szokásos mesemondói alkalmakra, folklorisztikai tradíciókra és elvárásokra; valamint a lokális társadalom szociokulturális viszonyrendszerére: ezek egytől-egyig mind lenyomatot képeztek a szövegeken.⁵⁸ A felgyűjtött társadalomnéprajzi ismeretek és a rögzített folklórszövegek összevetése folytán a kutatók számára az is nyilvánvalóvá vált, hogy a történetek megalkotása során a mesemondók gyakorta éltek a *lokalizálás*, az *adaptálás* és az *aktualizálás* műveletével,⁵⁹ annak érdekében, hogy az évszázados tudásanyagot érthetővé és élményközelivé tegyék, a világról egyfajta ismeretet közvetítsenek,⁶⁰ illetve a mesemondás betölthesse elsődleges szocializációs funkcióját,

használatban formálódott költői nyelv íratlan szabályai szerint. Európa-szerte közös cselekményanyag, s a természetfeletti, s eredetükben minden valószínűség szerint vallás-, vagy társadalomtörténeti motívumok csupán eszközök számukra a mondanivaló megformálásához.” Kovács 2019: 105.

⁵⁷ Biczó 2014: 120.

⁵⁸ Ortutay Gyula Fedics Mihály repertoárjának előszavát tekinthetjük a budapesti iskola programadó írásának is, melyben részletesen kifejti az új metodika lépéseit. Ortutay 1978: 5–108. Vö. Dégh 1995b: 41–50.

⁵⁹ Erről a mesemondó részéről megvalósuló komplex műveletről a folkloristák így nyilatkoznak: „Mint a kollektív hagyomány szövivője, a jó mesemondó a narratívumait az életből, az emberek szellemiségéből, az őket körülvevő földből, a legismertebb szereplőkből, a kultúrából, a szokásokból és a mindenki érzékenységet tápláló élményekből meríti. Minden kétséget kizáróan felemelő érzés felismerni, amit elmesélnek, közösségi szinten reprezentálnak érezni magukat a szövegekben, ez az, ami a mesemondás eseményét nélkülözhetetlen idővé teszi a falvak életében.” Corres Díaz de Serio 1980: 165–166. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája. Ugyanerre lett figyelmes Kovács Ágnes is: „A mesemondó, aki aktív művésze mesterségének, szükségképpen rugalmas módon fogja előadni meséit. A hallgatóság ugyanis amilyen mértékben szívesen hallgatja meg százszor ugyanazt a történetet ugyanazokkal a fordulatokkal, ugyanazzal a befejezéssel – az azonosság a hallottak törvényszerű voltának érzetét kelti benne –, olyan mértékben igényli az új nyelvi szépségeket, az utalásokat a személyes gondokra, gondolatokra, melyek legtöbbször közösségek is a hallgatóság közös életformája következtében. Ha tehát például egy évben a szárazság következtében a búzatermés a szokottnál gyengébb, a hős a királytól hőstettei jutalmaként néhány zsák gabonát is kap. Ugyanilyen személyi és egyszersmind közösségi jellegű a meseszöveg lokalizálása is. A valószínűségében is valószínű történet tulajdonképpen a mesemondó és hallgatóinak közvetlen környezetében játszódik le, tele van utalásokkal személyes élményekre, határnevekre stb.” Kovács 2019: 115. Vö. Alfredo Asián Ansorena gondolatmenetével, aki Calame-Griaule-ra hivatkozva elmondja, hogy a mesemondónak a szövegeket adaptálnia kellett a lokális közösség földrajzi-emberi kereteihez, a társadalmi struktúra és intézményrendszer felépítéséhez, valamint a sajátos szimbólumrendszerhez. Asián Ansorena 1999: 478–479. Lásd még Bartha Elek „környezeti adaptációról” és a „környezeti tényező visszatükröződéséről” írott megállapításait. Bartha E. 1992: 21.

⁶⁰ Kovalcsik Katalin cigány közösségekben végzett folklorisztikai vizsgálataira hagyatkozva megemlíti, hogy „a vizsgált közösségben a mese hagyományosan a világról való ismeretek egyik fontos közvetítője. Régi, mitikus elemei egy hajdanvolt valóság darabjaiként értelmeződnek. Ezek egészülnek ki a mai valóság elemeivel: a

vagyis a szövegekben megfogalmazott etikai kánont és az együttélési- és erkölcsi normarendszert a hallgatóság emlékezetébe vessék. Ezen túlmenően, a narratívumokon keresztül igyekeztek a hétköznapi életben alkalmazható sorsmegoldóképleteket átadni a fiatalabb generáció tagjai számára, végső soron pedig értelmezték az őket körülvevő világot, amellett, hogy természetesen szórakozást is nyújtottak. Mindennek eredményeként a mesemondók megalkották azokat az egyéni variánsokat, amelyekben tetten érhető a társadalmi valóság egyfajta lenyomata.

„A virágzó szájhagyományozó kultúrában kétféle változtatás, a változatképződés két fázisa különböztethető meg: az egyik egy meghatározott nyelvterületen vagy annak egy részén meghatározott időszakban kialakult és a közösség által hallgatólagos megegyezéssel elfogadott, normál formától való szándékos eltérés, mikor az előadó beilleszti a mesét repertoárjába és a maga felfogásának megfelelően alakítja, értelmezi, legtöbbször lokalizálja, a maga környezetébe helyezi és aktualizálja, belemeséli a jelenkori társadalmi állapotokat, vagyis a közösségi, legtöbbször meglehetősen vázlatos típusképből kialakítja az egyéni oikotípust, mintegy tulajdonába veszi a szűzsét.”⁶¹

A mesevilág és a társadalmi valóság kapcsolatára mások is felfigyeltek,⁶² sőt, Dégh Linda, a reflexiós elmélet egyik képviselője, egyenesen a keveredés mértékében látta a mesemondók karakterisztikus jegyét: úgy vélte, a mese lényegi eleme egy a hallgatóság számára referenciapontként funkcionáló ismert hétköznapi életvilág megkonstruálása, melyből a hős elindulásával fokozatosan alakul ki a csodákkal átszőtt irreális mesei világ.⁶³ Az, hogy a mesemondó milyen mértékben ágyazta be történeteit a lokális társadalom viszonyrendszerébe (életvilágába) és illesztette bele saját értelmező kommentárait, „illokúciós aktusait”⁶⁴ a szövegbe, az nagymértékben függött a mesemondó közösség elváráshorizontjától és a

mesemondók elhelyezik magukat és cigány közösségüket a világban. Összehasonlítják mostani körülményeiket, tapasztalataikat a korábbiakkal. S mivel a múltat és a jelent, a természetfölöttit és a reálisat egységben szemlélik, egy sajátos, mesei valóságot hoznak létre.” Kovács 1995: 96.

⁶¹ Kovács 2019: 126. Vö. Arguedas 1964: 13–14; Blache 1994: 13; Görög-Karády 2006: 239; Benedek 2013: 102.

⁶² A téma kutatástörténetének rövid áttekintését lásd Biczó 2014: 120–122.

⁶³ Dégh 1960: 38. Bari hasonló összefüggésekre hívja fel a figyelmet a cigány szóbeli hagyomány kapcsán: „Az archaikus közösségek élszóban terjedő epikus folklórja tükrét adja az életvitelnek, a szokásyagnak, az igazság-szolgáltatásnak és a néphitnek. A kollektív szellemi hagyomány régi hiedelemelei ugyanolyan lényeges részét képezik a népi elbeszéléseknek, mint a jelen szituációs elemek. Ez a sajátos kompozíciós technika, amely azonos rangra emeli a valóságot és a képzeletet, az autochtonika gyökere.” Bari 2013. I.: 63. Kovács Ágnes Ketesd népmesekincsét vizsgálva tovább árnyalja a hétköznapi valóság és a személyes élmények népmesében történő megjelenését, valamint a csodás elemekkel való ötvöztetését: „Látjuk tehát, hogy a látszólag távoli és csodálatos lényekkel telezsúfolt mese valójában Ketesden játszódik le közismert szereplőkkel. Nem is lehet ez másként, hisz az ember mindent saját egyéni tapasztalatai alapján képzel el. A falusi ember világa rendkívül kicsiny, nem igen vannak máshol élményei, mint a közvetlen környezetben. Az olyan helyzeteket azután, amiket ő maga látott vagy átélt, egészen pontosan meg tudja rajzolni – gondoljunk pl. Vizi Sándor beszélgetésére a belügyminiszterrel. A mese éppen személytelenségével, távoliságánál fogva rendkívül alkalmas az egyéni élmények kivetítésére, levezetésére.” Kovács 1944. I.: 55.

⁶⁴ de Man 2006: 18.

mesélési hagyományoktól, az egyéni tehetségétől és világlátástól, az élményanyagától és nem utolsósorban a mesemondó alkotó vagy reprodukáló típusától is.

Azonban a narratívumokban leképződő társadalomkép megrajzolása, ezáltal a népmese dokumentumértékének kimutatása elkerülhetetlenül a történelmi hitelesség kérdését is a tudományos diskurzusba kapcsolja⁶⁵; noha a téma kibontása önmagában egy egész tanulmányt érdemelne, a következőkben, terjedelmi okok miatt csak vázlatosan ismertetem az esetlegesen felmerülő gondolatokat. A folklórszövegek történelmi hitelességének problematikája éles vitákat váltott ki a néprajzkutatók és a történészek között,⁶⁶ ez utóbbiak nemcsak a lehetséges módszertani megközelítések szempontjából fogalmaztak meg kritikákat, de – nem kevés rosszindulattal – olyan általános kutatói attitűdbeli elmarasztalásokkal is éltek a folkloristákkal szemben, mint az objektivitás és a pontos, szakszerű leírás hiánya, ugyanis „őket csak a nép kreativitása érdekli. A történelem egy esemény igazságának és bizonyosságának meghatározásával foglalkozik, ellenben a folklór alig beszél erről, csak az elbeszélő találékonyságát veszi számba tekintet nélkül a történetiségre”⁶⁷. Peter Burke rövid áttekintést ad a történelem és folklór közötti kommunikáció, vagy éppen a kommunikáció hiányának múltbeli változásáról; ezt a közel százötven éves időszakot három jól elkülöníthető szakaszra osztja: (1) az úgy nevezett „harmónia kora” (1846–1920-as évek, kiemelve Sir James Frazer munkásságát és a finn történelmi-földrajzi iskola képviselőit), amikor is dacára annak, hogy „a történelem számos európai országban hivatássá válik [...], a lokális történelmet, a társadalomtörténelmet és a kultúrtörténetet a szakemberek többsége marginális témaként kezelte”⁶⁸; ezt követi (2) a „gyanú kora” (1920-as és 1970-es évek), amikor „a tudományok közötti határok egyre határozottabban elválnak”⁶⁹. Számos európai országban az önmagukat néprajzkutatónak nevezett szakemberek elkezdnek a jelenre koncentrálni, csakúgy, mint a szociológusok vagy az antropológusok; végezetül (3) a „közeledés kora” (1970-es évek–napjainkig), amikor „a társadalomtörténelem felemelkedése [...] előkészítette

⁶⁵ „'Igaz tények elbeszélése': így határozta meg a történetírást Voltaire is (ahogy arra Paul Veyne rámutat) a mesével szemben, amely 'hamisnak elismert tények elbeszélése'”. Schmitt 2013: 45.

⁶⁶ A tudományos világban kialakult vitáról és a felmerült kérdésekről lásd Vansina 2009: 2–18; Magyar 2007: 372–380. Olosz Katalin rávilágít, hogy nemcsak a történészek, de sokszor maguk a folkloristák is berzenkedtek a szóbeli hagyomány történelmi értéke ellen: „[...] az alakulóban lévő folklórtudomány csak azokkal a népköltészeti műfajokkal foglalkozott, melyeket az irodalomtudomány esztétikai fogalomrendszere szerint tudott értékelni és megbecsülni. [...] Következésképpen a szóbeliségben megőrzött történeti tudás tekintélyes hányada kívül rekedt a folklórvizsgálatok körén.” Olosz 2007: 338. Míg Gyáni Gábor a történészek orális tanúságtételével szembeni gyanakvásának, fenntartásainak – olykor kizárólagosságának – ellentmondva úgy tartja, hogy „a mítosz, a mese, az annales és a történetírás ilyenformán a történeti tudat és a múlt megjelenítésének egymással alternatív gyakorlata, úgy számolhatunk tehát velük, mint egyformán lehetséges világlátásokkal, a múlt tudatának egyaránt adekvát kifejeződéseivel”. Gyáni 2007: 11.

⁶⁷ Campa 1965: 5. – A fordítás az eredetiből a disszertáció szerzőjének a munkája.

⁶⁸ Burke 2004: 134. – A fordítás az eredetiből a disszertáció szerzőjének a munkája.

⁶⁹ Burke 2004: 135.

az utat az együttműködésre, különösen akkor, amikor a 'mikrotörténelem', a mindennapi élet történelme vagy a 'történelmi antropológia' formáját kezdte el felvenni"⁷⁰. A 20. század elejétől – kiváltképpen is a francia Annales-iskola képviselői és követői által preferált – interdiszciplináris megközelítésnek hála egyre több kísérletnek lehetünk tanúi, amikor a népi elbeszélés vagy a szóbeli hagyomány alkotásaira, mint társadalomtudományi forrásokra hagyatkoznak a kutatók és ezekből igyekeznek tudományos érvényű megállapításokat levonni az adott közösség működését vagy életvilágát illetően.

Mindezeket a problémákat figyelembe véve feltehetjük azt a kérdést, hogyan lehetséges mégis a népmese, mint alapvetően fikciós művészi alkotás történelmi hitelességét kimutatni és egy társadalomtudományos vizsgálat forrásává tenni? Noha kijelenthetjük, hogy a népmesék nem a történelemre jellemző hitelességet követve nyújtanak ismereteket és az emlékezés, valamint az elbeszélés belső törvényeinek értelmében szubjektíven akár modifikálhatják is a tényszerű adatokat, társadalomnéprajzi aspektusból mégis lényegi, a lokális közösség szociokulturális reflexióinak, értékítéletének és a világ értelmezésének sajátos összefüggéseit olvashatjuk ki a szövegekből.⁷¹ A tradicionális népmese, mint a szóbeliségben élő társadalmi réteg gondolkodásmódjáról és életviteléről szóló „hiteles forrás” problematikája egyfelől a már említett interdiszciplináris megközelítésből hidalható át (jelen értekezésben a primer szövegeket – a cigány narratívumokat – társadalomnéprajzi, kulturális antropológiai, szociológiai és történelmi szekunder szakirodalommal vetem össze). Másfelől ahogy arra Schmitt is rámutat: „Jack Goody nagyon hatásosan bemutatta, milyen csekély jelentősége van a szóbeli kultúrákban az általunk olyan élesnek tartott szembenállásnak az igaz és hamis, vagy az ő saját kifejezéseit használva: *mítosz* és *logosz* között”⁷². Mind az elemzésre kerülő mesenarratívumok, mind a szekunder források egyaránt a cigány közösségek évszázados hétköznapi életvilágára és társadalmi berendezkedésére (hierarchizált voltára) vonatkozó információkat tartalmaznak, eképpen a szövegek és értelmezéseik alátámasztják és kiegészítik egymást, bizonyos szempontból pedig a forráselemzésből levonható következtetések új

⁷⁰ Burke 2004: 137.

⁷¹ Szintén Olosz Katalin mondja: „A szóbeli történelmi emlékezet – eltérően a történetírás alapvető elvárásaitól, konkrét adatokat nem őriz meg, mint ahogy az események egymásutánosságát vagy összefüggéseit sem tartja számon. Ugyanakkor viszont világosan és pontosan rögzíti a közösség véleményét a nagy sorsfordító eseményekről és az ezeket befolyásoló történeti személyiségekről. A történelmi vonatkozású szájhagyomány megbízható pontossággal tájékoztat arról, hogy miként vélekedett a közösség egy-egy jeles vezérről, kiket tartott példaképének, jótevőjének és kiket bélyegzett meg, mint árulókat, a közösségnek ártó gonoszokat.” Olosz 2007: 338–339.

⁷² Schmitt 2013: 51.

megvilágításba helyezhetik a korábbi tudományos megnyilatkozásokat. Csakis így támaszkodhatunk az orális hagyományra a társadalomrajz igényével.⁷³

I. 5. A vizsgálandó témák kijelölése és a disszertáció felépítése

A disszertáció bevezetőjének utolsó pontjaként azt a kérdést igyekszem tisztázni, milyen szempontrendszer mentén lehetséges az interpretációs műveletet és a komparatistikai eljárást elvégezni? Egyfelől – bizonyos szempotból követve a történész Schmitt dokumentumokról szóló gondolkodásmódját⁷⁴ – vizsgálat tárgyává teszem a mesék struktúráját megalkotó szüzséket, epizódokat és motívumokat; másfelől a narratívumokban tetten érhető nyelvi kifejeződések és különböző beszédmódokat; valamint a szövegek metafora- és szimbólumrendszerét. Az értelmezés három nagy tematikai egységből áll, melyeken keresztül feltételezéseim szerint a társadalmi működés és világértelmezés lényegi összefüggései mutathatóak ki.

(1) A mesei világlátás sajátossága a hős/hősnő életútjának végigkísérése – általában születésétől a lakodalomig –, ebből kifolyólag az értekezés az egyéni szintér vizsgálatával kezdődik, ahol a szöveg szintjén megjelenő *női és férfi nemi szerepelvárásokat*, a hozzájuk kapcsolódó etikai-erkölcsi normarendet, elvárt viselkedésformákat és kijelölt feladatköröket vetem össze, melyek univerzális jellegük ellenére is a lokális közösségek sajátosságaira vetnek fényt.

(2) A tradicionális népmesében a hős cselekedetei gyakorta a *családi szintér* viszonyrendszerében nyernek értelmet, sorsát alapvetően határozza meg szüleivel és testvéreivel kialakított viszonya, vagy éppen e viszonyok hiánya, megromlottsága, illetve látnunk kell azt, hogy a keresztényi normarend alapját képező család az a szocializációs mikrovilág, ahol az elsődleges nemi szerepeket és viselkedési normákat elsajátítja, később pedig pontosan ezeknek a helyes követése révén válhat a közösség által elfogadott taggá. Ennek értelmében a második nagy tematikus blokk a család, mint mikroszintér keretei között mozog és olyan alapvető emberi kapcsolatokat, interakciókat és konfliktusokat értelmez, mint a családtagok közötti szolidaritás, a családon belüli munkamegosztás, a krízishelyzetek folytán megváltozott belső dinamika és szerepek, illetve az incesztus ősi tabuja.

⁷³ Vö. Fribourg 1987: 104.

⁷⁴ Schmitt 2013: 19.

(3) A családi fészekből kilépve a hős számtalan népmesében indul el egy próbákkal teli úton, ahol arra van ítélve, hogy szembesüljön az otthon-lét és az *idegenség* kérdésével, a másutt vagy idegenben-lét alkalmával megtapasztalja az ismeretlen, egyben félelmekkel teli világnak kitettség érzését és azt, hogy miképpen képes feleletet adni a félelmetes lény hívására. Az értekezés harmadik nagy egységében a közösség határain túli makrovilág színterén megjelenő idegenség-alakzatokat és idegen/más-lét szituatív értelmezését hasonlítom össze, azzal a nem titkolt szándékkal, hogy bebizonyítsam, a hős kizárólag akkor tudja teljesíteni a ráért (nehéz) feladatokat, akkor tud hitelesen számot adni rátermettségéről, akkor képes elnyerni a nekirendelt társ kezét és vele együtt betölteni a sorsát, ha helyesen interpretálja az elé kerülő ismeretlen szituációkat és képes válaszolni az idegen hívó vagy tanácsadó szavára.

Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy a tematikus lehatárolás, illetve a vizsgálat tárgyává tett témák szétválasztása teljességgel lehetetlen, hiszen mind a ricceuri alapozó történetet, mind az értelemösszefüggést meghatározó cselekmény, mind a nyelvi-szintaktikai megfogalmazás szintjén ezek a kérdések szorosan összefonódnak és egymást kiegészítve nyernek értelmet. Kizárólag abban reménykedhetem, hogy az értekezés végére az olvasó számára közelebb tudom hozni a narratívumok jelentésrétegeit, és a spanyolországi és Kárpát-medencei oláh cigány népmesékben megmutatkozó komplex társadalmi összefüggésekre vonatkozó reflexiókat értelmezhetővé tudom tenni.

Emellett az a – jogosnak vélhető – kritika is felmerülhet, hogy számos társadalmi vonatkozású témakör kimaradt a vizsgálatból; mentséggként azt tudom felhozni, hogy a két színtérről kiválasztott cigány meseszövegek szűzsége és re-figurációja alapvetően determinálta az elemzési egységek variációját, hiszen kizárólag azokat a témákat, motívumokat, narratív egységeket tudtam összevetni, amelyek egyaránt megtalálhatóak mindkét korpuszon belül. Azt is szeretném leszögezni, hogy a tematikai kijelölés egy előzetes interpretációs gyakorlatot is feltételez, ugyanis a szelekció a kutató egyéni – sokszor önkényes – szempontrendszer alapján történik meg. Atkinson szavával élve „a szerző interpretációs munkája már bele van kódolva a narratív elemek paradigmatisztikus egységeikbe, ‘nyalábokba’ (témákba, fejezetekbe) illetve sorrendbe történő elrendezésébe”⁷⁵. Végül, de nem utolsó sorban, a két földrajzi színtérről felgyűjtött forrásanyagot összevetve – mind a primer, mind a szekunder szövegeket tekintve – kétségtelenül kijelenthető, hogy a Kárpát-medencei magyar és cigány nyelvű korpusz sokkal bőségeesebb, narratológiaiilag árnyaltabb, szemléletében archaikusabb világképet manifesztáló, mint a spanyol korpusz. Szembenézve ezzel a kihívással, igyekeztem

⁷⁵ Atkinson 1999: 147.

az interpretációs műveletet elvégezni akkor is, amikor bizonyos tematikus vonatkozásban nem volt lehetőségem mélyebb, reflexióra késztető szakirodalmi elmerülésre; ezekben az esetekben a vizsgált meseszövegekből kiindulva vontam le egyéni következtetéseket és fogalmaztam meg kijelentéseket, melyek talán túlmutatnak az univerzális – és emiatt nem is mindig helytálló vagy releváns – megállapításokon.

Az értekezés a következő szerkezeti felépítést követi: minden egyes fejezet egy elméleti bevezetővel kezdődik, melyben az adott kérdéskörre vonatkozó fogalomrendszert és a szövegelemzéshez szükséges teoretikai keretet ismertetem; a kiválasztott elméletek mindenekelőtt a társadalomnéprajz, az etnográfia, a folklorisztika és a kulturális antropológia területén kidolgozott koncepciókra épülnek. Ezt követi a konkrét szövegelemzés, melynek keretében a primer és szekunder forrásszövegek egymásra olvasása és ütköztetése történik meg a kiválasztott tematikai egység viszonylatában. Végezetül, ez az interpretációs művelet a spanyolországi cigány és a hazai oláh cigány közösségek társadalomképére vonatkozó következtetések megfogalmazásával zárul, melyekkel szemben ugyan felvetődhet az a módszertani és etno/irodalomhermeneutikai kérdés, hogy (1) létezik-e, kimutatható-e markáns különbség a többségi társadalom mesekorpuszát alkotó mesenarratívumok és a cigány mesekorpusz társadalomképe, (2) a mesemondó konfigurációs aktusa és élőszavas „tranzakciója”, (3) az elmondott szövegek világképe és erkölcsi normarendszere között, különös tekintettel arra, hogy a cigány közösségek reprezentánsai igyekeznek megfelelni a többségi társadalom elvárásainak és toposzainak.

II. A női és férfi nemi szerepelvárások

II. 1. A téma felvetése

A cigány népmesékben megjelenő társadalmi jelenségek és viszonyrendszerek értelmezése céljából első lépésként a női és férfi szerepekhez kapcsolódó normatív rendet és elvárt viselkedési szabályokat veszem górcső alá, ahogyan azok az itt elemzés tárgyát képező spanyol és oláh cigány folk-narratívumokban leképződnek. Ennek az elemzői gyakorlatnak a várható eredménye, hogy a mesenarratívumokban a szereplők cselekedetének, beszédének értelmezéséből – adott lokális közösségben szocializálódott lények lévén –, a kisebbségi – és közvetve a többségi – társadalomban megfogalmazott etikai- és együttélési szabályrendszerekre következtessünk. A tradicionális népmese sajátossága, hogy végigkíséri a hőst/hősnőt a férfivá/nővé válás útján – Honti szavaival élve a mese egy *életrajz*⁷⁶ –, bemutatja életútjának azon szakaszait (leginkább a gyermekkortól a lakodalomig), melyek során az elé kerülő különböző szituációkból és próbákból leszűrt tapasztalatok hatására egyfajta személyiségátalakulás megy végbe, aminek köszönhetően képes azzá válni, akivé sorsa szerint válnia kell.⁷⁷ A hős a családi, a lokális társadalmi, valamint az idegen világban megmutatkozó cselekedeteiben hagyatkozik a szocializáció folyamata alatt elsajátított viselkedésmintákra és nyelvhasználatában a társadalmilag meghatározott kifejezésmódokra, illetve igyekszik a nyelvi és metanyelvi diskurzusoknak megfelelni. Ezen színtereken végbement egyéni cselekedetek és diskurzusok vizsgálata hozzásegít minket a népmesékben megragadható nemi szerepek jelentésrétegeinek felfejtéséhez és a szövegek szocio-narratívumként való értelmezéséhez.⁷⁸

A *szocializáció* a társadalmi rendbe, valamint a lokális közösség életvilágába való beilleszkedés művelete, mely során a kisgyermekbe már korán belenevelik: melyek az adott

⁷⁶ Honti eképpen foglalja össze a népmese *életrajz-jellegét*: „Kezdődik a hős szüleinek a bemutatásával, folytatódik születésével, majd kalandjaival, és mindig a hős boldog házasságával zárul le. [Ez utóbbira azonban mutatunk ellenpéldákat is, főként a cigánymesékben jelenik ez meg – K-B. Zs.] Tehát azon a ponton kezdődik, ahol a hős, mint események és kalandok átélője éreztetni kezdi létét, és azon a ponton végződik, ahol befejeződik tevékeny és hányatott élete, ahol a hős megszűnik kalandok hőse lenni, amikor bevez a kalandok után a biztos, kalandmentes boldogságot biztosító révbe.” Honti 1962: 106.

⁷⁷ Hermann Zoltán a varázsmesék hőseinek személyiség változásáról a következőket mondja: „a személyiség alakulástörténete a meshős iniciatív átalakulásával párhuzamosan halad, a személyiség lacani értelmezésben sem velünk született dolog, hanem konstrukció, az én alakulástörténete, a hiányállapotok leküzdésével időről időre újrastrukturálódó, a nyelv tükrében látható képzet.” Hermann 2006: 44. Hasonló jellemfejlődésről beszél Penavin Olga is: „A hős is fejlődik a mesében, az sem készen kialakult személy.” Penavin 1984: 22.

⁷⁸ Jenei Teréz Bahytint idézve hangsúlyozza, hogy „a szociális reprezentációk vizsgálatára kiválóan alkalmasak a narratívák, amelyek lehetnek mindennapi, vagy fikatív, irodalmi elbeszélések egyaránt, mivel a történet mindig szociális aktus, elsősorban nem egyéni, hanem emberi élmények nyilvános hordozója”. Jenei 2014: 43.

életkorhoz, szerephez,⁷⁹ státuszhoz⁸⁰ vagy alkalmi pozícióhoz kapcsolódó normák, attitűdök, viselkedésminták⁸¹ és társadalmilag meghatározott kifejezési módok.⁸² Az elsajátítás keretében sor kerül a kultúra átörökítésére is, mely az adott társadalom és lokális közösség évszázados hagyományait, valamint a lehetséges és a többségi társadalom által elvárt kulturális mintázatokat adja tovább a következő generációk számára.

„[...] a szociális világ elemzésének három vonatkoztatási rendszere van: a társadalom, a kultúra és a személyiség. A szocializáció fogalma az emberi személyiség alakulására irányuló nézőpontból fogja át az életvilágot, mert a szocializáció egyik legfontosabb funkciója a személyi identitás formálása. Ezt úgy éri el, hogy egyrészt értelmezési teljesítményeket nyújt a kultúra elsajátítása révén, másrészt – az értékek belsővé tétele útján – motivál arra, hogy normakonform módon cselekedjünk. A kultúra újratermelése elsősorban áthagyományozással jár, a társadalomé pedig a cselekvések olyan összehangolásával, hogy az megfeleljen a normatív rendnek, vagyis az interszubjektíven elismert érvényességi igényeknek.”⁸³

Ezek alapján megállapíthatjuk, hogy a személyes identitás formálódásában az egyéni életút, a megélt élethelyzetek és a belőlük leszűrt tapasztalatok mellett a kollektív szinten megszabott és elfogadott viselkedési módok, kifejezési formák kulcsfontosságú szerepet töltenek be. Így lehetséges az, hogy a szocializációs tanulás, mely a társadalomban való érvényesülés és boldogulás biztosítója, támpontot nyújt a társadalmi kapcsolatokban való eligazodás területén, ugyanakkor hatást gyakorol az érzelmeinkre és bizonyos fókig megszabja nyelvi kifejezésüknek módját is:

„[...] vannak társadalmi szokások, amelyek meghatározzák mindazt, amit mi, társadalmi teremtmények teszünk. Még a legerőteljesebb és legőszintébb érzelmek kifejezéséhez is olyan

⁷⁹ Somlai Péter a szerep fogalmának értelmezése kapcsán kifejti, hogy a szerep nem más, mint az ember egy meghatározott pozíciójához kapcsolódó kulturális mintázatok összessége. A társadalomban benne élő egyéneknek egyszerre több szerepük is lehet, melyeket az öröklött (nemi, életkori, faji, etnikai, nemzeti, kaszt) és az elért (foglalkozási, munkaköri) kategóriákba sorolhatjuk. Somlai 1997: 94–95. MacIntyre a szerep és a közösségi elvárás kapcsolatát a következőképpen definiálja: „Minden egyes ember rendelkezik egy adott szereppel és státusszal a szerepek és státusok jól meghatározott és erősen determinált rendszerében. Az ember ezekben a struktúrákban betöltött szerepe alapján tudja, hogy ki is ő. Ezáltal azt is tudja, mi a kötelezettsége a más szerepeket és státusokat betöltőkkel szemben, és melyek az ő kötelezettségeik vele szemben. [...] De nemcsak arról van szó, hogy mindegyik státus számára vannak előírt kötelezettségek és privilégiumok. Azt is pontosan tudja mindenki, hogy milyen cselekedetek szükségesek ezek teljesítéséhez, és melyek azok, amelyek nem felelnek meg az elvárásoknak.” MacIntyre 1999: 168. Vö. Linton 2006: 268–284; Cano Herrera 1998. A szerep fogalmának elterjedéséről és átalakulásának történetéről lásd: Váriné Szilágyi 1994: 3–20.

⁸⁰ Andorka Rudolf ismerteti, hogy a társadalmi intézményeket alkotó normák és értékek szerepeket definiálnak, melyek elvárásaihoz a különböző státuszú egyéneknek alkalmazkodniuk kell és eszerint cselekedniük. Az embernek élete során különböző és egyszerre akár több szerepe is lehet, ilyen például az apa, férj, gyermek, mérnök, beosztott stb. státusz. Andorka 2006: 393.

⁸¹ Radcliffe-Brown a társadalmi struktúra értelmezése kapcsán kifejti, hogy a viselkedésminták társadalmi-, etikai-, erkölcsi- és jogi szabályokként működnek az egyének mindennapi interakciója során, azonban ezek kizárólag akkor funkcionálnak, ha a társadalom tagjai elismerik és be is tartják azokat. Radcliffe-Brown 2004: 171.

⁸² Somlai 1997: 69.

⁸³ Somlai 1997: 19.

jellegzetes, kulturálisan meghatározott szabályokat kell követniük, amelyek meghatározzák, hogyan fejezzük ki érzelmeinket. Még a legspontánabb tetteinket is társadalmilag meghatározott kifejezési módokba kell becsatornáznunk ahhoz, hogy mások számára érthetőek legyenek.”⁸⁴

A hagyományos és archaikus társadalmakban a népmese, mint különböző élettörténetek és sorslehetőségek elbeszélése és hallgatása, maga is egyfajta szocializációs mechanizmusként tételveződött;⁸⁵ a történetelbeszélés a hallgatóság számára újra és újra felidézte az ismert, előzetesen létezett narratívumokat, általuk megerősítést nyertek az egyén csoportjában betöltött szerepével kapcsolatos elvárások, illetve emlékezetbe vészték a normától elütő cselekvésre adott közösségi reakciókat és szankciókat:

„[...] a fiatalok, akik estéről estére hallgatták ezeket a tréfákat és elbeszéléseket, ezekből az élet minden esetére kaptak útmutatást. Kész példázatokból ismerték meg az értékrend egész skáláját. Sajátos módon sohasem a modell, hanem az ellenpélda, a kirívó és elriasztó példák tömkelegével. Az elhangzott történetek nemcsak azt tudatosították a fiatalban, hogy ami kirívó és csúf, az elítélendő, hanem azt, hogy mit kap a közösségtől az, aki eltér a közösségi normáktól.”⁸⁶

Ugyancsak a mesemondás tanító célzataként említhető az a sajátos világlátás, mely szerint a hős/hősnő csak akkor válhat férfivá/nővé, ha sikeresen végrehajtotta a rá kirótt feladatokat; ebben az értelemben a folklórszöveg olvasható úgyis, mint beavatási történet a felnőtt életszakaszba. A *beavatási történet* és *beavatási rítus* fogalmak mára már szinte teljesen összeforrottak Arnold Van Gennep nevével, a francia kutató *Les rites de passage* (1909) [*Átmeneti rítusok* (2007)] című megkerülhetetlen művében az emberi élet szakaszait összekötő rítusok működését tárja elénk. Annak ellenére, hogy az értekezést éles kritikák érték,⁸⁷ tagadhatatlan ismérve, hogy elsőként foglalta rendszerbe ezen szertartásokat.⁸⁸ Van

⁸⁴ Eriksen 2006: 74. Hasonló gondolatokat fogalmaz meg Maurice Halbwachs is: „Akár születés vagy házasságkötés útján, akár más módon kerülünk egy családba, olyan csoport tagjai leszünk, ahol nem egyéni érzéseink jelölik ki a helyünket, hanem tőlünk független, már előttünk is létező szabályok és szokások.” Halbwachs 2018: 192.

⁸⁵ Réger Zita magyarországi cigány közösségekben végzett szociolingvisztikai vizsgálatokat: ezeknek a tükrében megállapította, hogy a cigány gyermekek számára a csoportjukban használatos beszédformák és a hagyományos szóbeli közlésműfajok (ezek között a népmesék) ismerete és elsajátítása már egészen korai gyermekkortól kezdve hozzájárulnak a szocializációs tanulás eredményességéhez, melynek köszönhetően a gyermek a közösségében jártas egyénné válhat. Réger 1993: 196–206. Bari Károly a közösségi cigány mesemondás egyik sajátosságára hívja fel a figyelmet: „Eredeti cigány szokás, hogy meghatározott meserészleteket [...] és a hagyományrendjükhöz köthető életszerű epizódokat (asszonyszerzés, lakodalom, vásár) improvizált párbeszédekkel az oláh cigány gyermekek eljátsszák. Ezek a rögtönzött dramatikus játékok nemcsak arra adnak módot, hogy az etnikumtudatosító kulturális jegyek öröklődjenek és megerősödjenek, hanem lehetőséget teremtenek a nemenkénti szerepek előkészítésére is, a felnőtté válástól elcsúszott, s a közösség által férfiasnak és nőiesnek ítélt viselkedéselemek kipróbálására.” Bari 1990: 10.

⁸⁶ Nagy O. 1989: 125. Vö. Miller 2001: 263–284; Cvorovic 2006: 129–148; Cvorovic 2008: 29–40.

⁸⁷ Arnold van Gennep átmeneti rítusokra vonatkozó elméletét leginkább azért kritizálták, mert nem fejtette ki az ötleteit részletesen. Max Gluckman, mint Van Gennep modelljének az egyik legkritikusabb bírálója, azt veti a francia tudós szemére, hogy képtelen volt elméletét mélységében kifejteni, igaz rámutatott néhány összefüggésre, de azok többnyire kidolgozatlanok maradtak. Vargyas G. 2007: 27, 28. Gluckman mellett meg kell említeni Cocchiarat, Vizedomot és Geertz, mint Van Gennep bírálóit, ez utóbbi hangsúlyozza, hogy a

Gennep felismerte, hogy az egyén élete ciklikus felépítésű, ami a társadalom keretein belül megy végbe, azonban az egyes életszakaszok kijelölése mindig az adott társadalom feltételrendszere és világfelfogása szerint következik be. Másként fogalmazva, „mindaz, amit ‘korként’, ‘korosztályként’, ‘korral együtt járó státusként’ természetesnek tartunk, döntő többségében társadalmi vagy kulturális konstrukció”⁸⁹. Van Gennep felállított modelljében a hangsúly az átlépést kísérő szertartásokra, illetve rítusokra helyeződik, „amelyeknek mindig ugyanaz a céljuk: hogy meghatározott helyzetből egy másik, szintén pontosan meghatározott helyzetbe juttassák át az egyént”⁹⁰. A szertartás során a beavatandó egyénnek tanúbizonyságot kell tennie arról, hogy rendelkezik mindazon képességgel, amelynek köszönhetően képes kiállni a próbákat és méltó arra, hogy új társadalmi státuszát betöltse. Különösen érvényes ez a megállapítás a felnőtt életszakaszba történő átlépésnél, amikor

„[...] az átmenet rítusát tekinthetjük úgy, mint a kitartás valamiféle próbáját, amellyel arra kényszerítik az egyént, hogy bebizonyítsa: érdemes a felnőttek jogaira, és tudja vállalni az ezzel járó felelősséget. Az átmenet gyakran együtt jár valamilyen, a felnőttérettel kapcsolatos tudás megszerzésével, amely megváltoztatja az egyén társadalmi helyzetét.”⁹¹

A rítusok azon túlmenően, hogy megteremtik az új életszakaszba történő átlépés színterét, ahol a társadalmi kategóriák közötti váltás ünnepivé és elviselhetővé válik;⁹² egyfajta interpretációs keretet is létrehoznak, mely a szertartás szimbólumrendszerét és jelentésrétegeit értelmezhetővé teszi. „Az átmeneti rítusok során ezért a társadalmak – a szó szoros értelmében is és képletesen is – a beavatandó testén keresztül fejezik ki életfelfogásukat, értékrendszerüket, normáikat”⁹³. Van Gennep az átmeneti rítus modelljét három egységre osztotta, ez alapján beszélhetünk elválasztó, határhelyzet alatti és befogadó rítusokról; az

felsorolt példák nagy része megbízhatatlan, illetve Van Gennep elmulasztott figyelmet szentelni a példákat kísérő társadalmi és kulturális kontextusnak. A kritikákról lásd: Zhang 2012: 123–124.

⁸⁸ Noha nem Van Gennep volt az első, aki felismerte a rítusok jelenlétét az egyes életszakaszok közötti átmenet során, érdeme mégis abban rejlik, hogy ő volt az első, aki megnevezte és definiálta azokat. Zhang 2012: 122–123. Emellett ő volt az első, aki felismerte, hogy ez szélesebb körben is alkalmazható alapelve, illetve meghatározta a funkcióját más rítussorokhoz viszonyítva. Zhang idézi Hartlandot 2012: 123. Van Gennep műve magyar fordításban viszonylag későn, 2007-ben jelent meg, az értekezést Vargyas Gábor tanulmánya előzi meg, melyben részletes elemzését adja az átmeneti rítusok rendszerező elméletének. Összegzésként pontokba szedve kiemeli a francia tudós újító gondolatait és a XX–XXI. századi tudományos gondolkodásra nagy hatást tett megállapításait. Vargyas G. 2007: 25–30.

⁸⁹ Vargyas G. 2007: 23.

⁹⁰ Van Gennep 2007: 42.

⁹¹ Eriksen 2006: 88.

⁹² Vargyas G. 2007: 23.

⁹³ Vargyas G. 2007: 23–24. Hasonló összefüggéseket állapít meg Ronald Grimes is, aki a rítusok funkcióját a következőképpen definiálja: „A rituálé ezen átmenetek üdvözlésének, elmélyítésének, tömörítésének és tárgyalásának eszköze. Ez egy folyamat rendszerezésének a módja, mely ellenkező esetben véletlenszerűnek vagy reménytelenül összegabalyodottnak tűnne.” Grimes 1995: 7. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

átmeneti rítusok fajtáin belül pedig megkülönböztethető a *beavatási rítus*, ami a férfi vagy női szerepekre alkamassá tevő feladatokat foglalja leginkább magában.⁹⁴ A már említett hármas felosztást követve ezek a beavatási rítusok is elválasztással kezdődnek, amikor is a beavatandó egyén elhagyja a megszokott csoportját, mind fizikai, mind spirituális értelemben elvonul a közösségtől egy meghatározott időre amikor sor kerül a beavatási ceremóniára, vagyis a kitűzött feladatok elvégzésére, ezt követően térhet csak vissza a közösségébe, ahol egy szimbolikusan megjelenített újjászületés folytán elnyeri az új társadalmi státuszát.

Van Gennep megállapításait Victor Turner gondolta tovább, aki az átmeneti rítusok szakaszait a következőképpen határozta meg: az első az adott társadalmi státusztól való eltávolodás szakasza, melyet maga a rítus követ: ezt a középső fázist az általa újonnan bevezetett *liminalitás* (küszöb) fogalmával jelölte, mely plasztikusan fejezi ki azt a két stádium közötti se-se állapotot, amelyben a beavatandó alany az egyikből már kilépve, de a másikba még be nem lépve találja magát, ekkor „a jog, a szokás, a konvenció és a szertartás által kijelölt és elrendezett pozíciók köztes területén helyezkednek el”⁹⁵. Nem véletlenül mondja azt Turner, hogy számára az átlépés helyett az *átalakulás*, a *valamivé válás* találóbban írja le a folyamatot,⁹⁶ hiszen ekkor

„[...] a beavatandónak *tabula rasának* kell lennie, tiszta lapnak, amelyre ráírják a csoport tudását és bölcsességét az új státus jellemzőiről. A gyakran kemény fizikai megpróbáltatások és megaláztatások, amelyeken a beavatásban résztvevőknek keresztül kell menniük részben a korábbi állapot széttrombolására hivatottak, részben viszont a beavatandók felkészítésére szolgálnak, hogy képesek legyenek megbirkózni az új felelősségekkel, illetve, hogy jó előre visszatartsák őket az újonnan megszerzett privilégiumokkal való visszaéléstől. Meg kell nekik mutatni, hogy önmagukban ők csak agyag és por, olykor pusztá anyag, amelyre a társadalom nyomja rá a formát”⁹⁷.

A szertartás az újonc szimbolikus újjászületését követően az új társadalmi státusz elnyerésével és a közösségbe való visszatéréssel zárul, ekkor azonban már újfajta jogoknak és kötelezettségeknek kell megfelelnie:

„A szertartás alanya, legyen szó akár egy személyről, akár egy kisebb csoportról, a rítus révén új állapotba kerül, ennek hatására 'strukturális' és pontosan definiált jogokat és kötelezettségeket szerez; elvárják tőle, hogy ezentúl bizonyos működési szabályoknak és etikai normáknak megfelelően viselkedjen.”⁹⁸

⁹⁴ Van Gennep 2007: 81; Vargyas G. 2007: 25.

⁹⁵ Turner 2002: 108. A liminalitás mellett Turner a *communitas* fogalmát is bevezette, „mint az ideális kultúra eszménye [...], az éden társadalmi elképzelése. A társadalmi cselekvés ennek az utópisztikus eszménynek az elérésére irányul. A liminális állapot a communitasból való részesedésre készíti fel az egyént”. Bohannan–Glazer 2006: 673.

⁹⁶ Turner 2008: 104.

⁹⁷ Turner 2002: 116–117.

⁹⁸ Turner 2008: 104. – A fordítás a spanyol változatból a disszertáció szerzőjének a munkája.

Ez az állítás összecseng a fiatalokkal szemben támasztott azon elvárással, mely szerint a felnőtt női és férfi életszakaszba lépés előfeltétele a nemi szerepekre vonatkozó közösségi normarendszer interiorizálása, mely az átlépést követően meg kell, hogy mutakozzon mind a viselkedésben, mind a verbális megnyilatkozásban.

A XX. század második felétől kezdve – különösképpen a *Les rites de passage* 1960-as angol fordításának megjelenését követően – az átmeneti rítusok kérdésköre a kulturális antropológiai kutatások homlokterébe került. A van gennep-i elmélet, majd annak Victor Turner általi továbbgondolása, a rendszerszintű elmélet, valamint olyan alapvető kérdéseket érintő jellege okán, mint a természet és a kultúra, a társadalmi kategóriák, a státusz és a szerep, a rituális megnyilvánulás, a szimbólumrendszer stb. a bölcsészet- és társadalomtudomány egyéb diszciplínáinak követői között is egyre nagyobb népszerűsége lett szert. Ha egy rövid pillantást vetünk a folklorisztika történetére, kitűnik, hogy Van Gennep modellje elvétve ugyan, de itt is képviselőkre lelt. Talán az egyik legnívósabb elismerés Alan Dundes részéről valósult meg, aki elsőként jelölte a francia kutatót a folklorisztika hipotetikus dicsőségfalára,⁹⁹ hangsúlyozta „ragyogó elemzési keretének mélységét”, valamint a folklorisztika múltjáról, jelenéről és jövőjéről szóló plenáris előadásában Van Gennep tételét is azok közé a „nagy elméletek” közé sorolta, amelyekből egykor a diszciplína új megközelítési lehetőségeket merített.¹⁰⁰

A mese és a rítus közötti párhuzamra áttérve, Vlagyimir Propp, a XX. századi orosz mesekutatás vezető egyénisége, *A varázsmese történeti gyökerei* című művében arra a következtetésre jutott, mely szerint bizonyos mesebeli motívumok ősi rítusoktól eredeztethetőek. Állítása szerint „a meséket összevethetjük a rítusokkal (szertartásokkal) és szokásokkal, megállapíthatjuk, mely motívumok származnak ilyen vagy olyan szertartásokból, és hogyan viszonyulnak hozzájuk”¹⁰¹. A strukturalista szemlélet értelmében Propp véleménye az volt, hogy a mesekutatás elsődleges feladata a szövegek felépítésének a meghatározása,

⁹⁹ Dundes 1999: 99. Zárójelben megemlíthetjük, hogy Dundes 1965-ös *The Study of Folklore* című összefoglaló művében még nem említi Van Gennep elméletét, mint a folklorisztikára hatást gyakorló teóriát. Lásd bővebben: Zhang 2012: 135–136.

¹⁰⁰ Dundes 2005: 388.

¹⁰¹ Propp 2006: 22. A mese rítustól történő eredeztethetőségét már a Grimm testvérek is megemlítették, ám olyan átfogó vizsgálatot, mint Propp ők még nem végeztek. A proppi hipotézist számos kritika érte, leginkább a meggyőző bizonyítékok hiányát vetették a szemére és az eredetet kevésbé a rítusokban, mint az univerzális pszichológiai és kognitív struktúrákban vélték felfedezni. Duggan–Haase et. al. (szerk.) 2016: 496. Vö. Girardot 1977: 275.

melyet a történeti háttér felderítésének kell követnie; munkássága során azonban a szövegek értelmezésének nem szentelt túl nagy jelentőséget.¹⁰²

Amennyiben a rítustól eredeztethetőség hipotézise helyett a figyelmet a narratívák belső struktúrájára és a szövegek jelentésrétegeire irányítjuk, a népmese és a beavatási rítusok közötti párhuzam hangsúlyosabbá válik. A folkloristák kiemelték, hogy „[...] a varázsmesék nemcsak homályosan utalnak a beavatási témákra az egyes szimbólumok szintjén, hanem a mese narratív formája, mint a szimbólumok egy speciális konstellációja alapvetően beavatási mintát fed fel”¹⁰³. Ha elfogadjuk a népmesekutatók azon véleményét, mely szerint „a tündérmese központi témája – ha nem általában véve a történetmesélésnek – a társadalmi fejlődés folyamata”¹⁰⁴, akkor a mese értelmezhető úgy is, mint a hős/hősnő beavatási története.¹⁰⁵ Az európai mesekutatásban ennek a megközelítésnek talán az egyik legmeghatározóbb alakja Geneviève Calame-Griaule, francia folklorista, aki az afrikai szubszahara régió szóbeli hagyományainak vizsgálata során szentelt nagy hangsúlyt a folklórszövegekben fellelhető beavatás történeteknek; valamint rámutatott erre a párhuzamra az európai népmesehagyomány esetében is, annak ellenére, hogy ezekben a társadalmakban a beavatási rítusok gyakorlata már megszűnt abban az értelemben, ahogy a mai napig még szertartásszerűen tovább él a fekete-afrikai kultúrákban.¹⁰⁶ A beavatási rítusok logikáját követve, Calame-Griaule a meseszövegek belső szerkezetét a következő szakaszokra bontotta: elszakadás a családtól és elvonulás az erdőbe; próbatétel (fizikai, erkölcsi, mentális); tanítás; halál és szimbolikus újjászületés; visszatérés és visszailleszkedés a csoportba.¹⁰⁷ Ezt a felosztást követően az egyes népmesék cselekménymenetét, motívum- és szimbólumrendszerét további elemzéseknek vetette alá.

Ha visszatérünk a fejezet központi témafelvetéséhez és megvizsgáljuk annak tudománytörténeti beágyazottságát, egyből szembetűnik, hogy a nemi szerepek és a nemek közötti érintkezések kérdésköre a társadalomtudományos kutatások visszatérő témája, napjainkban kiváltképp a gender- és feminista-kutatók révén került a nemzetközi érdeklődés

¹⁰² Propp 2006: 28.

¹⁰³ Girardot 1977: 275. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája. Vö. Velez 1983: 88–99.

¹⁰⁴ Falaky Nagy 1986–1987: 162. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája. Vö. Lüthi 1976: 109–119.

¹⁰⁵ Jelen fejezetben nem célom a beavatási történeteket egyfajta ezoterikus és pszichoanalitikai megközelítésből értelmezni; a disszertáció alapkoncepciójának eleget téve a szövegben fellelhető cigány közösségekre vonatkozó társadalmi szabályok és kulturális mintázatok kimutatása a cél.

¹⁰⁶ Calame-Griaule 2009: 2. A magyar folklórkutatásban Görög-Karády Veronika tér ki érintőlegesen erre a kérdéskörre, nem véletlenül, hiszen évtizedeken keresztül vizsgálta francia kutatókkal egyetemben a fekete-afrikai szóbeli hagyományt és kiválóan ismerte Geneviève Calame-Griaule munkásságát. Görög-Karády a tyukodi cigány mesemondó, Erdős Lajos szövegeiben mutatott rá a folk-narratívumokban megjelenő beavatás történetekre. Görög-Karády 2006: 241.

¹⁰⁷ Calame-Griaule 2009: 2.

homlokterébe, akik a szociológiai, kulturális antropológiai, politikai vagy gazdasági megállapításokat igyekeznek nő-központú perspektívából felülvizsgálni és újraértelmezni.¹⁰⁸ Azonban a téma népszerűsége és a rendelkezésünkre álló szakirodalmi és módszertani apparátus sokrétűsége nagy fokú óvatosságra inti a kutatót, aki a női és férfi szerepelvárások folklórszöveg szintjén történő leképződését igyekszik társadalomnéprajzi és kulturális antropológiai megközelítésből tanulmányozni, hiszen a különböző irányzatok, elméletek és iskolák gyakran egymásnak ellentmondó definíciókat alkottak meg, és egymással ellentétes premisszákra alapozva kísérelték meg a nemek problematikáját tisztázni.

Amint azt a későbbiekben látni fogjuk, a cigány közösségekben a nemi szerepekhez kapcsolódó elvárásoknak egészen pontos definícióját találjuk, a nők és férfiak mozgástere jól körülhatárolt, éppen ezért azt vélem a legcélravezetőbbnek, ha a disszertáció bevezetőjében megfogalmazott gyakorlat értelmében az elemzésre választott témához kapcsolódó szekunder forrásokat – a cigány közösségekről szóló etnográfiai, szociológiai és kulturális antropológiai leírásokat – tekintem a vizsgálódás kiindulópontjának és ezeket olvasom rá a konkrét cigány folklórszövegekre. Másként fogalmazva, a nemek kutatásának tudománytörténeti áttekintése és a különböző elméletek számbavétele helyett, kézenfekvőbbnek tűnik abból kiindulni, hogy a csoportjukban betöltött nemi szerepekkel kapcsolatban miként vélekednek maguk a cigányok, hogyan értelmezik a férfi és női szerepeket, majd ezeket összehasonlítom a tradicionális népmesékben megjelenő szerepképzetekkel. Reményeim szerint a komparatistikai vizsgálat mentén kimutatható, hogy a két színtéren megfogalmazott diskurzusok – etnográfiai és folklorisztikai – mennyiben egyeznek meg vagy térnek el egymástól a női és férfi szerepekkel szemben támasztott elvárásokat és viselkedésmintákat illetően.

A cigány közösségekben megmutatkozó nemi szerepképzetek társadalomnéprajzi és kulturális antropológiai bemutatására vonatkozóan kiindulópontnak tekinthetjük Teresa San Román megállapításait, ugyanis a spanyol kutató nő évtizedeken keresztül végzett terepmunkát a madridi és barcelonai cigány közösségekben. *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos* [A nyugtalanító különbség. A cigányok régi és új kulturális stratégiái] című megkerülhetetlen művében részletes leírását adja a női és férfi

¹⁰⁸ A folklór és feminista kutatások kapcsolatáról, a teljesség igénye nélkül lásd: The Women's Section of the American Folklore Society 1983– ; Jordan, Rosan A.–Kalcik, Susan J. (szerk.): *Women's Folklore, Women's Culture* (1985); Farrer, Claire R. (szerk.): *Women and Folklore: Images and Genres* (1986); Bottigheimer, Ruth B.: *Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion, and Paradigm* (1986); Jordan, Rosan A.–de Caro, F. A.: *Women and the Study of Folklore* (1986); Ragan, Kathleen (szerk.): *Fearless Girls, Wise Women, and Beloved Sisters: Heroines in Folktales from Around the World* (1998); Haase, Donald (szerk.): *Fairy Tales and Feminism: New Approaches* (2004)

nemhez társított attitűdök, értékek, viselkedésmódok és betöltendő pozíciókkal szembeni elvárások lokális társadalom szintjén megmutatkozó sajátosságainak, majd e jellemzést egy olyan gondolatmenettel zárja le, ami jelen témafelvetés szempontjából is lényeges összefüggésekre hívja fel a figyelmet:

„Nem szándékozom leírni az embereket egyessével. A célom az volt, hogy bemutassam mindazon mintákat, amelyek az emberek viselkedésére magyarázatot adhatnak. A valóság néha jobban, néha kevésbé illeszkedik ehhez a körvonalazáshoz. Azonban elmondhatjuk, hogy kulturális ideákról és érvekről beszélünk, amelyek alapján ítéletet lehet mondani az emberek felett.”¹⁰⁹

A kutatónő eredményei nyomán kijelenthetjük, hogy a kollektíven meghatározott és a közösség által elfogadott, valamint elvárt minták jelentik a referenciapontot az egyéni cselekvés és interakciók megítélése tekintetében, még akkor is, hogyha a való világ élethelyzetei ettől eltérő, egyéni megoldásokat is eredményezhetnek.¹¹⁰

Ezeknek a megállapításoknak a tükrében jelölöm ki a fejezet szövegelemzési gyakorlatának irányvonalait. A következőkben a nemi szerepelvárások jellemző területei közül vizsgálom:

- (1) a női életút azon szakaszát, melyben bekövetkezik a nemi érés és a nagylánykorba lépve a női szerephez kapcsolódó szerepelvárások definiálódnak;
- (2) a társadalmi kötelezettségek közül a nők által elvégzendő családi és gazdasági jellegű munkákat;
- (3) valamint a nők megítélése szempontjából kiemelkedően fontos erkölcsi útmutatásokat és viselkedésmintákat.

A fejezet második részében a férfinemhez kapcsolódó szerepelvárásokat veszem szemügyre az egyes életszakaszok tekintetében, így

- (4) a kisfiúkor, az ifjúkor és
- (5) a férfikor jellemző szerepeit elemzem a hozzájuk kapcsolódó feladatkörökkel, viselkedésformákkal és társadalmi értékekkel.

¹⁰⁹ San Román 1997: 138–139. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

¹¹⁰ Vö. Pálos 2013: 206.

II. 2. A női szerepelvárások leképződése a cigány népmesében¹¹¹

II. 2. 1. Nővé válni

A tradicionális cigány közösségekben a női nemi szerepekkel kapcsolatos elvárások az életciklus¹¹² tekintetében a nagylánykorban válnak véglegesen definiálttá, ez az az életszakasz, amikor a család és a szélesebb értelemben vett közösség idősebb nőtagjai felkészítik és beavatják a lányokat mindazon szabályrendszerbe és elvárt viselkedésmódokba, melyeknek követése és betartása révén a közösség elfogadott tagjaivá válhatnak.¹¹³ A nagylánykor, melyet joggal nevezhetünk a felnőtté válás periódusának is, kifejezetten nagy hangsúllyal bír, ugyanis ekkor válik a lányok számára teljesen világossá a nemek közötti kapcsolatrendszer, a háztartási és családon belüli szerepekkel járó gazdasági és társadalmi feladatvállalás: egyszóval ekkor körvonalazódik a megszabott normák keretében kijelölt mozgásterük.

„A gyermekkor a lányoknál az első menstruációval ér véget. [...] A lányok a korábban egyrészes vagy bármilyen más gyerekruhájukat kétrészesre (szoknyára, esetleg kötényre és ingre) cserélik. Noha újabban egy-két kísérlet történik a nadrág viselésére, ezt általában vagy az apa tiltja meg, vagy pedig az illető lány a felnőttek állandó és gyakran kifejtett rosszallásával találkozik. A nagylányok ettől kezdve külön alszanak serdületlen testvéreiktől (például a nagyszülőknél) és nagyanyjuk, anyjuk fokozatosan bevezeti őket a felnőtt nőktől elvárt viselkedés szabályaiba. A család presztízsének és egészségének jó része ezentúl az ő vállukon fog nyugodni.”¹¹⁴

A vonatkozó folklórszövegek szintjén a mesemondók egészen finoman érzékeltetik a nagylánykornak a szakaszát, mely felkészíti őket az előttük álló asszonyi világ követelményeire és nehézségeire, emellett ez az az idő, amikor először szereznek tapasztalatot a férfi és nő közötti érintkezés kérdésében. *A pulykapasztornő leánya*¹¹⁵ című mese kezdő

¹¹¹ Jelen alfejezet spanyol nyelven megjelent „El papel de la mujer en los cuentos populares gitanos: Un análisis comparativo entre el corpus español y el húngaro” címmel. Bálint Zs. 2021a: 147–171.

¹¹² Andorka az életciklus perspektívájából hat különböző szakaszra osztja az emberi életet; így elkülöníti a csecsemőkort, a gyermekkort, a serdülőkort, az ifjúság időszakát, a felnőttkort és az időskort. Megjegyzi, hogy a szociológia területén újabban javaslatot tettek az időskor további felosztására a testi erő és szellemi képesség aktivitásának figyelembevételével. Andorka 2006: 333.

¹¹³ Choli Daróczi Józsefre hivatkozva Jenei Teréz felhívja a figyelmet arra, hogy a cigány gyermekek beleszületnek a környezetük szimbólum- és normarendszerébe, melyet a szocializáció során elsősorban a családi szinten sajátítanak el, azonban nem felejtkezhetünk meg arról, hogy a későbbi években, szinte teljesen elkerülhetetlen, hogy a cigány közösségen kívüli „többségi kultúra komponensei is” hatást gyakoroljanak rájuk. Jenei 2014: 121–122.

¹¹⁴ Wilhelm 1993: 34.

¹¹⁵ *Az erdő anyja* 1990: 286–312. Elmondta Rézműves Mihály, Hodász. A narratívum többszörösen kontaminált, különböző típusokba tartozó motívumok és epizódok képezik a szüzsét, melynek eredményeként létrejött ez a népmese katalógusba besorolhatatlan „invariáns”. A királyfit szülei elválasztják a palotájukban nevelkedett pulykapasztornőnek a lányától, hiszen az rangban nem illik hozzá: a fiút elküldik külföldi országba tanulni, távollétében a lányt titokban eladják Fekete Ország királyának, a népnek pedig azt mondják, hogy meghalt. Amint a fiú hazaér szembesül a tragikus hírről, szörnyű bánat lesz úrrá rajta; egy nap vadászni indul kísérőivel,

epizódjában a királynak a fia és az udvarukban szolgáló pulykapásztornőnek a lánya ugyanazon a napon születtek, csecsemőkoruk óta együtt nevelkedtek, mely azt eredményezte, hogy testvérként tekintettek egymásra, azonban ahogy telik az idő, egyszeriben másfajta érzelmek jellemzik a viszonyukat:

„Nőttek, növekedtek, nagyobbacskává serdültek a gyermekek, már betöltötték a hatodik évüket is, muszáj volt iskolába menniük. [...] És addig-addig nődögéltek, míg nem felcseperedtek. Már a fiú is a tizennegyedik évében járt, meg a leány is. [...] Ahogy másnapra reggeledtek, együtt indultak megint az iskolába. Menet közben belecsipett egyet a leányba, hazafelé jövet pedig már meg is cicerészte. [...] A leányka sem háritotta el a kis királylegény közeledését, s annyira-annyira összeegyeztek, hogy lopva már szeretgették egymást. Ám egyszer a király a kastély ablakából észrevette, hogy a fiatalok milyen cselekedeteket művelnek. [...] Erre aztán a királyasszony is kileste, mi történik a gyermekek között. Amikor látta, hogy azok bizony csókolóznak meg szerelmeskednek, tanakodásba fogott az urával. Mit csináljanak?”¹¹⁶ – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

A meserészlet elénk tárja a királyfi és a lányka közötti viszony átalakulását a pajkos gyermeki incselkedéstől a testi szerelem beteljesedéséig. Ahogy a gyermekek növekednek, a testi fejlődés hatására a másik nem iránti fizikai érdeklődés egyre nagyobb teret nyer, az érzelmek és cselekedetek fokozatos intenzitása egészen finoman megrajzolva bontakozik ki a szemünk előtt. A mesélő a testi kontaktust leíró igék fokozásával – mint belecsíp, megcicerész, összeegyeztet, szeretget, csókolózik és szerelmeskedik – érzékelteti azt a lépésről lépésre történő változást, ami a gyermekkori játékos és testvéri köteléket erotikus vágyakozássá alakítja át.¹¹⁷ Azonban ez a kölcsönös kíváncsiság, szinte már elszakíthatatlan lelki kötődés és testi vágyakozás, a fenyegetettség érzését kelti a királyi párban; a kezdeti, ártatlan gyermeki kapcsolat pártolását követően, a titkos szerelmi románcot már nem nézik jó szemmel és azon igyekeznek, hogy a két fiatalot minden áron elszakítsák egymástól, ugyanis a társadalmi

ám eltéved az erdőben, ahol aztán zsványokkal találkozik: segít nekik kifosztani a király pincéjét, ám a végén egyessével megöli őket. Ezután beáll egy zsidó boltoshoz dolgozni, akinek felvirágoztatja az üzletét szép megjelenésének köszönhetően, közben a helyi királynak is bejár lopni a pincéjébe; a király miután megleli a tettét, leleményessége miatt meg akarja jutalmazni, ám a fiú visszautasítja a királylánnyal kötendő házassági ajánlatot, mondván még mindig gyerekkori kedvesét szereti. Visszatér a fiú a szüleihez, ahol egy öreg boszorkány elmondja neki, hogy a lány mégsem halt meg és útbaigazítja hol találhatja meg. A fiúnak sikerül eljutni a lányhoz, elmeséli a történetüket a Fekete Ország királyának, aki szabadon engedi őket, út közben egy szigetre érnek, ahol a fiú fogságba esik, amiből csak úgy menekülhet meg, ha elveszi az ottani királylányt, azonban a királylány hamarosan meghal és a helyi szokás értelmében a férjét is eltemetik vele. A fiúnak sikerül megmenekülnie a haláltól és visszajut a hajóhoz a kedveséhez; továbbfolytatják az útjukat, ám hamarosan a lány meghal, a fiú pedig egy közeli kriptába fektetve hagyja. A helyi bordélyház tulajdonosa éppen arra jár és sírást hall: a kriptában megtalálja a halott nőt és mellette újszülött gyermekét, ezt magához veszi és sajátjaként neveli fel. Telik az idő, a királyfi rendszeresen eljár a bordélyházba, ahol egy napon megpillantja a lánykát, akiről végül kiderül, hogy édesgyermek; a lány kivezeti apját a kriptához, ahol egyszeriben arra lesznek figyelmesek, hogy az édesanya, a királyfi egykori kedvese feléledt.

¹¹⁶ *Az erdő anyja* 1990: 286–287.

¹¹⁷ A disszertáció III. 4. 3. *A testvér-incesztus a cigány népmesék értelmezésének tükrében* című alfejezetében újból előkerül ez az idézet, ahol a testvéri kötelék és az erotikus vonzalom egy másfajta aspektusból is értelmet nyer.

hierarchiából fakadó eltérő pozíció miatt a szoros kapcsolatot, mely házasságba torkollhat, magukra nézve szégyenletesnek ítélik meg.

A tizennégy éves korban bekövetkező testi érettség motívumát találjuk meg *Az erdőn hagyott két testvér*¹¹⁸ című narratívumban is, a nemzetközi folklorisztikában jól ismert hűtlen nővér típus (ATU 315) oláh cigány variánsában a gonosz mostoha parancsára az apa egyedül hagyja gyermekeit az erdőben:

„– Nővérem, fogd azt a könyvet, ami nálad van, és énekelj nekünk belőle! [imakönyv – K-B. Zs.]
Fogja a lány a láng fényénél és énekel.

Abban az erdőben tanyázott tizenkét zsvány. Tizenegyen pont akkor mentek lopni. Megállt a legnagyobbikuk és megállítja mindnyájukat.

– No, halljátok ezt a hangot? Mióta ebben az erdőben vagyunk, női hangot én még nem hallottam. No, két emberem, menjetek! Ha lányka lesz, lányom lesz, ha eladó lány lesz, feleségem lesz, ha öreg nő lesz, anyám lesz! De élve hozzátok ide!

Mennek ketten. Nézik őket messziről. Két gyermek, a fiú tizenhat éves, a lány tizennégy, már nagy. [...]

– Áj, nem így van! Én megszerettelek téged, fölengedlek. Megszerettelek, de valahogy öljük meg a fivéremet, hogy mi ketten éljünk! – mondja a lány a zsványnak.

No, és fölengedi. Mire megjött a fivér, szeretkeztek is természetesen.”¹¹⁹ – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

Az idézet egy komplex, szimbólumokkal és rejtett jelentésekkel teli képet fest le, melyben a lány kulcsszerepet játszik. A szövegrészletben a sötét éjszaka és az erdő kettős funkciót tölt be, úgyis mondhatjuk, hogy a kontrasztosság narratív eszközével élve, a mesélő különböző tartalommal ruházza fel a cselekmény helyszínét. Egyfelől a közösség törvényeit megszegő, a büntetés elől elrejtőző zsványoknak az erdő a biztonságos búvóhelyet jelöli; másfelől a száműzött gyermekeknek – a szülői eltaszítottságból fakadó fájdalommal, az elüldözés és az önmagukra maradás negatív érzelmeivel együttesen – az ismeretlen, veszélyekkel teli, félelmetes helyszínt testesíti meg.¹²⁰ Ezt a feszültséggel teli állapotot töri meg az éjben felcsendülő női hang, mely a fájdalom artikulálatlanságát segít feloldani; ezt még inkább nyomatékosítja az a tény, hogy a lány abból az imakönyvből kezd el énekelni, melyet halálos ágyán az édesanyja nyújtott át neki. Az anyai szeretet és az isteni oltalom összekapcsolódásának szimbolikus megjelenítése bontakozik ki előttünk. Noha a mesemondó nem tárja elénk a dal szövegét, az éneklés aktusának megjelenítése önmagában ugyanarra a narratív funkcióra utal, mint amit általában az elbeszélésekbe illesztett dalbetétek betöltenek:

¹¹⁸ *Az üvegtemplom* 1994: 17–37. Elmondta Gáspár Sándor, Bag. ATU 315+300/301. ATU/MNK 315, *The Faithless Sister*. Uther 2011: 201–203, *A hűtlen anya/testvér*. MNK II. 1988: 117–121. 300, *The Dragon-Slayer*. Uther 2011: 174–175, *Sárkányölő vitéz*. MNK II. 1988: 43–48. 301, *The Three Stolen Princesses*. Uther 2011: 177–179, *A túlvilára vitt három királykisasszony megszabadítása*. MNK II. 1988: 60–63.

¹¹⁹ *Az üvegtemplom* 1994: 21.

¹²⁰ Vö. Bálint P. 2020: 42–49.

olyan pillanatban hangzik fel, amikor a főhős megrázó negatív érzelmeket, nagy fájdalmat vagy gyászt tapasztal, ám ezt az emocionális feszültséget nem bírja verbálisan kifejezni, kivéve a kiéneklés formájában.¹²¹ Mindazonáltal a vizsgált szöveg szintjén az ének felcsendülése is kettős üzenetet hordoz: míg a lánynak az érzelmek formába öntését és egyfajta lelki támaszt, valamint megkönnyebbülést jelent, addig a társadalomtól elzártan élő zsványoknak a rég nem tapasztalt emberi kapcsolatot testesíti meg, ami egyszerre kelt bennük zavart és reményt. Az ének zavarba ejtő, hiszen nem tudják kinek a személyét rejti, milyen szándékkal tartózkodik az erdőben és milyen veszéllyel fenyeget; másrésről a vezér töprengése „*Ha lányka lesz, lányom lesz, ha eladó lány lesz, feleségem lesz, ha öreg nő lesz, anyám lesz!*”, az egyes női életszakaszokhoz kapcsolódó lehetséges viszonyt vázolja fel. Így érthető, hogy a dal felébreszti benne az apai, férfiúi és gyermeki ösztönöket, ugyanakkor egy új társas kapcsolat reményét is, hiszen a kirekesztettség elviselése ezeknek az érzelmeknek az elfojtására kényszerítette. Amikor szembesül azzal, hogy a hang egy testileg is érett lányt rejt, a dal egyszerre a csábítás funkcióját is betölti. A típusleírással megegyezően, a mesemenet előrehaladásával a fiútestvér megöli a zsványokat és csak a vezért hagyja meg élve, de kikötözi a ház egyik szegletében. Ezután a nővér és a vezér közötti románc kialakulása és a fivér elárulásának az epizódja veszi kezdetét; e viszonyrendszer vizsgálatára a *III. 3. Krízishelyzetek: a családszerkezet felbomlása* című alfejezetben kerül sor.

Az idézett szövegrészletek azt az életkorhoz kapcsolódó szexuális érdeklődést és nemi fejlettséget tükrözik, amelyről részletesen olvashatunk a tradicionális oláh cigány közösségekről szóló etnográfiai lejegyzésekben. Nevezetesen, a nagylánykor, ami 10, de leginkább 13-14 éves korban kezdődik,¹²² egybeesik a nemi érés időszakával, amikor is a másik nem iránti érdeklődés és a szerelmi/szexuális vágy erőteljesen megjelenik:

„A nemi érdeklődés korszaka a cigányoknál 10 év körül kezdődik. Ekkortól a lányok már komoly munkaerőnek számítanak a háztartásban, kiviszik őket a mezei munkára, rövid időre bemehetnek a diszkóba, illetve részt vehetnek a lakodalmak, keresztelők táncos-mulatós estéin. Mindezt befolyásolja a fiatal lányok testi fejlettsége. A látványosabban fejlődő, nemi érést korábban elérő lányokat hamarabb ’engedik el’, mint vékonyabb, fejletlenebb társnőiket. A cigány fiatalok ebben a korszakban gyakran ülnek kint esténként a házak előtt, megszólítják az arra haladó

¹²¹ Rama 2012: 173. A cigány dalbetétes mesékről lásd: Bálint Zs. 2018b: 265–279; Bálint P. 2015: 18–38. A mese és zene kapcsolatáról lásd még: Solymossy 1920: 120–121; Loschdorfer 1937: 346–361; Dubois 2006: 1–36; Gulyás 2009: 277–296.

¹²² Bakó Boglárka a cigány közösségekben megfigyelt udvarlási szokásokról és a cigány lányok életkorához kapcsolódó társas viszonyokról a következőket mondja: „A cigányoknál a ‘beszélgetés’ [udvarlás – K-B. Zs.] időszaka rövidebb, mint a magyaroknál. 14 év körül a fejlettebb, jobb beszédű és a *romnji* ideálhoz közel álló lányok férjhez mennek. Ritkán kötnek polgári szertartás szerint esküvőt, gyakran csak az első gyerek megszületése után mennek el a Polgármesteri Hivatalba. Nem számít későn házasodónak az a lány sem, aki 16-17 év körül megy férjhez.” Bakó 2006: 188.

legényeket, leányokat, és tréfásan enyelegnek velük. A fiatal lányokat szüleik elengedik a helyi bárba, de csak ha idősebb testvér, rokon vagy szomszéd is elkíséri.”¹²³

Ha tovább elemezzük a kijelölt korpuszunk meseszövegeit és azokat összevetjük a tradicionális cigány közösségekben megfigyelt házassági szokásokkal¹²⁴ – azon belül is kiemelt figyelemmel kísérjük a menyasszony életkorára vonatkozó megjegyzéseket –, az látszik kirajzolódni, hogy ezek a narratívumok nem egységesen kezelik a nagylánykor időkereteit. A *Belerna, el mercader y el príncipe de Montapollinos* [Belerna, a kereskedő és Montapollinos herceg] című mesében Belerna, a kereskedőnek a legkisebb lánya tizennyolc éves, amikor átsegíti a főhőst az édesapja által kijelölt három próbán, melynek jutalmául összeházasodhatnak: „*Eljött az idő, hogy előjőjön a legkisebb, Belerna, a legkisebb, aki tizennyolc éves volt és gyönyörű szép.*”¹²⁵. A *Los hijos del rey Escorza* [Escorza király gyermekei] népmesében, miután a főhős megtöri az átkot és visszaváltoztatja emberi alakba a segítőállatait, az egyik felajánlja, hogy vegye feleségül a húgát, aki tizenkilenc éves: „*És akkor megérkezett az oroszlán és azt mondta a hercegnek: – Van nekem egy tizenkilenc éves húgom, elveszed feleségül, azt akarom, hogy a sógorom légy.*”¹²⁶. Az *El demonio liberado de una bota de vino* [Az ördög, akit kiengedtek egy borostömlőből] című mesében a szegényembernek szintén tizennyolc éves a lánya, amikor az ördög megpróbálja őket átverni és levegővel telefújja a lány hasát, hogy mindenki azt higgye, tőle állapotos: „*Nemsoká’ a lánya, aki tizennyolc éves volt, hát elkezdett felfúvódni a hasa és a szülei azt hitték, hogy terhes.*”¹²⁷.

A magyar korpuszból válogatva, úgy szintén tizennyolc éves a *Világ bölcse* című mese főhőse, a lusta lány, akit édesanyja megátkozik, mert nem segít neki a házimunkában, ezzel kezdetét veszi a mesei próbák sorozata, melynek végén a lány kiérdemli, hogy házasságot kössön kedvesével: „*A lánya tizennyolc éves volt. De olyan gyalázatos volt, hogy nem dolgozott semmit a házban.*”¹²⁸. Úgyszintén tizennyolc évesen kel útra *A lányból fiú lett* történet főhőse is, miután testvérét a gonosz mostoha megölte: „*De addig-addig, hogy végül*

¹²³ Bakó 2006: 187–188.

¹²⁴ Bari Károly megfigyelései alapján beszámol arról, hogy a cigány lányok esetében „tizenöt-tizenhat, de legkésőbb tizenhét évesen viszont illet férjhez menni. Aki 15 éves koráig nem ment férjhez, már csúfolták, azt mondták neki [...]: megöszülsz, vén kanca leszel. A tizenhárom éves lányokat meg lehetett kérni (általában 14 éves korukban szültek), ám testi érettségtől is függött a lányok házasságra való alkalmassága.” Bari 2009: 25.

¹²⁵ *Cuentos populares...* 2011: 76. – A spanyol cigány mesekorpuszból idézett szövegrészletek fordítása az eredeti nyelvből, spanyolból a disszertáció szerzőjének a munkája.

¹²⁶ *Cuentos maravillosos...* 2008: 95.

¹²⁷ *Cuentos maravillosos...* 2008: 102.

¹²⁸ *A gömböcőfiú* 2002: 25. Ugyanez a motívum figyelhető meg *A rest leány* című erdélyi cigány mesében is, ahol lustasága miatt az anya megátkozza lányát, aki semmit nem segít neki a háztartásban: az átok megvalósul és a lányt éjszaka elragadja egy nagy kutya. „*Az már húszéves volt, de még soha, semmit se csinált. Ha felült az ágyra, neki még az is munka volt.*” Zöldmezőszárnya 1978: 185.

az asszony ráunt a gyerekekre, és kezdte verni őket. Annyira, hogy mikor a fiú meg a lány tizennyolc éves lett, a fiú meghalt. A lány felöltözött a fiú ruhájába, elment a borbélyhoz, levágatta a haját, és útnak indult”¹²⁹.

Az idézetek rámutatnak arra, hogy ezekben a szövegekben a nagylánykor életszakasza kitolódik és a nemi érés, a szexuális érdeklődés, valamint a felnőttvilágba történő átlépés később, tizennyolc-tizenkilenc éves korban történik meg. Noha az etnográfai leírásokban azt olvashatjuk, hogy a cigány közösségekben a tizennyolc éves lányt akár már *vénlánynak* is titulálják,¹³⁰ addig az itt elemzésre került folklórszövegek előszeretettel jelölik meg ezt az életkort, mint a házasság és a szerelmi, szexuális kapcsolatok kialakulásának időszakát. Ez azonban inkább a modern kor többségi társadalmának felnőttkorba történő belépésével mutat egyezést, melynek magyarázatát abban érdemes keresni, mi szerint a cigánymesék többségét a 20. század második felében gyűjtötték fel, amikor is a mesemondók erőteljesen igazodtak az új társadalmi-szociális elvárásokhoz.

II. 2. 2. A lányok és asszonyok által elvégzendő munkák a cigány népmesékben

A házasság bekövetkezéséig a cigány/roma lányok a szüleik, és azon belül is elsősorban az apák felügyelete alatt állnak, nekik tartoznak engedelmisséggel, ez a „felügyelő” vagy „vigyázó” szerepkör azonban bizonyos esetekben kiterjedhet az idősebb fivérekre is,¹³¹ akik szintén kontrollt gyakorolhatnak lánytestvéreik felett.¹³² A nagylánykor elsődleges teendői a háztartás keretében elvégzendő tevékenységekben öltenek testet; a lányok munkája szerves részét képezi a családi együttélésnek, melynek részletes bemutatása nagy hangsúllyal bír a spanyol és oláh cigány folklórszövegekben egyaránt:

„Egy asszony, akinek volt két csúnya, borzalmat keltő lánya, egyszer csak özvegyen maradt. Hozzáment egy férfinak, aki szintén özvegy volt, ennek a férfinak is volt egy lánya, de az olyan gyönyörű volt, mint egy Hamupipőke. Telik az idő és a szép lánynak az édesapja meghalt, a lány pedig egyedül maradt otthon a mostohatestvéreivel. Ezek szörnyen irigyek voltak rá szépsége

¹²⁹ *A cigány meg a sárkány* 1974: 46.

¹³⁰ Bakó 2006: 189.

¹³¹ Vö. Bálint Zs. 2018a: 153–184.

¹³² A cigány nők egész életük során valamelyik férfinak a felügyelete alatt állnak: a házasságig az édesapának és fivérnek, a házasság után a férjüknek tartoznak engedelmisséggel. Ám a férfiakon kívül bizonyos női családtagoknak is engedelmisséggel tartoznak, ahogyan arra Aparna Rao Maximoffot idézve rámutat: „A bölcsőtől a sírig a nő a rom (férfi, ember) rabszolgája marad. Gyermekként engedelmeskedik az apjának; mint fiatal lány, engedelmeskedik az apjának és a fivéreinek; feleségként engedelmeskedik a férjének; ha megöregedett, engedelmeskedik a gyerekeinek. Egész életén át engedelmeskedik azoknak az asszonyoknak, akik az anyja lehetnének.” Rao 1996: 74. Vö. Sutherland 1986: 104–113; Ardévol 1986: 95–96. A folklórszöveg szintjén leképződő fivéri-atyai szerepről, valamint a lánytestvér életét kontrolláló magatartásáról lásd a következő fejezet vonatkozó elemzéseit (III. 3).

miatt. Nem hagyták, hogy elmenjen otthonról és vele csináltatták meg azokat a feladatokat, amiket ők nem akartak elvégezni: őrizni az állatokat, egyedül a hegyen, a vidék legeldugottabb legelőin, és ha úgy gondolták, hogy arra felé járhat egy juhász, elküldték a folyóhoz, hogy mossa ki a ruhákat.”¹³³ – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

A különböző típusok motívumaiból összefűzött narratívum a *Hamupipőke* történet egyedi variánsa (ATU 510A), mely élénk tárja a mostohagyermekkel szembeni kegyetlen bánásmód formáit.¹³⁴ Az ellenséges viszonyulás nemcsak a vérszerinti kötelék hiányából fakad, sokkal inkább a lány szépsége ébreszt gyűlöletig fokozódó irigységet a mostohatestvérekben, mivel a küllemből fakadó bájosság (mely a szépség, egészség, termékenység jele is egyben) a házasodás esélyét is nagyban megkönnyítheti. Erre utal az idézet, mely szerint a lányt igyekeztek a férfiak szeme elől elrejteni: bezárták a házba, vagy megakadályozták, hogy a munkavégzés során összetalálkozzon idegen férfiakkal. A kegyetlen és kíméletlen viszony ezen felül megmutatkozik a nehéz házimunka elvégzésében is, így a mesélő beszámol arról, hogy a házimunkák és házkörüli teendők mellett a nagylány feladatát képezte a gazdaságot kitevő jószágok gondozása.¹³⁵

Vagy:

„Volt, hol nem volt, egy szegény asszony. Sohasem volt gyermeke. És szép nagy tök termett nála. Kiment egyszer az udvarra, és rásóhajtott egy tökre. Így szólt: 'Szenséges Istenem, legalább egy akkorácska lányt adnál nekem, mint ez a tök!' Nohát, az Isten egy szép kislányt adott neki. De egy tökben gurult utána. (A tök utána gurult, amikor ezt mondta.) Elment hazulról az asszony, és a tök fogta magát, kimosta a ruhát és rendbe tette a házat. Hazajön az anyja és így szólt: 'Jaj, szentséges Istenem, ki mosta ki ezt a sok ruhát? Nincs senkim, aki kimossa!' A tök utána gurul, ő meg visszarakja a többihez. A lány sohasem bújt elő a tökből, senki sem láthatta. Egyszer megint elment hazulról. Ugyanúgy összeszedte a ruhát és lement a patakra, a vízre, ott megint kimosta a ruhát.”¹³⁶ – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

¹³³ Cenicienta [Hamupipőke] In *Cuentos populares...* 2011: 147.

¹³⁴ ATU 510+480+533. ATU/MNK 510A, *Cinderella*. Uther 2011: 293–295, *Hamupipőke*. MNK II. 1988: 272–275. 480, *The Kind and the Unkind Girls*. Uther 2011: 281–283, *A szorgalmas lány és a lusta lány*. MNK II. 1988: 251–258. 533, *Speaking Horsehead*. Uther 2011: 312–313, *A beszélő lófej*. MNK II. 1988: 310. Vö. Belmont 2010: 230–231.

¹³⁵ Bari Károly cigány közösségekről szóló társadalomnéprajzi leírásában külön kitér arra, hogy a házasodás előtt a nagylányoknak el kellett sajátítaniuk a háztartáshoz köthető munkákat. Bari 2009: 25.

¹³⁶ Tökvári In *Cigány nyelvjárási népmesék* 1985. I.: 65. A mese a csodálatos feleség témáját dolgozza fel, különböző típusokból kölcsönzött motívumok egybefűzésével jön létre az egyedi variáns. Az első része a szövegnek a kecskelány típussal mutat néhány ponton párhuzamot (ATU/MNK 409A, *The Girl as Snake*. Uther 2011: 244, *A kecskelány*. MNK II. 1988: 206.): egy asszonynak egész életében nem születik gyermeke, egyszer azt kéri a Jóistentől, hogy áldja meg eggyel, mégha akkora is, mint a kertjében termő tök. Ahogy ezt kimondja a lány tök formájában utána gurul, ám édesanyja előtt rejtve hagyja kilétét, annak távollétében lány alakjában elvégzi helyette a házimunkákat, sőt még a patakra is lejár mosni. Egy nap egy királyfi észreveszi a lányt, megtetszik neki, kilesi, hogy merre lakik és megveszi az öregasszonytól a tököt. A mese második fele *Az ördögszerető* típussal hozható párhuzamba (ATU/MNK 407, *The Girl as Flower*. Uther 2011: 240–241, a Magyar Népmesekatalógus külön jegyzi a B típust: *Az ördögszerető*. MNK II. 1988: 199–202). Ezután három éjjel csodálatos ruhában egy gyönyörű lány jelenik meg a király által rendezett bálon, végül a királyfi kilesi,

Az idézet a csodálatos fogantatás egy szokatlan formáját meséli el, melyben a széles körben elterjedt borsó/bab/bors/gyümölcsmagtól teherbe esés¹³⁷ motívumával ellentétben a kimondott szó varázsereje áll a középpontban – ez leginkább az ima, az átok, az ígélet vagy a kérés formáját ölti –, minek eredményeként az Isten teljesíti az asszony óhaját. Azonban a gyermek az édesanya előtt nem fedi fel valódi kilétét, egy tök formájában rejtekezik, így teljesen érthető az asszony meglepettsége, amikor hazatérve azt látja, hogy valaki elvégezte helyette a háziasszonyi teendőket.

Vagy:

„– Tata! Palotát építettem magamnak. Mindenem megvan. Most már csak az kell, hogy megnősüljek. Maholnap én is gazda leszek a magam otthonában.
– Hogyne, kedves fiam. De itt a városban nincs olyan lány, akit feleségül vegyél; nincsenek olyan lányok, mint a faluban. Ezek városiak, ide-oda járnak, tetszik nekik a társaság. Neked olyan asszony kell, aki rendben tudja tartani a palotádat meg a gazdaságodat.”¹³⁸ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

A megemlített asszonyi teendőkön túlmenően, kiemelésre érdemes a harmadik idézetben a mesélő életvalóságáról szóló értékítélete – ami szinkronban áll a többségi paraszti társadalom értékfelfogásával¹³⁹ –, mely szerint a párválasztásnál elsődleges szempontnak kell tekinteni olyan tulajdonságokat, mint a kötelességtudás, önfegyelem, önmegtartóztatás, türelem, alázat, szolgálni tudás, szorgalom, szigor és rend, ugyanis kizárólag ezeknek a magatartásmintáknak köszönhetően válhat egy lányból jó asszony.¹⁴⁰ Ahogyan a mesélő hozzáfűzi, ez sokkal inkább jellemző a falusi lányokra, mint a városi környezetben felnőttekre: ami inkább toposz, még ha bizonyos tapasztalaton nyugszik is.

Teresa San Román több évtizedes terepmunkáira hagyatkozva összefoglalja milyen a „jó cigány nő” a spanyolországi romák megítélése és elvárásai szerint:

hogy ez nem más, mint a tökben rejtekező lány, megfogja és feleségül kéri. Az esküvő előtt visszamennek az édesanyához, aki előtt szintén felfedi a lány valódi személyét.

¹³⁷ „A növényi totemizmus képzeteivel a folklórműfajokban is találkozunk. A népmesei hős Virág Péter úgy születik, hogy anyja egy szájába vett virágtól esik teherbe. Más totemisztikus mesehősök: Borsószem királykisasszony, Szépmezőszárnya, Kökény Matyi stb.” Tanczos 2007: 356.

¹³⁸ Terenyevárosi mese In *A gömböcű* 2002: 59. Elmondta cigány nyelven Puci József, Mezőbánd. ATU 882+500+613/III. ATU/MNK 882, *The Wager on the Wife's Chastity*. Uther 2011: 505–506, *Imogen*. MNK IV. 1984: 189–191. 500, *The Monster Reveals the Riddle*. Uther 2011: 286, *Pancimanci*. MNK II. 1988: 260–263. 613, *The Two Travelers*. Uther 2011: 353–354, *Igazság és hamisság*. MNK II. 1988: 367–369. Hasonló értékítélet tükröződik a *Károly király* című oláh cigány mesében is: „– No, apám, megyek nősülni! – Menjél, fiam, jól van! – mondja. – De verve legyél az Istentől, fiam, hogyha te gazdag lányt veszel magadnak vagy királykisasszonyt veszel magadnak vagy ilyeneket! Te csak egy olyan szegény lányt vegyél el, akin látni fogod, hogy csak egy szál szoknyája van!” Az üvegtemplom 1994: 235.

¹³⁹ Nagy O. 1989: 101–103, 140–141, 236; Morvay 1981: 55, 65, 147.

¹⁴⁰ Michael Sinclair Stewart oláh cigány közösségben végzett megfigyeléseire hagyatkozva hangsúlyozza a szorgalom fontosságát: „A jövőbeli menyekben az egyik leginkább keresett tulajdonság a szorgalom. A lány 'lustasága' rossz jel.” Sinclair Stewart 1994: 236.

„Erkölcsileg makulátlan, dolgoz, termékeny, tiszta, bátor, amit leginkább elvárnak tőle az, hogy az életét teljesen a férjének és gyermekeinek szentelje. Ki kell szolgálnia és kedvében járnia a férje családjába tartozó férfiaknak, nevelnie kell a kisfiúkat és lányokat, valamint a fiatalabb lánytestvéreket (amíg vérszerinti családjával a szüleinél él) és a menyeit. Testileg erős, és legfőképpen határozott [...]. Miután megházasodott, öltözködési módját az érdektelenség jellemzi, és akaratában azzal kérkedik, hogy a férfiak előtt szinte teljesen észrevétlen marad, és ha mégis az ellenkezőjét tenné, akkor azt kockáztatja, hogy megkérdézzék: 'Na de lányom, férjet keresel?'. Bárki, aki élt már együtt velük tudja, hogy ők a legjobb hirdetői a közvetlenül hozzájuk tartozó emberek becsületének és a velük egy fedél alatt élő férfiak erélyének.”¹⁴¹

Ahogy az idézetben is tükröződik, a nagylánykorban elvégzendő munkák a házasságkötés és családalapítás pillanatától kezdve további kötelességekkel és meghatározott szerepelvárásokkal egészülnek ki, amelyeket a fiatalasszonyoknak és gyermekes anyáknak követniük kell. A háztartás és gazdaság rendben tartása, valamint a családtagok mindennapi ellátása továbbra is nőkre háruló feladat, emellett elvárják tőlük, hogy gyermekeik gondját viseljék és továbbörökítsék nekik mindazon kulturális és szociális normákat, amelyek a család és a lokális társadalom identitását őrzik.¹⁴² Lássunk néhány példát a szövegtörzsből a család ellátására és a mindennapi betevő felátvitelére!

„... cigány volt. És sok gyereke volt. Szegény volt. A felesége a faluban dolgozott. Eljárt a gazdákhöz, ide-oda, így gyűjtögették össze az ételt maguknak, a gyerekeiknek. Újesztendő estéjén, újesztendő estéjére délután hozott a faluból ételt, káposztát, húst. Nincs gyufájuk, hogy tüzet gyújtsanak, hogy az asszony főzzön.”¹⁴³

Vagy:

„A király falujában élt egy cigányasszony, akinek volt öt fia, minden nap elment a kastélyba és amit nem ettek meg a konyhán, azt odaadták neki.”¹⁴⁴

Vagy:

¹⁴¹ San Román 1997: 138. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

¹⁴² A cigány nők gazdasági és társadalmi feladatairól Liégeois a következőket írja: „A családban a nő és a férfi szerepe jelentősen eltérő és kiegészíti egymást. A nőknek gyakran, viszonylag függetlenül gyakorolt, fontos gazdasági szerepe van; a nő biztosítja a napi megélhetést (étel, ruházat). A kiközösítések, a gyakori zaklatások közepette, amikor a férfiakat üldözték, sokszor a nőkre hárult a család ellátásának a feladata. Gyerekeiktől kísérve őt kevésbé bántották. Ezt a szerepet nagyrészt még mindig a nők vállalják; ők végzik a hivatalos intézendőket, elsősorban a szociális szervezeteknél. A nőkre hárul a kisgyerekek és a lányok nevelése férjhez menésükig; a nő tehát elsőrendűen fontos szerepet játszik a csoport fenntartásában. Gyakran mondják, hogy a nő a társadalmi csoport konzervatív eleme, hiszen képes biztosítani a tradíciók továbbvitelét, de éppen ezért a változások előidézője is lehet.” Liégeois 2009: 70. Vö. Sutherland 1986: 109; Daróczi 1993: 15; Sinclair Stewart 1993: 50; Lydaki 2006: 211; Bari 2009: 5. Sutherland kiemeli, hogy a fiatal asszonyok pozíciója a legkevésbé irigylésre méltó a cigány nagycsaládban a rá háruló feladatok és kötelezettségek végett.

¹⁴³ Tizenkét hónap In *Cigány nyelvjárási népmesék* 1985: 209.

¹⁴⁴ Los cinco dones que salvaron a la princesa [Az öt képesség, ami megmentette a királylányt] In *Cuentos populares...* 2011: 151.

„Azt mondja egyszer a cigányasszony a gyermekeinek:
– Jaj, gyermekeim, nem tudok nektek mit főzni! Elmegyek most a faluba, kérek egy kis savanyú káposztát, hogy legalább azt együnk. [...] Járkált szegény cigányasszony házról házra, adtak is neki bőven mindenféle eleséget, savanyú káposztát, cipót, lisztet, krumplit, ki ezt, ki azt, nem sajnálták tőle, hiszen ismerte őt mindenki. Már nagy batyu volt a hátán.”¹⁴⁵

Az idézetekből kirajzolódik, hogy a házasságkötés után az asszonyok feladata a háztartási teendőkkel és a családtagok ellátásával bővül, ami hagyományosan sokszor a házalásban, kéregetésben, kártyavetésben, jóslásban, kisebb munkákért való élelemmel fizetésben öltött testet. A folklórszövegekben megjelenő hétköznapi helyzeteket a cigány közösségekben tett etnográfiai és kulturális antropológiai megfigyelések is alátámasztják:

„A cigány nő volt korábban az összekötő láncszem a befogadó ország kultúrája és a saját társadalma között, minthogy sok csoportnál az ő hatáskörébe tartozott a napi szükségletekről való gondoskodás. Főleg ő volt az, aki házalni járt, és így naponta érintkezésbe került a helyi kultúrával. Ezért a helyi kultúra tagjai szemében mindenekelőtt a cigány nő számított társadalma tulajdonképpeni képviselőjének. Sok cigány csoportban gazdasági szempontból még ma is lényeges szerepet játszanak a nők a házalás, a koldulás, a rongy, illetve hulladékfémgyűjtés révén.”¹⁴⁶

Azonban, ha újra felidézzük Nagy Olga gondolatait, mely szerint a tradicionális népmesemondás során a hallgatóság emlékezetébe vették a közösség értékrendjét, valamint a szövegek szocializációs funkcióját nézve a népmesékben megjelenő „ellenpélda, a kirívó és elriasztó példák tömkelegével”¹⁴⁷ igyekeztek felkészíteni őket az előttük álló különböző élethsituációkra, akkor nem feledkezhetünk meg azokról a típusokról és variánsokról sem, amelyek elénk tárják a negatív női alakokat, köztük a „gonosz anya” és a „hűtlen feleség” vagy az „irigy nővér”, a „rest leány” figuráját és a jelleméből fakadó gonosztetteket esetleg súlyos bűnöket.¹⁴⁸ Így példát találunk arra az asszonyra, aki nem képes a gyermekei iránti szeretetteljes odafordulásra¹⁴⁹ és gondoskodásra; aki önös érdekből vagy az egyéni boldogság

¹⁴⁵ Rofojica In *Az erdő anyja* 1990: 313.

¹⁴⁶ Rao 1996: 73.

¹⁴⁷ Nagy O. 1989: 125.

¹⁴⁸ Noha felülvizsgálatra szorul, érdemes megnézni Endrész Hajna kategóriáit a magyar népmesékben megjelenő negatív női alakokról. Endrész 1992–1993: 337–348.

¹⁴⁹ Szép példája ennek a Csenki gyűjtésben fellelhető *Jivonó, a cigány király* című mese, mely a papucsszaggató királylány univerzális történetével kezdődik: a királylány éjjelente a pokolba jár le és az ördögökkel minden éjjel száz pár cipőt szaggat el. Amikor a cigány fiú utánamegy, hogy kitudakolja a dolgot, a következő epizódnak lesz szemtanúja: „No, a cigány katona bebújt az asztal alá. Az asztalon a királylány meg az ördögkirály játszott a kisleányával. Akkor a katona előbújt az asztal alól és pofon vágta a gyereket. A kisgyerek elájult. Azt mondja ekkor az ördögkirály: – Ejnye, feleségem, hát van szív tebenned, hogy nem sajnáltad megütni? Hát önvéredet nem számod? – Ekkor a katona megint lekent egy pofont a gyerekeknek. Erre az ördög megharagudott, ő is pofon vágta a feleségét, hogy félreferdült a szája. Az asszony egyre csak hajtogatta, hogy ő nem ütötte meg, de az ördög így szólt. – Bolondá akarsz tenni? Magam láttam, amikor megütötted! – Ekkor a katona megint előbújt, csatt! – egy pofon a kisgyerekeknek. Erre már erősen méregbe gurult az ördög: – Mától fogvást nem vagy a feleségem! Hordd

reményében elárulja és megöli tulajdon gyermekeit esetleg testvérét.¹⁵⁰ Valamint a mesék beszámolnak olyan negatív következményekkel járó női cselekedetekről, mint az állatbőrben, átok alatt élő hitves titkának kibeszélése;¹⁵¹ a nagylány szerepeknél elemzett féltékenységtől vezérelt elveszejteni akarás és a lány házasságának megakadályozására tett kísérlet; az ármánykodás (hazudni arról, hogy a meny csodálatos jegyekkel született gyermekeket hozott a világra); a házasságtörés vagy a kapzsiság¹⁵². Görög–Karády Veronika több évtizedes cigánymese-kutatás tükrében kijelenti, hogy ezek a kegyetlenséget mutató epizódok nagyobb arányban jelennek meg a cigány mesemondók szövegeiben, mint a magyar elbeszélésekben. Ezekkel a mesékkal kapcsolatban a következő kérdést fogalmazza meg:

„Kérdéses, hogy nem kellene-e a műfajon belül határozottan megkülönböztetni egy fővonulatot, amelyekben a pozitív vágyak mozgatják a hősöket (az elesett szegényből gazdag lesz, az árva elnyeri a királykisasszonyt stb.) és egy másik, szintén jól körvonalazható együttest, melyeket szintén 'vágytörténeteknek' minősíthetünk, de amelyek a mélyen elfojtott, szocializált énünk számára elrémisztő, elfogadhatatlan, tilos vágyak és tabu alatt álló cselekedetek megvalósítását célozzák.”¹⁵³

A családi szintéren bekövetkező események a disszertáció következő fejezetében kerülnek részletesebb elemzésre; az imént felsorolt negatív női jellemvonások és cselekedetek közül itt a nemi szerepekkel összekapcsolhatóakat vettem és veszem szemügyre.

II. 2. 3. Erkölcsi útmutatók és viselkedésminták

A háztartáson belüli teendők mellett a női szerephez kötődő elvárások másik csoportja az erkölcsi útmutatókat – leginkább tilalmakat/tabukat – foglalja magában, melyben egyértelműen tükröződik a lokális cigány közösség értéképze és nőideálja. A lányok és az asszonyok viselkedését a közösség tagjai külön-külön és együttesen is szigorúan felügyelik, elvárják tőlük, hogy magatartásukkal az előírt szabályrendszert kövessék, amennyiben ettől mégis eltér(né)nek, a csoport kifejezett rosszallásával, megvetésével, sőt nyilvános büntetésével kell szembenéznük. Ahogyan az etnográfiai leírások felhívják a figyelmet, a

el magad, soha többé ne jöjj ide, mert nekem már nem kellesz feleségnek. Látom, rám untál, s a fiamat meg akarod ölni. Szedd össze magad, és takarodj!” A cigány meg a sárkány 1974: 236–237.

¹⁵⁰ Az Anyám megölt, apám megevett típus változatai, A hűtlen anya/nővér variánsai – ezeknek az értelmezését lásd a harmadik fejezet III. 3. részében.

¹⁵¹ Lásd *Az elátkozott királyfi, aki sündisznó volt* című püspökladányi cigány mesét, ahol az anyós azzal vádolja meg a menyét, hogy más férfitől esett teherbe, hiszen az ő fia sündisznóbőrben él; a lány igazsága védelméül elárulja, hogy a fia minden éjjel leveti az állatbőrt és vele hál, mire az anyós a következő éjjel elégeti a bőrt, ezzel újabb évekre elátkozzák a fiút. *A cigány meg a sárkány* 1974: 16–24. Ugyanez a motívum található meg *Az erdő anyja* népmesében is a hasonló címet viselő *Az erdő anyja* kötetből. 1990: 33–37.

¹⁵² Ezeknek az elemzését lásd bővebben a második fejezet hátralévő részében és a következő, harmadik fejezetben.

¹⁵³ Görög–Karády 2003: 46.

cigány kultúrában az erkölcsi intellem megszegése nemcsak a lány egyéni megítélésére jelent valódi fenyegetést, a család becsületének egyik kitüntetett hordozójaként, az erkölcstelen viselkedés okozta szégyenben az egész család osztozni kényszerül: éppen ezért a normától elütő életvitel szigorú retorziót von maga után.¹⁵⁴ Mindezek tükrében bátran kijelenthető, hogy a cigány kultúrában, a hagyományos paraszti értékrendhez hasonlóan,¹⁵⁵ az erkölcs megannyiszor a szexuális erkölcs szinonimájaként tételeződik.

„Az adatközlőink ezt azzal magyarázták, hogy a fiúhoz képest a lány gyengébb; néhányan hallottak erőszakoskodásokról is. A lány sebezhetőbb, mert nem tud védekezni az erőszak ellen. Tehát minden olyan durva tettel szemben, amelynek áldozatává válhat, meg kell védeni. De saját érzései ellenében is meg kell védeni, minden érzelmi hatás ellen, amely veszélybe sodorhatja a szüzességét, ami bemocskolhatná az ő és a rokonai becsületét, ami belesodorhatná egy nemkívánatos házasságba. [...] a fiatal lánynak szüzen kell férjhez mennie.”¹⁵⁶

A kijelölt korpuszban igen nagy számban találunk a női erkölcs értelmezési tartományában vizsgálható narratívumokat,¹⁵⁷ számos mese cselekményét és végkimenetelét határozza meg olyan egyéni tett, ami a szexualitás normarendszerét aktivizálja; ez pedig arra enged következtetni, hogy a lokális cigány közösségekben kiemelt helyen kezelik az erkölcsiség kérdését, hiszen a nő társadalmi megítélése elsődlegesen ezen alapszik.

A nagylányok erkölcsi magatartását tekintve, a házasság előtti női nemi szerepelvárás a szüzesség megtartásában nyilvánul meg: addig, amíg egy lány férjhez nem megy, tartózkodnia kell bármilyen erkölcsi kicsapongástól; ez a vonatkozó cigány meseszövegek szintjén a szexuális együttlétben és a törvénytelen gyermek megszületésében ölt leginkább testet. A *Hét ország királya és három leánya*¹⁵⁸ című püspökladányi cigánymesében az apát

¹⁵⁴ Daróczi Ágnes írja: „[...] a gyereklány szerepe a családon belül minden esetben a család szimbóluma és presztízsének a képviselője. Egy kislány legyen szép, legyen elegáns, tartsa meg a hagyományokat, viselkedjen lányosan, cigányosan, tisztességesen. Ez, hogy tisztességes, ez nem csak azt jelenti, hogy legyen szűz férjhezmeneteléig, ennek egyébként szimbolikus és valóságos jelentése is van, hanem a család presztízsét, a család helyzetét emelheti egy szép nő, egy szép leányzó, mint ahogy ronthatja egy rosszul viselkedő, vagy csúnya leányzó.” Daróczi 1993: 15. Vö. Diósi 1999: 167–168.

¹⁵⁵ Vö. Kovács 1944: 22–23; Nagy O. 1989: 136, 246.

¹⁵⁶ Formoso 2006: 111.

¹⁵⁷ A kiválasztott mesekorpuszban a női erkölcsiség témáját központi helyen kezelő narratívák: Santa Teresa In *Cuentos maravillosos...* 2008: 141–151; Bernardo del Carpio In *Cuentos maravillosos...* 2008: 33–51; El demonio liberado de una bota de vino In *Cuentos maravillosos...* 2008: 100–103; El tonto Tilano In *Cuentos populares...* 2011: 197–201; Hét ország királya és három lánya In *A cigány meg a sárkány* 1974: 116–117; Szuntilanka In *Az üvegtemplom* 1994: 303–325; A vérátömlesztés In *A cigány meg a sárkány* 1974: 118–121; Jivonó, a cigány király In *A cigány meg a sárkány* 1974: 233–240; Mátyás király a Hortobágyon In *A cigány meg a sárkány* 1974: 241–256; Az erdő anyja In *Az erdő anyja* 1990: 33–37; La madre sin manos In *Cuentos populares...* 2011: 201–204; El príncipe libera a su padre cautivo In *Cuentos maravillosos...* 2008: 151–153; Károly király In *Az üvegtemplom* 1994: 235–249; A párizsi királyfi In *Az üvegtemplom* 1994: 137–155; A cigányasszony meg a kígyó In *Cigány nyelvjárási népmesék* 1985. I.: 199–207; Az elátkozott királyfi, aki sündisznó volt In *A cigány meg a sárkány* 1974: 16–24; Terenyevárosi mese In *A gömböcffi* 2002: 55–90.

¹⁵⁸ *A cigány meg a sárkány* 1974: 116–117. Elmondta Mágai Gyula, Püspökladány. ATU 577+301. ATU/MNK 577, *The King's Tasks*. Uther 2011: 345–346, ez a típus a Magyar Népmesekatalógusban nem szerepel. 301, *The*

elszólítja a háború, ám távozása előtt meghagyja lányainak, szigorúan tartsák magukat az előírt szabályokhoz; ahogy arra Tánzos Vilmos rámutat, a folklórszövegekben gyakori növénszimbolika értelmében ezt az erkölcsi tisztaságot és testi érintetlenséget jelképezi a zöldellő koszorú:¹⁵⁹

„Volt, hol nem volt, egy hét ország királya. Annak a királynak volt három lánya. Majd egyszer levelet hoztak a királynak, hogy mennie kell a háborúba. No, a király három koszorút készíttetett, és így szólt a lányaihoz:

– No, lányaim! Ezt a három koszorút a ti számotokra készíttettem. Aki megbecsüli magát, annak a koszorúja mindig zöld marad. Amelyikötök rossz útra tér, azé elhervad.

Isten veled, Isten veled. A király elindul, megy a háborúba. A három lány otthon maradt. Majd a két nagyobbik lány hamarosan elzüllött, felcsináltatták magukat. Egyiknek is gyereke született, a másiknak is. Telt-múlt az idő, a két gyerek már hétéves volt. De a legkisebbik lány becsületesebb maradt.

Majd a király hazatért. Ment egyenesen a három koszorúhoz. Látja, hogy csak a legkisebbik lányé maradt szép. A két nagyobbik lánya elzüllött. No, bement, fogta a kardját, és leszúrta a két lányt. Eltemették őket. Majd a legkisebbik lányt is férjhez adta.”¹⁶⁰ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

Az idézet a női szerepelvárás fontos dimenzióját tárja elénk: az oppozíció technikáját alkalmazva, a mesemondó a szöveg szintjén nyilvánvalóvá teszi a nagylányoktól elvárt normakonform viselkedést, illetve a normasértő magatartás konzekvenciáit. A becsület megtartása a kedvező kiházasítás érdemével jár, míg a koszorú elhervadásával szimbolizált rossz útra térés, elzüllés és a házasság előtti titkos szexuális együttlétből születő törvénytelen gyermek a legsúlyosabb szankciót: a *halálbüntetést* indukálja. A mesékből tükröződő nagylányok erkölcsi viselkedésének szigorú megítélése összecseng a cigány közösségekben megfigyelttel:

„A fiatal lánynak tehát meg kell tartóztatnia magát a házasságot megelőzően minden szexuális viszonytól. Ha ezt a törvényt megszegi, akkor maga és rokonai becsületét szennyezi be, elveszítve annak lehetőségét, hogy saját környezetében találjon férjet. A fiatal emberek ugyanis csak szűzlányt vesznek feleségül és a családapák is ragaszkodnak lányuk szüzességéhez.”¹⁶¹

Ugyanezt az értékítéletet tükrözi az *El demonio liberado de una bota de vino* [Az ördög, akit kiengedtek egy borostömlőből] című narratíva, mely a széles körben elterjedt *Halál a csutorában* (ATU 331) és a *Lehetetlen kívánságok* (ATU 1176) típus kontaminációjából

Three Stolen Princesses. Uther 2011: 177–179, *A túlvilágra vitt három királykisasszony megszabadítása*. MNK II. 1988: 62–63.

¹⁵⁹ Tánzos 2006: 272–288. Vö. Bernáth 1987: 20–39.

¹⁶⁰ *A cigány meg a sárkány* 1974: 116.

¹⁶¹ Formoso 2006: 112. Ugyanezt állapítja meg Bakó Boglárka is esettanulmányában: „A fiatal lány rossz megítélését nem az erősítette tehát, hogy elvált, hanem házasság előtti szexuálisan szabatos életvitele. Ez a helyi *romnji* társadalom fontos erkölcsi szabályát mutatja. A nők általában az ‘első szerettükhöz’ mennek férjhez. Előfordul, hogy a nász megtörténte utáni napon megy a fiú a lányos házhoz, de ez már a ‘szökés’ kategóriájába tartozik, hiszen a lány nem töltötte otthon az éjszakát. A fiatal lányok ‘tisztaságára’ az egész közösség – mindenekelőtt a női társadalom – vigyáz, próbálják őket megóvni azoktól a helyzetektől, amelyben könnyen ‘elbukhatnak’.” Bakó 2006: 190.

született egyéni spanyol cigány variáns.¹⁶² A szövegben leképződő szerepelvárás és normasértő magatartás tekintetében a mese egybevág az előzővel: a szülők szigorúan meg akarják büntetni lányukat, mivel azt hiszik, hogy megszegte a legsúlyosabb erkölcsi tiltást és házasságkötés nélkül szexuális kapcsolatot létesített egy férfival, minek következtében törvénytelen gyermeket hord a szíve alatt. Az igazság viszont az, hogy az ördög így akarja rászédni a fuvarost:

„Idővel a lánynak, aki tizennyolc éves volt, hát elkezdett nőni a hasa és a szülei azt hitték, hogy terhes.

– Megöllek, meg fogunk ölni téged. Te egy ilyen meg olyan vagy.

– De hát én nem voltam együtt semmilyen férfival, hisz’ még azt sem tudom mi az, hogy férfi, én nem voltam soha még férfival.

– Akkor hát ez a has, ami folyton növekszik, ha nem voltál együtt semmilyen férfival...

– De én nem voltam senkivel.”¹⁶³

Ám nemcsak a társadalmi értékítélet okán válik a szöveg érdekessé, a kibontakozó ördög-kép is figyelemre méltó, mivelhogy egyszerre jelenik meg a történetben a rászédő és a rászédett ördög figurája. A komikumot keltő alaknak az értelmezése abban az összefüggésben nyer megvilágítást, ami őt a hőshöz köti, más szóval, a szerepéhez kapcsolódó jelentés csakis a másikkal való viszonyában mutatkozik meg.¹⁶⁴ A mese megszerkesztésekor a már megszokott oppozíciós technikát alkalmazva, a mesemondó ellentétbe állítja az ördögöt a fuvarossal, majd a két szereplőnek a másikat erő helyett ésszel legyőző megmérettetésben kell részt vennie. Érdekes kiemelni, hogy a történet elején a férfi megmenti a tömlőbe szorult hangot – ekkor a mesélő még nem nevezi nevén az ördögöt –, aki a segítségért cserébe felajánlja egy kívánság teljesítését, azonban a fuvaros nem él a szerencse adta lehetőséggel, mondván megvan neki a szekere is, az állatai is, mi másra lehetne még szüksége. Ezzel a válasszal egyfelől a kapzsiságnak ellenálló mértékletesség pozitív benyomását kelti és megelőlegezi azt, ami a mesemenet előrehaladásával bizonyosságot nyer, mely szerint az előtte megjelenő figurát nem a tisztességes szándék vezérli és jobb vele nem lepaktálni. Másfelől azonban viselkedése egyfajta sajnálatot is ébreszt, ugyanis a felkínált ajánlat segítségére lehetne abban, hogy egy kicsivel jobb életkörülményt teremtsen a családjának.

Ám az ördög nem elégszik meg azzal, hogy a férfi elszalasztotta a meggazdagodás lehetőségét, lényéből fakadó gonoszságát mutatja meg azzal, hogy szemfényvesztő ármánykodással telefújja levegővel a fuvaros lányának a hasát, minek következtében a szülők

¹⁶² *Cuentos maravillosos...* 2008: 100–103. ATU 331+1176. ATU/MNK 331, *The Spirit in the Bottle*. Uther 2011: 221–222, *Halál a csutorában*. MNK II. 1988: 163–164. 1176, *Lehetetlen kívánságok*. MNK V. 1982: 326–327.

¹⁶³ *Cuentos maravillosos...* 2008: 102.

¹⁶⁴ Nagy O. 1978: 116–117.

azt hiszik lányuk törvénytelen gyermekkel terhes. Ekkor viszont felcserélődnek a szerepek, ettől fogva a fuvaroson a sor, hogy furfangos eszével rászedje az ördögöt: kihasználva a démonikus figura hiúságát, aki azzal kérkedik, hogy ő bármit képes megtenni, próba elé állítja és megparancsolja neki, ha nem képes elkapni a szellentését, örökre békén hagyja őket. Ahogy az ördög fel-alá ugrál, hogy megkaparintsa a levegőt, a komikum eléri a tetőpontját, mely egyfajta humoros hangvétellel oldja fel az ördöggel szembeni kisember kiszolgáltatottságának érzését és a feltételezett erkölcsi normasértés okozta feszültséget.

Az eltítkolt vagy a másik fél származása miatt szégyellni való kapcsolatból született gyermek univerzális toposza a folk-narratívákban kiemelt szereppel bír; a házasságkötés előtti, illetve házasságon kívül született törvénytelen gyermek visszatérő témája a cigány népmeséknek is.¹⁶⁵ (Zárójelben fontos megjegyezni, hogy a csodás vagy szokatlan módon teherbeesés után – pl. növényi magtól, levéltől, virágillattól – rettenetes erővel és különleges képességekkel született gyermek esetében, az újszülött gyakorta az isteni pártfogoltság kiváltságát élvezzi és ezeket a szülőket nem feltétlenül sújtja a közösségi normasértés szankciója.¹⁶⁶) Ha megvizsgáljuk a kijelölt korpuszunkban a törvénytelen gyermek fogantatását és születését feldolgozó folklórszövegeket,¹⁶⁷ a narratív struktúra tekintetében nem találunk különbséget, azonban fontos eltérés figyelhető meg a történet főhősének személyét illetően. A narratívumok megegyezést mutatnak a tekintetben, hogy a cselekmény menetét elindító lényegi motívum a törvénytelen gyermek megfogánása, ugyanis ez az „áldatlan állapot” mozdítja ki a főhöst addigi inaktív helyzetéből és indítja el azon a próbákkal (nehéz feladatokkal) teli úton, melynek végén egy törvényes házassággal és rátermettségeinek bizonyításával lemoshatja magáról a szégyen bélyegét és elnyeri a közösség elismerését. Azonban míg egyes szövegek a „szülők történetét” mesélik el, addig a másik

¹⁶⁵ Noha a zabigyerek kifejezést használták a „szerelemgyerekekre” is, aki nem engedélyezett, ám tiszta szerelemből fakadt, ebből kifolyólag a megnevezés pozitív tartalommal bír – ahogyan arra a mondás is utal: „szép, mint a szerelemgyerek” –, addig az itt vizsgált folklórszövegekből egyértelműen a normasértő cselekményből fakadó származás negatív konnotációja rajzolódik ki. MNL V. 1982: 608.

¹⁶⁶ Kivételt képez például a *Körtefa János* című oláh cigány mese, melyben a királyt szintén háborúba szólítják, ám távozása előtt megtiltja lányainak, hogy visszatéréséig kilépjenek a palotából. A kezdeti megtartóztatás után nem sokkal a lányok felbátorodnak és kimerészkednek a kertbe sétálni, ahol a legkisebb királylány leszakít egy körtefalevelet, elkezdi nyalogatni és rögtön teherbe esik. A növénytől csodás módon megfogant gyermek azonban az öreg király szemében törvénytelennek tűnne fel, ezért az idősebb testvérek tanácsára a lány elbujdosik otthonról. „– Jaj, kedves húgocskánk, talán valami legényke járt hozzád titokban? Úgy nézel ki, mintha viselős lennél! Azt tanácsoljuk, tűnjél el a királyi palotából, de még a tájékaról is, ha jól akarsz magadnak, mert nemsokára hazajön a koronás apánk és rossz vége lesz a találkozásotoknak! – Mit csinálhattott szegény leány? Elment bujdosni.” *Az erdő anyja* 1990: 261.

¹⁶⁷ Jivonó a cigány király In *A cigány meg a sárkány* 1974: 233–240; Az erdő anyja In *Az erdő anyja* 1990: 33–37; A vérátömlésztés In *A cigány meg a sárkány* 1974: 118–121; Szuntilanka In *Az üvegtemplom* 1994: 303–325; Hét ország királya és három lánya In *A cigány meg a sárkány* 1974: 116–117; Körtefa János In *Az erdő anyja* 1990: 261–279; Mátyás király a Hortobágyon In *A cigány meg a sárkány* 1974: 241–256; Bernardo del Carpio In *Cuentos maravillosos...* 2008: 33–51; El tonto Tilano In *Cuentos populares...* 2011: 197–201.

csoportba tartoznak azok a narratívumok, amelyek a törvénytelen gyermek életútját követik végig: a fogantatás a cselekmény kezdő epizódja, mely ettől kezdve meghatározza a főhős identitását, sorsát és egzisztencia-karakterét.¹⁶⁸ Visszatérve a fejezet témafelvetéséhez, a következőkben az elemzés elsődleges tárgyát a tiltott szexuális kapcsolatban résztvevő lánnyal szembeni értékítélet képezi, mely a családi szintéren, illetve rajta keresztül a tágabb értelemben vett közösségi szinten fogalmazódik meg.

Talán az egyik legrészletesebben tárja elénk a témát a *Szuntilanka*¹⁶⁹ című oláh cigány folklórszöveg; a *Szűz Mária keresztlánya* típusba tartozó variáns (ATU 710) a megesett lány epizódjával kezdődik:

„Volt, hol nem volt, volt egy szegény asszony és egy szegény ember. És volt még nekik egy lánykájuk. És meghal az anyja és az apja is, és (ott) marad magának egyedül. Hát Szuntilankának hívták.

Hová szegődik majd be magának dolgozni? A pékséghez. Annyira-annyira dolgozik, hogy majd jóba lesz a péklegénnyel. És bocsássatok meg, legyetek tiszták és szerencsések, hogy mondanom kell, teherbe esik tőle a lány. No, amikor teherbe esik, hát mit csinál, mit nem? Nagy szégyen volt azelőtt, ugye, abban a világban, amikor egy hajadon lány terhes maradt és nem volt férje.

*Mit csinál magával, mit nem? Mindig lekötötte magát a lány, hogy ne látszódjon rajta, hogy terhes. No, majd jön az ideje, mert vajúdik, hogy megszülessen a kicsinye. Hová megy, legények, hová nem megy? Kimegy a falu szélére és egy árokba fekszik és ott vajúdik.”*¹⁷⁰ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

A népmesekatalógusban olvasható típusleírással ellentétben itt nem az apa meggondolatlan beszéde folytán dönt úgy Szűz Mária vagy egy fekete asszony, hogy magával ragadja a gyermeket, de mégcsak nem is a szegény emberen esik meg Szűz Mária szíve és veszi el tőle a lányt, hogy a mennyben jobb körülmények között felnevelje.¹⁷¹ Az oláh cigány variáns egy fiatal lány történetét beszéli el, aki a szülei halála után beáll a pékműhelybe dolgozni annak érdekében, hogy magát el tudja tartani; itt megismerkedik egy legénnyel, akitől teherbe esik.

¹⁶⁸ A fattyú stigmájától való megszabadulás küzdelmét részletesen tárja elénk a *Bernardo del Carpio* című spanyol cigány mese: két gróf rivalizál a király hűgának kegyeiért, aki az egyiket választja vőlegényéül, a visszautasítás okozta szégyentől vezérelve a másik bosszút forral ellenük. A házasságkötés előtt megtörténik a szerelmi együttlét, mely után a lány teherbeesik, a visszautasított kérő által felajánlott fizetségért cserébe a szolgák elárulják neki e titkot, így most már bosszút állhat a páron: értesíti az uralkodót. A király az erkölcsi szabály megsértése végett megbünteti a hűgát, a szülés után egy kolostorba zárátja, míg a vőlegényt egy messzi kastély tömlöcébe veti és kiszúratja a szemét, a kisfiút pedig magához veszi és felneveli. A gyermek egész életében azért küzd, hogy kiderítse valódi identitását és megtalálja vérszerinti szüleit. Amikor azonban végre rátalál az édesapjára, a megöszült és meggyötört gróf meghal, így már nem élheti meg a család egyesítésének boldogságát. Ám még ez a tragikus esemény sem tudja eltántorítani a fiút attól, hogy lemossa magáról a törvénytelen gyermek szégyenét. A mesemondó kifinomult érzékkel adja elő ezt a szimbolikus megtisztulást: „– Add össze őket, értetted? – Ő pedig bebújt az anyja szoknyája alá és a pap összeadta őket. És amikor már össze voltak házasodva előjött, kibújt az anyja szoknyája alól és azt mondta: – Bácsikám, lemostam már a foltot? – Hogy nem volt sem fattyú, sem törvénytelen, volt anyja és apja, azt felelte: – Igen, Bernardo.” *Cuentos maravillosos...* 2008: 45.

¹⁶⁹ *Az üvegtemplom* 1994: 303–325. Elmondta Körös Ferencné Palli, Solt. ATU/MNK 710, *Our Lady's Child*. Uther 2011: 385, *Szűz Mária keresztlánya*. MNK II. 1988: 401–403.

¹⁷⁰ *Az üvegtemplom* 1994: 303.

¹⁷¹ Lásd Csenki gyűjtéséből a *Liza és Szűz Mária* című narratívát. *A cigány meg a sárkány* 1974: 135–139.

Ezek után a mesemondó megtöri a cselekmény menetét, hogy közbe szúrja a kommentárját, saját maga – illetve ezen keresztül a közösség – értékítéletét, mely szigorúan és kegyetlenül elítéli a házasságkötés előtti vagy nélküli gyermek fogantatását. A közbevetett megállapítás a lokális társadalom erkölcsi szerepelvárásairól árulkodó magyarázat, melyből okkal levonhatjuk azt a következtetést, hogy akire rásütötték a szégyen bélyegét, annak hátralevő életében – sokszor egyedül – a közösségből kirekesztve, megszégyenítve kellett viselnie cselekedetének terhét, és ki volt szolgáltatva a közösség könyörtelenségének, és csak ritka esetben a jóindulatának.¹⁷² A narratívumban pontosan a büntetés formája lesz az, hogy Szűz Mária – aki maga a kisdetek védelmezője – elveszi a fiatal lánytól a törvénytelen úton fogant gyermeket és saját maga neveli fel a mennyben. Ez a motívum egyébiránt megtalálható néhány magyar mesevariánsban is, ahol „Máriát nem úgy jellemzik, mint a keresztény vallásban, azaz segítőkész közbenjáróként. Ebben ugyanis Mária erőskezü, bosszúálló, súlyos büntetéseket osztogató istennő [...]”¹⁷³ „No – mondja –, amiért ide jöttél az árokba, hogy titokban szülessen meg a gyermeked, hogy ne tudjon róla senki, ezért nem hagyom őt neked. Elviszem magamnak.”¹⁷⁴

Szintén a kijelölt nemi szerepelvárás és a közösségi erkölcsi szabályok megsértése az *El tonto Tilano*¹⁷⁵ [Az ostoba Tilano] című narratívum cselekményének lényegi motívuma, mely

¹⁷² Sarah Joanne Davies a délnyugat-angliai folklórszövegekben megjelenő törvénytelen gyermek születésével kapcsolatos attitűdöket vizsgálva kiemeli, hogy ezekben az esetekben az erkölcsi szabályok és a közösségi ítélet sokkal szigorúbban súlytja a lányokat/asszonyokat, mint az abban részt vevő férfiakat: „Férfi társaikkal ellentétben a nők nem tudják elkerülni a terhességgel kapcsolatos negatív társadalmi következményeket, hiszen a biológia azt parancsolja, hogy képtelenek eltávolodni törvénytelenül fogant magzatuktól. Ezekben a dalokban a nők csak a halál által, vagy nagyon ritkán házasság útján tudják lemosni a törvénytelen bélyegét.” Davies 1999: 334. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája. *Az erdő anyja* című mesében, mely a kígyóvölgegy egyik variánsa, a lány bevallja édesanyjának, hogy teherbe esett az erdőben egy kígyótól, a házasság nélküli fogantatás következményeként az apa elűzi lányát, aki a kibeszéléssel egyben a fiúnak tett fogadalmát is megszegi. Az átkot csak akkor tudja megtörni, ha kiállja a vándorélet próbáit és bebizonyítja a fiú iránti szeretetét, visszatérve immár boldogan élhet a férfival, aki ezzel visszanyeri emberalakját, az erdő anyja pedig megajándékozza őket királyságával. *Az erdő anyja* 1990: 33–37.

¹⁷³ Erdész 1988: 94.

¹⁷⁴ *Az üvegtemplom* 1994: 305.

¹⁷⁵ *Cuentos populares...* 2011: 197–201. Elmondta a Los Coberteras család, Alicante. ATU/MNK 675, *The Lazy Boy*. Uther 2011: 371–372, *A lusta fiú*. MNK II. 1988. 387–388. Ennek a típusnak megtaláljuk az oláh cigány párját *Csuka hírivel* címen, ahol a meztelen cigány férfi láttán neveti el magát a szomorú királylány. A szövegben leképződő értékítélet az apa válaszából olvasható ki igazán – „No, lányom, te soha életedben nem neveltél. Most neveltél előbb (először) ettől a csúnya fekete cigánytól, tehát ehhez adlak feleségül!” –, melyet azonban felülír a lány jókedvre derítéséből fakadó öröm. *Az üvegtemplom* 1994: 111. Szintén érdemes párhuzamba állítani a Kovács Károly romungró cigány mesemondó elbeszélésében rögzített variánssal: „Egyszer aztán a cigánfiú kifektüdt a putrijuk végibe, a napra heverészni. A királykisasszon pedig arra kocsizott, négyfogatos hintájával, üveghintóban, és megállt, nézegette azt a cigányputrit, hogy micsoda rozoga cigányputri, és a cigánygyerek meglátta, és azt mondja neki: – Csuka hírivel, aranyhal szerencsájével maradj tőlem teherbe! – Azonnal úgy maradt a királykisasszony. A királykisasszon aztán nem is tudott efelül semmit, meg senki se.” Csuka hírivel, aranyhal szerencsájével... In *Gyémántkígyó* 1981: 309–321. Érdemes azonban megjegyezni, hogy ebben a szövegben az etnikai hovatartozás és a mélyszegénységből fakadó életmód az, amire a királylány rácsodálkozik. Noha a szöveg szintjén nem jelenik meg az a fajta megvetés és kinevetés, amivel a

jelen esetben kiegészül a társadalmi hierarchiára jellemző, eltérő szociális és gazdasági pozíciókból fakadó szégyen kérdésével. *A lusta fiú* típusba (ATU 675) tartozó spanyol cigány variánsban az együgyű fiút elküldi a nagyanyja, hogy hozzon haza tűzifát, a fiú útközben megáll horgászni, amikor is kifog egy aranyhalat. A hal megajándékozta a fiút egy varázspálcával, ami minden kívánságát teljesíti, azonban Tilano még arra sem képes, hogy a saját maga javára ésszerűen használja a birtokába kerülő adomány-tárgyat. A nagyszülői utasításnak eleget téve megparancsolja a pálcának, hogy a szamara hátára tegyen egy rakás tűzifát, arra egy fenyőfát, aminek felül a tetejébe. Ahogy a szamár hazafelé botorkál a rettenetes nagy teherrel, a falu lakói mind elámulva bámulják Tilanot és jót nevetnek rajta, köztük a királylány is hangosan kacag. A megszégyenüléstől feldühödve Tilano megátkozza a lányt, essen tőle teherbe.

„Telt az idő és az ostoba fiú nem igazán használta ki a pálcát, többek között azért nem, mert a rövid eszével nem tudta kigondolni mire is lehetne az neki hasznára. Egy szép napon a királylány fiúgyermeket szült és az apja nagyon megharagudott rá:

– Na de, lányom, te meg kivel feküdtél le?

– Apám – felelte neki –, esküszöm, hogy nem értem, hiszen én soha nem voltam még együtt férfival. [...] A kisgyerek közeledett hozzá és megölelte Tilanot. Mindenkinek tátva maradt a szája, leginkább a királynak, aki a dühtől képtelen volt fékezni magát:

– Egy cigánnyal, aki ráadásul még ostoba is! Nem volt más, akit válasszál? Száműzlek és kitagadlak az örökségemből.”¹⁷⁶

A meseidézett elénk tár egy kifinomult és bonyolult szociokulturális értékítéletet, mely az erkölcsi kicsapongás kérdésében történő állásfoglalás mellett a társadalmi hierarchia viszonyrendszerébe is betekintést nyújt. Az a megjegyzés, hogy *„Egy cigánnyal, aki ráadásul még ostoba is!”* utal a mesemondó környezetének státuszértelmezésére, melyben a cigány etnikai származás a többségi társadalom tagjaiból egyértelmű elutasítást vált ki, melyet csak tovább fokoz a főhős szellemi képességének korlátozottsága. Ezek alapján nem is lehet az összegyűlt reakciója más, mint a kinevetés és a megbélyegzés.¹⁷⁷ Következésképpen a mese cigány főhőse a közösség többszörösen megvetett és marginalizált szereplőjévé válik.¹⁷⁸ A

spanyol mese hőse találkozunk, az itt közölt magyar cigány szövegben is megbünteti az apa lányát, amiért egy cigány fiútól esett teherbe.

¹⁷⁶ *Cuentos populares...* 2011: 198–199.

¹⁷⁷ „A népmesék a száműzetés motívumát általában még színesítik a megvetett, megalázott vagy fogyatékos gyermek képével: ilyen a kihasznált legkisebb fiú vagy leány, az árva, a mostohagyermek, a rút kiskacsa vagy a szegénylegény.” Campbell 2010: 332–333. Noha jelen vizsgálat keretét szétfeszítené, érdemes lenne megvizsgálni, hogyan jelenik meg ebben a szövegben a cigány alakjához kapcsolódó negatív etnikai sztereotípiák. A témáról lásd: Görög Veronika *A megvetés természetrajza. A cigány alakja az európai népi gondolkodásban. Adalék az etnikai sztereotípiák tanulmányozásához* című értekezésében. Görög 1993: 98–117. Illetve ugyanerről a témáról beszél, de már kifejezetten a cigány mesemondók szövegeit elemezve Biczó Gábor is *A cigánymese cigányképe* című tanulmányában: Biczó 2018a: 131–151.

¹⁷⁸ Az *együgyűség* cigány mesei megformálását és az alakjához kapcsolódó különböző attitűdöket, valamint társadalmi reakciókat lásd a negyedik fejezet vonatkozó elemzésében (IV. 3. 1).

lány apja szemében a lokális társadalom két legszigorúbb szabályát sértette meg: egyrészt szegényt hozott rá a házasság előtti nemi szerepelvárás megszegésével, másfelől, ami ennél is súlyosabb: semmibe vette azt a kötelezettségét, hogy egy rangban és vagyoni helyzetben hozzá illő párt válasszon. Ameddig a normától elütő életvitel a lány számára a közösségből történő elűzést eredményezi, addig a cigány fiúnak származása és együgyűsége okán a kinevetéssel és a teljes elutasítással kell szembenéznie.

A mesemenet folytatásában a királylányt gyermekével és az együgyű fiúval egy hajóra teszik a tengeren; amikor a fiú megéhezik, megparancsolja a pálcának, hogy tegyen elé egy tál rizst babbal, amely a főhős szociokulturális státuszára tett utalás, hiszen olyan ételt kér, amire a mindennapi szegénység mellett nekik eddig tellett.¹⁷⁹ A narratívum ismét azt mutatja meg, hogy hiába van a fiú birtokában egy varázstárgy, ha azt képtelen a saját javára használni és megmenteni a családját az életveszélyes szituációtól, kizárólag annyi jut eszébe, hogy a túléléshez alapvetően szükséges élelmet kérje a haltól. Ezzel a tettevel a fiú újból nevetségessé teszi magát, szinte teljesen passzív, tehetetlen, öntudatlan és az események alakulását inkább elszenvedő, mint alakító karakter benyomását kelti; a bekövetkező szerencsés fordulat egyedül a királylány észhasználatának köszönhető: *„Egy dolgot fogsz tenni: megparancsolod a pálcának, hogy adja vissza neked az eszedet és akkor talán egy nap feleségül megyek hozzád; aztán megkéred, hogy vigyen haza a palotámba, neked meg adjon valami rendes ruhát.”*¹⁸⁰ A logikus gondolkodásnak köszönhetően a királylány felismeri, hogy a pálca segítségével megmenekülhetnek a tenger veszélyeitől és egy varázslat folytán Tilano is képes lehet ezentúl az észhasználatra, mely egyből meg is mutatkozik a szövegben:

¹⁷⁹ A szegénységből eredő és/vagy hagyományosan cigánynak titulált ételek más helyen is előfordulnak a kiválasztott korpuszban. Ezek identitásteremtő-, és ismertetőjegyekként is értelmezhetőek, hiszen egyértelműen utalnak a főhős szociokulturális hátterére, illetve plasztikusan bemutatják azt a társadalmi-gazdasági különbséget, mely a szegény cigányt elválasztja a hierarchia csúcsán álló királyi palota lakóitól: Érdemes a *Jóska király* című cigány meséből hosszan idézni: „Úgy van a szokás, hogy a lakodalomban ebédelni is kell. Kihúzták végig az asztalt, tyúkhúst, disznóhúst, ökörpecsenyét, kecskehúst, s minden más egyebet, amit csak ki tudtak rakni, azt mind odatették az asztalra, kenyérből és süteményből is volt bőven. De a cigányfiú csak mustrálgatta az asztalt, keresett valamit. Kínálja Jóskát a király: – Fiam, itt van előtted minden! Nyugodtan eheted mindegyiket, amelyiket csak megkívánod! – De a legény azt mondja: – Én nem eszek! Az én ételem a bokolji, az pedig nincs! – Erre aztán leállnak az evéssel az összes koronás királyok. Mi az, hogy 'bokolji'? Erről még nem hallott senki! Mindjárt fogtak egy ceruzát és hogy el ne felejtsek, mindenki leírta magának egy papírra: bokolji, mert ez bizony igen értékes szó lehet! A király is takarosán följegyezte egy aranycédulára, aztán azonnal lóra ült, s elindult lóhátasan mendegélni, hátha tud venni valahol. [...] Vándorcigányok voltak egy árok mellett letáborozva. Mondja ott az egyik cigányasszony: – Ó, kedves lányom, eredj már, fordítsd meg a bokoljit! [...] – No, ez az! – rikkant föl a király. – Ez kell nekem: bokolji! Hozd csak ide, hadd lássam, mi az! [...] Jóska azzal a nagy fekeete kezével megragadta a tyúkcombot, a bokoljit meg harapta hozzá, s úgy evett, cigányosan. Nagyon jóízűen falatozott, mert a menyasszonya megkívánta tőle! Azt mondja neki: – Adjál egy kicsit, Jóska, szeretném megkóstolni! – Ki is vett a tányérból néhány szem pogácsát és elkezdte eszegetni. De a koromtól meg a füsttől olyan keserű volt, hogy nem bírta lenyelni. Amikor nem néztek oda, fogta az aranyzsebkendőjét és beleköpte a szájából a falatot.” Az erdő anyja 1990: 176–177. Vö. Csuka hírével In *Az üvegtemplom* 1994: 113.

¹⁸⁰ *Cuentos populares...* 2011: 200.

a kívánságokat a fiú megtoldja egy újabbal és egy díszes kastélyt épített a királyi palotával szemben. Amikor az ország lakói meglátják a fényűző házat csodálatukat és elismerésüket fejezik ki, csakúgy, mint a király is, aki a hazatérőkben nem ismeri fel kitagadott gyermekét és annak családját. A típus leírással megegyezően a befejezésben a cigány fiú megleckézteti apósát; elrejt az alsóneműjében egy aranyalmát, ami a kertjében termett, így mindenki azt hiszi, hogy a király meglopta az új szomszédját. Miután az öreg értetlenül áll a megalázó szituáció láttán és reményvesztetten igyekszik magát mentetni, a fiú felfedi valódi kilétét és szembesíti az uralkodót a megszegyenyítés fájdalmával, mely fel sem érhet azzal, amit a lányának és neki egykor el kellett szenvedniük. Belátva hibáját és elismerve a fiú képességeit, az apa most már jószívvel adja a lányát a gazdag cigány fiúhoz.

A nagylányok erkölcsi szerepelvárásai után térjünk át a férjes asszonyokkal kapcsolatos előírásokra. A házasszonyokat illető erkölcsi felfogásról elmondhatjuk, hogy a velük szembeni elvárások elsősorban is a házasságon belüli hűségre vonatkoznak: attól a pillanattól kezdve, hogy belépnek az asszonyok világába, férjüknek tartoznak abszolút hűséggel, mivel az esetleges kicsapongás okozta szégyenben a férjnek is osztoznia kell, ugyanis nem tudta feleségét megfelelően kontrollálni.¹⁸¹

„Egy nő 'értékének' alapja lánykori viselkedése, 'tisztaságának' megőrzése a házasságig. A házasság után a női viselkedés már nem esik ilyen szigorú elbírálás alá, félrelépéseit könnyebben 'elnezik'. Ennek oka, hogy a lakodalom után az asszony felügyelete a férjhez kerül át. Figyelmét a nő kijátszhatja, és akkor a női rokonok figyelmeztetik méltatlan viselkedésére, de mindez már elsősorban a férj 'szégyene', hiszen feleségének 'felügyeletét' nem látja el rendesen. Egyik beszélgetőtársam, aki 16 éves korában szökött meg a férjével, édesapja halálakor elmesélte, hogy míg apja 'csak' 16 évig nevelte, férje már 20 éve 'neveli'.”¹⁸²

A házasságon belüli hűség kérdésében egy további lényeges összefüggésre érdemes felhívni a figyelmet, nevezetesen a két nem közötti erkölcsi értékítélet asszimetrikus jellegére. A vonatkozó etnográfiai leírások megegyezést mutatnak a tekintetben, hogy a cigány férfi házasságon kívüli szexuális viszonyait – magyar vagy más roma etnikumhoz tartozó nőkkel – lazábban kezeli a közösség,¹⁸³ mint a férjes asszony erkölcstelen kicsapongásait, aki tetteivel

¹⁸¹ Berta Péter felhívja a figyelmet arra, hogy az általa vizsgált erdélyi cigány közösségben, azt a férfit, aki nem képes feleségét megregulázni és kitudódik, hogy az asszony házasságon kívüli kapcsolatot létesített, azt „gyenge férfinak” titulálják, mely megnevezés mögött egyértelműen maszkulinitásának és társadalmi presztízsének elvesztése rejlik. Berta 2005: 145. Hasonló összefüggésekre hívja fel a figyelmet Pálos Dóra is, aki a hűség-hűtlenség asszimetrikus viszonyának értelmezésén kívül kiemeli a cigány férfiakra háruló nyomás jelentőségét is, hiszen az asszony hűtlensége presztízskérdés a család becsületére nézve, illetve, ha egy asszony elhagyja férjét, az a közösség szemében úgy is értelmezhető, hogy nem bántak megfelelően az asszonnyal új családjában. Pálos 2013: 209.

¹⁸² Bakó 2006: 190–191.

¹⁸³ Berta esettanulmányában azt is kiemeli, hogy a cigány férfiakat ritkán illetik a hűtlenség vádjával; a megtörtént félrelépésről megemlíti, hogy arról férfítársaik körében akár büszkeséggel is vallhatnak és

szégyent hoz az őt „befogadó” családra, ennek következtében a közösség kifejtett rosszallásával, esetleg büntetésével kell szembenéznie. Paloma Gay-y-Blasco madridi cigány közösségekben végzett hosszabb terepmunkákat, ahol kitüntetett figyelemmel vizsgálta a női és férfi testhez kötődő előírásokat, valamint a szerepekhez kapcsolódó viselkedésmintákat és elvárásokat. Elemzéseiben kitér arra, hogy míg egy nőnek mind a házasságkötés előtt, mind a frigý után követnie kell a szigorú erkölcsi szabályokat és az önkontroll gyakorlásával vágyainak gátat kell szabnia, addig a férfi dicsőségét növeli a házasság előtti „tapasztalatszerzés”:

„A hangsúly a kettős erkölcsi norma körül forog: a nőknek sokkal inkább kontrollálniuk kell vágyaikat, mint a férfiaknak. A házasságig meg kell tartaniuk szüzességüket, és mindig hűségeseznek kell lenniük férjükhez. A férfiak viszont javítják társadalmi helyzetüket azzal, hogy bizonyítják szexuális aktivitásukat, habár ez a megnyilvánulás sosem lehet válogatás nélküli – a házasságtörést és a nemi erőszakot erősen elítélik –, és az életkor növekedését az önkontroll erősödésének kell kísérnie.”¹⁸⁴

Az asszonyi hűség vagy hűtlenség visszatérő eleme a folklóralkotásoknak, számtalan mesetípában és variánsban jelenik meg a házasságtöréssel meggyanúsított asszony,¹⁸⁵ a frigý utáni hűség próbára tévése,¹⁸⁶ illetve az ártatlanság bebizonyításának az esete (ATU 880–

megbocsátandó bűnnek tekintik e tettet, szemben a nők részéről megvalósuló hűtlenséggel vagy annak akárcsak gyanújával is. Szintén megállapítja, hogy a férfiak szabadabban utalhatnak saját szexualitásukra és szexuális tartalmú verbális tréfákat is elejthetnek. Berta 2005: 127–128. Érdemes kiemelni, hogy ugyanerre az asszimetriára hívja fel a figyelmet Nagy Olga is a hívő keresztény erdélyi cigány mesemondó, Cifra János narratívumainak elemzése kapcsán: „Minél archaikusabb a közösség, annál szigorúbb az asszonyok hűsége tekintetében. (A férfiak hűtlenségéről ritkán van szó, bár a tréfás mesékben ez a téma gyakran a parázsnaság és vidám tréfa tárgya.) Cifra János több meséjében erőteljesen és kérélhetetlen szigorúsággal fogalmazódik meg az asszonyi hűtlenség elítélése.” Nagy O. 1991: 22. Az archaikus társadalmak és a nő részéről tanúsított házasságtörés szigorú szankcionálásának kapcsolatát figyelhetjük meg már az Ószövetségben is, ami úgyszintén asszimetriáról számol be a nemeket illetően. Süll 2007: 22.

¹⁸⁴ Gay-y-Blasco 1997: 523. Vö. Berta 2005: 120–132.

¹⁸⁵ A kijelölt mesekorpuszban megtalálható variánsok: Az elátkozott királyfi, aki sündisznó volt In *A cigány meg a sárkány* 1974: 16–24; A párizsi királyfi In *Az üvegtemplom* 1994: 137–155. Kivételt képez az *El príncipe libera a su padre cautivo* [A királyfi kiaszabadítja fogságban lévő apját] című spanyol cigány mese, melyben a mór királyné valóban el akarja követni a házasságtörést a palotájukba érkező keresztény fiúval, ám az visszautasítja az asszonyt. A mese különösen érdekes a mór-keresztény idegenség aspektusából, ezért a narratívum részletes elemzését lásd a IV. 5. *Az idegen, akit le kell győzni* című alfejezetben. *Cuentos maravillosos...* 2008: 151–153. A hűtlenséggel megvádolt asszony témájának mondai párhuzamát úgy szintén megtaláljuk a középkori gyökerű Micbán-mondában (MZ I. E 15.), amelyben a paraszti társadalomban elterjedt ikerszüléssel kapcsolatos negatív vélekedés is megjelenik: „Egy előkelő rangú asszony kigúnyol és elkerget egy kéregető koldusasszonyt, akinek három ikergyermeke van, mondván, hogy bizonyára erkölcstelensége miatt szült több gyermeket. A koldus távoztában megátkozza a nemesasszonyt, akinek nemsokára hét ikergyermeke születik. Az asszony szégyenében úgy intézkedik, hogy csak egyetlen gyermekét hagyják meg, a többit veszejtsék el. A szolgáló nem hajtja végre az utasítást/a gyilkosságot a nemesasszony hazatérő férje akadályozza meg, és intézkedik, hogy a gyerekeket titokban neveljék fel. Amikor már nagyok a fiúk, a földesúr (Micbán) egy példázattal megleckézteti a feleségét, majd megbocsát neki/kivégezteti a saját fejére mondott átok szellemében. A hét ikerfiú hét nemesi család alapítója lesz; e családok egyike a Bocskai nemzetség.” Magyar 2018a: 157.

¹⁸⁶ A kijelölt mesekorpuszban megtalálható variánsai: Károly király In *Az üvegtemplom* 1994: 235–249; Terenyevárosi mese In *A gömböcőfiú* 2002: 55–90. Ezekről a mesékről James M. Taggart azt mondja, hogy a

899). Ezen kívül idesorolhatjuk a hűtlen anya és a hűtlen nővér típusokat is (ATU 315, 590), ugyanis ezekben is a szeretet és a bizalom, a fogadalom és elköteleződés elárulása okozza a mesei feszültséget, valamint megemlíthetünk néhány tréfás mesetípust is, melyben az asszonyi csábítás eszközével teszik a papot vagy más előkelő tisztségű férfit nevetségessé (ATU 1725–1774)¹⁸⁷ vagy akár magát az asszonyt is házasságtörésen kapják (ATU 1358)¹⁸⁸. A hűtlenséggel ártatlanul gyanúsított hösnő történetének talán legelterjedtebb előfordulása a szegény lány és a királyfi házasságának az elbeszélése (ATU 707, *Az aranyhajú két testvér*), amelyben a gonosz anyós – vagy szolgáló, boszorkány – eltitkolja fia elől a csodálatos jegyekkel született gyermekek kilétét és kutyakölykök vagy démoni jegyeket magukon viselő csecsemők megszületéséről ad neki hírt, ezzel egyértelműen házasságtöréssel vádolja menyét, mondván a királyfitól nem foganhattak szörnyszülöttek. A spanyol cigány mesekorpuszban megtalálható *La madre sin manos*¹⁸⁹ [A kéz nélküli anya] című variáns kombinálja ezt a történetet a 706-os, Csonka kezű lány meséjével, így ebben a szövegben nem az apai incesztusvágy visszautasításának következménye a lány megcsonkítása, hanem a feltételezett házasságtörés büntetéseként róják ki rá ezen ítéletet.

„Azt mondják, hogy volt egyszer egy fiatal lány, aki hozzáment egy herceghez, és a herceg családja nagyon gonosz volt, különösen az anyós. A lány teherbe esett, a hercegnek el kellett mennie a háborúba. Távollétében két csodálatos gyermeket szült, a fiúnak a homlokán egy nap, a lánynak pedig egy csillag volt. Az anyós látni sem akarta a lányt a palotájában, az meg csakis arra vágyott, hogy hazamehessen a szüleihez. Egyedül sétálgatott a szobájában, fel és alá, néha kinézett az ablakon és azt énekelte:

Látom innen a palotát,
Látom innen a békességem,
Látom innen a palotát,
Ahol a szüleim élnek.

De az anyósa nem hagyta, hogy meglátogassa őket.”¹⁹⁰

A mesemondó már a narratívum kezdő epizódjában utal az anyós gonosz jellemére és a családba újonnan bekerülő lánnyal szembeni ellenséges viselkedésére; azonban a fiatal asszony hiába szeretne hazamenni a szülői házba, a közösségi szabály értelmében a házasságkötés pillanatától kezdve a férj családja jelenti számára az új otthont. Amikor a fiú rákérdez felesége állapotára, az anyós elérkezettnek látja a pillanatot, hogy a menyét

férfiak közötti versengés egyik célja, hogy megfosszák a riválist becsületétől, mégpedig oly módon, hogy feleségét, kedvesét vagy családjának egyik nő tagját megbecstelenítik. Taggart 1990: 3.

¹⁸⁷ Lásd: La gitana seduce y engaña a tres curas [A cigányasszony elcsábít és becsap három papot] In *Cuentos maravillosos...* 2008: 162–166.

¹⁸⁸ Lásd: Az ördög és a szegény ember In *A cigány meg a sárkány* 1974: 291–297.

¹⁸⁹ *Cuentos populares...* 2011: 201–204. Elmondta María del Carmen Jiménez Jiménez, Araceli és Natalio Jiménez Gabarri, Parrita, Villamediana de Iregua. ATU/MNK 706, *The Maiden without Hands*. Uther 2011: 378–380, *A csonkakezű lány*. MNK II. 1988: 393–398.

¹⁹⁰ *Cuentos populares...* 2011: 201–202.

okozza, ezért levelében megvádolja őt a legszigorúbb erkölcsi norma megsértésével: a hűtlenség elkövetésével. Mivel a fiúban fel sem merül, hogy édesanyja elhallgatja előle az igazságot és fel sem tételezi róla, hogy a feleségének ártani akarna, hitelt ad a leírt szavaknak, melyek a legnagyobb fájdalmat okozzák neki. A férfiúi büszkeségén esett csorbára adott reakció egy kíméletlen ítéletben artikulálódik: a szégyen okozta düh és fájdalomtól vezérelve megparancsolja, hogy vágják le a felesége kezét.¹⁹¹ A típusleírással megegyezően, a mesemenet előrehaladásával a házaspár csak akkor egyesülhet újra boldogságban, ha a fiú megtanulja, hogy a jövőben elsődlegesen új családja, vagyis felesége és gyermekei iránt tartozik felelősséggel, ami egy teljesen más érzelmi köteléket és viszonyrendszert implikál, mint ami édesanyjához köti. A fiatalasszonynak pedig be kell bizonyítania, hogy képes a megbocsátásra még akkor is, ha a férje egy külső gonosz rágalomnak hitelt adva kétségbe vonta hűségét és kegyetlen ítéletet mondott felette.

A mese szocio-narratívumként való értelmezése szempontjából kiemelt figyelmet érdemes szentelni még *A cigányasszony meg a kígyó*¹⁹² című folklórszövegnek, mely a férfi-női viszony és a házasságon belüli hűség fontos dimenzióját tárja elénk. A Vekerdi József gyűjtésében megjelent variánsban a szegény cigány lopásra kényszerül, hogy eltartsa hat gyermekét, azonban egyik alkalommal rajtakapják és börtönbe zárják. A cigányasszony nagy keservesen igyekszik gyermekeit továbbra is nevelni, miközben férjét időnként meglátogatja a börtönben. Egyik alkalommal magára köti a csecsemőjét, nekiindul gyalog, hogy az urának vigyen egy kis cigarettát és pálinkát, de a hosszú úton elfárad és egy híd közelében leül, hogy megszoptassa a gyermekét. Ahogy a gyermekét az ölében tartja, egy hatalmas kígyó csúszik oda hozzá, és az is elkezd a melléből szopni;¹⁹³ az asszony ekkor előveszi a zsebéből a pálinkásüveget és szép óvatosan beleönti a kígyó szájába. Miután a kígyó az alkoholtól

¹⁹¹ A kasztrációnak számos formája jelenik meg a mesékben mind fizikai, mind szimbolikus értelemben: így az első csoportba sorolhatjuk például a sikertelenül teljesített próbák utáni fejvesztés büntetését, a Fehérlófia típusú mesékben a hős combjából a hús kivágását, hogy a griffmadarat etetni tudja, vagy a menyasszony kettévágását és a démonoktól való megtisztítását. Szimbolikus kasztrációt jelent a főhős környezetétől való elszakítása, az anyjától való szimbolikus elszakítását plasztikusan jeleníti meg a kezét összekötő hajsza elszakításának a próbája, vagy a királylány szüzességének elvétele. Hermann 2006: 42–48.

¹⁹² *Cigány nyelvjárási népmesék* 1985. I.: 199–207. ATU/MNK 285, *The Child and the Snake*. Uther 2011: 165–167, *A gyermek és a kígyó*. MNK I. 1987: 188.

¹⁹³ Ennek a motívumnak megtalálható egy spanyol cigány variánsa is *La serpiente mama de los pechos de una madre gitana* [A kígyó egy cigány édesanyja melléből szopik] címen: éjjelente bejár egy kígyó és elszívja a csecsemő elől az anyatejet. Az emberek a gyermek sírására lesznek figyelmesek és megölik a kígyót. *Cuentos maravillosos...* 2008: 59. Az oláh cigány mesével történetében szinte teljesen megegyező mondai párhuzamot megtaláljuk a megrészegetett sárkánykígyó típusban (MZ III. B 94), ahol szintén pálinkával kábítja el a cigányasszony az álmában mellére csúszó és abból tejet szopó sárkánykígyót (ld. Magyar 2018c: 164.). Illetve a Győröfi-mondakörből ismert magyargyerőmonostori „madárleány” típusban (MZ IIb. P 135) a születésük után gyermekeitől elszakított megesezt lány bánatában és magányában kígyókat szoptat melléből, ahogyan az a magyargyerőmonostori templom külső domborművén is látható (Magyar 2018b: 295).

megrészedve elalszik, a cigány asszony levágja a hajfonatát és odaköti az állatot a fához, ő pedig elszalad a városba és értesíti a tanácsházát, hogy elfogta a várost rettegésben tartó kígyót. Azt követően, hogy a város vezetői megbizonyosodnak az asszony igaza felől, jutalmat adnak neki: kérésére szabadon engedik a börtönből a férjét.

„Mikor a cigány kiszabadult, nem hitt a feleségének a cigány, hallod. Mit gondolt a bolond cigány, verje meg az én Istenem, hogy azért eresztették ki onnan, mert az asszony jóban volt az őrral, azzal a börtönparancsnokkal. Mert az asszony szép volt ám, verje meg az isten! Úgy tündökölt, hogy a napra lehet nézni, de rá nem, hiába, hogy már hat gyereke volt. Mondja neki a férje: 'Az anyád kenyerét! Nagy dologról beszélsz te nekem, a hat gyerekemre mondom! Inkább leültem volna azt az öt évet, és nyugodtan ültem volna le, minthogy elkurvuljál, az anyád istenét, és ezt tedd velem, és így engedjenek ki.' 'Nem igaz – mondja az asszony. – Férjem! Amennyiben nincs ügy, ahogy mondom, neked adom az életemet, vedd el tőlem; hadd maradjon árva a hat gyermekem!'

Azt mondja az asszonynak a nővére /mert verte az asszonyt, nem hitt neki, ütötte-verte/, azt mondja neki a nővére: 'Nővérem! Látod, kiszabadítottad a nehéz falak közül, a nehéz rabságból, mégis ütver. Hagyd el! Hagyd el a hat gyerekedet is!' Azt mondja erre az asszony: 'Hej, kedves nővérem, ha elhagynám, az Isten is megverne érte. Mert hat gyerekem van!'”¹⁹⁴

A szövegrészben nyilvánvalóan megmutatkozik a férfi kételkedése felesége őszinteségében, képtelen elhinni azt a csodálatos tettet, ami az asszony bátorságáról és rátermettségéről árulkodik; számára az egyetlen elfogadható magyarázat szabadulására a nő szépségéből fakadó csábító erejében és hűtlenségében rejlik.¹⁹⁵ Úgy véli szégyenfoltot ejtettek férfiúi büszkeségén, mivelhogy távollétében nem tudta az asszony viselkedését felügyelni és hajlandó lett volna a börtönlétet is elviselni, csak hogy szabadságáért ne kelljen méltóságával fizetnie. A feltételezett tettért fizikailag is megbünteti a feleségét, aki azonban még testvére biztatása ellenére sem hagyja el férjét és gyermekeit: a keresztényi útmutatás és az előírt szerepelvárás értelmében továbbra is eleget tesz asszonyi és anyai kötelezettségének, még ha az saját életének boldogtalanságát jelenti is. Azonban a mesei igazságszolgáltatás értelmében a narratívum ezen a ponton nem ér véget; a jogtalanul megvádoltság okozta kegyetlen bánásmódból fakadó feszültséget a mesemondó feloldja. Amikor a férfi elindul az erdőbe, hogy fát szerezzen – vagy a Bari-féle variánsban az asszonyt megölje – belecsúszik a vízbe,

¹⁹⁴ *Cigány nyelvjárási népmesék* 1985. I.: 203.

¹⁹⁵ Vekerdi a meséhez fűzött jegyzetében megállapítja, hogy ez „magyarban szokatlan típus”. Vekerdi 1974b: 321. Azonban az oláh cigány korpuszban további hasonló variánsokra lelhetünk. Bari Károly gyűjtésében *A kígyóölő asszony* című narratívumban a következő leírást olvashatjuk a férj viselkedéséről: „Ő, a bolond cigány, ott verte volna meg a pusztulat, ahol volt, a börtön fenekén! Nem sokáig tudta féken tartani azt az átok természetét! Miután hazament, két napig békességben volt, de a harmadik nap reggelétől kezdve az asszonynak már nem volt tőle nyugta. A cigányember azzal vádolta meg a feleségét, hogy a börtönőrök lefeküdtek véle, ezért engedték ki őt idő előtt! És állandóan ütötte-verte, gyilkolta azt a szerencsétlen asszonykát, nem volt annak nyugalma se éjjel, se nappal. Egyszer a cigányember mit gondolt, mit nem? Elhatározta, hogy megöli a feleségét, amiért a börtönőröknek adta magát és szégyenbe tette őt ország-világ előtt.” Az erdő anyja 1990: 205. Csenki gyűjtésében szintén találunk egy variáns, azonban ott nem jelenik meg a hűtlenséggel megvádolás epizódja.

ahol egyre mélyebbre és mélyebbre süllyed, miközben segítségért kiabál a feleségének. Az asszony megpróbálja kihúzni, de nem bírja erővel, ekkor a férfi a szemére veti, hogy bezzeg a kígyóval elbírt, őt viszont nem képes megmenti. Ekkor a cigánynő elmeséli, hogyan részegítette le az állatot, mely történettel ártatlanságát igyekszik bebizonyítani, majd megesketi a férjét, hogy soha többé nem fogja őt bántani, cserébe Istenhez fohászkodik, hogy adjon neki erőt és tudja kihúzni a férfit a vízből. A hűséges asszony kérése meghallgattatik és csodálatos módon képes a férjét megmenti; a történet az igaz beszéd bebizonyításával ér véget: a bot, amit a víz partján a férfi leszúrt, nemsokkal később kisarjad.

„No látod, férjem, a drága szent Isten a tömlőcből is kiszabadított, a mocsárból is kihúzott, és emléket hagyott utánad a hat szegény gyermekednek, hogy tudják, mi történt veled, mi esett meg veled, hogy miként történt az a dolog, amikor így jártunk, hogy tudják, hogy igaz voltam nemcsak eskümben, hanem szavamban is.”¹⁹⁶

Azonban a népmese ellenpéldát is szolgáltat az asszonyi hűség kérdésére,¹⁹⁷ az *El príncipe libera a su padre cautivo*¹⁹⁸ [A királyfi kiszabadítja fogságban lévő apját] című szövegben a mór királynő el akarja csábítani a palotába érkező fiatal keresztény királyfit, azonban a fiú tiszteletben tartja és megbecsüli a házigazda vendégszeretetét, minek következtében visszautasítja az asszony közeledését.

*„– Nem, soha!
És kiabált, hogy a másik meghallja.
– Soha nem árulom el a királyomat, úgyhogy mehetsz is el.
Ekkor a másik, a király, aki éppen a délutáni pihenőjét tartotta, felébredt a kiabálásra, kinyitotta az ajtót és azt mondta:
– Hé, mi történik itt? – mondta a mór király.
Így a királyné:
– Meg akart engem...*

¹⁹⁶ *Cigány nyelvjárási népmesék* 1985. I.: 205–207. A már említett *Károly király* című mesében a férj próbára teszi felesége hűségét: fogadást köt két csavargóval, hogy ki tudják-e lesni az asszony testén a titkos jegyeket. Miután az egyik titokban bejut a királyné szobájába és meglátja a jegyeket, a férfi például meg akarja büntetni a feleségét, amiért az megszegte a házassági esküt. Ekkor itt is az isteni igazságszolgáltatás és az ártatlanság isteni védelmének lehetünk szemtanúi: „– No, eredj! Térgyepejj le, és imádkozzál! Hogyha a Jóisten megbocsát neked, akkor én is megbocsátok! Eriggy, térgyepejj, és imádkozz! – Kiveszi a pisztolyt. Püff! – nem érte el. Püff! – a másikat, az se. Püff a harmadikat! – az se, az se. Három golyó, egy se sült rá. Mert nem vót bűnös, ugyi, s a Jóisten megkegyelmezett neki.” *Az üvegtemplom* 1994: 243.

¹⁹⁷ Lásd még *Az erdész* című narratívumot, melyben a férfi eltéved az erdőben és csak tíz év múlva térhet haza a feleségéhez. Eközben az asszony már más férfival éli az életét és amikor hitvese végre hazatér, fel sem akarja őt ismerni, az ember hiába mondja neki, hogy ő megbocsájtja, ha idő közben férjhez ment, az asszony szoba se áll vele és elzavarja otthonról. Erre az erdész a jegyzőhöz fordul, aki felszólítja az asszonyt, hogy menjen vissza a férjéhez és adja vissza neki az otthonát. Az asszony ezt is megtagadja, ekkor viszont hatalmával élve a jegyző elcsapja a nőt a lakásból. A házassági hűtlenség kérdésén túlmenően érdemes kiemelni a hatósági szervezet megjelenését és a hivatalos igazságszolgáltatás motívumát is. *Az erdész* In *A cigány meg a sárkány* 1974: 171–172.

¹⁹⁸ *Cuentos maravillosos...* 2008: 151–153. ATU/MNK 888, *The Faithful Wife*. Uther 2011: 512–513, a Magyar Népmesekatalógusban ez a szám nem szerepel.

– *Nem, ne keress kifogásokat, hiszen hallottam az egész beszélgetést, te akartad a szobádba vinni, ő viszont hű ember, katona ember, hű és tisztel engem. Úgyhogy holnap átadod az ékszereidet, az értéktárgyaidat és mindent, ami nálad van és a tér közepén megégetünk – mondta a mór királynénak.*¹⁹⁹

Az idézet megjeleníti a mese szellemiségét követő igazságszolgáltatást, melyben a nemi szerepekhez kapcsolódó erkölcsi norma megsértésére adott szankció mutatkozik meg. A mesemondás lényegéhez tartozó szocializációs funkció értelmében a bemutatott történet elrettentő példaként állt a hallgatóság előtt.

II. 3. A férfi szerepelvárások leképződése a cigány népmesében

II. 3. 1. Férfivá válni: a gyermek- és serdülőkor normái

A tradicionális cigány közösségekben a férfi nemhez kapcsolódó szerepelvárások pontos megfogalmazásának lehetünk tanúi, melyeknek az elsajátítása már egészen korán, a gyermekkorban megkezdődik, amikor is az első pár év anyai nevelés után a férfi szerephez való felkészítést szinte teljes mértékben átveszik az édesapák, valamint a család és a tágabb értelemben vett közösség férfi tagjai.²⁰⁰ A kisfiúk fokozatosan megtanulják az adott életszakaszhoz társított viselkedésmintákat és kötelezettségeket, illetve a betöltött szerephez és státuszhoz kötődő társadalmi előírásokat; más szóval, a lányokhoz hasonlóan a fiúk számára is a gyermek-, de leginkább a serdülőkorban definiálódik az a mozgástér, amelynek tiszteletben tartásával a közösség által elfogadott taggá válhatnak.

Az életciklus tekintetében, ha összevetjük az európai cigány kultúráról szóló etnográfiai és kulturális antropológiai szakirodalmakat, az látszik kirajzolódni, hogy a 10 és 18 év közötti időszak kulcsszerepet tölt be a férfiak életében, hiszen pontosan ez a felnőtté válás periódusa, mely a házasságkötés beteljesedésével zárul, ekkorra azonban már a személyes, a családi, valamint a közösségi szintéren megkövetelt normarendszer elsajátítása is kötelező érvényű. Egyes kutatók beszámolnak arról, hogy az oláh cigány fiúkat akár 10 éves kortól is felnőttnek tekinthetik, melynek következtében egyre nagyobb felelősséggel járó munkát bízhatnak rájuk,

¹⁹⁹ *Cuentos maravillosos...* 2008: 152.

²⁰⁰ Leonardo Piasere olaszországi *rom* közösségeket vizsgálva kiemeli, hogy az első években kizárólag az anya gondozza a gyermekeket, ezt követően már a nemek szerinti elvárásokat sajátítják el az adott nemhez tartozó rokonoktól, illetve a közösség tagjaitól. A gyermekek nevelésében alapvetően három generáció vesz részt: egyfelől a nagyszülőktől – és általában véve a közösség idős tagjaitól – megtanulják a tisztelet és a szolidaritás fontosságát, valamint az öregedés és az élet körforgásának a kérdését; a szülők és a felnőtt emberek viselkedése az elsődlegesen követendő minta a számukra, melyet az utánzás révén tanulnak meg; míg a saját generációjukhoz tartozó többi gyermekkel, azon belül is leginkább az idősebb testvérekkel folytatott interakció során egyéb tapasztalattal gazdagodnak a közösségi normák és szabályokat illetően. Piasere 2006: 372–373.

felnőtt körökben mozoghatnak és nemcsak viselkedésükkel, de verbális megnyilatkozásaikkal is a férfiaktól elvárt mintákat kell követniük.²⁰¹ Mások pedig terepmunka megfigyeléseikre alapozva azt hangsúlyozzák, hogy ez az időszak leggyakrabban 14–16 éves korban jön el, amikor is már relatíve nagy szabadságot élvezhetnek a fiúk, a szülői – és közösségi – felügyelet enyhül, azzal párhuzamosan, hogy a szabályok, a kötelességek és a feladatkörök bővülnek.²⁰² Teresa San Román a spanyol cigány közösségekben megfigyelt nemi szerepelvárásokat illetően a „jó cigányasszony” után összefoglalja a fiatal fiú személyéhez kapcsolódó eszményképet és elvárt magatartásformákat:

„Alapvetően és abszolút értelemben a gyermekek a pubertáskorig gyermekek. Ezután kezdődik az ifjúság időszaka, amely a felnőttkor beteljesedésével a házasságkötéssel és mindenekelőtt egy gyermek születésével ér véget. [...] Az átlépés a gyermekkorból a fiatalember korba 14 vagy 15 évesen következik be. Egy fiatalemberben az egészséget, a fizikai erőt és az ügyességet, az agilitást, a szépséget [...] értékelik. Mutatnia kell annak a jelét, hogy sok gyermeket fog nemzeni, szexuális erővel és aktivitással rendelkezik (ám sosem cigánylányokkal). Bátor, ebben a korban, már szinte a vakmerőség határát súrolja. Szolidáris a sajátjaival, a nők erkölcsi integritásának és a családban élő férfiak jó nevének őrzője.”²⁰³

A népmese szempontjából ezt az életszakaszt érdemes kiemelt helyen kezelni, mivel számos mesemenet esszenciális pontja az otthon elhagyásának motívuma, amikor a főhős önszántából vagy kényszerűségből elindul világot látni és tapasztalatot gyűjteni, próbák sorozatát állja ki, melynek jutalmául nemcsak elnyeri választottja kezét, de tanúbizonyságot tesz férfivá válásáról egyaránt. A szakirodalomban megtalálható gyermek- és serdülőkorra vonatkozó divergens megjelöléseket visszatükrözik a kiválasztott szövegkorpusz narratívumai is: a példák között találjuk Óriján Gyuri és testvére történetét, akik tizenhárom évesek, amikor elindulnak, hogy megkeressék a királylányt és az elrabolt égitesteket, de a mesemondó már felnőtt férfiakhhoz hasonlítja őket: „*Bizony, úgy kiderékoskodtak és megférfrasodtak, s olyan két gyönyörű dalia vált belőlük, hogy sem ezen a világon, sem a másik világon foghatós párjuk nem akadt! [...] úgyhogy akkorra már betöltötték a tizenharmadik évüket is.*”²⁰⁴ A *De-jó-víz* főhőse felnőve, tizenhét évesen kéri meg az édesapját, hogy adja be inasnak, s az ördögtől kitanulja az állattá válkozás képességét: „*Amikor a fiú felnőtt, tizenhét éves lett, mondja az apjának: – Ejnye, apám, nem jól van ez így, mert éhen veszünk. Inkább gyere velem, adj be valahová inasnak.*”²⁰⁵ Szintén a felnőtté válni [*se hicieron mayores de edad*] kifejezést használja a mesemondó a *Los consejos del padre* [Az apa tanácsai], illetve a *Juanillo el*

²⁰¹ Wilhelm 1993: 34.

²⁰² Formoso 2006: 111.

²⁰³ San Román 1997: 134, 136–137. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

²⁰⁴ Földpapa és Farkasasszony In *Az erdő anyja* 1990: 123.

²⁰⁵ *A cigány meg a sárkány* 1974: 5.

pescador [Juanillo, a halász] című narratívumok főszereplőire, amikor elindulnak világot próbálni.²⁰⁶ Tizennyolc éves Bernardo del Carpio, amikor a király próbára teszi rettenetes erejét: „*Hát így érte el Bernardo a tizennyolcadik évet. Volt neki egy szolgálja, akit Monzónnak hívtak. És azt mondja egy nap a király Monzónnak.*”²⁰⁷; a *Világ bölcse* című mese cigány főhőse szintén tizennyolc éves, amikor a szülei rárivallanak, mert semmit nem akar otthon dolgozni, ezen felmérgeződve a fiú elindul az erdőbe és kezdetét veszi a próbákkal teli út: „*A szomszéd faluban élt egy szegény cigány, annak sem volt se fiatal korára, se vénségére több gyermeke, csak egy fia, olyan tizennyolc éves formán. Elég az hozzá, hogy az a fiú az istennek se dolgozott semmit.*”²⁰⁸ Azonban a mesék hasonló gyakorlatról számolnak be, mint ahogyan arra a nagylányok esetében is rámutattam, nevezetesen a férfivá válás periódusa még jobban kitolódhat a népmesében, mint arról a szekunder források beszámolnak, így lehetséges az, hogy Agárfi Jancsika huszonegy éves, amikor elindul világot próbálni,²⁰⁹ valamint huszonkét éves Escorza király fia is a történet menetét meghatározó hajótörés bekövetkezésekor.²¹⁰

Az, hogy a folklórszövegek – és a velük párhuzamba állított szekunder források – nem egységesen kezelik a serdülőkor időszakát, ebből kifolyólag az útnak indulás, amit szimbolikusan értelmezhetünk a férfivá válás eseményének, később valósul meg, összhangban áll azzal a megállapítással, mely szerint a biológiai érettség nem egyazon életkorban következik be a serdülő fiúknál sem. Másként fogalmazva, az akár egy-két évvel korábban vagy később tapasztalható testi fejlődés determinálja a következő életszakaszba lépés idejét,²¹¹ amit, ha a lányoknál az első menstruáció megjelenéséhez szokás viszonyítani, akkor a fiúknál – Arnold Van Gennep állásfoglalása szerint – a szakáll és a testszőrzet megjelenésével célszerű társítani.²¹² Ennek lehetünk tanúi a *Bernardo del Carpio*²¹³ című mesében is, ahol az ellenfél külön kiemeli, hogy ő csak *férfiakkal* hajlandó megmérkőzni:

²⁰⁶ *Cuentos populares...* 2011: 91, 107.

²⁰⁷ *Cuentos maravillosos...* 2008: 38.

²⁰⁸ *A gömböcffiú* 2002: 27.

²⁰⁹ *Cigány nyelvjárási népmesék* 1985. I.: 33.

²¹⁰ *Cuentos maravillosos...* 2008: 88.

²¹¹ Bari 2009: 29.

²¹² Van Gennep 2007: 93.

²¹³ *Cuentos maravillosos...* 2008: 33–51. A mese tipologizálása lehetetlen, sokkal inkább a spanyol nyelvű románcköltészet azonos című darabjával hozható párhuzamba. A Bernardo del Carpio történetét elmesélő románc keletkezése a spanyol folkloristák szerint a XII. század második felére, a XIII. század elejére tehető, amikor is az Ibériai-félszigeten élőknek a franciák vallási, társadalmi, gazdasági és kulturális nyomásával kellett szembenézniük. Ezért a Nagy Károly gestaének egyfajta ellensúlyozásaként megalkották az „anti-Roland” hőst, Bernardot, aki sikeresen megküzd a franciákkal, sőt, Roncesvallesben győzelmet is arat felettük. Rubio García 2000: 11. Vö. Roses Lozano 1988: 90–91; Asensio García 2010: 313. A történet a következő: Bernardo II. Alfonz húgának, Jimenának és Sancho grófnak a fia, ám mivel a gyermek még a házasság megkötése előtt született, a király megbünteti a szülőket: a gróftörtönbe zárátja, a lányt kolostorba küldi, ő pedig gyermek

„– Én vagyok Bernardo, azért jöttetek, hogy velem megküzdjete.

Azt mondja neki Nagy Károly:

– Igen, de... nem fogunk tudni veled megküzdeni, mert mi csak olyan férfival harcolunk, akinek megáll egy hajsza a szakállában, de neked még nincs is szakállad.

– Egy pillanat, Nagy Károly.

Megfordult, megfogott egy fésűt, egy márvány fésűt, megfogta és az arcbőrébe vágta. Visszament és azt mondta:

– Mondd Nagy Károly, megtartja vagy leesik?

– Megtartja Bernardo, most már feljöhetsz velünk enni, majd evés után megküzdünk.”²¹⁴ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

Az idézetből az is kiolvasható – amiről szintén Van Gennep tesz említést –, hogy a felnőtté válás kérdéskörében célszerű megkülönböztetni a testi, illetve pszichikai érettséget a társadalmi, szociális értelemben vett érettségtől, mely nem feltétlenül egyazon időben következik be.²¹⁵ A szöveg szintjén a főhős biológiai fejlettségének hiányát – még nem serkent ki a szakáll – kompenzálja olyan tulajdonságokkal, mint a bátorság, az eltökéltség, az erő, a kitartás, az elköteleződés, a nyitottság, melyek egyértelműen a férfiszerepelváráshoz kapcsolódó attribútumok. (Zárójelben megjegyezhetjük, hogy ugyanez történik a Borsszem Jankó típusú mesékben is, ahol az apró termetet a főhős ellensúlyozza a jelleméből fakadó pozitív vonásokkal.) A *Két herceg*²¹⁶ című oláh cigány narratívum főhősének viselkedése szintén a testi- és a társadalmi érettség közötti differenciára hívja fel a figyelmet:

„Egy nap, két nap, felnőttek a gyerekeik. Mialatt felnőttek, egymáshoz szoktak, annyira, hogy ha egy óráig nem láhatták egymást, majd meghaltak egymásért.

[...] Két napra rá eltemették a hercegeket meg a feleségüket. Akkor a fiú elment a lányhoz. Amikor a lány megpillantotta, így szólt.

– De most már te az enyém, én a tiéd!

A fiú így szólt:

– Nem lehet, mert még nagyon fiatal vagyok, még mindenfélét meg kell tanulnom. Elmegyek, beállok katonának a királyhoz.”²¹⁷ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

híján sajátjaként neveli fel a fiút. Ezután a fiú felcseperedve szeretné megtalálni a szüleit és lemosni magáról a törvénytelenység szégyenének a bélyegét. Az itt bemutatott spanyol cigány népmese eddig a pontig hűen követi a románc történetét, ezt követően azonban a népmeséből ismert motívumokat felhasználva mondja el Nagy Károllyal való küzdelmét, amelyben a rettentő erővel született mesehős figurája domborodik ki. A küzdelmet követően Bernardo hetvenkedésével megsérti magát a Jóistent is, aki büntetésül átkot mond rá, azonban hiába próbál meg Bernado segítőkét keresni, képtelen az átok-léttől megszabadulni. A történet románc változatát számos cigány énekmondó elbeszélésében rögzítették. Az énekek és a szövegek elemzéséről lásd: Suárez Ávila 2010: 289–314.

²¹⁴ *Cuentos maravillosos...* 2008: 46.

²¹⁵ „Különbséget kell tehát tenni *testi pubertás* és *társadalmi pubertás* között, mint ahogy *testi rokonság* (vérrokonság) és *társadalmi rokonság*, illetve *testi érettség* és *társadalmi érettség* (nagykorúság) stb. között is különbséget kell tenni.” Van Gennep 2007: 93.

²¹⁶ *A cigány meg a sárkány* 1974: 25–28. Elmondta Mágai Gyula, Püspökladány. ATU 884+885. A gyűjtő hozzáfűzi, hogy talán ponyvai eredetű (Vekerdí 1974b: 318). ATU/MNK 884, *The Forsaken Fiancée: Service as Menial*. Uther 2011: 508–509, ez a szám a Magyar Népmesekatalógusban nem szerepel. 885, *The Facetious Wedding*. Uther 2011: 509–510, ez a típus sem jelenik meg a Magyar Népmesekatalógusban.

²¹⁷ *A cigány meg a sárkány* 1974: 25.

Noha a mesemondó a felnőtt jelzővel illeti a fiatalokat, akik között a testi fejlődés, valamint az együtt töltött idő hatására erős kötődés alakult ki, a fiú felismeri, hogy az életen át tartó elköteleződést, illetve a kölcsönös felelősségvállalást implikáló házasságkötés még nem valósulhat meg a részéről, mivel pontosan azoknak a személyes tapasztalatoknak és közösségi tudásnak nincsen még a birtokában – értsd még nem állta ki azokat a próbákat –, amelyek alapján kiérdemelné a férfikorba lépést.

A fejezet elején felvetettük a felnőtté válás eseményét elbeszélő narratívumok beavatási történetként való olvashatóságának a lehetőségét. A tradicionális népmesére vonatkoztatva ezt a megközelítést kijelenthetjük, hogy a beavatás kiindulópontját jelentő helyváltztatás leginkább az útnak indulás motívumában ölt testet, melyet a főhős önszántából vagy kényszerűsügből tesz meg. Az otthon elhagyására adott magyarázatok közül érdemes kiemelni azokat a szövegeket, ahol az eddig biztonságot jelentő otthon, a lokális közösségi szabályok elsődleges szocializációs színtere, egyszeriben a tudásgyarapítás megakadályozásaként tűnik fel: a főhős ezekben a történetekben azért dönt a szülői ház elhagyása mellett, mert úgy érzi, ott már nem tud elegendő és megfelelő tapasztalatot gyűjteni, valamint ismereteket szerezni.²¹⁸

²¹⁸ A kijelölt szövegkorpusz narratívumainak alapos olvasása után felsorolhatjuk melyek a leggyakrabban előforduló magyarázatok a főhős útrakelésére: a) kalandvágy, felfedezni a világot: „Amikor felnőttek, Antonio, aki elsőként bújt ki az anyja hasából, azt mondja az apjának: – Édesapám, én már meguntam azt, hogy ebben a faluban élek, világot akarok látni. – Édes fiam, hát ilyen rosszul érzed itt magad? – Igen, világot akarok látni.” Juanillo el pescador In *Cuentos populares...* 2011: 107; b) visszahozni a király lányait és/vagy az elrabolt égitesteket: „– Halod-e, milyen beszéd járja odafönt a királynál? Azt suttogják, hogy amióta megvagyunk, sűrű sötétség honol mindenütt, pedig azelőtt volt Nap és volt világosság a világban! Így igaz, ahogy beszélük, ám én még többet is elárulok neked! Mindkettőnkre azt a sorsot szabták, hogy útra keljünk szerencsét próbálni, de kettőnk közül engem jelölt ki a jó Isten, hogy harcba lépjek a Gyémántférfival és visszavegyem tőle a Szent Napot és a Szent Holdat és a szent csillagokat, mert ő ragadta el ezeket és őrzí rejtekhelyen!” Földpapa és Farkasasszony In *Az erdő anyja* 1990: 121. Az elrabolt lányok visszaszerzésének egy érdekes variánsa, amikor a főhős azért indul el, hogy meggondolatlan beszéde miatt vezekeljen – a testvérei eltűntek – és tettét jóvá téve visszahozza őket: „– Jaj, apám! – felelt neki Kócibőr királyfi. – Nagy az én gondom! Mindig azon emészttem magam, hogy miattam vesztek el a testvéreim és azóta se látta őket sem ég, sem föld! Hiába ajánlottad föl értük a hét országodat, nem hozták őket vissza. Betöltöttem a tizenharmadik esztendőmet és azt az elhatározást tettem, hogy én vágok neki a világnak és addig megyek, amíg meg nem találom valamennyiőjüket!” Kócibőr királyfi és az Ólombőrű király In *Az erdő anyja* 1990: 245; c) megmenteni a bajba jutott testvért/barátot, akivel fogadalmat/vérszerződést kötött: „És ahogy megfogta a hajszálat, Antonio kőbálvánnyá változott. És telnek-múlnak a napok, Antonio nem tért haza a feleségéhez. José, Antonio ikertestvére hatalmas szomorúságot érzett a testében, ránézett az üveg vízre, amit a másik indulása előtt hagyott ott és látja, hogy zavaros a vize. Ekkor azt mondja az apjának: – Édesapám, áldjon meg, mert én elmegyek megkeresni a testvéreimet, bajban van.” Juanillo el pescador In *Cuentos populares...* 2011: 108; d) a kilátástalan szegénység elől indul útnak: „Volt egy szegény család, ahol három gyermek élt. Amikor mind a három felnőtt, így szólt az apjuk hozzájuk: – Látjátok, hogy itt nincs jövő számotokra, el kell mennetek a világba, hogy megtaláljátok a szerencséteket.” Los consejos del padre In *Cuentos populares...* 2011: 91; e) elindul, hogy kitanuljon egy mesterséget, szolgálatba álljon, hogy ő is pénzt keressen: „Amikor a fiú felnőtt, tizenhét éves lett, mondja az apjának: – Ejnye, apám, nem jól van ez így, mert így éhen veszünk. Inkább gyere velem, adj be valahová inasnak!” De-jó-víz In *A cigány meg a sárkány* 1974: 5; f) megkeresni azt a lányt, akit megpillantott vagy születése előtt már neki ígértek: „De a királylegény kiugrott az

- „– Süss pogácsát, édesanyám, elmegyek vándorolni.
- Ne menj el, édes fiam, ne hagyj itt minket!
- Elmegyek, anyám, mert itthon semmit sem tanulok.
- Ha így van, fiam, hát eredj.”²¹⁹

Vagy:

- „Réges-régen volt egy ország, ahol a királynak volt egy fia, és a fiú a rettenetes unalomtól, mert nem csinált semmit, azt mondja az apjának:
- Édesapám, adja rám az áldást, mert elmegyek bejárni a világot.
- De hát, hogy hogy elmész világot járni – mondja az apja –, mikor olyan jól elvagy itthon?
- Márpedig én el akarok menni.”²²⁰

Ugyancsak a férfivá válás lényegi pontjára mutatnak rá azok a narratívumok, amelyekben a főhős – leginkább az apa ösztökélésére vagy expliciten megfogalmazott parancsára – azért indul el, hogy a feladatok végrehajtása révén megmutassa rátermettségét, bebizonyítsa méltóvá vált a felnőtt férfitársadalomba való belépésre és új státuszának betöltésére. *A síró-nevető király*²²¹ című oláh cigány népmesében a széles körben elterjedt kezdőmotívum értelmében a fiúk egyessével apjuk színe elé járulnak azzal a szándékkal, hogy kitudakolják mi okozza egyfelől bánatát, másfelől örömét; a három közül csak a legkisebb jár sikerrel, hiszen egyedül ő az, aki képes leküzdeni a félelmét és van annyira bátor, hogy visszaadja édesapjának az ajtóba hajított kést, mire válaszul a király hajlandó megvallani lelki fájdalmának az okát:

- „– Jó anya csecsét szoptad, nohát neked kimondom. Hát ide figyelj, fiam! Az egyik szemem azért nevet, mert három szép fiam van. De a másik szemem azért sír, mert már öreg vagyok, és úgy vettem észre, hogy a fiaim között nincs olyan, aki megérdemelné ezt a helyet, amit én töltök be. És van nekem egy barátom – mondja –, de az az én gyerekkori pajtásom volt, és nem bírok vele találkozni, hogy meglássam őt. Tehát nekem azért is sír a másik szemem.
- Hmm! Hmm! Hátha segíteni fogunk azon!
- [...]
- No, az van, hogy az apánk egyik szeme azért nevet, mert van neki három fia, örül neki. De a másik szem meg azért sír, mert úgy látja, hogy nem vagyunk méltóak a helyére, hogy mi töltsük be

ágyból és fogadságot tett átokszóval: – Elöttetek átkozom meg magamat, anyám és apám! Se az ég, se a föld ne fogadjon be addig, amíg ezt a nőt föl nem keresem és feleségül nem veszem! Azzal fölnyergelte a lovát és útnak indult, hogy véghezvigye a tervét.” Márcabella Cicellija királykisasszony In *Az erdő anyja* 1990: 184; g) megkeresni a feleségét, akinek a titkát kibeszélte és további átok-létre ítélte: „Hah! Papocska, elárultál engem. Ez egy árulás volt, amit ellenem vétettél. Újabb időre elátkoztál engem. Úgyhogy fogd a holmidat és eredj, nem akarlak téged látni ebben a palotában, nem akarlak látni, eredj!” Frailecico Hermoso In *Cuentos maravillosos...* 2008: 65; illetve, h) teljesíteni az édesapa kívánságát: elhozni a varázsgyógyszert, a szépen szóló madarat, Világszép Ilonát stb.; ezeknek a szövegeknek az elemzése kerül itt részletes bemutatásra.

²¹⁹ Borsszem Jankó In *A cigány meg a sárkány* 1974: 192.

²²⁰ La serpiente de siete cabezas [A hétfejű kígyó] In *Cuentos populares...* 2011: 83.

²²¹ *Az üvegtemplom* 1994: 283–301. Elmondta Jakab József Cino, Kalocsa. ATU 463A+556F. ATU/MNK 463A, *Mirkó királyfi*. Az ATU katalógus ezt a típust egyáltalán nem említi, azonban a Magyar Népmesekatalógusban megtaláljuk a síró-nevető mesekezdetet követő leggyakoribb változatként: MNK II. 1988: 239–242. 556F, *The Shepherd in the Service of a Witch*. Uther 2011: 326, *A boszorkány lovainak őrzése*. MNK II. 1988: 332–337.

a pozícióját. Valami emberséget kellene mutatnunk, hogy mi is emberek vagyunk.”²²² – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

Hasonló gondolati sémára épül a *Los tres reinados*²²³ [A három királyság] című spanyol cigány szöveg is, melyben a király csalódottságának ad hangot és megelégteli, hogy fiaiban nem látja azokat a tulajdonságokat, amelyek a trón átvételére érdemessé tenné őket:

„Volt egyszer egy király, annak volt három fia, a két idősebb ikertestvér volt és egész nap csak az apjuk koronáján veszekedtek. A legkisebbik gondtalanul élt, semmi vágya nem volt arra, hogy a trónt ő örökölje. A király megelégtelte a két nagyobbik folyamatos vitatkozását és egyik nap így szólt hozzájuk:

– Mivel azt látom, hogy nem egyeztek meg és ez a királyság szét fog hullani, ha ezt így folytatjátok, nem marad más hátra, mint hogy próba elé állítsalak titeket.”²²⁴

A mesemondók narrációs szókészlete a két idézett részletben, mint a *megérdemelés*, *méltó, emberség mutató*, illetve a *vitatkozás*, *megelégtetés* és a *királyság széthullása*, mind azt tükrözi a szöveg szintjén, hogy a királyfiak még híján vannak azoknak az erényeknek és tudásnak, amelyek alapján kiérdemelnék a trón átvételét, ebbe az állapotba viszont csak úgy juthatnak el, ha az út folyamán eléjük kerülő feladatokból képesek tanulni, valamint a próbaszerű cselekmények során szerzett tapasztalatok hatására megtörténik bennük az a személyiségfejlődés, mely legitimálja számukra a felnőtt férfi ciklusba történő átlépést.

„A beavatás – lényege szerint – mindig valamilyen magasabb rendű állapotba történő beavatást jelent, amely ráadásul egyfajta határhelyzetként áll a főhős előtt. A beavatás során ugyanis régi állapotát, illetve az ahhoz tartozó értékeket elveszíti, vagy legalábbis azok átalakulnak, illetve az új értékek megszerzése sokszor emberfeletti követelményeket támaszt.”²²⁵

Mindazonáltal a szövegek alapos olvasása révén a főhős általi tudás- és ismeretszerzés tételes megfogalmazását véghezvethetjük el; a próbák kiállításához és a rátermettség bizonyításához egészen konkrét erényeket és magatartásformákat kell felmutatni. Ha felidézzük San Román leírását a roma fiúkhoz kapcsolt eszményképről kitűnik, hogy a *bátorság* kulcsfontosságú attribútumként jelenik meg a cigány közösségek értelmezésében, mely tulajdonságot a népmesék tükrében kiegészíthetjük a főhős részéről tanúsított *kalandvággyal*. *Tetterekészség*, *elszántság*, *merészség* vagy a *félelem hiánya*, csak néhány azok közül a jellemzők közül, melyekkel tovább árnyalhatjuk a bátorság kérdését. Arisztotelész *Eudemoszi etika* című

²²² *Az üvegtemplom* 1994: 285.

²²³ *Cuentos populares...* 2011: 154–160. Elmondda Salvador Heredia Vázquez, San Adrián. ATU 550+505. ATU/MNK 550, *Bird, Horse and Princess*. Uther 2011: 318–320, *Madár, ló és királylány*. MNK II. 1988: 315–318. 505, *The Grateful Dead*. Uther 2011: 289–291, *A hálás halott* (a Magyar Népmesekatalógusban ez az 507-es szám alatt szerepel, azonban a nemzetközi mesekatalógus az 505-ös szám alatt tárgyalja) MNK II. 1988: 268–270.

²²⁴ *Cuentos populares...* 2011: 154.

²²⁵ Bódis 2011: 101.

értekezésében az erényeket egy képzeletbeli skálán helyezi el annak függvényében, hogy ezek milyen kapcsolatot mutatnak az értelemmel; ez alapján kijelöli a két végponton elhelyezkedő túlzás és hiány kategóriáját, a kettő között félúton az erkölcsi „legjobbal”:

„[...] mindenben, ami folyamatos és osztható, található túlzás és hiány és közép, és ezek vagy a dolgok egymáshoz való viszonyításában, vagy a dolgok hozzánk való viszonyában ilyenek [...]. Minden dologban a magunkhoz viszonyított közép a legjobb, mert *ez úgy van, ahogyan a tudás és az értelem tanácsolja*. És mert ez az, amely a minden tekintetben legnagyobb lelki alkatot alkotja meg. [...] Az ellentétek ugyanis lerontják egymást [...]. Ezért szükségszerű, hogy az erkölcsi erény is valamiféle közepsőkre vonatkozó és egyféle közép legyen.”²²⁶

Ezt követően Arisztotelész részletes vizsgálatnak veti alá az egyes erényeket, így a bátorság kérdését is, melyet az optimális középponton helyez el, míg túlzásként a vakmerőséget, hiányként pedig a gyávaságot nevezi meg. A bátor embert értelmezése szerint leginkább az jellemzi, hogy képes helyt állni a félelmet keltő dolgokkal szemben és le tudja küzdeni saját félelmét is, hiszen

„az erkölcsileg helyestől vezérelve van híján a félelemnek. A gyáva ember akkor is fél, ha nem kell, a vakmerő meg akkor is merész, ha nem kell. A bátor ember mindkét esetben úgy viselkedik, ahogy kell, és így módon ő a közép: mert akkor merész és akkor fél, amikor az értelem azt tanácsolja”²²⁷.

Arisztotelész leírásából kitűnik, hogy a bátorság nemhogy nem zárja ki abszolút értelemben a félelem érzését, hanem pontosan az ellenkezőjét implikálja: csak az, aki fél, képes felfogni a veszélyt, hiszen az előtte kialakuló félelmetes szituáció vagy a borzalmas/ismeretlen lény felbukkanása józanságra és gondolkozásra kényszeríti. Végso soron tehát kizárólag abban az esetben érhető el a siker, ha a félelem belátással és helyes ítélőképességgel párosul.²²⁸

A mese világára vonatkoztatva minden kétséget kizáróan kijelenthetjük, hogy a bátorság erénye a főhősök egyik leggyakrabban előforduló univerzális ismertetőjegye, mely a szövegek szintjén számtalan formát ölthet²²⁹; a teljesség igénye nélkül nézzünk néhány példát a szövegtörzshez kapcsolódó erkölcsi normák megszegése, valamint a zabigyerék kérdése okán idézett történetben a bátorság azon fajtája jelenik meg, melyet a megfutamodás miatti

²²⁶ Arisztotelész 1975: 33.

²²⁷ Arisztotelész 1975: 64–65. MacIntyre pedig azt mondja a bátorságról: „A bátorság nem egyszerűen emberi tulajdonságként fontos, hanem olyan tulajdonságként, amely a háznép és a közösség fenntartásához szükséges.” MacIntyre 1999: 169.

²²⁸ A félelmetes idegen vagy szörnyalakokkal való találkozás élményét, a találkozásból fakadó félelem, illetve bátorság kérdésének cigánymesék szintjén történő leképződését lásd *IV. 6. Az idegen, aki félelmet kelt* című fejezetben.

²²⁹ Vö. Arisztotelész bátorság-típusaival, melyeket a helytállás különböző okaiból vezet le: Arisztotelész 1975: 65.

szégyenérzet elkerülése vált ki. A szövegben miután a király tudomást szerez arról, hogy húga a házasságkötést megelőzően szexuális kapcsolatot létesített és ebből egy törvénytelen gyermek született, büntetésül a lányt kolostorba zárátja, kedvesét Zardaña grófot pedig egy levéllel – melyben a bezáratását kéri – a „soha-vissza-nem-térő-kastélyba” küldi [*castillo de irás y no volverás*]. Ahogyan a gróf a kijelölt hely felé lovagol sötétség borul rá és sűrű köd száll le, azonban nem futamodik meg, mondván a halálnál sokkal súlyosabb a gyávaság okozta szégyen: „– Éljen a Jóisten, úgy tűnik, hogy Zardaña gróf saját lábán sétál be a halál kapuján. De mit mondanának, ha visszafordulok, hogy Zardaña gróf megfutamodott, erről szó sem lehet, előre lovam!”²³⁰

A már említett *A síró-nevető király* kezdőmotívumában a legkisebb királyfi is kiállja a bátorság-próbáját, mely mögött szintén a rátermettség bizonyítása és az esetleges meghátrálás folytán kiváltott gyávaság visszautasítása áll. A fiú nem ijed meg az édesapja haragjától és ki meri húzni az ajtóba vágott kardot, e tettevel kiérdemli, hogy az öreg megossza vele féltve őrzött titkát. „És fogja a kardját és vágja, a küszöbbe áll. És odamegy a legkisebb, kiveszi, az apja elé teszi. – Íme itt van, apám! Ha akarod, vedd el vele az életemet, de én nem nyugszom addig, amíg ki nem mondod nekem, miért van úgy, hogy az egyik szem sír, a másik nevet?”²³¹

Az eszességgel és előrelátással párosuló bátorságról árulkodik a *Márcabella Cicellija királykisasszony*²³² című mese főhőse is, amikor vándorlása közben betér egy ismeretlen házba és megfelelően üdvözlí az ott élő öregembert:

„– A Szent Isten hozott el hozzám téged is, fiam! – fogadta a vénség és már nyújtotta is a kezét, hogy üdvözlje.

De a legényt akkor megütötte egy gondolat és nem a saját kezét tette a vénség tenyerébe, hanem az ajtó mögül kapta föl a sötörő vasat, s azt adta oda neki. Jól is járt, hogy fortéllyal élt, mert a világtalan öregember teljes erejéből megragadta a vasdarabot és ízzé-porrá morzsolta.

Miután észrevette, hogy nem a fiúban okozott kárt, azt mondta:

– Hallod-e, te idegen, köszönheted a Szent Istennek, hogy nem a jobb kezeddel paroláztál! Úgy veszem észre, nem a legelmaradottabb fajtát képviseled, megvan a magadhoz való eszed!”²³³ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

²³⁰ *Cuentos maravillosos...* 2008: 36.

²³¹ *A síró-nevető király* In *Az üvegtemplom* 1994: 285.

²³² *Az erdő anyja* 1990: 183–192. Elmondta Kolompár Ferenc Ferkina, Csácsbozsok. A mese szüzséje a következő: a tiltott szoba motívumának értelmében a királyfi a szülei parancsa ellenére benyit a tiltott szobába, ahol megpillantja egy gyönyörű lánynak a képét, szerelembe esik és elhatározza, hogy megkeresi. A királylányt egy óriás tartja fogva, akit a segítőtársak közbenjárásával sikerül a fiúnak kiszabadítania, azonban hazatértük után az uralkodó édesapa csak királyi sorból származónak akarja adni a lányát, azonban a fiú úgy dönt, hogy eltitkolja származását. A királylánynak viszont annyira megtetszik a fiú, hogy elhagyja vele a palotát, út közben a lány eltűnik, a fiú hét év vándorlás után beáll a török királyhoz szolgálni. Eközben a királylány Párizsba kerül, épített egy kórházat, ahol betegeket gyógyít, melynek fizetsége egy szép mese elmondása. Amikor a fiúnak letelik a török királynál a szolgálata továbbáll, végül eljut ő is Párizsba, ahol szintén bekerül a kórházba. Ott elmeséli a királylánynak a történetét, aki a mese folytán felismeri benne kedvesét és boldogan élnek együtt.

²³³ *Az erdő anyja* 1990: 184.

A mesék azonban arról is beszámolnak, hogy mi történik akkor, amikor a bátorság az arisztotelészi skálán a túlzás irányába billen: az értelem használatát figyelmen kívül hagyó és a félelem érzését teljes mértékben megtagadó *vakmerő* személy meggondolatlanságával, nemtörődömségével, hetvenkedésével, hivalkodásával, és a cselekedetek lehetséges következményeinek ignorálásával a népmesében is bajba kerülhet, legyen szó akár magáról a főhősről. A *Periquito sin miedo*²³⁴ [Félelem nélküli Periquito] a világszerte elterjedt *The Tarbaby and the Rabbit* (ATU 175) [A szurokbaba és a nyúl] mesetípus kontaminált spanyol cigány variánsa, melyben már a cím is utal a hős karakterét alapvetően meghatározó félelemnélküliség jellemvonására. A szöveg első felében a nemzetközi népmesekatalógusban megismert típusleírástól eltérően a közösség lakói nem a visszajáró tolvajt akarják a szurokbaba segítségével elkapni, itt a bátorságával való féktelen kérkedése okozza a főhős vesztét. Periquito felszólítja az élő személynek hitt bábut, hogy álljon félre az útjából, hiszen ő nem más, mint a „Félelem nélküli Periquito”; a figura mozdulatlanságát személyes sértésnek veszi és a hiúságán esett csorbát erejének demonstrálásával akarja megtorolni, azonban a pofont követően keze, majd a lába is beleragad a szurokba. A kiabálásra összegyűlő emberek lesznek azok, akik végül kiszabadítják a csapdából, ám ezt a megaláztatást Periquito képtelen elviselni, minek következtében elhagyja a közösséget. Azonban a mesemondó továbbfűzi a történetet, melynek segítségével feloldja a megszégyenítés következtében kialakult feszültséget: a spanyol nyelvű románcköltészetből ismert *A toledói zsványok* című történetet szövi töredékesen a narratívumba, ahol immár tudással párosuló bátorsága révén fogja kiérdemelni, hogy a zsványok vezérükké válasszák.

Ugyanakkor a népmesében találunk precedenst mindennek az ellenkezőjére is; ahogyan arra már utaltam a fejezet elején, a történetmesélés az ellenpélda révén is beteljesíti szocializációs funkcióját, vagyis emlékezetbe vési a normakonformtól eltérő viselkedés szankcióit. Így lehetséges az, hogy a főhöst nem kizárólag pozitív tulajdonságokkal ruházza fel a mesemondó vagy a megszokott boldog vég helyett negatív felhanggal zárul a történet. A *Pista*²³⁵ című oláh cigány narratíva *A félelemkereső* típus (ATU 326) egyedi variánsa,

²³⁴ *Cuentos maravillosos...* 2008: 136–137. ATU 175+Los bandidos de Toledo. ATU/MNK 175, *The Tarbaby and the Rabbit*. Uther 2011: 120–121, a Magyar Népmesekatalógusban ez a szám nem szerepel. *Los bandidos de Toledo* [A toledói zsványok] románc. Külön kiemelendő, hogy Fabián Amador spanyol cigány mesemondó szövegében szintén felfedezhetünk szó szerinti átvételeket a fent említett románcból: vö. ezzel az 1855-ben kiadott változattal. <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/PR-11450-F-00024-00001/2>

²³⁵ *Az erdő anyja* 1990: 239–241. Elmondta Kalányos Józsefné Ráji, Sárpilis. ATU/MNK 326, *The Youth Who Wanted to Learn What Fear is*. Uther 2011: 209–210, *A félelemkereső*. MNK II. 1988: 133–135. A típus eredetéről és korábbi előfordulásairól lásd: Thompson 1977: 105–106; MNL II. 1979: 123. Részletes szövegelemzését, filozófiai aspektusból való megközelítését lásd Agosta 1980: 287–297, a típus olasz és spanyol nyelvű variánsainak összehasonlítását lásd: Martín de Doria 2002.

melyben a józan ész mellőző vakmerőség következményeinek lehetünk tanúi. A történet eképpen indul:

*„Volt egyszer egy ember meg egy asszony, volt nekik egy fiuk, Pistának hívták. Olyan nagy bátorság lakozott benne, hogy senkitől sem félt a világon, állandóan a veszedelmet és a kalandos alkalmakat kereste, az anyja meg az apja nem tudott véle mit csinálni. Pistának a falu harangozója volt a keresztapja. Így szólt az ember a harangozóhoz:
– Hallgass ide, koma! Éjjélkor csald el ezt a fiút a templomba és rémisztgesd meg, ahogy csak tudod, hátha lecsillapodik!”²³⁶*

A variáns kezdőmotívuma lényeges eltérést mutat a népmesekatalógus típusleírásával szemben: itt nem a fiúban fogalmazódik meg a félelem megismerésének a vágya és tárja édesapja elé azt az elhatározását, mely szerint útra kell abban a reményben, hogy tapasztalatot szerezzen a félelmet illetően. A cigány népmeséből vett idézet világosan elénk tárja, hogy vakmerősége és megfélemezhetetlen jellege okán a szülők eltökélt szándéka, hogy megtanítsák gyermeküknek miben is áll a félelem, hiszen pozíciójukból fakadóan természetes módon féltik az életét. Másfelől, saját magukra vonatkoztatva a kialakult helyzetet, rémülettel tölti el őket az a gondolat, mi lesz velük, hogyha gyermeküket komoly baj éri, minek következtében öregkorukra teljesen magukra maradnak. Netalán éppen a fiú okoz tetteivel kárt más emberben, ez esetben hogyan számolnak el Isten, a közösség és önmaguk előtt azzal, hogy kudarcot vallottak szülői szerepükben, mivelhogy képtelenek voltak a fiút megregulázni. (Ugyanez jelenik meg az Erős János, Vas Laci, Kilenc vagy a Vasember történetét elbeszélő narratívumokban is, ahol rettenetes termete vagy hatalmas ereje folytán nem hat a gyermekekre a szülői szigor.²³⁷) Az éjszakai megrémisztéssel arra számítanak, hogy a fiúban felébred a félelem érzése, mely egyfajta józanságra és belátásra inti, valamint kontrollt gyakorol a cselekedetei felett, egyszóval lecsillapodik.

Érdemes ezen a ponton egy pillanatra megállni és a félelem fogalmának különböző aspektusaira kitérni, ahogyan arra Louis Agosta nyelv-filozófiai szövegelemzésében felhívja a figyelmet. A félelemkereső mesetípus variánsait vizsgálva Agosta megkülönbözteti a félelem három formáját, melynek értelmében beszél a rettegés (*fear*), a szorongás (*anxiety*) és a borzongás (*shudder*) érzéseiről. A világszerte elterjedt Grimm változatban,²³⁸ a fiú

²³⁶ *Az erdő anyja* 1990: 239.

²³⁷ A félelem és féltés kapcsán Bálint Péter idézi Heideggert, aki pontosan elénk tárja a féltés lényegét: „Félteni valakit, egyaránt vonatkozhat önmagunkra és a másokra, a birtokunkban lévőre és valamire, ami után sóvárgunk. A féltés mint önmagunk féltése valamitől, mindig egyformán eredendően tárja fel [...] a világon belül létezőt a maga veszélyességében [...]. De a féltés másokra is vonatkozhat, s ekkor az ő féltésükről beszélünk. Valakinek a féltése nem szünteti meg az ő félelmét. Ez már csak azért is kizárt, mert a másoknak, akit féltünk, a maga részéről egyáltalán nem kell félnie, legtöbbször éppen akkor féltjük a másikat, ha ő maga nem fél, és vakmerően ront a fenyegetőre.” Bálint P. 2012: 48–49.

²³⁸ *The Story of a Boy Who Went Forth to Learn Fear* é.n.

megfogalmazásából egyértelműen kiderül, hogy ő a borzongás (*shudder*) mibenlétét szeretné megismerni és arra nézve akar tapasztalatot szerezni. A borzongás nem más, mint egy érzet (*sensation*), melyben a test automatikus válasza artikulálódik egy váratlanul érkezett fizikai megpróbáltatásra és amelyben azzal szembesül az alany, hogy a hirtelen bekövetkező változással szemben védtelen. (Így nyer értelmet a variánsok többségének a végén bekövetkező meglepetésszerű ráíjesztés, mint például a vödör vízzel leöntés eseménye.) Maga az a tény, hogy a fiúnak nincsen tapasztalata a félelemről azt jelenti, hogy nincsen tisztában egy alapvető emberi érzéssel, márpedig, ha ezt az emóciót képtelen megélni, akkor hogyan tudna bármilyen más érzelmet feldolgozni és gyakorolni. Nem véletlenül mondja rá Agosta, hogy „nem is teljes ember”. Amennyiben elfogadjuk ezt a hipotézist, akkor a félelem keresése egyszeriben saját identitás-keresésként is értelmezhető.²³⁹ Mindazonáltal, amikor a fiú elhatározza, hogy elindul megtapasztalni a borzongás érzését, akkor egy paradox célt tűz ki maga elé, hiszen tudatosan akarja megismerni és kontrollálni a test kiszámíthatatlan fizikai reakcióját. Másként fogalmazva, arra tesz kísérletet, hogy készakarva szétválassa az elmét és a testet, a szellemi és a fizikai valóját, ami saját belső meghasonulását eredményezi.²⁴⁰ Amíg tehát nem sajátítja el azt, hogy szabadon megélje az érzéseit, anélkül hogy azokat elméje kontroll alatt tartaná, elképzelhetetlen, hogy teljes életet éljen és a mese szellemiségének értelmében, boldog legyen a nekirendelt társsal. Végso soron ezért kell elindulnia, hogy megtanuljon félni.

Visszatérve az oláh cigány variánsra, az éjszaka folyamán, az előtte felbukkanó szellemnek hitt keresztapa láttán a fiú máshogy reagál, mint ahogyan azt szándékuk szerint a szülők eltervezték: nem méri fel helyesen az előtte kibontakozó szituációt, a rémisztő alaktól nem hogy nem ijed meg, hanem éppen az ellenkezője történik, ugyanis ő akarja megleckéztetni a figurát és egy határozott mozdulattal kilöki a templomtoronyból, mely – a nemzetközi változatokban megjelenő könnyebb testi sérüléssel szemben – itt a férfi halálát okozza. Ez a váratlannak mondható esemény felidézi bennünk Görög-Karády már említett megállapítását, mely szerint a cigány mesemondóknál nagyobb arányban jelenik meg a kegyetlenséget mutató epizód. Miután ráeszmél tetteire, nem marad számára más megoldás, mint elhagyni a szülőfaluját, a nem szándékolt bűn elkövetése arra kényszeríti, hogy elinduljon a viszontagságokkal teli úton. Ám vándorlása közben újból azt bizonyítja be, hogy nem tanult az előző esetből, nem szűrte le a megfelelő tanulságokat és még mindig képtelen a józan ész használatára. Egyik nap, még az éjszaka beállta előtt betér egy ravatalozóházba, a holttesteket

²³⁹ Agosta 1980: 289.

²⁴⁰ Agosta 1980: 288–289.

kidobálja a koporsóból, a deszkákból pedig tüzet rak magának; ahogy körülnéz „*ráesett a tekintete a három halottra, akik ott feküdtek a kriptá hideg kövén. Megsajnálta őket, s mindhármójukat odaültette maga mellé, hogy melegedjenek.*”²⁴¹ A meleg hatására természetesen a holttestek elkezdenek kiolvadni és rettenetes bűz árad belőlük, mire a fiú azt hiszi, hogy hálátlanul odapiszkítottak mellé. Tulajdonképpen az ismétlődik meg, hogy a fiú részéről mutatott bátorság nem párosul megfontolt, higgadt gondolkozással, melynek következtében a félelmetes epizód kizárólag a hallgatóságban (olvasóban) kelti a borzalom érzését, a főhős rendíthetetlen marad és tetteivel egy komikus, abszurd helyzetet teremt maga körül.

Pista másnap továbbmegy és betér egy városba, ahol tudomást szerez arról, hogy a királyon átok ül: bika formáját öltve rettegésben tartja a népet és nincs, aki megküzdene vele. A félelemkereső típus leírása szerint, ezután a főhősnek három próbát kell kiállnia, hogy feloldja az átkot – „ördögforma óriás jelenik meg, akinek teste darabokban esik le a padlásról. A hős egy szellemmel kártyázik vagy kuglizik. A kastélyt megtisztítja a kisértetektől”²⁴² –, azonban a cigány variánsban a fiúnak egyetlen egy éjszaka is elég ahhoz, hogy legyőzze a bikát, mely epizódban keverednek a katalógusban leírtakhoz hasonló motívumok:

„– Hallom, te királyi nő, hogy az urad bikává változkodott! Én nem félek senkitől, semmitől a világon, ezért föl fogom őt oldozni az átok alól! Tőled csak annyit kérek, hogy eredj a faluba és szedjél össze negyven kivénült, döglött kutyát! Húzgáld őket haza, s dobáld be mindegyiket abba a szobába, ahol az urad bika képében szokott járkálni!

[...] Éjfél előtt Pista beült a kutyatetemek közé, elővette a paklit és kártyázni kezdett egyszál magában. Csapkodta a lapokat.

– Tromf, Pista! Tromf, Pista!

Amikor az óra elütötte a tizenkettőt, megnyílt a mennyezet és a hasadékból előzúdult az emberevő bika! [...] Akkor Pista elkezdte neki odadobálni a döglött kutyákat, az meg kezdte marcangolni és fölfalni őket. Mire mind a negyvenet megette, kiveradt az ég és a királyról letelt az átok.”²⁴³

Az idézetből kitűnik, hogy a bemutatkozáskor Pista újból a félelem hiányát hangsúlyozza, mint a karakterét meghatározó tulajdonságot és határtalan bátorságában *bízva* vállalkozik a feladat elvégzésére.²⁴⁴ Az eddigi epizódokkal szemben azonban ez esetben jól értelmezi az elé kerülő szituációt, mondhatjuk úgy is, megfontolt, értelemről vezérelt döntést hoz, mely a feladat sikeres végrehajtásában artikulálódik. A mesei világ logikáját követve elnyeri a jutalmát és hozzáadják a királykisasszonyt, ám a történet a típus értelmében ezen a ponton még nem ér véget, mivelhogy hátra van a félelem megtapasztalásának az eseménye.

²⁴¹ *Az erdő anyja* 1990: 239.

²⁴² MNK II. 1988: 133.

²⁴³ *Az erdő anyja* 1990: 240.

²⁴⁴ Ez összecseng az arisztotelészi bátorság azon fajtájával, mely legfőképpen a reményből eredeztethető. Arisztotelész 1975: 65.

Csak hogy ekkor egy meglepetésszerű fordulattal él a mesemondó, mely az egész narratívum végkifejletét megváltoztatja:

„Egy alkalommal, mielőtt ebédhez ültek volna, a királyúr egy élő galambot tett a fiú tányérjába, egy másik mély tányért meg reá borított. Odaült Pista az asztalhoz, akart volna enni, de amikor fölemelte a tányérját, rettentő nagy szárnycsattogással kiröppent alóla a galamb.”²⁴⁵ Ez olyan váratlanul érte, hogy ijedtében elájult, leesett a székről a földre, úgy kellett feléleszteni hideg vízzel.

No, ezzel el is vesztette a becsületét a palotában!

Mihelyst magához tért, a király rögtön kiadta az útját: visszavette tőle a fele királyságát és a leányát, őt pedig elzavarták még a tájékról is. El kellett mennie szegény Pistának világgá, csavargó lett belőle.”²⁴⁶ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

Ezen a ponton a szövegelemzés tükrében összegezhethetjük azt az egyszerűnek tűnő felvetést, miért is kell a mesében a főhősnek megtanulni félni? (1) A félelemmel való szembenézés egyszeriben a végességgel, vagyis a halállal való szembenézés is, megtapasztalni a halandóság érzését azt jelenti, hogy képesek vagyunk elsajátítani az önféltés képességét, mely felismerés azt implikálja, hogy a meggondolatlan, vakmerő lépések helyett számot vessünk cselekedetünk lehetséges következményeivel saját életünkre nézve. „Az elbeszélés látens mélysége abban áll, hogy megfogalmazza az én integritásának kérdését a végességgel (halállal) szemben. Ez az ismeretlen paradigmája (amellyel szemben az ember szorongást él át).”²⁴⁷ (2) Aki megtanul félni nemcsak a borzongás érzését sajátítja el, immár nem szab gátat a többi érzelmének sem és képes mások iránt bensőséges érzéseket táplálni. Aki tehát megtanul félni, az többek között megtanul szeretni is, a szeretet pedig olyan felelősségvállalást is magában hordoz, melynek értelmében vakmerő tetteim már nemcsak saját életemre jelentenek veszélyt, hanem azokat is fenyegeti, akik érzelmileg közel állnak hozzám, hiszen halálom fájdalmát immár nekik kell elviselni.

Ám a típusleírástól teljesen eltérő cigány mesemondó befejezését figyelembe véve mégsem mondhatjuk azt, hogy itt egy csonka vagy romlott variánssal állunk szemben, melyben a jót igazságtalanul éri a büntetés. A félelem megtapasztalása az uralkodó értelmezésében jellembeli gyengeségről tesz tanúbizonyságot, melynek következményeként a fiú elveszti a becsületét és a király elzavarja a palotából. A lezárás egyfelől azt erősíti, hogy a népmese

²⁴⁵ A típusleírásban azt olvashatjuk, hogy álmában lelocsolják a fiút egy vödör – olykor kishalakkal teli – jéghideg vízzel, melyben pontosan értelmet nyer a borzongás (*shuddering*) érzése, vagyis a test automatikus reakciója egy váratlan megpróbáltatással szemben. Agosta kiemeli ennek a szimbolikus jelentését is: a vízzel leöntés felidézi a keresztes motívumát, melyet követően új állapotában újjászületik az egyén (a hal, mint keresztény szimbólum még jobban megerősíti ezt az elgondolást). Agosta 1980: 295. Vö. A félelőmkereső János In *Tombác János meséi* 1975: 518–519; Juan el Sin Miedo I-II. [A félelem nélküli Juan I-II.] In *Cuentos populares de Castilla y León* 2016. I.: 163–165.

²⁴⁶ *Az erdő anyja* 1990: 241.

²⁴⁷ Agosta 1980: 289. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

sokféle változatain keresztül eltérő világlátások nyilvánulnak meg és a mesemondás funkcióját beteljesítve a hallgatóságot felkészíti a pozitív mellett a negatív kimenetelű élethelyzetekre is. Másfelől Görög-Karády rámutat arra, hogy ez a tragikusként jellemezhető befejezés gyakorta előfordul a cigány szövegekben:

„A cigány tündérmesékben nem ritka a tragikus vég. (Ez egyébként az írásbeliségtől és a tradicionális gyűjtők közbeavatkozásától nem érintett magyar anyagban is előfordult. Tudjuk, hogy az 1910-es évek előtt a gyűjtők többsége kijavította, átdolgozta a népi szövegeket.) A záró szakaszban az sem ritka a cigány mesékben, hogy a hős visszautasítja a jutalmul kapott királylányt, és egyedül folytatja útját. Ez azt is jelzi, hogy a világlátás és a nehéz próbák önmagukban is örömet és célt jelentenek és a kalandokat kereső hősnek jó alkalmat adnak, hogy kipróbálja és bizonyítsa erejét, ügyességét.”²⁴⁸

A következő viselkedési mintázat, mely a fiú szerephez kapcsolódik az *altruizmus*²⁴⁹: e gyűjtőfogalom alatt olyan erényeket találunk, mint az empátia, önzetlenség, nagylelkűség, segítségnyújtás, szolidaritás vagy az igazságosság; számos ezek közül az arisztotelészi erkölcsi skála középpontján helyezkedik el. A népmeseahagyományban univerzális toposz a segítőlény felbukkanása, aki leginkább egy ősz öregember, öregasszony vagy valamilyen állat formájában jelenik meg és először a szereplők segítségét kéri. A morális próbatételnek is mondható találkozás még nagyobb hangsúllyal bír azokban a szövegekben, ahol kettő vagy több testvér indul el, hogy teljesítse édesapja kérését, visszaszerezze az elrabolt égitesteket/királylányokat, esetleg elhozzon valamilyen csodálatos tárgyat. Ezekben rendszerint az idősebb(ek) önző módon megtagadja(ák) a felbukkanó idegen kérését, megvetéssel és lenézéssel fordul(nak) az ismeretlen felé, melyre válaszul a segítőlény nem veszi pártfogása alá, nem menti meg a leselkedő veszélyektől, illetve nem adja át a próba kiállásához szükséges jó tanácsokat/csodás eszközöket. Ezeket a szereplőket nevezi Calame-Griaule negatív figuráknak, akik illetlenek, nem tisztelik az időseket, nem tartják be a társadalmi szabályokat és együttélési normákat; másként fogalmazva, infantilis viselkedésük megakadályozza őket a társadalmi fejlődésben és a következő stádium elérésében.²⁵⁰ Ezzel szemben a legkisebb hős önzetlen, tisztalelkű jellemről tesz tanúbizonyságot:²⁵¹ gonosz,

²⁴⁸ Görög-Karády 2003: 41–42.

²⁴⁹ Amióta Auguste Comte a 19. században megalkotta ezt a fogalmat, az altruizmust különböző diszciplínák szemszögéből vizsgálták, ezek közül kiemelhetjük a filozófiai, viselkedéseméleti, szociálpszichológiai vagy közgazdaságtani megközelítéseket. A kortárs társadalomtudományi definíciókról és tudománytörténeti áttekintésről lásd Vályi 2008: 103–123.

²⁵⁰ Calame-Griaule 2009: 10–11.

²⁵¹ José Manuel Pedrosa, kiváló spanyol folklorista, a figurájához kapcsolódó attribútumok alapján megrajzolta a „hős” karakterológiáját, ahogyan az különböző elbeszélői és egyéb művészeti ágból megjelenik (mítosz, epikus költemény, mese, filmművészet stb.). Az összehasonlító vizsgálat értelmében négy tulajdonságot jelölt meg, melyből jelen felvetés szempontjából a másodikat érdemes kiemelni. Marcel Mauss és Claude Lévi-Strauss ajándékozásról szóló elméleti koncepcióiból kiindulva Pedrosa felveti „az ajándékozó hős” karakterológiáját,

számító és gyanakvó magatartás helyett szeretetteljes odafordulással válaszol az idegennek, akivel képes akár az utolsó falatot is megosztani vagy félelmetes külseje ellenére a bajból kiségiteni, ez a jó tétemény pedig nem marad viszonzatlan.²⁵² Az itt felsorolt toposz-szerű ábrázolásnak azonban részletesebb, konkrét élethelyzetekbe ágyazott pragmatikus megoldásait is megtaláljuk a korpuszban, mely az altruizmus jelentésének további árnyalásához visz közelebb. A már idézett *Los tres reinados* című mesében három királyfi indul el az apa parancsára, aki próba elé állítja őket, ettől azt várja, hogy kiderüljön melyikük a legérdemesebb a királyi trón öröklésére. A hármás útelágazás értelmében mindegyik külön-külön folytatja a vándorlást; egyszer csak a legkisebb betér egy faluba, ahol megpillant egy keservesen zokogó asszonyt. A fiú megsajnálja a nőt és elhatározza, addig megy, amíg ki nem tudakolja mi okozta a bánatát: a fogadós elárulja azért sír, mert nemrégiben elvesztette az urát, de olyan szegény, hogy még temetésre sincsen pénze, így a pap megtagadta tőle a tisztességes vég jogát. Amikor a királyfi felismeri, hogy módjában áll segíteni az asszonyon, nem késlekedik és kifizeti a temetés árát, noha ez azt eredményezi, hogy ő pénz nélkül marad; ezután az asszony méltó módon elbúcsúzhat az urától, a halott pedig békében nyugodhat. Később pontosan ennek a halottnak a szelleme lesz az, aki hozzásegíti a fiút a próba kiállításához.

„– Ez lehetetlen! Itt nincs erkölcs, sem igazság, sem irgalmasság. Lássuk csak, mennyibe kerül ebben a faluban eltemetni valakit?

*Amikor Juanillo megtudta a keresztény temetés árát, abból a pénzből, amit az apja adott neki az útra, kifizette a plébánost. Egy vasa sem maradt, de hála neki a halott békében nyugodhatott.*²⁵³

mely noha nem zárja ki azt, hogy a segítőársak megajándékozzák őt, valójában a hős a történetekben azért küzd, hogy meg- vagy visszaszerezze a javakat (legyen ez egy másik személy, tudás vagy tárgy) és ezeket visszaszolgáltassa eredeti tulajdonosának vagy újabb szövetségért, esetleg a becsületért, hírnévért és a közösség általi elismeréséért cserébe felajánlja. A pozitív hőst az jellemzi Pedrosa szerint, hogy mindig a közösségért cselekszik és a közösség javára fordítja a megszerzett javakat, ellenben az antihőssel, aki személyes érdekből és a csoport rovására cselekszik. Pedrosa 2003: 37–63.

²⁵² Érdemes ezt az epizódot részletesen bemutatni, ahogyan *A síró-nevető király* című mesében olvashatjuk: „*És megy majd egy róka. – Adjál nekem egy kis kenyeret, mert már három napja nem ettem! – Menj, takarodj innen! Még hozzám jössz? És nem ad majd neki. De a róka nem mondta neki a jó tanácsot. És megy. Hej, pajtás, ahogy megy, elér egy kocsmát. No, pajtás, zene van ott, meztelenek a nők! Meglátta és betér. No, amíg pénze volt, bizony ő ivott, evett, mulatott. A végén még a lovát is elitta, elmulatta. [...] – Istennel talállok téged, nagyságos király! Legyél olyan jó, adjál nekem egy falást, mert meghalok az éhségtől, már három napja nem ettem semmit! – Nagyon szívesen! [...] – No, hát megáld téged az Isten a jóságodért! Íme itt van, húzzál ki három szálát a bajuszomból és ha bajban leszel, fújjál rájuk, és jelen leszek majd! És hátha segíteni fogok neked én is. De – mondja – vigyázz magadra! Lesz az utadon egy kocsmá, az az ördögök kocsmája. Nehogy levegyenek a lábadról, mert a két fivéredet már akasztani viszik. Nehogy bemenj abba a kocsmába, mert az rossz hely!*” *Az üvegtemplom* 1994: 293–295. Az idézetből kitűnik, hogy az idősebb testvérek nemcsak a segítségadást tagadták meg, olyan negatív tulajdonságoknak is engedtek, mint a mértéktelenség, hedonizmus és az önmegtartóztatás hiánya.

²⁵³ *Cuentos populares...* 2011: 155.

A hálás halott kérdéskörnek egy másik variánsát olvashatjuk az *El rey ciego*²⁵⁴ [A vak király] című mesében, ahol a legkisebb királyfi szintén kifizeti a haláluk után kóborlásra ítélt férfiak elmaradt adósságait; a népi hiedelem értelmében így a halottak békére lelhetnek,²⁵⁵ cserébe védelmükbe veszik a fiút az elébe kerülő megpróbáltatások során: „Nézd, mi azért szenvedünk, mert a két fiamnak és nekem nagy adósságom van és ezért halálunk után sem nyugodhatunk. [...] Ezzel [a királyfi – K-B. Zs.] kiegyenlítette az elátkozottak adósságait. És ahelyett, hogy vezekelnének, a mennybe küldte őket megpihenni, érted?”²⁵⁶

Ugyancsak a szegények megsegítése mellett áll ki Ábel is, a cigány család legkisebb gyermeke, a nevét viselő oláh cigány szövegben: a király felajánlja a cigányfiúnak legyen a kondása, azonban az uralkodó meglepetésére a fiú lemond a biztos meggazdagodás lehetőségéről és a pedrosa-i „ajándékozó hős” karakterológia értelmében félreteszi önös érdekeit és saját maga elé helyezi a közösség érdekeit dacára a király többszöri győzködésének, vagy annak a gondolatnak, hogy más ezért a döntésért bolondnak titulálná.

„– Köszönet neked, nagyságos király, hogy megfogadnál, de én nem akarok hozzád jönni! Mert én ezt a sok embert szolgálom, ezeket a falusi szegényeket! Ezeknek az embereknek kell vigyáznom a disznóira, mert ezek munkás emberek, ezek nem tudják őket őrizni.

A király:

– Hát te nem fogadod el a munkát, amit én adok neked? Hát mindenki jelentkezne, hogy a király kanásza legyen!

– Én nem! Mert én a szegény emberek jószágaira vigyázok!”²⁵⁷

A beavatásszerű próbák kiállításához szükséges harmadik magatartásforma a *testvérszeretet* kérdéskörét érinti,²⁵⁸ a magyar és nemzetközi népmesekincsben egyaránt előforduló témát

²⁵⁴ *Cuentos maravillosos...* 2008: 119–129. ATU 551+326A+505+780. ATU/MNK 551, *Water of Life (The Sons on a Quest for a Wonderful Remedy for their Father)*. Uther 2011: 320–322, *Az élet vize*. MNK II. 1988: 318–321. 326A, *Soul Released from Torment*. Uther 2011: 210–211, *A kísértetborbély*. MNK II. 1988: 135–137. 505, *The Grateful Dead*. Uther 2011: 289–291, *A hálás halott* (a Magyar Népmesekatalógusban ez az 507-es szám alatt szerepel, azonban a nemzetközi mesekatalógus az 505-ös szám alatt tárgyalja) MNK II. 1988: 268–270. 780, *The Singing Bone*. Uther 2011: 439–440, *Az éneklő csont*. A Magyar Népmesekatalógusban nem szerepel.

²⁵⁵ A három férfi alakjában a népi hiedelemből ismert halála után békére nem lelő, nyugtalanul bolyongó lélek motívumát fedezhetjük fel. „A visszajáró halottakba vetett hit a halálessettel felborult egyensúly helyreállításának fontos láncszemét töltötte be. A visszajárás oka valamilyen hiány: a halott az élők közül ’hiányzik’, az élőkhez fűződő kapcsolatai megszakadnak. Az alacsonyabb átlagéletkor, a sok korai halál sok elintézetlen ügyet jelentett, amelyeket le kellett zárni. A halottnak hiányozhat valami ’ittfelejtett’ holmi; életében elkövetett bűnéért még nem vezekelt, vagy éppen az élők ellene elkövetett vétkeit, mulasztásait kell számukra tudtul adnia. Ha a vezeklés, kiengesztelés, a ’hiányok pótlása’ megtörtént, helyreáll az egyensúly.” Pócs 1990: 638. A témáról lásd még: a Magyar Néprajzi Lexikon „kísértet” és „visszajáró halott, hazajáró lélek” szócikkeit, ahol a folkloristák külön kiemelik a „letöltetlen élet” miatti halál utáni kísértet megjelenését, aki az „életben nem teljesített kötelesség” miatt nem tud nyugodni. MNL III. 1980: 207–208; MNL V. 1982: 575. A hálás halott történet eredetéről, a hiedelemmonda meselemmé transzformálódásáról, illetve egy variáns és az adott lokális társadalom hitvilágának kapcsolatáról lásd Dégh 1957: 307–318.

²⁵⁶ *Cuentos maravillosos...* 2008: 123.

²⁵⁷ *Az üvegtemplom* 1994: 203.

²⁵⁸ Vö. Bálint P. 2021: 70–83.

leginkább a három testvér közötti rivalizálás (lásd pl. ATU 551, 780),²⁵⁹ a két testvér kalandozása (ATU 303), és a hűtlen nővér (ATU 315)²⁶⁰ aspektusából ismerjük. A testvérek közötti konfliktus első sorban hatalmi versengésből, a születési sorrend értelmében az örökség- és pozícióféltésből, az atyai szeretet és megbecsülés iránti vetélkedésből, az egyéni boldogságból, valamint féltékenységből fakad.²⁶¹

A testvérek közötti rivalizálás az ATU 551, *Az élet vize* és a vele kapcsolatban álló 780, *Az éneklő csont* típusok lényegi kérdése; a kijelölt korpuszból a következő mesék hasonlíthatóak össze ebből az értelmezési tartományból megközelítve: *El rey ciego* [A vak király], *Los consejos del padre*²⁶² [Az apa tanácsai], *Los tres reinados* [A három királyság], *La flor de lalila*²⁶³ [A lalila virág], *A síró-nevető király* és a *Pengő*²⁶⁴ című történet. A narratívumok kezdőmotívumai egyezést mutatnak a tekintetben, hogy mindegyik „serdülőifjak története”²⁶⁵,

²⁵⁹ E két típust a testvérek közötti rivalizálás és a gyilkosság motívumát illetően lehet összekapcsolni: mindkét mese arról szól, hogy két/három testvér indul el, hogy teljesítse az apa kérését, ez a lányok esetében leginkább az eper/más gyümölcs szedését jelenti, míg a fiúknál egy vadkan elejtése, aranyalma őrzése vagy a beteg királynak a gyógyír megszerzése. (Solymossy 1920: 18–20.) Az 551-ben a típusleírás szerint a sikertelenül járt testvérek titokban kicserélik/erőszakkal elveszik a legkisebb által megszerzett gyógyszert/tárgyat vagy üzletet kötnek vele, ám a történet végén egy újabb varázstárgy segítségével a legkisebb bebizonyítja az igazát. A 780-ban, miután az idősebb testvérek rájönnek, hogy a legifjabb megszerezte azt, amire apja kérte, megölik, testéből/sírhelyén valamilyen növény nő ki, amiből egy juhász hangszert farag, ez a hangszer fogja kiénekelni a bűnt és leleplezi a tetteseket. A 780-as Jávorfá típus hazai és nemzetközi variánsainak előfordulásáról és a szövegek földrajzi-történeti elemzéséről lásd Solymossy 1920: 1–25; Solymossy 1925: 105–129. A Jávorfá típus irodalmi előfordulásáról, illetve a ballada műfajával való párhuzamairól lásd Elek 1914: 14–31. A 780-as típus lány verziója a spanyol cigány mesekorpuszban nem fordul elő, azonban oláh cigány megfelelőit megtaláljuk Jávorfá (In *A cigány meg a sárkány* 1974: 99–101), Király Erzs (In *Az üvegtemplom* 1994: 97–109) és Erzsike meséje címen (Kovalcsik Katalin – Tólos Endre gyűjtése, 1989: 194–197). Az 551 és 780 típus spanyol és oláh cigány variánsainak „dalbetétes mese” aspektusából való elemzését lásd Bálint Zs. 2018b: 265–279.

²⁶⁰ A hűtlen nővér története érdekes összefüggésekre világít rá a család belső dinamikája szempontjából – a fivér atyai szerepből szólása, a lány életére való kontroll gyakorlása stb. –, ezért ennek az értelmezését a harmadik fejezet harmadik részében részletesen tárgyaljuk.

²⁶¹ A testvérek közötti rivalizálás az emberiség talán egyik legrégebbi története, gondoljunk csak a Káin és Ábel közötti viszályra. A szóbeli hagyomány szempontjából a folkloristák kiemelik az egyiptomi *Tale of Two Brothers* narratívumát, mely Kr. e. 13. századból származik. Noha eltérő vélekedések vannak arra nézve, hogy a legrégebbi fennmaradt népmeséről van-e szó vagy sem, az elbeszélés méltán keltette fel a kutatók érdeklődését elképesztően gazdag motívumkészlete kapcsán, mely később számos mesetípus alapját képezte. Így megtalálhatóak benne epizódok az itt elemzésre kerülő ATU 303 típusból is, mint például a hátrahagyott tárgy, mely a testvér bajbakerülését jelzi a másiknak. Vö. Dundes 2002: 378–381; Prat Ferrer 2013: 43–47.

²⁶² *Cuentos populares...* 2011: 91–95. Elmondta Saturnino Jiménez Jiménez, *el Chino*, Calahorra. ATU 301+550+910. ATU/MNK 301, *The Three Stolen Princesses*. Uther 2011: 177–179, *A túlvilágra vitt három királykisasszony megszabadítása*. MNK II. 1988: 60–62. 550, *Bird, Horse and Princess*. Uther 2011: 318–320, *Madár, ló és királylány*. MNK II. 1988: 315–318. 910, *The Clever Precepts*. Uther 2011: 527–528, *A három jó tanács*. MNK IV. 1984: 82–90.

²⁶³ *Cuentos populares...* 2011: 207–212. Elmondta Salvador Heredia Vázquez, San Adrián. MNK/ATU 780, *The Singing Bone*. Uther 2004: 439–440, *Az éneklő csont*. A Magyar Népmesekatalógusban ez a szám nem szerepel.

²⁶⁴ *Lujza meséi* 1999: 29–42. Elmondta cerhári cigány nyelven Rostás Mihályné. ATU 463+551+301. ATU/MNK 463**, az ATU katalógusban ez a mesekezdet külön számmal jelölve nem jelenik meg, azonban a Magyar Népmesekatalógus jegyzi: *A síró-nevető szemű király* (mesekezdet). MNK II. 1988: 237–239. 551, *Water of Life (The Sons on a Quest for a Wonderful Remedy for their Father)*. Uther 2011: 320–322, *Az élet vize*. MNK II. 1988: 318–321. 301, *The Three Stolen Princesses*. Uther 2011: 177–179, *A túlvilágra vitt három királykisasszony megszabadítása*. MNK II. 1988: 60–62.

²⁶⁵ Solymossy 1920: 18.

akiknek vagy a beteg édesapa számára kell megszerezni az élet vizét²⁶⁶/varázslatos gyógyszert vagy szintén az édesapa által kiszabott feladatot kell teljesíteni; végső soron tehát azt mondhatjuk, hogy a felnőtt férfi életkorba való belépéshez szükséges beavatási próbát kell itt kiállniuk. A cselekménysorozatok bemutatásán keresztül megjelenik a fivérek közötti rivalizálás, a mesemondó rendre szembeállítja a legfiatalabbat idősebb fivéreivel, akik az út során egytől-egyig elbukják a morális viselkedés próbáját, ugyanis megtagadják az előbukkanó segítőlények kérését. Ezzel a rossz döntéssel elvesztik a tanács/varázstárgy megszerzésének a lehetőségét, valamint elárulják a testvéri szeretet is, hiszen képtelenek elviselni a kudarc és a harag érzését, amikor azzal szembesülnek, hogy velük ellentétben a legkisebb sikerrel járt. Az édesapa és a közösség előtti megszégyenülés gondolata felülírja bennük azt az érzelmi köteléket, amit az egy családból, egy vérből való származás implikál, minek következtében elhatározzák, hogy testvérüket elveszejtik.

„A legidősebb félrevonul a középsővel és azt mondja neki:

– Testvér, ez a virágot megszerezte és elveszi apánk koronáját is ezzel, ésszerűnek tűnik neked, hogy ő szerezzé meg a trónt és ne valamelyik kettőnk közül? Jobb lenne, ha valamelyikőnk örökölné, nekem mindegy, hogy az te lennél vagy én. Úgyhogy fogjuk meg, öljük meg és vessük a patakba.

A középsőnek még arra sem jutott ideje, hogy válaszoljon, a legidősebb szavai megbabonázták, mire kardot rántottak és áruló módra, hátulról megölték. Otthagyták a patakban, ők pedig elindultak a virággal a kastélyba.”²⁶⁷

²⁶⁶ Bartha Elek az élet vizéről a következőket írja: „Az 'élet vize' motívum, a víznek, mint az élet hordozójának történelmi időszakokat és kultúrákat átívelő jelenléte a szellemi szférában a civilizáció közös örökségének alaprétegéhez tartozik”. Bartha E. 2013: 1334.

²⁶⁷ La flor de lalilá In *Cuentos populares...* 2011: 210. A patakba ölés motívuma mellett gyakran feltűnik a kútba dobás is, mely a halál szimbolikus formáját jeleníti meg. Ezekben az epizódokban gazdag szövegértelmezési lehetőség rejlik, ugyanis a bibliai József és testvérei történettel vonható egyértelmű párhuzamon túlmenően, nagy szerepet tölt be a kút, mely az egyetemes- és folklór szimbólumtárban rendkívül sokrétű jelentéssel bír. A világ hármasságának értelmében a kút az alvilágba vezető lejárati/átjáró reprezentációja, mely értelmezés a narratívum szintjén megerősítést nyer azáltal, hogy a kútba dobott fiút az *El rey ciego* című spanyol cigány variánsban a történet elején az adósságoktól megváltott hálás halottak a temetőből gyűjtött csontokból font kötél segítségével húzzák ki. Ebben a megnyilvánulásában a kötél jelentésbeli párhuzamosságot mutat a fonállal, amelyről Tánczos azt írja: „a labirintusból kivezető utat jelenti”, vagyis a megmenekülés, feljutás és kiszabadulás értelmezési tartományát hívja elő. Tánczos 2007: 91, 103. Vö. Pál – Újvári 2001: 301–302. Szintén a fivér megölését tervezik a *Pengő* című oláh cigány történetben is, ahol a szégyen érzése expliciten megjelenik: „Ha akarjuk, ha nem, Pengőt meg kell, hogy öljük, mert nagy szégyen lesz a cigányok között, hogy a mi bolond testvérünk szabadított meg benneteket a három sárkánytól.” Lujza meséi 1999: 40. A fiú ebben a történetben csak annak köszönheti megmenekülését, hogy megfogadja testvéreinek, ha azok megkönyörülnek az életén, ő soha nem fog apja házába visszatérni, így soha nem fog kitudódni a fivérek gyilkossági szándéka és hazugsága. A hat variáns közül kettő eltér a típusvártól: A *Los tres reinados* című mese végkifejletében a legkisebb rátermettségének az elismerése áll, ezt az elfogadást a két idősebb örök hűsége fogadalmával pecsételi meg: „Ahogy látták közeledni, a két idősebb elámult, sohasem láttak ilyen gyors lovat, sem ilyen szép madarat és gyönyörű hercegnőt. – Sikerült neki – mondták –, övé lesz apánk koronája és neki tartozunk hűséggel, ahogy megígértük.” Los tres reinados In *Cuentos populares...* 2011: 160. A másik *A síró-nevető király*, ahol a történet közepén a két nagyobbik fiú látva, hogy csak a legkisebb közbenjárásának köszönhetően menekültek meg az ördögök kocsmájából a következőképpen reagálnak: „De emezek most szégyellik magukat, hogy ugye a legkisebb kivette őket a halál kezéből és hogy mi történt. És susulin-musulin, összesúgnak, susogtak, hogy mi lesz, hogy ezek után ők szégyenben maradnak, ha ez kimondja, hogy mi esett rajtuk.” Az üvegtemplom 1994: 295. Vagyis a szövegnek ezen a pontján a rivalizálás és a szégyen érzése világosan kimondatik, azonban a

Az idézetből kitűnik, hogy a legkisebb testvér sikere a legidősebb fivérben vált ki igazán heves érzelmeket, nem véletlenül, hiszen a tradicionális primogenitúra értelmében őt illetné meg a trón. Ármánykodással és fondorlatos beszédével képes a középső testvért is megzavarni, aki egy pillanatra elhiszi, hogy az ő sikerét a legidősebb fenntartások nélkül elfogadná, a szavak hallatán felébred benne is a féltékenység és a gyűlölet érzése, mely egycsapásra elsötétíti józan gondolkodását, így ő maga is bűnrészessé válik a gyilkosságban. Noha a legifjabbat a variánsok többségében előre figyelmezteti egy segítőlény a testvérei gonosz szándékát illetően és óva inti őt a feltétel nélküli bizalomtól, a fiúban fel sem merül, hogy fivérei el akarnák őt veszejteni, értetlenül és sértődötten áll a számára alaptalannak tűnő rágalmazás hallatán, ugyanis szívében nincs helye a gyűlöletnek, a féltékenységnek vagy az irigységnek:

„– Mondtam neked, hogy ne bízz a testvéreidben, mert ők voltak azok, akik itt magadra hagytak téged. Ők dobták le a kötelet és elmentek, mert maguknak akarták a lányokat, akiket felküldtél.

– Hogy jut eszedbe ilyet mondani a testvéreimről?

– A testvéreid azért hagytak itt, mert úgy akarták. Én magam hallottam, hogy azt mondták te csak zavarni fogod őket a lányokkal.

– De hát hogyan zavarhatnám őket, hiszen ők az idősebbek és a lányokat nekik küldtem fel. Ezen kívül itt voltak még lányok, akik közül választhattam volna. Nem hiszek neked, jobban hiszek nekik, mert a szüleink mindig azt tanították, hogy legfontosabb a családi összetartás.”²⁶⁸

Ezekben az esetekben kizárólag akkor bizonyosodik meg a legkisebb fiú testvérei gonosz tette felől, amikor a segítőlények feltámasztják és/vagy a csodálatos hangszer kiéneklei a bűncselekményt;²⁶⁹ hazatérve beszámol az út során átélt viszontagságokról, mellyel egyszeriben szembesíti édesapját és a fivéreit is az igazsággal. A történetek rendre az idősebbek megbüntetésével érnek véget, akik egyértelműen elbukták a beavatási próbát, míg a legkisebb bebizonyította rátermettségét és azt, hogy méltó a felnőtt férfitársadalomba való belépésre, valamint új státuszának betöltésére: a trónörökös pozíciójának átvételére.

többszörösen kontaminált egyedi variánsban a mesemondó a történet végét egyszerűen a legkisebb királyfi sikerével zárja, már nem nyújtja tovább a mesét és az irigységtől vezérelt gyilkosság motívuma ezúttal kimarad. De a fivérek közbeszólása mégis arról árulkodik, hogy a testvérek közötti békés egyetértés és elismerés ritkábban fordul elő ebben a mesetípusban, mint a megölés.

²⁶⁸ Los consejos del padre In *Cuentos populares...* 2011: 93.

²⁶⁹ „Az öregember, akinek Pedro enni adott, tudta milyen sors vár rá, megjelent a pataknál, kihúzta a vízből és meggyógyította. – Mi történt a testvéreimmal, nemrég még itt beszélgettem velük? – A testvéreid nem szeretnek téged eléggé, megöltek és belevetettek a patakba, mindezt irigységből, mert megjelentél a virággal és attól féltek, hogy apátok koronája így a tied lesz. – Az nem lehet, hogy a testvéreim tették ezt. – Emlékszel a furulyára, amit neked ajándékoztam és elmondja az igazat arról, aki megfújja? – Igen. – Akkor fújd meg és majd meglátod. – Pedro elkezdett játszani. A furulya megszólalt és ezt mondta: – Pedro, fújjál csak / ne hagyd abba a játszást, / a testvéreid megöltek / a lalilá virágért.” La flor de lalilá In *Cuentos populares...* 2011: 210.

Ugyancsak a féltékenység írja felül a testvériszeretetet a két egyforma testvér típusú mesében is (ATU 303), amelynek egyedi variánsait *Juanillo el pescador*²⁷⁰ [Juanillo, a halász], valamint *János és Péter*²⁷¹ címen találjuk meg a kijelölt korpuszban. A típusleírással összevetve lényegi eltérés a végkifejlet tekintetében mutatható ki, ez a különbözőség viszont pontosan megeremti annak a lehetőségét, hogy a testvéri viszonyrendszerhez kapcsolódó kötelezettségeket és magatartásformákat, illetve általános értelemben az ifjúkor szerepelvárásait tovább árnyaljam. Az elemzés szempontjából a mesemenet a második fivér elindulásától kezdve válik különösen érdekessé, akkor is legfőképpen a két fivér újratalálkozása mutat a szövegek szintjén egyedi megoldásokat. Miután a kisebbik kiváltja testvérét a gonosz boszorkány átka alól és visszaváltoztatja emberré, elmeséli neki hogyan jutott el a kastélyba, hogyan találkozott a feleségével és töltötte vele az éjszakát, illetve miként bukkant a testvére nyomára az elvárásolt erdőben. Az idősebb fivérben ezen a ponton felébred a féltékenység érzése, hiszen úgy gondolja testvére megszegte a szövetségüket és a testvéri kötelék kimondatlan szabályait, amikor asszonyával hált, mely feltételezett bűnre hirtelen haragjában a legsúlyosabb ítélettel: a halállal képes csak felelni. Azonban a féltékenység érzelmé folytán kiváltott fájdalom és harag olyannyira elhomályosítja értelmét, hogy saját magát is hamis önigazolásba kergeti, úgy véli a hűtlenség és a testvéri eskü megsértése feljogosítja őt az ítélkezésre és testvére bűnét az emberölés felé helyezi, mellyel saját lelkiismeretét pillanatnyilag enyhíti.

A cselekmény további menete azonban ráébreszti tévedésére és kiderül a fivér ártatlansága; ezen a ponton a spanyol variáns befejezésében a mesei csoda²⁷² kétszer is bekövetkezik: a segítőlány, aki az ifjabbat útja során tanácsokkal látta el, most újból megjelenik és elárulja, fivére valójában nem halt meg, csak kővé változott, mely állapotból csak úgy tudja feltámasztani, ha saját gyermekeit megöli és vérükkel bekeni a kővé dermedt testet. A főhős egy valódi morális dilemmával találja szemben magát, mely szerint választania kell vérszerinti testvére és szintén vérszerinti gyermekei között, azonban a kérdésre egy racionális,

²⁷⁰ *Cuentos populares...* 2011: 106–112. Elmondta Salvador Heredia Vázquez, San Adrián. ATU/MNK 303, *The Twins/Blood-Brothers* Uther 2011: 183–185, *A két testvér*, MNK II. 1988: 76–77.

²⁷¹ *A cigány meg a sárkány* 1974: 275–282. Ismeretlen adatközlő, Püspökladány. ATU 301+300+303. ATU/MNK 301, *The Three Stolen Princesses*. Uther 2011: 177–179, *A túlvilágra vitt három királykisasszony megszabadítása*. MNK II. 1988: 60–62. 300, *The Dragon-Slayer*. Uther 2011: 174–175, *Sárkányölő vitéz*. MNK II. 1988: 43–48. 303, *The Twins/Blood-Brothers* Uther 2011: 183–185, *A két testvér*, MNK II. 1988: 76–77. Vekerdi annyit fűz hozzá, hogy „a mese tragikus befejeződése magyarban ismeretlen”. Vekerdi 1974b: 325.

²⁷² Honti János a mesei csodáról így nyilatkozik: „A mese csodái nem ábrázolnak mintaképet, és nem alkothatnak precedenst, mert a pillanat csodái. Nem egyetemes törvényszerűségekből fakadtak, hanem a pillanat szükségességéből: abból, hogy a mese hőseit a pillanat hatalmas nehézségein csak a csoda tudja keresztülrendíteni; és abból a mesét megalapozó világszemléletből, amely megengedi, hogy a pillanat szükséges csodája bekövetkezzék.” Honti 1962: 144.

szinte már pragmatikus felelettel válaszol: „*Nem tudom biztosra, hogy jobban szeretem-e a testvéreimet, mint a gyermekeimet. Habár, jobban meggondolva, testvérem már nem lesz több az életemben, de gyerekek, a feleségem és én is fiatalok vagyunk még, gyermekünk még lehet.*”²⁷³ Mindazonáltal a mesemondó a befejezésben feloldja a gyermekek megölése folytán kiváltott gyászos hangulatot és a mese szellemiségéhez hűen másodjára is megtörténik a csoda, hiszen nemcsak a testvér támad fel, hanem a gyermekek is.

Az előzőekben azt láttuk, hogy a mese az ellenpélda révén is képes a tanításra; ugyanezt tükrözi vissza a Csenki-féle püspökladányi cigány változat, amikor a történet végkifejletében a feleség vallomása ráébreszti a főhőst testvére ártatlanságára. Ekkor pillanatnyi lelki megnyugvása szertefoszlik, újból arra van kényszerítve, hogy szembenézzen saját tetteivel, rá kell döbennie arra, hogy a féltékenységi és a düh olyannyira elvakította, hogy képtelen volt hitelt adni testvére szavának. A feltételezett bűn következtében úgy vélte hiúságán csorba esett, miután a sértettség többet jelentett neki, mint egyetlen fivére, akinek végül saját kezűleg oltotta ki az életét. A spanyol variánssal ellentétben azonban a püspökladányi verzióban nem következik be a mesei csoda, a fivér nem támad fel, minek következtében a testvérgyilkosság feloldozhatatlan bűnét egyedül az öngyilkosság tudja benne enyhíteni: „*'Jaj, Istenem, testvérem igazat mondott. Nem volt bűnös, én mégis megöltem egy asszony miatt. Ha meghalt, meghalok én is.'* Ezzel maga is elment a borotvákhoz. Azok meg levágták őt is. Felesége csak várta.”²⁷⁴

Az utolsó erény, mely a férfivá válás szempontjából itt elemzésre kerül, az a *felelősségvállalás*, annak is leginkább a választott kedvessel szemben mutatott formáját veszem górcső alá. A korpuszban a *Frailecico Hermoso*²⁷⁵ [A csodaszép papocsk], az *Árgyelus király*²⁷⁶, illetve a *Galamb-leány*²⁷⁷ című narratívák értelmezhetőek az adott szó

²⁷³ *Cuentos populares...* 2011: 111.

²⁷⁴ *A cigány meg a sárkány* 1974: 282.

²⁷⁵ *Cuentos maravillosos...* 2008: 61–71. A kötet szerkesztője az alábbi besorolását adja a mesének: ATU 813+425P+400+302. ATU/MNK 813, *The careless word summons the devil*. Uther 2011: 455, ez a szám a Magyar Népmesekatalógusban nem szerepel. Az ATU katalógus a 425P altípust a 302-es típusba sorolja be: 302, *The Ogre's (Devil's) Heart in the Egg*. Uther 2011: 180–181, *A testen kívül elrejtett erő*. MNK II. 1988: 70–71. 400, *The Man on a Quest for His Lost Wife*. Uther 2011: 231–234, *A hattyúnő*. MNK II. 1988: 181–184.

²⁷⁶ *A cigány meg a sárkány* 1974: 52–64. Elmondta Mágai Gyula, Püspökladány. ATU 400A+552. ATU/MNK 400A, az ATU katalógus nem különíti el ennek a típusnak az altípusait, így ott csak a 400-at jelöli meg: *The Man on a Quest for His Lost Wife*. Uther 2011: 231–234, ezzel szemben a Magyar Népmesekatalógusban külön megtaláljuk a 400A altípust: *Árgirus*. MNK II. 1988: 184–187. 552, *The Girls Who Married Animals*. Uther 2011: 322–323, *Az állatsógorok*. MNK II. 1988: 321–323.

²⁷⁷ *A gömböcffi* 2002: 121–141. Cigány nyelven elmondta Culi János, Szucság. A mese típusképlete: ATU400+465C+400B. ATU/MNK 400, *The Man on a Quest for His Lost Wife*. Uther 2011: 231–234, *A hattyúnő*. MNK II. 1988: 181–184. 465C, melyet az ATU katalógus egységesen a 465 típus alatt tárgyal: *The Man Persecuted Because of His Beautiful Wife*. Uther 2011: 273–274, ezzel szemben a Magyar Népmesekatalógus külön hozza a C jelzésű altípust is: *A halkisasszony*. MNK II. 1988: 243–244. 400B, az ATU katalógus nem különíti el ennek a típusnak az altípusait, így ott csak a 400-at jelöli meg: *The Man on a Quest for*

megtartása és a másik iránti felelősségvállalás tartományában. A szövegek egyezést mutatnak a tekintetben, hogy mindegyik az ATU 400, *A hattyúnő*, vagy annak altípusába – 400A, *Argirus*; 400B *Világszép asszony* – sorolható be, ennek értelmében a lányok arra vannak ítélve, hogy egy előzetesen bekövetkezett átok vagy meggondolatlan kívánság folytán állat alakjában mutakozhassanak csak meg – vagy elrejtsek arcukat –, mely állapotból való megmentés a főhősre vár.²⁷⁸ Végző soron azt mondhatjuk, hogy ezek nemcsak a férfiak, hanem a nők beavatási történetei is, hiszen mindkettőnek be kell bizonyítania, hogy képes az elfogadásra és az áldozathozatalra, mellyel az átok megtörhető és amiben megmutatkozik az a lelki-erkölcsi fejlődés, ami a felnőtté váláshoz szükséges. A spanyol cigány narratívában a királyfi vándorlása során eljut egy kastélyba, ahol három udvarhölgyével él egy királylány, ennek az arcát örök sötétség borítja, sohasem lehet meglátni. Egymásba szeretnek és ettől a pillanattól kezdve együtt élnek, mint férj és feleség, azonban a királylány sejti, hogy a fiú vágyakozik a családjá után és szeretné őket viszontlátni, ezért fogadalmat kötnek: hazajuttatja szeretteihez, ha a fiú megígéri, hogy pontosan egy hónap elteltével visszatér hozzá. Otthon a királyfi elmeséli a nagymamájának milyen nagy boldogságban él, ám visszaélve kedvese bizalmával, felelőtlenül kibeszéli az öreg asszonynak felesége titkát, nevezetesen az arc elfedésének a rejtélyét. A nagymama erre azt tanácsolja, használja ki, amíg az éjszaka folyamán a másik mélyen alszik, gyújtson meg egy mécsest, majd annak a fényénél végre meglesheti a lány arcát. Ám a nő beszédéből sokkal inkább a fiatalok elválasztásának, mintsem összetartásának a vágya hallatszik, hiszen a rejtély felfedésére biztatja a fiút, annak ellenére, hogy pontosan tudja milyen következményekkel jár, ha a lány előtt kiderül, hogy kedvese megszegte a neki tett ígéretét, amikor elfogadta őt ebben az alakjában: „*de nagyon vigyázz, hogy észre ne vegyen, mert ha észrevesz, akkor elzavar téged*”²⁷⁹. Visszatérve a királylányhoz a fiú követi az öreg asszony fondorlatos javaslatát és elhatározza, hogy kilesi kedvese arcát, azonban az előtte feltárulkozó arc szépsége olyannyira elvakítja és megszedíti,

His Lost Wife. Uther 2011: 231–234, ezzel szemben a Magyar Népmesekatalógusban külön megtaláljuk a 400-as B altípusát: *Világszép asszony*. MNK II. 1988: 187–188.

²⁷⁸ Az állatmenyasszony (és vele párba állítható állatvőlegény) kategóriájáról a folkloristák azt írják, hogy: „[...] mitikus mesehős. A kígyó-, disznó-, sündisznó-, békakirályfi, az egér-, macska-, békamenyasszony-, a hattyú-, [...] testvéreivel vagy szolgálóival fürödni járó tündér, vagy az anya meggondolatlan kívánsága folytán malac-(kecske-)bőrben világra jött, emberfeletti tulajdonságokkal rendelkező leány, aki állatbőrének elégetése folytán válik halandó emberré, számos tündérmese hőse. [...] Rosszindulatú lény, tündér, boszorkány vagy szülőanyjuk átka folytán kell meghatározott ideig állatalakban élniük, megváltásukhoz elegendő a földi lény szerelme vagy a pusztá tény, hogy az átokidő lejár, vagy ők maguk a természetfeletti lények, tündérek vagy félistenek, akik tetszőlegesen hordják és vetik le az állatbőrt; ahhoz azonban, hogy földi halandókká váljanak, szükséges a szülők vagy a – gyakran hozzájuk kényszerített – szerelmes beavatkozása: az állatbőr elégetése. Ha ez nem a kellő időpontban történik, hosszú vándorlás után a messzi tündérországban (holtak birodalmában?) találkozik velük újra az elhagyott szerelmes.” MNL I. 1977: 90.

²⁷⁹ *Cuentos maravillosos...* 2008: 65.

hogyan megfélemez a mécsesről, aminek forró viaszcsappei ráhullanak a lány arcára. Ekkor a királylány felébred és felfedi átok-létét: „*Papocska, elárultál engem. Árulást követtél el ellenem. Újabb időre megátkoztál. Úgyhogy fogd a dolgaidat és indulás, látni sem akarlak itt a palotában, látni sem akarlak, indulás! [...] És csoda, hogy nem végeztetlek ki!*”²⁸⁰ A lány szavaiból világosan érezhető a harag, melyet a fiú részéről a hitvesi szöszegés és a bizalom elvesztése váltott ki benne, másfelől hallatszik a csalódottság érzése is, hiszen nem sikerült megtörni az átkot, kedvese nem tudta megváltani őt ebből az állapotból. A fiú az ítéletet hallva büntudatra ébred és most érti meg mit jelent a felelősségvállalás, azonban felismerése későn érkezett, minek következtében arra van kárhoztatva, hogy újabb kalandos utazásba kezdjen. Bűnét csak akkor tudja jóvá tenni, ha bebizonyítja valóban képes a másikért felelősséget vállalni és az átoklét alól megmenteni, mely a mesemenetben az óriás erejének megfosztásával teljeseedik be; ekkor már visszatérhet a királylányhoz, aki visszanyerte valódi alakját és házasságot köthetnek. A kettős beavatási történetként is értelmezhető narratívában tehát a felnőtté válás előtt a fiúnak meg kell tanulnia felelősséget vállalni a neki rendelt lányért, megtartani a neki tett ígéretet és az esküt, valamint feltétel nélküli elfogadni őt; míg a lány csak akkor léphet a következő életszakaszba, ha megtanult megbocsájtani és a feltétel nélküli szeretetre megtanította a neki rendelt fiút is.

„Valójában az elvarázsolás/felszabadítás vezérmotívuma a pubertáskorról és a felnőtt életbe való beavatásról szól, ezért a varázsmese csúcspontja a sikeres házasság bekövetkezésében rejlik. [...] Bengt Holbek rámutatott arra, hogy szinte mindegyik mese két egymástól függő életrajzi szálát mutat be a vérségi kapcsolatoktól a házasságig. Amikor a megfosztott/elűzött hős vagy hősnő kiállja az érettség próbáját és átkel egy másik birodalomba, hogy ott kiszabadítson egy ellenkező nemű fiatalot és vele boldog házasságra lépjen, a felnőtté avatás mind az elűzött szereplő, mind az elrabolt személy részéről bekövetkezik. Ez azt jelenti, hogy mindketten keresztül mennek egy szimbolikus halálon és újjászületésen (a másvilágba vagy az elátkozott-létbe) ahogy felnőtté válnak.”²⁸¹

Szintén a felelősségvállalás és a másik iránti szeretet bebizonyítása az *Árgyelus király* című történet központi kérdése, melyben azonban nem a lánynak tett ígéret megszegése és a titok kibeszélése okán ítéltetett a fiú arra, hogy elinduljon a próbákkal teli úton; bűne abban rejlik, hogy képtelen volt kedvesét megvédeni a kíváncsi tekintetek elől. Amikor a lány észreveszi, hogy az éjszaka valaki kileste őket és levágott az aranyhajából két szálát, haragra gerjed és kimondja az ítéletet: mindörökre elhagyja kedvesét. A fiú mérhetetlen bánatából és elkeseredettségéből nem lát más kiutat, mint a halált, ám ekkor a lány megszánja és hajlandó neki egy utolsó esélyt adni: „*Ne öld meg magad, mert látom, hogy szeretsz. Hanem ha meg*

²⁸⁰ *Cuentos maravillosos...* 2008: 65.

²⁸¹ Duggan–Haase et. al. (szerk.) 2016: 495–496. Vö. Chelarin 2016: 10–11.

akarsz keresni, Észak fekete várban megtalálsz.”²⁸² A lány tehát egyfajta vezeklés elé állítja szerelmét:

„[...] mégpedig avval a határozott szándékkal, hogy kétséget kizáróan megtudakolja: képes-e az adott szó, eskü, titok megtartására. Ami egyfelől a hűségét, a megbízhatóságát bizonyítja, másfelől azt, hogy valóban és rendeltetésszerűen egybe- és összetartoznak, mint két elválaszthatatlan társ, vagy a kudarc (az el- és szétválás) maga is ismétlődik a végtelenségig.”²⁸³

A fiúnak sikerül legyőznie az első út viszontagságait, melynek eredményeként megtalálja kedvesét és házasságot kötnek, azonban a mesemenet rámutat arra, hogy a természetfeletti, embert próbáló feladatok kiállását követően a házasság megkötésével a felelősségvállalás és a házastársi szófogadás nem ér véget, a többszörösen kontaminált népmese pontosan beszámol arról is, hogy a lakodalmat követően mi történik az adott szó megszegése és a bizalom megkérdőjelezése esetén. A mesemondó a széles körben elterjedt tiltott szoba motívumát fűzi a szövegbe, melynek értelmében Tündér Ilona megtiltja férjének, hogy távollétében belépjen a századik szobába; Árgyélus a titkolózás egyetlen magyarázatát felesége hűtlenségében látja és elhatározza, hogy minden áron kitudakolja mi rejtőzik az ajtó mögött. Meggondolatlan viselkedésével azonban kiszabadítja az óriást, aki ezután magával ragadja az éppen hazatérő Ilonát; a fiú csak ekkor dőbben rá tettének következményére és büntudata szembesíti a házassági eskü megszegésével. Újból arra van ítélve, hogy vezekeljen tettéért és veszélyes megpróbáltatások kiállása során bizonyítsa be szeretetét, továbbá a másik iránt vállalt felelősségét. Az újraegyesülés boldogságát a pár egy második lakodalom megülésével pecsételi meg, mely az ismételt és legfőképpen megerősített eskü- és kölcsönös fogadalomtétel okán válik kulcsfontosságúvá.

A már bemutatott ellenpélda technikáját alkalmazva a harmadik narratíva azt is elénk tárja milyen visszafordíthatatlan következményei lehetnek a hitvesi eskü megszegésének és a másik kiszolgáltatásának. A *Galamb-leány* című cigány népmese egészen odáig hasonlóságot mutat az előző elbeszélésekkel, hogy a fiú kalandok sorát kiállva feleségül veszi a legkisebbik hattyúleányt, ám idővel vágyakozik vissza az édesanyjához. A lány hiába figyelmezteti, hogy ez órá nézve végzetes következményekkel jár, a fiú hajthatatlan, így a hattyúleány nem tud mást tenni, mint megígértetni a férjével, hogy az nem fogja hagyni, hogy egy idegen meglássa őt. Hazatértük után a fiú elhatározza, hogy a következő vasárnap templomba mennek, mely döntés mögött kevésbé buzgó vallási vágy rejtőzik, az Isten háza a fiú számára sokkal inkább társadalmi szempontból nyer jelentést, hiszen ez a közösségi tér, ahol az egész falu egyszerre

²⁸² A *cigány meg a sárkány* 1974: 54.

²⁸³ Bálint P. 2013b: 121.

megjelenik. A közösség összegyűlése pedig jó alkalmat biztosít a fiú számára, hogy felesége mérhetetlen szépségével eldicsekedjen. Ezúttal már nem csak a lány, hanem az édesanya is óva inti a fiút, azonban a hiúsága teljesen elhomályosítja józan belátását és megszegi a feleségének tett ígérését. A templomban természetesen mindenki elámul a fiatal asszony szépségén, még a királyfit is megbabonázza az ismeretlen arc ragyogása, így hát elhatározza, hogy meghívja a párt a palotába, ahol a fiút megpróbálja elveszejtetni. Az invitálás hallatán a legényt büszkeség fogja el, melyből még inkább megerősítést nyer hiúságának mérhetetlen ereje, ez a negatív jellemvonás később párosul a kérkedés tulajdonságával is:

„– Mondd, fiam, honnét hoztad ezt a lányt, hogy szép asszony?

– Ó, nézd, így s így volt.

A legény dicsekvésbe fogott, hogy hol-merre járt, mit csinált.

– No, ha így áll a dolog, csak akkor lesz a feleséged, ha azzal a hegygel azt csinálod nekem, hogy reggelre el legyen hordva, a helye el legyen egyengetve, s beülteted szőlővel, s reggel hozol nekem egy kancsó bort.

Mikor a lány ezt hallotta, átbucskázott a fején, galambbá változott, és kirepült az ablakon. S elment magának.”²⁸⁴

Noha a népmese szellemiségének megfelelne és a nemzetközi, valamint a magyar népmesekincsben ismeretes, hogy a király lehetetlennek tűnő kéréseit a fiú segítőlényeknek közbenjárásával megoldja, ez a variáns éppen arra mutat rá, hogy a főhős magatartásában megmutatkozó negatív jelleme folytán, valamint az életszakaszához társított szerepelvárások be nem tartása miatt – mérhetetlen hetvenkedés,²⁸⁵ a másik iránt megmutatkozó felelősségvállalás hiánya – még nem szolgált rá a segítségre, így hát tovább kell folytatnia az útját annak érdekében, hogy bebizonyítsa képes megfelelni az elvárt magatartásformáknak.

²⁸⁴ A gömböcőfiú 2002: 141.

²⁸⁵ Szintén a mérhetetlen hetvenkedés okozza Bernardo del Carpio vesztét is, aki képes még az Istent is maga ellen fordítani azzal, hogy rettenetes erejével kérkedik. Nem is sejti, hogy az ősz öregember, akivel találkozik, az valójában a teremtmény, akinek végtére is csodálatos képességét, vagyis erejét köszönheti. „Ekkor Bernardo, feldühödve kiment a palotából és így szólt: – Ha Isten, aki Betlehemben született, / kiállna ellenem, / akkor megölném vagy legyőzném. – Három lépést tett, amikor megjelent előtte egy férfi, egy hosszú szakállú öregember, aki ezt mondta: – Mondd csak, Bernardo, emlékszel még arra, amit az előbb mondtál? – Erre azt felelte: – Igen, emlékszem. – No, mit mondtál? – Hogy ha Isten, aki Betlehemben született, / kiállna ellenem, / akkor megölném vagy legyőzném. – Ekkor megszólalt az öreg: – Én, aki adtam neked ezt a hatalmas erőt, keménységet, hogy győzedelmeskedjél, hogy megmentsd az apádat a veszélytől és megöld az ellenségeidet, most fogod magad és képes vagy még velem is újat húzni. Küzdj, Bernardo! – Ekkor az öreg így tett [Fabian (a mesemondó – K-B. Zs.) szétnyitja a markát, mint aki éppen elereszt onnan valamit – a szerk.] és rászabadított egy raj szúnyogot, akárhogy is próbálkozott, nem bírt el velük, össze-vissza csipkedték és mérhetetlen szomjúság tört rá.” Cuentos maravillosos... 2008: 47. – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

II. 3. 2. A felnőtt férfiak szerepelvárásai a cigány népmesék értelmezésének tükrében

A serdülőkorhoz kapcsolódó elvárások után azt vizsgálom, hogy a házasságkötést követően a felnőtt életszakasz milyen viselkedési mintákat és feladatköröket implikál a családfő, a férj és az apa szerepét betöltő férfi számára. A cigány közösségekben végzett megfigyeléseikre alapozva a kutatók megfogalmazták, hogy „a külvilággal szemben a férfi a család jó hírének hordozója és oltalmazója. A családon belül ő a családfő, övé a tekintély és a döntés joga”²⁸⁶, ennek a tradicionális nemek közötti szerepmegosztásnak család szintjén történő megmutatkozása egyaránt leképződik a folk-narratívumokban.

Noha az etnográfiai feljegyzések a cigány asszonyok gazdasági szerepét illetően arról számoltak be, hogy a családtagok mindennapi ellátása, vagyis az élelem megszerzése nagyrészt az ő feladatkörüket képezte – koldulni, házalni vagy kártyát vetni jártak a szomszédos falvakba –, a cigány közösségekben végzett terepmunkáikra alapozva a kutatók azt is kiemelték, hogy a férfiak ugyanúgy kivették a részüket a családi munkamegosztásból és a családfői pozícióból fakadóan nekik is gondoskodniuk kellett a megélhetésről, valamint a szükséges anyagi, materiális javak megszerzéséről. Ezért lehetséges az, hogy „időközben azonban a legtöbb csoportban a férfi éppoly fontos lett gazdaságilag, vagy még fontosabb, mint a nő; vannak vidékek, ahol ma a férfiak kereskednek és házalnak vagy dolgoznak vendégmunkásként, miközben a családjuk otthon marad”²⁸⁷. A férfiak gazdasági tevékenységére utaló spanyol és oláh cigány folklórszövegek egyezést mutatnak az iménti megállapításokkal, hiszen a mesemondók szövegeikbe illesztették a hagyományos cigány élelemszerzési módokat, mesterségeket, és egyéb kisiparos szakmákat (pl. csizmadia,²⁸⁸ hentes,²⁸⁹ halász,²⁹⁰ molnár²⁹¹, kovács, suszter, téglavető stb.) – „a hőssel való azonosulás”²⁹² egyik példája, hogy a mesemondó ugyanazt a hivatást adta főhősének, mint amit ő maga egész életében végzett. Másfelől a narratívumokban megjelenik a főként agrár tevékenységet folytató többségi társadalomra jellemző paraszti életforma is, melybe a cigányok szükségszerűen bekapcsolódtak; a cigány népmesék társadalmi beágyazottságáról és a cigány közösségek többségi paraszti társadalomhoz való gazdasági kapcsolatáról lásd bővebben a

²⁸⁶ Liégeois 2009: 70.

²⁸⁷ Rao 1996: 73.

²⁸⁸ A szegény csizmadia In *A cigány meg a sárkány* 1974: 124.

²⁸⁹ A hentes lánya és a huszonnégy betyár In *A cigány meg a sárkány* 1974: 173.

²⁹⁰ Juanillo el pescador [Juanillo a halász] In *Cuentos populares...* 2011: 106.

²⁹¹ El acertijo de la princesa [A királylány feladványa] In *Cuentos populares...* 2011: 229.

²⁹² Nagy O.–Vöő 2002: 67–71.

harmadik fejezet vonatkozó részeit. Itt most csak lássunk néhány példát a férfiak gazdasági tevékenységére a kiválasztott korpuszból:

„Volt egy parasztasszony. A tehene a csordában volt. A csordára rájárt egy sárkány, és sok tehenet elpusztított. Kiszívta a vérüket, és elpusztultak, megdöglöttek. Arra járt egy szegény cigány ürgét fogni. Amikor megöntötte az ürge lyukát, a sárkány jött ki belőle.”²⁹³

„... öreg cigány; mindnyájan csengőöntők voltak. Ők ketten testvérek voltak. Ők ketten, a két testvér, csengőöntők voltak, és ketten együtt készítették a csengőket. Testvérek voltak. Mondja az egyik: 'Testvér! Készen vagy a csengőkkel?' 'Készen.' 'Hát akkor felszedelődzhathetnénk, és elindulhatnánk a faluba, hogy eladjuk a csengőket.'”²⁹⁴

Vagy:

„Na figyelj, volt egyszer egy család, akik nagy nyomorban éltek. Hat gyermek volt, az apa meg az anya, nem volt semmijük, amit megehettek volna [...]. Egyik nap az édesapa fogott egy pecabotot, amit fából faragott és lement a folyóra, hátha fogna valamit, amit a család megehetne.”²⁹⁵

„Fogja magát egyszer a szegény ember, elhatározza, hogy kimegy az erdőre fát hozni – /De minek az neki?/ – hogy eladja a faluban, és puliszkalisztet hozzon a gyerekeinek, megfőzni. /Halljátok, legények!/ Kiment az erdőre. Hoz ma, hoz holnap, hoz másnap is, így hordta, így bírta eltartani a gyermekeit.”²⁹⁶

Vagy:

„Colás egy cipész volt, cipőket javított. És nagyon takarékos volt, minden nap beletett egy tízcentimos érmét egy edénybe. Míg egy nap már nem is tudta pontosan mennyi pénzt spórolt össze. Tudomására jutott, hogy vásárt tartanak egy faluban és azt mondta: – Kinyitom az edényt és megnézem mennyi pénz van benne és attól függően, hogy mennyi van, talán veszek magamnak egy állatot. A megspórolt pénzéből futotta arra, hogy vegyen egy üszőt.”²⁹⁷

Természetesen a családjáról gondoskodó, a mindennapi megélhetéshez hozzájáruló, felelősségteljes és megbízható családfő ellentettjére is találunk példát a szövegekben; ezek a férfiak leginkább valamilyen káros szenvedélynek hódolnak – iszákos, tolvaj, dohányos, kártyázik stb. –, ami akár a család teljes egzisztenciáját is veszélybe sodorhatja.²⁹⁸ A

²⁹³ A cigány meg a sárkány In *A cigány meg a sárkány* 1974: 299.

²⁹⁴ Rendbehozott asszony In *Cigány nyelvjárási népmesék I.* 1985: 85.

²⁹⁵ La pescadilla [A tőkehal] In *Cuentos populares...* 2011: 171–172.

²⁹⁶ Szarj pénzt! In *Cigány nyelvjárási népmesék I.* 1985: 217.

²⁹⁷ Colás el zapatero [Colás a cipész] In *Cuentos populares...* 2011: 244.

²⁹⁸ Dobos Ilona felhívja a figyelmünket a mesemondó jelleme és szereplőinek karaktere közötti párhuzamra a káros szenvedélyek kérdésében: „Első találkozásunk csalódást okozott. [...] Barátságtalanul fogadott. Ő már minden elfelejtett. Igaz, azelőtt három napig is mesélt egyfolytában. Hosszas kéréseim után azzal mentegetőzött, hogy ő csak úgy tud mesélni, ha előtte legalább egy deci pálinkát iszik. Másnap és a következő napokon már mindig pálinkával jelentem meg. Bevallom, kis napidíjamat nem szívesen költöttem italra, de láttam, hogy enélkül nem boldogulok. Meg sem szólalt, míg a pálinkát fel nem hajtotta [...]. Csak később tudtam meg meséiből, hogy olcsón úsztam meg találkozásainkat. Szemlesütve, szégyenkezve hallgattam nem egy

*Jesucristo y San Pedro*²⁹⁹ [Jézus Krisztus és Szent Péter] című mese az ATU 330, *A katona túljár az ördög eszén* típus spanyol cigány variánsa, melynek a főszereplője egy szegény öregember, aki vénségére elvesztette a család összes vagyonát, így végtelen szegénységben él feleségével:

„Ment a Jóisten és ment Péter, jártak ketten lent a földön. És volt egyszer egy ember, aki a feleségével élt, öregek voltak már és valamikor gazdagságban éltek. A férfit Juannak hívták és nagy játékos volt, de elvesztette mindenüket: a házat, a földeket, elvesztett mindent.”³⁰⁰

Betér a két mennybeli figura az öreg házába és szállást kérnek éjszakára, a férfi és a felesége felajánlja nekik hajlékukat és megosztja velük azt a kis ételt is, amijük még van: a széleskörben elterjedt motívum értelmében minél többet törnek a kenyérből, annál több marad. Másnap a szentek útra kelnek, ám az öreg házában hagynak egy zsák aranyat, amikor ezt a férfi észreveszi, utánuk ered és becsületesen visszaadja nekik; ez lesz az a cselekedet, ami alapján kiérdemli a három kívánságot. Dacára Péter unszolásának nem az örök dicsőséget kéri a férfi magának, úgy gondolja, hogy azt csak kiérdemelni lehet a Jóistentől, helyette egy mindig nyerő ezüst tallért kér a kártyázáshoz, egy padot, amiről senki nem tudja felállítani addig, amíg ő úgy nem határozza, valamint egy körtefát, amiről csak az ő engedélyével jöhet le az, aki arra felmászott. Láthatjuk, hogy a férfi játék iránti szenvedélye a kívánságban újból megmutatkozik, hiszen kérhetett volna a szentektől egyszeriben hatalmas gazdagságot, ő mégis csak egy varázslatos pénzürmét kért, ami folyamatos szerencsét biztosít neki a kártyázásban: „*elkezdett játszani, lerakta a tallért az asztalra, pin, pan, pin, pan, és minden, amit öt év alatt elveszített, azt visszanyerte egy év alatt*”³⁰¹.

Szintén a káros szenvedélynek való hódolata okozza a *Los objetos mágicos*³⁰² [A varázstárgyak] című spanyol cigány mesében is a családfői szerepeket átvevő fiú vesztét, aki

meséjét, amelyben a hős ha ismeretlen házba lép, még mielőtt szót váltana a háziakkal, tüstént egy liter pálinkát hozat.” Dobos 1981: 11. Pontosan ezt olvashatjuk *Az üvegtemplom* című oláh cigány mesében is: „*És a fiút kiengedik. No, a szegény fiú hazamegy. – Istennel talállok téged, néni! – Az Isten hozott téged, fiam! Megjöttél? – Megjöttem, kiengedtek. Hogy mit akar velem a király, nem tudom. – Majd én megmondom neked – mondja. – De addig nem mondom meg, amíg nem hozol nekem két marék bagót, és egy üveg pálinkát! – Nagyon szerette a bagót és a pálinkát.*” *Az üvegtemplom* 1994: 11.

²⁹⁹ *Cuentos maravillosos...* 2008: 96–100. ATU 330+750A. ATU/MNK 330, *The Smith and the Devil*. Uther 2011: 219–221, *A katona túljár az ördög eszén*. MNK II. 1988: 156–158. 750A, *The Three Wishes*. Uther 2011: 397–398. *A kívánságok*. MNK III. 1982: 28–29.

³⁰⁰ *Cuentos maravillosos...* 2008: 96.

³⁰¹ *Cuentos maravillosos...* 2008: 98.

³⁰² *Cuentos populares...* 2011: 185–197. Elmondta Salvador Heredia Vázquez, San Andrián. ATU 590+313C. ATU/MNK 590, *The Faithless Mother*. Uther 2011: 347–348, a Magyar Népmesekatalógus a 315-ös alatt hozza a hűtlen anya/testvér meséjét, melynek „párja” ez az 590-es: *A győzhetetlen kard*. MNK II. 1988: 360–361. Az ATU katalógus 313 alatt tárgyalja az összes altípust: *The Magic Flight*. Uther 2004: 195–197, a Magyar Népmesekatalógus külön vesszi az altípusokat, melyek közül a C: *Rózsa elfelejti Ibolyát*. MNK II. 1988: 106–110.

apja halálát követően elkártyázza a család teljes vagyonát, közte a biztos hajlékul szolgáló otthont:

„Egy özvegyasszony élt a fiával. Juan, a fiú, nagyon bátor volt. Épp annyira volt bátor, mint amennyire jó vadász és jó kártyázó is. Egyik este, amikor elment kártyázni, elvesztette az összes pénzét és minden vagyonát. Nem mondott semmit az anyjának, de néhány napon belül el kellett hagyniuk az otthonukat, ugyanis azt is eljátszotta.”³⁰³

A szerencsétlen kártyajáték folytán való elszegényedés lesz az az esemény, ami útnak indulásra kényszeríti a fiút és az édesanyját, hogy megtalálják a további boldogulás módját; ezek után a mesemondó a hűtlen anya történetét fűzi a mesemenetbe, melynek részletes elemzését lásd a *III. 3. Krízishelyzetek: a családszerkezet felbomlása* című alfejezetben.

A családfői szerepelvárás a családról való materiális gondoskodás mellett megmutatkozik a döntéshozatal kérdésében is: a cigány család tagjai közötti hierarchikus viszony értelmében az édesapa az, aki a családi közösség kulcsfontosságú kérdéseiben kimondja az utolsó szót. Ezt a hierarchikus viszonyrendszert az értekezés ezidáig a nagylány, a férjes asszony és a serdülő fiú perspektívájából vizsgálta, érdemes néhány tételmondat-szerű megállapítás formájában megismételni úgy, hogy ezesetben az apa, férj és családfőre vonatkozó szerepelvárások domborodjanak ki.³⁰⁴ A férj és feleség kapcsolatáról korábban megállapítottam, hogy alapvetően asszimetrikus, ez nemcsak azt jelenti, hogy a feleség a férfinak tartozik engedelmességgel és viselkedését a férfi kontrollálhatja, a hűség-hűtlenség kérdéskörében egyértelműen tetten érhető az alá-fölé rendelt viszony, hiszen a cigány közösségekben elfogadott eszménykép értelmében az asszony részéről bekövetkező házasságtöréssel szemben sokkal szigorúbb elítéléssel és szankcionálással éltek a lokális társadalom szintjén, mint a férfiak esetében, az ő félrelépéseikkel szemben elnézőbb volt a közösség. Ezt a felfogást a vizsgált folklórszövegek is visszatükrözték. Az apa-fiú kapcsolatának leglényegesebb pontja, hogy a hagyományos cigány nevelés szerint az édesapa feladatkörét képezi a fiúgyermek(ek) felkészítése az előttük álló gazdasági-társadalmi-nemi szerepek betöltésére; a vizsgált folklórszövegek szintjén a serdülő fiúk próbaszerű cselekmények kiállása révén bizonyíthatták be édesapjuknak – és tágabb értelemben a közösségnek is – rátermettségüket, eképpen adhattak számot mindarról a megszerzett tudásról, mely a felnőtt férfitársadalomba való belépésre feljogosította őket. Az apa és lánya közötti viszonyt úgyszintén meghatározza a családfői autoritás és az apát megillető utolsó szó joga: mivel a cigány család jövőjének alakulása szempontjából kardinális kérdésnek számít a

³⁰³ *Cuentos populares...* 2011: 185–186.

³⁰⁴ A népmesében megmutatkozó apa figuráról és a család tagjaihoz kötődő viszonyáról lásd Haase et. al. (szerk.) 2008: 334–336.

lányok kiházásítása, melynek elsődleges feltétele a cigány közösségekben elfogadott eszménykép értelmében a lány szüzessége és erkölcsös magatartása, az apa megkérdőjelezhetetlen felügyelő és szankcionáló státusszal rendelkezik lánya felett. Ezt a gondolatiságot azok a szövegek tükrözték vissza a legjobban, ahol a lányok megszegték az erkölcsi viselkedésinormákat, ezáltal szégyent hoztak a családra is. Amikor a házasság megkötésére kerül a szó az apa egyértelmű beleszólási joggal él a pár kiválasztásába, ugyanis létfontosságú, hogy az a társadalmi hierarchia szerinti pozícióját és személyes tulajdonságait tekintve megfeleljen a cigány család elvárásainak.³⁰⁵ Ez a fajta tekintélyelvűség és az apa végső döntéshozó szerepe világosan megfogalmazódik a *Mátyás király a Hortobágyon* című püspökladányi cigány narratívában:

„– Jó reggelt, vitéz úr!

– Köszönöm, öregapám.

– No, hát mikor akarsz elmenni, vitéz úr?

– Hát én most már nem is akarnék elmenni, örökre itt szeretnék maradni közöttetek, mert erősen megszerettem a lányodat, és feleségül szeretném venni. [...]

– No, ha főhadnagy vagy, fiam – mondja az öreg paraszt –, akkor behívom az anyjukomat, s neki is elmondom, hogy mi lesz, hogy lesz. Csak gyere be, feleség! Ez a vitéz azt mondja, hogy feleségül akarja venni a lányunkat, Mariskát.

– Hát, férjem, te vagy a férfi, te vagy az apja. Ha a lányod szereti, és neked tetszik, akkor úgy illik, hogy nekem is tessenék.”³⁰⁶

Társadalomnéprajzi megközelítésből tehát leszögezhető, hogy a cigány közösségekben megfigyelt sajátos apa-lánya viszony elsődlegesen a jó kiházásítás kérdése körül forog; a lány presztízse apja számára abban rejlik, hogy az a közösség nemi szerepeinek megfelelő magatartást és jellemet tanúsítson, melynek köszönhetően végezetül az apa előnyösen kiházásíthatja a lányát. Ugyanakkor a népmesék alapos olvasása nemcsak arra világít rá, hogy a családfő a közösségben elfogadott gazdasági-társadalmi elvárásoknak megfelelően az arra leginkább méltónak ítéli oda lánya kezét; a férjhezadás egyéb aspektusaira is rávilágítanak a narratívumok, melyekből összességében egyaránt pozitív és negatív töltetű apa-kép rajzolódik ki. A népmesékben megjelenő apa-lánya kapcsolat ezidáig a folklorisztikának azt az irányvonalát érdekelte elsősorban, mely pszichoanalitikai megközelítésből igyekezett a

³⁰⁵ Berta Péter a már említett erdélyi cigány közösségben végzett terepmegfigyeléseire alapozva részletezi, miért is fontos az apai – esetlegesen apai nagyapa – döntéshozatala a házasságkötés kérdésében: „[...] a párválasztás folyamatát, az eljegyzés (tomnjala) és az esküvő rítusának megszervezését és lebonyolítását, gazdasági és társadalmi feltételeinek biztosítását mindenekelőtt az apák és az apai nagyapák felügyelik és irányítják. A legelterjedtebb roma magyarázat szerint a generációk (és nemek) közötti munkamegosztás e lokális rendjét az teszi szükségessé, hogy a fiatalok még nem ismerik elég jól a választható ágazatok, ágazati szegmensek körét, még csekély tudással rendelkeznek a potenciális férjek vagy feleségek családjainak társadalmi státusával, ’viselkedésével’, gazdasági helyzetével kapcsolatban, vagyis még nem tudják eldönteni, hogy ’ki lesz a jó, a megfelelő társ számukra’.” Berta 2005: 96.

³⁰⁶ Mátyás király a Hortobágyon In *A cigány meg a sárkány* 1974: 242–243.

történeteket értelmezni és a viszonyrendszert kibontani,³⁰⁷ azonban a disszertáció bevezetőjében megfogalmazott célkitűzés – vagyis etnográfiai és kulturális antropológiai szekunder forrásokra alapozva a folklórszövegekben megjelenő cigány társadalomképre vonatkozó fenomének, általános etnológiai és szociokulturális jelenségek feltárása – értelmében ez a fajta szemlélet nem képezi jelen elemzés tárgyát. Valamint az is korlátozza a szövegelemzői gyakorlatot, hogy nem mindegyik történetet találjuk meg mindkét szintéren, így a spanyol és oláh cigány variánsok összehasonlító vizsgálatát érdemben nem lehetne elvégezni. Mindazonáltal a népmese szintjén bekövetkező kiházasítás kérdésének néhány további jellemzőjét felsorolásszerűen ismertetem, mivel hozzájárulnak ahhoz, hogy hacsak vázlatosan is, de teljesebb képek kapjunk arról a viszonyról, ami a mesében az apa és lánya között kibontakozik. Azt azonban látnunk kell, hogy ezeket nem támasztják alá az említett szekunder források, így leginkább a mesevilág univerzális toposzainak tekinthetőek. A pozitív apa figuráját bemutató történetekben: 1) az apa jutalmul ahhoz adja a lányát, aki megmentette őt a félelemes lénytől és visszahozta otthonába;³⁰⁸ 2) az apa ahhoz adja a lányát, aki képes azt bánatából kigyógyítani vagy megneveltetni;³⁰⁹ 3) az nyeri el a lány kezét, aki kitudakolja

³⁰⁷ A népmese pszichoanalitikai megközelítésének tudománytörténeti áttekintését lásd: Holbek 1987: 259–322. A teljesség igénye nélkül a mesében megjelenő apa és lánya közötti kapcsolat pszichoanalitikai megközelítéséről lásd: Dundes 1980b: 211–222; Dundes 1996: 112–150; Görög 2002: 223–230; Bettelheim 2005: 115–120; Bárdos 2012: 27–40.

³⁰⁸ A kiházasítás népmesei megjelenésének talán ez az egyik legerőteljesebb formája (többek között az ATU 300, *A sárkányölő* típus alapotívuma), mely szép számban megtalálható a kijelölt korpuszban is. „– *Ahogy jöttem befelé a faluban, láttam, hogy mindenki gyászol, szomorú és riadt. Mi történik itt? – Ember. Mit gondolsz, mi történik itt? Hát van itt egy hét fejű kígyó, aminek minden évben oda kell adni egy lányt. Ma, mivel hogy már nem maradt más lány a faluban, a király lányán van a sor, a királylányon. Azt mondta a király, hogy aki meg tudja menteni a lányát, azé lesz a királylány.*” La serpiente de siete cabezas [A hét fejű kígyó] In *Cuentos populares...* 2011: 84. Érdekes még kiemelni a *Jancsi és az ördögök* című népmesét, melyben a király nyomtatékosítja azt, hogy gyermekét tényleg csak az arra legméltóbbnak adja, aki kiállja a legnehezebb próbát is: „– *Az Isten hozott téged, szegény cigány! No, mire mentél? – Hát mire mentem? Nagyságos király, kiűztem onnan a tisztátalanokat! – Ahá! Nem hiszem én azt! Olyan ember nincsen, mert ott ember még nem tudta eltölteni az éjszakát! – Hát látod, én ott töltöttem. – No, majd meglátjuk! – De hát itt ám egy nagy feladat volt, mert a lányáról volt szó, hogy aki azokat elűzi, annak adja a fele királyságot, és a lányát ahhoz adja feleségül. Persze, hogy meggyőződött volna, hogy nem szívesen adta volna a lányát. Elég az hozzá, hát látja, hogy mi van. Meggyőződtek, hogy már valóban nincsenek tisztátalanok.*” Azonban a király még mindig kétségekkel küzd a cigány rátermettségét illetően és csak akkor adja örömmel neki a lányát, miután az ellenséges királyt is legyőzte a fiú.” *Az üvegtemplom* 1994: 119–121. A teljesség igénye nélkül lásd még: A párizsi királyfi In *Az üvegtemplom* 1994: 137–155; A cigány és a medve In *Az üvegtemplom* 1994: 181–185; Ábel In *Az üvegtemplom* 1994: 201–215; Borsszem Jankó In *A cigány meg a sárkány* 1974: 191–209; A király fája In *A cigány meg a sárkány* 1974: 302–306; Földpapa és Farkasasszony In *Az erdő anyja* 1990: 120–153.

³⁰⁹ „*És a királylány szomorú, beteges, nem kell neki semmi. A mulatságokban mindig nevetett, övé volt a jókedv, most pedig szomorúságnak adta magát. Soha ének, soha nevetés nincsen tőle. És a király kihirdeti az országában, aki megnevelteti a lányát, neki adja őt és elveheti feleségül. [...] Hát egyszer csak rájön a cigány. Akkor már a sok pénzből vett ám magának egy szamarat és egy kordélyt. Hát a cigány fiú teljesen meztelenül teszi magát a kordélyban. Merre hajt ő a szamarával, merre nem? Egyenesen a királykisasszony ablaka alá. És látja ezt a királykisasszony és fogja és nevet. A sok nép mind ott volt a palota körül. [...] No, azt mondja a király: – No, jól megneveltetted, most el kell őt vened! A feleséged lesz és a tied lesz a fele királyság is!*” A mestertolvaj In *Az üvegtemplom* 1994: 173. Vö. Csuka hírirel In *Az üvegtemplom* 1994: 111–115; A kecskegyerek In *Régi cigány szótárak és folklór szövegek* 2013. III.: 879–881.

hová jár éjjelente a papucsait elszagatni vagy aki meg tudja őrizni három éjjelen át, vagyis képes megtörni az átok-lét alól, melyet nagyon sokszor pontosan a szülők meggondolatlan kívánsága idézett elő mielőtt a lány még megszületett volna;³¹⁰ 4) legtöbbször fiú örökös híján az apa/király annak ajánlja fel lánya kezét, aki képes teljesíteni az emberfeletti próbákat, ezáltal bebizonyítja, hogy rátermettsége és jelleme okán méltó a trónra, függetlenül társadalmi származásától.³¹¹ Azonban a gonosz anya típusához hasonlóan a népmesék beszámolnak a negatív apa figurájáról is: 5) az apa ígéretét betartva hozzáadja leányát ahhoz, aki kiállta a próbát, azonban képtelen elviselni, hogy gyermekét más férfi elvigye,³¹² így rosszakaratú és önös érdektől vezérelve elhatározza, hogy az esküvő utáni éjjelen megöli az ifjú párt;³¹³ 6) az

³¹⁰ *Az üvegtemplom* című történet azzal kezdődik, hogy a királyi párnak nem lehet gyermeke, sok évi próbálkozás után egy vén boszorkához fordulnak segítségül, aki segít a bajukon: „No de hát azt, megáld az Isten, azt nem tudom megmondani, hogy mit csinált neki vagy hogy csinálta, csak állapotos lett a királynő. [...] hanem a lány tizenhat éves. Hát persze, ugye, mert nem tisztán lett, maradt benne valami boszorkányság is és az apja elé megy. – Tudod, mit apám? Ha akarod, hogy a fejed a helyén maradjon és hogy a királyságod megmaradjon, mire betöltöm a tizenhat évet, arra az időre csináltatsz nekem amott, azon a helyen, megmutatok egy bizonyos pontot, ott csináltatsz nekem egy üvegtemplomot és csináltass nekem egy üvegkoporsót! És az a másik feladat, hogy minden este egy őrt kell küldened a koporsóm mellé. Mert ha nem lesz őr, majd meglátod a következményedet!” In *Az üvegtemplom* 1994: 9. Ugyanennek a típusnak a további variánsai az oláh cigány korpuszban: Jivonó a cigány király In *A cigány meg a sárkány* 1974: 233–240; A fekete kisasszony In *Az erdő anyja* 1990: 44–48; Az elkárhozott királykisasszony In *Az erdő anyja* 1990: 163–168.

³¹¹ Érdekes példája ennek az, amikor a királylány szabja ki a próbát és csak az nyerheti el a kezét, aki képes megválaszolni a feladványt. „Volt egyszer egy király, aki meg akarta házasítani a leányát. És azt mondta, hogy aki képes válaszolni a királylány feladványára, az elveheti feleségül.” El acertijo de la princesa [A királylány feladványa] In *Cuentos populares...* 2011: 229.

³¹² Érdemes ezen a ponton idézni *A vasember* című oláh cigány szövegből, ahol a következő párbeszéd zajlik a katona és a király között, aki kérdőre vonja a fiút, hogyan merészelte az éjszakát lányával tölteni: „– Hej, te piszok! – rikolt föl a király. – Hát te lopogatsz a leányomat? – Én! – adja vissza röviden a szót a katona. – És hogy merészelsz te ilyet cselekedni? – kérdezte fenyegető hangon a király. A katona legény fölnevetett: – Miért ne cselekednék? Talán magadnak neveltél föl a lányodat? Nem magadnak neveltél! Ahogy így elnézlek, énbőlőlem is lehetne olyan király, mint amilyen belőled lett! Miért ne lehetne? Azért, mert katona vagyok? Te is katona voltál előbb, nem születél mindjárt királynak! – Ennyi szemtelenséget a királynak még soha nem mondtak egyszerre, úgyhogy a szólása is elállt az idegességtől.” Láthatjuk, hogy a fiú egy nagyonis helytálló válasszal felel az uralkodónak, amiben arra utal, hogy a lányok előbb vagy utóbb kikerülnek az apjuk felügyelete alól és az élet természetes rendje az, hogy férjhez mennek. *Az erdő anyja* 1990: 75. – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

³¹³ „Na jó, előkészülnek az esküvőre, összeházasodnak, fogja magát a kereskedő és így szól a szolgálaihoz: – Tegyetek tele két nagy üstöt olajjal. Gyűjtsatok alatta tüzet, hogy az olaj jól felforrósodjon. – Rendben van. – Felrakják az üstöket, befejeződik az esküvő, befejeződik a vacsora, véget ér minden. Mennek aludni, a fiú a feleségével; a nagy utazás miatti fáradtságtól a fiú rögtön el is aludt. Érkezik a király hajnali két órákor, az olaj már nagyban forrt: – Belerna, alszol vagy még virrasztasz? – Így szól Belerna: – Uram, még virrasztok. – Aludj, gyermekem, aludj, itt az ideje. – Meg akarta fogni őket és beletenni az üstbe, megsütni.” Belerna, el mecader y el príncipe de Montapollinos In *Cuentos maravillosos...* 2008: 81. Az édesapa ártó szándékától a párt a legkisebb lány varázsereje menti csak meg: míg az éj leple alatt a fiatalok elmenekülnek otthonról, három nyálcsepp válaszol helyettük a király kérdéseire, így ők időt nyernek. Miután az édesapa felismeri, hogy lánya túljárt az eszén és végérvényesen elvesztette gyermekét, gonosz jelleme újból megmutatkozik: a *Rózsa elfelejti Ibolyát* (ATU 313C) mesetípus értelmében megátkozza a fiatalokat, felejtsek el egymást örökre, azonban a kegyetlen ítélet feloldásra kerül a történetben, hiszen a főhős és a királylány ismét kiállják a megpróbáltatást és boldogan élhetnek messze a gonosz szülöktől. Ugyanez az epizód játszódik le a *Los objetos mágicos* című spanyol cigány mesében is. *Cuentos populares...* 2011: 194–197. Görög-Karády kiemeli ennek a motívumnak a fontosságát: „A főhős az apa, aki nyíltan vagy burkolt módon arra törekszik, hogy meggátolja gyermekeinek – lányának és fiának egyaránt – szexuális életét és házasságkötését. Már maga ez a téma jelzi, hogy egy nagy jelentőségű szociológiai problematikáról van szó, nevezetesen a vérségi kapcsolatok, továbbá a házasság által létesített kapcsolatok – a saját csoport és a másik csoport – közötti különbség megalkotásáról.” Görög-Karády 2006: 285.

apa valamilyen szerencsétlen, torz alakkal született, együgyű, megvetett vagy etnikai szempontból marginalizált férfihoz adja a lányát büntetésül azért, mert az megszegte az előírt nemi/erkölcsi elvárásokat vagy egyéb módon megsértette az apját;³¹⁴ 7) a feleség a halálos ágyán megígérteti férjével – melyben inkább az átok sejlik fel –, mely szerint csak azzal köthet házasságot a továbbiakban, akire cipője illik, ez pedig nem más, mint tulajdon lánya: az asszonynak tett fogadalom felülírja az apában a tabu, azaz az incestus törvényét és kinyilvánítja gyermekének házassági szándékát, aki azonban azt határozottan visszautasítja és elbújdosik a szülői házból.³¹⁵

II. 4. Összegzés: a cigány mese tanító szerepe a nők és férfiak számára

A nemi szerepelvárások cigány mesében történő leképződésének zárásaként feltehetjük azt az összegző kérdést: mit tanítanak ezek a folk-narratívumok a nőknek és a férfiaknak, milyen szocializációs funkciót töltek egykor be a cigány közösségekben? Kimutatva a mese dokumentum- és szocionarratívum-értékét, a kijelölt korpusz vonatkozó szövegeinek részletes elemzése egyfelől segített körvonalazni a különböző életszakaszokhoz kapcsolódó társadalmi és gazdasági kötelezettségeket – így a család és a háztartás keretein belül elvégzendő feladatokat –, valamint a cigány közösség által előírt viselkedési és erkölcsi normákat, melyek elsődleges szerepet töltek be a nő és a férfi társadalmi megítélésében. Mindebből következik, hogy a népmese elbeszélése és hallgatása a szocializációs mechanizmus egyik

³¹⁴ A *La calavera de un burro* [A számárfej] című spanyol cigány népmese kezdőmotívumában a királyi párnak torz külsővel születik a gyermeke, az apa szegényében elzavarja otthonról, az úton mindenki elborzad külsejétől és egy másik királyságban börtönbe is zárják. Ebben az országban a királynak van három gyermeke és szeretné megtudni melyik szereti őt a legjobban: az úgy szeretlek apám, mint a sőt történetet követve, a legkisebb apja iránti szeretetét az emberek só iránti szeretetéhez hasonlítja, mire az apa a következőképpen reagál: „Ez az apa számára teljes aberrációnak tűnt. Mivel a két idősebb bebizonyította neki, vagy legalábbis ő úgy hitte, hogy jobban szeretik őt, mint a legkisebb, ezért áldását adta, hogy kedveseikkel összeházasodjanak, a legkisebbnek, akinek nem volt párja, így szólt: – Te pedig hozzá fogsz menni a számárfejhez, akit bezárattam a pincebörtönbe. – És így is történt. A két idősebb esküvőjét ország-világnak szétkürtölték, a legkisebbét kényszerből, titokban tartották meg.” In *Cuentos populares...* 2011: 142. Vö. *El tonto Tilano* című mesével, melyben a nagylánykorhoz kapcsolódó erkölcsi norma feltételezett megsértése végett, a királylányt feleségül adják a szegény cigányhoz. *Cuentos populares...* 2011: 198–200.

³¹⁵ „Volt egy király. Volt egy lánya. A felesége meghalt, de meghagyta, hogy olyan asszonyt vegyen feleségül, akinek a lábára ráillik az ő cipője. A kislánya mondta a királynak, hogy menjen, keressen magának olyan asszonyt, akinek a cipő rámegy a lábára. Elindult, bejárta tizenhét országát, hogy feleséget keressen magának. De nem talált sehol, mert a cipő egyiknek a lábára sem illett. Hazatért. A lánya megkérdezte: – Találtál feleséget, apám? – Nem találtam – mondta a király –, mert a cipő egyiknek sem illett a lábára. – Ledobta a cipőt az ágy elé. A lánya felemelte. Felhúzta a lábára. Éppen az ő lábára illett. – Híjnye, lányom, éppen a te lábadra szabták! Nohát, lányom, ezután ne így szólíts: 'apám', hanem úgy, hogy 'férjem'. Látom, hogy az anyád megátkozott – Akkor a lány elszaladt a cipőben.” Zsufolica In *A cigány meg a sárkány* 1974: 179. Vö. Egy pár cipő In *A cigány meg a sárkány* 1974: 183–190. Az incestus téma folklorisztikai előfordulásáról lásd a disszertáció III. 4. 2. *Az incestus a folklorisztika színterén* című alfejezetet.

módszereként funkcionált ezekben a cigány közösségekben, ami pontosan a hallgatóság elé tárta és belenevelte őket a lokális társadalom normarendszerébe. Ebből kifolyólag a népmesék folyamatos hallgatása azért játszott kiemelt szerepet, mert abból példát lehetett meríteni:

„Több éven át gyűjtöttem már meséket cigányoktól, amíg rájöttem, hogy a különböző közösségek – archaikusabbak vagy kevésbé archaikusak – abban is megegyeznek, hogy a mesét egy valamikor szent és igaz történetnek tartják [...], megtörtént, ezért szent és igaz, s ezért úgy is kell hallgatni, ahogyan a *szent történeteket, ősi történeteket* hallgatjuk. [...] a cigánymese hallgatóközönsége szerint a mese *szent hagyomány*, amelyet azért kell mondani, és hallgatni, hogy abból példát nyerjünk.”³¹⁶

Azonban nemcsak a kötelezettségek és elvárt viselkedésformák tárházát adták tovább ezek a szövegek, a szocializációs funkciónak az is a részét képezte, hogy felkészítse a lányokat és a fiúkat az előttük álló világ nehézségeire, továbbá felhívja a figyelmüket mindazon veszélyre, ami rájuk leselkedhetett. Azon túlmenően tehát, hogy a mesélés által folyamatosan emlékezetükbe vésték a normasértő magatartás retorzióit, az elbeszélés segítségével azt is világossá tették a számukra mi az, amitől óvakodniuk kell mind a szűk családi körben, mind a lokális társadalom és az idegen világ színtereiben megmutatkozó interperszonális viszonyokat illetően. Ezekre a szituációkra a szövegek megoldóképleteket és úgynevezett túlélési stratégiákat is kínáltak:

„Ezekben a mesékben a hangsúly következetesen a hősnőt [és hőst – K-B. Zs.] szüleivel, testvéreivel, férjével és gyermekeivel összekötő viszonyon van. [...] Ennek megfelelően úgy tűnik, hogy a mese a hallgatóság tagjai számára tanulságokkal szolgál arra nézve, hogy ezeket a viszonyokat milyen veszélyek fenyegethetik, illetve hogyan reagáljanak ezekre. Ezek a leckék hozzájárulnak ahhoz, hogy bevezessék a fiatal hősnőt [és hőst – K-B. Zs.] a számára jellemző és előírt szerepekbe, valamint tevékenységekbe.”³¹⁷

Az elvégzett szövegelemzési gyakorlat tükrében kijelenthetjük, hogy a vizsgálatnak alávetett népmesék túlnyomórészt visszatükrözik a spanyol és oláh cigány közösségekben megfigyelt nemi szerepekkel kapcsolatos elvárásokat, előírt viselkedésformákat, valamint a lokális társadalomban elfogadott eszményképet. A komparatistikai vizsgálatnak köszönhetően az is kiderült, hogy a két színtér tekintetében ezek a társadalmi és kulturális mintázatok nagyfokú hasonlóságot mutatnak, a nemi szerepeket egyező módon értelmezik,

³¹⁶ Nagy O. 1994: 13.

³¹⁷ Swann Jones 1993: 23. Vö. Martín Durán 2016: 43–56. Görög-Karády Veronika egy másik cigány mesemondó, a kizárólag magyarul beszélő romungró származású Babos István meséinek elemzése közben hívja fel a figyelmet a mesék tanító szerepére: „Babos számára a történet így kerek, a mesei igazságszolgáltatás így hatékony. Megfogalmazásában – de ez az egyéb változatokra is érvényes megállapítás – a hősnő perspektívájából nézve a történet úgy jelenik meg, mint egy több lépcsős beavatási próba-sorozat, amit a fiatal nőknek ki kell állniuk. A sors gyötörte ártatlan és kiszolgáltatott fiatalasszonyokat a mese arra tanítja, legyenek kitartóak és állhatatosak a rájuk mért csapások elviselésében, mert jutalmul hála a csodálatos segítőknek, vagy mint itt, egy férfi hozzátartozójuknak – férj, fiú gyermek – a reménytelennek látszó helyzet jóra fordul.” Görög-Karády 2003: 50.

melyből az is következik, hogy a normasértő viselkedést mindkét szintér szigorú módon szankcionálja. Noha az itt vizsgált fenomének, etnológiai és szociokulturális jelenségek magukon hordoznak egyfajta általános jelleget, melyet a mesevilág sajátos toposzai úgyszintén felerősítenek, az univerzális jelleg ellenére mégis árulkodóak a lokális közösségek sajátosságairól és a világról való gondolkodásmódukról. Emellett nem szabad elfelejtkezni a mesemondás lényegi és alapvetően meghatározó tulajdonságáról, mely szerint – jelen esetben a cigány – mesemondó kizárólag olyan motívumokat szőhetett bele a történeteibe, amelyek a lokális közösség erkölcsi szemléletének és világlátásának pontosan megfeleltek, máskülönben a hallgatóság egyértelmű nemtetszésének és rosszallásának adott hangot.

III. A mikroszintér viszonyrendszere: szülők, gyermekek, testvérek

III. 1. A család, mint mikroszintér

„Az egyéni és közösségi identitás dialektikus kölcsönhatásának mintegy közbeiktatott regulátora a család, ahol az egyén családján keresztül éli és tapasztalja meg tulajdon társadalmi minőségét azáltal, ahogy mások ezen intézmény tagjaiként megközelítik őt.”³¹⁸

A család, a családi viszonyrendszerben kialakult emberi kapcsolatok, a kijelölt és elfoglalt pozíciók, valamint a szerepekkel szemben támasztott követelmények vizsgálata a társadalomnéprajzi és kulturális antropológiai kutatások visszatérő témája, mely az „egyén és társadalom közötti híd”³¹⁹ szerepét betöltve a közösségben élő társadalmi lény értelmezését egy új perspektívából megközelítve képes árnyalni. A disszertáció fő célkitűzésének szempontjából a család koncepcióját célravezető kiemelt helyen kezelni, hiszen a mesenarratívumok egyik központi témája maga a család, a család szerkezete, a családon belül kialakult élethelyzetek és konfliktusok, a belső viszonyrendszer, illetve ezek esetleges módosulásai; ezen kívül a hős sorsát alapvetően meghatározza a szüleivel és testvéreivel kialakított viszonya vagy éppen ennek a viszonnak a hiánya.

A családról általános értelemben elmondhatjuk, hogy az egyén(ek) és együttélő nemzedékek társas színtere,³²⁰ ahol az elsődleges nemi és korcsoportokhoz társított szerepek működésbe lépnek, valamint ez az a környezet, ahol az interakciók során a családban felnövő gyermek elsajátítja mindazon társadalmi normákat és viselkedésmintákat, melyeknek helyes alkalmazása révén a közösségben jártas és a közösség által elfogadott taggá válhat. Ezen túlmenően a család az az „enkulturációs”³²¹ tér, melyben az évszázados hagyományok továbböröklődnek, a család és közösség tagjainak felügyelete mellett az új, felnövekvő generációba beleplántálják mindazon szokásokat és normákat, amelyek nemcsak a család, de

³¹⁸ Jávör 1989: 141.

³¹⁹ H. Sas 1976: 5.

³²⁰ Leonardo Piasere az olaszországi cigány közösségekben végzett terepmunkája során megfigyelte a család intézményének a működését; ennek tükrében megjegyzi, hogy a különböző cigány csoportoknál megfigyelhető a generációk együttélése, mely leginkább a család ciklikus természetéből – vagyis a családfői státus és a család irányításának átvétele a kiöregedő szülőktől – és a család gazdasági megélhetéséből fakad. Ez az esetek nagy többségében megakadályozza, hogy az újdonsült házastársak az előző generációtól független, új otthont teremtsenek egyből maguknak. Piasere 2000: 371.

³²¹ Bari Károly a közösség és szűkebb értelemben a család, mint enkulturációs tér értelmezése kapcsán a következőket mondja: „Archaikusan élő cigányoknál, régen, a lakókörnyezeten belül mindenki figyelt minden gyermekre: a gyermekek a közösség szeme előtt nőttek fel. Az idősebbek arra is figyelmet fordítottak, hogy a gyermekeknek megtanítsák a hagyományos szokásokat és azt, hogyan kell viselkedniük majd, ha felnőnek. Fiúknak nem illett 'lányos dolgokat' csinálni, és viszont. A fiatalok (fiúk, lányok) magatartása elvárások függvénye volt saját korosztályukban éppúgy, mint a náluk idősebbek társaságában. Ez fokozta az enkulturáció erősségét, az autochton viselkedésformák és szokások tovább hagyományozását.” Bari 2009: 5.

a közösség továbbélését is garantálják. Ebből következik, hogy ha képesek vagyunk helyesen interpretálni a cigány narratívumokból kirajzolódó családképet, akkor egy újabb lépéssel közelebb kerülünk ahhoz, hogy megértsük a spanyol és oláh cigány mesékben leképződő társadalmi jelenségeket.

A családnak, mint társadalomtudományi fenoménnek számos definícióját találjuk meg mind a társadalomnéprajzban, mind a szociológiában, mind pedig a kulturális antropológiában, azonban a különböző iskolák és elméleti megközelítések mentén megfogalmazott értelmezések gyakorta kizárják egymást, vagy egymásnak ellentmondanak. Mivel a cigány közösségekben a család értelmezése és a családon belüli pozíciók, valamint az ahhoz kapcsolódó szerepelvárások és kijelölt feladatok specifikusak, az előző fejezethez hasonlóan, a család fogalmának tudománytörténeti áttekintése helyett sokkal inkább célravezetőnek érzem a cigány közösségekről – és ezek közül is elsősorban az Európában szétszóródott *romokról* – készült etnográfiai és kulturális antropológiai leírásokban megtalálható családértelmezés előtérbe helyezését. Másként fogalmazva, ismét szerencsésebbnek tűnik abból kiindulni, hogy miként értelmezik maguk a cigányok a család fogalmát és az egyes szituációkra, problémákra, változásokra milyen megoldóképletekkel élnek ők maguk, majd ezeket vetni össze az elemzés tárgyává tett mesekorpuszban megjelenő családképpel. Ennek a komparatistikai vizsgálatnak a célja, hogy rávilágítsak arra, mennyiben tükrözik a folklórszövegek a cigány családok viszonyrendszerait és működési elveit, illetve milyen mértékben öltönek ezekhez képest az eltérések.

„A család a társadalmi szerkezet alapeleme, a nagycsaládok rendszere az a gazdasági egység, amelyen belül a mesterségeket és a szolidaritást gyakorolják; az a nevelő erejű egység, amely biztosítja a társadalmi újjászületést, a biztonságot, az egyén védelmét. [...] A család nem egyszerűen egyének egymás mellé rendelése. A család egy olyan egészet alkot, amelynek tagjai szolidárisak a többi családdal, szolidárisak egymással az idegennel szemben. A konfliktusokat közösen élik meg, az egyének közötti kapcsolatok a nagycsaládok közötti kapcsolatoknak felelnek meg, az egyén mint családjának tagja cselekszik.”³²²

Ahogy az idézetből kitűnik a család egy komplex funkció-együttest betöltő társadalmi intézmény, mely a reprodukció által garantálja a közösség, tágabb értelemben pedig az emberiség továbbélését; a szocializációs folyamaton keresztül, a közösség felügyelete mellett, társadalmi lénnyé neveli az egyént;³²³ biztosítja a családot alkotó tagok számára a

³²² Liégeois 2009: 69.

³²³ Bernardo Formoso a franciaországi roma közösségekben végzett terepmunkája során megfigyelte, hogy a gyermekek felügyelete közös feladat a cigány közösségekben, valamint a nevelésükbe nemcsak a szülők, de a közösség többi tagjai is beleszólhatnak, ha úgy ítélik meg, hogy viselkedésük nem helyénvaló. Formoso 2006: 88.

létfenntartáshoz szükséges anyagi és/vagy szellemi/lelki feltételeket; valamint felelős a család és a közösség identitását meghatározó kultúra továbbéléséért.³²⁴

A családban betöltött pozíciók és szerepek a cigány közösségekben pontosan meghatározásra kerülnek, ezáltal mindenki számára egyértelművé válik mindazon elvárás, melyet az adott életkorban és élethelyzetben teljesíteni kell. A nemi szerepeket és az azzal szemben felállított követelményeket az előző fejezetben hosszasan tárgyaltam; a következőkben az emberi kapcsolatok olyan alapvető esetei kerülnek górcső alá, amelyek a mikroszintér, tehát a család működését szabályozzák, illetve olyan fordulópontok bekövetkezése és az ezekre adott reakciók kerülnek az elemzés középpontjába, mint

- (1) a családon belüli szolidaritás;
- (2) az édesanya/édesapa halála utáni új házastárs bekerülése a családba;
- (3) a családfő elvesztése esetén a nagyfiú/fivér atyai szerepbe való lépése, ezáltal az anya/nővér életére kontrollként fellépő magatartása; illetve
- (4) a legszigorúbb családi norma – az incesztus-tabu – megszegése a testvérek között.

III. 2. A családon belüli interakciók: a kötelezettségek és a szolidaritás a cigány népmesében

A családon belüli felelősség és kötelezettség közül elsőként a *szolidaritást* (a szociológiai értelemben vett kötelesség- és segítségvállalást) veszem górcső alá. A szolidaritás egyfajta gondviselésként értelmezhető, mely elsősorban a szülők és gyermekek között érhető tetten, ám bizonyos krízishelyzetekben a család többi tagjaira, leginkább a nagyszülőkre is kiterjedhet; célja a család létfenntartásának garantálása, a munkamegosztás által a mindennapi ellátáshoz szükséges anyagi javak előállítása és megszerzése, valamint az idősödő családtagok gondviselése. A gyermeket születése pillanatától kezdve arra nevelik, hogy szolidáris legyen az őt körülvevőkkel, segítséget nyújtson a család és közössége tagjai számára, hiszen csakis a kölcsönös támogatás és gondoskodás az, amire később szükség esetén ő is támaszkodhat.

„A társadalmi szolidaritás egybekovácsolja a család valamennyi tagját: a ritka egyedülállók szüleikkel maradnak, az árvákat csaknem mindig gondozásba veszik, az időseket ellátják és nagy tisztelettel veszik körül, nem vetik ki őket; elképzelhetetlen, hogy idősek otthonába kerüljenek,

³²⁴ H. Sas Judit a család intézményének funkcióját három nagy kategóriába sorolja: a létfenntartás és demográfiai reprodukció; a fenntartáshoz szükséges termelés megszervezése és elvégzése; valamint a kultúra megőrzése, átörökítése és a társadalomba való beilleszkedés segítése. H. Sas 1976: 6–7.

mint ahogy elképzelhetetlen az is, hogy egy gyereket internátusba adjanak. [...] Az egyén soha nincs egyedül: sem otthon, sem a külvilágban, sem a kórházban, sem a halotti ágyon. Olyan erős érzelmi kapcsolatok hálója fonja körbe, amelyből elképzelhetetlen, elviselhetetlen volna kibújni. Érthető tehát, hogy milyen nehezen elviselhető, ha valakit kizárnak a csoportból, hiszen az a társadalmi halállal egyenlő, mert, mint láttuk, az egyén csak a családjában, csak a családjával való kapcsolatban létezik. Ez a társadalmi szolidaritás ugyanakkor társadalmi, lelki biztonságot is jelent.”³²⁵

A gyermektelen házaspár bánata univerzális toposz a folklorisztikában, számtalan nemzetközi és magyar népmese kezdő epizódja az Istenhez vagy az égiekhez való foházkodás – akár csak akkorka gyermekért, mint egy babszem –, hiszen a tradicionális közösségekben a házasság beteljesedését mindenekelőtt a gyermek születése jelentette.³²⁶

„Volt egyszer egy király és egy királyné.
Nagyon nagy vagyonsággal bírtak, mindenünk megvolt, amit csak szem-száj megkívánhat, szomorúságban teltek mégis a napjaik. Hiába szerettek volna gyermekutódot, nem akarta őket megáldani az ég. Elmentek a leghíresebb szent búcsúba, fölkeresték a legmagasabb tornyú templomokat, hogy ott imádkozzanak, egy koldusasszony tanácsára még böjtöltek is, de nem segített az sem, nem született kisbabájuk. Már kezdtek beletörődni a sors rendelésébe.”³²⁷

A cigány közösségben a gyermek világrajövetele szentesítette a férfi és a nő kapcsolatát, konszolidálta a szerepeket és a család belső dinamikáját.

„[...] a 'gyerek' itt a közös produktum metaforája, aki a teljes egymásévá válás, az összeolvadás soha be nem teljesíthető ideáját testesíti meg [...]. Ez az 'idea' kiköveteli mind a 'férfi', mind a 'nő' egymás által történő létezését. A nem létező 'gyerek' egyiket a másik hiányával fenyegeti. [...] A 'gyerek' érkezése házastársakká nyilvánítja a feleket, 'kimondja', hogy ez a viszony lesz az, amelyben férfiként és nőként, vagyis férjként és felesésként jelenhetnek meg.”³²⁸

Azonban a szülők részéről a gyermek utáni vágy nemcsak a családi szintén betöltött saját szerepük megerősítése végett hangsúlyos, a gyermeknek is pontosan kijelölt helye van ebben a viszonyrendszerben, hiszen ő lesz az, aki fokozatosan tehermentesíti a kiöregedő szülőket az egyes feladatköröktől, egészen addig, amíg teljes mértékben át nem veszi a pozíciójukat. Ez a fajta gondolati séma tükröződik mindazon meseszövegekben, ahol a narratívum elején a gyermek hiánya azért fájó annyira, mert nem lesz, aki öregkorukra gondozza az idős szülőket:

³²⁵ Liégeois 2009: 69. Vö. Szuhay 1999: 78.

³²⁶ Azonban nem feledkezhetünk meg azokról a szövegekről sem, melyekben a szegénység folytán a sok gyermek szinte tehernek tűnik a család számára vagy éppen racionális gondolkodással igyekszik a férj enyhíteni a gyermektelen asszony fájdalmán, hiszen szerinte a szegénységből fakadó nyomor meggátolná őket abban, hogy eleget tegyenek szülői kötelességüknek és megfelelően gondoskodjanak gyermekeikről. „Élt egyszer egy szegény cigány meg egy cigányasszony, és nem volt gyerekük. A férfi nem vette túlságosan a szívére a dolgot, és ha látta, hogy a felesége szomorúan üldögél a sátruk előtt, mindig csak azt mondta neki: 'Ne búsulj, szegények vagyunk, örülj neki, hogy nincs gyerekünk!'” A kecskegyerek In Régi cigány szótárak és folklórszövegek 2013. III.: 879.

³²⁷ Az elkárhozott királykisasszony In *Az erdő anyja* 1990: 163.

³²⁸ Kovai 2017: 207–208.

„Hol volt, hol nem volt, valahol a nagyvilágban, volt egyszer egy szegény asszony meg egy szegény ember. Sem fiatalságukra, sem öregségükre nem született gyerekük. Elment egyszer az öregember az erdőbe fát vágni, mert olyan szegények voltak, fagyökéren tartották fenn magukat. Az öregasszony meg kiment a ház elé:

– Istenem, csókolom a lábadat, segíts már rajtunk, adj egy gyereket, aki gondunkat viseli öregségünkre!”³²⁹

„Volt, hol nem volt, hetedhét országon túl, az Óperenciás-tengereken is túl még attól is messzebb, volt egy szegény ember és egy szegény asszony. Hát nagy szegénységük volt, éppenségesen így néztek ki, mint mi, ilyen szegények voltak. Hát nem voltak már fiatalok se, és nem volt gyermekük. És az asszony mindig azon siránkozott, hogy mi lesz vele öregségére, hát mindig beteg, nem lesz, aki egy bögre vizet ad neki, se kicsije, se nagyja nincsen, macska nélkül és kutya nélkül.”³³⁰

A gyermek élete első éveiben a szülők gondoskodásától és nevelésétől függ, ez idő alatt sajátítja el azokat a szerepeltvárásokat és viselkedésmintákat, melyek révén a család és a közösség elfogadott tagjává válhat: ekkor megy végbe a szocializációs folyamat. A család belső dinamikájának szempontjából a gyermek nevelésében a szolidaritás mellett nagy hangsúly esik a képességének kibontakoztatására és az életkorának megfelelő feladatok elvégzésében való közreműködésre, a gyermek folyamatosan sajátítja el a szerepéhez társított kötelezettségeket és fokozatosan tanulja meg mit is jelent a *felelősség*.

„Kicsi korától fogva, és képességeinek megfelelően, a gyermeket hozzászoktatják, hogy minden erejével segítse a többieket: a szülőket, a testvéreit, valamint a szomszéd gyermekeket és felnőtteket. Odaadónak lenni, ez először is annyit tesz, hogy a többieknek szívességet tenni: magától értetődő, hogy a gyermek segíti a szüleit, a 'derekasabb' fiatalok pedig segítik az idősebbeket. [...] Minél nagyobb a gyermek, annál felelősségteljesebbnek tekintik, és annál többet kell segítenie.”³³¹

A *La pescadilla*³³² [A tőkehal] című világszerte elterjedt *Aranyhal* mesetípus (ATU 555) spanyol cigány variánsában a szegény halász által kifogott hal sorban teljesíti az elé tárt kéréseket, minek következtében a család vagyona fokozatosan gyarapodik. Először csak egy kis ételt kérnek a haltól és a jóllakottság érzését ismerik meg, azután az összetákolt viskó helyébe egy takaros házra vágnak, majd a pénzből, egy darab földet vesznek:

„– Azt mondta, hogy kérhetünk akármit, bármi, amit tőle kérünk, ő teljesíti.

– És mit fogsz tőle kérni?

– Tőkehal!, pénzt akarok, nagy szükségünk van rá és egy kis házacskát, ahol a gyermekeinkkel élhetünk.

³²⁹ Pistuka In *A cigány meg a sárkány* 1974: 270.

³³⁰ Fájdalom Jancsika In *Az üvegtemplom* 1994: 45.

³³¹ Formoso 2006: 121. Vö. Liégeois 2009: 71.

³³² *Cuentos populares...* 2011: 171–175. Elmondta Salvador Gabarri Duval, Burgos. ATU/MNK 555, *The Fisherman and His Wife*. Uther 2004: 325–326, *A halász és felesége*. MNK II. 1988: 330–331.

*Abban a pillanatban, a viskó helyén egy gyönyörű ház termett, benne egy nagy rakás pénz. [...] Az ember a pénzből a háza mellett egy kis földet vett és elkezdte művelni. Vett néhány szamarat, a fiai pedig elkezdtek művelni a földet.*³³³ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

A meseidézett azt a lokális, rurális társadalmi valóságot tükrözi, melyben a megszerzett vagyont termelésre alkalmas földre fektetik be, ezt a család közösen műveli, ki-ki a számára kijelölt feladatot elvégezve.³³⁴ A mesemenet előrehaladtával a feleség óhaját kielégítendő a férfi egyre több kéréssel fordul az aranyhalhoz, minek következtében vagyonuk eléri azt a szintet, hogy immár ők is a közösség nagyrabecsült tagjai közé emelkedhetnek fel. A szövegrész szemléletesen illusztrálja a mesemondó környezetének gazdasági felfogását,³³⁵ illetve a szöveg szintjén aprólékos részletességgel bemutatásra kerül az a szociális helyzetkép, melyben a tulajdon/vagyon társadalmi presztízzsel párosul. A gazdasági-társadalmi viszonyokra vonatkozó utaláson túlmenően a szövegrész azért is figyelemre érdemes, mivel visszatükröz egyfajta vágyképét: a szerencsével megszerzett vagyonnak köszönhetően végbemehet a társadalmi mobilizáció, a szereplők ki tudnak emelkedni a hétköznapi életben megtapasztalt nyomorúságból és képesek megbecsülést szerezni saját maguk és családjuk számára is. Azonban a mesetípus leírásával egyezően az asszony kapzsisága, féktelen gyarapodási vágya nem maradhat büntetlenül, a nő személyiségének lényegi negatív tulajdonsága folytán végül az egész család társadalmi kitörése kudarcba fullad.

Szintén megjelenik a gyermekre kiszabott feladat elvégzése a *Jóska király*³³⁶ című oláh cigány mese kezdőepizódjában is, ahol az idős cigány házaspár egyetlen gyermekére, Jóskára bízta a kecskék megőrzését:

³³³ *Cuentos populares...* 2011: 173.

³³⁴ A spanyol cigány variáns gyűjtési helyén végzett néprajzi leírások beszámolnak a családtagok közötti gazdasági szerepmegosztásról: felosztják egymás között ki őrzi és gondozza az állatokat, ki vesz ki nagyobb részt a földművelésből, illetve kinek a feladata a megtermelt áru eladása a piacon. Caro Baroja 1968: 150.

³³⁵ Érdemes kiemelni, hogy a feleség kérése és a család fokozatos gyarapodása egészen részletekbe menően leírja ki számított gazdagnak vagy mit gondoltak akkoriban a gazdagságról: „*Adott nekik egy egészen kitűnő villát. És adott nekik kancákat és lovakat, új ekéket, új földeket, mindent. Ez az ember már gazdagnak és befolyásosnak számított, a gyermekei a környék legjobb iskoláiba jártak. Az életük gyökerestül megváltozott. És mivel a pénz rangot is ad, a férfi egyre nagyobb hírnévre tett szert és a falu legbefolyásosabb embereivel járt össze és a dolgok nagyon jól haladtak. De az asszony rossz, nagyon rossz volt. És egy nap egyszer csak azt mondja: – Mindenki nyaralni megy. Mi miért nem tudunk nyaralni menni: Nem láttad, hogy ez meg az a tengerpart legjobb hoteljében nyaralt? Mi miért nem tudunk menni?*” *Cuentos populares...* 2011: 174. Ennek a típusnak az egyik khelderás változatában szintűgy megjelenik a gazdagság leírása: „*Még csinál egy nagy lagzit. Eljött az egész falu, ennivalójuk, innivalójuk volt, pénzük volt, fájuk volt, voltak ökreik, lovuk volt, disznóik, mindenfélájuk volt. Most az emberek mit mondtak? – Milyen gazdag lett az öregember!*” Az öregember és a madár In *Az üvegtemplom* 1994: 41.

³³⁶ *Az erdő anyja* 1990: 169–182. Elmondta Balogh Elek Moldovány, Kántorjánosi. ATU/MNK 935, *The Prodigal's Return*. Uther 2011: 578–579, *A tékozló hazatér*. MNK IV. 1984: 230–231. Érdemes kiemelni a fiú meggazdagodásának a módját és azt, hogyan nyeri el a királylány kezét: mivel a cigány fiú elveszti a család kecskéit, az apja elzavarja otthonról, út közben talál egy nagy csillogó hegyet, amiből letör magának néhány darabot. Azután beáll egy zsidó kocsmároshoz szolgálni, egyik éjjel a zsidó észreveszi a gyémántkövet és megveszi tőle; harmadik alkalommal a fiú már azt kéri csináttasson neki egy királyi gúnyát, ez persze feltűnik a

„Honnan volt, honnan nem volt, volt egyszer egy szegény öreg cigány meg egy cigányasszony, volt nekik egy fiuk, Jóskának hívták. [...] Mondja a vén cigányember a fiának:

– Ahaj, fiam, látod, milyen szegények vagyunk! Nincsen egyebünk, csak ez a négy kecske! Eredj, hajtsd ki őket legelni, hadd gyepeljenek egyik dűlön is, meg a másik dűlön is, legalább este nem kell őket megetetni!

Szót is fogadott Jóska, kicsapta a nyáját a mezőre. Ahogy teregette, legeltette naphosszat a kecskéket, úgy tanígtatta őket mindenféle katonás menésre [...]. Addig-addig regulázta és küldöztette a kecskecsapatot jobbra át meg balra át, addig-addig rittyegtetett a szíjostorával, mígnem egyszer úgy elmasíroztak tőle valahová, hogy hiába kereste őket az egész környéken, nem lelt közülük még egyet sem. Nem tehetett mást, hazament nyáj nélkül. Kérde az apja:

– Hát a kecskék hol vannak, fiam?

– Azok bizony elkódorogtak! – vallotta be Jóska.

Hej, fölmérgelődött az apja, majd a méreg vetette szét, amiért az állatokat így elengedte. Rögtön kiadta az útját is:

– De akkor te is eltakarodj ám a házamtól, hallod-e! A szemem elé se merészkedj többet!”³³⁷

Ha megvizsgáljuk a narratívum társadalmi beágyazottságát,³³⁸ megállapíthatjuk, hogy az előző történethez hasonlóan itt is egy rurális társadalomról van szó, ahol a cigány család mindennapi megélhetését a jószágok adják: ez a fajta gazdálkodás azonban sokkal inkább a paraszti társadalmakra volt jellemző, mintsem a tradicionális cigány közösségekre, amelyek hagyományosan lókereskedéssel, fémmegmunkálással, fatárgyak készítésével, vajúgvetéssel, vásározással, jövendőmondással, kártyavetéssel stb. foglalkoztak.³³⁹ A vándorlással már felhagyott, letelepedett cigányok javarészt a falvak periferiáján éltek, amelyek „éles tér- és társszerkezeti határvonalat jelentettek a mindenkori befogadók és a cigányok között”³⁴⁰; a megélhetésüket pedig sokszor olyan munkákból igyekeztek biztosítani, amelyek hiányszakmának számítottak (üstfoltozás, köszörűsmesterség, szögvácsolás, teknővájás stb.), illetve amelyeket „a magyar lakosok már nem voltak hajlandók vállalni”³⁴¹. Ezen kívül „kevesen vállalták a letelepedett jobbágy-életet. Az uradalmak elsősorban ’földműves’ idénymunkára alkalmaztak cigányokat, akik télen ’zenész’ feladatokat is elláttak a

királynak is, aki végül hozzáadja a leányát. Ezután a típusleírásnak megfelelően a fiú hazatérését, a zsványok általi kifosztását és a királylány közbenjárásával az igazság bebizonyítását tárja elénk a mesemondó.

³³⁷ *Az erdő anyja* 1990: 169.

³³⁸ Dégh Linda a népmesék társadalmi beágyazottságát vizsgálva lényeges megállapításokat tesz; noha ő a hagyományos paraszti közösségekben gyűjtött narratívumokból indul ki, megfigyelései számos gondolatot ébresztenek e konkrét cigánymese elemzése kapcsán, hiszen hasonló társadalmi- és gazdasági elemeket vélhetünk felfedezni benne: „A mesei társadalom alapvetően mezőgazdasági, ennél fogva a foglalkozás, a feladat és a társadalmilag elismert viselkedés olyan tevékenységekre vonatkozik, ami a mezőgazdasági termelést szolgálja. A fiatal mesehősök és hősnők jártasak a gazdálkodási munkákban és az értéküket az általuk elvégzett munka minősége szerint mérik. A takarékoskodás és a szorgalmuk alapján megjutalmazza őket, ám a mezőgazdaság szempontjából fontos munkákban vallott kudarcuk büntetést von maga után.” Dégh 1995a: 113. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

³³⁹ Vö. Liégeois 2009: 77–78.

³⁴⁰ Bari 2009: 17.

³⁴¹ Bari 2009: 19.

településeken”³⁴². Következésképpen a két kiválasztott szövegben egy diszkrepanciának lehetünk tanúi, hiszen a narratívumokban megjelenő cigány családok gazdasági berendezkedése jelentősen eltér a társadalomnéprajzi és a kulturális antropológiai leírásokban olvasható cigány közösségek mindennapi megélhetési stratégiáitól. Természetesen ezzel nem azt állítjuk, hogy nem léteztek földműveléssel vagy állattartással foglalkozó cigány családok; egyszerűen arra szeretnénk rámutatni, hogy az évszázados kereskedő és vándorló életmódból fakadó gazdasági berendezkedés,³⁴³ a hagyományos paraszti agrártársadalomban a kiszolgáló szerepét betöltő,³⁴⁴ a hiányszakmák elvállalása, valamint a többségi társadalomtól való fizikai elszigetelődés³⁴⁵ azt eredményezte, hogy a cigány közösségek nagy többsége eltérő gazdasági stratégiát válasszon a megélhetés érdekében, mint a földművelő-állattartó paraszti lakosság.³⁴⁶

Az idézett meseszövegek további vizsgálata arra is rámutat, hogy a narratívumokban nemcsak a családi munkamegosztás mutatkozik meg, vagyis, hogy a fiúknak az életkorhoz kapcsolódó feladatokat el kell végezniük, ahogyan azt a cigány közösségek etnográfiai és kulturális antropológiai leírásaiban is megfigyelhettük; a második szöveg azt is elénk tárja, hogy a

³⁴² Bari 2009: 24. Hasonló összefüggésekre hívja fel Szuhay Péter is a figyelmet: „A cigányság térbeli elhelyezkedése – leszámítva most az egyes városokban az utóbbi 30 évben való növekedésüket – nagyjából megegyezik a két háború közötti időszak szerkezetével. Különbség részben abból adódik, hogy az egyes régiókban a népességen belüli arányszámuk változott meg. Az említett időszakban elsősorban a mezőgazdasági népesség szolgáltatásban álltak, akár mint napszámosok, akár mint bejáró házi munkások, vagy ipari, kereskedelmi, zenei szolgáltatást végzők. Ebben az időben a cigányok a falusi körzetekben vagy a települések peremterületén zárt telepeken vagy a településtől távolabbi telepeken éltek.” Szuhay 1997: 335.

³⁴³ Sir Angus Fraser az angliai vándor cigányok gazdasági stratégiáit mutatja be részletesen, amely számos pontján egyezést mutat a Kárpát-medencei roma – leginkább oláh cigány – közösségek megélhetési stratégiáival. Fraser 1996: 199–200.

³⁴⁴ Nagy Olga beszámol egy kelderás cigány család faluba történő befogadásáról, ami csakis annak volt köszönhető, hogy az apa kitűnő kovácsmester volt. „Még ötven éve sincs, hogy Havadon letelepedett egy sokgyermekes cigánycsalád. Noha a ‘kaldarások’ addig nomád cigányok voltak, akiket a falu sohasem ismert el, és idegenkedett is tőlük, és ez a család ilyenek közül való volt, mégis ‘polgárjogot’ nyert azáltal, hogy az apa ügyes kovácsmester volt, szorgalmával házat szerzett magának, és fiait is erre a szakmára tanította. Ma már százra tehető e család leszármazottainak a száma, több házat is építettek maguknak; a falu befogadta őket, tagjai lettek a református egyháznak, rendesen konfirmálnak, iskolába járnak, beléptek a helyi termelőszövetkezetbe, tehát kirekesztettségük teljesen feloldódott.” Nagy O. 1989: 275.

³⁴⁵ „A falvak/városok soha nem engedték meg, hogy a cigányok csoportjai a nekik kijelölt helyről elkerüljenek és autochton közösségeik az övékétől eltérő működése településük megszokott rendjét felborítsa.” Bari 2009: 17.

³⁴⁶ Érdekes példája ennek *A cigány a pokolban* című püspökladányi cigány mese, melyben a szegény cigány kiállja a próbákat, legyőzi az ördögöket, amiért a király példásan megjutalmazza és építtet neki egy kakaslábon forgó kastélyt. „*A szegény cigány ott lakott egy évig, két évig. Szántott, vetett, ahogy a parasztok szokták. (Közbeszólás: Haszna nem volt.) De aztán unni kezdte, hogy mindig dolgozni jár. Egyszer csak azt mondja a feleségének: – Asszony, én már meguntam, hogy mindig dolgozni kell. Eladom a birtokaimat és mindenfélét. – Fogta magát, eladta a birtokát, a palotáját, elindult a feleségével meg a gyerekeivel, egyik útról a másikra. (Közbeszólás: Mint a cigányok.) No, útra kelt, ment, tarisznyát vetett a hátára, fűrőt készített. De már bizony pénze nem volt, elszegényedett. (Közbeszólás: Mint mi most.) Ahogy felkelt, úgy feködt le. Ha meg nem halt, máig él.*” *A cigány meg a sárkány* 1974: 159. A narratívum elénk tárja a mesemondó – és rajta keresztül a cigány közösség – értékítéletét a paraszti önellátásról és a folyamatos kötelezettséggel és kötöttséggel járó munkáról. Vö. Sinclair Stewart 1994: 191–204; Szuhay 1999: 109. Másfelől az idézet visszatükrözi a többségi társadalom sztereotipikus vélekedését is, mely szerint a cigányok nem szeretnek dolgozni.

gyermek a munkával egyszerre sajátítja el a felelősségérzését is, hiszen a rá kiszabott feladat sikeressége vagy kudarca nagy mértékben befolyásolja az egész család boldogulását. A mese hőse, Jóska a család egyetlen értékét, a gazdaságot kitevő jószágokat vesztette el, minek értelmében felelőtlen viselkedése és az elmulasztott feladat elvégzése veszélybe sodorta a család mindennapi megélhetését. A narratívum megfelel a társadalmi elvárás pedagógiai irányultságának azáltal, hogy megmutatja, a kijelölt szerepelvárás nem teljesítése szankciókat von maga után.³⁴⁷ Azonban az oláh cigány közösségekről szóló leírások arról számolnak be, hogy a gyermekek fegyelmezése, büntetése és a velük szemben mutatott szigor sokkal enyhébb, mint amit a többségi társadalmakban megfigyeltek.³⁴⁸ A kutatók a következő magyarázatot vélték felfedezni ezen hozzáállás mögött:

„A cigányok azért sem használják a frusztrációt a gyermekek fegyelmezésére, mivel ők maguk is legfontosabbnak a szabadságot tartják, a mozgás- és cselekvésszabadságot, amit a leszármazottaiknak is lehetővé tesznek, mivel a szocializációs folyamat, amelyet ők maguk is megéltek, és amelyet viselkedésükben is leképeznek, beléjük vésett, tartós diszpozíciók által. A függetlenség mindennél előrébb való.”³⁴⁹

Természetesen ez nem azt jelenti, hogy a cigány közösségekben a gyermekekre és a fiatalokra kirótt feladatok elmulasztását a felnőttek szó nélkül hagynák, de a leírásokból sokkal kevésbé a szigorú szankciók rajzolódnak ki, ezzel szemben nagyobb teret engednek a saját tapasztalatból való okulásnak.

„A roma gyerekek a kultúrájuk értékeit és szerepeit a csoport életében való részvételen és a felnőttek utánzásán keresztül tanulják meg. Bár a gyerekek gondozása az asszony felelőssége, a fiúk nevelése az apa feladatát képezi, aki mindig magával hordja a fiait, alighogy azok önállótává válnak. A fiúk elkísérik apjukat, amikor üzleti útjaira megy, piacozik, más romákkal találkozik vagy a gádszókkal tárgyal. A romák nagyon korán önállósággal és felelősséggel ruházzák fel a fiaikat, akik a tapasztalataikból tanulnak.”³⁵⁰

Az eddigiekből levonhatjuk azt a következtetést, mely szerint a cigány mesemondók az egyes szövegek szintjén kifinomult érzékkel ábrázolják a saját cigány közösségükben megtapasztalt szociokulturális-, illetve társadalmi-gazdasági viszonyokat –, ezekre mutatnak példát

³⁴⁷ Lásd a *Világ bölcse* című narratívumot, ahol a lusta fiúra szimbolikus büntetésként mérték rá a próbák kiállítását; a mese tanítópéldaként való értelmezhetőségét bizonyítja a történet befejezése, ahol a fiú csakis akkor nyerheti el szülei megbecsülését és akkor kaphatja meg a neki rendelt lányt, ha bebizonyítja rátermettségét és megmutatja képes az előírt szabályok értelmében élni. *Világ bölcse* In *A gömböcőfiú* 2002: 25–51.

³⁴⁸ A cigány közösségekre jellemző enyhébb szülői szigorral szembeállíthatjuk a parasztcsaládokban megfigyelhető szigorú büntetéseket. Ezeknek részletes leírását lásd: Nagy O. 1989: 89; Faragó T. 2002: 403.

³⁴⁹ Formoso 2006: 130. „Nálunk a gyerek az úr, amíg nálatok, ha nem csinálja meg a házi feladatát, nem kap süteményt. Ha holnap a gyerekeim eltörnek egy tányért, odasózok a fenekükre. Ha sir, megsimogatom. De nálatok ez nem így van! Ha eltör egy tányért, jó alaposan elpáholyják!’ [...] ’Nálunk a szülő nem bünteti meg a gyereket. Minek megbüntetni a gyereket: az egyetlen dolog, amit elérsz vele, hogy ha megnő, leköp téged.’ [...]” Formoso 2006: 119. Vö. Daróczi 1993: 15; Bari 2009: 28.

³⁵⁰ Zatta 2002: 108.

mindazon narratívumok, amelyekben a mese főhőse a falu széli putriból indul el, a szegényember kovácsmesterséggel, vasmunkával vagy fűrókészítéssel foglalkozik;³⁵¹ vándorló életmódot folytatnak,³⁵² vagy éppen az adott lokális társadalomra jellemző politikai intézkedések köszönnek vissza, mely szerint a falu vezetősége megbízza a cigány közösség egyik tagját, hogy legyen ő az, aki eldönti ki részesülhet a szociális támogatásokból és ki kaphatja meg a kijelölt lakásokat.³⁵³ A mesélő környezetének valóságábrázolásától való eltérése azonban érdekes kérdéseket vethet fel a kutatóban, aki a folklórszövegeket etnográfiai és társadalomtudományi forrásszöveggként szándékszik elemezni. Már utalást tettem a mesemondó részéről megvalósuló vágykép szövegbe illesztésének módszerére, vagyis arra a gyakorlatra, mely szerint a mesemondó legalább a mondás idejére igyekezett saját maga és hallgatósága számára feledtetni mindazon nyomort, megaláztatást, kiszolgáltatottságot, amit a hétköznapi életben megtapasztaltak: ez a vágykép elbeszélése, Honti János nyomán tudjuk, pontosan megfelel a mese funkciójának.

„Tudjuk, hogy a mese elbeszélésének úgyszólván törvényszerű menete az, hogy elnyomott, szegény sorban tengődő valakiből, legényből vagy lányból lesz a fényes sikereket elérő mesehős. Tudjuk azt is, hogy ezek a fényes sikerek a hős segítőinek köszönhetők, segítőre pedig a mese hőse is gyakran szolgálat, viszonzosság révén tesz szert. Láttuk, hogy a mesei világ a való világnak eszmei korrekciója: bemutatása annak, hogy milyennek kellene lennie a világrendnek, a fizikainak és az erkölcsinek egyaránt.”³⁵⁴

³⁵¹ „És fogja a puskáját, lecélozza. Akkor nem voltak örök a kapuban. És lelőtte, hogy a kakas nem vette észre a cigányt. Mert a puska, ugye, nem durrant. No, bement ő a királyi palotába, föl a padlásra, mert a szobába nem mert bemenni a királyhoz és a királykisasszonyhoz. De a nagypjától meg elvette ám a nagy fűrőt. Mert az meg fűrőt szokott csinálni, vasmunkát csináltak akkoriban az öreg cigányok, ugye, és a fűró (készítése) pedig a cigányok mestersége volt.” A mestertolvaj In *Az üvegtemplom* 1994: 171.

³⁵² „Honnan volt, honnan nem volt, volt a világon egy cigányasszony, annak volt egy legényfia. Földönfutóként tengették sanyarú életsorsukat, állandóan vándoroltak egyik helyről a másikra, rótták a hosszú utakat télen is, nyáron is, naptámadattól napszentületig. Ahol rájuk talált az éjszaka, ott verték fel a sátrukat, s ott főztek, ott ettek mindig az isten szabad ege alatt, akár hóharmat, akár aszály hatalmaskodott a füveken. Bizony, sokszor megesett, hogy semmilyen főznivalójuk nem akadt az átalvetőjükben; ilyenkor az összekotort hamuból sütöttek pogácsát, azzal csillapították meg egy kicsit az éhségüket, aztán reggelre kelve indultak maguknak tovább.” Az erdő anyja In *Az erdő anyja* 1990: 33.

³⁵³ „Ekkor a férj, a felesége előtt újból hívta a kezét: – Kéz, jelenj meg! – Megjelent a kéz, kértek tőle egy házat, és ugyanott, azon a helyen, ahol ezelőtt a kalyibában laktak, megjelent egy új ház, a falu egyik legszebb háza. Az intéző, aki ezt látta, egyre csak kérdezősködött, hogyan jutottak ehhez hozzá. És amilyen a dolgok természete, egy óvatlan pillanatban, az egyik gyerek szája eljárt. Történt, hogy kis idő múlva, eljutott a csodálatos kéz híre az intézőhöz.” Mano componte [Kéz, intézkedj] In *Cuentos populares...* 2011: 176. Teresa San Román egyes spanyol cigány közösségekben felfigyelt az „intéző” figurájára és a közösségen belül betöltött szerepére. Ez a személy nem a lokális cigány közösség vajdájának nevezett, a tagok által megválasztott/kijelölt vezető, hanem a helyi gádzsó politikai vezetőség által intézőnek megített roma férfi, aki hatalmat kapott a gádzsóktól, ezért többnyire a gádzsók és a saját érdekeit védte. Az ő feladatát képzelte a szociális lakások kiutalása a cigány közösségen belül vagy éppen el is vehette azokat; vagyis kijelenthetjük, hogy a lakás kérdésében semmi sem történhetett az ő felügyelete és beleszólása nélkül. Ez ugyanazt az asszimetrikus etnikus viszonyrendszert tükrözi, mint amit a gyarmati korban a spanyol korona és a leigázott indián csoportok között megfigyeltek a történészek. San Román 1997: 142–146.

³⁵⁴ Honti 1962: 54. Vö. Bálint P. 2013a: 23–40.

Másfelől az idézetek arról is tanúskodnak, hogy a cigány mesélők szövegeikben megannyiszor „alkalmazkodnak a többség értékfelfogásához”,³⁵⁵ hiszen

„[...] a legtöbbször szerettek volna megfelelni a környezet elvárásainak. Az akkulturáció új magatartási szabályai ráébredtek az etnikus viselkedésre, és az akkulturálódottabb személyek igyekeztek a „külvilág” magatartására vonatkozó ismereteiket megosztani közösségük többi tagjával is.”³⁵⁶

Ezekben a szövegekben tehát az látszik kirajzolódni, hogy (1) a kulturális interferencia hatására, (2) a többségi társadalom szemében történő elfogadás érdekében, illetve (3) az esetenkénti magyar mesemondó hallgatóságnak való megfelelés végett a cigány mesélők átvettek és beépítettek narratíváikba olyan elemeket, amelyek inkább jellemezték a többségi társadalom szociális- és kulturális berendezkedését,³⁵⁷ azonban ez az átvétel csakis akkor mehetett végbe, ha a mesemondó maga is egyetértett annak értékeivel.³⁵⁸

Ha tovább folytatjuk szöveghermeneutikai vizsgálatunkat, számos utalást találunk a családképre, és azon belül is a kötelességek és szerepelvárások árnyalására. Az ifjúvá érett gyermek már nemcsak besegít a családi munkavégzésbe, elvégzendő feladatköre egyre jobban kiszélesedik és egyre több feladatot vállal át a kiöregedő szülőtől: „A fiúk az apjukért dolgoznak, hogy az abba tudja hagyni a munkát, amikor megöregszik, vagy azért, hogy minden idejét a társadalom ügyeinek szentelhesse”³⁵⁹. Végso soron elmondható, hogy a szülők általi gondoskodás reciprocitása lép életbe: a fizikai erő fogyatkozásával most az idősödő generációnak van szüksége ellátásra, melyet a fiataloknak kell biztosítaniuk a számukra.³⁶⁰ Nagyon érzékletesen mutatja be Dávid Gyula erdélyi cigány mesemondó a

³⁵⁵ Biczó 2018a: 144.

³⁵⁶ Bari 2009: 6.

³⁵⁷ Hasonló összefüggésekről számol be Anna Lydaki is, aki görögországi roma közösségekben végzett terepmunkát; elmondja, hogy egyes cigány kulturális elemek erősen emlékeztették őt a hagyományos görög paraszti társadalomban megfigyelt szokásokra, hagyományokra. Lydaki 2006: 211.

³⁵⁸ Erdős Lajos tyukodi cigány mesemondó repertorájának vizsgálata során Görög-Karády Veronika eképpen ír a mesélő megtartó és átvevő hozzáállásáról: „Meggyőződéseim szerint az élettörténete és a beszélgetéseink által kialakult benyomások egy irányba mutatnak meseanyagával. Erdős Lajos megőrizte a cigány közösség alapvető értékeit, ugyanakkor egész életében arra is törekedett, hogy a tyukodi magyar világ normarendszerének megfeleljen. És ezt azért tette, mert azonosult vele.” Görög-Karády 2006: 240.

³⁵⁹ Liégeois 2009: 78–79.

³⁶⁰ Murdock pontosan erről a kölcsönös gazdasági haszonról beszél: míg a gyermek élete első éveiben a szüleitől függ, a beléftett anyagi költségek felnőtt korára megtérülnek, amikor is átveszi a családi vállalkozást, ellátja az idős családtagokat vagy éppen menyasszony bér formájában anyagi javakhoz jutattja a családot. Murdock 1965: 8–9. Ugyanerre az ellátásra hívja fel a figyelmet William Sumner is: „Valamely társadalom fizikailag ép és életképes részét az erejük teljében lévő felnőttek alkotják. Ők viselnek minden társadalmi terhet, így, többek között, nekik kell gondoskodniuk mindazokról, akik túlságosan fiatalok vagy túlságosan idősök ahhoz, hogy önmagukról gondoskodjanak.” Sumner 1978: 455.

*János és Rózsa*³⁶¹ című mesében az édesapa megöregedését, fizikai elgyengülését, mellyel szemben csak a felnőtt korba belépő fiai segíthetnek:

„Volt egyszer egy szegény ember. Olyan szegény volt, hogy talán az egész világon nem volt más olyan szegény, mint ő. Elég az hozzá, hogy a királynál szolgált; a disznók mellett volt pásztor. Két fia volt, az egyiket úgy hívták, hogy János, a másikat Rózsának hívták. Nehéz volt a sorsa, nehezen tudta eltartani őket. Hajnaltól éjszakáig dolgozott keservesen. Csak annyit keresett, hogy nagy nehezen eltartotta őket. Telt az idő, mint a mesében; egyszer aztán a fiúk felnőttek. Már akkorák voltak, hogy a ház mellett már végeztek ezt-azt. Aztán mikor az apjuk főzött, a fiúk nézték, s már olyan okosak voltak, hogy félrefordultak és sírtak, mikor látták, hogy apjuk csupa víz. No jó, telik az idő, mint a mesében, úgyhogy mit ad a szent jó Isten, a fiúk már tizenhét-tizenennyolc éves korba fordultak. Egyszer mit ad a szent jó Isten, azt mondja Rózsa az apjának:

– Ó Istenem, tata, nehéz a te sorsod. Szeretnék segíteni rajtad, ha meghallgatnál.

– Ó Istenem, drága kedves fiam, hogyne hallgatnálak meg, hiszen ennyi sok idő múltán már alig maradt bennem lélek, annyit törtem magam miattatok.

– Tata – mondja neki –, holnap nem te mégy a királyhoz, hanem én megyek.”³⁶²

Noha a mese expliciten nem ejt szót az édesanyjáról, a szövegkörnyezet mégis arra enged következtetni, hogy az édesapa egyedül viseli a gyermeknevelés és a családfenntartás keserves terheit, így még inkább értelmet nyert a fiatalok vágya, hogy az idős szülők segítsenek. Igaz a fenti megállapítás a lányokra is, akik szintén beállnak a családi munkamegosztásba vagy egyenes átvesznek feladatokat az öregedő, esetlegesen beteg szülőktől: *„Az anyja évek óta az ágyat nyomta nagy betegen, így aztán keményen kellett dolgoznia a szegény leánynak, hogy megszerezze a betevő falatot magának meg a beteg anyjának.*”³⁶³

Ahogy azt már említettem, a szocializáció során elsajátított társadalmi normák között kiemelt helyen kezelték a romák a szolidaritás kérdését: a gyermekekbe korán beleplántálták, hogy az önmagukat eltartani képtelen családtagokkal szemben felelősséget vállaljanak, illetve segítsék a közösség többi rászoruló tagját is. A szolidaritás mellett a narratívákban felfedezhető a *tiszteletadás* kötelessége is, mely az időseket életkoruk, felhalmozott tapasztalatuk és az ebből fakadó bölcsességük miatt megilleti. Noha fizikailag már egyre kevésbé képesek kivenni a részüket a család megélhetését biztosító gazdasági munkából, mindaz a tudás, melyet életük során felhalmoztak, hasznos segítségként funkcionál: morális

³⁶¹ *A gömböcőfiú* 2002: 167–222. Elmondta cigány nyelven Dávid Gyula, Marosvécs. Többszörösen kontaminált mese: ATU 303+400+519+410+307. ATU/MNK 303, *The Twins or Blood-Brothers*. Uther 2011: 183–185, *A két testvér*. MNK II. 1988: 76–82. 400, *The Man on a Quest for His Lost Wife*. Uther 2011: 231–234, *A hattyúnő*. MNK II. 1988: 181–184. 519, *The Strong Woman as Bride (Brunehilde)*. Uther 2011: 307, *A nagyerejű asszony*. MNK II. 1988: 294–296. 410, *Sleeping Beauty*. Uther 2011: 245–246, *Csipkerózsika*. MNK II. 1988: 209. *The Princess in the Coffin (The Princess in the Shroud)*. Uther 2011: 189–190, *Az elkárhozott királykisasszony*. MNK II. 1988: 93–96.

³⁶² *A gömböcőfiú* 2002: 167.

³⁶³ A kígyókirály In *Régi cigány szótárak és folklórszövegek* 2013. III.: 948.

és gyakorlati útmutatóul szolgál a fiatalok számára.³⁶⁴ A *Los consejos del padre* [Az apa tanácsai] című spanyol cigány mese azzal az ismert motívummal kezdődik, hogy a szegény ember útjára bocsátja fiait, próbáljanak szerencsét a világban, hiszen otthon csak a szegénység vár rájuk. Mielőtt azonban elindulnának, tanácsokkal látja el őket: „*Maradjatok mindig együtt és fogadjátok meg ezt a három tanácsot, amit most mondok nektek: ne bízzatok billegő kőben, ne bízzatok olyan tömpe orrú kutyában, aki a fogát vicsorgatja és ne bízzatok gazdag, döllyfős emberben*”³⁶⁵. A két idősebb testvér természetesen megfélelkezik az apa intő szavairól, így csak a legkisebbnek sikerül kiállnia a próbát, vagyont szereznie és rátalálnia a boldogságra:

„*Amikor megérkeztek abba a királyságba, összeházasodtak és ott maradtak egy időre a herceggel, aki rendkívül hálás volt, amiért megszabadították az átok alól. Mindig mondta nekik, hogy életük végéig is élhetnek ott, a világ összes kincsével körülvéve. De Juanito érezte, hogy hívja a családi kötelék, szeretett volna újra találkozni a testvéreivel és hazatérni velük a szülői házba. Most, hogy gazdag lett, csak arra tudott gondolni, hogy segítsen a szüleinek.*”³⁶⁶ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

A legkisebb fiú felismeri, hogy az életkorához és élethelyzetéhez kapcsolódó szerepelvárás azt is jelenti, hogy haza kell térjen idősebb szüleinek segíteni, és átvéve a családfői szerepet, a megszerzett vagyon révén a családnak egy biztos, prosperáló egzisztenciát teremtsen.³⁶⁷

Ugyanez a kölcsönös gondoskodás jelenik meg a Püspökladányban gyűjtött oláh-cigány szövegekben is, ahol a szülők munkavégző képességének csökkenésével a fiatalok teljesítik az élethelyzetükkel szemben támasztott kötelességet:

„*Telt-múlt az idő, nőttek a gyerekek. Azt mondja egyszer Péter Jánosnak: – Testvérem, János, most már keresnünk kell valahol valami szolgálatot, hogy magunkat és szüleinket is eltartsuk. Már eleget tartottak bennünket.*”³⁶⁸

³⁶⁴ Az archaikus cigány közösségekben az idősebb generáció szerepét Bari Károly a szóbeli kultúra és hagyományok átadásával, a természeti jelenségek és az életvilágra vonatkozó információk megosztásával, a különböző élethelyzetekre adott praktikus tanácsokkal és a közösségben elvárt viselkedésminták közvetítésével írja le. Bari 1990: 7.

³⁶⁵ *Cuentos populares...* 2011: 91.

³⁶⁶ *Cuentos populares...* 2011: 94.

³⁶⁷ A mesékben arra is találunk példát, hogy a fiú a kiállt próbák után jutalmul megkapja a fele királyságot és házasságot köt a királylánnyal, ezek után azonban nem tér haza az idősebb szüleihez vagy az egyedül maradt édesanyjához, hanem úgy dönt, hogy magukhoz veszi és ott gondoskodnak róla. „*Na most, Agárfi Jancsika, kihez menjünk? A szakácsnéhoz, vagy nevelő anyádhoz?*” *’Egyikhez sem megyek, hanem az egyiket elhozzuk. ’Melyik szakácsné lesz az?’ ’Amelyik főzni fog ránk: az öreg szakácsnét.’ Hazavitték a szakácsnét, lakodalmat csaptak, ettek-ittak, én is ettem.*” Agárfi Jancsika In *Cigány nyelvjárási népmesék* 1985. I.: 37. Ugyanakkor természetesen a narratívumok arról is tanúskodnak, hogy a szereplők egyáltalán nem térnek haza szüleikhez, hanem önállóan folytatják az életüket, miután megházasodtak és megszerezték a trónt. Vö. Borsszem Jankó In *A cigány meg a sárkány* 1974: 209; János és Péter In *A cigány meg a sárkány* 1974: 282; Juanillo el pescador In *Cuentos populares...* 2011: 112.

³⁶⁸ János és Péter In *A cigány meg a sárkány* 1974: 276.

„Hol volt, hol nem volt, ha nem lett volna, nem is mondanám, legyen szerencsés ez a szent este, volt egyszer egy szegény cigányasszony. Annak a szegény cigányasszonynak volt egy gyereke. Egyszer gondolt egyet a fiú, és azt mondta az anyjának:

– Anyám, már nagyon öreg vagy. El kell mennem feleséget keresni, aki segítsen neked.

– Bizony, fiam, nagyon jó lenne. Hiszen öreg vagyok már, rám férne a segítség.”³⁶⁹

A szolidaritáson és a gondoskodáson kívül számos népmese számol be arról, hogy a gyermek kötelezettségéhez tartozik a szülők által megszerzett pozíció és rang méltó módon történő továbbvitele; a már említett gyermektelenség fájdalma egy újabb perspektívából nyer értelmet azokban a szövegekben, amelyekben az édesapa a király szerepét tölti be.

„Egyszer volt egy király. S annak nem volt egyetlen gyermeke sem. [...]

Mindjárt megnyitják a gyűlést. S akkor azt mondja a többi király:

– Tik, királyok, ez a mű felesünk meg talál halni, s még asincs kire hagyja azt a nagy birtokot s nagy vagyont. Se testvére, se rokonja, se gyermeke.

– Elég szégyen, hogy bár egy gyermeket nem szült neki a felesége.

Akkor a király szégyenletében, még azt se mondta a többinek: 'Viszontlátásra', csak a kilincsre tette a kezét, leszegte a fejét, s eltűnt onnét.

Ő ahogy hazajött, be sem ment a feleségéhez, csak egyenesen a szobájába, s nekiállott gondolkozni: hogy mármost mit tudjon ő csinálni. Hogy is válhatna ő el a feleségétől.”³⁷⁰

Az öregedő királlyal szembeni egyre fokozódó társadalmi nyomás a szégyen és a harag érzésével egészül ki, melynek elsődleges célpontja a felesége, aki képtelen volt neki (fiú) gyermeket szülni; ezekhez az érzésekhez megannyiszor társul a kétségbeesés és a tanácstalanság is, minek következtében a király/királyné különböző varázslatokhoz vagy meggondolatlan kérésekhez folyamodik.³⁷¹

„Volt egyszer egy király, akinek nem született gyermeke. Akárhogyan is próbálkoztak, a királyné nem esett teherbe. Egy napon hullócsillagot látott a király, és ahogy mondják, ha hullócsillagot látsz, kívánnod kell valamit, ami valóra válik, azt kérte, hogy teljesüljön az álma és szülessen egy gyermeke.

Kilenc hónapra rá megszült a királynő, de egy olyan torz magzatot hozott a világra, ami inkább egy számár koponyájára hasonlított. Azt mondja az apa:

– De hát hogy lehetne ez az én gyermekem!

Mérgében megátkozta azt a napot, amikor a hullócsillagot látta.”³⁷²

³⁶⁹ Pintya In *A cigány meg a sárkány* 1974: 13.

³⁷⁰ A sasfiú meséje In *A nap húga meg a pakulár* 1973: 51.

³⁷¹ Ezek a narratívumok általában a csodálatos fogantatás vagy az átok alatt születés történetét mesélik el, melyben például a királylány tizenhat-tizenkilenc éves korára mély álomba merül és három éjjelen keresztül kell megőrizni a templomban valakinek, csak ekkor törhet meg az átok, amit követően hozzámehet a próbát sikeresen kiálló főhőshöz, aki egyúttal megkapja a trónt is (Az elkárhozott királykisasszony In *Az erdő anyja* 1990: 163–168.). Továbbá a bab/borsószemnyi termettel vagy torz külsővel született királyfiak meséi ezek, amelyek a próbák kiállításával elért csodálatos átalakulás és a trón átvételének történetét tárják elénk. (Agárfi Jancsika In *Cigány nyelvjárási népmesék* 1985. I.: 31–37; A sas fiú meséje In *A nap húga meg a pakulár* 1973: 51–77; La calavera de un burro [A számarfej] In *Cuentos populares...* 2011: 141–147.) Ez utóbbi csoportba tartozó szövegek az idegenség értelmezési tartományának egyik sajátos szegmensét jelentik meg: a variánsok részletes elemzését lásd a disszertáció IV. 3. 2. *A fizikai másság a cigány népmesében* című alfejezet vonatkozó részeiben.

³⁷² La calavera de un burro In *Cuentos populares...* 2011: 141.

Nem véletlen a fiúgyermek zárójeles beszúrása, a folklórszövegekben egyértelmű utalást találunk a nemekhez kapcsolódó társadalmi értékítéletre. A tradicionális cigány közösségekben – a hagyományos paraszti társadalomhoz hasonlóan – a férfi értéke már születése pillanatában megmutatkozik, hiszen a csecsemő neme egyértelműen implicál egyfajta státuszszimbólumot, valamint az adott lokális társadalomban a neméből eredően kiemelt megbecsülést élvez. Másként fogalmazva, „a család a fiúnak örül igazán, a magyarokhoz hasonlóan, a cigányoknál is csak az a ‘gyermek’”³⁷³. A *Santa Teresa*³⁷⁴ című népmese a következő epizóddal kezdődik:

„Volt egyszer egy király és egy királyné, akik házasok voltak és az esküvőt követő kilencedik évben a királynő teherbe esett, lett egy leányuk, egy lány, akit megkereszteltek és Santa Teresa de Jesúsnek neveztek el.

Am egy nap, az élet úgy hozta, hogy [a királynőnek – K-B. Zs.] nem lehetett új családja és egy nap, amikor a férjével vacsorázott, így szólt:

– Nézd, nem tűnik úgy neked, hogy az, hogy egy nő örökölje a trónt, nem jól van ez így?

– Mit akarsz, mit tegyünk?

– Na, fogadjunk egy gyereket –, és elmentek a javítóintézetbe és kivettek egy kisfiút. És a király kiadta, hogy senki ne mondja meg senkinek, hogy ő fattyú, hanem olyan, mint ha a saját gyermekük lenne.”³⁷⁵

Az idézetben világos utalást találunk a nemhez és pozícióhoz kapcsolódó státuszértelmezésre, mely a szöveg szintjén a királyi párral szembeni egyfajta társadalmi elvárásként is manifesztálódik – a trónt a hagyományok szerint fiúnak kell örökölnie –, ennek következményeként a szülők úgy döntenek, hogy a vérszerinti köteléket felülírva egy idegen gyermeket vesznek gondjaikba és őt nevelik fel, mint jövődöbéli trónörököszt. A mese további cselekménye azonban rámutat a fiú jellembeli hiányosságaira és a viselkedésében megmutatkozó gonosz természetére: édestestvérének hitt nővére iránti szexuális vágya egyre fokozódik, mely a család belső dinamikáját és rendjét egészében felforgatja, nem utolsósorban a királyság jövőjét is veszélyezteti. A két gyermek között kialakult incestuózus vágyakozás kérdésére a későbbiekben még visszatérek.

A második történet, melyben a fiú és lány közötti társadalmi megítélés expliciten megfogalmazódik a *Frailecico Hermoso* [A csodaszép papocska] címet viselő történet, ahol a kezdőmotívum a két király közötti megegyezést beszéli el:

³⁷³ Bari 2009: 5.

³⁷⁴ *Cuentos maravillosos...* 2008: 141–151. ATU 883A+881A+712+400. ATU/MNK 883A, *The Innocent Slandered Maiden*. Uther 2004: 506–507, a Magyar Népmesekatalógus novellamesék típusait bemutató kötetében ez a szám nem szerepel; a MNL ‘novellamese’ szócikkében megtaláljuk, hogy a 880–899 besorolású mesék fő témája a hűség és az ártatlanság. MNL IV. 1981: 42. 881A, *The Abandoned Bride Disguised as a Man*. Uther 2004: 504, ez a típusszám sem szerepel az MNK IV-ben. 712, *Crescentia*. Uther 2004: 711–712, a Magyar Népmesekatalógusban nem szerepel ez a mesetípus. 400, *The Man on a Quest for his Lost Wife*. Uther 2004: 231–234, *A hattyúnő*. MNK II. 1988: 181–184.

³⁷⁵ *Cuentos maravillosos...* 2008: 141.

„Volt két király, az egyiknek volt hét lánya, a másiknak hét fia, és egyik nap a két király összeült a kávézóban beszélgetni és azt mondja az egyik király a másiknak:

– Hallod-e? Miért nem csináljuk azt, hogy ha én hamarabb meghalok, mint te – a király, akinek hét fia volt –, akkor te leszel az én hét fiamnak az apja, ha pedig te halsz meg előbb, akkor én leszek a te hét leányodnak az apja.

Ekkor a hét leánynak az apja gondolkozni kezdett, átgondolta és így szólt:

– Rendben van, ebből én kerülök ki győztesként, mert neked van hét fiad, akik életet adhatnak, de... hét lány!”³⁷⁶ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

Érdekes a szövegrészletet alaposan górcső alá venni, különösképpen a király utolsó megjegyzése érdemel kitüntetett figyelmet. A felkínált paktum kedvezőnek tűnik annak a királynak, akinek csak lányai vannak, úgy értelmezi saját maga számára, hogy ő az üzlettel csak nyerhet, hiszen a fiúk személyében a további gyarapodás mutatkozik meg – életet adhatnak, pontosabban életet nemzhetnek –, ezzel szemben a lányok.... Noha a gondolatmenet bezáratlanul marad, a szembeállítás narratív eszközét alkalmazva a mesemondó világossá teszi a női nemhez társított státuszértelmezést. Azonban biológiai nézőpontból az érvelés értelmetlennek tűnik, hiszen a gyermek születésében és világrahozatalában a nő szerepe ugyanannyira jelentőségteljes. Ám a meseszövegben mégsem egy logikai tévedésnek a nyomait fedezhetjük fel, sokkal inkább szociokulturális megközelítésből bontható ki a mondat értelme, hiszen hagyományosan a házasságkötést követően a férfi családot hoz a házhoz, míg a lány elkerül a szülői házból, esetleg a lokális közösségből, új családja innentől kezdve férje családja lesz: így már érhető, miért gondolja azt a király, hogy a fiúkkal ő csak nyerhet, mivel újabb élettel gyarapodnak. Ezt támasztja alá a cigány közösségekben végzett megfigyelésekre alapozott megállapítás is: „mindkét ‘szülő’ felfogása szerint a lány kevésbé ‘értékes’, mint a fiú, mert ‘a lányt elviszik, férjhez megy egy idegenhez’ és a ‘hozomány’ sokba kerül”³⁷⁷. Kovalcsik Katalin északkelet-magyarországi oláh-cigány közösségekben gyűjtött folklórszövegek elemzése során hasonló összefüggésre lett figyelmes:

„A következő szakasz mutatja be Árva Jancsi iskolai sikereit. A király megkedveli a gyermeket és elhatározza, hogy örökbe fogadja. Van ugyan neki is három lánya, de mégis Jancsinak készül átadni a trónt. Ebben a királyi családban ugyanis, a cigány családok mintájára, a lányok férjhezmenetelük után elhagyják szüleiket.”³⁷⁸

³⁷⁶ *Cuentos maravillosos...* 2008: 61.

³⁷⁷ Bari 2009: 5.

³⁷⁸ Kovalcsik 1995: 99.

III. 3. Krízishelyzetek: a családszerkezet felbomlása

A családkép értelmezésének következő dimenziójaként a különböző krízishelyzeteket és az arra adott reakciókat vizsgálom meg. A családban bekövetkezett demográfiai esemény – mindenekelőtt valamelyik szülő halála – olyan krízishelyzetként mutatkozik, mely az addigi családszerkezet modifikálására, a betöltendő szerepek és pozíciók újraértelmezésére készíti a tagokat. A család létfenntartásáért és a család ellátásáért felelős státuszok nem maradhatnak betöltetlenül, ennek érdekében a szerepeket a lehető leghamarabb át kellett venni, vagy új családtag bevonásával pótolni.

A mostohaanya figurája és a hozzá kapcsolódó szerepképzet széles körben elterjedt a nemzetközi folklórhagyományban: ³⁷⁹ az irigységtől vezérelt gonosz női figura megtestesítőjeként – az esetek nagy többségében – az anyai szeretettel és a fiatal hős/hősnő tiszta lelkű, romlatlan jóságával áll opozícióban. A rendelkezésünkre álló oláh cigány repertoárban számos a mostoha figuráját bemutató mesetípus variánsát találjuk meg, ³⁸⁰ ezek közül, a mese szocio-narratívumként való megközelítése szempontjából, kiemelésre érdemes a Vekerdi József által szerkesztett *Cigány nyelvjárási népmesék*ben megtalálható *Álnok nővér II.* ³⁸¹ című mese:

„Volt, hol nem volt, volt egy öreg ember meg egy öreg asszony. Az embernek meghalt a felesége, az asszonynak meghalt a férje. Az embernek volt két árvája: egy lány, egy fiú. Mikor az anyjuk meghalt, nem volt kenyerük. Mondja a lány az apjának, hogy 'Süssünk kenyeret!' Mondja neki az apja: 'Nincs teknő, nincs kovász. Menj el az öregasszonyhoz, kérj tőle teknőt, kovászt, hogy kenyeret süssek nektek.' Elment a kislány. Visszajött és mondta az apjának, hogy vegye feleségül az öregasszonyt, akkor lesz teknője is, kovásza is. 'Igazat mondasz, lányom, elveszem feleségül.' Amikor ez megtörtént, két nap múlva az öregasszony megharagudott a két árvára. A harmadik éjszaka így szólt: 'Hallod-e öreg! Többet nem eszel velem egy kenyeret, egy vizet, ha meg nem ölöd a két árvádat.' [...] Megérkeztek az erdőbe, ahol sok vad volt: kígyó, disznó, másféle. Az apjuk

³⁷⁹ „A mostohaanyaságot tekintve, két általánosan elterjedt mítosz létezik, melyek egyidejűleg kultúrákőzies és transzhisztorikusak. Az első a *gonosz mostoha* mítosza; egy mítosz, amit a fikció különböző formái terjesztettek el. A második az *azonnali szeretet* mítosza, amikor is a mostohaanyától elvárják, hogy azonnal beilleszkedjen a családba és rögtön úgy szeresse a gyermekeket, mintha azok a sajátjai lennének.” Dainton 1993: 93. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája. A mostohaanya társadalmi mintázatairól és megítéléséről a teljesség igénye nélkül lásd még: Clingempeel–Brand–Ievoli 1984: 465–473; Watson 1995: 255–266; Duggan–Haase et. al. (szerk.) 2016: 668–669. A leggyakrabban előforduló mesetípusok: ATU/MNK 720, *The Juniper Tree/My Mother Slewed Me; My Father Ate Me. Anyám megölt, apám megevett*; ATU/MNK 450, *Little Brother and Little Sister. Az öztetstvér*; ATU/MNK 327A, *Hansel and Gretel. Jancsi és Juliska*; ATU/MNK 510A, *Cinderella. Hamupipőke*; ATU/MNK 709, *Snow White. Hófehérke* és ATU/MNK 410, *Sleeping Beauty. Csipkerózsika*.

³⁸⁰ Az erdőn hagyott két testvér In *Az üvegtemplom* 1994: 17–37; A szegény fiúból őz lett In *A cigány meg a sárkány* 1974: 140–147; Fájdalom Jancsika In *Az üvegtemplom* 1994: 45–67; A lányból fiú lett In *A cigány meg a sárkány* 1974: 46–51; Tündér Ilona In *Cigány nyelvjárási népmesék* 1985. I.: 155/a–163; A két testvér és az Erdő Királynője In *A tizenkét királyfi* 1996: 150–173.

³⁸¹ Álnok nővér II. In *Cigány nyelvjárási népmesék* 1985 I.: 257–269; ATU/MNK 315, *The Faithless Sister*. Uther 2004: 201–202. *A hűtlen anya/testvér*. MNK II. 1988: 117–121.

*megszökött, és a két árva nem találta meg. Az ember hazament. Mondja a feleségének: 'Megtettem, amit mondtál: megöltem a két árvámat.' Erre a beszédre nevetett, hogy meghalt a két árva.*³⁸²

A tömör, már-már vázlagszerű meserészletből kirajzolódik a családot megrázó drámai esemény: az édesanya halála után felbomlik a családszerkezet, melyben a hagyományos nemi szerepeket vizsgálva láthattuk, hogy az asszony feladatát képezi a családtagok ellátása, a szöveg szintjén ezt plasztikusan jeleníti meg a mindennapi kenyér sütése. A tragédiát követő új élethelyzetet felismerve az apa megfogadja lánya tanácsát: vegye feleségül a szintén özvegyen maradt szomszédasszonyt, akkor majd lesz, aki gondoskodik róluk.³⁸³ Az új családtag azonban a pozíciójával szemben támasztott szerepeltvárásoknak csak materiális értelemben tud megfelelni; magyarul, a családtagok ellátásáról képes gondoskodni, ám híján van az árván maradt gyermekekkel szembeni szeretetteljes odafordulás, a gondoskodás képességének. Az új asszony kihasználva a családi hierarchiában betöltött pozícióját és a mindennapi ellátásban elengedhetetlen szerepét, megparancsolja a férfinak, hogy ölje meg a gyermekeit, ő ugyanis megharagudott rájuk – vagy ahogyan azt más variánsból olvashatjuk: egyszerűen rájuk unt³⁸⁴. Az apa, ha vonakodva is, de végül megteszi, amire új felesége kérte; noha a variánsok túlnyomó részében közvetlenül nem oltja ki gyermekei életét,³⁸⁵ azzal, hogy az erdőben, védelem, tájékozódás és élelem nélkül egyedül hagyja őket, kitéve ezáltal a legnagyobb veszélynek, mégis azt mondhatjuk rá, hogy „a bűnben cinkostársá vált”³⁸⁶. Ez lesz az a kezdőmotívum, mely az otthon elhagyására kényszeríti a mese főhősét, aki – kilépve addigi inaktív állapotából – elindul, hogy a sorsát betöltse:

³⁸² *Cigány nyelvjárási népmesék* 1985. I.: 257.

³⁸³ Érdekes variáns *A lányból fiú lett* című püspökladányi cigány mese, melyben az apa előre figyelmezteti gyermekét: „– Ne kívánd, hogy elvegyem, mert nem fog jól bánni veletek.” Ám a gyermeke addig-addig kérlete, hogy ráállott. *A cigány meg a sárkány* 1974: 46. A cigány népmesében megjelenő újrarázódás magyarázata – nevezetesen új asszonyt kell hozni a házhoz, aki gondoskodik a gyerekekről és a háztartásról – megegyezik a többségi társadalomban megfigyelt stratégiákkal: „Az özvegyasszonyok a megélhetés reményében újabb házasságot kötöttek. Akár természetes halál, akár az említett harctéri esemény miatt özvegyült meg az egyik házasság fél, különböző indíttatásból kötött újabb házasságot. Az özvegy férfi elsősorban árván maradt gyermekeinek gondozása miatt keresett újabb párt, gyakran az özvegyi idő letöltése előtt. Ilyen esetekről adnak számot a kalocsai Érseki Levéltárban fellelhető engedélykérelmek. Az özvegy nő viszont elsősorban a gazdaság tovább vitele, a férfi munkaerő pótlása miatt keresett újabb házastársat.” Örsi 2014: 126.

³⁸⁴ „Hajlott az öreg ember a sok szóra, és elvette az asszonyt. Egy hónapig, két hónapig jóltartotta az öregasszony a gyerekeket. De addig-addig, hogy végül az asszony ráunt a gyerekekre, és kezdte verni őket.” *A lányból fiú lett* In *A cigány meg a sárkány* 1974: 46.

³⁸⁵ Kivételt képez a *Fájdalom Jancsika* című mese, melyben az apa is kimondja gyermekére a halálos ítéletet: „A lányka semmit nem mert mondani és egyszer csak az asszony, a mostohaanyja, mondja a férjének: – Tudod, a lányod – mondja – elmegy az erdőbe egész nap ugrálni, játszani, és nem csinál semmit! Nem tudsz neki parancsolni? Már mióta magyarázom neked, hogy verd meg vagy csinálj vele valamit, és nem csinálsz semmit! – Nohát, nekem tovább már nem fogsz mondani semmit, hogy mit csinált a lányom! Hát mindig az én lányom csinálja! Hát – mondja – kiteszem őt az ablak alá. Van nekünk egy nagy fánk, ott csinállok neki ágyat és kikötöm és legyen ott és nem adok neki enni, ameddig bírni fogja! Hadd haljon meg! – az ember. No, sír-zokogott a lány, könyörgött az apjának. – Nem igaz, apám, ne tedd ezt velem! – De ez így kell hogy legyen!” *Az üvegtemplom* 1994: 47.

³⁸⁶ Bálint P. 2010: 275.

„A mostohaanya gonoszúsága számos formát ölthet. Némely esetben megveri a mostohagyermekét vagy nem megfelelően eteti őket. Gyakran kellemetlen vagy lehetetlen feladatok elvégzését tűzi a hős vagy a hősnő elé. [...] Még gyakoribb a népmesében az a motívum, hogy a hős elhagyja az otthonát és szerte a világban utazik, ahol számos kalandra lel. Olykor azért kel útra, hogy elmeneküljön a mostohaanya üldözései elől.”³⁸⁷

Gondolati séma szintjén egyezést mutat ezzel a variánssal a világszerte elterjedt Anyám megölt, apám megevett mesetípus (ATU 720) spanyol cigány változata, a *Pepitico y Pepitica*³⁸⁸ [Pepitico és Pepitica], mely a következő képpen kezdődik:

„Sok-sok évvel ezelőtt, egy tengerparti kis faluban élt két testvér, Pepitico és Pepitica. Az édesapjukkal éltek és a nagymamával. Az édesanyjuk meghalt, amikor Pepitica megszületett. A nagymama látta el a ház körüli teendőket, az apa pedig a betevő falatért dolgozott. Teltek az évek és a gyerekek a nagymamával nevelkedtek, aki az apa távollétében minden indok nélkül megszidta és megbüntette őket.

Amikor Pepitico nyolc éves lett, Pepitica pedig eggyel kevesebb, éhség pusztított az egész országban, a fagy és a rossz idő tönkre tette a termést. Egy napon, korán reggel, a nagymama már nem talált semmit, amiből főzhetne, ezért egy gonosz tervet eszelt ki. [...]

A nagymama a tűz melege előtt ült, térdén egy takaró, ami alatt egy nagy kést rejtgetett. Kedvesen odafordult Pepiticohoz és így szólt:

– Jöjj, kedvesem, mielőtt tejet adnék neked, megfésüllek.

Pepitico mosolygott és azt felelte:

– Rendben van, nagymama.

Pepitico fogott egy széket és háttal a nagymamának leült; az öregasszony kihasználta az alkalmat, elővette a kést és elvágta a torkát. A gonosz nő azt gondolta:

– Most már van mit enni adnom a fiamnak.”³⁸⁹ – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

A spanyol cigány variáns ugyanarra a drámai családi eseményre épül, mint az előző oláh cigány narratívum, melyben az édesanya halálát követően a férfi egyedül marad a gyermekeivel. A család ellátásának szerepét itt is haladéktalanul be kell tölteni, amit ez esetben egy vérszerinti rokon, az apai nagymama vállal magára.³⁹⁰ A családi munkamegosztás felépítésében az édesanya halálát követően sem állhat be változás: a létfenntartáshoz szükséges anyagi javakat továbbra is az apa teremti elő, a házkörüli teendőket és a gyermekek nevelést pedig egy asszony – jelen szituációban a nagymama – végzi el. Vagyis a narratívum azt a bevett társadalmi gyakorlatot szemlélteti, mely szerint a generációk közötti

³⁸⁷ Watson 1995: 259. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

³⁸⁸ *Cuentos populares...* 2011: 204–206. Elmondta Miguel Jiménez Jiménez, Logroño. ATU/MNK 720, *The Juniper Tress/My Mother Slew Me; My Father Ate Me*. Uther 2004: 389. *Anyám megölt, apám megevett*. MNK II. 1988: 407.

³⁸⁹ *Cuentos populares...* 2011: 204–205.

³⁹⁰ Egy másik narratívumban az apa ismeri fel az élethelyzetet, mely szerint hétéves leánya még nem képes arra, hogy ellássa az elhunyt édesanya feladatait a háztartásban, ezért új asszonyt hoz a házhoz: „És hét év felé volt már a lányka, amikor az anyja meghalt. Az apja az ökreivel járt dolgozni. Volt egy kevés földjük és nem nagyon volt otthon. De hát a lányka már hétéves volt, és mit tud majd csinálni? Asszonyt kell vennie (meg kell nősiennie). És az ember maga mellé való szegény asszonyt keresett, és nemsokára, nem telt egy fél év, és asszonyt vett (megnősült).” Fájdalom Jancsika In *Az üvegtemplom* 1994: 45.

segítségnyújtás és szolidaritás szükséghelyzetben azon nyomban érvénybe lép.³⁹¹ Ám ha a Vekerdi-féle variánsban a mostoha részéről az árván maradt gyermekek iránt tanúsított ellenségeskedés és azok mindenáron elveszejteni akarását a vérszerinti kötelék hiányával lehetett magyarázni, akkor a spanyol meseszöveg esetében a nagymama bűne – tulajdon unokájának a megölése – még súlyosabbnak tűnik. Az időjárás okozta ínséges időszak, mint újabb krízishelyzet előhívja az asszonyban az anyai ösztönt: mindenáron élelmet akar szerezni a fiának – ezt támasztja alá az idézet utolsó mondata is. Azonban az ösztön már nem terjed ki vérszerinti unokáira is, éppen ellenkezőleg, a szűkölködést, mint potenciális alkalmat értelmezi a nagymama, aki ezáltal szeretne megszabadulni a számára csak terhet jelentő gyermekektől. Másként szólva, a krízishelyzetre adott reakció a legsúlyosabb véttség, a keresztényi intelmet megszegve, az emberölésben ölt testet.³⁹² Görög-Karády Veronika a családi krízishelyzeteket megjelenítő szövegek értelmezése kapcsán a következőt mondja:

„[...] ezek a nemzedékek közti ellentétekről szóló elbeszélések, amelyek drámai módon elevenítik meg a leginkább univerzális jellegű témákat, lemeztenítik a legszigorúbban rejtett szenvedélyeket: nemcsak a helyről helyre változó családstruktúrákat és társadalmi viszonyokat tárják elénk, hanem eltérő filozófiai és etikai választásokat is kifejezésre juttatnak.”³⁹³

Ám nemcsak az édesanya halála válthatja ki a mesékben ezt a krízishelyzetet, a családban betöltendő szerepek újraértelmezését és a kényszer szülte helyzetből adódóan a kulcspozíciók újraelosztását eredményezi az apa halála vagy hiánya is. Az újonnan kialakult szituációban a következő stratégiák figyelhetők meg: vagy a felnőtt kor felé közeledő fiúgyermek lép a családfői szerepbe és ezentúl ő hozza meg a család működését és boldogulását befolyásoló

³⁹¹ Bakó Boglárka *Zsuzska, a rossz. Cigány női normák egy erdélyi kis közösségben* című tanulmányában bemutatja egy oláh cigány közösségben megfigyelt nőkre vonatkozó szabályrendszert, melynek keretében kitér a nagyszülők és azon belül is a nagymama szerepére is, aki bizonyos esetekben átveszi az anya feladatát és a családi szolidaritás értelmében magára vállalja a gyermekek gondozását, valamint a háztartás vezetését. Bakó 2008: 134, 139–140. Ugyanerről számol be Boreczky Ágnes is, aki a cigány családok modelljét, szerkezetét és működését vizsgálja: az édesanya halála esetén a nagyszülő veszi át a gyermekek nevelését, vagy annak hiányában az elhunyt testvére, egyéb közeli rokona, illetve az is gyakori, hogy a férfi új asszonyt hoz a házhoz. Összegzésként megállapítja: „Ilyenformán az a családmodell, amelyben a nagyszülők neveli az unokáikat, valószínűleg jóval gyakoribb, mint a nem cigány családokban [...]” Boreczky 2009: 105.

³⁹² Habár a rendelkezésünkre álló spanyol cigány mesekorpuszban nem találunk példát arra, hogy az édesanya hasonló szituációban megöli a gyermekét, a Vekerdi József szerkesztésében megjelent kötetben megtaláltuk e típus magyar nyelvterületről cigány nyelven feljegyzett variánsát, melyben szintén az éhínség, mint a krízishelyzetet kiváltó esemény következményeként kerül sor a gyilkosságra. „*Volt, hol nem volt, egy asszony. A férje vadász volt. Nagy szegénységben éltek, nem volt mit egyenek, csak amikor az ember elment vadászni, és fogott egy madarat, meg egy foglyot. Három gyermekük volt, az egyik Pistike, a másik Jánoska. Egyikőjük lány volt, Évikének hívták. [...] De másnap már nem volt mit enni. Azt mondja az asszony a férjének: 'Mi lenne, ha levágnánk Pistikét?' Fogták magukat, összebeszéltek, bementek a kamrába, és behívták... a gyerek bement az anyja után a kamrába, elvágta a nyakát. Ezen éltek. Mikor ez elfogyott, Jánoskát akarták levágni. De Évike nem aludt, és kihallgatta apját meg anyját, hogy le akarják vágni Jánoskát.*” Özike In *Cigány nyelvjárási népmesék* 1985. I.: 61.

³⁹³ Görög-Karády 2006: 297.

döntéseket, vagy új férfi kerül a házhoz, aki idegenként próbál az új pozíciójából fakadó elvárásoknak megfelelni.³⁹⁴ Talán az egyik legelterjedtebb mesetípus, mely ezt a szituációt vázolja fel előttünk a nemzetközi mesekatalógus szerinti ATU 590 (*The faithless mother*), mely az áruló/hűtlen/gonosz anya címet viseli és az apa halálával vagy hiányával bekövetkező gyermek-anya-szerető bonyolult viszonyrendszerét igyekszik kibontani,³⁹⁵ illetve párhuzamot mutat ezzel a típussal az ATU 315 besorolású³⁹⁶ (*The faithless sister*), mely a hűtlen/gonosz testvér történetét meséli el.³⁹⁷ Mind a spanyol, mind az oláh cigány repertoárban megtalálhatóak e két típus variánsai, ezek közül a *Los objetos mágicos* [A varázstárgyak], *El*

³⁹⁴ Szép példája az özvegyen maradt szegény asszony kérdésének *Az aranytojásokat tojó tyúk* című cigány narratívum, melyben a mese elején a szegény ember a talált pénzből aranytojást tojó tyúkot vesz a piacon, a tojásokat jó pénzért eladja az aranyművesnek, akit elfog a kíváncsiság honnan szerzi az ember ezeket. Amikor kitudakolja az igazat, megvásárolja a tyúkot, valamint a férfi beáll hozzá szolgálatba, cserébe az aranyműves annyi pénzt ad neki, hogy távollétében a családja megéljen, sőt még a gyermekeit is el tudja küldeni az iskolába. Azonban néhány év múlva a férfi meghal és az asszony ott marad egyedül; egyszer csak megjelenik nála az aranyműves és így szól: „– Meghalt nálam a férjed, most a tyúkkal nem tehetek semmit. Azok a tojások, amiket öt év alatt tojt, mind eltűntek. Íme, visszahoztam a tyúkot, add vissza a pénzemet vagy gyere hozzám feleségül, még fiatal vagyok! Ha a feleségem leszel, meg fogsz élni, nem leszel szegény, megérhetsz majd jó világot a tyúk mellett. – Az asszony nem tudta mit csináljon. Szegény volt, sajnálta a halott urát, de a szegénység oda szorította, hogy felesége legyen a gazdag embernek. Hát hozzám.” Régi cigány szótárak és folklór szövegek 2013. III.: 742.

³⁹⁵ ATU 590, *The faithless mother*. Uther 2004: 347–348. A magyar népmesekatalógus a hűtlen anya és a hűtlen testvér meséjét egy azon típusszám alatt közli – ATU 315 –, azonban a nemzetközi besorolásban a hűtlen anya története az 590-es szám alatt található meg. Dömötör Ákos az 590-esnek *A győzhetetlen kard* címet adja és rögtön jelzi, hogy kezdő epizódjai a 315-ös típussal megegyeznek; a különbséget az emberfeletti erőt kölcsönző fegyverekben/ruhadarabokban látja, illetve a segítségére siető királylány megjelenésében. Kiemeli, hogy a hőst kétféle bánatalom érheti a szerető és édesanyja/testvére cselvetését követően: megvakítják vagy feldarabolják. MNK II. 1988: 358–361.

³⁹⁶ ATU/MNK 315, *The Faithless Sister*. Uther 2004: 201–202, *A hűtlen anya/testvér*. MNK II. 1988: 117–121. – A magyar népmesekatalógusban e típusszám együtt kezeli a hűtlen anya és a hűtlen testvér történetét, mely a szüzsét tekintve valóban számos párhuzamot rejt. „A vándorúton a fiú emberfeletti erőt kölcsönző fegyverekre/ruhadarabokra tesz szert, illetve segítő állatok csatlakoznak hozzá. Rablóutjára érkeznek, ahol a fiú a vezér kivételével mindet megöli. A vezért bebörtönzi. Míg a fiú vadászni jár, a testvére (anyja) a rablóvezért kiszabadítja és vele szerelmi viszonyt kezd. Az asszony betegnek tettei magát és próbák elé állítja a fiút: veszélyes állatok tejéért/húsáért küldik. A hős a segítőik közbenjárásával sikeresen végrehajtja azokat. Az utolsó erőpróbát azonban nem tudja kiállni és a hőst a) megölik, de az állatai feltámasztják, b) mielőtt még megölnék az állatok kiszabadítják, ezután a szeretőt megölik. A hős a testvérét bezárja a szerető holttestével, majd vándorútra indul. (Általában az ATU 300-as típussal kombinálják). A fiú a történet végén újra látni szeretné testvérét/édesanyját, aki a szerető csontjával újra megöli. A segítőállatok ismét feltámasztják a fiút. Az asszony elnyeri a büntetését.” MNK II. 1988: 117. Érdekes párhuzamot vonhatunk e között a típus között és a magyarországi, valamint az erdélyi cigányok között elterjedt *Mérgeskígyó ballada* között. A ballada szüzséje számos ponton egyezést mutat a hűtlen testvér történetével: a lány a folyóparton egy férfival megismerkedik, aki azt mondja neki, hogy elvenné feleségül/elszöktetné, amire a lány nemet mond, ugyanis a bátyja megölné ezért. A férfi ekkor azt tanácsolja, hogy fogjon az erdőben egy kígyót és a mérgével ölje meg a fivérét, akkor szabadok lehetnek. Amikor a lány megteszi, amire a férfi kérte, vagyis megölte tulajdon testvérét, a férfi visszautasítja, mondván, ha a fivérét megölte, akkor képes lenne őt is megölni. A balladai műfaj értelmében a lány megbűnhődik tetteért. Erről a balladáról és a cigányok körében elterjedt variánsainak részletes elemzéséről lásd Bálint Zs. 2018a: 153–184.

³⁹⁷ Jelen disszertációban nincsen módunk kitérni e történet nemzetközi variánsaira és az epikus műfajon kívüli bemutatására; álljon itt csak két példa arra, miként lehetséges a hűtlen anya/nővér históriájának elbeszélését egy a népmese műfaji kereteit átlépő elemzés segítségével bemutatni. José Manuel Pedrosa párhuzamba állítja ezeket egy francia gesta énekkel és egy spanyol románcsal (Pedrosa 2006); illetve hasonló műveletet hajt végre Rafael Beltrán, aki szintén spanyol románcokat vet össze a tematikailag megegyező népmesékkal kitérve a hűtlen/gonosz anya típusra is. Beltrán 2017: 9–42.

*pez de todos los colores*³⁹⁸ [Az ezer színű hal], *Zurga Murga*³⁹⁹ és a *Körtefa János*⁴⁰⁰, valamint a *Los hijos del rey Escorza*⁴⁰¹ [Escorza király gyermekei], *Az erdőn hagyott két testvér* és az *Álnok nővér II.* című narratívumok kerülnek itt elemzésre. A két típus között párhuzamat vonhatunk a mese szüzséjének a szintjén, illetve a fiú, atyai szerepben való fellépése tekintetében is, mely felfogható egyféle kontrollként is az anya/nővér élete felett. Ha a hűtlen/gonosz anya típus kezdő epizódját vesszük górcső alá, megfigyelhetjük, hogy az oláh cigány repertoárból származó mesék egyezést mutatnak a hős varázslatos fogantatását illetően – *Zurga Murga* édesanyja egy borsószemtől esik teherbe, míg *Körtefa János* onnan kapja a nevét, hogy a fiatal királylány egy körtefalevelet nyalogatva kerül áldott állapotba⁴⁰², majd szinte szóról-szóra megegyező narrációban tárják elénk a mesemondók a születés körülményeit: a Jó Isten közbenjárásának köszönhetően világra jön a rettenetes erővel rendelkező főhős. Érdekes hosszabban idézni ebből az epizódból:

„Az asszony elkezdett sírni nagy fájdalmaiban. Mondja Szent Péter:
– Drága Istenem, ne nézd a kínját, add már meg neki.
Mondja a Drága Isten:
– Menjél ki Péter, nézd meg az eget, milyen az idő!
Kiment Péter, megnézte az eget és bement.
– Nagyon rossz idő látszik, az ég tiszta fekete.

³⁹⁸ *Cuentos maravillosos...* 2008: 105–118. ATU 531+303+302+511. ATU/MNK 531, *The Clever Horse*. Uther 2011: 310–312, *Az aranyhajsza, aranytoll, aranypatkó (A segítő ló)*. MNK II. 1988: 301–306. 303, *The Twins or Blood-Brothers*. Uther 2011: 183–185. *A két testvér* MNK II. 1988: 76–82. 302, *The Ogre's/Devil's Heart in the Egg*. Uther 2011: 180–181, *A testen kívül elrejtett erő*. MNK II. 1988: 70–71. 511, *One-Eye, Two-Eyes, Three-Eyes*. Uther 2011: 296–298. *Egyszemű, kétszemű, háromszemű*. MNK II. 1988: 278–279.

³⁹⁹ *Lujza meséi* 1999: 113–144. Elmondta Rostás Mihályné. ATU 312D+590. ATU/MNK 312, *Rescue by the Brother/Brother Saves his Sister and Brothers from the Dragon*. Uther 2011: 194, *Borsszem Jankó*. MNK II. 1988: 99–102. 590, *The Faithless Mother*. Uther 2011: 347–348, (315) *A hűtlen anya/testvér*. MNK II. 1988: 117–121.

⁴⁰⁰ *Az erdő anyja* 1990: 261–279. Balogh Elek Moldovány, Kántorjánosi. ATU 312D+590+300. ATU/MNK 312 szám alatt hozza a különböző altípusokat az ATU katalógus: *Rescue by the Brother/Brother Saves his Sister and Brothers from the Dragon*. Uther 2004: 194, a Magyar Népmesekatalógusban külön vannak szedve ezek az altípusok, melyek közül a D a *Borsszem Jankó*. MNK II. 1988: 99–102. 590, *The Faithless Mother*. Uther 2004: 347–348. (315) *A hűtlen anya/testvér*. MNK II. 1988: 117–121. 300, *The Dragon-Slayer*. Uther 2004: 174–175. *Sárkányölő vitéz*. MNK II. 1988: 43–48.

⁴⁰¹ *Cuentos maravillosos...* 2008: 88–96; ATU 315, *The Faithless Sister*. Uther 2004: 201–202. *A hűtlen anya/testvér*. MNK II. 1988: 117–121.

⁴⁰² E motívum cigány folklórban megjelenéséről, valamint irodalmi párhuzamairól Bari Károly a következőket mondja: „A falevéltől mágikus módon teherbe esett királykisasszonynak és csodaerejű daliává serdült gyermekének, a forrásra telepedett emberevő sárkányt legyőző vitéznek a történetében a görög mitológia epizódjai ismerhetők fel: Danaé királylány esete, akit Zeusz aranyeső alakjában termékenyített meg, és Danaé fiának, Perszeusznak a hőstette, amellyel megszabadította a tengeri szörnyetegnek kitett királyi hajadont, Andromédát. Az Andromédához méltatlanná vált, ám a kezéről lemondani nem akaró régi kőrő, Phineusz, a meseváltozatok Álnok vitézének figurájával azonosítható. [...] Az asszimilálódott idegen hatások rendkívül gazdaggá, sokszínűvé tették a cigány szöveliséget, az ősi hagyományanyag és a jövevény elemek kontaminációjából egy erős etnikai karaktervonásokkal rendelkező, eredeti kultúra jött létre.” Bari 1990: 16–17; Illetve a név és a személy kapcsolatáról elmondhatjuk, hogy „A név úgy tartozott a személyhez, mint valamiféle tetszés szerint kicserélhető függelék; inkább tartalmazott valamit képviselője lényéből, a nevet tehát olykor kifejezetten a nevet viselő ember hasonmásának tekintették, és a nevet is rendkívüli mértékben veszélyeztette mindenféle rossz szándékú varázslat.” von Rad 2001 II.: 82.

Mondja az Isten:

– Na látod Péter, nem adhatom még meg neki, mert ha az ég fekete és rossz idő van, akkor ebből a kisfiúból nagyon rossz ember lenne. Ezzel meg nem sokat érünk.

Az asszony tovább kinlódott, kiabált fájdalmában. Megint szólt Péter az Istennek:

– Drága Istenem, ne nézd a kínját, csinálj valamit.

Mondta az Isten:

– Menj, nézd meg az eget!

Kiment Péter, megnézte az eget és visszament.

– Na, milyen idő van? – kérdezte az Isten.

– Ó, drága Istenem tiszta piros az ég – mondta Péter.

– Na, látod Péter, nem adhatom még meg neki, mert a világot elégetné.

Az öregasszony meg csak kiabált tovább. Szent Péter megint megszólalt:

– Drága Istenem, csinálj már vele valamit, ne nézd a kínját!

Mondja az Isten Péternek:

– Menjél ki, nézd meg az eget és az időt!

Kiment Péter és szétnézett. Szép volt az ég és nagy örömmel ment be az Istenhez.

– Drága Istenem, most már megadhatod neki, mert szép tiszta az ég és jó az idő.

Mondta az Isten:

– Most már megadom neki.”⁴⁰³

E meseidézett kapcsán egyfelől fontos kiemelni a cigány hiedelemvilág színszimbolikáját – ami jelen esetben azonosságot mutat a környező többségi kultúra képzeivel⁴⁰⁴ –, azon belül is a fekete és a piros színekhez kapcsolódó értékképzeteket: a fekete „majdnem mindig a bánat, a rabsors, a gonoszság és a halál jelentés-súlyát hordozza”⁴⁰⁵, erre utal egyértelműen az Isten magyarázata, mely szerint a fiúból rossz ember lenne, ha akkor születne, amikor sötét fellegek borítják az eget. Míg a piros szín ebben a kontextusban szintén negatív jelentéstartalommal bír és „az emberi élet elmúlását, a vér kiömlését, a halált jelöli”⁴⁰⁶. Emellett említésre méltó a narratívumokban megjelenő születéssel kapcsolatos hiedelem is, aminek alapján úgy vélik, hogy az időjárás és az ég állása meghatározza a születendő gyermek egzisztencia-karakterét, másként fogalmazva, megpecsételi a sorsát.⁴⁰⁷ A

⁴⁰³ Lujza meséi 1999: 116. Ugyanezt az epizódot lásd: *Az erdő anyja* 1990: 262.

⁴⁰⁴ Tánczos 2006: 270.

⁴⁰⁵ Bari 1985: 20.

⁴⁰⁶ Bari 1985: 18.

⁴⁰⁷ Érdemes megemlíteni, hogy a beás cigányok folklóralkotásaiban még elevenen él az a hiedelem, mely szerint a gyermek születése pillanatában megjelenik három Sorsasszony (Moirák/Párkák/ Uringyék), akik „az újszülött sorsa felett döntenek, életpályáját a haláláig kijelölik”. Eperjessy Ernő a témának szentelt tanulmányában felteszi a következő kérdést: „Az emberi sorsokat eldöntő mitologikus lények (Sorsasszonyok) szerepének szerteágazó változatait látva Délkelet-Európában, felmerül a kérdés, hogy mindez hogyan viszonyul a beás környezetben élő, többségi magyarság néphitében? A kérdést vizsgálva kiderül, hogy amíg a néphit Sorsasszonyai a környező népeknél szinte mindenütt ismeretesek valamilyen formában, addig a magyar néphitből lényegében hiányzik. A sorsasszonyok a magyar néphitben nem ismertek. A boszorkány történetekben isrika. Bár a boszorkányperekben néha előfordul ezeknek említése. (Három boszorkány jelenik meg az ágyánál és hármas ítéletet mondanak. Kettő rosszat, egy jót, és mindig a rossz teljesül: hogyan kínozzák meg álmában, stb.)” – mondja Pócs Éva a magyar néphit kiváló ismerője. Ám, ezeket a magyaroknál elvéve előforduló elemeket is balkáni eredetűnek tartja.” Eperjessy 1993: 86. Ugyanakkor nemcsak a beásoknál találjuk meg a sorsasszonyokat, az oláh cigány mesekincsben is előfordulnak, igaz sokkal ritkábban. „Látta, hogy az asszony az ágyban fekszik és alszik; a férje ledőlt a kemence lócsájára s ott aludt; az újszülött fiú pedig a bölcsőben feküdt s körülötte három fehér ruhás nő állott. S hallotta a király, hogy az egyik azt mondja: 'Azt határoztam, hogy szerencsétlenség érje ezt a fiút.' A

meserészletből a cigány kultúra szinkretikus jellege rajzolódik ki, mely jelen narratívum szintjén az archaikus világlátás és cigány népi hiedelemvilág keresztény hittel történő ötvözőedésében ölt testet:

„A cigány mesék motívumkészletének meghatározó része a különféle kultúrák mélyrétegeiben gyökerezik. [...] E törvényszerűség következményeképpen a különböző népek folklórjaiban megszámlálhatatlan kapcsolódási pont található. A cigány hagyománykincs az európai folklór szerves része, természetszerűleg viseli magán a földrész kultúráinak érintésnyomait, mint ahogyan természetszerű az is, hogy a cigány jellegzetességek is fölfedezhetők a velük kapcsolatba került népek folklórjaiban.”⁴⁰⁸

A csodálatos fogantatás következtében ezekben az oláh cigány mesékben nincsen utalás az apa figurájára nézve,⁴⁰⁹ míg a spanyol variánsokban egyértelműen az özvegy jelzővel illetik az asszonyt. Egyes cigány közösségekben megfigyelték, hogy „özvegyként a cigány nő azzal a feltétellel köthet új házasságot, hogy még fiatal, és első férjétől nincs, vagy csak kevés gyereke van”⁴¹⁰. A szöveg szintjén kibontakozó felállás a következő: az édesanya egyedül marad fiúgyermekével, aki felcseperedvén magára veszi a családfői szerepet és a pozícióból fakadó elvárásoknak megfelelően gondoskodik mind az élelem megszerzéséről, mind pedig a biztonságot nyújtó otthon megteremtéséről:

„– Jaj, kedves anyám, mi még most is a szabad ég alatt tanyázunk, pedig hideg szelet fúj már a Szent Isten, s nagy tél jön reánk! Itt fogunk megfagyni, hiszen egy árva szál tüzelőnk sincsen, hogy máglyácskát rakjunk, és a fedél is hiányzik a fejünk fölül! Lehet, hogy van a közelben egy rossz kunyhó, ahová be tudunk húzódni! Földeritem a vidéket, hátha ráakadok valamire. [...] Utolsó forgácsig hazahordta a fát az anyjának, beszerzett neki mindenféle eleséget, hogy ne szenvedjen szüksége, amíg ő odavan, aztán hozzáfogott vándorolni.”⁴¹¹

„– Mi a baj, gyermekem?

– Semmi, anyám, találtam egy elhagyatott kastélyt és oda megyünk lakni, elcseréltem ezért a házért és jobb lesz nekünk ott, mint itt.

Így hát elmentek ketten a kastélyba, bemennek, berendezkednek; telnek-múlnak a napok. Volt ott minden, egy kamra tele étellel és ha szükségük volt friss húsról, akkor Juan elment vadászni és hozott haza.”⁴¹²

másik mondá: 'S én eszközt fogok neki adni arra, hogy a szerencsétlenséget javára fordítsa.' A harmadik mondá: 'És én kieszközölöm, hogy elvegye a leányát annak a királynak, aki most itt van a benyilóban. E király felesége éppen most egy gyönyörű szép leányt szül e világra!' Ezután eltávozott a három nő, a király pedig azon tűnődött, hogyan veszítse el ezt a fiút." A napkirály három arany hajszála In Régi cigány szótárak és folklór szövegek 2013. III.: 726.

⁴⁰⁸ Bari 1990: 16. A cigány folklór- és hiedelemvilágban megjelenő kulturális elemek ötvözőedéséről lásd Benedek 2013: 86.

⁴⁰⁹ Kivételt képez a Csenki gyűjteményben megtalálható töredékes változat, a *Pistuka*, melyben az öreg házaspárnak az Isten végül megadja, hogy gyermeke szülessen, ám a fiú tíz-tizenöt éves korában elhatározza, hogy útra kel vitézséget tanulni, hiszen „*ittthon semmit sem tanulhatok*”. Az édesanyja erre azt feleli, hogy ő is vele megy, és hiába kérleli a fiú, hogy ne hagyja egyedül idős édesapját, végül ketten indulnak útnak. *A cigány meg a sárkány* 1974: 270–274.

⁴¹⁰ Rao 1996: 74.

⁴¹¹ *Az erdő anyja* 1990: 263.

⁴¹² *Cuentos populares...* 2011: 186.

Ugyanez a feladat hárul a „hűtlen nővér” típus variánsaiban is a fiúra, aki az apa távollétében – hiszen hajótörtést szenvedtek messze az otthontól, illetve a gonosz mostoha parancsára az erdőben magukra hagyták őket – kénytelen átvenni a családfői szerepet, gondot viselni a testvérére és védelmet biztosítani a számára.⁴¹³ „Az ellenkező nemű testvérpárok kapcsolatát hagyományosan meghatározó társadalmi és lélektani törvényszerűségeket tovább árnyalja az erős-gyenge státus, amelyet minden szereplő esetében a *nem* és a *születési sorrend* határoz meg.”⁴¹⁴ Ezt a háborítatlan állapotot – amelyet Görög-Karády Veronika már-már szimbolikus incesztuózus helyzetnek titulál⁴¹⁵ – zavarja meg egy idegen felnőtt férfi megjelenése, aki a fiú tudta nélkül, szerelmi viszonyt kezd az anyával/nővérral. A titkolózás miéértje az egyik spanyol variáns választ is ad:

„Fogja magát az anya és egy kedvesre lel, szeretőre és mindig bújkáltak. Azt mondja a szerető:
– Házasodjunk össze.
A nő azt feleli:
– Nem lehet.
– Hogyhogy?
– Nem lehet, mert ha a fiam rájön –ugyanis nagyon szerette az édesapját –, ha rájön, hogy nekem szeretőm van, akkor megöl mindkettőnket.
– Hát, akkor öljük meg a fiadat és házasodjunk össze.
– Hát, rendben.
És megegyeztek, hogy megölik a fiút, hogy össze tudjon házasodni a szeretővel.”⁴¹⁶ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

A meseidézetből egyértelműsíthető: a fiú, atyja emlékét őrizve nem lenne hajlandó elfogadni, hogy édesanyja más férfival állt össze; az újonnan átvett családfői szerep értelmében pedig kontrollt gyakorolhat az anya életére és beleszólhat abba, ki kerül be a családba, így jogos az anya félelme is. Az elhunyt apa iránt érzett tisztelet és szereteten kívül a két férfi közötti ellentétet a hatalmi pozíció is szítja: a szerető igyekszik elhárítani a fiú személyében rejlő veszélyt, aki az előzőek értelmében a boldogságuk útjában áll,⁴¹⁷ míg a fiú szempontjából is

⁴¹³ „Te maradj itt, amíg én elmegyek felfedezni a környéket, úgy tűnik, hogy ez egy sziget, megnézem találok-e valami helyet, ahol meghúzzhatjuk magunkat, van-e valami étel vagy valaki, aki itt lakik. Ne menj sehová, visszajövök érte.” Los hijos del rey Escorza In *Cuentos populares...* 2011: 128. „–Nővérem, menjünk vissza oda a tűzhöz, éjszakázzunk meg, míg el nem múlik az éjszaka, és reggel majd meglátjuk, mit ad Isten a fejünkre! – No, a legény fákat szed a tűzre.” Az erdőn hagyott két testvér In *Az üvegtemplom* 1994: 21. „A fiú talált egy odvas fát, és azt mondja a nénjének: 'Gyere ide, találtam egy fát.' Odament a lány, leült a fa belsejében. Kérde a fiútól, hogy mit fogunk enni, mit fogunk inni. 'Ne félj; majd én keresek ételt is, italt is.' Ment, ment a nagy árokban; talált egy drótot meg egy darab fát. Csinált magának olyan nyilat, hogy ha ezt-azt talál, lelőhesse. Talált madarakat, és lelőtte. Egyet elvitt; örült, hogy van mit enni meg inni. Mondja a nénjének: 'Van mit ennünk, van mit ittunk, örülhetsz.'” Állok nővér II. In *Cigány nyelvjárási népmesék* 1985. I.: 257.

⁴¹⁴ Görög-Karády 2006: 374.

⁴¹⁵ Görög-Karády 2006: 277.

⁴¹⁶ *Cuentos maravillosos...* 2008: 108.

⁴¹⁷ „Másnap Zurga Murga újra elment vadászni. Az anyja alig várta, hogy kiszáradjon a körtefa, máris rohant Veres Állok Vitézhez, és mondta neki: – Előjöhetsz szívemnek szép szerelme, gyere beszéljessünk. – Egészen jól

ésszerű viselkedésnek tűnik egy idegen felnőtt férfi családba fogadásának a megtagadása, hiszen a korból és szerepből eredően ezentúl ő irányítaná az életüket. A gonosz anya részéről az egyetlen megoldásnak gyermeke megölése tűnik: önnön boldogságának vágya felülírja az anyai szeretetet.⁴¹⁸ A lánytestvér fellépése mögött hasonló indíttatás rejlik: a kibontakozó szerelem beteljesülése érdekében el kell veszejteni az idősebb testvért, aki a születési sorrend értelmében kontrollt gyakorol felette, neki pedig engedelmeskednie kell.⁴¹⁹

„– Nővérem, én elmegyek, hátha lövök valamit magunknak, szétnézek erre a környéken, addig te nézzél szét a szobákban!

No, jól van, elment. No, a lány megy emide is, amoda is, néz. Hát, hallja, hogy az egyik sarokban, az egyik szögletben nyög valaki. Látja, hátra (gúzsolt) kezekkel egy ember ki van kötve. Az a tizenkettedik a zsványokból. Mondja neki:

– Nővérem, megáld téged a Szent Isten, engedj engem föl!

– Nem oldozlak föl, mert ha a fivérem megtudja, hogy itt vagy, téged is meg fog ölni, mint a többieket!

[...]

– No, engedj föl, engem nem fog megölni, mert én nem bántottam őt soha! Ő se fog bántani, mert amíg élek, mindig fivéremnek fogom őt tartani.

– Áj, nem így van! Én megszerettelek téged, fölengedlek. Megszerettelek, de valahogy öljük meg a fivéremet, hogy mi ketten éljünk! – mondja a lány a zsványnak.

No, és fölengedi. Mire megjött a fivér, szeretkeztek is természetesen.”⁴²⁰

éreztek magukat, de amikor a körték sárgulni kezdtek, Veres Álnok Vitéz újra elbújt. Na így megy ez egy álló hónapig. Veres Álnok Vitéz megunta a bujkálást, ezért azt mondta az asszonynak: – Ez nem élet így közöttünk, mert állandóan el kell bújjak a fiad elől. Nekem az lenne a gondolatom, öljük meg. – Mondja az asszony: – Jól van drága kedvesem, csak mond el, hogy akarod megölni Zurga Murgát.” Zurga Murga In Lujza meséi... 1999: 123–124.

⁴¹⁸ „És odaérkezett a századik szobához: – Hijnye, de kutya természete van az én fiamnak! – kiáltott fel. Most látom csak, hogy nem adta ide az összes kulcsot, hiszen ezt az ajtót sem tudom kinyitni! – Megszólalt akkor a betyárvezér a hordóban: – Áldjon meg téged a drága Isten! Fiatallal asszony ha vagy, holtomig feleségemmé fogadlak, öregasszony ha vagy, holtomig anyámmá fogadlak! Ott van a kulcs az ajtófélfára felakasztva, vedd le és nyisd ki az ajtót! Ha bal kézzel reá öntesz a hordóra három pohár vizet, lepattannak az abroncsok, szétesnek a dongák, s én előjöhetek! Meg fogod látni, milyen szép ember vagyok! [...] Mindjárt látták, hogy egymáshoz illenek, fiatal rendűek voltak mind a ketten. Rögtön szerelmes szavakat mondtak egymásnak. [...] Miután jól kiszorították magukat, a vezér elpanaszolta, mit cselekedett vélük a legényke, hogyan végezte ki az egész zsványcsapatot, hogyan ölte meg egyetlen kardsuhintással. Nem kellett sokat beszélnie, az anyját hamar a fia ellen fordította, s most már ketten tanakodtak, mi módon tudnák Körtefa Jánost elveszejteni.” Körtefa János In Az erdő anyja 1990: 265–266. Görög-Karáczy Veronika az afrikai bambara meséket vizsgálva a női reprezentációk szélsőséges és meglehetősen sematikus megjelenítésére lett figyelmes: a nő vagy csak jó, vagy csak negatív szerepben jelenik meg, életet ad, vagy halált hoz. Meglátásai az itt elemzett mesékre is vonatkoztathatóak. Görög-Karáczy 2006: 315–316.

⁴¹⁹ „Azt is szem előtt kell tartanunk, hogy az idősebb testvér – fiatalabb testvér reláció soha nem egyenlőségi viszony, s a tekintély, valamint a döntések feletti teljhatalom mindig az idősebbet illeti: a fiatalabbnak semmilyen eszköze nincs az ellenszegülésre.” Görög-Karáczy 2006: 366.

⁴²⁰ Az erdőn hagyott két testvér In Az üvegtemplom 1994: 23–25. „Fogja egy nap a kulcsot és kinyitja; és meglátja az óriást és azt mondja: – Ó, milyen szép legény, milyen helyes, milyen daliás! – Hát igen, de nézd, a bátyjád levágta a karomat és bezárt ide, addig tart itt, amíg meg nem halok. – Ó, nem, te nem fogsz meghalni! Gyere velem! – Megfogja, enni ad neki, inni ad neki, így meg úgy, élvezte az életet az óriással. Amikor jött a testvére, megfogta és újra bezárta, de másnap ugyanez. És azt mondja az óriás: – Nézd, ha azt szeretnéd, hogy összeházasodjunk és jól éljünk mi ketten itt, akkor meg kell öljük a testvéredet! – Ó, de megölni a testvéremet...! – Hát, ahogy akarod. – Na jól van, nem fogjuk megölni, de kiszúrjuk a szemét.” Los hijos del rey Escorza In Cuentos maravillosos... 2008: 90.

Az asszony és szeretője a fiút próbák egész sorozata elé állítja (elhozni a rettenetes hegy által őrzött Fekete Ország koca malacait, Szent Szombat és Szent Vasárnap vaddisznóit, oroszlánykölyköt vagy medvebocsot löni stb.), olyan lehetetlennek tűnő feladatok elvégzésére kényszerítik, amelyek reményeik szerint a fiú vesztét okozzák, azonban rettenetes ereje vagy a segítségére siető állatok/varázstárgyak igénybevételével sorra teljesíti azokat. Szocio-narratívum szempontjából érdemes kiemelni Körtefa János meséjét: amikor az anya látja, hogy a fia sorra kiállta az életveszélyes próbákat, utolsó mentsvárként megpróbálja megszerezni a fiú ruháját, hiszen tudja, hogy a testen kívül elrejtett erő értelmében ebben van az ereje;⁴²¹ ehhez viszont rá kell vennie, hogy levegye azt:

„Leszállt az este, hazajött a legény, akart volna fürödni.

Elébe állt az anyja:

– Jaj, fiacskám, engedd már meg, hogy levetköztessélek és lemossalak tetőtől talpig!

Felelte a legény:

– Ó, kedves anyám, miért kérsz tőlem ilyesmit? Hiszen én már nagy vagyok és szégyellném magam, ha te vetköztetnél! Nem illő dolog az, amikor egy nősülésre érett legényt meztelenül lát az anyja!

Az asszony akkor haragvást színlelt:

– Ha nem engeded meg, amit kérek, akkor nekem meg kell halnom!

Mondta erre Körtefa János:

– Meg ne halj, anyám, inkább vetköztessél le!”⁴²² – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

Láthatjuk, hogy az anya kérésére a fiú nagyon is racionális választ ad: hogyan is vetközhetne le előtte, amikor ő már elérte a nősülési kort, ekkor pedig már nem illő, hogy az édesanyja meglássa őt meztelenül. A fiú, aki nem is sejti, hogy saját édesanyja akar az életére törni – hiszen „nem rendelkezik az anyáról olyasfajta tapasztalattal, amelyik az elnyelésről, a ’magábaevésről’, mint egy gyilkos ösztönről adna számára hírt”⁴²³ – végül enged a kérésének és leveszi az ingét. Ezek után az anya egy erőpróba elé állítja: meggyőzi gyermekét, hogy engedje összekötni a kezét egy hajszállal/növénnyel és utána szakítsa szét, ezzel végre bebizonyíthatja van-e annyira erős, mint amennyire hajdan édesapja volt. Vagyis, kihasználja a fiú elhunyt apja iránti szeretetét, és azt a minden fiúban benne élő vágyat, hogy ne csak a nyomdokaiba lépjen, de túl is szárnyalja őt. Ennek tükrében az anya részéről ez egy ügyes cselvetésnek tűnik, pontosan tudja, hogy a segítő tárgy nélkül gyermeke el fog bukni, mely megismétlődik mind a *Zurga Murga*, mind pedig a *Los objetos mágicos* című variánsokban.

⁴²¹ Olosz 1994: 278.

⁴²² *Az erdő anyja* 1990: 269. A fürdetés motívuma megjelenik a *Zurga Murga* mesében is. *Lujza meséi* 1999: 138.

⁴²³ Bálint P. 2010: 263. „– *Drága kiscsikóm, el kell menjünk Fehér Országba fehér szőlőért, mert az anyám nagyon beteg. – Tudom kedves gazdám, mert az anyád annak örülne a legjobban, ha te meghalnál – mondta a csikó. Erre Zurga Murga elkezdett sírni: – Te mindig ilyeneket mondasz az anyámról. Hiába tudod, hogy mennyire szeretem.*” *Zurga Murga* In *Lujza meséi* 1999: 131–132.

Miután látja, hogy fia védtelen, előhívja a szeretőjét, aki a boldogságát megakadályozó fiút a variánsok többségében megöli. Ezek után a táltoscsikó a fiú darabjait elveszi a többi segítőtől, akik élő-halóvízzel felélesztik; majd a mesemondók a kontamináció technikájával élve egy újabb mesét fűznek a történetbe, legtöbbször a sárkánytól megmentett királylány meséjét (ATU 300).

Más variánsokban a fiú a szeretőt megöli, az édesanyjára/nővére pedig átkot mond: addig nem jöhet ki a hordóból, amíg el nem szopogatta kedvese combcsontját.⁴²⁴ A mesébe szőtt második történet jellemzően azzal végződik, hogy a fiú szeretné újrálátni családtagját, hiszen az idő múlásával újraértelmezte az ellene elkövetett bűn erkölcsi tartalmát és az interpretációs gyakorlatnak köszönhetően a megbocsátás útjára lépett;⁴²⁵ éppen ezért úgy gondolja, hogy ismételten lehetőséget nyújt az asszony számára is, hogy beismerje gonosztettét és vezekeljen.

⁴²⁶ Azonban a megbocsátás csak a fiú részéről történt meg, az idő múlása nemhogy enyhített volna az asszony gyötrelmének, amit szeretőjének elvesztése okozott; a keserűség forrongó bosszúvá érett benne. Kihasznlva az első alkalmat, amikor a közelébe kerülhet, az anya/nővér újból megöli a fiút: a szívébe szúrja a tűhegyesre szopogatott csontot, amit csak a segítőállatok tudnak kihúzni és a főhőst feltámasztani; ezután másodjára és végzetesen is elhangzik az asszony felett az ítélet.

A fiú-anya/nővér-szerető hármass viszonyrendszerből kibontakozó konfliktus a mesei igazságszolgáltatás értelmében minden esetben az ítélettel ér véget:⁴²⁷ a vizsgált narratívumok befejezésében az ellene irányuló gonosz tettekre a főhős különbözőképpen reagál. Az elemzett spanyol és oláh cigány variánsokban megjelenő végkifejletben egyfelől leképződik a közösségi erkölcsi felfogás, nevezetesen az elkövetett bűn sohasem maradhat büntetlen,⁴²⁸ így

⁴²⁴ A cigány folklórszövegekben megjelenő átokról Bari Károly a következőket mondja: „az archaikus gondolkodásban az átok beteljesülése azt jelenti, hogy a végrehajtásra ‘megkönyörgött’ természetfeletti erő (Isten vagy valamelyik szent) is jogosnak ítéli a büntetést, s így megvalósulhat a közösség elvárás szerinti ‘isteni igazságszolgáltatás’.” Bari 1999: 19.

⁴²⁵ A múltban elkövetett bűnre vonatkozó megbocsátás gyakorlatáról lásd Ricœur 1999: 61.

⁴²⁶ Bálint P. 2010: 267. „Élnek, élnek, már két napja, két éve. Egyszer a legénynek eszébe jut a nénje, hogy ott hagyta őt az erdőben. Mondja a feleségének: ‘Asszony, figyelj csak! Van egy néném; milyen jó lenne, ha segítene neked főzni, sütni, mosni.’ ‘Jaj, férjem – mondja a királyné – jó volna; legalább nem unatkoznám itt.’ [...] Megérkezik a nénjéhez, és kiveszi a vas pohárból. De a fiú nem látta, hogy a lány a kebelébe rejtette a csontot. ‘Na, néném, még egyszer megengedem, hogy velem együtt élj.’” Álnok nővér II. In Cigány nyelvjárási népmesék 1985 I.: 267–269.

⁴²⁷ Bari Károly a cigány szóbeli hagyományban is elterjedt, a gyermekeit megevo anyja történetét elmeselő János című ballada kapcsán így fogalmaz: „A ponyvai előképet sejtető elbeszélés a cigány orális hagyományba való belépése után tehát az epikai elképzelésekhez illő megfogalmazásra talált. Ezzel lehetővé vált, hogy az oralitásban funkciót töltsön be. Az átvett borzalmas történet közösségen belüli elmondása, az európai szóbeli népi kultúrák gyakorlatának megfelelően, a tett elítélésének kimondására, a büntől való tartózkodás gondolatának tudatosítására szolgál.” Bari 1999: 19.

⁴²⁸ Újból idézhetünk Görög-Karác gondolataiból a mesékben megjelenő szülői szeretet hiányáról és a családon belüli kegyetlen bánásmódról. Noha a narratívumokban helyet kap az ártó és/vagy gyilkos szándék, a történet

a szabályok értelmében a fiú halálra ítéli az életére törő, őt cinkostársával megölő édesanyját/nővérét (*Álnok nővér II., Los objetos mágicos*).⁴²⁹ Szintén az ítélet egyik fajtájának lehetünk tanúi a *Zurga Murga* és a *Los hijos del rey Escorza* című narratívumok esetében, melyek a büntetés tekintetében teljes egyezést mutatnak: a fiú kiszúrja édesanyja/testvére szemét, mellyel megvonja tőle a látás képességét, örök sötétséget borít rá és arra ítéli, hogy hátralévő élete minden egyes pillanatában ez a sötétség és világtalanság emlékeztesse elkövetett bűnére, amelyért ily módon vezekelnie kell. Ám a *Zurga Murga* mesemondója a közösségi szabályok fölé emel egy másik ítéletet, nevezetesen a legfelsőbb bírót, Isten ítéletét:

„Kihozta az anyja a szalonnát, ő rátűzte egy nyársra és elkezdte sütni. Mikor a legnagyobb lánggal égett, a tüzes szalonnát belenyomta az anyja szemébe. Az asszony szeme kiégett.

– Mit csináltál velem fiam, én már téged soha többé nem foglak látni!

– Nem is akartál anyám, hogy engem lássál, csak a latrodat. Várjál, hozok egy kendőt, hogy lekössem a szemedet – mondta a fiú.

Mikor lekötötte a szemét megfogta a kezét és elvezette az erdőhöz.

– Hallgass ide anyám, ezen az úton hoztalak ide amikor királynőt csináltam belőled, de ezen az úton is fogsz visszamenni, amelyiken idejöttél – mondta *Zurga Murga*.

Mikor fának, mikor gödörnek ment az asszony lehet, hogy ott is vészett.

Zurga Murga nem tudott visszamenni a drága Istenhez, mivel embert ölt és az anyját bántotta.⁴³⁰ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

Vagyis, a meseidézetből kiolvasható a keresztény erkölcsi kánon, mely szerint a bűnös lelket nem fogadja magához az Isten, akármennyire is az igazságszolgáltatás szellemében követte el a vétket, ez nem jogosítja fel mások életének a kioltására. Paul Ricœur írja a *Szerető engedelmesség* című tanulmányában: „[...] a nyilvános erőszak személyes célokra való használata, a bosszú, a vérbosszú, egyszerűen a meg nem engedett erőszak az, amit a parancsolat teljes mértékben tilt”⁴³¹. Ennek értelmében a fiú nem térhet meg az Istenhez, vándorlás formájában neki is vezekelnie kell. Párhuzamot mutat ezzel a variánssal a szintén Szabolcs-Szatmár megyében gyűjtött *Körtefa János* című narratíva:

mindig feloldja ezt a feszültséget és büntetést mér az elkövetőkre: „Ugyanakkor az is igaz, hogy bár a ‘horror történetek’ rémtettei megvalósulnak, de egy ügyes fordulattal, *deus ex machina* intervenciók és csodák közbeiktatásával biztosítva lesz az elfogadhatatlan tettek legalább részbeni korrekciója és a katarzis létrejötte. Az áldozat akár fel is támad halottaiból. Ez pedig azt jelenti, hogy bár a tündérmesék eme csoportja ‘tolerálja’ az ösztönök féktelen megnyilvánulásait és az ösztönvilág és a szocializált személyiség erős összeütközését, a konfrontáció mindig az utóbbi győzelmével végződik. Ezzel a műfaj egyik fő ismérve, a ‘jó’ és ‘erkölcsös’ kimenetel biztosított: a hős boldog lesz, és a bűnöst megbüntetik.” Görög-Karády 2003: 47.

⁴²⁹ A cigány kultúrában megmutatkozó büntetés közösségi jellegéről Liégeois a következőket írja: „A közösségi jelleg az ítéletben is megmutatkozhat. Bármilyen fajta ítéletet hoznak a bűnös ellen (pénzbírság, a csoportból való kiközösítésig terjedhető félreállítás), a büntetés egyrészt a bűnös egész családját sújtja, hiszen a felelősség közös, másrészt elsősorban társadalmi büntetés, amely az egész közösség rosszállását vonja maga után.” Liégeois 2009: 63.

⁴³⁰ *Lujza meséi* 1999: 143–144.

⁴³¹ Ricœur–Lacocque 2003: 202.

„A legény rávetette magát az ágyra, egyenesen bele abba a hosszú, tűhegyes csontba és a csont belefürödött az oldalába. Orvost hívtak, az húzta ki belőle.

Mondta akkor Körtefa János:

– Figyelj ide, anyám! Én nem ölök meg téged most sem, majd megteszi azt a Szent Isten, ha az az ítélete! Gyerünk ki az udvarra, földobom a kardomat a fekete felhőbe és akit meg akar büntetni az ég, annak fog visszahullani a fejébe!

Így is történt. A legény felsújtotta a kardot az égig és összeborult az anyjával. És jött lefelé a kard, és egyenesen bele az anyja fejébe. Rögtön kettéhasadt a koponyája.”⁴³²

Az, hogy a főhős az Isten kezébe adja az ítéletet pontosan azt a keresztényi felfogást tükrözi, mely szerint „vannak dolgok, amelyek csak Isten ítélőszéke elé tartoznak”⁴³³; hiába tudja, hogy édesanyja a legsúlyosabb bünt vétette ellene, lelkiismerete és szeretete nem engedi, hogy saját maga hozza meg a döntést és ő oltsa ki az életét.⁴³⁴

Ugyanúgy képtelen saját testvérét megölni *Az erdőn hagyott két testvér* főhőse, ám a nővér nem részesül kegyelemben, hiszen a fiú a segítőállatok ítéletére bízta testvére sorsát, azok viszont nem osztoznak a könyörület érzésében azzal szemben, aki kétszer is megölte vérszerinti fivérét. Az egyetlen, ahol megkegyelmez a főhős az a spanyol variáns, *El pez de todos los colores*, itt csak a szeretőt öli meg a fiú, édesanyjának megkegyelmez azonban örökre elhagyja és útnak indul.

A családi krízishelyzeteket bemutató narratívák összehasonlítása után megállapítható, hogy a szülő elvesztése vagy hiánya aktiválja mindazon viselkedésmintákat, melyeket a szocializáció során a gyermekekbe neveltek, nevezetesen átvenni a családfői szerepeket, gondoskodni a családtagokról és felelősségteljes döntéseket hozni a család egységének megtartása és boldogulása érdekében. Azonban a vizsgált folklórszövegekből az is kitűnik, hogy ezek a szituációk nem mindig az előírt közösségi normák követését váltják ki az egyéni cselekvés szintjén, az önös érdek, a boldogságvágy, valamint az újonnan fellépő családon belüli viszonyok elfogadásának képtelensége felülírja az együttélés szabályait, szétszakítja a megingathatatlan hitt családi kötelékeket, illetve akár a gyilkosság főbenjáró bűnének elkövetésére is sarkallhat. A történetek végkifejletéről elmondható, hogy elsősorban univerzális motívumokat sorakoztatnak fel, melyekben az ítéletek a büntetés és a kegyelem tengelyén mozognak, ezekből a megoldóképletekből a cigány mesemondó egyéni döntése – és a közösségben elfogadott értékítélet – alapján válogat.

⁴³² *Az erdő anyja* 1990: 278–279.

⁴³³ Petneházi 2018: 109.

⁴³⁴ Nagy Géza a karcsai népmesék értelmezése kapcsán kiemeli, hogy szemben a paraszti mesélőkkel, akiknek elbeszélésében a hős maga bünteti meg a bűnös szüleit, „cigánymesélőim a sorsra bízták a büntetést úgy, hogy a hős az anyjával háttal egymás mellé állt, kardját feldobva a levegőbe várta, hogy a sors a bűnöst büntesse meg, hogy a bűnösbe essen a kard.” Nagy G. 1985 I.: 34.

III. 4. Testvér-incestus a cigány népmesében

III. 4. 1. Az elmélet

„Az incestus tabu olyan az antropológiának, mint Shakespeare az angol irodalomnak – alapvető és klasszikus. [...] ’olyan idős, mint maga az antropológia’.”⁴³⁵ Az *incestus* problematikája nem egyszerűen „szociológiai tabuként”⁴³⁶ manifesztálódik, a társadalomnéprajz és a kulturális antropológia a kultúra és a társadalom lényegi kérdéseire igyekezett választ találni a téma értelmezése által. Az évszázadok óta tartó tudományos vita számos új kérdést vetett fel, némelyek ezek közül még mindig megválaszolásra várnak, emellett a diskurzusból a társadalom- és természettudomány egyéb ágaiból is bekapcsolódtak a kutatók rávilágítva az incestus jelenségének komplexitására és az interdiszciplináris megközelítés lehetőségére.⁴³⁷ A különböző beszédmódok eredményeként azonban egymástól eltérő és sokszor egymásnak ellentmondó vizsgálatok születtek és születnek mind a mai napig, mely nagy fokú óvatosságra készíteti a kutatót. Jelen disszertációban nem látom szükségét annak, hogy fejtegetésekbe bocsátkozzak az eltérő diszciplínák eredményességét illetően; ellenben, a vita lezáratlansága miatt, érdemes bizonyos lehatárolásokkal élni. Ahogyan a disszertáció bevezetőjében kijelölésre került és az eddigi szövegelemzésnél is bevált gyakorlatnak bizonyult, a néprajzi és kulturális antropológiai megközelítést tekintem irányadónak, minek következtében nem vizsgálom az incestus kérdéskörét pszichológiai, pszichoanalitikus, viselkedés elméleti, biológiai és genetikai perspektívából, valamint a téma teológiai és mitológiai aspektusai sem képezik az elemzés tárgyát.

A vizsgálat diszciplináris lehatárolása után, első számú feladatként a fogalom magyarázatát jelöltem ki, mely lehetőséget teremt a szövegelemzés szempontjából lényeges összefüggések kijelölésére. Az *incest* szóra a következő magyarázatot találjuk: „a rokonság tiltott kategóriái közötti nemi közösülés”⁴³⁸, azonban az etnográfiai vizsgálatok értelmében kitűnik, hogy az incestus ennél sokkal tágabb jelenségre vonatkozik. Egy másik értelmező szótár már jobban

⁴³⁵ Meigs–Barlow 2002: 38. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

⁴³⁶ Malinowski 1972: 206.

⁴³⁷ Murdock 1949: 300. Murdock az incestus kérdését négy tudományág – pszichoanalitika, szociológia, pszichológiai viselkedéstan és kulturális antropológia – együttes vizsgálatából történő megközelítést hangsúlyozza. Vö. Meigs–Barlow 2002: 38–49. Ezzel szemben Leslie A. White úgy véli, hogy leginkább a pszichoanalitikus értelmezések „vak vágányra” juttatták a vérfertőzés kérdését vizsgáló kutatókat és egyedül a Tylor féle kultúra-vizsgálatból vezethető le és válik értelmezhetővé az incestus problematikája. White 1948: 421–422.

⁴³⁸ Seymour-Smith 1992: 147. Hasonló definíciót találunk a Birmingham Egyetem által kiadott *English Language Dictionary*-ben is, ami egyenesen *bűnként* jellemzi az esetet: „a vérfertőzés az a bűn, amikor valaki saját családján belüli személlyel létesít szexuális kapcsolatot”. Sinclair et. al. (szerk.) 1990: 735. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

árnyalja a kérdést, mely szerint ez „szexuális viszonyt jelent két olyan személy között, akik rokonsági kapcsolatuk természetéből következően jogilag vagy szokás által tiltottak házasságot kötni”⁴³⁹. A definícióból négy kulcsszót érdemes kiemelni: *rokonok*, *viszony*, *házasság* és *tiltás*; ebből egyértelműen kiolvasható, hogy a vérfertőzés mind a mikro – egyéni és családi –, mind a makro – társadalmi, közösségi szintér – perspektívából nézve jelentős problematikaként tételeződik. Az etnográfiai és kulturális antropológiai leírásokat segítségül hívva részletekbe menő fogalom-meghatározással tudunk élni.⁴⁴⁰ Bronislaw Malinowski, a mára már klasszikussá vált Trobriand-szigeteken végzett terepmunkája során az incestus jelenségét a következőképpen tárja elénk:

„Így a bennszülöttek megállapításai a vérfertőzés és az exogámia következetes elméletét adják, amelyet egy lelkiismeretes etnográfus az eddigiek alapján valahogy így foglalhatna össze: 'Az exogámia abszolút tabu a bennszülöttek számára, mind a házasság, mind a nemi érintkezés tekintetében, megszegése erőteljes erkölcsi rosszállással jár, mely a közösség haragját hívna ki a tettesek ellen, és felfedeztetés esetén öngyilkosságba kergetné őket. Van természetfölötti szankciója is, egy halállal végződő borzalmas betegség. Ezért az exogámiát szorosan megtartják, és sohasem sértik meg.’”⁴⁴¹

Malinowski értelmezése nyomán a vizsgálat tárgyává kell tenni az *exogámia* – „törzsön kívüli házasság”⁴⁴² –, a *tabu* – „<Természeti életmódot élő ún. primitív népeknél> vallási tilalom, amelynek értelmében egy bizonyos tárgyat vagy növényt, állatot, személyt vagy helyet érinteni, illetve vele érintkezni vagy oda belépni tilos”⁴⁴³ –, a *társadalmi szankció* és az *erkölcsi rosszállás* jelenségét is, hiszen az incestus nemcsak egy a „társadalmi korlátozások

⁴³⁹ *Encyclopedia Britannica* <https://www.britannica.com/topic/incest> – 2020. 02. 09. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája. Thomas H. Eriksen megfogalmazása összecseng a spanyol értelmező szótárban fellelhető definícióval: „olyan személyek közötti szexuális kapcsolatokra vonatkozik az állítás, akik az adott kultúrában közeli rokonoknak számítanak”. Eriksen 2006: 127.

⁴⁴⁰ A magyar néprajztudományban is megtaláljuk a 'vérfertőzés' definícióját: „(lat. incestus): egyenesági rokonok, testvérek szexuális kapcsolata. A házasságot, szexuális kapcsolatot az adott társadalom erkölcsi kategóriái szabályozzák. A legsúlyosabb tilalom a vérfertőzésre vonatkozik. A jogi és egyházjogi meghatározással nincs ellentétben a magyar nép-erkölcs felfogása, miszerint vérfertőzésnek elsősorban a szülő-gyermekek, testvérek, testvérek-féltestvérek kapcsolatát tekintik. A vérrokonok összeházasodása – attól függően, hogy a rokonságot hanyadízíglén tartották – általában tilos volt, ha nem is számított vérfertőzésnek. Mennél közelebb volt a rokonság (pl. nagybácsi-unokahúg, első unokatestvérek), annál erősebb volt a közösség tiltakozása és elítélése. Ugyancsak elítélték a megözvegyült komák, keresztgyermek, együtt nevelkedett mostohagyermek házasságát. A társadalom szemében megbotránkoztató volt családban együttélő, rokonságban levő, nem vérrokonok szexuális kapcsolata is (pl. nevelőszülő-nevelt gyermek, vő-anyós, após-men, komák nemi kapcsolata), ezeket súlyosabban elítélték, mint az egyéb házasságon kívüli szexuális kapcsolatokat, bár éppen a nagycsalád esetében előfordult a családfő és a fiatalasszonyok, ritkábban anyós-vő szexuális kapcsolata. – A rokonok egymás közötti házasságának tilalma, az örökösödési rend megváltoztatásának és a születésszabályozás előterbe kerülésének (egyke) hatására a múlt század végétől megszűnt. Vagyonsabb paraszti rétegeknél gyakori volt az első unokatestvérek összeházasodása, hogy a vagyon egyben maradjon.” MNL V. 1982: 529–530.

⁴⁴¹ Malinowski 1972: 230.

⁴⁴² MNYÉSZ II. 1992: 497.

⁴⁴³ MNYÉSZ VI. 1992: 427–428.

[közül], amelyek bizonyos egyéneket és csoportokat kizárnak a nemi érintkezésből”⁴⁴⁴, hanem általános társadalmi szabályként a közösségben élő egyén egész életére kihat. Talán az egyik legrészletesebb definícióját a vérfertőzésnek David M. Schneider adja, aki az incesztus-kutatás történetét szem előtt tartva és azt felül vizsgálva, a következő magyarázatát adja a jelenségnek:

„[...] csábító lehet az 'incesztust' úgy definiálni, mint a nukleáris család tagjai közötti szexuális kapcsolatot. Azonban rögtön módosítanom kell ezt a definíciót annak a tudásnak a figyelembe vételével, mely szerint minden egyes kultúrában, ahol ez a fogalom megtalálható, az egyéb rokoni kapcsolatban álló személyek is érintettek lehetnek. Újfent, etnográfiai ismeretekből tudom, hogy néhány kultúrában az 'incesztus' jelentheti a nem rokoni kapcsolatban álló személyek nemi érintkezését is. Emellett, némely kultúrában az 'incesztus' magában foglalja az azonos neműek szexuális kapcsolatát is. Ezen kívül, az 'incesztus' nem feltétlenül mindig csak a szexuális közösülést jelenti, a vérfertőzés vonatkozhat akár a közösülés szándékára, a túl jó bizalmasságra, a túl közeli személyes érdeklődésre, a túlzott intimitásra. [...] Mi tehát az általam végrehajtott módosítás lényege? Először is, a fogalom nemcsak a rokoni viszonyokra vonatkozik. Másodszor, nemcsak a szexuális közösülésre korlátozódik. Harmadszor, viselkedési formákra fókuszál, pontosabban, kapcsolati formákra. És mégis, megtartja az eredeti tulajdonságát, mely szerint, néhány egyedi szituációtól eltekintve (a 'kivételek'), ezen kapcsolatok nem megengedettek. A helytelenítés foka a legenyhébbtől a legszigorúbbig változik.”⁴⁴⁵

Jelen fejezetnek nem célja az incesztus-kutatás történetét ismertetni és nem is szándéksom valamiféle fejlődési vonalat felvázolni,⁴⁴⁶ hiszen a különböző diszciplínák felőli elméleti megközelítések áttekintése szétfeszítené az értekezés kereteit, mindazonáltal érdemes azokat a súlypontnak is nevezhető etnográfiai és kulturális antropológiai felvetéseket részletezni, melyek hozzásegítenek az incesztus-témát megjelenítő folklórszövegek jelentésrétegeinek a felfejtéséhez.

A kortárs antropológiai vizsgálatok az incesztus-kutatás elméleteit két irányvonal szerint osztályozzák, melyben a közeli rokonok iránt érzett szexuális vonzalom megléte vagy éppen hiánya képezi a megkülönböztetés tárgyát.⁴⁴⁷ Az első teoretikus szemlélet középpontjában az egyén közeli rokona iránt érzett erős szexuális vágya áll,⁴⁴⁸ ami családon vagy csoporton belül

⁴⁴⁴ Malinowski 1972: 205.

⁴⁴⁵ Schneider 1976: 164–165. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

⁴⁴⁶ „Régi idők óta keresték a gondolkodók a közeli rokonok házassági tilalmának okát. Néhányan – mondja Huth – attól félnek, hogy a rokonság nagyon is komplikált lesz, mások attól, hogy a szeretet köre nagyon is megszűkül, mivel korai házasságokra szolgáltatna alkalmat; mivel az emberek azért házasodnak, hogy a vagyon a családban maradjon; mivel ilyen házasságokat »Isten törvénye« eltilt; mivel a »természetes szemérmert sértik«; és csak a modern időkben azért, mivel állítólag az utódokra nézve károsak.” Westermarck 1910: 182. A témáról a teljesség igénye nélkül lásd: Bereczkei 1988: 59–60; Wolf 2005: 1–23; Meler 2006: 55–77; White Ward–Campos Chacón 2004: 21–36. Egyfajta kultúrtörténeti vázlatként értelmezhető Otto Rank tanulmánya is, melyben sorra veszi az incesztus ókori görög és római előfordulásait. Rank 2000: 85–93; illetve Pedrosa 2005: 259–280.

⁴⁴⁷ Peoples–Bailey 2012.

⁴⁴⁸ Sigmund Freud szerint minden gyermeknek a szülei és később a testvére jelenti az első „szerelmi tárgyat”, ami iránt erős vonzalmat érez, ám ezt a vonzalmat a szexuális fejlődés és a szocializáció során elsajátított

konfliktushoz vezethet, ezért az incestus szabály a viselkedést kontrolláló intézkedésként alkalmazandó. Mindebből kitűnik, hogy a vérfertőzés tiltása, mint a mikro – család – és makro – társadalom – szintér dinamikai viszonyrendszerét irányító szociális rendelkezésként értelmezhető. Az elmélet egyik kidolgozójaként Edward B. Tylort említhetjük, aki a „*marry out or die out*” – kifelé házasság vagy kihalás – elvére hívta fel a figyelmet és ebből próbálta az exogámia kialakulását levezetni. Tylor úgy gondolta, hogy a csoportok azért vezették be az exogámiát, mert a közösségen kívüli házasság által szövetségesekre tudtak szert tenni, ami a későbbi túlélés, politikai és gazdasági pozíció megerősödését garantálta. Ezzel szemben az endogámia, vagyis a közösségen belüli házasságkötés az elszigetelődést, a szomszédos népekkel való konfliktust, majd pedig a teljes kihalást hordozza magában.⁴⁴⁹

„Az exogámia úgy mutatkozik, mint egy intézmény, amely ellenáll a kultúra nélküli népek szétesési tendenciájának, békében együtt élni képes nemzetekké kovácsolja és háborúban egyben tartja azokat, amíg el nem érik a fejlettebb katonai és politikai szervezet szintjét.”⁴⁵⁰

normák értelmében el kell nyomni. Fox idézi Freud-ot. Fox 1995: 33. Freud véleménye szerint ez az erős vágy minden egyén tudatalattijában megtalálható – ez okozza a jelenség univerzális jellegét – és ez ellen a vágyakozás ellen tiltásokkal kell fellépni: erre szolgál az incestus tabu. Freud a tabu eredetét etnográfiai jellegű leírásokból próbálta meg levezetni és arra a következtetésre jutott, hogy az emberiség egykor elkövette a horda vezérének megölését – a potenciális apa figurája –, azonban a büntudattól vezérelve elrendelték a vérfertőző viszony tiltását és büntetését, mellyel a házasságot az exogámia szabályainak keretei közé helyezték. A horda bűneit az Ödipusz mitológiai történetből ismert vétségekkel hozta párhuzamba: „Behelyettesítésünk első eredménye igen meglepő. Ha a totemállat az apa, akkor a totemizmus két fő törvénye, a magvát alkotó két tabuszabály, ti. hogy a totemet nem szabad megölni, sem a totemhez hasonló asszonyt nemileg használni, tartalmilag egybevágna Ödipusz két bűnével, aki apját megölte és anyját feleségévé tette, továbbá a gyermek két vágyával, melyeknek elégtelen elfojtása vagy újjáébredése talán az összes pszichoneurózisoknak a magvát alkotja.” Freud 2011: 134. Freud elméletét kritikák hosszas sorozata érte, mindenekelőtt azért, mert „merőben spekulatív evolúciós szcenárióra épül”, melyről idővel a kutatók bebizonyították, hogy semmilyen empirikus adattal nem támasztható alá. Bereczkei–Gyuris 2007: 142. A témáról lásd még: Kernberg 1995: 110–129; Dilman 1983; Johnson–Price–Williams 1996: 10–20. Ezen a ponton érdemes megemlíteni Jakab István cigány mesemondó *János a zárdában* című narratíváját, melyben a történet első felében az Oidipusz-tragédia kerül, Nagy Olga szóhasználatával élve, „mesésítésre”. Gyermek születése után a király azt álmodja, hogy nagykorára a fia fogja őt elpusztítani, az álom beigazolódásának félelmében a szülők vízre teszik gyermeküket és a sorsra bízják. Felnőve Jánosnak nemcsak az antik görög tragédiából ismert apa-gyilkosság és a saját anyjával elkövetett vérfertőzés bűnének súlyát kell viselnie, de Jakab István számos más szörnyű gyilkosság és cselekedet is a mesemenetbe fűz, melynek értelmében Jánosnak bűnhődnie kell: halállal fizet meg életében elkövetett tetteiért. De a mesemondó tudja, hogy a narratíva nem végződhet ezzel a tragédiával és a kontamináció eszközével élve a fia történetét meséli el, aki jócselekedetivel vezekel apja bűneiért, így a mese végére a lélektani egyensúly helyreáll. *A mesemondó Jakab István* 2002: 691–731. Nagy Olga a mű elemzésének végén hozzáteszi: „Közmondásunk szerint: 'Sorsát senki el nem kerülheti.' Mindez ismételtén bizonyítja, hogy bármit bárhonnan vesz át a nép, a maga lelkére formálja, ha pedig egy téma elindult a meseiség útján, egészen új és más ösvényeken haladhat tovább, s teljesen el is térhet a forrásként szereplő mű mondanivalójától.” Nagy O. 1993b: 197. Nagy Olga meseelemzését vö. Nagy G. Á. 2015: 55–101. Az Oidipusz-történet mondai párhuzamát megtaláljuk A saját fiával háló asszony típusban (MZ IX. J 23.3), mely a feslett, romlott és buja hírében álló Bánffy Dorottya és máshol nevelkedő, édesanyját személyesen nem ismerő fia közötti viszonyt, illetve annak tragikus befejezését meséli el. Magyar 2018d: 503–504.

⁴⁴⁹ Tylor 1889: 267. Vö. Leavitt 2013: 45–51.

⁴⁵⁰ Tylor 1889: 268. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

Az exogámia, vagyis a közösségen kívüli házasodás természetesen nem ugyanaz, mint az incestus tabu: az egyik esetben a házasodást, a másikban a szexuális közösülést tiltja a szabály.

Leslie A. White közel ötven évvel később, tovább gondolta Tylor elméletét és összekapcsolta a házasodási szabályokat az incestus tabuval: „A házasság és a család a társadalom első és alapvető módja, hogy az egyén gazdasági igényeit kielégítse. Az incestus meghatározása és tiltása volt az, ami elindította a társadalmi fejlődés sorozatát.”⁴⁵¹ Vagyis, White hangsúlyozza, hogy nemcsak az exogámia intézményére van szüksége a közösségnek a fennmaradás érdekében, ezt meg kell erősíteni a vérfertőzés tilalmával is, mely véleménye szerint elsődleges „túlélési mechanizmusként”⁴⁵² funkcionál.

Még mindig a közeli rokon iránt érzett erős vonzalom irányzatát követve kell Bronislaw Malinowskit megemlítenünk, akire, a korabeli szakmával egyetemben, nagy hatást gyakorolt Freud 1913-ban megjelent *Totem és tabu* című műve.⁴⁵³ Malinowski az Új-Guineában végzett terepkutatása során reflektált a freudi tézisekre, ám az Oidipusz-komplexus egyetemességével ellentétben egy másik kapcsolatrendszerben, az úgy nevezett *avunkulátusban* vélte felfedezni az incestus-intelem és a családon belüli rivalizálás jelenségét. Úgy vélte, hogy a nyugati kultúrákkal ellentétben a trobriandi közösségekben matrilineális társadalomról lévén szó nem az apa, hanem az anyai nagybácsi tölti be a hatalom és tekintély szerepét. Az anyai klánhoz való tartozás értelmében ő az, aki bevezeti a fiút a társadalmi szabályok rejtelmébe, illetve tőle öröklí a fiú a vagyont és a rangot is.⁴⁵⁴ Ugyanebből a társadalmi felállásból vonta le Malinowski azt a következtetést is, hogy az elfojtott vágyak nem az anyára, hanem a lánytestvérre irányulnak, mely megjelenik a közösségi ítélet színterén egyaránt, ahol is a legsúlyosabb bűnnek a testvér-incestus tűnik fel.⁴⁵⁵ Az incestus-tabu részletesebb vizsgálata arra hívta fel Malinowski figyelmét, hogy az esetek nagy többségében a vérfertőzés elkövetése felborította a családi rend békéjét, szexuális rivalizáláshoz és a szülői tekintély elvesztéséhez vezetett. Véleménye megegyezik Tylor és White-ével abban az értelemben, hogy ő is funkcionális mechanizmusként tekintett az incestus szabályára, ám ezt közvetlenül nem a közösségre vonatkoztatta, hanem a család intézményére. Végző soron azonban itt is az egész társadalomra befolyással bíró szociális taburól van szó:

⁴⁵¹ White 1948: 428. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

⁴⁵² Grunlan–Keene Mayers 1988: 149.

⁴⁵³ Malinowski 1923 novemberében „Psycho-Analysis and Anthropology” címmel levelet írt a *Nature* folyóirat szerkesztőjének, melyben beszámol arról, miként tudta Freud Odeipusz-tézisének konklúzióit a Új-Guineában végzett terepkutatása során alkalmazni. Rivera 2017.

⁴⁵⁴ Rivera 2017.

⁴⁵⁵ Malinowski 1972: 239–240.

„A szexuális érdeklődés inkompatibilis bármely családi viszonnal, legyen az szülői vagy fivér és nővér közötti, mivel ezek a kapcsolatok az emberi élet pre-szexuális periódusa előtt épülnek fel és nem szexuális vágy jellegű mély pszichológiai szükségleteken alapulnak. Ha megengedett lenne, hogy az erotikus szenvedély behatoljon az otthonon belülré, nemcsak egyszerűen feltékenységet és a versengés alkotóelemeit honosítaná meg, valamint szétbomlasztaná a családot, de felforgatná a rokonság legalapvetőbb kötelékét, melyre a későbbi társadalmi kapcsolatok fejlődése épül. Egyetlen egy erotikus viszony megengedett bármely családban, ez pedig a férj és feleség közötti [...]. Az a társadalom, amely megengedte a vérfertőzést nem volt képes egy stabil családot kialakítani, ami ezáltal megfoszt a rokonság erősebb megalapításától és ez egy primitív közösségben a társadalmi rend hiányát jelenti.”⁴⁵⁶

Szintén etnográfiai perspektívából megközelítve – kiemelten ezek közül a strukturalista antropológia alaptéziseit – lényeges következtetésekre jutott Claude Lévi-Strauss, aki a vérfertőzés kérdését összekapcsolta a *csere*⁴⁵⁷ fogalmával,⁴⁵⁸ valamint ebből igyekezett a rokonság struktúráját, a rokonság alapelemét levezetni. Malinowskihoz hasonlóan Lévi-Strauss is az avunkulátus rendszert vizsgálta részleteiben, vagyis az apa-anya-gyermek hármast kiegészítette az anyai nagybácsi figurájával, aki a család struktúrájában és működésében kiemelt helyet foglalt el. Ez a négy elem „két-két korrelatív oppozíciós párt alkotnak, mégpedig úgy, hogy mindkét szóban forgó nemzedék esetében mindig létezik egy pozitív és egy negatív kapcsolat”⁴⁵⁹: az apa és fia, valamint a férj és feleség közti kapcsolat pozitív, míg a nagybácsi és unokaöccs, illetve a fivér és nővér viszony negatív „előjelet” kap. Úgy vélte, hogy a csere „a családok közötti társadalmi kapcsolatok kiépítésének szükséges velejárója”⁴⁶⁰, mely az asszony átengedésében nyilvánul meg: ahhoz, hogy egy férfi feleséget kapjon egy másik családtól, neki is át kell adnia a lányát vagy a húgát/nővérét:

⁴⁵⁶ Malinowski 1937: 630. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

⁴⁵⁷ Lévi-Strauss csere-konceptiójára feltehetően nagy hatást gyakorolt tanárának, Marcel Maussnak a munkája, aki *The Gift* című művében hosszasan elemzi a csere és az ajándék különböző társadalmak működésében betöltött szerepét. (Az első 1950-es kiadáshoz maga Lévi-Strauss írta a bevezetőt.) Mauss a csere fogalmán keresztül bemutatja, hogy az, aki a cserében résztvesz, az egyfajta ajándékban részesül, *megajándékozottá* válik; illetve az ajándékozás formáin kívül kitér olyan jelenségekre is, mint az adás és elfogadás kötelezettsége és az újonnan kialakult társadalmi viszonyrendszerek, melyek pontosan a csere/adományozás gyakorlatának eredményeként jöttek létre: „Alapjában véve ezek vegyületek. Lelket vegyítenek a dolgokba; a dolgokat a lelkekkel vegyítik. Elvegyítik egymással az életet, s lám, a vegyített személyek és dolgok kilépnek saját körükből és összevegyülnek: pontosan ezt jelenti a szerződés és a csere.” Mauss 2000: 225.

⁴⁵⁸ A vérfertőzés és a csere összekapcsolását láthatjuk Foucaultnál is, aki a következőket mondja: „[...] a vérfertőzésnek két, egymástól radikálisan különböző elmélete van. Az első az incesztust a gyermek fejlődéséhez kötődő vágy fatalizmusaként mutatja be, és ezt suttozza a szülőknek: 'Biztosak lehettek benne, hogy amikor a gyermekeiket magukat tapogatták, rátok gondoltak.' A másik pedig – az incesztus szociológiai, nem pedig pszichoanalitikus elmélete, amely a vérfertőzés tiltását társadalmi szükségszerűségként, a javak cseréjének feltételeként írja le – halkan így szól a szülőkhez: 'Semmiképp se nyúljatok a gyermekeitekhez. Ezáltal semmit sem nyerhettek, viszont igen sokat veszíthettek' – még ha e veszteség csak a társadalom egészének struktúráját meghatározó cserestruktúrát illeti is.” Foucault 2014: 268.

⁴⁵⁹ Lévi-Strauss 2001 I.: 49.

⁴⁶⁰ Dumont 2002: 79.

„[...] egy rokonsági struktúra, akármilyen egyszerű legyen is, sohasem pusztán a biológiai apát, anyát és gyerekeiket felölelő biológiai családból áll, hanem mindig magában foglal egy már a kezdet kezdetétől adott házassági kapcsolatot is. Ez a kapcsolat egy, az emberi társadalmakban gyakorlatilag univerzális tényből fakad: ahhoz, hogy egy férfi feleséghez jusson, az kell, hogy egy másik férfi közvetlenül vagy közvetve átengedjen neki; ez a másik férfi az asszonnyal szemben a legegyszerűbb esetekben az apa vagy a fivér pozíciójában van.”⁴⁶¹

Lévi-Strauss tehát úgy látta, hogy a házasság, és ezáltal a rokoni kapcsolatok létrehozása hozzájárul a szociológiai rendszer, vagyis a társadalom kiépítéséhez, melyben a házasságot és az azt szabályozó normákat kiemelt helyen kell kezelni, mondhatjuk úgy is, hogy az incestus-törvény a rokonsági rendszer működésének a hajtómotorja. Kétféle előírást vizsgált részletesebben az általa tanulmányozott közösségek esetében; egyfelől hangsúlyozta az exogám társadalmak általános tiltását, vagyis az incestus-tilalmat, melyben nem megengedett a saját csoportba tartozó egyénnel a házasodás; másfelől felhívta a figyelmet a preferenciális keresztunokatestvér házasságra, melyet pozitív paranccsal biztattak a közösségekben, hiszen ezek a rokonok patrilineáris vagy matrilineáris származás értelmében nem tartoznak ugyanahhoz a csoporthoz, magyarul, a velük kötött házasság nem sérti az exogámia törvényét.⁴⁶² Összefoglalva, ez a társadalmi berendezkedés „nem a vérrokonság biológiai sajátosságára, hanem csakis a normák társadalmi rendszerére vezethető vissza”⁴⁶³. Függetlenül attól, hogy pontosan mely szereplők és rokonsági kapcsolatok között megengedett vagy ellenzett a házasság, Lévi Strauss úgy vélte, hogy a jelenség univerzalitása⁴⁶⁴ pontosan abban érhető tetten, hogy valamilyen korlátozás minden közösségben megfigyelhető, mely befolyásolja a házasodás, ezáltal pedig a társadalmi szerveződés alakulását:⁴⁶⁵

„A kérdés nem az, hogy tudjuk léteznek-e csoportok, melyek megengedik azokat a házasságokat, amelyeket mások kizárnak, hanem leginkább az, hogy létezik-e olyan csoport, ami valamiféle tiltással ne élne a házasságot illetően. A válasznak teljes mértékben nemnek kell lennie,

⁴⁶¹ Lévi-Strauss 2001 II.: 74. Lévi-Strauss házassághoz kapcsolódó *csere* koncepciójáról lásd Bataille 1992: 1041–1046.

⁴⁶² Bataille 1992: 1040.

⁴⁶³ Meleghy 2000: 145.

⁴⁶⁴ Lévi-Strauss emellett az incestus-tilalom univerzális megnyilvánulásában látta a természetből a kultúrába való átmenetet: „Egészen mostanáig a társadalom- és viselkedéstudomány és a filozófia azt feltételezte, hogy az incestus majd’ univerzális tabuja egyedi beavatkozás az ember részéről a természet rendjébe, ami kusza és vérfertőző lenne. Azonban, ahogyan azt láttuk, a természet rendje pontosan fordítva működik, mint ahogy azt várnánk: a párzás szabályozott és a vérfertőzést kerüljük. Az emberek esetében nem mondható el, hogy a vérfertőzés elkerülése a kultúra természetbe való beavatkozása lenne, de, természetesen, az incestus tabu az. Abból az egyszerű okból kifolyólag, hogy az ember az egyedüli, aminek nyelve és öntudata van és képes a tettek ellen nyílt szankcióval fellépni.” Fox 1995: 32. – A fordítás az eredeti változatból a dolgozat szerzőjének a munkája.

⁴⁶⁵ Lévi-Strauss és Freud meglátásai között párhuzamot lehet vonni: mindketten hangsúlyozták a vérfertőzés jelenségének univerzális voltát és az incestus-tilalomban látták „azt a strukturális kapcsolatot, mely a vágy és a törvény között létezik”⁴⁶⁵. Meler 2006: 55.

két okból kifolyólag: először is, sohasem engedélyezett a házasság az összes közeli rokon között, hanem csak bizonyos kategóriák között (féltestvér a testvér kizárásával; nővér az anya kizárásával stb.); másodsor, mert ezeknek a vérszerinti egyesüléseknek van egy időszakos és rituális karaktere, míg másoknak hivatalos és állandó jellege, de ezekben az utóbbi esetekben csak néhány kiváltságos társadalmi réteg vehet részt.”⁴⁶⁶

Lévi-Strauss elméletét számos kritika érte, leginkább azért, mert a házasságot felülreprezentálta a rokonsági rendszer létrejöttében, míg az összes többi tényezőnek kevesebb jelentőséget szentelt.⁴⁶⁷ Megint mások az incestus-tilalom egyetemességét vonták kétségbe, mondván: „Ha ki tudnánk mutatni bármilyen valódi kulturális univerzálét, könnyen megeshetne, hogy az azért lenne általános, mert valójában ’természeti’, azaz genetikusan örökségünk része.”⁴⁶⁸

Az incestust etnográfiai szempontból megközelítő elméletek másik irányvonala a közeli rokonok közötti szexuális vonzalom hiányát vagy annak elenyésző mértékét hangsúlyozza. Ha ez ténylegesen így van, akkor feltehetjük azt a kérdést, egyáltalán miért van szükség egy szociális tiltásra, ha a vérfertőzés elkövetésére nem érez vágyat az egyén? Már a kezdetektől foglalkoztatta az antropológusokat a „beltenyészet elkerülésének”⁴⁶⁹ jelensége, melyet az állati- és növényi környezet megfigyelésével igyekeztek igazolni, ám tényleges tudományos vizsgálatokkal történő alátámasztása csak a XX. század második felében, a genetikai kutatások bevonásával történt meg. Az antropológusok feltételezték, hogy a vérrokonsági kapcsolatból születő gyermekek genetikai állományára negatív biológiai következményeket eredményezhet az incestus,⁴⁷⁰ aminek elkerülését, úgy gondolták, egy belső ösztön akadályozza meg. Másként fogalmazva, a kutatók a közeli rokonok iránt érzett szexuális vágy hiányát egy az emberrel született ösztön meglétével igyekeztek magyarázni. A teóriát kritizálók azt hozták fel ezellen, hogy ha létezne egy genetikailag kódolt ösztön, ami a vérfertőzés elkerülésére készíteti az embert, hogyan lehetséges az, hogy egyes közösségekben a párhuzamos unokatestvérséget tiltják, míg, az egyező genetikai rokonsággal rendelkező keresztunokatestvérrel való házasságot pozitív paranccsal szorgalmazzák.⁴⁷¹ A későbbi genetikai kutatások valóban kimutatták az incestus viszonyból származó egyedek genetikai

⁴⁶⁶ Lévi-Strauss 1969: 42. – A fordítás a spanyol változatból a dolgozat szerzőjének a munkája.

⁴⁶⁷ A témáról lásd bővebben Dumont 2002: 103–113.

⁴⁶⁸ Leach 1996: 95.

⁴⁶⁹ Peoples–Bailey 2012: 167. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

⁴⁷⁰ A témáról a teljesség igénye nélkül lásd Wolf 2005: 1–5; Bittles 2005: 38–60; Bereczkei 1988: 61–62; Lieberman 2008: 222–224.

⁴⁷¹ White 1948: 416–417.

romlását, azonban a vizsgálatok megcáfolták, hogy a vérfertőző kapcsolat elkerüléséért egy ösztön lenne a felelős.⁴⁷²

A teóriát kritizálók továbbra is fenntartották kételkedésüket az incesztus tiltás szükségességét illetően, abban az esetben, ha az ember nem érez erős vágyat annak elkövetésére. Edward Westermarck, finn társadalomtudós igyekezett a problémát tisztázni „gyermekkori bizalmasság” nevű elméletével. Az 1891-ben kiadott *Az emberi házasság története* című művében azt vizsgálta, miért találják oly ritkán a testvérek egymást szexuálisan vonzónak. Etnográfiai leírások nyomán arra a következtetésre jutott, hogy a korai gyermekkorban együtt töltött idő kialakítja és megerősíti a rokonságot – akár a műrokonság, másszóval az adoptált, tehát nem vérszerinti testvérek között is⁴⁷³ –, mely felnőtt korukra egymás iránti szexuális averzióhoz vezet:

„[...] nincs velünk született ellenszenv a közeli rokonokkal kötött házasságok ellen. De fönntartom, hogy létezik velünk született ellenszenv olyan személyekkel való nemi viszony ellen, kikkel kora ifjúságunk óta együtt élünk és miután ily egyének a legtöbb esetben rokonok, ez az érzés a közeli rokonok viszonyának irtózataként mutatkozik.”⁴⁷⁴

Majd ebből következtetve, az incesztus tabu szükségességét Westermarck azzal indokolta, hogy az egyén nem szívesen nézi el mások részéről sem azokat a bűnöket, amelyeket neki nem áll szándékában elkövetni, ezért az esetleges kivételként előforduló vérfertőző viszonyokat szigorúan szankcionálni kell.⁴⁷⁵

Az egymásnak ellentmondó teóriákat először J. R. Fox igyekezett összehangolni, azáltal, hogy felhívta a figyelmet az eltérő szocializációs folyamatokra, ami a közeli rokonok közötti szexuális vágy megléte vagy hiánya mögött állhat. A későbbiekben *Westermarck-hipotézis* néven is elhíresült elméletet etnográfiai, kulturális antropológiai és szociológiai esettanulmányokkal ellenőrizte, kiváltképp olyan közösségekben, ahol testvérként együtt nevelkedtek nem vérszerinti rokonok is.⁴⁷⁶ *Sibling incest*⁴⁷⁷ című tanulmányában ezeket az empirikus kutatás során szerzett adatokat hasonlította össze, majd konklúzióként levonta mely tényezők játszanak szerepet a testvér-viszonyok különbözőféleképpen történő alakulásában:

⁴⁷² Fox 1995: 33.

⁴⁷³ „Általában az az érzés, hogy két egyén valamely módon meghitt viszonyban áll egymással, gondolatátársítás által azt a gondolatot keltheti bennük, hogy házasságuk vagy nemi viszonyuk vérfertőző volna. Ezért tiltott a házasság, házasság vagy adoptálás útján szerzett rokonokkal. Ezért tiltott a házasság az úgynevezett »szellemi rokonság« révén is.” Westermarck 1910: 193.

⁴⁷⁴ Westermarck 1910: 189.

⁴⁷⁵ Fox 1995: 35.

⁴⁷⁶ Fox J. R. 1962: 136–146.

⁴⁷⁷ Fox J. R. 1962: 128–150.

„Feltételezhetjük, hacsak nem megelőzött, hogy a testvérek kapcsolatba lépnek egymással, ekkor viszont intézményekre lesz szükségünk, melyek vagy közvetlenül vagy normák alkalmazása révén megelőzik ezt a viszonyt. [...] A *csábítás mértékét* már említettük, ami erősödhet vagy gyengülhet attól függően, hogy *a testvér mennyire érhető el és egyéb szexuális tárgy mennyire áll rendelkezésre*. Ha a többi szexuális tárgyat megtagadják (és célzott tabu is fennáll), akkor az erős vágy növekedhet. A *lány szüzességének díja* is lényeges, valamint *a törvénytelen gyermekek megítélésének a szokása*. A testvérek házasságának kora szintén befolyásolhatja az esetet, ahogyan *a testvérek felnőtt kori viszonya*.⁴⁷⁸

Végző soron Fox a következő munkahipotézist állította fel: „Az együtt nevelkedett gyermekek között pubertás kor után megfigyelhető heteroszexuális vonzalom erőssége fordítottan arányos a serdülőkor előtti fizikai kapcsolat intenzitásával⁴⁷⁹. Az etnográfiai példák segítségével a kutatók igazolták Westermarck elgondolását és azt találták, hogy „ilyen esetekben alacsonyabb a házassági ráta, és kisebb mértékű a szexuális érdeklődés [...], ugyanakkor gyakoribb a válás, a házasságon kívüli kapcsolat és az alacsonyabb termékenység⁴⁸⁰. Westermarck elmélete alapján tovább vizsgálta a testvér-incestus jelenségét Jozsef Shepher, aki *negative imprinting*-nek [negatív bevésődés] nevezte el azt a „biológiai predispozíciót, amely valamilyen nem tudatos módon szexuális gátat hoz létre a rokonok között⁴⁸¹. A *bevésődés*

„[...] olyan veleszületett elemi tanulási képességet jelöl, amely az egyedfejlődés korai, szenzitív szakaszában, megfelelő kiváltó inger jelenlétében bizonyos fajta általános szociális kötődés (általában szülő-utód kapcsolat) kialakulását eredményezi. A vérfertőzés elkerülése negatív kötődés, amennyiben a gyermekben saját környezetének állandó tagjaival szemben szexuális gátlás alakul ki, amely később is megmarad. [...] A negatív imprinting értelmében az életünk első 6-8 évében tapasztalt bensőséges viszonyok egy veleszületett elhárító mechanizmust oldanak ki a velünk együtt élő emberekkel szemben, akár rokonok, akár nem. Hatásukra azok, akik kezdettől fogva intim szociális kapcsolatban állnak velünk, később szexuális téren érdektelenné válnak a számunkra.⁴⁸²

Fox gondolatmenetét követve, illetve visszatérve az etnográfia és a kulturális antropológia alapvető téziséhez, Schneider a 70-es években új perspektívából közelítette meg a vérfertőzés kérdését, amikor azt hangsúlyozta, hogy az incestus kizárólag az egyes kultúrák viszony-, szimbólum-, és jelentésrendszerében érthető meg:

„Figyelembe véve a figyelmeztetéseket és a kikötéseket, hogyan lehet az 'incestus' kulturális értelemben meghatározni? [...] Az 'incestus' annak az egyedi eljárásnak a szimbóluma, mely szerint a társadalmi viszonyok mintái, ahogyan azokat irányadóként definiálták, megszeghetők. A „vérfertőzés” bizonyos főbb kulturális értékek, a személyek közötti kapcsolatok sajátos mintázatainak a megszegése. Azok szemében, akik tiszteletteljesek, az 'incestus' a tisztelet

⁴⁷⁸ Fox J. R. 1992: 134–135. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

⁴⁷⁹ Fox 1995: 35. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

⁴⁸⁰ Lieberman 2008: 228.

⁴⁸¹ Bereczkei 1988: 62.

⁴⁸² Bereczkei 1988: 63–64.

hiányát jelenti. Azok szemében, akik felelősségteljesek és tekintélyelvűek, ez egy jel arra, hogy a felelősség megszűnt és a tekintéllyel visszaéltek vagy teljesen felbomlott. Az 'incesztus' a kapcsolatok helytelen működtetését jelenti: mint az apa-fiú, apa-lánya, anya-fia, anya-lánya, fivér-nővér, unokatestvérek, rokonok [...], és így tovább. Nemcsak helytelenül viselkedni, hanem *ellentétesen* viselkedni azzal, ami megfelelő. Ez a kapcsolatok megszenteltelenítése. 'Nyelvtanilag helytelenül' viselkedni. Az incestus minden egyes egyedi meghatározása [...] a 'megszenteltelenítés' sajátos jelentését adja, azt a jelentést, ami az adott szimbólum- és jelentérendszerben sajátos, vagyis a kultúrában, amibe bele van ágyazva."⁴⁸³

Schneider fejtegetéseit szem előtt tartva, a dolgozat tárgyát képező spanyol és oláh cigány nyelven lejegyzett folk-narratívák értelmezése szempontjából elengedhetetlen, hogy az incestus kérdését a cigányság kontextusában egyaránt elhelyezzem. Michael Sinclair Stewart Harangoson végzett terepmunkája során vizsgálta a magyarországi oláhcigány identitás és közösség helyzetét, melynek részeként kitért a rokonsági és házassági szokásokra is. A párválasztás esetében alapvető elvárásként ismerteti az *endogámia* igényét, mely leginkább a cigányok cigányokkal kötendő házasságában nyilvánul meg; ez természetesen még nem jelenti önmagában a vérfertőzés elkövetését, hiszen „ezen a körön belül elméletileg bárki számításba jöhet. A megkötött házasságok azonban azt bizonyítják, hogy a tényleges házassági rokon kapcsolatok igen szűk körre korlátozódnak”⁴⁸⁴. Amikor viszont a kutató megpróbálta kideríteni, hogy ez a gyakoriság milyen számot ölt a közösségben, illetve igyekezett rákérdezni a cigányok vélekedésére a közeli rokonok házasságát illetően, mindig akadályba ütközött, melynek elsődleges magyarázataként a szégyenérzet tűnt fel:

„Hogy ez valóban így van-e, nem tudom megmondani, mert informátoraim mindig zavarba jöttek, ha ráébredtek, hogy az aktuális rokonsági kapcsolatok a közeli házasságok nagy gyakoriságát mutatják. Lehetséges, hogy bizonykodásuk: 'valaha' (*varekana*) nem ez volt a gyakorlat, csak a szégyen enyhítésére szolgált, amit feltételezett reakciónra érezniük illet. Másfelől ettől függetlenül is úgy látszik, hogy a romák bizonyos mértékig valóban szégyellik a közeli rokonok közötti házasságokat.”⁴⁸⁵

Sinclair Stewart megállapításaiból két fontos tény látszik kirajzolódni: (1) a gyakorlatban az tapasztalható, hogy, miként a kulturális és társadalmi tényezők miatt elszigetelt és fragmentált kisközösségekben, úgy a cigányoknál is találhatunk példát a rokonok közötti házasságra, (2) ám a jelenség verbalizálása – pontosabban az elhallgatás és a nevén nem nevezés⁴⁸⁶ –,

⁴⁸³ Schneider 1976: 166. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

⁴⁸⁴ Sinclair Stewart 1994: 116. A cigány közösségekben megfigyelhető endogámia szabályairól lásd Williams 2005: 297–384; Szuhay 1999: 78–79.

⁴⁸⁵ Sinclair Stewart 1994: 116.

⁴⁸⁶ Sinclair Stewart a cigány közösségekben megtapasztalt elhallgatásról a következőket mondja: „A férfiak tagadják, hogy nővéreiket cserélnék egymással: a nővércsere tilos, sőt maga a csere szó is ki van zárva a lánykérésből, ahol kijelentik, hogy a kérő csak azt viszi el, ami egyéni is az övé. Fentebb úgy érveltem, hogy a 'csere' szó mellőzése részben ahhoz az elképzeléshez kapcsolódik, hogy minden roma 'testvérnek' számít, és hogy azért nem tudnak a csere egy kifejezést találni, mert az szükségszerűen incestuózus kapcsolatot jelentene a 'nővérekkel'. A romák között nagy nehézségembe került genealógiai adatok gyűjtése még akkor is,

valamint a szembesítéssel járó szégyenérzet azt sugallja, hogy a cigány társadalom erkölcsi ítéletének a szintjén az incesztus elkövetése egyértelmű elutasítást von maga után. Másként szólva, a gyakorlati és elméleti síkon diszkrepancia érhető tetten.⁴⁸⁷

III. 4. 2. Az incesztus a folklórisztika színterén

Az incesztus nemzetközi folklórisztikai megjelenését vizsgáló kutatók három főbb tematikai irányvonalat jelölnek ki, melynek mentén a vérfertőzés leképződhet a népi elbeszélésben, függetlenül attól, mely szereplők érintettek: (1) a családon belüli ellentétek; (2) a borzalmas vágyak indirekt módon történő kinyilvánítása; (3) illetve ezen vágyak megtorlása.⁴⁸⁸ A téma magyar népköltészeti előfordulásáról Vargyas Lajos a következőket írja:

„Ritka téma nálunk a *vérfertőzés* akár mint megtörtént, akár mint elkerült lehetőség. S ami van, azon is látszik, hogy népünk ezzel a Nyugaton és Északon többször megfogalmazott problémával nemigen foglalkozik.”⁴⁸⁹ A már említett Fia-rabolta anya balladában is csak egyes változatokban

amikor jól ismertem a családokat, mert egy bizonyos ponton túl az adatközlőim kijelentették, mintha csak egy meglehetősen elfeledett tényt ismernének el, hogy az általam ismert romák mind 'összevissza' házasodtak egymással.” Sinclair Stewart 1994: 234–235.

⁴⁸⁷ Ugyanerre hívja fel a figyelmet Malinowski is a már említett terepmunkája során végzett incesztus-kutatás esetében is; a Trobriand-szigeteken ő is arra lett figyelmes, hogy lényeges eltérés van az adatközlők által elmondott és a valóságban megtörtént események között. Malinowski 1972: 230–231.

⁴⁸⁸ Johnson–Price–Williams 1996: 13. Egy másik lehetséges felosztásként tűnik fel az, amelyet a *Folktales and Fairy Tales: Traditions and Texts from around the World* című katalógusban találunk az „incesztus” címszó alatt: 1.) véletlenszerű vérfertőzés kiderülése, mielőtt még az incesztus megtörténik; 2.) véletlenszerű vérfertőzés elkövetése; 3.) szándékos vérfertőzés kiderülése, mielőtt még az incesztus megtörténik; 4.) szándékos vérfertőzés elkövetése. Duggan–Haase et. al. (szerk.) 2016: 490.

⁴⁸⁹ Vargyas Lajos leírásában azt olvassuk, hogy a vérfertőzés témája sokkal ismertebb a nyugati népköltészetben; ha vizsgálatunkat kiterjesztjük a nemzetközi folklórisztikára, valóban számos előfordulását találjuk. Francis J. Child *The English and Scottish Popular Ballads* című repertoárjában öt balladának is az incesztus a témája: *Lizzie Wan*, *Sheath and Knife*, *The King's Daughter Lady Jean*, *The Bonny Hind* és *Brown Robyn's Confession*. Míg a spanyol románc-költészetben *Silvana*, *Delgadina* és *Tamar* címmel találunk példát az incesztus elkövetésére. María Jesús Ruiz Fernández *Romancero tradicional de Jerez: estado de la tradición y estudio de los personajes* [A jerezi tradicionális románcok: a hagyomány állapota és a szereplők tanulmányozása] című művében a Delgadina és Tamar című balladák elterjedését és a variánsok aprólékos szövegelemzését tárja elénk. Az első ballada, mely széles körben elterjedt a spanyol nyelvterületen, Silvana történetét beszéli el, akivel édesapja együtt szeretné tölteni az estét. A királylány, az incesztus-tilalom megtartása véget egy cserét hajt végre és megkéri az édesanyját, hogy ezen a napon aludjon az ő ágyában; a király az éjszaka folyamán nem veszi észre, hogy valójában felesége fekszik mellette. Amikor az aktus bekövetkezik a férfi azt mondja: „*Silvana, lányom, te már nem olyan vagy, mint édesanyád volt hajdan*” – utalva ezáltal a szüzesség korábbi elvesztésére –, mire a nő felfedi kilétét és bevallja, hogy négy gyermek után már nem érintetlen a teste. A férfi mérgeiben Silvanára átkod mond: „*Átkozott légy Silvana és az anyatej, amit szoptál / Ma éjszaka a pokol bűneitől mentettél meg.*” Az apa utolsó mondatában tetten érhető az incesztus-tilalom megszegésének súlya, mely egyértelműen infernális vétségként jelenik meg és amit az apa tudatosan szándékozott elkövetni. Silvana a <http://www.riojarchivo.com/silvana/> Vö. Silvana b 2010: 162–163. Egy másik változatban az apa szintén megátkozza a két nőt, aki „*élete legjobb pillanatától fosztotta meg*” Silvana c <http://www.riojarchivo.com/silvana-ii/>; ezzel szemben, rendelkezésünkre áll olyan verzió is, ahol az apa hálát mond gyermekének, amiért az megakadályozta a végzetes bűn elkövetésében és megmentette a család becsületét. Vö. a románc egyéb változatait: Piñero Ramírez et. al. (szerk.) 2013: 283–292; Martín Durán 2016:

szerepel (mint a kegyetlenkedés is az elrabolt anyával), hogy két elrabolt testvér egymást nem ismervén összeházasodik, és a majdan fia által elrabolt anya ismeri meg elrablójában fiát anyajegyről.⁴⁹⁰ A ballada semmit nem látszik tudni a testvérházasság problémájáról, egyedül az anya felismerése a történet célja és magva. Az Eladott feleség egy, a Balkánról a moldvai csángókhoz elkerült, eddig egyetlen változatban ismert szöveg, ahol a testvér által megvásárolt, fel nem ismert asszonyról kiderül származása, mielőtt az incesztus megtörtént volna, és az asszony visszakerül férjéhez. Tehát meg sem történik a vérfertőzés, s maga a szöveg is a műfaj határán van, a magyar balladának pedig mindenképpen perifériáján. A harmadik, amelyben szintén nem történik meg az aktus apa és lánya között, már kétségtelenül ponyvatörténet: Vadász és lánya.⁴⁹¹

Ha áttérünk a népmese műfajára, a folk-narratívumok leginkább az incesztus elkövetésének szándékára vagy a véletlenszerűen majdnem elkövetett vérfertőzésre korlátozódnak. A vérfertőzés témáját bemutató népmesék jelentős hányada az apa-lánya viszonyára fókuszálnak, mely szövegtörzset besorolható *Az ártatlanul üldözött hősnő* al-műfajába is,⁴⁹² emellett természetesen találunk néhány példát a testvér-incesztusra is. A vérfertőzés témáját feldolgozó népmesék között a legelterjedtebb típusok a következők:⁴⁹³ ATU 313E (*A lány menekül bátyja elől, aki házasságra akar vele lépni*),⁴⁹⁴ 510B (*A kalapvári kisasszony*)⁴⁹⁵ és

53. A *Delgadina* című ballada szintén az apa-lánya incesztus témája körül forog: Delgadina a király három lánya közül a legkisebb, akit édesapja szeretne feleségül venni, azonban a lány ezt megtagadja, mire a király – a folklórisztikából jól ismert motívummal élve – büntetésül bezáratja a toronyba. A lány könyörög a testvéreinek, hogy szánják meg és hozzanak neki vizet, de az édesapjuktól való félelem miatt senki sem meri a kérést teljesíteni. Végül Delgadina beleegyezik az édesapja óhajába, ám amikor a király szolgálai a toronyba mennek, hogy lehozzák a lányt, már csak a holttestét találják, mellette Szűz Mária, az angyalok és egy varázslatos forrás: ezek mind a lány feddhetetlen erkölcsét erősítik. Ruiz Fernández 1991: 211–222. A *Tamar* című balladának a testvér-incesztus a központi témája: a mór király fia beleszeret nővérebe, azonban tudja, hogy ez törvénybe ütközik és belebetegszik fájdalmába. Amikor a király megkérdezi, hogy hozasson-e neki valami ételt, azt feleli, hogy igen, de a nővére szolgálja fel neki. A lány belép a szobába, ekkor a fivére megragadja a kezét, a száját bekötözi és magáévá teszi. Kis idő múlva az apa észreveszi, hogy a lány ruhája furcsán áll rajta – „*mint a házasszonyokon*” –, amikor rádöbben a tette, a lányt bezáratja a szobájába, ahol keserves kínok között hozza gyermekét a világra. Ruiz Fernández 1991: 223–239. Érdemes kiemelni egy másik variánst, ahol a ballada végén a lány az Istentől édesapjára kér büntetést. Piñero Ramírez 2013: 293; illetve egy másik változatban a fiú megbánja bűnét és saját magára kér büntetést: Piñero Ramírez 2013: 295.

⁴⁹⁰ Kriza Ildikó „a török fogságban viszontlátott fiú” szócikk alatt részletezi ezt a balladát: „a magyar hagyományban néhány balladatörredékben, meseszerű előadásban, bölcsődalban maradt ránk, Kálmány Lajos Szeged környéki gyűjtésében. A változatok szerint két testvért (fiú-lány) elrabolnak a törökök, felnövekedve összeházasodnak. A fiú magyarországi rablásakor magával hurcolja az anyját, dajkánkat. Az asszony felismeri gyerekeit, és unokáinak énekelt bölcsődalban felfedi a rokonságot: *Csijjál el bujjál el te szép török gyerek – Fiamnak szép fia, / Lányomnak magzatja, Lányomnak magzatja, magam unokája! / Kilenc esztendeje török elrabolta, Kilenc esztendőre magamat rabolt el*. Más változat szerint a török fogságban levő fiú keresésére indul el az anya, és éppen a gazdaggá lett fia szolgájává lesz. A bölcsődalból, a testi ismertetőjegy felismerésekor derül ki egymáshoz tartozásuk. [...] A környező népeknél, elsősorban szláv, bolgár, lengyel, ukrán folklórban ismert hasonló balladatéma, ill. monda. Ezek egy része az anyát rabságba ejtő janicsárrá lett fiú kegyetlenségét hangsúlyozza [...], más része az incesztus motívumot állítja középpontba (pl. a fivérrel rabolt nővér ballada a keleti szláv folklórban).” MNL V. 1982: 335.

⁴⁹¹ Vargyas L. 1988: 288. Vö. Vári Fábán László kárpátaljai ruszin népballadákban megjelenő incesztus előfordulásának elemzésével. Vári Fábán 2000.

⁴⁹² A témáról lásd bővebben: Swann Jones 1993: 13–41; Ashliman, D. L. é.n. *Cinderella*

⁴⁹³ A témáról lásd bővebben Duggan et. al. (szerk.) 2016: 490–491; Ashliman, D. L. é.n. *Incest*

⁴⁹⁴ ATU 313E, *The Sister's Flight/The girl flees from brother who wants to marry her*. Uther 2004: 197–198. A nemzetközi mesekatalógusokban megjelenik, azonban a *Magyar Népmesekatalógusban* nem szerepel. Vö. Haase et. al. (szerk.) 2008: 482.

706A (*A csonkakezü lány*)⁴⁹⁶. Jelen disszertáció keretében az elemzésünk tárgyát azok a folk-narratívumok képezik, amelyek mindkét cigány közösség – a spanyol és oláh cigány – repertoárjában egyaránt fellelhetők; mivel a rendelkezésünkre álló spanyol szövegek kizárólag a testvér-incestus kérdését illetik, elemzésünk erre a problematikára fog fókuszálni. Mindamellett kedvezőnek is tűnhet ez a tematikai szűkítés, hiszen a nemzetközi folklór-irodalom több mint száz éve foglalkozik az apa-lánya vérfertőzés témájával, melynek eredményeként számos kiváló elemzés született.⁴⁹⁷ Ezzel szemben, a testvérek közötti incestus témája, mondhatjuk úgy is, hogy perifériára szorult, és ha érintették is a kérdést,

⁴⁹⁵ ATU/MNK 510B, *Peau d'Asne/The Dress of Gold, of Silver, and of Stars*. Uther 2004: 295–296. *A kalapvári kisasszony*. MNK II. 1988: 275–278. Talán az összes típus közül a legismertebb és a folkloristák között legtöbbet elemzett mese, mely egyes kutatók szerint azonos csoportba tartozik a 706-os típussal és a motívumok gyakran fel is cserélődnek. A témáról lásd bővebben Dundes 1996: 112–150; Dundes 1980a: 33–61. Különösen érdekes, egyedi variáns Jakab István cigány mesemondó *A gondolatlan király* című elbeszélése, melyben a király által nagy becsben tartott, féltett és óvott királylány egy borsó szemtől teherbe esik, ám ahogy kis idő múlva az édesanyja meglátja az állapotos lányt, egyből azt gondolja, hogy az csak az édesapjától eshetett teherbe, hiszen senkit nem engedtek a közelébe: „Már a királynénak se kellett egyéb nyomorúság, egyéb bánat, mivel ő tudta, hogy senki a lányhoz fel nem járt sohase, mind az édesapján kívül. Mingyár gyanut vetett a királynő a férjibe, hogy netán az édesapjától lett a fehérnép állapotas, a lány.” *Havasok mesemondója...* 2002: 259. Az asszony belebetegszik bánatába és halálos ágyán mondja ki az 510B típusú mesei átkot: halála után csak azt veheti el a király, akire ráillik az ő gyűrűje. Ezek után a király a lányát teszi felelőssé a felesége halála miatt és megkímélve az életét, elcsapja otthonról. Néhány év múlva, amikor a király már az egész királyságot bejárta, de még mindig nem lelte meg azt az asszonyt, akire a gyűrű illik, betér az erdei kunyhóba, ahol a lánya él a gyermekével. A gyűrű pontosan az ujjára illik, de a lány nem akar hozzámenni, hiszen vérszerinti apja. A király csak az átkon tud gondolkodni: mérgében kiveszi a lányának mindkét szemét és újból útjára bocsátja. A rettenetes erővel született gyermek bosszút áll nagypapján és visszaserzi az édesanya szemét; ezek után Jakab a kontamináció eszközével élve a gonosz anya típusú mesét fűzi a mesemenethez, melyben az anya a sárkánnyal szövetkezve el akarja vesejteni gyermekét. *A gondolatlan király* In *Havasok mesemondója...* 2002: 258–285. A szintén cigány származású Cifra János variánsa (*A gonosz király leánya* In *Cifra János meséi* 1991: 231–247) egészen a királylány elmeneküléséig és az idegen királyfival történő házasságáig követi az 510B típus szerkezetét, ekkor azonban egy egyedi meseszerkesztéssel él Cifra: az öreg király addig megy, amíg meg nem találja a lányát, amikor rálel a királyi palotában, bosszúból megöli a lány gyermekeit, vagyis a saját unokáit, és a kést a lány fiókjába rejt. A szolgák megtalálják a gyilkos fegyvert, a lányt elítélik és elcsapják a palotából. Amikor az úton a lány szembesül az apjával és annak tettével a következő párbeszéd hangzik el köztük: „– Üsmeresz ingem? – Dehogyan üsmerem! – Én vagyok a te édesapád! Nem lett volna jobb, ha nekem lettél volna a feleségem, minisabb hogy ilyen kínosan pusztulj el? – Édesapám, nem bánom én, akármilyen kínosan pusztuljak el, minisabb én édesapámnak legyek a felesége.” *Cifra János meséi* 1991: 243. Innentől a 706-os típust követi a mese, melyben a keze helyett a mellét vágják le a lánynak.

⁴⁹⁶ ATU/MNK 706, *The Maiden without Hands*. Uther 2004: 378–381. *A csonkakezü lány*. MNK II. 393–395. Érdemes kiemelni, hogy a spanyol változatokban nincsen nyoma az incestus szándékának, ezekben legtöbbször azért veszt el a lány a kezét, mert (1) az édesapja/édesanyja eladja az ördögnek, amikor az ördög a lányt magával viszi, az megijed és elkezd kereszttel vetni: az ördög méregbe gurul és levágja/levágatja a lány kezét. La niña sin brazos [A kéz nélküli lány] In *Cuentos al amor...* 2015 I.: 268–269; (2) egy másik variánsban az apa vágja le a lány kezét, amiért az megsajnálta a szegényeket és szétosztotta a házban lévő lisztet. La niña sin brazos [A kéz nélküli lány] In *Cuentos populares de Castilla y León* 2016 I.: 308–309 Vö: Busto Cortina 1999: 383–416; Beltrán 1992: 25–36; Basarte 2013: 27–38. Andrés Manuel Martín Durán az incestus-témát elbeszélő balladák elemzése során kiemeli, hogy egészen a XX. század elejéig maguk a gyűjtők sem merték ezeket a szövegeket megjelentetni, sőt, a témát teljes mértékben elutasították – mondván sértette a morális értékrendet – és a narratívákat cenzúrázták. Így lehet az, hogy a spanyol nyelvterületeken számos variánsban az incestust csak sejteni lehet vagy egy teljesen más motívummal helyettesítették. Martín Durán 2016: 47. A történet középkori előfordulásáról lásd Szabics 2013: 47–75.

⁴⁹⁷ A téma kutatás-történetéről lásd bővebben: Dundes 1996: 112–150; Rodríguez Almodóvar 1989: 138–139; Görög-Karady 2006: 285–297; Jorgensen 2012: 91–120; Leek 2012: 293–309; Ashliman, D. L. é.n. *The Father Who Wanted to Marry His Daughter*; Milo–Raufman 2014: 50–71.

csak a testvér viszonyokat általában vizsgáló tanulmányokban leginkább csak sporadikusan megjelenő utalást találunk rá.⁴⁹⁸

III. 4. 3. A testvér-incesztus a cigány népmesék értelmezésének tükrében

A következő népmesék képezik az itt bemutatandó szövegelemzés tárgyát: *Santa Teresa, A fiú, aki a húgát kereste*⁴⁹⁹ és *A pulykapasztornő leánya*. A három mese párhuzamba állítása azért különösen érdekes, mert az incesztus-tilalom különböző módon képződik le a narratívumokban, valamint a szereplők részéről is eltérő viselkedés érhető tetten, ám a differenciák ellenére a végkifejletből a társadalmi környezet azonos erkölcsi felfogása tükröződik.

A spanyol cigány mesemondó elbeszélésében előadott Santa Teresa történetét a már említett ártatlanul üldözött hősnő kategóriájába sorolhatjuk, azonban itt az apa mellett elsődleges szerepet a fivér kap, aki ármánykodásával a lány elűzését okozza. A mese azzal kezdődik, hogy a királyi párnak csak egy leánya születik, akit *Santa Teresa de Jesúsnak* keresztelnek; fontos kiemelni a név választását, mely a mesemenet előremenetével igazolást nyer: a név hűen tükrözi a keresztény erkölcsi szellemben cselekvő lány jellemét. Azonban az Isten nem áldja meg a párt újabb gyermek születésével, a trónt viszont, ahogy a szülők egyértelműen kimondják, nem szerencsés egy nőnek örökölnie, így elhatározzák, hogy kivesznek egy fiúgyermeket a *javítóintézetből* [*reformatorio*]. Ha fellapozzuk a *Spanyol Királyi Akadémia Szótárát*, a *reformatorio* szócikk alatt a következő magyarázatot találjuk: „létesítmény, ahol szigorú nevelési eszközökkel igyekeznek megjavítani az ide bekerülő fiatalok bűnös magaviseletét”⁵⁰⁰. A mesemondó részéről a szóhasználat nem önkényesnek tűnik, sokkal inkább egy tudatos narratív eszközkészletként kell felfogni, mellyel az adoptált gyermek jellemére és az abból fakadó helytelen magaviseletére igyekszik utalni. A királyi pár a fiú származására vonatkozóan mindenkit titoktartásra kényszerít és ettől a perctől fogva úgy neveli a két gyermeket, mintha Santa Teresa és „*a fattyú, mert fattyú volt*”⁵⁰¹ édestestvérek lennének. Újból annak lehetünk tanúi, hogy a mesélő a fiút egy pejoratív értelmű jelzővel nevezi meg, mellyel törvénytelen és/vagy erkölcstelen kapcsolatból származó voltát igyekszik

⁴⁹⁸ Kivételt képez például Hammond-Tooke afrikai zulu népmesékről szóló elemzése, melyben a szerző a folklórszövegeket a lévi-sztraussi strukturalista irányból közelíti meg. Hammond-Tooke 1992: 203–220.

⁴⁹⁹ *A cigány meg a sárkány* 1974: 89–91. Elmondta M. Gy., Püspökladány. A szerkesztő szerint „feltehetőleg ponyvai eredetű történet.” Vekerdi 1974b: 319. A mese szüzséjét a szövegelemzés során teljes egészében ismertetem.

⁵⁰⁰ *Diccionario de la Lengua Española* – <https://dle.rae.es/reformatorio?m=form>

⁵⁰¹ *Cuentos maravillosos...* 2008: 141.

hangsúlyozni. Egy szép napon, amikor olyan tizennégy, tizenöt évesek lehetnek, a királyné megbetegszik és a szobájába hívja a leányát:

„Bevitte a szobába és elmondta neki, hogy a fiú nem az ő testvére, ő mostohatestvér, mert egy lelencházból⁵⁰² vették ki. És a lány most már tudta, hogy ez nem az ő fivére. Egy szobában éltek és a fiú mindig üldözte, ferde szemmel nézett a lányra, amit a lány észrevett és azt mondta az édesapjának:

– Édesapám, ahogy Ön is megérti, már elég nagyok vagyunk és én szeretnék egy szobát csak magamnak.”⁵⁰³

A meserészletből kitűnik, hogy az édesanya úgy dönt megtöri a több mint másfél évtizedes titoktartási fogadalmát és halálának közeledtével beavatja leányát a rejtélybe. A meggyónásként is értelmezhető kibeszélés végső soron segít neki könnyíteni a teherként rá nehezedő lelki súlyon, amivel mellesleg kulcsfontosságú információhoz is juttatja a lányt. A fivér közeledésére adott reakció a lány részéről egyértelműen az elutasításban ölt testet, a westermarck-i szexuális averzióként is értelmezhető viselkedés érhető benne tetten.⁵⁰⁴ Ezzel szemben a fiú fellépése azt mutatja, hogy a közös gyermekkor ellenére szenvedélye nővére iránt egyre csak fokozódik, vágyát nem képes elfojtani és annak beteljesülése érdekében képes bármit elkövetni. Egy napon a királyt háborúba szólítják és a lány felismeri, hogy ezentúl senki nem lesz, aki fivérével szemben védelmébe fogadná, ezért titokban csináltat magának egy hét szobából álló rejtekhelyet, majd megkéri az édesapját, hogy ágyúdőrréssel adjon jelet, amikor kihajózik, valamint hazatérte pillanatában is. Ahogy felhangzik az első figyelmeztetés a lány a hetedik szobába bújik, a fiú pedig nem képes a vágyait kordában tartani és üldözőbe veszi:

„– Oh, Santa Teresa de Jesús, most aztán az enyém vagy és azt csinállok veled, amit csak akarok. De addigra ő már a szobában volt és bezárta az összes ajtót. A fiú kiabált és próbált a nyomára bukkanni, de sehogy sem talált rá. És egy napon, amikor csak kereste és kereste, a falra tette a kezét és érezte, hogy a gipsz benyomódik, puha volt.

⁵⁰² Érdemes kiemelni, hogy a mesemondó az *inclusa* szót használja, mely a magyar lelencháznak felel meg leginkább, a szülőotthon vagy az árvaház helyett. A navarrai régióban végzett néprajzi leírások kitérnek az örökbefogadás kérdésére, amelyben szintén az *inclusa* szóval él az etnográfus, majd külön ki is emeli, hogy ezt ebben a kontextusban Allo-ban rögzítette, mely az itt idézett szöveg cigány mesemondójának a faluja. „A megkérdezett helységek közül sokban rögzítették, hogy a múltban, legalábbis a 20. század első feléig, gyakran éltek az örökbefogadással. Más helyen beszámoltak arról, hogy ritkán fordultak elő, leginkább a népesség kis száma vagy a családok nagycsaládos jellege miatt. [...] Bizonyos esetekben közvetlenül a szülőotthonból vették őket örökbe [...]. Máskor a szegényházból [...] vagy a lelencházból (Allo) érkeztek.” Barandiarán et. al. 2011: 867–868. – A fordítás a dolgozat szerzőjének a munkája az eredetiből.

⁵⁰³ *Cuentos maravillosos...* 2008: 141.

⁵⁰⁴ „Általánosságban jellemző, hogy feltűnően hiányoznak az erotikus érzések olyanok között, akik gyerekkoruktól fogva szoros közelségben élnek. Sőt mi több, az ilyen és hasonló esetekben a szexuális közönyt az averzió határozott érzése váltja fel, ha az illető akár csak rágondol a nemi aktusra. [...] A gyerekkoruktól fogva együtt élő személyek általában rokonok. Az egymással folytatott szexuális kapcsolat iránti averziójuk így olyan szokásokban és törvényekben nyilvánul meg, amelyek tiltják a rokonok közti nemi érintkezést.” Lieberman idézi Westermarckot: Lieberman 2008: 227.

– Aha, itt valami csapda van.

És elkezdte betörni a falat. Egyik szoba, de senki sem volt benne. Innen a másikba, és a másikba, és amikor már a hatodik szobában járt, a lány letérdelt, elővette Szent Carmen képét és azt mondta:

– Szent Carmen, bocsáss reá sötétséget, hogy én őt láthassam, de ő engem nem.

És annyira szívből kérte, hogy megadta neki.

Na, bejut a fiú az összes szobába, a nővére látta őt, de ő nem láthatta a lányt. Mit tett ekkor az az aljas? Gyászba húzatta az egész palotát [...].”⁵⁰⁵

Az elbeszélés bevezetőjében arról van tudomásunk, hogy az édesanya kizárólag a lánya előtt fedte fel a titkot, a fiú törvénytelen származása csak számára ismeretes; ennek tükrében azonban még súlyosabb a fivér részéről a tett, aki tudatosan akarja a vérfertőzés bűnét elkövetni az őt tudomása szerint biológiai kapoccsal összekötő nővérével.⁵⁰⁶ A történet elején a javítóintézet szóhasználatával sugallott bűnös karakter megmutatja valódi arcát, amikor a fiú szemében akadályként feltűnő apa távozását követően, a legsúlyosabb véteknek tartott incesztus bűnét készül elkövetni. A lány, aki testvérével ellentétesen édesapjában a védelmet látja, most elkeseredettségében egyedüli kiútként a keresztény szenthez fordul: az isteni segítségkérés meghallgattatik és a fiú látását homály fedi. Miután a fivér képtelen testvére nyomára bukkanni és fékezhetetlen vágyát kielégíteni, egy aljas cselhez folyamodik, gyászba húzatja a palotát és így várja édesapja érkezését. Amikor a király magyarázatot követel a fekete szín láttán a fiú tovább folytatja ármánykodását és bevádolja nővérét az apja előtt: azt hazudja, hogy távollétében a lány erkölcstelen életet élt és a királyság összes férfijával együtt hált. Ha ismét felidézzük Malinowski gondolatmenetét és ráolvassuk azt a folklórszövegre kitűnik, hogy a vérfertőzésnek nem csak az elkövetése, de már maga a szándék is konfliktushoz vezethet a családon belül. A fiú szexuális vonzalma testvére iránt, melyre a szociális tiltás értelmében a lány visszautasítással felel kibékíthetetlen ellentétet okoz a testvérek között, közvetetten pedig az apa és lánya viszonyára is kihat, mely szintén egy feloldhatatlan szembenálláshoz vezet. Végző soron az incesztus vágya megtöri a családi békét, felborul a rend.

Ezt követően a mesemenetbe az ártatlanul üldözött lány történetének további epizódjait szövi a mesélő: a királylányt édesapja halálra ítéli, azonban a szolgák megsajnálják és helyette kutyáját ölik meg, őt magát pedig útjára bocsájtják az erdőben. A szülői házban ért üldöztetések után a lány egy másik király fiának lesz a felesége; az ifjú férj távollétében az

⁵⁰⁵ *Cuentos maravillosos...* 2008: 142.

⁵⁰⁶ Alan Richardson a romantika korabeli irodalmi alkotásokat elemezve kiemeli, hogy ezekben sokkal gyakrabban érhető tetten a szándékos incesztus-tilalom elkövetése, a szereplők nagyon is tudatában vannak az őket összekötő biológiai kapcsolatnak, mely a társadalmi szabályok értelmében nem engedélyezi a vérfertőző kapcsolatot. Richardson úgy véli, hogy a romantikában megjelenő incesztus-viszony nem a megszokott testvéri viszony fajtalanúsága vagy annak véletlenszerű megfordítása, hanem sokkal inkább egy kiterjesztése és még szorosabbá tétele. Richardson 2000: 554.

udvarmester szemet vet a lányra, ám amikor az ellenáll neki, megöli újszülött gyermekét. A második szintéren ért újabb bántalmazásokat követően a királylány ismét elmenekül a palotából, férfiruhát ölt magára és visszatér atyja házába, ahol végül sikerül bebizonyítania igazát, képes lelepleznie fivérét és újra találkozik a férjével is.

„– *Mesélj csak Juanito, mesélj, ne hagyd abba, ez a férfi többet az utcára nem fogja kitenni a lábát – mondja a mostohagyermekére.*

Hát jó, ezzel elmondja neki Santa Teresa de Jesús teljes történetét, a király pedig sírva fakad. Azt mondja neki:

– Várjon egy pillanatot, mindjárt visszatérek.

Bement a szobájába és átöltözött annak, ami valójában volt, egy királylány és azt mondja:

– Édesapám, itt van Santa Teresa de Jesús, én vagyok a lánya, ez pedig itt a veje, aki szintén király.

Azzal megfogták a mostohatestvérét és kivégezték, és az udvarmestert is a másik helyen. Kivégezték mind a kettőt. Ők lettek a király és a királyné [...].”⁵⁰⁷

Az apa, miután rádöbben fiúgyermeké bűnös cselekedeteire és szembesül az igazsággal, kimondja rá a halálos ítéletet: a vérfertőzés elkövetésének a szándéka, a nővérrel szembeni ármánykodás és az apa megvezetése nem maradhat büntetlen.

A fiú, aki a húgát kereste című mese azzal kezdődik, hogy a szegény parasztnak volt két gyermeke, egy fiú és egy lány; a család egyszer elmegy egy fényképet⁵⁰⁸ csinálttatni, amit mindenkinek a nyakába akasztanak egy nyakéken. Az ékszer, mely a családtagokat ábrázoló képet rejt, ettől a pillanattól fogva egyfajta identitás-jelzőként funkcionál a történetben:

„A mesék egy jelentős részében a fényképnek: a főhős családjában/közelében ‘volt’ vagy eljövendő sorsában jelenné ‘lesz’ személy(ek) ‘azonosságát’, pontosabban szólva identitását igazoló, ‘hitelesítő’ szerep jut. A fénykép, mint felmutatható, lobogtatható ‘passzus’: út- és menlevélként szolgál, vagy a létezőről [...] hírt adó okirat/bizonyíték egy rész(let)e kerül előtérbe.”⁵⁰⁹

Egy napon cirkusz érkezik a faluba, aminek mindenki a csodájára jár, ám a kislány addig-addig nézelődik, amíg egyedül marad és a cirkusz vezetője magával ragadja. Hét-nyolc év telik el, mire a fiú felcseperedik, ekkor elhatározza, hogy megkeresi egykor elveszett testvérét és útnak indul: beáll a betyárokhoz és ezentúl ő is a zsiványkodásból él. Eközben a lány

⁵⁰⁷ *Cuentos maravillosos...* 2008: 142.

⁵⁰⁸ A folklórszövegekben megjelenő fénykép gyakoriságáról, illetve funkciójáról Bálint Péter a következőket mondja: „Nem túl gyakori motívum, mégis előfordul a mesében a *fénykép*, mint az elszigeteltségben/elvezettségben lévő magamról híradás vagy a tőlem eltávolodottról, messzire bolyongó Másikról hírszerzés eszköze; az ismeretlen léthelyzetben el- és útbaigazítás iránytűje, az elém tornyosuló feladattal megbirkózás értelme, egyben a megszabadításra/megváltásra várás alanya. [...] Egyébként a Kárpát-medencében fellelhető mesékben (s valószínűleg ez az archaikusabb elem) többnyire az *arcképről*, mint festett, vagy miniatúra-ként/talizmánként használt képről beszél a mesemondó. Kivételt képeznek a cigány mesemondók, kiknek repertoárjában számos alkalommal találkozunk a ‘modernitás’ egy-egy tárgyi eszközével, vagy annak szimbolikus megjelenítésével. Mivel e repertoárok felgyűjtése, kötetekben közlése jobbára a 20. század második felére tehető, nincs is mit csodálkozni ezen elemek eleven szájhagyományba, majd rögzített formába kerülésén.” Bálint P. 2011: 103–104.

⁵⁰⁹ Bálint P. 2011: 122.

továbbra is a cirkuszban dolgozik, de a lelkét nem hagyja nyugodni a sorscsapás – a családjának az elvesztése – és a magány:

„A lány a cirkuszban halálugrásokat végzett. De a lány már nagy volt ám, és olyan szép volt, hogy kimondhatatlan szép. Egyszer csak gondolt egyet a lány:

‘Miért kelljen ennyi sok ember előtt meghalnom? Inkább megyek, a Dunába vetem magamat.’

Amikor a Dunába akart ugrani, a bátyja éppen a lovát fürösztötte. Látja, hogy a lány a Dunába ugrik. A fiú utána ugrott, és elvitte a barlangjába.

[...]

A fiú aztán hazavitte, és lefektette az ágyba. A lány az ágyban feküdt, a fiú meg az asztal mellett ült. De a lány ruhája az asztalon volt. A lány elaludt; hanyatt fekvé aludt. A fiú oda akart menni, hogy mellé feküdjön. Ahogy odalépett, meglátta a nyakában a kis nyakéket. Titokban leakasztotta és megnézte. Hát látta, hogy a húga. Azt mondja a fiú:

– Ez én vagyok, ez az apám, ez az anyám, ez meg a húgom.

De most már ám imádkozott a szent Istenhez a fiú, hogy bocsásson meg neki, amiért a saját húgát akarta feleségül venni. Jó, hogy az Isten annyi erőt adott belé, és annyi esze volt, hogy nem feküdt mellé. Ekkor felébresztette, nevén szólította:

– Te vagy a húgom, Ilonkám! Én meg a bátyád vagyok.

– Ne mondd! – mondja a lány.

– Ha nekem nem hiszel, nézd meg ezt a nyakéket!

Akkor a lány összehasonlította a kettőt egymással. Az is rá volt írva, hogy mikor készült. Éppen akkor készült az egyik, mint a másik. A lány is ráismert az apjára, meg az anyjára, és most már a bátyjára is.”⁵¹⁰ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

Az imént idézett meserészletből a következő interpretációs és reflexiós tevékenység bontakozik ki a fiú részéről: első látásra az ágyon fekvő lány referenciája egy szépséges teremtményre korlátozódik, aki ismeretlen okok miatt, de minden kétséget kizáróan valamilyen súlyos lelki tehertől vezérelve, végső elkeseredettségében megpróbálta az életét kioltani. A reményvesztett lány sebezhetősége és oltalmazásra vágyása okán felkelti a fiúban az együttérzés és szeretetteljes odafordulás érzését, mely párosul a kimondhatatlan szépsége láttán érzett vágygal. Nyolc év távlatából természetesen érthető, hogy a fiú nem ismeri fel benne elvesztett testvérét, hiszen az utolsó pillanat, amikor őt látta még gyermekként állt előtte, azt azonban csak a hallgató/olvasó tudja, hogy az ágyon fekvő lány ismeretlen arca mögött rejlő identitás megegyezik szeretett húgáéval. Ahogy a fiú az ágyhoz közeledik, észreveszi a nyakában lógó nyakéket, mely ugyanazt a fényképet rejti, amit ő is visel. A fiúnak egyszeriben interpretálnia kell az előtte feltáruló arcképeket: az interpretáció sikere attól függ, hogy a fiú észreveszi-e magát a képet, felismeri-e a fényképen a családját és önmagát, s rajta keresztül annak a lehetőségét, hogy rátaláljon a húgára és hazavigye a szüleihez. A kép helyes értelmezése működésbe hozza a fiú emlékezetét és mindazon viszonyrendszert, melyben a testvérehez fűződő kapcsolatát képes újra elhelyezni; ez a szembesülés azonban rögtön aktiválja a gyermekkorában bevésődött szociális szabályokat és

⁵¹⁰ *A cigány meg a sárkány* 1974: 90–91.

tiltásokat, köztük az incestus-tilalmat, melyet véletlenszerűen csaknem megszegett. Amint tudatosítja magában, hogy az, aki iránt az imént vonzalmat érzett, az valójában a vérszerinti testvére, elfogja a büntudat érzése és a keresztényi intelmek értelmében Istenhez imádkozik, bocsásson meg neki, amiért a vérfertőzés vétsége kis híján bekövetkezett.

A történet végkimenetele szempontjából kulcsfontosságú, hogy erre az interpretációs gyakorlatra képes-e a testvérét is rávezetni: mivel az idő múlása a fiú arcát is pontosan ugyanúgy megváltoztatta, ahogyan az övét is, a férfi referenciája a lány számára még ismeretlen; az arc idegensége okán kizárólag a fényképek azonossága segíthet a család újraegyesítésében. Miután a lány is megbizonyosodott a nyakékek egyformasága felől, a fiú Mássága egyszeriben feloldódik és az arc jelentéssel és emlékekkel megtelt ábrázatként nyer értelmet. „A kép helyes interpretációja tehát a sorsbetöltés záloga.”⁵¹¹

A pulykapásztornő leánya című többszörösen kontaminált mese a disszertációnak ezen a pontján a bevezető epizódban felbukkanó *incestus* problematika szempontjából kerül elemzésre. A királynénak és az udvarban dolgozó pulykapásztornőnek egyszerre születik gyermeke: az egyik fiúnak, a másik egy leánynak ad életet. Ahogy elérik a hatodik életévüket, eljön az iskolába járás ideje, mivel a pulykapásztornő leánya az udvarban született, úgy illik, hogy a király fizesse az ő tanításait.

„El is vitte a tanítóhoz a két gyermeket, s azok elkezdték gyakorolni a betűvetést, végezték a tanulást. És a királyi fiú abban a hitben volt, hogy a tanuló társacskája az ő nővére. Kézen fogva mentek reggelenként az iskolába, aztán délutánonként ugyanúgy jöttek hazafelé. Elmentek megint, megint jöttek haza. Olyanok voltak, mint két szép virágszál!

És addig-addig nődögéltek, mígnem fölcseperedtek. Már a fiú is tizennegyedik évében járt, meg a leány is.

Egyszer a királyfiúnak azt mondják a többiek:

– Te, hát ez a lány nem a te nővéred! Ez egy pulykapásztornő leánya, te pedig a koronás király fia vagy!

Fölfelel erre a fiú:

– Nem hiszem el, amit beszéltek! Tudom, hogy ő az én nővérem és gyermeke ő is aranykoronás szüleimnek!

Ment haza az apjához:

– Tata, őszintén mondd meg, nővérem-e nekem ez a leányka, akivel iskolába járok!

– Hát, fiam, neked nincsen nővéred! Akit te annak tartasz, az a pulykaőrző asszony leánya, itt született a királyi udvarban!

És a fiú eltűnődött a dolgon.

– Igazuk volt a barátainknak!

És elhatározta magában, hogy ha neki ez a leány nem a nővére, akkor a felesége lesz.

Ahogy másnapra reggeledtek, együtt indultak megint az iskolába. Menet közben belecsípett egyet a leányba, hazafelé jövet pedig már meg is cicerészte. Miért ne, ha nem vérági rokonságból valók! A leányka sem háritotta el a kis királylegény közeledését, s annyira-annyira összeegyeztek, hogy lopva már szeretgették egymást.”⁵¹² – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

⁵¹¹ Bálint P. 2011: 122.

⁵¹² *Az erdő anyja* 1990: 286–287.

A meserészletből kitűnik, hogy a csecsemőkoruktól együtt nevelkedésnek köszönhetően a fiú abban a hiszemben él, hogy a lány az ő vérszerinti nővére, ennek következtében a szocializáció során elsajátított szabályok értelmében kell viselkednie vele szemben.⁵¹³ A gyermekek közös játszadozása még senkinek sem kelti fel különösebben a figyelmét, azonban felcseperedve már többen felfigyelnek túlzottan bensőséges viszonyukra; ekkor a fiúnak a társai elárulják a titkot, mely szerint nem vérszerinti rokonság köti össze őket. Miután a fiú megerősítést nyer eltérő származásukat illetően, megváltozik számára a kettejüket összekötő viszonyrendszer is, ennek következtében már nem ütközne társadalmi normába és nem szegné meg a legsúlyosabb erkölcsi szabályként értelmezett incesztus-tilalmat, ha az eddig testvérének hitt lány iránt férfiúi vonzalmat érezne és szerelmi kapcsolatba lépne vele. A mesemondó ezt a logikus felismerést még nyomatékosítja is: „*Miért ne, ha nem vérági rokonságból valók!*” A fiú úgy véli ezentúl már nem kell a közösség rosszállásától félnie: a gyermekkorban bevésődött szabály és elfojtott vágy egyszeriben feloldást nyer. Azzal azonban nem számol, hogy nemcsak vélt testvéri rokonságuk az, ami megakadályozhatja kettejük viszonyát; a mesemondó világosan bemutatja azt a helyzetképet, mely szerint a fiatalok eltérő származása áthidalhatatlan társadalmi-gazdasági távolságot jelent a szülők és a közösség értelmezésében. Hiába nyer bizonyosságot a királyfi erkölcsös viselkedését illetően, a hovatartozás, az ellentétes gazdasági háttér semmibevételével egy másik társadalmi szabályt szegne meg. A király és a királynő társadalmi-gazdasági presztízsüket féltve ellenzik, hogy gyermekük egy sokkal alacsonyabb sorból származó lányt szeretne feleségül venni, így elhatározzák, hogy a fiú távollétében a lányt elveszejtik.

A testvér-incestus témáját bemutató spanyol és oláh cigány népmesék elemzésének konklúziójaként elmondható, hogy a szövegek szintjén az incestussal kapcsolatban eltérő viselkedési formák jelennek meg, amelyek azonban végső soron egybevágnak, hiszen hasonló gondolatisémára épülő ítéletet eredményeznek: (1) a társadalom szemében megbotránkoztató és egyértelműen elutasított incestus tudatos elkövetésének már a szándéka is a legszigorúbb ítéletet érdemli; (2) a vérfertőzés véletlenszerű elkövetésének a gondolata is oly megrázó büntudatot ébreszt, melyből csak az isteni feloldozás által nyerhető megbocsájtás; (3) a szabályok értelmében a vágyat el kell fojtani, ami csak akkor oldható fel, ha a férfit és nőt összekötő viszonyról bebizonyosodik, hogy az nem vérszerinti, ekkor a rokonság hiánya legitimálhatja a szerelmi vonzalmat. A szövegekről összességében elmondható, hogy a

⁵¹³ Edmund Leach a viselkedés helyes-helytelen, normális-abnormális oppozícióba állított kategóriáit illetően kifejti, hogy azokra minden egyes társadalomnak szüksége van, hiszen ezekhez viszonyítva tudjuk interakcióinkat jellemezni, kijelölik a határokat, valamint rendet teremtenek a káoszban. Leach 1996: 95, 99.

befejezésben az adott társadalom erkölcsi megítélése és igazságszolgáltatása hasonló módon képződik le, a kimondott döntésben testet ölt az incesztus szociális tiltása ellen elkövetett vétség közösségi megítélése. Ezzel pedig a narratívumoknak újfent kimutatható a szocializációs funkciója, mely szerint egy pragmatikus társadalomtudományi problémát a történetmesélés révén vési a hallgatóság eszébe, míg a szövegeket elemző kutatónak érdekes összefüggésekre enged rávilágítani.

III. 5. Összegzés

A disszertáció második nagyobb egységét, a családkép folklórszövegekben történő leképződésének és értelmezésének szenteltem: ebben az elsődleges szocializációs és enkulturációs térben a gyermekekbe születésétől fogva beleplántálják mindazon normákat, szerepelvárásokat és viselkedésmintákat, melyeknek követése révén a közösség elfogadott tagjává válhatnak. A családkép olyan dimenzióit vizsgáltam, mint a generációk közötti szolidaritás, a korosztálynak és képességeknek megfelelő munkavégzés, a családi munkamegosztásban történő aktív részvétel, a családi tragédia bekövetkezését kísérő krízishelyzetre adott reakció, a szerepek újrapozícionálása vagy átvétele és ennek a többi családtag életére tett hatása; illetve utolsóként a testvér-incesztus tabuját vettem górcső alá. A családkép értelmezési tartományában vizsgálható narratívumok nyomán lényeges megállapításokat fogalmazhattam meg a családtagokat összekötő viszonyrendszerekről, az abban vállalt felelősségekről és elvárásokról, valamint a kijelölt normák mentén kibontakozó viselkedésekről. A vonatkozó spanyol és oláh cigány népmese szövegeket olvasva azt figyelhettük meg, hogy a közösségi szabályok hasonlóképpen funkcionáltak mindkét szintéren a tekintetben, hogy iránymutatóként szolgáltak az egyéni cselekvést illetően. Azon narratívumok, amelyek ezektől első olvasásra kivételt képeztek sem tértek el lényegesen ettől a felfogástól, hiszen a szövegek végkifejlete pontosan azt bizonyította, hogy akik nem a szabályok szerint cselekedtek, akik a közösség által kijelölt ösvényről leléptek, azok magukra vonták a lokális társadalom haragját és szembe kellett nézniük a közösségi büntetéssel.

A narratívumokban megjelenő családkép, mint a mikroszintérben megtapasztalt viszonyrendszer, visszatükrözte azokat a normákat, amelyeket a társadalomnéprajzi és a kulturális antropológiai kutatók a cigány közösségekről megfogalmaztak. Amikor a szöveg szintjén mégis eltérés mutatkozott, a magyarázatot kézenfekvőnek tűnt a cigány közösségek és a többségi társadalom között kialakult viszonyban keresni, hiszen a több évszázados

együttélés, valamint a spanyol és magyar társadalom elvárásainak való megfelelési vágy értelmében nem egyszer alkalmazkodtak hozzájuk és vettek át tőlük a mesemondók kulturális elemeket, amelyek természetes módon a folklórszövegekbe is bekerültek. A már említett kulturális interferencia hatására, a többségi társadalom részéről történő elfogadás érdekében, illetve az esetenkénti magyar mesemondó hallgatóságnak való megfelelés végett a cigány mesélők átvettek és beépítettek narratívumaikba olyan komponenseket, amelyek inkább jellemezték a többségi társadalom szociokulturális berendezkedését, azonban ez az átvétel – akárcsak a nemi szerepek esetében – csakis akkor mehetett végbe, ha a mesemondó és a hallgatóság egyetértett annak értékeivel. Másfelől, a szövegalkotás sajátosságának tekinthető mesei vágykép, a mesemondás lélektani funkciója, azaz legalább a mondás idejére elfeledtetni mindazon nyomort, megaláztatást, kiszolgáltatottságot, amit a hétköznapi életben megtapasztaltak, úgyszintén jelentős eltérést eredményezett a mesélő környezetének valóságábrázolásától.

IV. Az idegenség

IV. 1. Az idegenség értelmezési keretei

A meseszövegek olvasása és szisztematikus elemzése mostanra elvezetett ahhoz a témához, mely bátran nevezhető a narratívumok és összességében *a mese világának* egyik alappilléreinek: az idegenség problematikája.⁵¹⁴ A tradicionális népmese, mint a hős utazásának elbeszélése,⁵¹⁵ a mesemondó részéről felfogható egy olyan interpretatív gyakorlatként, mely a közösség számára értelmezhetővé teszi a saját és az idegen dichotómiáját, valamint a történet végére feloldja magának a hősnek az idegenségét is, aki az otthon elhagyásának pillanatában még önmaga és a hallgató/olvasó előtt is ismeretlenként tűnik fel.⁵¹⁶

„A mese a valóság felfüggesztésével, egy alternatív világ felvázolásával a hétköznapi emberek számára a kilépés, a hősrel való azonosulás lehetőségét jelenti. A fantázia segítségével egy másik világba tett utazás, az 'út' kockázatának és gyönyörűségének együttes bemutatása, a hős vándorútjának teljes átélése, a másosság, az idegenség megismerésének és megértésének magával ragadó élményét nyújtja.”⁵¹⁷

Azzal, hogy a hős elindul, maga mögött hagyja a biztonságot jelentő otthont, azt az életvilágot, melynek működési struktúráit, ebből fakadóan pedig értelmezési keretét tökéletesen ismeri; ezzel szemben az új világ, amelybe belép ismeretlenként tűnik fel számára, ahol egyszeriben ő maga is idegenné válik.⁵¹⁸ Ebben a világban, mivel híján van

⁵¹⁴ Jelen fejezet rövidített változata megjelent *Az idegenkép értelmezése a cigány népmesében* címmel (2019b), valamint résztanulmányként *Az 'idegen' reprezentációi: a közösségünkben élő Másik a spanyol és magyar cigány népmesékben* címmel (2020) a disszertáció szerzője által szerkesztett *Az idegen képe a Kárpát-medencei népmesékben. Szöveggyűjtemény* bevezető tanulmányaként.

⁵¹⁵ „A mese valójában a hős kalandjait beszéli el, mikor a főszereplő elé kitűzött (vagy önként vállalt) feladat, a konfliktus meg- és feloldása összeolvad a távolság leküzdésével, az út megtételének kihívásával. Vagyis a történet koherenciájának fő tengelyét az út metaforája képezi. Az utazás, legyen az egy távoli csendes birodalomba történő eljutás érdekes eseményeinek sorozata, vagy csak az erdőben éldogáló 'nagyanyóhoz' tett kirándulás, valójában a mese egyik univerzális alkotóeleme, s úgy tűnik, a megfogalmazott jelentés, üzenet érvényre jutásának feltétele.” Biczó 2003: 14.

⁵¹⁶ Az út során végbemenő identitás teremtés gyakorlatáról Jean Starobinski a következőket mondja: „[...] az utat bejáró hős olyan lelkiert fedez fel magában, amelyről nem tudott, s amelynek ezentúl birtokában van. Útja elején azt se tudta, hol van, a végén pedig eljut az irányadó Értelmezéshez.” Starobinski 2009: 234.

⁵¹⁷ Biczó 2003: 18.

⁵¹⁸ „[...] az idegenség kettős aspektust tartalmaz: az idegen nemcsak az őslakosokra hat idegenül, az új környezetben saját magát is idegenné érzi.” Bansar 2000: 5. Az idegenség felcserélhetőségéről lásd még: Lisón Tolosana 1993: 488. N. Kovács Tímea pedig középkori felfedező-, gyarmatosító utazások kapcsán emeli ki a helyváltoztatás okozta bizonytalanságot és az idegen kultúrával való találkozás során kialakult értelmezői folyamat nehézségét: „Az utazás nemcsak földrajzi értelemben vett helyváltoztatás, az utazó saját kultúrájától és annak jelentéseitől is eltávolodik, miközben észleli, s megtapasztalja a sajátot az idegentől elválasztó kognitív és kulturális távolságot. Az egykori utazó nem csupán egy országot vagy egy kontinenst hagyott maga mögött, hanem mindazt, ami azt az országot vagy földrészt kulturális értelemben konstituálta, mindazt, aminek

annak a tudáskészletnek, mely segítségére lehetne a különböző élethelyzetek és szituációk helyes interpretálásában, valamint a megfelelő viselkedési stratégiák kiválasztásában, ki van szolgáltatva az ismeretlennek, ki van téve a sebezhetőségnek és az idegen életvilág nyújtotta veszélyeknek.⁵¹⁹

„Az a fölfedezés, hogy a dolgok az új környezetben egészen mások, mint amilyenek otthon gondolta őket, általában az első megrázkódtatás, amely az idegennek a maga szokásos 'szokványos gondolkodása' érvényességébe vetett bizalmát éri. Nemcsak az a kép válik érvénytelenné, amelyet a megközelített csoport kulturális mintájáról hozott magával az idegen, hanem az egész, addig kérdésessé sem tett értelmezési séma is, amelyet elhagyott csoportjában tett magáévá. Az új társadalmi környezetben már nem válik be tájékozódási sémaként.”⁵²⁰

Az útnak indulás pillanatától kezdve a hős sikere abban áll, hogy az eléje kerülő szituációkat képes-e helyesen interpretálni, a segítő tanácsait meghallgatni és azokat betartani, az elkövetett hibákból okulni, a választott társsal őszintének lenni és érte felelősséget vállalni, az ellenségként feltűnő idegen lényeket leküzdeni; ha mindezeket eredményesen teljesíti az út végén lehetősége nyílik azzá válni, aki a sorsát be tudja tölteni. Mindaddig, amíg ez be nem következik, mind saját maga, mind pedig a hallgatóság számára idegenként tételeződik.

Kiindulópontként feltehetjük azt a kérdést, miben áll az *idegenség*, fenomenológiai tényként megközelítve *mi* vagy *ki az idegen*? Általános értelemben véve (1) az idegen egy olyan entitás, ami eltérő attribútumaiból fakadóan különbözik tőlünk és (2) a találkozás pillanatában másságával együtt feleletre szólít. Már ebből az esetleges körülírási kísérletből is kitűnik, hogy az idegenség paradigmája egy társas viszonyban rejlik, nevezetesen, az idegen sohasem önmagában áll, csak akkor létezik a Másik⁵²¹, ha azt a sajáttal szembe/mellé állítjuk.

kontextusában magát spanyolként vagy hollandként, katolikusként vagy protestánsként, nemesként vagy polgárként tudta meghatározni. A földrajzi távolság, a 'másik hely' megkérdőjelezi a hovatartozás, az önmeghatározás addig kézenfekvőnek tűnő kritériumait. Az utazás és a mobilitás gyakran azzal az elkésztetőséggel jár együtt, hogy a számunkra ismert világot elhagyva, nem tudjuk magunkat többé megértetni, mi sem értjük a velünk szembeállót, s ez nemcsak a nyelvi kommunikáció esetleges sikertelenségéből adódik. [...] A kontinenst elhagyva viszont a tételezett identitásképző elemek egy másik szempontból külsőségessé, az Európán kívüli idegenek számára üres, értelmezhetetlen jelekké váltak: a kultúrák közötti találkozás első pillanatait ilyen értelemben a kulturális jelrendszerek összeütközése és kölcsönös olvashatatlansága dominálta.” N. Kovács 2007: 16.

⁵¹⁹ Pócs Éva a középkori világszemléletre jellemző – és a népi hiedelem szintjén sokáig továbbélő – idegen világ értelmezését a következőképpen foglalja össze: „A középkori ember szemében a 'világ' még kicsi volt: saját faluja. Ez az egyetlen világ, ennek a határain túl az ismeretlen, kaotikus, már nem emberi világ kezdődik. Ennek az archaikus világszemléletnek a maradványait őrzik azok a hiedelmek, amelyek szerint a saját, ismert világot, a mikrokozmoszt – a falut és határát – az idegen, a természetfölötti 'periféria', mintegy a túlvilág, a természetfeletti lények, halottak, kísértetek helye veszi körül.” Pócs 2004: 138.

⁵²⁰ Schütz 1984: 409.

⁵²¹ Noha az 'idegen' és a Másik fogalmak eredete egymástól eltérő és bizonyos tudományágakban két különböző értelmezésben jelenik meg, jelen dolgozat nyelvhasználatában, az etnográfiai és kulturális antropológiai szakirodalmat követve a két megjelölést szinonimaként kezelem.

Ennek értelmében, kizárólag a másikhöz/másokhoz fűződő dinamikai viszonyrendszerben és kommunikációs aktusban értelmezhető, az idegen ebben a relációban nyeri el az értelmét:

„Azonosítom önmagamot egy «mi»-nek nevezett közösséggel, ami szemben áll a «mások»-kal. Hogy «mi» mik vagyunk, vagy a «mások» mire vonatkozik, az a kontextustól függ. [...] Bárhogy is legyen, «mi», a «mások»-hoz bizonyos jellemvonásokat társítunk, annak függvényében, hogy milyen viszonyban állnak velünk.”⁵²²

Ám ezt a viszonyulást, vagyis idegenként feltűnni valaki vagy valami számára folyamatosan befolyásolja az éppen adott társadalmi-gazdasági-politikai környezet;⁵²³ ennek tükrében kijelenthető: „nem létezik tehát 'az' idegen, hanem csupán különböző stílusú idegenségek léteznek. [...] a mindenkor itt és mostra vonatkozóan határozódik meg.”⁵²⁴

Ha fellapozzuk *A magyar nyelv értelmező szótárát* és elolvassuk az 'idegen' szócikket, már abból is kitűnik milyen komplex értelmező beállítódást implikáló fogalommal állunk szemben. Elsődleges jelentései közé tartozik a „valakinek szűkebb, jól ismert közösségén kívül álló, ismeretlen <személy>”⁵²⁵, a „más országbeli, külföldi <személy, közösség>”⁵²⁶, továbbá az „eddig nem látott, nem érzékelt, át nem élt, s ezért szokatlan”⁵²⁷, illetve a „tartózkodó, közömbös, hideg magatartású”⁵²⁸ egyén. Ami minden kétséget kizáróan tükröződik a fogalom körülírási kísérleteiből az egyfelől a *találkozás*, az ismeretlennel való szembesülés és az erre adott reakció, mint felelet, mely párosul a másik másságára vonatkozó értelmezéssel vagy éppen a tanácstalan meg–nem–értéssel; másfelől a *tapasztalat*⁵²⁹, mely az

⁵²² Leach 1967: 60. – A fordítás a spanyol változatból a dolgozat szerzőjének munkája. Ugyanerről a viszonyrendszeréről beszél Biczó Gábor is, Ricœur-t és Bubert idézve: „... 'A másik egy más én; egy másik ego.' (Ricœur) [...] A 'te' ('ti', 'másik' vagy 'idegen') ugyancsak egzisztenciális vonatkozási pont; az, aki 'én'-hez képest a 'másik'. Bubberral szólva: mikor az ember azt mondja, 'te', ezzel az 'én'-t is kimondja, hisz 'én' csak az 'én-te' világra-vonatkozás összefüggéseként gondolható el.” Biczó 2009: 104–105.

⁵²³ Werner Nell elénk tárja az idegen kijelölése mögött álló gondolatiságot: „Az idegenlét élménye, valamint az idegenség konceptualizálása különböző szinteken azonosítható, megjeleníthető és tárgyalható. Mindegyik szint szempontjából fontos hangsúlyozni a tényt, hogy az idegenség jelenségéhez vezető mindkét út, a fogalomé és az élményé egyként viszony, és nem egy minőség, vagy szubsztancia neve. [...] A viszony és a definíció jellegéből fakadóan világos, hogy e jelenség mindkét aspektusa konstrukció, de természetesen nem egyéni, hanem konkrét szituációkban, történetileg vagy máshogy meghatározott minták és háttér alapján működő, speciális keretek között tevékenykedő társadalmi csoportok konstrukciói, melyek számos különböző, látens és manifest kultúrális kódot használnak.” Nell 2010: 11–12.

⁵²⁴ Waldenfels 1999: 7. Vö. Lisón Tolosana 1993: 484.

⁵²⁵ MNYÉSZ III. 1986: 415–416.

⁵²⁶ MNYÉSZ III. 1986: 415.

⁵²⁷ MNYÉSZ III. 1986: 416.

⁵²⁸ MNYÉSZ III. 1986: 416. Waldenfels a fogalom meghatározásáról mondja: „Már a nyelv is azt mutatja, hogy az idegen esetében kivételesen összetett fenoménnel van dolgunk. A német 'fremd' szó, amely a klasszikus és modern nyelvekben többnyire csak különböző szavakkal adható vissza, egyrészt arra utal, ami saját területünkön kívül esik (vö. *externum, foreign, étrange*), másrészt arra, ami mások birtokában van (vö. *alienum, alien*), harmadrészt pedig arra, ami másféle, vagyis idegenszerű, heterogén (vö. *strange, étrange*).” Waldenfels 1999: 7.

⁵²⁹ Az idegentapasztalatról Czirkos így ír: „Első látásra úgy tűnhet, hogy az idegen az, ami távol van tőlünk, aki az otthonunkon kívül van, aki nem nyer bebocsátást otthonunkba, akitől elfordulunk, vagy akire rácsodálkozunk.

idegennel való találkozás élményéből fakad. Az 'idegen', egyfajta hívószóként olyan szavakat juttat az eszünkbe, mint a távoli/távollévő, a kívülről/máshonnan jövő, a külföldi/más etnikumhoz tartozó, az ismeretlen, félelmet keltő, a megszokottól eltérő, a szokásrendünkbe nem illő; ebből kifolyólag megtestesíti mindazt, ami furcsa, nem odaillő, szokatlan, zavartkeltő, kívülálló vagy beavatatlan.⁵³⁰ „[...] ami idegen, kihívást jelent számunkra, mert kivonja magát a megközelíthetőség köréből, és még megértésünk határain is túllép.”⁵³¹ Az 'idegen' oppozícióban áll azzal, ami a „mi” számunkra megszokott, amiben jártasságunk van, ami ismerős, hazai, családi, elfogadott: vagyis *saját*.

„Az idegen létmódként értett idegenség az érzékelés és értelmezés szintjeiről, az egyéni vagy társadalmi viselkedési módokról és –mintákról, és egyáltalán az interpretáció kereteiről, alapjairól és határaitól való gondolkodásra és reflexióra ösztönöz bennünket. [...] Míg az idegenségre való utalás az ismerős és ismeretlen dolgok közötti viszonyra hívja fel figyelmünket, addig az idegenség fogalma már metaszintre vezet: az idegen és otthonos közötti szembenállás alapjait mutatja meg, az érzékelés és különbségtevés kereteire összpontosít, és így az érzékelésnek és különbségtevésnek a modelljeit emeli ki, azokra reflektál.”⁵³²

Mondhatjuk bátran, hogy az 'idegen' paradigmája a 20. és 21. századi társadalomtudományos kutatások érdeklődésének homlokterébe került, a recens etnográfiai, kulturális antropológiai, szociológiai vagy filozófiai szakirodalom kiemelt helyen kezeli a jelenséget és az ebből fakadó értelmezői beállítódásokat. Jelen értekezésnek nem feladata az 'idegen' fogalmának és az idegenség kérdéskörének tudománytörténeti áttekintése,⁵³³ hiszen a kitűzött célhoz nem vezetne közelebb. Mindazonáltal fontosnak tartom a mese fenomen értelmezése szempontjából lényeges összefüggések ismertetését, mely alapvetően határozza meg azt, hogyan gondolkodunk ma az *idegenről*. A kortárs filozófiában a fenomenológiai elmélet keretei között szokás az 'idegen' problémakörét tárgyalni, az előbbieken már idézett Bernhard Waldenfels nyomán azt állapíthatjuk meg, hogy az idegen: „megközelíthető és ugyanakkor – épp, mivel idegen – megközelíthetetlen. Waldenfels így ragadja meg fogalmilag: az *idegen* megközelíthetősége 'a megközelíthetetlen megközelíthetősége’.”⁵³⁴ A kulturális antropológia, mint „a szociokulturális 'idegen' egyetemes paradigmájának

Azonban maga a tény, hogy van egy szavunk az idegenre, bebizonyítja, hogy van egyfajta idegenségtapasztalatunk. Tehát az idegen egy sajátos értelemben közel is van.” Czirkos 2011: 137.

⁵³⁰ Vö. Lisón Tolosana 1993: 483.

⁵³¹ Waldenfels 1999: 5.

⁵³² Nell 2010: 10.

⁵³³ E területen irányadó alkotásnak számít Tzvetan Todorov *Nosotros y los otros* [Mi és mások] című műve, melyben Todorov számos francia filozófus, gondolkodó és történész 'Másikra' vonatkozó értelmezői beállítódásának történeti áttekintését végzi el. Vö. Biczó 2018b.

⁵³⁴ Ziemer 2014: 39.

módszeres tanulmányozására tett kísérletek története”⁵³⁵, merítve a filozófiai hermeneutikából, újraértelmezte a diszciplína alapvető kérdéseit, így az idegenre vonatkozó értelmezési kereteket is:

„A részletektől elvonatkoztatva az 'idegen' hermeneutikájának filozófiai antropológiai tartalma összefoglalható a '*mit jelent mást gondolni*' és a '*mit jelent másképp lenni*?' kérdésekben, illetve a kérdések elméleti következményeinek megértésében. Az antropológiaelmélet [...] a nevezett kérdésekre adható általános válasz körülményeinek kidolgozását igyekszik megvalósítani. Az antropológia tárgya ezek szerint az az 'idegen', aki a megértésben ismerőssé lesz. Am, az 'idegen' megértése és ennek révén ismerőssé válása, magyarul az 'idegen' eredeti státuszának felszámolása ellenkezik az antropológia tudományos alapvetésével, ami célként a tanulmányozott kultúra és az abban élő ember eredeti viszonyok szerint történő felmutatását határozta meg. A sikeres megértésfolyamat következményének tekintett közvetítésben az 'idegen' ismerőssé válik, ami az antropológia hermeneutikai alapkarakterében felfedezett ellentmondást leplez.”⁵³⁶

Az előbbi két idézet felhívja a figyelmünket arra az alapvető tézisre, mely szerint az idegen mindaddig idegen marad, amíg *másságát* nem sikerül megértenem, ismerőssé tennem önmagam számára, ekkor viszont pontosan a sikeresen elvégzett értelmezői folyamat következményeként megszűnik idegenként lenni, elveszti számomra félelmetes és ismeretlen jellegét.

Az ismeretlennel való szembesülést Waldenfels egyfajta kommunikációs aktusként értelmezi, melyben az idegen mindig feleletre szólít fel:

„A velem szemben támadó idegen igényben, amely az intencionalitás célkörét éppúgy áttöri, mint a kommunikativitás szabálykörét, az, ami idegen, *in actu* tűnik elénk. Ez az idegen két dolgot foglal magába: egy fölhívást, amely *valakihez* intéződik, és egy kíváncsi, amely *valamire* vonatkozik. Az idegen igény sajátossága abban áll, hogy az igénytámasztás eme két formája összekapcsolódik benne egymással. A velem szemben támadó, nekem szóló igényben, amelyet felfogok, egyszersmind olyan igény fogalmazódik meg, amely kíván tőlem valamit.”⁵³⁷

A szembesülésre adott reakciók számtalan formában ölthetnek testet,⁵³⁸ illetve különböző értelmezői sémákat hívhatnak elő abban, aki az idegennel találkozik.⁵³⁹ Bátran állíthatjuk, hogy az idegenség univerzális toposz, mely:

„[...] a világ minden irodalmi szövegében megjelenő, konstitutív, széleskörű és a legkülönbözőbb formájú minőségek[ben képződik le – K-B. Zs.] Ebben az értelemben az idegenséget úgy kell konceptualizálnunk, hogy az minden személy, minden szituáció és minden szöveg része. Ehhez az

⁵³⁵ Biczó 2010: 57.

⁵³⁶ Biczó 2010: 63.

⁵³⁷ Waldenfels 1999: 12.

⁵³⁸ Waldenfels 1999: 12–13.

⁵³⁹ „A környezetével aktív és inaktív diskurzust folytató közösség minden esetben a 'saját' határain túl lévő 'másikkal' szemben, ahhoz viszonyulva határozza meg identikusnak vélt szimbolikus karakterisztikumait. Az önmeghatározás és önreprezentáció mentális és szimbolikus stratégiái az 'idegennel' összeolvadó akkulturáció/asszimiláció a 'másik' demonizációjáig széles skálában, valamint több szinten (nyelvi, vallási, vélekedési és viselkedési stb.) ragadhatók meg.” Frida 2003: 27.

alapvető megközelítéshez viszonyítva a meghatározott szituációkhoz és személyekhez köthető speciális idegenség vagy idegen csak az alapvető közös talaj megfelelő igazodásai és reprezentációi.”⁵⁴⁰

Az idegen fenomenológiai értelemtartalmának azonosításához egyfajta lehetséges módszertani megoldásként kínálkozik a szöveghermeneutikai elemzés, melynek keretében a narratívumokban fellelhető idegen-megnyilvánulások leírására és értelmezésére tesztek kísérletet. Másként fogalmazva, az idegen, mint a mese működését meghatározó lényegi elem eltérő formákban ölt testet a folklórszövegekben; ahhoz, hogy a reprezentációk jelentésrétegeit fel tudjam tártani, részletes elemzésnek kell alávetni, csak így válhat ez a komplex jelenség kezelhetővé. Ennek tükrében a következő feladatok elvégzését jelölöm ki:

- (1) rávilágítani az egyes meseszövegekben megjelenő idegenség-reprezentációkra;
- (2) megvizsgálni miben rejlik az idegen *idegensége/mássága*;
- (3) az idegen kultúra közvetlen megtapasztalása miként képződik le a folk-narratívumokban;
- (4) a mesemondó milyen értelmezői beállítódásokat tár a hallgatók/olvasók elé;
- (5) illetve a mesehős tapasztalásfolyamataként feltáruló idegen világ leírására milyen narratív eszközkészlettel él a mesemondó.

A következő alfejezetekben tehát azt vizsgálom, hogy a cigány meseszövegekben az idegen fenomén milyen alakváltozásokban jelenik meg és ezeket miként lehetséges értelmezni.

IV. 2. Az idegen, aki barát

„Kezdetben – talán csak anyánkat kivéve – minden ember idegen számunkra. De ameddig csak élünk, folyton igyekszünk átváltoztatni az idegent sajátta és ismerőssé, a félelmetest otthonossá, a szokatlant megszokottá. Ez a varázslat egy közösségben történik, a már ismert dolgok körében, egy tagolt, adott kultúrában. Hogy egy idegen mennyire idegen, hogy ki az idegen, és ki az, aki csak egyelőre ismeretlen, az elsősorban annak a csoportnak az értelmezésétől és önértelmezésétől függ, amelyben a tagok identitása kialakul.”⁵⁴¹

A fenomenológiai problémafelvetésben az idegen fenoménjét többek között úgy határoztam meg, mint egy társas viszonyban álló entitást, ami csak akkor létezik, ha azt a sajáttal szembe/mellé állítjuk és ebben a dinamikai viszonyrendszerben értelmezzük. Másként fogalmazva, az idegen értelmezése elválaszthatatlan a „saját” önértelmezésétől. „A mese hű tükre elmondója erkölcsi felfogásának”⁵⁴², mondja Nagy Olga; a következőkben elemzésre kerülő folk-narratívumok alapján a keresztény vallás és erkölcsi kánon emelhető ki, mint a

⁵⁴⁰ Nell 2010: 22–23.

⁵⁴¹ Heller 1997: 68. Vö. Todorov 2013: 115.

⁵⁴² Nagy O. 1988: 12.

„mi”-nek nevezett csoport lehetséges identitásteremtő attribútuma és az egyik kulcsfontosságú személyes és csoport hovatartozási jegy.⁵⁴³

*Az égben keresztelt juhászlegény*⁵⁴⁴ című mese a szegény pásztor harmadik gyermekének történetét mondja el, melyben az újszülött fiút Szent Péter és a Szent Isten elviszik a mennybe megkeresztelni, majd ott Szent Péter asszony fel is neveli. Ahogy a gyermek cseperedik, vágyakozik vissza a földre, a szüleihez, és a Jóságos Isten haza is bocsájtja néhány varázslatos segítőtárggyal egyetemben. A fiú, miután elmeséli otthon a történetét, kimegy a bátyjaival a hegyekbe a juhokat őrizni, egyik nap az ördög anyja álruhájában jelenik meg előttük, de a nagyobbak nem hallgatnak Péter tanácsára és a boszorkány csapdájába esnek. A szülők belehalnak bánatukba, Péter pedig „útnak indul”. A hosszadalmas, gyötrelmes és magányos úton Péter nem vágyik semmi másra, minthogy fájdalmát megoszthassa egy hozzá hasonló emberrel:⁵⁴⁵

„– Nem bírom tovább ezt a vándorlást! – fakadt ki elkeseredetten. – Éhes is vagyok, szomjas is vagyok, keresztény halandót sehol sem talállok, továbbmenni nincs erőm! Bárcsak jönne valaki, akinek elpanaszolhatnám a bajomat!

Alig mondta ki a száján ezeket a szavakat, odateremtődött elébe Veres vitéz, karddal a kezében. [...]

– Bizony sok-sok éve úton vagyok már, de élő emberrel nem találkoztam rajtad kívül! Ha már így adódott, hogy véled akadtam össze, neked beszélem el, mi bántja a lelkemet! Én is keresztény vagyok, te is keresztény vagy, nincsen előtted titkolnivalóm.”⁵⁴⁶ – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

⁵⁴³ Javier Asensio García Fabián Amador repertoárját bemutató kötet bevezetőjében hangsúlyozza, hogy a spanyol cigány mesemondó „buzgó hívő”-je volt a helyi Puy Szűznek: a szobájában a Szűz kisméretű képe állt, akinek minden nap köszönetet mondott a jótéteményekért, és többször is kiemelte, hogy érzi a Szűz megvédi őt, ahogyan a környék többi lakosát is. Asensio García 2008: 18. Julio Caro Baroja Navarra tartomány történeti néprajzi leírásában kiemeli a helyiek vallásosságát, mely arányaiban meghaladja a spanyolországi átlagot: „A navarrai nép vallásossága számadatokban és az egyéni életutat szemügyre véve is kiemelendő: a vallásos életnek magukat átadó navarrai férfiak és nők aránya, napjainkig, jelentősen felülmúlja Spanyolország egyéb területeit.” Caro Baroja 1972: 237. – A fordítás az eredeti változatból a dolgozat szerzőjének a munkája.

⁵⁴⁴ *Az erdő anyja* 1990: 90–106. Elmondta Gábor Gábor Bigyók, Kolozsvár. A mese szűzsége röviden: az öreg pásztor harmadik gyermekét születése után a Szent Isten és Szent Péter elviszi magával a mennybe, a fiú felcseperedve vágyik haza a szüleihez, ezért a Jóisten néhány varázslatos tárgy haza engedi őt. A fiú miután hazatér öreg szüleihez és felfedi előttük kilétét elhatározza, hogy kimegy a hegyekbe a bátyjainak segíteni a nyáj őrzésében, nem sokkal később egy öreg boszorkány elragadja a két idősebbet, ám a legkisebbet nem sikerül kiejátszania. A hír hallatán az idős szülők belehalnak bánatukba, így a legkisebb egyedül indul el, hogy megkeresse a boszorkányt. Út közben találkozik Veres Vitézzel, aki egyezséget ajánl neki: segít megtalálni és legyőzni a boszorkányt, cserébe a fiú sohasem nősül meg. Legyőzi az öregasszonyt, majd Péter egyedül hazatér, ahol gazdag juhász lesz belőle, azonban annyira elszomorítja a magány, hogy végülis megházasodik. Amikor Vörös Vitéz megjelenik, hogy a szerződösszegés végett megbüntesse a fiút, kísérik a mennybeli szentek, akik felnevelték, így most már boldogan élhet.

⁵⁴⁵ A fájdalom mibenlétéről eképpen vélekedik Vilar Planas y Farnés: „A fájdalom törvényének alávetettségében élni a magány érzésének a növekedését okozza és felébreszti a vágyat, hogy találkozzunk valakivel, akivel kommunikálhatunk és megoszthatjuk vele saját szenvedésünket. Az ember nyomban felismeri felebarátját, akivel képes együtt-szenvedni, aki megérti a fájdalmát, aki átalakul vele és segít neki. A fájdalom ezáltal egy közös emberi kapcsolódási formává válik.” Vilar Planas y Farnés 1998: 137. – A fordítás az eredetiből a dolgozat szerzőjének a munkája.

⁵⁴⁶ *Az erdő anyja* 1990: 102.

Nem véletlen az, hogy Péter egy hozzá hasonló előtt szeretné feltárni lelkének legbensőbb titkait, számára egyedül a keresztényi kánon, a kereszténység tanításai – „Szeresd felebarátodat, mint önmagadat!” [Mt 22,39] – jelentik azt a mintát, melynek követésében támasz lehet és támaszra lelhet. Aki tehát ugyanazon keresztényi tanokat követi, az hozzá hasonlóknak tűnik fel, hiszen osztozik a bizalom és szeretetteljes odafordulás képességében, ennek következtében, az ismeretlen személy kezdeti idegensége feloldódik és egycsapásra a barát pozícióját foglalja el.⁵⁴⁷

Ugyanerre a bizalomra alapozva szólal meg a *Földpapa és Farkasasszony*⁵⁴⁸ című mese farkas képében megjelenő segítőlénye is, aki a testvére által megvakított főhős segítségére siet:

„– Ne kérdezz semmit, testvér! Maradj ott, ahol vagy, nehogy valami bajod essen! – feleli vissza ugyanaz a hang. – Én vagyok a Farkasasszony. Amikor a testvéred kivájta a szemeidet, én kaptam föl őket a földről és tettem a kötényem zsebébe. Én a te nővéred vagyok. Ne félj tőlem, mert vallom az Istent, csak az ég akaratából gonosz emberek megátkoztak engem!”⁵⁴⁹ [kiemelés tőlem – K-B. Zs.]

A megszólaló hang,⁵⁵⁰ hogy eloszlassa az idegen személye körüli kételyeket és gyanakvást, egyből azonosítja magát,⁵⁵¹ és ehhez, mint elsődleges ismertetőjegyet a keresztény hithez való

⁵⁴⁷ Az idegen barátként történő feltűnéséről beszél Biczó Gábor is: „Az 'idegen' potenciális barát, szövetséges, vagyis valaki, aki nem szükségszerűen ellenség. A megnyerésére tett erőfeszítés egyik gyakorlati oka nyilvánvalóan az 'idegentől' való ösztönös félelem, a fenyegetettség élményével szemben aratott dicsőség. Úrrá lenni az 'idegennel' szembeni természetes gyanakváson és elutasításra indító ösztönökön, kamatozó erőfeszítés lehet.” Biczó 2009: 112–113.

⁵⁴⁸ *Az erdő anyja* 1990: 120–153. Elmondta cigány nyelven Gábor Demeter Markócsi, Bánffyhungad. ATU 328A*+303+315. ATU/MNK 328A*, *Three Brothers Steal Back the Sun, Moon, and Star*. Uther 2011: 218, *Az égitestszabadító*. MNK II. 1988: 151–154. 303, *The Twins or Blood-Brothers*. Uther 2011: 183–185, *A két testvér*. MNK II. 1988: 76–82. 315, *The Faithless Sister*. Uther 2011: 201–202, *A hűtlen anya/testvér*. MNK II. 1988: 117–121.

⁵⁴⁹ *Az erdő anyja* 1990: 141.

⁵⁵⁰ „A szavak közötti szintek, a hangok és szavak sorozata, a 'dire et non dire' közötti különbség, hangot adni és csendben maradni, ezek az idegen megjelenésének első jelei a szövegben, és mint mindannyian jól tudjuk, világunkban is.” Nell 2010: 22.

⁵⁵¹ Richard Kearney Derrida vendégszeretetről írt megállapításait továbbgondolva a következőket írja a látogató önazonosítása kapcsán: „A vendégszeretetet általában olyan valaminek értelmezzük, aminek végrehajtója egy nagylelkű vendéglátó, aki eldönti, kit hív meg otthonába, hiszen otthon ő a (házi) gazda, illetve a maga ura. De épp emiatt a szuverén önrendelkezés miatt kezdhet a vendéglátó egyes más(ik)októl félni, akik azzal fenyegetnek, hogy megszállják az otthonát és vendéglátóból tússzá lesz. A vendéglátás törvényei ezért fenntartják a jogot minden vendéglátó számára, hogy értékelhesse és kiválaszthassa, kit fogad be, kit zár ki, vagyis joga van diszkriminálni. Egy ilyen diszkrimináció megköveteli, hogy minden látogató azonosítsa magát, mielőtt valakinek az otthonába beléphet. Ez az azonosító folyamat – mely a 'vendéglátás törvényének' (*hospitalité en droit*) nélkülözhetetlen része – magába foglal valamennyi erőszakot.” Kearney 2014: 6. *Az égben keresztelelt juhászlegény* című mesében pontosan az azonosítás hiányának adnak hangot a legidősebb fivérek, amikor hazatérve két idegent találnak a házukban, minek következtében apjuk szemére vetik miért engedte be őket. Az öreg viszont a keresztényi erkölcs értelmében nyújtott hajlékot az idegeneknek, anélkül, hogy sejtette volna Szent Péter és a Szent Isten tért be álruhában hozzájuk: „Alig fogtak hozzá a vacsorához, váratlanul hazaállítottak a legények a hegyi legelőről. Meglátva a koldusruhájú idegeneket, gorombán rátámadtak az apjukra. – Ejnye, apánk, hát hogy lehetsz vén létedre ilyen könnyelmű gondolkodású? Miért engedsz be ismeretlen személyeket éjszakára a kunyhódba? Miért adsz nekik szállást? – A juhász csitította őket: – Ó, lelkem

tartozást választja. A fiú és a segítő legfontosabb identitásteremtő jegye megegyezik, a közös referenciapont, mint tájékozódási séma ekképpen hozzájárul a kezdeti idegenség korlátjainak lebontásához: az ismeretlen lény ezentúl a testvér szerepét tölti be. A történet előrehaladtával szintén az identifikáció eszközével él a megmentett gyémántlány is, de itt az önazonosításban nem a hasonlóság mutatkozik meg, a lány sokkal inkább másságát hangsúlyozza azáltal, hogy beismeri, pogánysága megakadályozza a szent tárgyak megérintésében:

„Órián Gyuri odafordult a Gyémántleányhoz:

– Kedves szerelmesem, mihez kezdünk most? Mi a tennivalónk? – kérdezte tőle.

– Először is szabadítsuk ki a Napot és a Holdat és a csillagokat! – felelte a leány. – Ez most a legfontosabb tennivalónk! [...] – Ahová elrejtették őket, oda csak te mehetsz! Én nem léphetek még a közelükbe sem, mert én pogány vagyok, a keresztény az te vagy! Hiába rendelt engem a Szent Isten a te számodra, téged keresztvíz alá tartottak, engem pedig nem! Ezért én nem érinthetem meg azokat a szent tárgyakat, amiket a nagy Isten teremtett! [...]

Ahogy körülnézett, egyszer csak arra gondolt, milyen jó lenne, ha magával vihetné ezt a tündöklő gyémántvidéket palotástól együtt.

Kérdezte a Gyémántleánytól:

– Hogyan vihetnénk magunkkal ezt a birodalmat a fehér világba?

– Ejnye, ejnye, te még ennyit sem tudsz? – fedtte meg a leány. – Kiokosíthatlak, de egyedül kell cselekedned, mert én pogány vagyok és a szent tárgyakhoz nem nyúlhatok.”⁵⁵² – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

Az idézet a *tiszta és tisztátalan* fogalompár kereszténységben gyökerező értelmezési keretére épül, melyben a tiszta, mint a szent szinonímája nyer értelmet, ebből kifolyólag „testi, kultuszi és erkölcsi tisztaságot”⁵⁵³ implikál; ezzel szemben helyezkedik el a tisztátalan, aki nem osztozik az Isten kegyeiben. „A szentséggel való érintkezés megköveteli a rituális tisztaságot”⁵⁵⁴, mely jelen esetben a keresztvíz alá tartottságban ölt testet: mivel a lány nem részesült a „rituális bemerítkezés” adta privilégiumokból, nem érintheti meg a történetben szent tárgyakként megjelenő égitesteket. Ám a tiszta és tisztátalan fogalompár nemcsak a keresztény szimbolika szerinti megközelítésben nyeri el értelmét, a mesemondó részéről egy tudatosan alkalmazott narratív eszközkészlet részeként is funkcionál, melyben a „mi” és az „ők”, a saját és az idegen dichotómiája a cigányokéhoz hasonló archaikus világlátás technikája, azaz a *bináris oppozícióba*⁵⁵⁵ állított tengely két végpontját testesíti meg: jelen

fiaim, csak az alvás a miénk, meg a nyugalom, a szállás a Szent Istené! Hagyjátok békén ezeket az embereket!” Az erdő anyja 1990: 92. Az idegen mögött felsejlő szent alakjáról Heller Ágnes azt írja: „Az ember tud úgy viszonyulni az idegenekhez, mintha lehetséges volna, hogy egyikükben vagy másikukban nővérré vagy fivérré lel. De az idegenben felfedezhető felebarát nemcsak vér szerinti vagy szellemi rokon lehet. Az idegen alakjában a szent is megjelenhet. Így például azok az idegenek, akiket egykor Ábrahám megvendégtelt, Isten angyalai voltak. És minden idegenben ott rejtőzhetnek Isten angyalai.” Heller 1997: 68.

⁵⁵² *Az erdő anyja* 1990: 135.

⁵⁵³ Bartha T. (szerk.) 1995: 611.

⁵⁵⁴ Bartha T. (szerk.) 1995: 611.

⁵⁵⁵ Bari Károly a „bináris oppozíció” technikáját a cigányokéval hasonlatos archaikus társadalmak világlátásával kapcsolja össze: „Az orális népköltészet virágzó területeit elsősorban a cigányok gondolkodásának ősisége élteti.

esetben az idegent egyértelműen a negatív előjellel ellátott tisztátalan attribútumával ruházza fel.⁵⁵⁶

Az itt elemzésre kerülő folk-narratívumokban a keresztény hitnek és a hozzákapcsolódó liturgikus tárgyakkal lényeges szerepe, hogy a főhőst megvédjék az őt elpusztítani akaró gonosszal szemben. Tánczos Vilmos a szimbolikus formák elemzése kapcsán írja:

„Az emberi világot fenyegető démoni erők legyőzésének, megsemmisítésének vagy elküldésének mágikus-vallásos szimbolikus eljárásai sokfélék. A démonok ellen vívott állandó harcban fontos szerepe van a keresztény egyház által birtokolt szentségi jegyeknek, a kimondott szó hatalmának (szómágia) és több más mágikus-szimbolikus technikának. A hagyományos keresztény ember a Jó Isten primátusát vallja a Rossz Isten fölött, ezért szemléletében az isteni erők mindig erősebbek a démoni erőknél, így az anyaszentegyház által rendelt szentségek és szentelmények által a démon mindig legyőzhető.”⁵⁵⁷

*Az elkárhozott kisasszony*⁵⁵⁸ a születése pillanatában elátkozott királylány történetét meséli el, aki csak akkor szabadulhat meg az átokban való létmódtól, ha három éjjelen át valaki képes őt megőrizni. A mesetípus más variánsaiból megszokott eszközökkel ellentétben, ebben az oláh cigány verzióban a kereszténységhez szorosan fűződő, szimbolikus erejű kellékek fogják megmenteni Jancsi életét:

„– Nyugodtan őrségbe állhatsz, Jancsi! – biztatta a koldus. – Ha az én szavamra reá hallgatsz, nem lesz bántalmazásod! Amikor bemegy a kápolnába, ne csinálj semmit, csak eredj fel a karzatra! De se jobbra, se balra ne tekintél, csak mindig előre! Vedd magad elé a szent zsoltároskönyvet és nézzed és orgonáld! Mindaddig orgonálnod kell, amíg ő hanyatt nem vágja magát megint a koporsóban! [...]

– No, te mocskos! – rivallt a katonára. – Hát ide merészkedtél? Tudd meg, hogy a holnapi napjöttét nem éred meg élve! Mert megeszlek!

Ám a legény nem válaszolt. Meg se mukkant, csak orgonált, s így a királykisasszony nem juthatott hozzá, de még csak meg sem érinthette, mert a zsoltároskönyv ki volt nyitva előtte és orgonálta belőle a szép szent énekeket.

[...]

– Nem baj, Jancsi! – vigasztalta a koldus. – Ne félj semmit, mert én újabb feladatot adok neked! Csinálj magadnak az oltár mögött egy varázskört és feküdj abba bele! Hiába fog riogatni a királylány, a varázskörtől nem fér oda hozzád, csak meg ne mozdulj vagy reá ne nézz valahogy! Hogy mi volt a varázskör?

A valóságot és annak metaforikus mását ellentétekben megfogalmazó jellegzetes logika lényegében még a népi szellemi örökség minden műfajában fellelhető, legtisztábban azonban az archaikus tartalmi és formai elemeket hűen őrző, ám folyamatosan megújuló és gazdagodó mesékben mutatkozik meg. [...] A bináris oppozíción alapuló archaikus logika értelmében a ragyogó lelkű jószágos fivér a nappal jelképezi, a sötét gonoszságú fivér pedig az éjszakának felel meg.” Bari 1990: 5–6, 18.

⁵⁵⁶ A *tiszta* és *tisztátalan* kategóriapár az oláh cigány kultúrában különös jelentőséggel bír, mely nemcsak a hétköznapi élet gyakorlatait szabályozza – viselkedési normák, öltözködési szokások, a teendők elvégzésének a módja –, de a fogalmakhoz társított pozitív és negatív értékkepzetek alapvetően meghatározzák a cigányok gondolkodását és világlátását. A téma széles körben feldolgozott; a teljesség igénye nélkül lásd Sinclair Stewart 1994: 207–233; Sutherland 1975: 255–287; Wilhelm 1993: 29–37; Berta 2005: 107–119; Rao 1996: 73–74.

⁵⁵⁷ Tánczos 2007: 73–74.

⁵⁵⁸ *Az erdő anyja* 1990: 163–168. Elmondta oláh cigány nyelven Kolompár Ferenc Ferkina, Csácsbozsok. ATU/MNK 307, *The Princess in the Coffin (The Princess in the Shroud)*. Uther 2011: 189–190, *Az elkárhozott királykisasszony*. MNK II. 1988: 93–96.

Szentelt vízbe mártotta a mutatóujját és rajzolt véle egy akkora kört, amibe belefekhetett. [...].⁵⁵⁹
– [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

A szövegből kitűnik, hogy az elsődleges keresztény kultusztárgyak és liturgikus elemek mellett – a zsoltároskönyv, az orgona és az imádságos énekek –, az oltár mögé rajzolt varázskör kiemelt helyet kap a narratívumban.⁵⁶⁰ A kör komplex szimbolikáját vizsgálva, a különböző jelentések közül kiemelhető a varázskör oltalmazó funkciója, mely képes a gonosz lényektől védelmet nyújtani:

„Mint beburkoló forma, mint például egy lezárt körpálya/zárt áramkör, a kör szimbóluma a védelemnek is, amit saját határain belül nyújt. Innen ered a kör mágikus használata, mint védőkordon a városok, templomok, sírok körül, megakadályozandó az ellenség, a kóbor szellemek, a démonok behatolását. A küzdők is kört rajzolnak saját testük köré, mielőtt megkezdik a harcot.”⁵⁶¹

Szintén a bináris oppozícióba állítás eszközével él a mesemondó: a keresztény erkölcsi tanokat és útmutatásokat betartó pozitív főhőssel szemben áll a gonosz attribútumaival felruházott és démoni cselekedeteket végrehajtó idegen lény.

Ugyanezen keresztény tanokra és a kereszténységhez fűződő szimbolikus-mágikus képzetre épül a spanyol cigány korpuszból választott *Frailecico Hermoso* [A csodaszép papocska] című szöveg, melynek főhőse az ördöggel kötött szerződés elől kíván megmenekülni bízva a varázskör csodálatos erejében:

„– Hát, igaz volt!
Megegyeztek, hogy egy év és egy nap múlva ugyanazon a helyen találkoznak. És akkor már gondolta, hogy az ördög hívta oda.
Vett magának egy papi reverendát és egy ferences övet – ettől kezdve csodaszép papocskának hívták –, és ahol egykor találkoztak, megérkezett, húzott egy vonalat körben és belépett. Mindig nagyon figyelt [...]. Az ördög pedig látta, hogy sehogy sem tudja elvinni, így hát csinált egy óriási forgószelet és huss, felkapta és elvitte.”⁵⁶²

⁵⁵⁹ *Az erdő anyja* 1990: 165–166. Ugyanezt a motívumot fedezhetjük fel a típus másik variánsában, *A fekete kisasszony* című magyar cigány szövegben is, melynek a főhőse csak a Szent Biblia erejének köszönheti, hogy megszabadul az éjjel rátámadó ördögöktől: „És mondja a fekete kisasszony: – Ide hallgass, jó ember! Valamikor hajdanán ideigért téged az Isten és most megjöttél! Három próbát kell kiállnod és a bátorságodon múlik, teljesíteni tudod-e a feladatokat, mert nagyon nagy megpróbáltatások várnak ám! Ne félj, én kitanítalak téged mindenre, hogy mi lesz veled! Íme, íhol ez a könyv, ez szent könyv! Ha leszál az éjszaka, fogd ezt magad elébe és olvasd! Jönnek majd az ördögök, elkezdenek szólítani, szépen is beszélnek hozzád, durván is beszélnek, mindenféle sértő szavakkal káromkodnak majd és fenyegetőznek rettenetesen! Te rájuk se emeld a fejed ebből a könyvből, mindig csak ezt nézzed és ezt olvasd! De még ha nem is olvasod, csak tartsd a kezeden és a szemeid ezen legyenek! [...] – Holnap ugyanúgy tesznek majd veled, mint ma, ugyanúgy fognak beszélni hozzád, ám te csak bújjad a könyvet, mert abban van a hatalom!” *Az erdő anyja* 1990: 45–46. – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

⁵⁶⁰ Vö. Bálint P. 2017: 95–108.

⁵⁶¹ Chevalier–Gheerbrant 2001: 9.

⁵⁶² *Cuentos maravillosos* 2008: 62.

Az elemzett spanyol és oláh cigány folk-narratívák barát alakjában megjelenő idegen-képe megegyező gondolati sémára épül, melyben a közös referenciapontként értelmezhető kereszténység képes az ismeretlennel történő találkozás pillanatában megtapasztalt kezdeti idegenség érzését nemcsak feloldani, hanem az idegent egycsapásra baráttá, testvérré is transzformálni. A keresztény erkölcsi kánon tanai – mint a felebarátai szeretet és a szeretetteljes odafordulás képessége – eloszlatják a főhősben az ismeretlen keltette ösztönös félelem és gyanakvás bénító hatását, melynek következtében fenntartások nélkül tudja a segítők tanácsait elfogadni.

IV. 3. Az idegen, aki köztünk él

A disszertáció előző fejezeteiben rámutattam arra, hogy az egyént milyen sérelmek érhetik a saját közösségében származása (etnikai hovatartozása, szegénysége, kitaszíttottsága, foglalkozása) vagy szellemi képességeinek korlátozottsága, mondhatni „együgyűsége” okán.⁵⁶³ Victor Turner a népi elbeszélést vizsgálva rávilágít e különös alak referenciájára:

„A népi irodalom tele van olyan szimbolikus alakokkal, mint a ‘szent koldus’, a ‘harmadik fiú’, ‘a kis szabólegény’, és ‘az együgyűek’, akik letépik a magas ranggal és hivatallal bírók hamis álcáit és a közönséges kisemberek és halandók szintjére húzzák le őket. [...] A megvetett vagy törvényen kívül helyezett etnikai és kulturális csoportoknak jelentős szerep jut a mítoszokban és népszerű mesékben, mint akik az egyetemes emberi értékek képviselői vagy kifejeződései. [...] Mindezek a mitikus típusok strukturálisan alsóbbrendűek vagy ‘marginálisok’, ám mégis ők képviselik azt, amit Henri Bergson ‘nyitott’ erkölcsiségnek nevezett volna a ‘zárt erkölcsiséggel’ szemben [...]”⁵⁶⁴

A megszegényítés és kicsúfolás, az el- vagy visszautasítás, a kinevetés és a megbélyegzés, mint elsődleges reakciók jellemezték a csoport megnyilvánulásait,⁵⁶⁵ minek következtében a

⁵⁶³ Az együgyűnek vélt/mondott mesehős alakja igen elterjedt mind a cigány, mind a magyar mesenarratívákban. Szapu Magda Kaposszentjakabon, beás cigány közösségben gyűjtött meséiben is találunk erre példát: „*Erre előjött a pici. De abban az időben a legkisebbiket úgy tartották, hogy ügyefogyott, kis bolond. Ennek a helye állandóan ott volt, volt ilyen hamusut, a többiek nem hívták magukkal.*” Szegény ember rétte In *Mesemondó és közössége...* 1985: 99.

⁵⁶⁴ Turner 2002: 123–124. Érdemes összevetni Walter Benjamin megállapításaival: „Az együgyű alakjában azt mutatja meg, miként tettei magát a mítosszal szemben ‘együgyűnek’ az emberiség; a ‘legifjabb fivér’ alakjában azt, miként nőnek meg a mitikus ősidőktől való távolodás arányában az emberiség esélyei; annak alakjában, aki a félelmet kitapasztalni indult, elének tárja, hogy a félelmetes dolgok számunkra nem beláthatatlanok [...]” Benjamin 1969: 117.

⁵⁶⁵ A közösség részéről kinyilvánított kinevetés és elutasítás gyakorlatáról Nagy Olga ír. Noha megállapításait elsődlegesen a többségi társadalom magyarok-lakta falvaiban végzett megfigyeléseire alapozza, gondolatai helytállóan bizonyulnak a cigányok értékítéletére is, ahogyan az megjelenik a népmesékben. „A csúfolódók csoportjai a falu közvéleményét képviselik azokkal szemben, akik a falu szemében ‘rendhagyók’. Kicsúfolásra, megvetésre, megszólásra ad alkalmat az egészséges paraszti életképesség hiánya is, a születésbeli vagy később keletkezett testi vagy szellemi fogyatékoság. Így aztán a bugyuta, a szellemi vagy testi fogyatékoság beszéd

főhős, mint a személyes elégtételtől, mondhatni bosszúvágytól fűtve, kilép addigi inaktív állapotából és elindul az „úton”, melynek végén képessé válik a sorsát betölteni. A szinte ösztönös, reflexszerű választ egyszerűen az váltotta ki a közösség tagjaiból, hogy a hős viselkedése radikálisan eltért az elvárttól, ebből kifolyólag a meg-nem-értettség egyetlen kimutatása a nevetésben és a kirekesztésben ölthetett testet. Ez pedig szorosan kapcsolódik az idegenség paradigma azon összefüggéséhez, melyben az 'én' és a 'te', az 'én' és a 'Másik' értelmezési kerete a saját közösség viszonyrendszerében mozog. Heller Ágnes azt írja, hogy: „a honos is idegennek érezheti magát. Az is érezheti a hideget, kiszolgáltatottságot, a végesség nyomorúságát”⁵⁶⁶.

Feltehetjük azt a kérdést: hogyan is válhat valaki idegenné a saját közösségében és hogyan képződik le ez a meseszövegekben? A kiválasztott spanyol és oláh cigány mesekorpusz alapján a kérdéskör három részre bontható, melyek egymást kiegészítve hozzásegítenek ahhoz, hogy pontosabb választ adhassak az imént feltett kérdésre. A három tulajdonság, mely szerint a közösség idegenként kezeli egyik tagját megmutatkozhat (1) a szellemi képesség korlátozottságában, azaz az együgyűségben; (2) másrészt, a fizikai különbözőség, a testi másság kelt egyértelmű zavart; (3) harmadrészt, a mindenki számára kötelező érvényű közösségi normáktól való eltérő viselkedés, a szabályok megsértése okán kezelheti a hőst a saját csoportja *másként*, idegenként.

IV. 3. 1. Az együgyűség a cigány népmesék értelmezésének tükrében

Az elemzés tárgyát képező folklórszövegekben számtalan példát találunk a legkisebb királyfi univerzális toposzára, ezek közül is az értelmezés szempontjából különösen érdekesek, amelyekben a harmadik testvér legfontosabb tulajdonsága kezdeti együgyűségében rejlik. Az *El acertijo de la princesa*⁵⁶⁷ [A királylány feladványa] és az *El rey ciego* [A vak király] című spanyol mesék a három fiútestvér megmérettetésének klasszikus történetét mutatják be; a királylány kezét az nyerheti el, aki kitalálja a feladványt, illetve a koronát az a királyfi nyeri el, aki elhozza beteg apja számára a csodálatos orvosságot. A mesenarratívumok logikájából következően mindhárom fiú megpróbálkozik, de csak a legkisebb járhat sikerrel,

tárgya a faluban, és az egészséges ember azzal a kegyetlen elégtétellel nevet és gúnyolódik fölötté, melyet nem tud magától megtagadni, mivel ez valamiképpen saját értékét tudatosítja.” Nagy O. 1989: 292.

⁵⁶⁶ Heller 1997: 9.

⁵⁶⁷ *Cuentos populares* 2011: 229–231. Elmondta Florentino Jiménez Gabarri, *Gringo*, Villamediana de Iregua. ATU/MNK 853, *The Hero Catches the Princess with Her Own Words*. Uther 2011: 481–482, *A nyelves királykisasszony*. MNK IV. 1984: 175–177.

ő ezekben a történetekben nemcsak korban jár fivérei mögött, hanem – mások által vélt – korlátozott szellemi képessége alapján is a legutolsó helyet foglalja el a sorban:

„Volt egyszer egy király, aki meg akarta házasítani a leányát. És azt mondta, hogy aki képes megfejtetni azt a rejtvényt, amit a királylány felad, az megkapja a lány kezét.

Élt a királyságban egy molnár, akinek volt három fia. Azt gondolta:

– A legkisebbel nem számolhatok, mert a környék összes fiúja közül ő a legbutább, soha nem ment még el otthonról, semmit nem tud a világról. De a két nagyobbik, azok igazi világlátott férfiak, nagyon okosak, talán az egyik meg tudja fejtetni a rejtvényt.”⁵⁶⁸ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

„Ez egy mese, méghozzá jó hosszú. Mert volt egyszer egy király, volt három fia, kettő nagyon okos volt, a harmadik viszont rettenetesen buta. És a király egy szép napot megvakult. [...]

– Na jó, most rajtam a sor – mondja a legkisebb, aki buta volt. Úgy hívták, hogy Pepito, ezt a butát úgy hívták, hogy Pepito.

– Nahát, te meg hová mész! Fiam, hiszen még sosem hagytad el a palotát!”⁵⁶⁹ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

Érdemes megfigyelni, hogy a mesemondó a *buta* szó után egyből egy magyarázattal is megtoldja a mondottakat, ami rávilágít arra, miben is áll a fiú együgyűsége: soha nem ment még el otthonról, emiatt semmit nem tud a világról, semmiféle *tapasztalattal* sem rendelkezik. Másként szólva, szellemi képességének korlátai az információ és- tapasztalathiányból fakadnak,⁵⁷⁰ nem pedig abból, hogy képtelen lenne a logikus gondolkodásra, az észhasználatra. Ezt igazolja az *együgyű* kifejezés régies jelentése, melyet az értelmező szótár szerint valaha arra az emberre használtak, aki „tapasztalatlanul, ártatlanul egyszerű, naiv”⁵⁷¹. A külső/idegen világtól való elzártság, a szülői ház, mint burok, mely megvéd a különböző veszélyektől, ugyanakkor az önálló cselekvésben és gondolkodásban korlátoz is, pontosan azt eredményezi a mese főhősénél, hogy a szocializáció egyedül a családi környezetben történik meg és a viselkedésinormákat is csak abban tudja értelmezni, illetve alkalmazni. Ellenben, nincsen tapasztalata arra nézve mi vár rá a családon – mint mikroközösségen – kívül, és nincsen birtokában olyan empirikus tudásnak, túlélési stratégiának sem, melyet sikeresen alkalmazhatna egy váratlan, számára ismeretlen léthelyzetben. Nem véletlenül nevezi Bálint Péter az *együgyűséget* az „én-előttiség”⁵⁷² állapotának, melyben a megismerés és a tapasztalatszerzés kezdeti fázisában él a főhős. Mindezeket figyelembe véve értelmezhető a

⁵⁶⁸ *Cuentos populares* 2011: 229.

⁵⁶⁹ *Cuentos maravillosos* 2008: 119.

⁵⁷⁰ Az együgyűségnek ugyanerre a megnyilvánulására hívja fel a figyelmet Bálint Péter az Erős János mese egyik variánsa kapcsán: „Hogy a mesehős (Erős János) színre lépésekor ’együgyű’, pontosabban együgyűnek látszik, vagy szándékosan annak mutatja magát, valójában nem azt jelenti, hogy szellemileg visszamaradott, ügyefogyott, egyszóval pszichiátriai értelemben kretén volna. Egyszerűen szólva, az én-előttiség állapotában leledzik, amit úgy is jellemezhetnénk, hogy a megismerés és tapasztalatszerzés kezdeti/korai fázisában él [...]” Bálint P. 2014b: 146.

⁵⁷¹ MNYESZ II. 1986: 70.

⁵⁷² Bálint P. 2014b: 146.

fivérek verbális és nonverbális reakciója, miután a legkisebb azzal áll eléjük, hogy ő is szeretné megválaszolni a királylány rejtvényét:

„Akkor előállt a legkisebb testvér, megkérdezte tőlük sikerrel jártak-e és felajánlotta, hogy elmegy ő, ha már a fivérei nem tudták megfejteni a rejtvény. Talán majd ő igen. A két testvér lesajnálóan nézett rá:

– Te meg hová mész, ostoba?

– Milyen rejtvényt kell megfejteni?

Semmilyen válasz nem jött ki a szájukon.”⁵⁷³ – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

A típusleírással megegyezően elindul a legkisebb fiú és az úton talál három tárgyat: egy tojást, egy fahasábot és egy koszos nyeret; anélkül, hogy pontosan végig gondolná, mire is fogja őket használni (vagy sejtené, hogy éppen ezek lesznek azok a tárgyak, amelyek az életét megváltoztatják, hozzásegítik ahhoz, hogy a kitűzött célját elérje), elteszi őket a zsákjába. Megérkezik a palotába és jelentkezik ő is a nyelves királylány által kijelölt próbára:

„A királylány felállt, mint azelőtt mindegyiknél és elmondta a rejtélyes feladványt:

– Tűz vagyok.

És ekkor támadt egy ötlete. Kivette a zsákjából a tojást és azt mondta:

– Akkor süsd meg nekem ezt a tojást.

A királylány azt felelte:

– Nincsen fám.

– Tessék, fogd ezt a pálcát, ez abból van.

Látta a lány, hogy ezzel nem fog tudni elbírní és azt kiáltotta:

– Átkozott gané!

Erre a másik, akinél volt egy mocskos nyereg, kivette a zsákból és azt mondta:

– Fogd ezt a nyeret, ezen van egy nagy rakás.

És hála annak, hogy az összes jelölt közül a legélesesübb volt, a királylány nem tehetett mást, minthogy hozzáment.”⁵⁷⁴ – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

A szövegrészlet tökéletesen szemlélteti, hogy a fiú egyáltalán nincsen híján az éleseszűségnek, vélt együgyűsége kizárólag a tapasztalatlanságból fakadt, hiszen az, hogy valaki azonnal felismeri az előtte kialakult szituációt, képes azt helyesen interpretálni és a feltett kérdésre válaszolni – mindezt úgy, hogy felhasználja az úton talált hétköznapi tárgyakat –, az hihetetlen leleményességről tanúskodik.⁵⁷⁵ Míg ebben a narratívumban valójában az éleseszűsége az, ami hozzásegíti a szöveg elején lehetetlennek tűnő feladat sikeres elvégzéséhez, a vak király meséjében pontosan a bátorsága lesz segítségére. A férfi

⁵⁷³ *Cuentos populares* 2011: 230.

⁵⁷⁴ *Cuentos populares* 2011: 230–231.

⁵⁷⁵ Itt hasonló feladvány–válasszal állunk szemben, mint a Mátyás-mesék esetében: nem arról van szó, hogy a lánynak lenne egy precíz válasza az általa feltett rejtvényre, csakúgy, mint Mátyás király sem tudja pontosan hány stáció az ég a földhöz, vagy hány szál szőr van a számon; sokkal inkább arra kíváncsi, hogy az előtte állóban van-e annyi leleményesség, frappánság, eszesség, melynek köszönhetően képes valamilyen feleletet adni, mely elnyeri a lány tetszését. [pl. Mátyás király–Mátyás szakács In *A három muzsikás cigány* 2003: 123–129]. A Mátyás-mesék egyik típusának, *A cinkotai kántor* magyar és cigány variánsainak összehasonlítását, illetve nemzetközi – leginkább spanyol nyelvű – párhuzamait lásd Bálint Zs. 2019a: 107–117.

szerepelvárások alfejezetben részletesen tárgyaltam a bátorság kérdését és annak különböző megnyilvánulásait, mely tulajdonságnak köszönhetően a fiú elnyeri a hálás halottak képében megjelenő segítőlények bizalmát, akik hasznos tanáccsal látják el a feladat elvégzésére vonatkozóan.

A spanyol cigány folklór-korpuszból válogatott meseszövegek elemzése rámutatott a történet elején együgyűnek vélt legkisebb testvér toposzának lehetséges variánsaira és azok értelmezéseire; a következőkben azt mutatom be, hogy az oláh cigány mesekincsből megismert *Pengő* című narratívum megegyező gondolatisémára épül: a „butasága” miatt kinevetett, lebecsült és elutasított, más szóval idegenként kezelt hős fejlődése és sikere áll itt a középpontban. Ebben a mesében hasonló kezdéssel indít a mesemondó: egy, az öreg király által kiadott feladatot kell teljesíteni, amire a három királyfi készségesen vállalkozik, ám a legkisebb fiú jelentkezése nemcsak fiatal korából adódóan váltja ki bátyjai ellenvetését, sokkal inkább a „butasága” miatti megszegyenüléstől félnek.

„– Nagy szégyen ez nekünk, elvitték a három hógunkat, de még azt sem tudjuk kik voltak. A cigányok ha meghallják, ki fognak kacagni minket. Mi királyfik vagyunk, okosak, erősek, menjünk és keressük meg őket.

– Bátyáim, had menjek én is veletek, mert nekem is testvéreim voltak, nem csak nektek! – mondja Pengő.

– Menj innen te bolond, utánunk nem jöhetsz, ne járassál le minket a cigányok előtt.”⁵⁷⁶

Mondhatjuk azt is, az idősebb testvérek attól tartanak, hogy öccsük feltételezett kudarca és a próba során mutatandó ügyetlensége miatt a cigány közösség megvetése rájuk is kiterjed: mivel egy családból származnak, osztozniuk kell a szégyenérzetben.⁵⁷⁷ Mégsem tehetnek semmit, elindulnak mind a hárman, ki-ki a maga útján, ám a fivérek nem tudják, hogy a legkisebbet a táltos csikó segíti eljutni az elrabolt királylányokhoz. Ahogyan az első palotához közelednek, a csikó azt tanácsolja a fiúnak: tettesse magát bolondnak –

„[...] induljunk máris a legidősebb hógodhoz. Ha odaérünk, mutasd majd a sógorodnak, hogy te bolond vagy. A tyúkól tetején van egy ócska kesztyű, azt kérd el tőle, mert ha azt valaki a kezére húzza, a világ ereje lesz benne.

Amikor odaérnek, a legidősebb húga, Duda elkiáltja magát.

⁵⁷⁶ *Lujza meséi* 1999: 31.

⁵⁷⁷ A cigány közösségben tapasztalható „mit mondanak mások” kérdésről Kovai Cecília írja: „Egy cigánytelepi közegben minden elhangzó vélemény stratégia is egyben, a nyilvánosság irányítására szolgál. A nyilvánosság határait a cigány-magyar különbségtétel jelöli ki, a ‘cigány’ egy folyton idézhető, mindenütt jelen lévő hivatkozásai alap, valami ‘közösre’ utal, amihez viszonyítva a dolgok megmérettetnek. ‘Beszélték itt a cigányok’, ‘Mit szólnak majd a cigányok!’, ‘Csak nézték a cigányok’ – ezek mind-mind a hétköznapi beszéd visszatérő fordulatai, amelyben a ‘cigány’ nem konkrét embert jelent, hanem egy létező nyilvánosságot, amelyet éppen ‘cigánysága’ ruház fel hatalommal.” Kovai 2017: 187.

– Jaj, szegény bolond testvérem, *az uram a sárkány meg fog ölni téged!*”⁵⁷⁸ – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

–, vagyis mutassa magát olyannak, amilyennek mindenki hiszi, még a saját nővére is, így a sárkány nem fogja őt komolyan venni, fel sem merül benne a gyanú, hogy a fiú tudja milyen titkos erő lakozik a kért tárgyban. A megtévesztés erejével élve, elleplezve valódi képességét, a fiú megszerzi a rettenetes erővel rendelkező tárgyakat, képes legyőzni a sárkányokat és visszahozza nővéreit. Az úton hazafelé, miután a fivérei megbizonyosodnak arról, hogy a legkisebb testvérük valóban teljesítette a próbát, újból a szégyentől való félelem és a hirtelen fakadt düh lesz úrrá rajtuk, melynek következményeként a testvérek közötti rivalizálásból már ismert motívum értelmében, elhatározzák, hogy megölik a fiút: „– *Ha akarjuk, ha nem, Pengőt meg kell, hogy öljük, mert nagy szégyen lesz a cigányok között, hogy a mi bolond testvérünk szabadított meg benneteket a három sárkánytól.*”⁵⁷⁹ Érdekes kiemelni, hogy még mindig a *bolond* jelzöt használják testvérük megnevezésére, el sem tudják képzelni, hogy a fiú birtokában van olyan képességeknek is, melyek hozzásegíthették őt a sikerhez.

Ugyanez a hős képességeit illető kételkedés jellemzi a *Jóska király* című mese cigány főhősének apját is, aki a történet elején elzavarja fiát otthonról, mert az képtelen volt megőrizni a kecskéket. Jóska az úton talál egy gyémánthegyet és megtölti a zsebeit gyémántkövekkel, hála ennek az értékes kincsnek kiállíttat magának egy királyi gúnyát, felöltözik díszesen és a király hozzáadja a leányát. Amikor elindul hazafelé, hogy újra lássa a szüleit, zsiványok ütnek rajta és mindenét elszedik, így hát lerongyolódva érkezik régi otthonába, ahol előadja a történetét:

„– *Ó, kedves szüleim, hát én király voltam!* – felelte a legény.

– *Király?* – *kérdezték megrökönyödve az öregek.* – *Miféle király?*

– *Valódi király, akinek kardja, koronája és palástja van!* – *válaszolta Jóska.* – *Én vezettem az országot, én parancsoltam a népeknek! Van már nekem feleségem is! Éppen látogatóba indultam hozzátok a katonáimmal, amikor nem messzire innét megölték őket a betyárok, én alig tudtam elmenekülni!*

Nem hitték el neki a szülei, sőt az apja még gúnyolni is kezdte, hogy mindezeket csak bolondságból mondja. Mert bizony azt tartották róla, hogy ő a legeggyűbb lélek a faluban!”⁵⁸⁰ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

Felmerül az a kérdés, miként várhatnánk el a szülőktől, hogy fenntartás nélkül elhiggyék az előadott történetet, hiszen az a fiú, akit ők legutoljára láttak, pontosan arról tett tanúbizonyságot, hogy egy olyan egyszerű feladat elvégzésére is képtelen, mint a kecskék

⁵⁷⁸ Lujza meséi 1999: 34.

⁵⁷⁹ Lujza meséi 1999: 40.

⁵⁸⁰ Az erdő anyja 1990: 179.

megőrzése? Azt viszont csak a mese hallgatósága/olvasója követhette végig, hogy az otthon elhagyásának pillanatától fogva, vagyis az „úton” levés kezdetétől milyen lelki-szellemi fejlődésen ment keresztül Jóska, hogyan jutott el odáig, hogy elnyerje a királylány kezét. Azzal sincsenek tisztában a szülők, amit Alfred Schütz – aki saját tapasztalataiból merítve értelmezte az idegenség, az utazás és az ismeretlen új közösségbe való integrálódás kérdését – *A hazatérő* című tanulmányában ír, mely szerint az, aki hazatér, sohasem ugyanaz a személy, mint aki egykor elhagyta az otthonát: az átélt események, az útja során szerzett tapasztalatok, az újonnan látottak (érezkelt és észlelt dolgok) megváltoztatták egzisztenciakarakterét. Ezt az átalakulást az otthon maradottak azonban nem követhették nyomon, így a hazatérő számukra – valamilyen mértékben – mindig idegenként tűnik fel, ahogyan a hazatérő számára a szülők és az otthon sem az már, mint ami az emlékezetében él:

„Az otthon, ahová hazatér az adott személy, még ebben az esetben se ugyanaz az otthon, amelyet elhagyott, vagy az, amelyre emlékszik és amely után távollétében olyannyira vágyott. Ugyanez okból a hazatérő nem ugyanaz, mint aki elment – sem önmaga, sem azok számára, akik visszatértére várnak. [...] Kezdetben nem csak az otthon az, amely a hazatérő előtt szokatlan tájként terül el. A hazatérő az őt várók számára is ugyanilyen idegenként jelenik meg, és a köd bizony elfedi őt.”⁵⁸¹

Láthatjuk tehát, hogy a választott spanyol és oláh cigány folklórszövegek hasonlóan értelmezik az együgyűség fogalmát, mely minden esetben a megvetést, a kinevetést és a lebecsülést vonja maga után, ám ez mindig csak tapasztalatlanságból fakad, és amint a főhős elhagyja otthonát és az „úton” tapasztalatokat szerez, bebizonyítja, hogy szellemi képességei egyáltalán nem korlátozottak.

„[...] a távolság leküzdése, az ’út’ megtétele, a szerencsés megérkezés képzele összekapcsolódik azzal a meggyőződéssel, mely szerint minden egyéni életstratégia sikere annak a függvénye, hogy az egyéniség mennyire képes saját ’életútjának’ hőségé válni a végcél felé tartó vándorlásban. A siker vagy a kudarc csak az ’úton’ tanúsított magatartáson, ügyességen, bátorságon, az éppen adott helyzet értelmezésén, a szituáció elemzésének helyességén áll vagy bukik.”⁵⁸²

IV. 3. 2. A fizikai másság a cigány népmesében

Az ’idegen a saját közösségében’ viszonyrendszer második összefüggésében azt veszem górcső alá, hogy a narratívumokban a közösség által elfogadhatótól eltérő fizikai külsővel

⁵⁸¹ Schütz 2004: 87–90. Vö. Todorov Lévi-Strauss etnográfia értelmezését tárgyalva, ugyanerről az elutazás, eltávolodás utáni hazatéréstől beszél, melyben kimondja, hogy a saját társadalomba való visszatéréskor ez a közösség sokkal kevésbé közeli, mint azelőtt, hiszen közben megtapasztalta az idegen társadalmat és képes idegen szemmel is hozzá viszonyulni. Todorov 2013: 106.

⁵⁸² Biczó 2003: 19.

született főhőst hogyan zárja ki magából a csoport leginkább a félelem, az önféltés és a szégyenérzettől vezérelve.⁵⁸³ Ám épp ez a félelemből fakadó kirekesztés okozza a hős útrakeletését, s a biztonságot jelentő otthon elhagyását, mely során a fizikai test eltéréseivel (nagytermet, súlyos és torz test, vagy a borsó/babszemnyi alkat, törpe alak) járó rendkívüli erővel és elképesztő leleményességgel élni tudás eredményezi végül saját önazonosságának megteremtését, valamint a közösségen belüli önmaga elfogadtatását is.

„Már az antik, illetve a középkori keresztény enciklopédiák is érdekes betekintést adtak az előítéleteknek ebbe a rendszerébe. Az idegen már ezekben is úgy jelent meg, mint az ismert, a megszokott alapvető ellentéte. A saját és az idegen dichotómiája több szinten is megvalósuló kizárásra épült. A különbségek egyrészt a testhez, az emberi külsőhöz kapcsolódtak: az európaiak szépségével és arányosságával szemben az idegen népek, a 'primitívek' különböző deformációkban testet öltő csúnyasága áll. A kutyafejűek, a fej nélküliek, a lapátfülűek vagy az egy lábúak képei a testi abnormalitáson keresztül jelenítették meg a kulturális idegenség okozta félelmet és fenyegetettséget.”⁵⁸⁴

N. Kovács Tímea idézete elsősorban a középkori imagináció és reprezentáció kérdéskörében vizsgálja az idegen kultúra másságának ábrázolási tradícióit, és arra hívja fel a figyelmünket, hogy mennyire elterjedt szokás volt ezt fizikai különbözöségként is bemutatni. A – sok esetben kitalált – testi deformáció hangsúlyozása olyan eszközkészletnek bizonyult az idegen megjelenítésére, mely legitimálta az európaiak fölényét és törvényszerűvé tette a barbár, primitív népek „megmentését”, civilizálását. Minden, ami „szemmel láthatóan nem olyan, mint mi”⁵⁸⁵: az idegen. Ám a torz külső nem csak azért készített távolságtartásra, mert önmagában elborzadást, félelmet és megvetést okoz, hanem „az eltérő külső kulturális különbséget jelez és jelent”⁵⁸⁶.

Az oláh cigány mesekorpuszból választott *A sasfiú meséje*⁵⁸⁷ azzal a már korábbiakban értelmezett mesei kezdéssel indul, hogy a királynak nincsen gyermeke, nagy szűgyent érez, amiért a felesége nem tudta őt örökösével megajándékozni, ezért megfenyegeti, hogy ha

⁵⁸³ Nem más ez, mint az a fajta létféltés, melyről Lévinas beszél: „A létem féltése, mely egyszersmind a halálhoz való viszonyom, tehát nem a semmitől, hanem az erőszaktól való félelmem (és így a Másiktól, az abszolút előreláthatatlantól való félelmem ennek kiterjesztése).” Lévinas 1999: 199.

⁵⁸⁴ N. Kovács 2007: 24.

⁵⁸⁵ N. Kovács 2007: 25.

⁵⁸⁶ N. Kovács 2007: 25.

⁵⁸⁷ *A nap húga meg a pakulár* 1973: 51–77. Elmondta cigány nyelven Kapás Gyuri, Mezőbánd. ATU 708+525G+307+590+304. „Bonyolult, a legkülönbözőbb típusokból, azoknak csak bizonyos epizódjaiból összeállt mese, mely azt bizonyítja, hogy mesemondónk a legarchaikusabb elemek alapján is képes színes, kalandosságot idéző, izgalmakat ébresztő mesét mondani mindössze azért, mert ezt közönsége [...] így igényli.” Nagy O. 1973: 169. ATU/MNK 708, *The Wonder Child*. Uther 2011: 383, ez a típus a Magyar Népmesekatalógusban nem szerepel. 307, *The Princess in the Coffin (The Princess in the Shroud)*. Uther 2011: 189–190, *Az elkárhozott királykisasszony*. MNK II. 1988: 93–96. 590, *The Faithless Mother (The Prince and the Arm Bands)*. Uther 2011: 347–348, *A győzhetetlen kard* 304, *The Dangerous Night-Watch (The Huner)*. Uther 2011: 186–187, *Hajnalkötöző királyfi*. MNK II. 1988: 86–89.

huszonnégy órán belül nem szül neki gyermeket, megöleti. Szent Péter megsegíti az asszonyt, aki másnap reggelre egy fiút hoz a világra, akinek egy kicsi kis kígyó van a hóna alatt. Miután a gyermeket bepólyálták, a segítő asszonyok beteszik egy szobába, ám mikor visszamennének, hogy megfürdessék, az ajtó már be van zárva. Érdekes ebből az epizódból hosszabban idézni:

„Veszi a király a tálcát a kávéval s a kiflivel, s megy, bekopogtat. Persze mikor már felfelé ment, a kicsi kígyó megsúgja:

– Jön apád! Milyen színben hagyod magad?

– Én? Mikor bejön, és engem meglát, a tálcát ejtse le a kezéből, s háromszor törje ki a nyavalya. S amikor felébred az ájulásból, azt se tudja, hol kapja meg az ajtót.

Kopogtat a király. Az ajtó magától megnyílik. A fiúból egy olyan csúnya állat lett, hogy a király amikor rávetette a szemét, a tálcát kiejtette a keziből, s háromszor törte ki a nyavalya ijedtségében. [...]

– Hát, én nem tudom, mit szültél, egy nagy csudát. Az olyan fekete volt, mint az üstnek a fenéke. Azt, aki meglátja, a nyavalya egyből kitöri.

– Hát, te akartad! Hogy csináljak neked gyermeket, vagy leányt. Különben megöltél volna.

– Na, most ha kitudódik, hogy nekem milyen fiam van! Hát az egész világ csudájára jár majd, s mindenkit kitör a nyavalya, ha meglátja. [...]

[...]

– Jön anyád! Milyen képben mutatkozol?

– Nacsak! Anyámat nem fogom megijeszteni. Mert apám gonosz volt: ha engem anyám nem szül meg, hát fejbe verte volna. Úgy érdemli meg apám!

Amikor az anyja kopogtat, s bemeleg, persze olyan gyönyörű fiúvá vált, hogy az egész világon olyan szép és gyönyörű nem létezett, mint ő.

Az anyja mindjárt a térdire ültette, s csókolta, csókolta, nem tudott mit csinálni örömben. Csak úgy három-négy óra után jött csak el a királyné a fiától.”⁵⁸⁸ – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

Láthatjuk, hogy a más képben való mutatkozás képességét felhasználva bünteti meg a fiú az apját, aki oly kegyetlen módon akarta elmarasztalni feleségét, amiért az nem szült neki gyermeket. Ettől kezdve, bármikor ránéz a király a rémületes külsővel megmutatkozó gyermekre, arra van ítélve, hogy saját bűnösségével is szembesüljön. A fiú torz külseje, mint fizikai másság, letörölhetetlen szégyenfoltként jelenik meg az apa becsületén, aki képes lett volna a gyilkosság főben járó bűnét is elkövetni, hogy megtorolja az utód nélkül maradás szégyenét. Ez a megaláztatás, amelytől annyira rettegett, újból félelmet ébreszt benne, amikor arra gondol, mit fognak szólnak az emberek, ha ezt a torz teremtményt meglátják. Ám nemcsak azzal kell szembenéznie, hogy az emberek megvetik majd, amiért ilyen kreatúrát nemzett, de viselnie kell annak a terhét is, hogy a jövőben a trónt egy szörnyűséges állat örökli, aki bizonyosan képtelen lesz az ország irányítására. Ezzel szemben a gyermek, édesanyja előtt – a szó szoros értelmében – teljesen más testet ölt: ő az egyetlen, aki természetes valójában/alakjában láthatja a fiút, cserébe meg kell őriznie a titkát. Ahogy telnek

⁵⁸⁸ *A nap húga meg a pakulár* 1973: 53–54.

az évek, eljön az idő, hogy iskolába küldjék a gyermeket, de a király retteg attól, hogy a közösség a szájára veszi őt:

„– Te! Maholnap betöltötte a hét évet. S kéne jártassuk az iskolába. De hogy jártassuk ilyen csúnyán? Hanem másként csináljuk. A kocsi ablakát, amibe visszük, befeketítjük, oda őt bezárjuk, s úgy viszem fel minden nap a főtanárhoz. Ott hagyjuk, hogy tanítsa. De ne maradjon el az iskolától, még ha csúnya is.”⁵⁸⁹

Ha az idegennel való szembesülést a Waldenfels-i kommunikációs esemény értelmezési kereteiből közelítjük meg, azt láthatjuk, hogy az apa felelete a torz külsővel született gyermeke láttán a félelemérzésben és a kirekesztésben ölt testet. Mondhatjuk úgy is, hogy az apa részéről a fiára vonatkozó értelmező beállítódás erre a két érzésre korlátozódik. A szegényt elkerülendő szinte hermetikusan elzárja a fiút a világtól és csak a szükségleteit kielégítő emberekkel léphet kapcsolatba. Lesz nagy öröm, amikor az iskolába indulás reggelén megjelenik a fiú igazi bőrébe bújva – a kígyóval fogadalmat kötnek, hogy húsz éves koráig többet nem szól hozzá, így a csúnya külső rejtekezik –; ha eddig az apa attól tartott, mit fognak a rémisztő állat láttán mondani, a gyermek szépségét megpillantva egy szót sem tud szólani.

⁵⁸⁹ *A nap húga meg a pakulár* 1973: 55. Érdeemes néhány szót szólni a tanulás szerepéről, hiszen a mesemondó külön hangsúlyozza ennek a jelentőségét. Kovalcsik Katalin *A tanulás mesebeli kalandjai* című tanulmányában oláh cigány közösségekben végzett népmesegyűjtéseiből és társadalomnéprajzi kutatásaiból kiindulva azt vizsgálja, hogyan képződik le a szövegekben a cigányok iskolával és tanulással kapcsolatos felfogása. Érdeemes hosszabban idézni az elemzés konklúziójából: „A népmesékben a szegény, elnyomott emberek győzedelmeskednek a gazdagok és hatalmasok felett. Ezek a cigány segéd munkások saját környezetükben azt tapasztalták, hogy a hatalom, és ezzel a társadalmi megbecsülés és a kényelmes élet lehetősége a többségi társadalomhoz tartozó, tanult emberek kezében van. Ebbe a világba bekerülni nem tűnt számukra megvalósíthatónak. Az, hogy egy cigány ember aszfaltozás vagy árokásás helyett mondjuk egy jól fűtött hivatali szobában üljön, nem látszott kevésbé irreálisnak, mint hogy király legyen belőle. A népmesei hős szerencséivel, de főleg furfanggal szokta elérni a vágyott célt. A megszokott környezetétől és családjától elszakított, idegen nagyvárosban csetlő-botló cigány ember azonban többé nem hihette, hogy a népi furfang elégséges a gazdagok világában való eligazodáshoz. Emellett állandóan azt hallotta, hogy a tanuláshoz kötött életpályák az ő és gyerekei számára is elérhetők. Bárkiből 'király' lehet tehát, aki meg tud birkózni a feladattal. Az archaikus világképpel rendelkező cigány emberek erre az új kihívásra a hagyományos narratíva keretén belül próbáltak reagálni. Az új elem adaptációjával a 'szegény emberből király', azaz a gazdagok és hatalmasok fölötti győzelem képlete módosult: a szegénység a tanulatlansággal, a gazdagság a tanultsággal került összefüggésbe. A hétköznapi 'igazabb' valóságban megalkották ideális képüket az iskoláról, ahol a sikernek és a boldogulásnak nincs akadálya, és a vágyott cél eléréséhez szükséges tudás számukra is megszerezhető.” Kovalcsik 1995: 96–97. A tanulás fontossága más cigány mesemondónál is megjelenik, Nagy Olga és Vöö Gabriella Jakab István esetében mutattak arra rá, hogyan szövi bele meséibe saját felfogását a tanulást illetően: „[...] Jakab István hősei azzal tűnnek ki, hogy 'kitűnően tanulnak', ismeretekkel bírnak, olvasottak, s ha nem volt szerencséjük gyermekkorukban tanulni, akkor később iratkoztak be iskolába, mert szerinte az iskoláztatás a legfontosabb a világban. Szeretném kihangsúlyozni, hogy a mesehős 'tudományokkal' való felszerelése milyen nevezetes 'újítása' mesemondónknak. Hogy a tanulás fontos, ez belső, kényszerű vallomás nála. Jakab írástudó ember, számára az olvasás – falusi embernél ritka – szenvedély volt. Akármilyen szegény ember volt, nem restelt könyvet vásárolni. Saját kis magánkönyvtára volt, nem szólva arról, hogy a községi könyvtárból ő vette ki a legtöbb könyvet. Tehát hőseinek tudással való felruházása nála részint saját élmény, részint felfogásbeli kérdés, és persze nem utolsósorban a mai idők befolyása.” Nagy O.–Vöö 2002: 70.

„De mikor a fiú lejött! Az egész világ tátott szájjal bámult. Mert az a fiú, vagy micsoda? Olyan gyönyörűt nem láttak soha életükben!

Akkor a király odatekint, s látja.

– Ó istenem, hát ez az én fiam lenne? Az a csúnya, amelyik volt? Biztos valami kuruzs van közben, most hát visszaváltozott. – Akkor már persze nem gondolkozott hintón, hanem karon fogta a fiát, s úgy vitte a városon végig, s a rezesbanda ment előttük.”⁵⁹⁰

A király szemében viszont ez a „szép fiú” tűnik fel egyszeriben idegenként, hiszen az a rettenet, amit eddig ő látott, ahogy eddig a fiát „ismerte”, az teljes mértékben eltér az előtte álló szépségtől. Semmilyen más magyarázata nincsen a változásra, minthogy valamilyen boszorkányság, varázslat áll a dolog hátterében, az alakváltozásról való gondolkodásra nagyon is jellemző a mágikus erő vagy az isteni csodatétel elővételezése. Ám a királynak olyannyira kedvére való ez a hihetetlen transzformáció – mely látszólag megszabadította bűnének terhétől is –, hogy jobbnak látja nem firtatni az okokat, büszke apaként sétál gyermeke mellett.

A torz külső okozta elidegenedés párhuzamát a spanyol mesekorpuszban is fellelhetjük, ahol a közösség reakciója szinte teljesen megegyezik azzal, ami az oláh cigányoktól gyűjtött narratívumban megjelenik. A *La calavera de un burro*⁵⁹¹ [A szamár koponya] című elbeszélés ugyanazzal a motívummal kezdődik, mint az előző narratívum: a királynak nem született gyermeke és nagy szomorúság lesz úrrá rajta; egyik este hullócsillagot lát az égen és a népi hiedelemnek engedve, azt kívánja, bárcsak születne egy gyermeke.

„Kilenc hónapra rá megszült a királynő, de egy olyan torz magzatot hozott a világra, ami inkább egy szamár koponyájára hasonlított. Azt mondja az apa:

– De hát hogy lehetne ez az én gyermekem!”⁵⁹²

Mérgében megátkozta azt a napot, amikor a hullócsillagot látta. Kidobta a gyermeket az istállóba, mintha csak egy állat lenne.

És akkor a fejecské hívta az anyját:

– Anyám, édesanyám.

Ő pedig:

– Ki hív engem?

Ő továbbra is úgy nézett rá, mint egy állatra, de az anyai ösztön előtört benne és a királytól elbújva, titokban szoptatta. Éjszakánként az istállóban nevelte, amikor senki sem láthatta, így növekedett a magzat. Amikor egy kicsit már nagyobb lett elvitte otthonról és azt mondta menjen világgá, mert az apja rá sem akar nézni. A koponyácska csak nőtt, a feje pont olyan volt, mint egy

⁵⁹⁰ A nap húga meg a pakulár 1973: 56.

⁵⁹¹ Cuentos populares 2011: 141–147. ATU 425Q+923+551. ATU/MNK 923, *Love Like Salt*. Uther 2011: 556, *A só*. MNK IV. 1984: 222–223. 551, *Water of Life (The Sons on a Quest for a Wonderful Remedy for their Father)*. Uther 2011: 320–322, *Az élet vize*. MNK II. 1988: 318–321.

⁵⁹² Biczó Gábor az újszülött gyermek idegenvoltára hívja fel a figyelmünket, mely szerint egy teljesen természetes érzés. Azonban ebben a mesében az idegenségérzet még fokozottabb állapotát érzi a király, amikor megpillantja a torzszülöttet, hiszen az teljesen eltérő fizikai külsejével borzadást és visszautasítást kelt benne. „A gyermek világrajövelete nemcsak az újszülött számára drámai esemény (szókratészi értelemben), de a jövevény a szülők számára éppúgy ’idegen’, ahogy a szülők a gyermek számára. A szocializáció éppen annak a tudásnak az elsajátítását jelenti, melynek alapján minden ’idegen’ személyére szabva alakíthatja ki a *conditio humana* tényéből származó feszültség feloldásának technikáját.” Biczó 2009: 110.

*számár koponya, a teste pedig hasonlított egy emberéhez, vékony és aránytalan, két arasz magas, nagyon alacsony a koponya méretéhez képest.*⁵⁹³

Ahogy az előző elbeszélésben, az apa első reakciója – amikor megpillantja torzszülött gyermekét – az elutasításban és elborzadásban ölt testet: a rettenetes külső keltette undor, a gnóm-alak miatti szégyenérzet, a borús jövőkép egy abnormális trónörököszt illetően, a személyesnek vélt és nem a sorsnak tulajdonított kudarc, továbbá a józan belátást összezavaró düh arra készítetik, hogy megtagadja saját fiát. Még a kezdeti anyai ösztön – mely a természetes gondoskodásra, táplálásra és védelem biztosítására, valamint a férje előtti titkolózásra készíti az asszonyt – sem bír akkora erővel, hogy a kitagadott gyermek cinkostársaként a férje akaratának ellenszegüljön és megvédje ’idegen’-nek látszó fiát az apával szemben: végül az anya lesz az, aki útnak indítja gyermekét. Elindul tehát a fiú az „úton”, mindazzal a csalódottsággal és fájdalommal, amelyet csak az érezhet, akit a saját családja elűzött otthonról, ám akárhová érkezik, ott is csak az emberek megvetését és borzadását tapasztalja:

„Ment, ment és addig ment, amíg beért egy másik királyságba. Az úton mindenki gyűlölettel nézte és elfordultak tőle.

– Nézd – mondták –, egy sétáló számárfej.

*A másik királyságban letartóztatták és börtönbe zárták. A király meg akarta öletni, de egy pillanatra elgondolkozott és végül megkegyelmezett neki. Bezárták egy pincebörtönbe és otthagyták egy időre.*⁵⁹⁴

Torz külseje nemcsak gyűlöletet kelt, de a király börtönbe is zárátja, olyannyira nincsen az uralkodónak ehhez fogható idegenség-tapasztalata, hogy jobbnak látja a veszélyforrást elszeparálni, hiszen nem tudja mire lehet képes ez a furcsa szerzemény, ami inkább állatnak (szörnynek), mintsem embernek tűnik a szemükben.

*„Abban az esetben, amikor az idegenhez való viszonyt a félelem motiválja, ugyancsak két, lényegileg különböző lehetőség van: a gyűlölet és a kirekesztés. A gyűlölet elutasítja a másik létezését, aki gyűlöl, az szeretné a másikat kiirtani a világból, tönkretenni, elpusztítani. A gyűlölet a heves félelemérzés – itt az idegentől való félelem – agresszív emocionális feldolgozása. Az ember úgy érzi, hogy amíg a másik él, és helyén marad, pusztulással fenyegeti az ő világát. Talán nem is azért, mert a másik meg akarja hódítani és el akarja foglalni azt, hanem mert már pusztán létezésével megkérdőjelezi az ő helyének, életformájának értékét.*⁵⁹⁵

A mesemondó az „úgy szeretlek apám, mint a sót” típus kezdő epizódját szövi ezután a történethez, melyben a legkisebb lány feleletére a király úgy megharagszik, hogy büntetésül

⁵⁹³ *Cuentos populares* 2011: 141–142.

⁵⁹⁴ *Cuentos populares* 2011: 142.

⁵⁹⁵ Heller 1997: 70–71.

arra kényszeríti, a *szamárfejhez*⁵⁹⁶ menjen feleségül. A királylány természetesen nem tud másként reagálni az apai büntetésre, mint sírással: az elkeseredettség, az ismeretlennek kitett félelemérzet és az apa elutasításának érzését képtelen artikulált szavakba önteni. Ő még nem tudja, hogy ezek az érzelmek mennyire összekötik a torz fiúval, aki pontosan ugyanezeket élte át egy olyan tulajdonság miatt, mely szabad akarátán kívül rendeltetett, mondhatni átokként viseli egy olyan bűn miatt, melynek elkövetéséről és az elkövető személyéről a narratívum semmit nem árul el.⁵⁹⁷ Vigasztalásképpen így szól újdonsült feleségéhez: „– Nézd, szép leány. Ne sírj miattam, mert igazából én egy királyfi vagyok, egy elátkozott királyfi. Légy türelemmel, egy napon a saját édesapád fog engem megváltani. Amikor eljön a pillanat, elmondom neked, hogyan tudsz visszaváltoztatni”⁵⁹⁸. Vagyis a fiú már tudja, hogy ez a rettenetes fizikai külső csak egy más bőrbe bújtatott átmeneti állapot, mely megszűnik, ha képesek együtt, egymást segítve kiállni a próbát és közben egymásért felelősséget vállalni:

„A nagy kérdés persze az – a mesei fordulat és a létlehetőség választás szempontjából egyaránt –, hogy ezen az előszörre ijesztő, félelmet keltő másság látványán képesek-e túllépni, és a túllépés után közel engedni a hőst magukhoz, vagy a kényszerű túllépés gesztusát mindörökké beárnyékolja, esetleg meggátolja az a förtelmes látvány, mely az idegennel szembeni idegenkedést követő eltávolítást és büntetést indokolja.”⁵⁹⁹

Ezen a ponton a mese kapcsolódik a vak király mesetípushoz, hiszen a három vőnek meg kell szereznie a csodálatos gyógyszert, ami visszaadja az öreg látását. A legkisebb királylány a szamárfej-férjével indul el, útközben találkoznak egy öreg remetével, aki útba igazítja őket, így sikerül megszerezniük a varázsszert. Hazafelé találkoznak a két sógorukkal, akik bármi áron hajlandóak lennének megvásárolni az orvosságot; a fiú oda is adja nekik, cserébe viszont betűjelet üt korbáccsal a hátukra, más szóval, megpecsételi őket. A palota egész népe a király elé járul, hogy szemtanúi legyenek a varázsszer gyógyításának, ám az oroszlántej csak ront a király látásán, hiszen nem az igazi megtalálói nyújtották át neki. Látva, hogy még nagyobb bajt okoztak, a két sógor rögtön a szamárfiút vádolja meg, mondván az becsapta őket. A király értetlenül áll a kijelentésük előtt: mi köze van ehhez a legkisebb vejének; ekkor a fiú tanácsára előlép a harmadik királylány és előadja az igazi történetet. Miután elmeséli hogyan tudták megszerezni a varázsszert és megmutatja a két sógor hátán ejtett sebet, előveszi a fiú bakancsát, megkéri az apósát, hogy dobja azt a tűzbe, megtörve ezáltal az átkot. „A szamárfiú

⁵⁹⁶ A fej és koponyakultusz kapcsán mondja Tánzos: „Általánosan elterjedt képzet, a vallásos tudat egyetemes sajátossága, hogy mivel a lélek a fejben lakozik, a fej az élet, a fizikai és pszichikai erő központja.” Tánzos 2007: 159.

⁵⁹⁷ Vö. Bálint P. 2013b: 103–106.

⁵⁹⁸ *Cuentos populares* 2011: 143.

⁵⁹⁹ Bálint P. 2013b: 105.

diszkréten odalépett az elsősorba, pontosan a király elé és a felesége mellé, és ebben a pillanatban átváltozott azzá, ami valójában volt, egy fiatal, csodaszép, magas királyfi. Az emberek csak ámultak.”⁶⁰⁰ A torz külsőt elhagyva, immár ő is olyan lett, mint a többi ember: megszűnt számukra idegennek lenni. De nemcsak másságát küzdötte le azáltal, hogy helyesen interpretálta az otthon elhagyása után az elébe kerülő feladatokat és a neki rendelt lány is képes volt megfelelő segítőtársa lenni, hanem feloldotta a kizökkentség állapotát, „létmódját megváltoztatta”⁶⁰¹ és megteremtette a saját önazonosságát.

A torz külsővel való születés a kezdő motívuma *A gömböcőfiú*⁶⁰² című cigány mesének is, melyben azonban az elejétől fogva tudunkra adja a mesemondó, hogy a fiú varázslatos erővel és képességekkel rendelkezik:

„A jó Isten úgy adta, hogy anyjuk egyszer csak teherbe esett. Mikor anyjuk teherbe esett, egyszer csak lebetegedett, és kisfia született. De annak a fiúnak nem volt se keze, se lába; tisztára egy gömböc volt. Úgy adta a jó Isten, hogy mihelyst megszületett, máris tudott beszélni. Így szólt az anyjához meg a testvéreihez:

– [...] No, kedves apám, kedves anyám, most azt kérem tőletek, hogy adjatok nekünk három lovat, mert világga akarunk menni rajtuk.”⁶⁰³

Ebben a narratívumban az elindulásra nem a közösség kirekesztő szándéka kötelezi a főhőst, ez sokkal inkább a saját belső, lelki indíttatásából fakad; annak reményében hagyja el a védelmet nyújtó otthont, hogy az idegen életvilágban olyan tapasztalatokra és tudásra tesz szert, melyek hozzásegítik ahhoz, hogy kiállja az elé kerülő próbákat és rettenetes külsejétől megszabaduljon. Más szóval, az útrakelés az ő személyes identitáskeresésként manifesztálódik, melyben képes megteremteti az önazonosságát és betölteni a sorsát. Nagy Olga mondja:

„A cigányoktól gyűjtött meséknek van még egy közös vonása, s ez pedig nem más, mint az, hogy megőrizte (átmentette!) a meséknek azt az évezredek hivatását, hogy a mese sors-történet legyen. [...] A tündérmese valójában a sorsüldözött hős történetét mondja el, mégpedig három fontos alapotívum körül: a) a hős üldözöttségi állapota, b), a harc ez állapotból való

⁶⁰⁰ *Cuentos populares* 2011: 146.

⁶⁰¹ Bálint P. 2013b: 102.

⁶⁰² *A gömböcőfiú* 2002: 6–23. Elmondta cigány nyelven Puci Sándor, Felsőidecs. „A különböző mesetípusokból ismert motívum-töredékek (olykor inkább csak reminiscenciák), amelyekből a kalandos történet összetevődik, szokatlan módon fűződnek egybe. Az események szinte véletlenszerűen követik egymást, meselogikai indoklás nélkül. A mesekezdet a bűvös fogantatás motívumára emlékeztet (AaTh 301, 303, 327B), de míg egyébként mindig indokolva van a bűvös fogantatás (gyermektelen házaspár vagy özvegy asszony kíván fiat, stb.), itt hiányzik az indoklás. A hősök útrakelése sincs indokolva. Az elrabolt királylányoknak csupán megmentésükről értesülünk, az előzmények [...] homályban maradnak.” Vekerdő 2002: 226. ATU 301+303+327B. ATU/MNK 301, *The Three Stolen Princesses*. Uther 2011: 177–179, *A túlvilára vitt három királykisasszony megszabadítása*. MNK II. 1988: 60–63. 303, *The Twins/Blood-Brothers* Uther 2004: 183–185, *A két testvér*, MNK II. 1988: 76–77. 327B, *The Brothers and the Ogre (The Dwarf and the Giant)*. Uther 2011: 213–214, *Két fiú az óriás házában*. MNK II. 1988: 141–145.

⁶⁰³ *A gömböcőfiú* 2002: 7.

megszabadulás érdekében, c) a győzelem. Akkor pedig ha ez így van, [...] akkor már nem tekinthetjük a mesét karriertörténetnek. Mert a döntő benne nem az, hogy karriert csinál, hanem az, hogy a rontástól kell megszabadulnia. És a döntő az, hogy kényszerítve van erre, mert jobbat és mást nem tehet. Vállalnia kell az életet.”⁶⁰⁴

A három testvér az úton sikeresen kijátszik egy boszorkányt, majd eljutnak egy házhoz, ahol egy lány fogadja őket:

„Belépnek a fiúk, felemelik [a gömböcfiút – K-B. Zs.], megmutatják. Szemügyre veszi a lány, szól:

– No, drága kedves szeretőm, mától fogva a szeretőm vagy. [...]

A lány megfürösztötte, aztán felhasította, belerakta a beleket, a tüdőt, és alig hogy megmutatta neki a két lábat meg a két kezét, azok maguktól a helyükre mentek. Ugyanúgy a fej is. Ekkor egyszeriben felpattant a gömböcfiú, és tüstént tizenhét esztendőssé változott. [...] Amikor a két bátyja megérkezett, nem ismertek rá, hogy ugyan ki lehet. Kérdezték:

– Te vagy a mi kedves öcsénk?

– Én vagyok – mondja nekik. [...]”⁶⁰⁵

A neki rendelt lány itt is a főhős segítségére lesz, ő az, aki az eddigi torz külsőből emberi testet „formál” a számára. Az új külső természetesen megtéveszti a testvéreit, akik nem ismerik fel őt, ám miután megnyugtatta őket, hogy tényleg az öccsük, szó nélkül elfogadják a változást. Nem így a szülők, akik az idegen külső láttán még a nagyobb fivérek győzködése ellenére sem hajlandóak elhinni, hogy a három fiú, aki hazatért, mind az ő gyermekük lenne:

„Amikor hazaérkezett a három fiú, apjuk meg anyjuk csak azt látta, hogy jön három kocsi, a három kocsin három király meg három királyné ül. Behajtanak az udvarra. Amikor behajtanak, rögtön kiszalad az öregember meg az öregasszony, ráismernek két fiukra, a legidősebbikre meg a középsőre, meg a két menyükre. Összecsókolják őket, bevezetik a házba. De a legkisebbiket nem ismerték fel, hogy az is az ő fiuk. Kérdezik:

– Ez meg kicsoda, drága kedves fiaim?

– A legkisebbik testvérünk, a gömböc.

– Nem létezik. Jól tudjátok, hogy az öcsétek egy kis gömböc volt. Nem volt lába, nem volt keze, nem volt feje.

– Ó Istenem, apánk, anyánk! Ő az öcsénk!”⁶⁰⁶

Újból azt látjuk, hogy a hazatérő, aki nemcsak a tapasztalatok hatására ment át egy belső fejlődésen, de a megváltozott fizikai külső okán is más emberként tér haza, a szülők számára kétszeresen is idegen. A másság láttán felébred bennük az elutasításra indító ösztön, ami az anya viselkedésében is tetten érhető: az idegen fiúnak kevesebb ételt szed a tányérjára. Mikor pedig másnap azt látják, hogy a nagyobbik fiú felesége az idegen fiúnak tesz a legtöbbet, rettenetes haragra gerjednek. Ezt látva a fiú megkéri a feleségét, hogy vágja le ismét a végtagjait, teremtsen belőle újból gömböcfiút:

⁶⁰⁴ Nagy O. 1994: 12.

⁶⁰⁵ *A gömböcfiú* 2002: 11–13.

⁶⁰⁶ *A gömböcfiú* 2002: 19–21.

„– Na, kedves feleségem, hozz vizet, és vágd le a két lábamat, a két kezemet, meg a fejemet, hogy olyan legyek, mint amikor gömböc voltam.

A felesége rögtön úgy is tett, levágta a két lábát, a két kezét, a fejét. Amikor apja meg anyja így látta, akkor ismertek rá, hogy tényleg ő a legkisebbik fiúk. Ekkor aztán sírva fakadtak, hogy most mi lesz, hogyan lesz megint lába, karja, meg keze. Ekkor a felesége visszarakta helyére a lábát, a karját, a fejét, és a fiú helyrejött.

– No, apám, anyám, most már rám ismertek, hogy én vagyok a legkisebbik fiatok, a gömböc?

– Jaj, drága kedves fiam! Ezután minden úgy lesz, ahogy te akarod.”⁶⁰⁷

Ebben a narratívumban egyedi megoldással él a mesemondó: a gömböcfiú idegensége pontosan fordított módon funkcionál, mint az előző két mesében, ahol a fizikai különbözőség, a torz külső járult hozzá az idegenség megképződéséhez, ami később a közösség részéről az elutasítást okozta. Ezzel szemben, ebben az elbeszélésben a megszokott, a hétköznapi emberi küllem váltja ki a visszautasítást. Csak akkor ismerik fel a szülők a saját gyermeküket, amikor azt újból torz formában látják maguk előtt, hiszen számukra az jelenti a viszonyítási alapot, az teremtette meg születésekor a gyermek identitását. Miután megbizonyosodnak róla, hogy valóban legkisebb fiuk tért haza, most már képesek őt így is elfogadni és szeretni.

A párhuzamba állított spanyol és oláh cigány meseszövegek az eltérő fizikai külsővel, torz alakokkal megjelenő főhőst hasonló módon értelmezték, hiszen a hős felbukkanása mindkét szintéren a félelem, az undor, az elutasítás és a kirekesztés reakcióját vonta maga után. Azonban ez az átok sújtotta megváltozott létmód csak átmeneti állapotként jelent meg a főhősök életében, akik az út során tanúsított rátermettség, ügyesség, bátorság és őszinteség jellemvonásainak következtében képesek voltak egy jellemfejlődésen keresztül menni és saját önazonosságukat megteremteni: így már a közösséggel azonos testi jegyeket felmutatva a kezdeti idegenség érzése feloldódott és a közösségek megegyező módon elfogadták a hazatérőt maguk közül valónak.

IV. 3. 3. A közösségi normák megsértése okán kiváltott idegenség a cigány népmesében

Az egyértelműen látható fizikai jegyek – a torz külső – és az elsőre együgyűségnek vélt, ám alapvetően tapasztalatlanságból fakadó másság-kép után most azt vizsgálom, hogy a társadalmi működést szabályozó normáktól, a közösség mindennapi életét befolyásoló kulturális- és viselkedési mintáktól való eltérés hogyan járul hozzá ahhoz, hogy egy csoport saját tagját idegenként kezelje. Alfred Schütz *Az idegen* című tanulmányában saját tapasztalati

⁶⁰⁷ A gömböcfiú 2002: 21.

megközelítéséből beszél a Másikról, melynek értelmezését azzal kezdi, hogy mi tesz valakit a csoport tagjává, mi az az összekötő elem, amely közös identitást, referenciapontot teremt:

„A csoportba született, benne nevelkedett csoporttag elfogadja a kulturális minta kész, szabványos sémáját, melyet ősök, tanárok, tekintélyek adnak át neki, mint kérdésessé nem tett és kérdésessé nem tehető zsinórmértéket mindazon helyzetekhez, amelyek rendes körülmények között előfordulhatnak a társadalmi világban. A kulturális mintához igazodni tudás önmagában hordja bizonyosságát – pontosabban, magától értetődőnek tekintődik, míg az ellenkezője be nem bizonyosodik. [...] A kulturális minta funkciója tehát az, hogy kiküszöbölje a terhes tudakozódásokat azáltal, hogy kész használati utasításokat kínál fel, a nehezen elérhető igazságot kényelmes aranyigazságokkal helyettesíti, a kérdésessé tehetőt a magától értetődővel váltja fel.”⁶⁰⁸

*A kecskegyerek*⁶⁰⁹ című mese azzal kezdődik, hogy hosszú évek várakozása után a szegény cigányasszony végre megszüli gyermekét, ám az újszülött nem emberi formában jön a világra, hanem egy kis kecskebak bőrében. Szemben az előző narratívumokkal, ahol már az eltérő fizikai külső látványa is borzadást és kirekesztést keltett, itt a gyermeket egyből elfogadja a cigány közösség, sőt, még szereti is. Ám a kezdeti szeretetteljes odafordulás hamar elutasításba csap át, mivel a fiú viselkedésével kivívja a közösség haragját:

„*Hat esztendő telt el így, aggodalomban és kínlódásban, mire megszült végre a szegény asszony, és ráteríthették a férje kabátját.* Csakhogy embergyerek helyett apró kecskebak volt az újszülött, jóllehet éppen úgy beszélt, mint egy ember, és szépen cseperedni kezdett. Szerette is a karaván minden egyes tagja, legalábbis amíg még kicsi volt. De ahogy nagyobbacska lett, sok csintalanságot művelt, kiváltképp az asszonyokkal; azoknak sehogy sem hagyott békét. *Végül addig feszítette a húrt, hogy útnak indult a karaván, a szegény cigánynak pedig megtiltották, hogy a feleségével és a gyerekével együtt a többiekkel tartson. Igen feldühödött erre a szegény cigány, fogott hát egy jókora furkósbót, hogy elnáspángolja a kecskefiát, csakhogy amaz sem volt rest, fölugrott egy jókora sziklára, és vidáman mekegett, látván, hogy nem bír utána mászni az apja. Szitkozódott, dühöngött a cigány, a kecskefia meg egyre csak odafont ugrándozott a szikla tetején, és majd kibújt a bőrből virágos jókedvében.*”⁶¹⁰ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

A mesemondó még azt is hangsúlyozza, hogy éppen úgy beszélt, mint egy ember, tehát az azonos kommunikáció révén képes lenne elsajátítani mindazon kulturális mintákat, és a szocializáció során a közösségben elvárt helyes viselkedési sémákat, amelyek a csoport elfogadott tagjává tennék. Ám mégsem bír ezeknek az elvárásoknak megfelelni és csintalan magatartásával idegenné válik a többiek szemében.

⁶⁰⁸ Schütz 1984: 407.

⁶⁰⁹ *Régi cigány szótárak és folklór szövegek* 2013. III.: 879–881. (Wlislöcki Henrik gyűjtése cigány nyelven – Kurdi Imre fordítása) Az állatvölégény egyik csonka variánsa, melyben a cigány párnak hosszú évek után gyermeke születik, ám a fiú kecske alakban jön a világra. Kecskére jellemző természetével össze-visszaugrándozik, egyik nap arra jár a király a leányával, akit az állat ugrándozása megneveltet, mivel a lányt eddig még soha senki nem volt képes jókedvre deríteni, a király elviszi magával a palotába a kecskét és a szüleit. A kecske és a leány együtt nevelkednek, egyszer a fiú megkéri a lányt, hogy legyen a felesége, ám a lány visszautasítja mondván ő nem mehet hozzá egy kecskéhez, ekkor viszont a fiú megvallja, hogy ez csak egy átok, amit meg lehet törni, ha elégeti a bőrét. A lány megteszi, amire a fiú kérte, aki egyszeriben daliás férfivá válik.

⁶¹⁰ *Régi cigány szótárak és folklór szövegek* 2013. III.: 879–880.

A közös referenciapont, vagyis a schütz-i kulturális minták be nem tartása azt eredményezi, hogy a fiú nem osztozik azokban az identitásteremtő jegyekben, melyek őt is a közösség elfogadott tagjává tennék, ebből kifolyólag a csoportja idegenként kezeli. Ahogyan Pengő testvérei is attól félnek, hogy családtagjuk negatív megítélésében nekik is osztozniuk kell, a kecskegyerek szabálysértései miatt a közösség az egész cigány családot kirekeszti és megtiltja nekik, hogy velük folytassa tovább a vándorlást. Az apa természetesen szeretné megbüntetni gyermekét a szégyen és a kollektív kizárás miatt, de ekkor előbújik a fiú igazi kecskegyerek volta, pontosan úgy tesz, mint az állat: fölugrik egy jókora sziklára, vidáman mekeg és össze-vissza ugrándozik; ezzel szemben az apa tehetetlen. Ez a határtalan jókedv és gyermeki pimaszság lesz az, ami az éppen arra elhaladó királylányt megnevetteti, a tipikus mesei motívum értelmében a király rögtön meg akarja vásárolni a kecskét, aki végre jókedvre derítette lányát, de a fiú apja csak akkor fogadja el az üzletet, ha ők is vele tarthatnak: „*Ha uram, a király meg akarja kapni a kecskebakot, akkor kénytelen lesz engem is befogadni a házába a feleségemmel együtt, mert nélkülnk sehol sincs maradása ennek az állatnak!*”⁶¹¹ Ezt követően mindannyian elindulnak a palotába, ahol a két gyermek – a királylány és a kecskefiú – együtt nevelkedik. Egy szép napon így szól a fiú:

„*Ide hallgass, mi lenne, ha összeházasodnánk mi ketten?*” – *‘Ugyan már, te ostoba – felelte nevetve a királylány –, hiszen te kecskebak vagy, én meg leány!’* – *‘Az nem tesz semmit – válaszolta a kecskebak –, lehet még szép férfi belőlem is, ha úgy akarod!’* Nagyot nevetett erre a szép királylány, azután így szólt: *‘Hát, akkor legyen belőled szép férfi, és feleségül megyek hozzád!’*⁶¹² – *‘Jól van – felelte erre a kecskebak –, ha segíteni akarsz, akkor hát vágd le és edd meg a farkamat, úgy majd lenyúzhatod a testemről a bőromet; de hogy megtetted, égesd is el a bőromet nyomban, és vissza ne add, akárhogy könyörögnék érte!’*”⁶¹³

A fiú által feltett házassági ajánlatra a lány csak értetlen nevetéssel felel, tudja jól, hogy az eltérő bőrben való megjelenés nemcsak fizikai különbséget jelent, eltérő kulturális, viselkedési normákat is implicál és teljesen logikusan a konkrét együttélés lehetőségét is megkérdőjelezi: hogyan is élhetne egy lány és egy kecske teljes értékű házasságot? Ám a fiú rögtön eloszlatja a kétségeket, mondván az állatbőrben való rejtekezés nála is csak átmeneti állapot, egyfajta varázslat következménye, melyet meg lehet törni. A lány pedig „*szerette a kecskebakot [...], de még jobban szeretett volna helyette egy szép férfit [...]*”⁶¹⁴, ezért teljesíti

⁶¹¹ Régi cigány szótárak és folklór szövegek 2013. III.: 880.

⁶¹² „Amikor a mássága kinyilvánításával láthatóvá teszi a kettejük közé férkőző távollétet (a hallgatás vagy arcelrejtés gesztusában), s a verbális és másféle jelek között keresgélve kifejezésre igyekszik juttatni a nyugtalanító együttlét felszámolására irányuló szándékát, mely egyben eljövendő létének tudatosítása is, ezzel egy időben bejelenti a másikért vállalt felelősséget.” Bálint P. 2013b: 106.

⁶¹³ Régi cigány szótárak és folklór szövegek 2013. III.: 880.

⁶¹⁴ Régi cigány szótárak és folklór szövegek 2013. III.: 880.

a feladatot, aminek következtében a kecskefiú megszabadul az eddigi állatképben-élés átkától és fizikai mássága megszűnik.

A szülői tehetetlenség motívumával indul a *Kócibőr királyfi és az ólombőrű király*⁶¹⁵ meséje is, melyben a rettenetesen neveletlen hetedik gyermeket a királyi pár képtelen megregulázni:

„Jártak is rendesen minden nap, tanultak szorgalmasan a gyermekek. Az iskolában szót fogadtak a tanítónak, jól viselkedtek hazafelé is, kivéve a legkisebb királyfiút, Kócibőrt, mert abból egy olyan vásott kölyök lett, hogy ki sem lehet mondani. Állandóan csak a pajkoskodást művelte, állandóan csak helytelenkedett, verekedett, még a járókelőket is megtámadta. Képes volt akarattal nekimenni az öregembereknek és földre taszítani őket! Az öregasszonyoknak lerángatta a nyakbavaló kendőjét és bicskával miszlikbe vagdalta, s a palotájuktól az iskoláig vezető úton az összes ház ablakát behajigálta, terítve volt üvegszilánkokkal a járda. A rengeteg rosszkodás híre az apjához is eljutott, felüzentek neki a királyi irodába, hogy fékezze meg valahogy azt a vad gyermeket, mert lassan már retteg tőle az egész falu, félnek véle szembetalálkozni. De az apja nem tudott elérni semmit. Ha néha-néha meg akarta szidni, akkor Kócibőr csúfondárosan ráöltötte a nyelvét és egyszerűen elszaladt. [...]

*– Jaj, mi lesz ebből a gyerekből, mi lesz belőle? Királyfi létére olyan, mint egy bakonyi betyár!”*⁶¹⁶

Érdekes alaposan megvizsgálni a mesemondó hosszú leírását a fiú viselkedésére vonatkozóan és elemezni pontosan milyen szóhasználatot él a helytelen magatartás bemutatására. Azzal, hogy elmondja testvérei milyen szorgalmasan tanultak az iskolában és tisztességesen betartották az előírt szokásokat, még hangsúlyosabbá teszi, mondhatni szembe állítja velük a legkisebb királyfit: a bináris oppozíció értelmében a tengely egyik végpontján a közösségi normákat tisztelő és betartó testvérek állnak, míg a másik végén a „vásott kölyök”, „vad gyermek” jelzőkkel illetett, valamint a „bakonyi betyár”-hoz hasonlított királyfi helyezkedik el, mely megszólításban egyértelműen a szabályok megszegésére és az öntörvényűsége utalás érhető tetten. Az igék fokozása, mint a pajkoskodás, helytelenkedés, verekedés, megtámadás, az öregek bántalmazása és az ablakok behajigálása, szintén azt mutatja, hogy a fiú esetében a másság az eltérő életmódban nyilvánul meg: képtelen betartani a közösség hétköznapi működését irányító szabályait, aminek az lesz az eredménye, hogy a félelem eluralkodik az ország népén, s hiába kéri a királyt, hogy fékezze meg a gyermekét, ő maga is

⁶¹⁵ *Az erdő anyja* 1990: 242–256. Elmondta Jakab Ilona Maron, Kalocsa. A mese az ATU/MNK 301, *A túlvilágra vitt három királykisasszony megszabadítása* típus egyedi variánsa, mely egyéb motívumokat is magában foglal: a királyi pár hetedik gyermeke rettenetesen neveletlen, természete folytán az ország népe retteg tőle, még testvérei sem szeretnek vele játszani, ezért egy napon a fiú átkot mond rájuk, akik egyszerűen eltűnnek. A fiút szülei büntetésképpen bezárják a palotába, nem mehet sehová, ám egy idő után nem bírja elviselni a bűntudat érzését, így elhatározza, hogy maga indul el testvéreire megkeresésére. Egy öreg asszony útbaigazítja, minek köszönhetően megtalálja az Ólombőrű király palotájához vezető alvilági utat: itt tartja fogva a sárkányfejű szörny a testvéreit. A segítőállatok és varázstárgyak segítségével a fiú megszabadítja nővéreit a sárkánytól, majd legyőzi a sárkány anyját, a boszorkányt is, aki megölte a fivéreit, végül sikerül feltámasztani a bátyjait is és együtt hazatérhetnek.

⁶¹⁶ *Az erdő anyja* 1990: 242–243.

tehetetlen. Mindebből egyértelműen következik, hogy a királyfi saját közösségében idegen lesz.

Azonban nemcsak a közösség számára lesz idegen, saját testvérei sem szívesen veszik be maguk közé játszani, ugyanis velük sem képes helyesen viselkedni: birkózik és verekszik, amire egyértelmű reakcióként a kirekesztést választják, mondván keressen magának egyedülvaló játékot. A fiú a kiközösítés okozta dühét csak fizikai agresszióval képes kifejezni, amelyet viszont legidősebb bátyja nem hagy szó nélkül és kihasználva korából fakadó testi erejét, jól megveri. Erre a legkisebb a tehetetlenség, az elkeseredettség és a méreg hevében átkot mond testvéreire, mely – a népi hiedelemből tudjuk jól – a „kimondott szó erejébe vetett hiten alapul; kimondása magában hordja az elvárt teljesülését”⁶¹⁷: a testvérei pedig eltűnnek. Miután bevallja tettét apja büntetést mér rá:

*„– Addig nem teheted ki a lábad a palotából, amíg nem tudod felfögni, mit beszélsz! Ettől kezdve a koronás királyúr örökké csak bezárva tartotta Kócibórt, s mintha csak tömlöcsös rab lett volna, felügyelet nélkül soha nem hagyta még egy percre sem. A királyfi nem mehetett ki többé a faluba, ahol laktak, odajárt hozzá a tanító, ott tanította írni, olvasni a saját szobájában. Egyetlenegyet engedtek meg neki, azt, hogy minden nap kísértáljon az alá a terebélyes tölgyfa alá, ahonnan az átok elragadta a testvéreit.”*⁶¹⁸

Láthatjuk, hogy az 'idegen' kirekesztésének – aki képtelen volt megfelelni és betartani a közösség előírt szabályait, illetve meggondolatlan beszédével testvérei vesztét okozta – azt a formáját választja az apa, hogy bezárja a fiút a palotába, ez pedig ellentétes irányú azzal a kizárással, amelyet eddig a közösségek a közjük nem valóra mértek. Az otthontól elcsapással szemben, amikor is útnak indult a főhős, szabadon bolyongott a világban és önmagáról kellett gondoskodnia, itt a mozgás abszolút korlátozottságával találkozunk, a *kastély* tehát mint börtön lép színre, az egyetlen hely, ahová kimehet a királyfi az az udvar, vagyis a bűn helyszíne, mely folyamatosan emlékezteti tetteire, így nem szabadulhat a lelkiismeretfurdalástól sem. Eközben a gondviselést a szülők továbbra is magukra vállalják, eleget tesznek szülői kötelességüknek, még taníttatják is, mely gyakorlatban újból a mesemondó és a hallgatóság tanulásra vonatkozó pozitív értékítélete jelenik meg. Végző soron mégis kirekesztésről, a közösségtől való hermetikus elzárásról beszélhetünk. Ám a fiú nem bírja elviselni azt a lelki terhet, melyet a testvérei elveszejtésével okozott és felcseperedve ő maga határozza el, hogy utánuk megy.⁶¹⁹ Csak akkor térhet vissza, ha képes

⁶¹⁷ MNL I. 1977: 166.

⁶¹⁸ *Az erdő anyja* 1990: 244.

⁶¹⁹ Habár eredendő jóságot a viselkedésében egyáltalán nem fedezhettünk fel, helyzete sok esetben megegyezik azzal, amit Bálint Péter egy másik mese kapcsán ír: „A meggondolatlanságot követő károkozás lelki furdalást eredményez: ez a bűbánatban ölt testet és 'világgá menésre' készíteti a hőst, akinek eredendő jósága: másokon

jóvá tenni a büntetést és megmenti testvéreit, ám nemcsak vissza kell hoznia őket, hanem az „út” és megpróbáltatások során olyan tapasztalatra is szert kell tennie, mely hozzásegítheti ahhoz, hogy egy belső lelkifejlődésen átmenjen és visszatérve a közösség elfogadott tagja lehessen.

Míg az előző narratívumokban az tükröződött, hogy a férfiak esetében a fizikai erővel való visszaélés, a rombolás és az emberek félelemben tartása jelentette a közösségi viselkedési normától való eltérést, addig a következőben elemzésre kerülő meseszövegekben azt láthatjuk, hogy a nőknél leginkább a hagyományos női szerep és a tisztességes, erkölcsös életforma megszégése tesz valakit a közösség szemében idegenné. A második fejezetben hosszasan tárgyaltam a hagyományos női szerepeket és az előírt normák áthágásának a kérdését; itt az elemzés az idegenség viszonyrendszerének értelmezési keretei között fog megvalósulni. A két választott mese – *Világ bölcse*⁶²⁰ és *Santa Teresa* – a már említett tradicionális női toposzokhoz nyúl vissza: nevezetesen az erkölcstelen kicsapongás körül forog. Az oláh cigány mese a következő hosszú leírással kezdődik:

„Egyszer volt, ha nem lett volna, nem is mondták volna. Egyszer volt egy szegény öreg asszony. Se fiatal korára, se vénségére nem született több gyermeke, csak egy lánya. A lánya olyan szép volt, hogy a szent Napra lehetett nézni, de reá nem, olyan szép, olyan szemrevaló volt. Elég az hozzá, hogy anyja, a szegény asszony, alig élt egyik napról a másikra. Bejárt a faluba, hol fonni, hol kártyát vetni, hol ide-oda ment, hogy tudjon szerezni magának annyit, hogy egyik napról a másikra eléldeljen. A lánya tizenkilenc éves volt. De olyan gyalázatos volt, hogy nem dolgozott semmit a háznál. A szemét a térdéig ért, az edényeket az asztal alá dobta, az ágya egész nap vetetlenül volt a háznál. Amikor anyja elment hazulról, jöttek hozzá a legények a szomszédokból, a faluból, táncolt velük, csókolózott velük, nagy kurva volt a lánya.

Egyszer hazaér az anyja, későn, szörnyen átfájdva, megfagyva; lámpa sincs meggyújtva, mindent úgy talált, mint amikor felkelt.

– Ó Istenem, kedves kislányom! Mit csináltál? Egész nap nem separtél a háznál, nem mostad el az edényt, nem csináltál semmit, nem raktál rendbe semmit! Kedves lányom, mit gondolsz, hogyan élünk ezen a világon?

No, így osztzkodtak, de az anyja megátkozta:

– Adja az Isten, kedves lányom, hogy még ma éjjel vigyen el az ördög, ha nem gondold, hogy neked is tenned kellene valamit ebben a háznál!

*Akkoriban olyan világ volt, hogy ha valakit az anyja megátkozott, az anya átka megfogant. No, telt-múlt az idő, éjjel tizenkét órakor csakugyan jött az ördög, és elvitte a lányt. Hová vitte, egy nagy erdőbe, az arany erdőbe, egy nagy kősziklára. Anyja egyre sírt, egyre búsult utána [...].”*⁶²¹

való segíteni akarása [...], meghozza számára a lehetőséget, hogy alászálljon az Alvilágba a meggondolatlan beszéde miatt elátkozott nénejiért, s visszaszerezze őket a sárkány fogságából. A vakmerőség, akár csak a búbanatból eredő világga-menetel, mellőzi a józan ésszt, a higgadt megfontolást, inkább a felindulás, mint sem a belátás velejárója.” Bálint P. 2014b: 157.

⁶²⁰ A gömböcffiú 2002: 24–51. Cigány nyelven elmondta Puci Sándor, Felsőidecs. „Kiinduló motívuma a lusta lány története (AaTh 500), ezt követi a meggondolatlan anyai átok motívuma [...], a cselekmény további menete azonban egyetlen konkrét típushoz sem köthető.” Vekerdi 2002: 228. ATU/MNK 500, *The Monster Reveals the Riddle*. Uther 2011: 286, *Pancimanci*. MNK II. 1988: 260–263.

⁶²¹ A gömböcffiú 2002: 25.

A meserészletből egyértelműen kitűnik, hogyan kell viselkednie egy tizennyolc éves lánynak a hagyományos szerepek szerint, illetve melyek azok a feladatok, amelyeket kötelessége elvégezni otthon: a háztartás rendben tartása, a szemét összeszedése, az edények elmosogatása; valamint a családi munkavégzésből kivett részén kívül a feddhetetlen, morális viselkedés is elvárt. Ezzel szemben a lány egész nap az ágyban henyélt és a mesemondó minden kertelés nélkül ki is mondja: „*nagy kurva volt*”. Márpedig aki ilyen magatartást mutatott és az előírt viselkedési szabályoknak ellenszegült – különösképpen a házasság előtti elhálást tekintve –, az a hagyományos cigány közösségekben, ahogyan arra már rámutattam, mind saját magára, mint a családjára óriási szégyent hozott és saját mikroközösségében, vagyis a családi szintéren kibékíthetetlen ellentéteket okozott. (Zárójelben megjegyezném, hogy ez az értékítélet hasonlóságot mutat a többségi társadalom felfogásával, ahol az ilyen viselkedésű lányt hamar a szájára vette a közösség.⁶²²) Az anya, aki tehetetlennek érzi magát lánya haszontalan és szégyentelen jellemével szemben, illetve nem tud mit kezdeni saját szülői szerepében vallott kudarcával, hiszen képtelen volt gyermekét megregulázni és tisztességes útra terelni, végül is átkot mond rá: meggondolatlan beszédével itt is a másik vesztét okozza, akit magával ragad az ördög.

A spanyol mesében a kezdő konfliktust a már elemzett incesztus törvény megszegésének szándéka robbantja ki, azonban amikor a fiú látja, hogy nővérét nem tudja megszerezni gyászba húzatja az egész palotát, így várja haza az édesapját:

„– *Az én palotám gyászban?*

Előjött a mostohafiú és azt mondta:

– *Mondd meg, hogy mi történik a palotámban.*

– *Oh, apám, azt nem mondhatom el.*

– *Szóval?*

– *Hát, Santa Teresa de Jesús a főváros összes férfiájával együtt hált, nem hagyott ki egyet sem és ezért, mielőtt hazatért volna, gyászba borította az egész palotát.*

– *De hát miket beszélsz? – mondta a király –, ez lehetetlen.*

– *Hát, pedig ahogy mondom.*

[...] *Odafordul a két mórhoz, akiket magával hozott:*

– *Na jó, titeket a leányom szolgálainak hoztalak, most pedig ti meg fogjátok ölni. Vigyétek ki a hegyre, vágjátok le a kisujját, vegyétek ki a szívét és hozzátok el nekem.*”⁶²³

⁶²² „Van a házasság előtti szerelem megítélésében egy közös, majdnem minden közösségre érvényes tabu, amit nem szabad és nem illik áthágni. És ez teljes szigorral érvényesül. A lánynak nem szabad házassága előtt *többel is szerelmi viszonyt folytatni*. A vétség már határozottan ’kurvaság’. [...] – Ha egy lányról kitudódott, hogy többel is volt, többel üzött szerelmet, hát azt lenézték, nagyon is lenézték. Aljasnak, bestiának, kurva bestiának nevezték. [...] Meg volt vetve az egész falu előtt. A leánybarátai sem álltak szóba vele. Akiről kitudódott, megbizonyosodott, hogy többel folytatott szerelmet. Aljasság volt.” Nagy O. 1989: 252–253.

⁶²³ *Cuentos maravillosos* 2008: 143.

A fiú bosszúból, amiért a lány nem engedett szexuális közeledésének, hamis vádakot kohol testvére viselkedését illetően. Az erkölcsi kicsapongás, vagyis a legszigorúbb közösségi etikai norma vélt megsértése az apából fékezhetetlen haragot vált ki, ráébreszti arra, hogy ő is kudarcot vallott atyai szerepében, továbbá felsejlik előtte egy borús jövőkép, melyben lányát már nem tudja előnyösen és illendően kiházásítani, emellett számolnia kell az egész város előtti megszégyenüléssel is. Mindezek következtében lányára a legkegyetlenebb büntetést szabja: a *halált*. Az univerzális mesei motívum értelmében az erdőben a lány könyörgésére a szolgák meghagyják az életét, helyette kiskutyájának a szívét viszik az apa elé az áldozat bizonyosságául, őt pedig útjára bocsájtják, ahol kezdetét veszi az ártatlanul üldözött hősnő újabb próbatétele.

A meseszövegek alapos olvasásából kiderül, hogy mind a spanyol, mind az oláh cigány mesemondók ugyanazzal a megoldással élnek az elvárt női szereppel ellentétes viselkedés és az abból fakadó elidegenítés kérdésében. A lányok mindkét esetben az előírt normák ellen vétettek – vagy a hazugság vádjával azt állították, hogy azokat semmibe véve cselekedtek –, magaviseletükkel olyan szégyent hoztak szüleikre, aminek következtében büntetésük a kirekesztésben és a halálra ítéletben öltött testet. Mindketten arra lettek ítélve, hogy a sorscsapás után megmutassák, képesek az elvárt szabályok értelmében élni, illetve igazukat bebizonyítva a szégyenfoltot becsületükről letörölni. Csak ekkor térhettek vissza az út formájában szimbolikusan megmutatkozó száműzetésből, melynek végcélja a közösség részéről tanúsított elfogadás és a hazatérés volt.

A saját közösségében idegenként feltűnő egyén – legyen szó vélt együgyűségéről, fizikai másságáról vagy a közösségi normáktól való eltérésről – mindig a meg-nem-értettség tapasztalatával szembesül és azt a sorsot kell követnie, hogy a közösségen belüli újrapozicionálás érdekében elhagyja otthonát. Mind az oláh cigány, mind a spanyol nyelvű cigány folk-narratívumokból az az értelmezési lehetőség tükröződik, mely szerint kizárólag az „úton” szerzett tapasztalatok és a próbák során átélt fejlődés értelmében nyerheti el a főhős valódi létmódját, csak így tud feloldhatatlannak vélt idegensége megszűnni és a közösség elismerését elnyerni.

IV. 4. Az idegen, aki mellettünk él

„De félúton a mennybeli távolságra lévő és a szomszédos, kiszámítható «idegen» között, létezik egy harmadik kategória is, ami teljesen más érzelmet ébreszt. Az a «másik», aki közeli létére mégis bizonytalanságot kelt. Mindaz, ami közvetlen környezetemben található, de képtelen vagyok felette kontrollt gyakorolni, az azonnal a félelem csíráját kelti.”⁶²⁴

Az idegen fenomén mesei megnyilvánulásának harmadik nagyobb összefüggését a „csoportidegen”⁶²⁵ fogalmi keretei között tanulmányozom, melyben a spanyol és oláh cigány nyelven gyűjtött cigány mesekincsből válogatott szövegek párhuzamba állítása során eltérő mechanizmusokat figyelhetünk meg. Az idegenség értelmezési keretének kijelölésével megállapítottam, hogy az adott társadalmi-gazdasági-történelmi-politikai kontextusban nyeri el a „Másik” az értelmét, magyarán, az idegenség reprezentációja kizárólag a közösség önértelmezési és a *másikként* azonosított csoportra vonatkozó értelmezői beállítódásban gyökerezik.⁶²⁶ Az itt elemzésre kerülő narratívumokban megjelenítő csoportidegen alakváltozatainak okát kereshetjük (1) az oláh cigány és spanyol nyelvű cigány közösségek eltérő földrajzi elhelyezkedésében, mely közvetlenül meghatározta mely népcsoportokkal, etnikai közösségekkel, kultúrákkal éltek együtt, ezek hogyan hatottak rájuk, miként és mit vettek át azoknak a szokásaiból; (2) valamint a másfajta gazdasági, társadalmi, történelmi és politikai jellemzőkben, melyek – olykor nagy mértékben – befolyásolták a cigány/roma csoportok életmódját, hétköznapi gyakorlatait vagy akár közösségi normáit.

Mielőtt a szövegelemzésbe belefognék, érdemes feltenni azt a kézenfekvő kérdést: honnan van a mesemondónak idegenségtapasztalata? A cigány mesemondói szokásokat vizsgáló magyar folkloristák kiemelik, hogy a mesélők saját zárt cigány közösségükön kívül pénzért is vállalták a mesélést a magyar vagy román hallgatóságnak: „kiváló alkalmat nyújtottak a fizetségért való mesélésre a régi vásárok, ahol hamar kialakult a mesemondó körül a kíváncsi hallgatók gyűrűje”⁶²⁷, „ugyanilyen pénzszerző mesemondási lehetőségként tartották számon a

⁶²⁴ Leach 1967: 61. – A fordítás a spanyol változatból a dolgozat szerzőjének munkája.

⁶²⁵ A csoportidegenről mondja Heller Ágnes: „A csoportidegenek azért idegenek, mert valójában vagy látszólag egy idegen csoporthoz tartoznak. A csoportidegenek különböznek, mégpedig tőlünk különböznek. [...] A csoportidegenek azonban nem csupán egyes, hanem különös mivoltukban is különböznek tőlünk – vagyis mint csoportunk tagjai, mint egy különös, a miénktől eltérő életforma képviselői. A különbözőségnek van egy fajtája, amely nyugtalanít, mert nem értjük. Az idegen, akinek mi nem értjük a különbözőségét, állítólag szintén nem ért minket, mert a különbözőséget érzékeli bennünk. Az idegen a kivétel, mi pedig a szabály. A csoportidegenek viszont ezt nem értik, s úgy viselkednek, mintha ők lennének a szabály, mi pedig a kivétel.” Heller 1997: 69.

⁶²⁶ „A kizáráson vagy az asszimiláláson keresztül azonban az idegen mindig a sajátához viszonyítva jelenik meg: az idegenre vonatkozó tudás csak a saját kultúra koncepcióiban fogalmazódhatott meg, miközben ennek a tudásnak az instrumentalizálása szükségszerűen visszahatott eme elképzelések formálódására.” N. Kovács 2007: 29.

⁶²⁷ Bari 1990: 7.

híres látomáshelyekhez kötődő szent búcsúkat is”⁶²⁸. A regionális gyűjteményes kötetekkel ellentétben, az egyetlen mesemondó repertoárját feldolgozó kiadványokban az egyéniségkutató iskola irányvonalát szem előtt tartva a gyűjtők részletes leírást adtak a mesélő életéről, mesemondói szokásairól és a saját mesélő közösségéről is. Fabián Amador spanyol cigány mesemondó esetében a precíz, átfogó bemutatás csak részlegesen valósult meg, így kizárólag néhány kulcsfontosságú életrajzi adatot sikerült a gyűjtőnek lejegyezni. Fabián Amador egész életében kereskedéssel foglalkozott, gyermekkorában édesapjával járta Navarra, Álava és La Rioja tartományok vásárait, majd később családjával és testvéreivel faluról falura jártak, ahol a vásárokon kosárfonó termékeiket árulták és alkalmi munka gyanánt megjavították a tönkrement kosarakat vagy székeket.⁶²⁹ Dávid Gyula az erdélyi Marosvécsen élt, ahol a többségi román társadalomban magyar, a saját lokális közösségében a többségi magyarok között cigány, a cigányok közül pedig azzal tűnt ki, hogy fölöttébb hívó református; azonosságtudata tehát ebben a komplex szociokulturális közegben kristályosodott ki. Másként szólva, ő maga is többszörösen idegen, még ha „bennszülött”, otthon is van ebben a lokális térben. Nagy Olga Dávid Gyuláról szóló életrajzi leírásában lejegyzí, hogy az 1940-es években katonaként szolgált, később hadifogolytáborba került, ezt követően pedig a 60-as években az argesi nagy vízierőmű-építő telepen, mint kovácsmester dolgozott, ahol a napi munka után lefekvés előtt a barakkokban rendszeresen mesélt magyarul és románul hallgatóságának.⁶³⁰ Mindkét mesemondó esetében láthatjuk, hogy ezek azok a „mondásra leginkább jó alkalmak”⁶³¹, ahol idegenség-tapasztalatra tehettek szert, a másikhoz való alkalmazkodási folyamatot személyesen átélhették, majd ezt az élményt és tudást meséikbe beleszőve,⁶³² a hétköznapi életvilágban alkalmazhatóként adták át hallgatóságuknak.

„A fordultatos cselekmények révén a mesékben nemcsak a mitikus világkép kap epikai kifejezést, hanem a mindenkori valóság is, és a történetszálakban áramoltatott, rengeteg egyéni élményből és tapasztalati megfigyelésből összetevődő, jelentős ismeretanyag a mesélés tudományát az archaikus művelődés fontos részévé avatja. Általánosan elterjedt felfogás, hogy aki sokfelé megfordul, az mesét is tud mondani. Ennek az a magyarázata, hogy a nap mint nap ismétlődő,

⁶²⁸ Bari 1990: 7–8.

⁶²⁹ Asensio García 2008: 13–15.

⁶³⁰ Nagy O. 1988: 10. A Dávid Gyula-mesékben megjelenő idegenség-alakzatok elemzését lásd Bálint Zs. 2018c: 104–117.

⁶³¹ Keszeg 2011: 107.

⁶³² Dobos Ilona a jó mesemondó egyik ismervének tartja az egyéni tapasztalat meseszövegekbe fűzését: „Mert ahhoz, hogy valakiből jó mesemondó váljék, különleges képességre van szükség. Egy-két mesét nagyon sok parasztember ismer, de órák hosszat mesélni csak kevesen tudnak. A hagyományok ismerete ugyanis csupán a történetek vázát, szűzséjét jelenti. Az átlagember még ebből sem képes sokat megjegyezni. Az alkotótípusú, jó mesemondó azonban ennél jóval többet ad: a hagyományos történetekbe belemeséli élettapasztalatát, világnézetét, vágyait.” Dobos 1981: 10.

egyhangú szokásrend szerint élő, zárt közösségekre az utazások során szerzett új benyomások és az idegen emberekkel való találkozások elbeszélése a meseiség erejével hat.”⁶³³

A következőkben elemzendő oláh cigány mesenarratívumok arról árulkodnak, hogy ezekben a folklóralkotásokban gyakran a *zsidó* figurája reprezentálja a Másikat.⁶³⁴ Ám a zsidó nem egy kívülről, a határainkon túlról érkező idegen, a Kárpát-medencére jellemző etnikai-kulturális-vallási együttélést hitelesen bemutatva, a meseszövegek zsidó szereplője⁶³⁵ ugyanazon lokális közösség tagja, azonban eltérő szociokulturális mintáiból és vallásos életvezetéséből fakadóan a többségi társadalom szemében idegenként értelmezendő, méghozzá, Görög Veronika szavaival élve, „belső idegen”⁶³⁶.

„Ez a zsidókat idegennek tekintő szemlélet nyilvánvalóan nem egyszerű reakció a vallásos zsidók különállására, hiszen a szekuláris, világius zsidókat – sőt a kitérteket is – ugyanannyira idegennek tartották. A zsidók ilyen minősítése mögött gyakran tudatos vagy ösztönös antiszemita nézetek rejlenek, ám nem mindig: az évszázados társadalmi fenyegetettség hatására kialakult zsidó stratégiák, jellegzetes magatartásformák is elvezethettek e másságképhez.”⁶³⁷

Jelen fejezetrésznek nem feladata a zsidó, mint „reprezentatív idegen”⁶³⁸ kérdéskörének történeti áttekintése, hiszen a tematika széleskörben feldolgozottsága és részletes értelmezése okán szétfeszítené a mindezidáig következetesen végrehajtott szövegelemzést; az eddigi munkafolyamat értelmében a folk-narratívumokból kirajzolódó idegenség-tapasztalat, a közvetlen találkozás élménye és a másik másságára vonatkozó értelmező beállítódás kerül a vizsgálat középpontjába.

⁶³³ Bari 1990: 9–10.

⁶³⁴ José Manuel Pedrosa kiemeli, hogy a spanyol folklórban is megjelenik a zsidó, mint idegen: noha a történelem során a zsidók osztoztak a keresztény spanyolokkal az életteren, a népi elbeszélésekben mégis olyan népként prezentálták, mint ami kulturális és vallási értelemben különböző, a gazdasági szektorban versenytárs, a politikában és a társadalomban pedig ellenséges – vagy ellenség. Pedrosa 2001a: 404; Pedrosa 2001b: 211–216. A rendelkezésre álló spanyol cigány mesegyűjteményekben azonban nem találunk példát a zsidó előfordulására.

⁶³⁵ Esteban Krotz az idegen egyén megítéléséről a következőket mondja: „Az *idegenként* feltűnő személy sohasem egyéni sajátosságai, sem pedig természetes tulajdonságai révén válik azzá, hanem mint egy társadalom *tagja*, aki egy kultúra *hordozója*, egy hagyomány *örököse*, egy közösség *képviselője*, egy évszázados kommunikációs struktúra *csomópontja*, *beavatott* egy szimbolikus univerzumba, egy eltérő életforma *követője* [...]” Krotz 2004: 20. – A fordítás az eredeti szövegből a disszertáció szerzőjének a munkája.

⁶³⁶ Görög 1991: 103. Görög Veronika a történelmi Magyarországon élő szekuláris, kitért zsidókról is szót ejt, akik a paraszti vagy kisvárosi életvalóságban ugyanazt a kívülrekedtséget élték meg, mint amiről az algériai zsidó családban nevelkedett Derrida beszél *A másik egynyelvűsége* című kötetében: „Ami a szűkebb értelemben vett nyelvet illeti, még valamilyen otthonos helyettesítőhöz sem folyamodhattunk, a zsidó közösség valamilyen belső idiómájához, a visszavonulás nyelvéhez, mely, mint a jiddis, a bensőségesség közegét biztosíthatta volna, az ’otthon’ védelmét a hivatalos kultúra nyelvével szemben, tájékozódási segédletet különféle szocio-szemiotikai helyzetekben.” Derrida 1997: 81–82. Derrida továbbá hivatkozik egyik lábjegyzetében Rosenzweig *L’Étoile de la rédemption* [A megváltás Csillaga] könyvére, abban is arra a passzusra, melyben a saját nyelvnélküliség állapotát határozza meg: „Míg az összes népet következőképpen a tulajdon nyelve alapján azonosítanak, és a nyelv azon a napon szárad ki a szájukon, amikor megszűnnek népnek lenni, addig a zsidó nép soha többé nem azonosíthatja magát egészen azzal a nyelvvel, amelyet beszél.” Derrida 1997: 83.

⁶³⁷ Görög 1991: 98. Vö. Körner 2015. II.: 15.

⁶³⁸ Heller 1997: 11.

Az itt elemzés tárgyát képező meseszövegekből a zsidó-karakter kétféle megközelítése rajzolódik ki⁶³⁹: egyrészt a karakterológia egy negatív képzetel társítja „elsősorban az egyház antijudaista tételein alapul[va]. A kollektív tudat háttérében a Krisztus-ölő zsidó figurája húzódik meg”⁶⁴⁰ – erre találunk példát a *Szuntilanka* című mesében –, illetve a gonosz szinonímájaként a hősnek ártani akaró, azt mindenáron elpusztítani szándékozó alak képében jelenik meg, ebből kifolyólag, a zsidóhoz kapcsolódó értelmezői beállítódás a gyűlöletben ölt testet. Másfelől viszont a lokális társadalom hétköznapi életében megtapasztalt együttélésről is tanúskodnak a narratívumok, melyekben a helyi társadalom szemszögéből, a gazdasági élethez kapcsolódva, a zsidó faluban betöltött pozíciója kerül előtérbe.⁶⁴¹ Ez utóbbit figyelembe véve újból arról bizonyosodhatunk meg, miként képes a folklórszöveg szocio-narratívumként funkcionálni, amelyből a lokális társadalmi-, szociális-, viselkedési- és együttélési normákról szerezhethünk ismereteket.

A *Szuntilanka* című elbeszélés a már részletesen megvizsgált szégyenbe esett lány epizódjával indul: szülei halála után a lány beáll egy pékműhelybe dolgozni, ahol kis idő múlva a péklegénytől teherbe esik; a közösségi szabályok értelmében a házasságkötés nélküli gyermek, mint szégyenfolt éktelenkedik a nő becsületén, ennek értelmében, Szuntilanka igyekszik titokban kihordani és világra hozni gyermekét. Ahogy a falu szélén egy árokban vajúdik, megjelenik Szűz Mária és segít neki enyhíteni a szenvedésén, ám a magzat fogantatásának körülményeit büntetendő, elveszi tőle a csecsemőt és magával viszi. Ezek után a mesemondó a tiltott szoba történetét fűzi a narratívumba: Szűz Mária megtiltja a lánynak, hogy bemenjen a kilencvenkilencedik szobába, azonban egy szép napon a kíváncsiság győzedelmeskedik és a lány kinyitja az ajtót:

„És mit lát?
A Szent Isten fekszik egy üvegekoporsóban, a koporsóból folyik a vére, le a padlóra.
És megijed az én Szuntilankám és visszarántja az ajtót, zárni akarja.

⁶³⁹ Géczi Lajos mesegyűjtő e témakörben írott mondatai – éppen Görög Veronika tanulmányát is figyelembe véve – némi fenntartással fogadhatók el, mivel a lokális meserepertoárban tapasztaltakon túl általánosítani igyekszik: „Meglepő módon azonban egyetlen olyan utalást sem találtam a gyűjtött [ungi] meseanyagban, amely akárcsak a legkisebb célzást tenné más népek fogyatékoságaira, mi több, szellemi alacsonyabbrendűségére. Egyáltalán: a népmesét nem érdekli a nemzeti, faji hovatartozás, teljesen immunis az annyi sok bajt okozó emberi ostobaságokkal szemben. A mese abszolút kozmopolita ilyen értelemben. [...] E kérdéskörhöz tartozik az évszázadok óta velünk élő zsidók és cigányok szerepeltetése. Előbbiek alig-alig szerepelnek, vagy ha igen, a kereskedő szerepében. [...] Egyébként éppen cigány mesemondóim győztek meg arról, hogy az önmagukról alkotott mesehőszemély alig különbözik a paraszti mesemondókétól”. Géczi 1989: 44–45.

⁶⁴⁰ Görög 1991: 102.

⁶⁴¹ Zygmunt Bauman arra hívja fel a figyelmünket, hogy az idegen csoporttal szembeni gyűlölet és kirekesztés egyik szelidebb formája az érintkezés kizárólag gazdasági- és kereskedelmi interakciókká való redukálása. Bauman 2014.

– Hohó! – mondja a Szent Isten. – Szuntilanka, nővérkém, nem úgy megy ám! Tőlem ne félj, mert én a te testvéred vagyok! Gyere – mondja –, segíts nekem, fordíts rajtam egy kicsit, mert elfolyik az összes vérem.

*De hát elfelejtettem mondani neked, hogy a Szent Mária a zsidók elől takargatta a gyermekét, hogy ne találják meg őt.*⁶⁴²

A meseidézetben az a képzet jelenik meg, amely a népi gondolkodásban sokszor a zsidóval kapcsolatban él, nevezetesen a zsidók bűnösök Jézus halálában⁶⁴³ – a Szent Isten névvel ellátott figura ebben a narratívumban egyértelműen Krisztust reprezentálja: a vérző test a keresztre feszítés okozta sebekre vonatkozik, illetve Mária gyermekeként nevezi meg őt a mesemondó –, ez a keresztény egyházi vélekedés a papi pulpitról és a templomi igehirdetésekből lejutott az egyszerű emberekhez,⁶⁴⁴ onnan pedig beszüremlett a folklóralkotásokba; leginkább az archaikus népi imádságok illusztrálják ezt a meggyőződést,⁶⁴⁵ de a folk-narratívumokban is találunk erre utaló példát.⁶⁴⁶

Az imákban, szólásokban és közmondásokban megjelenő nyelvi alakzatok, toposzok vagy állandó jelzőkkel – hitetlenek, gonoszak, bűnösök, álnokok, rongy zsidók⁶⁴⁷ – ellentétben, ezekben a meseszövegekben nagyobb hangsúlyt fektet a mesemondó a zsidónak a történetben betöltött szerepére; másként fogalmazva, a verbális megfogalmazások helyett a cselekményből, azaz a főhősnek mindenféleképpen ártó/ártani akaró gonosz tettekből, olvasható ki a zsidó „ellenségkép”. Újból annak a narratív eszközkészletnek lehetünk tanúi,

⁶⁴² *Az üvegtemplom* 1994: 307.

⁶⁴³ Görög Veronika az antiszemitizmus és a zsidógyűlölet kezdeti lépésének nevezi ezt a jelenséget: „Ma már elfogadott tényként kezelhetjük azt a megállapítást, hogy az európai antiszemitizmus jelentős mértékben a keresztény egyházak évszázados antijudaista tanítására és igehirdetésére vezethető vissza. Ennek a keresztény antiszemitizmusnak a gyökere a neheztelés, az ellenségesség az iránt a nép iránt, melyet Krisztus mártírhaláláért felelősnek tartottak. Ehhez a vallásos életben állandóan aktualizált ellenségességhez hozzájárult a középkori társadalmi építmény, amely a zsidók helyét a társadalom szegélyén jelölte ki. A gettók kialakulása és az endogám életforma felerősítette a távolságot, amely már amúgy is megvolt zsidók és nem zsidók között, az elszigetelődés pedig hozzájárult egy autonóm zsidó kultúra kialakulásához. Ez aztán a 'zsidó faj' koncepciójának kialakulásához szolgáltatott – ha nem is alapot, de – érveket.” Görög 1991: 98.

⁶⁴⁴ Bálint Sándor Tombácz János meserepertoárja kapcsán írja: „A szegedi népmese múltjában több, eddig kevésbé méltatott forrással és inspirációval számot kell vetnünk, így azzal az epikai hatással, amely főleg az alsóvárosi franciskánus templom szószékéről évszázadokon át áradt a szegedi táj népe felé. *A legenda és exemplum* középkorias világa megragadta népünk meseszomjas képzeletét is.” Bálint S. 1975: 7.

⁶⁴⁵ Görög-Karády Veronika hivatkozik Erdélyi Zsuzsanna és Polner Zoltán gyűjtéseire. Görög-Karády Veronika 2006: 75–79.

⁶⁴⁶ Szintén Görög-Karády Veronika az apokrif legendamesék és eredetmondák esetében elemzi a Krisztus-ölő zsidó figurájának reprezentációit és a hozzárendelt értelmezői beállítódást: „Ezek a szövegek nem annyira a bennük talált sztereotípiák gazdagsága miatt fontosak, hanem lényegüket illetően: egyértelműen erősítik és elmélyítik az istenkinzó, sőt istengyilkos portréját. Forrásuk egyrészt az egyháztól kapott Biblia, másrészt azok a magyar nyelvű népi biblikus legendák, amelyek már a 17. század közepétől kezdve megjelentek nyomtatásban, 'kimondottan széles olvasóközönség számára olyan előadásmódban, amelyet a múlt században elszaporodó ponyvafüzetek, népek szánt olvasmányok is alkalmaztak'. A parasztság mindkét forrásból merített, 'mindkettőt saját képére alakította, motívumait gazdagította, tanítását saját véleményére formálta, hangsúlyozta azt, amit fontosnak vélt, s elhagyta, aminek eszméje távol állt tőle'. Ez azt jelenti, hogy a műköltői és a népi hagyományba csak olyan bibliai történetek kerülhettek be, amelyek az elfogadott értékrendet erősítették.” Görög-Karády 2006: 80–81.

⁶⁴⁷ Görög 1991: 98–101.

mely szerint a mesemondó bináris oppozícióba állítja a „sajátot” és az „idegent”, ez utóbbit megint csak a gonoszhoz társított negatív attribútumokkal ruházza fel. A széleskörben elterjedt *Aladdin* típus (ATU 561) püspökladányi cigány verziójában, *A zsidó meg a lakat*⁶⁴⁸ című mesében a szegény zsidónak tudomására jut, hogy a hegy belsejébe egy varázslatos lakatot rejtettek el, ami azon nyomban teljesíti gazdájának bármely parancsát, ahogy azt földhöz vágja; de a hegy kizárólag hét évente egyszer nyílik ki, akkor is csak egy rövid időre. Megfog hát a zsidó egy szegény fiút,⁶⁴⁹ elviszi magával a hegyhez és megparancsolja neki, hogy hozza ki a lakatot, de a fiú nem jár szerencsével és bezárul a nyílás, mielőtt ki tudna jutni. Letelik a hét esztendő, a fiú kiszabadul a hegy fogságából, a lakat segítségével meggazdagodik, elmegy az öreg királyhoz megkérni a lánya kezét, akit a feltételként szabott próbák sikeres teljesítése után – természetesen újból a lakat varázslatos képességével tudja mindezt véghezvinni – feleségül vesz. Megtudja ezt a zsidó és gondolja, hogy biztosan a lakat segített neki ebben, elhatározza hát, hogy megszerzi tőle:

„Ekkor a zsidó összeszedett egy csomó arany kanalat, meg kést, meg villát, s elvitte a király vejéhez, hogy vegye meg tőle. Úgy intézte, hogy ott esteledett rá. [...]

– Engedd meg, hogy itt aludjam ma éjszaka, mert már este van, s esetleg megtámad valaki az úton.

– Itt alhatsz – mondta.

No, akkor a zsidó észrevette, hogy az asztalon van a lakat. Ellopta, és kiszaladt vele. Földhöz vágta a lakatot; erre az megszólalt:

– Mit parancsolsz, édes gazdám?

– Azt parancsolom, hogy a királylány velem együtt egy palotában, a tenger közepére kerüljön. A szegény fiú meg maradjon itt!

Mindjárt megtörtént. Jön a király; hát látja, hogy nincs híd. Megy, látja, hogy a fiú ott alszik. Felveri:

– Hát a lányom hol van? – kérdi.

– Én nem tudom – mondja –, hogy hol van.

⁶⁴⁸ *A cigány meg a sárkány* 1974: 111–115. Elmondta M. Gy., Püspökladány. ATU/MNK 561, *Aladdin*. Uther 2011: 329–330, *Aladdin*. MNK II. 1988: 341–343. Vö. Tombácz János elmondásában *A megbecsülhetetlen kincs* című variánssal, melyben egyszerűen csak gazdaként jeleníti meg azt a figurát, aki ebben a narratívában a zsidó szerepét tölti be. *Tombácz János meséi* 1975: 148–183. Görög-Karády Veronika megemlíti, hogy a rendelkezésére álló hat *Aladdin* variáns közül, amelyben a gonosz varázsló szerepét a zsidó tölti be, négy mese valamelyik cigány etnikumhoz tartozó mesemondó előadásában került lejegyzésre, köztük az itt bemutatásra kerülő püspökladányi oláh cigány változat. Azonban a gyűjtő sem bocsátkozik feltételezésekbe, nem vállalkozik egyfajta messzemenő következtetés levonására a jelenséget illetően. Mindazonáltal hozzáteszi, hogy a változatokat azonos vidéken – Szabolcs-Szatmár-Bereg és Hajdú-Bihar megye – jegyezték le, ahol a 19-20. század fordulójától kezdve a zsidó lakosság társadalmi szerepe egyre jelentősebb. Görög-Karády 2006: 113.

⁶⁴⁹ A gyermek elrablásának motívumát vizsgálva Görög-Karády megjegyzi: „Két 20. századi szövegben [az *Aladdin* mesetípus magyar variánsai – K-B. Zs.] a gyermeket szülei tudta nélkül viszi, mondhatni rabolja el az elvetemült zsidó. Ezen változatok hátterében azokkal a hiedelmekkel és hiedelemmondásokkal kell számolni, melyeket Európa-szerte megtalálunk, s amelyek témái a zsidók által elkövetett gyerekrablások és rituális gyilkosságok. [...] Hazánkban a rituális gyilkosság vádjá Észak-Magyarországon terjedt el leginkább. Mint Dobos Ilona megállapítja, érdekes megfigyelni, hogy ezen a vidéken a zsidósággal kapcsolatban egyidejűleg két teljesen ellentétes mondanakör él: az egyik a csodarabbikról szól, akiket nagy tisztelet övezett, és akiket számos keresztény is felkeresett tanácsért, a másik meg a szintén eleven rituális gyilkosság vádjá, mely szerint a zsidók egy szüzlány vagy egy gyermek néhány csepp vérével keverik a húsvéti pászkába.” Görög-Karády 2006: 120–121.

*Fogta, elvitette, kőbe rakatta.*⁶⁵⁰

A meserészletből jól kiolvasható, hogy a zsidó másodjára is megpróbálja megszerezni a varázslatos lakatot, melytől gazdagságot és eddigi életének teljes megváltozását reméli, ennek érdekében képes újból a fiú ellenében tenni. A kereskedés, vagyis a zsidó ármánykodásának a módszere, egyfajta toposzként, klasszikus etnikai sztereotípiaként jelenik meg, melyben a zsidóval szembeni elutasítás és ellenségkép tükröződik.⁶⁵¹ A mese értelmében azonban a gonosz felett győzedelmeskedni kell, a fiút segítőitársai megmentik, ő pedig büntetésül a zsidó halálát kéri.

Ugyanez a rossz szándékú zsidó figura szerepel *A szénégető fia meg a kilenc varjú*⁶⁵² című mesében: a szegény szénégető egyedül él fiával a hegyekben nagy szűkölködésben, egyik nap a fiú tehetetlenségében és elkeseredettségében keservesen sírva fakad a kunyhó előtt, odaszáll hozzá egy varjú és megsegíti, azt tanácsolja neki, hogy menjen fel éjszaka a tölgyfához, majd ott talál enni- és innivalót. Rá is bukkan a fiú az élelemre, édesapjával végre egyszer jól lagnak, az öreg pedig úgy dönt, hogy a maradékot eladja a faluban. Igen ám, de a pénzből nap nap után a zsidó kocsmájába tér be és hosszasan mulat:

„Akkor azonban furdalni kezdte a zsidó oldalát a kíváncsiság, hogy honnan szerzi vajon a szegény szénégető az eladnivaló ételeket, éppen ezért elhatározta, hogy utána lopózik és kikémleli. Utána is lopódzott egy napon, és kihallgatta, amint éppen az aranyhajú leányról meg a jó ételekről mesélt az apjának az ifjú szénégető. Amikor eljött az este, a zsidó észrevétlenül nyomon követte hát a legényt, és titokban elrejtőzött a hatalmas tölgyfa alatt. Éjfélkor megjelent a csodaszép leány, a varjak pedig megint hozták az ételekkel és borral teli edényeket. Amikor a leány leült a legény mellé a fűbe, meglátta a zsidó az arany copfját, fölugrott hát, és levágta; a leány pedig egyszeriben varjúvá változott, és káromva elröpült a többiekkel együtt. Elkapta a legény a zsidót, agyonütötte, és belehajította az egyik árokba, az arany copfot pedig sírva a zsebébe dugta.”⁶⁵³

Láthatjuk, hogy a zsidó cselekedetével megformálja a főhősnek ártó gonosz figuráját,⁶⁵⁴ kíváncsisága odáig vezeti, hogy kifigyelje honnan származik az öregnek a hirtelen jött gazdagsága, egzisztenciakarakterét meghatározó kapzsisága pedig arra sarkallja, hogy a

⁶⁵⁰ *A cigány meg a sárkány* 1974: 113.

⁶⁵¹ „A sztereotípiák kialakulásának másik tápforrása történelmibb természetű. Történelmi kényszereknél fogva, amire itt nincs mód kitérni, a zsidóság olyan foglalkozási ágakra volt utalva, melyek idegenek voltak a néptől, elsősorban a parasztságtól, következésképpen azok művelői szintén idegeneknek számítottak. Bármily szükséges volt is a kereskedelem gazdasági szempontból, a vele kapcsolatos értetlenség és bizalmatlanság nem szűnt meg. Gondoljunk a klisékre: a kereskedelem nem igazi munka: akinek a keze közt pénz fordul meg hivatásszerűen, annak biztosan sok van belőle, s ha sok van, azért van, mert másokat megkárosít.” Görög 1991: 102–103. A történelmi okokról és a bizonyos foglalkozások választásáról lásd bővebben: Don 2006: 51–77.

⁶⁵² *Régi cigány szótárak és folklór szövegek* 2013. III.: 809–811. (Wlislöck Henrik gyűjtése – Kurdi Imre fordítása) A mese a 400B, *Argirus* típussal hozható párhuzamba; szűzségét a szövegelemzés során ismertetem.

⁶⁵³ *Régi cigány szótárak és folklór szövegek* 2013. III.: 810.

⁶⁵⁴ A püspökladányi Borsszem Jankó változatban, a máshol Hétszűnyű Kapanyányi Monyók néven vagy egyszerűen csak szakállas kisemberként megjelenő gonoszt Ber Salamonnak hívják, mely egyértelműen a zsidóságra asszociál. *A cigány meg a sárkány* 1974: 191–209.

lánynak levágja az arany haját, ezzel arra ítéli a főhőst, hogy végérvényesen elveszítse kedvesét, aki fájdalmában és dühében megöli a kocsmáros.

A gonosz figura mellett, a kiválasztott cigány meseszövegekből kirajzolódó másik zsidó-karakter a közvetlen hétköznapi tapasztalatból származik, melyhez a lokális közösségekben megfigyelhető – sokszor békés – egymás mellett élési viszonyok szolgáltattak alapot.⁶⁵⁵ Ezekben a narratívumokban a zsidó, mint kocsmáros vagy boltos jelenik meg; ez nagy mértékben megegyezik a vidéki zsidóság helyi társadalomban betöltött gazdasági pozíciójával, vagyis a meseszöveg „lényegében a korszak egy jellemző társadalmi viszonylatának a leképezése”⁶⁵⁶.

„A zsidó tulajdonú vegyeskereskedések egykor a falusi és kisvárosi élet szerves részét alkották. A zsidó bolttulajdonosok és a keresztény földművesek között legtöbb helyen kitűnő kapcsolat épült ki. A parasztok nemcsak vásárolni, de beszélgetni is betértek az üzletbe, s a tulajdonosok gyakran kisebb pénzkölcsönökkel segítették ki őket.”⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ A vidéken élő zsidóságról, valamint a többségi társadalomhoz fűződő kapcsolatáról Karády Viktor számol be: „A vidéki zsidóság belső szerkezetének meghatározó elemeit a neológok és az ortodoxok konfliktusokkal vagy legalább feszültséggel terhes megosztottsága, a városi koncentráció egyenlőtlenségei, a társadalmi-gazdasági modernizációs eltérések, valamint az érintett népségek földrajzi és kulturális hátterének, illetve eredetének történelmi következményei képezték. Az ortodoxok alapvetően falusiak vagy kisvárosiak maradtak [...] nagy része, egészen a vészkorszakig, így inkább szétszórva, a helyi lakosságtól elkülönülve, bár legtöbbször ezekkel harmonikus társadalmi-gazdasági kapcsolatban, a falusi és kisvárosi népesség részét alkotta.” Karády 2009: 185. Természetesen ez a harmonikus társadalmi-gazdasági kapcsolat leginkább a parasztság és a falusi vagy kisvárosi kisiparos szintjén élő zsidóságra vonatkozik, számos olyan történelmi feljegyzés és újságcikk olvasható, melyből kiderül, hogy az egyre inkább gazdagodó vidéki zsidóság a többségi társadalom ellenszenvét vívta ki és a negatív sztereotípiák ennek következtében mind inkább teret nyertek. Kövér György a Szabolcs megyei 1883-as virilis lista megjelentetése után kirobant vitákat vizsgálja, melyből egyértelműen a szélsőséges megnyilvánulások és az egyre erősödő zsidó ellenes hangulat olvasható ki. A felfokozott érzelmi állapotot tükröző szövegrészletet Kövér néhány megállapítással kíséri: „[...] ’hogy ha még egy másik ötven évig így folytathatják zsidóink hamisítás és csalásaikat, a megyében lévő 6-7 száz zsidó család bírni fogja az egész megyét, s miként ötven év alatt a megye lakosságának egyharmadát megfosztották, kiforgatták mindenökből és az így proletárrá lett keresztény lakosság gazdálkodó része, ma a zsidóság béresei, dohányosai és kocsisai, az iparos pedig a tudatlan, de tökéletes zsidóiparosnak, napi vagy hetibéres munkásaivá vált; egy másik ötven év alatt nem leend, nem lehet más: mint zsidó úr és keresztény szolga!!! Ez utóbbiak felett pedig a virilis intézmény folytán a gaz utakon meggazdagodott zsidó virilisek s az ezekből választandó országgyűlési képviselők fogják alkotni a rabszolga törvényeket.’ A vízió, amilyen formátlan nyelvi (ez egyébként a lap standard sajátossága), csúsztatásai ellenére olyan beszédes üzenetében. Itt már nem a vagyonosodás mértékéről, hanem nyíltan a politikai hatalomról van szó. Mert ugyan kik, mikor, miért és hogyan is fogják a virilisek sorából választani az országgyűlési képviselőket? Az ellenség akármilyen durva ecsetvonásokkal való felvázolása csak jelzi, hogy a törvényhatóság összetételének vitatása csak eszköz a választásokra való jövőbeli mozgósításhoz.” Kövér 2010: 291–292. Érdemes itt idézni a *Ludorf* című cigány meséből, melyben a királyi palotát az özvegy királynétől egy zsidó veszi meg. 10 év szolgálat után a királyfi elindul haza, ám ahogy a kastély udvarába ér, négy zsidó fiú veszi körül: „Mit akarsz te itt ennek a kastélynak az udvarán? Mit? Tik mit kerestek itt? Itt az én apám egy 48 országos kiráj. Ez a kiráji palota ezé! Csak vót az apádé. Eszt megvette az én apám. Mer a te édesapád ezelőtt 5 esztendővel meghalt. Az édesanyád elatta az én édesapámnak No ere meg is értette Ludorf.” Régi cigány szótárak és folklór szövegek 2013. III.: 1000.

⁶⁵⁶ Biczó 2014: 123.

⁶⁵⁷ Körner 2015. I.: 160. Erről a témáról lásd még bővebben: Csiszár 1994: 171–172, 181–182. Pontosan ezt a hitelezési gyakorlatot említi *Az ördögölégény* című mese is: „És ment a lány és a munkavezető felveszi. Egy hónap, két hónap. A leányka igen szépen dolgozik, hordja a pénzt, vesz magának ruhákat, roppant fáinokat, nagyon sok ruhát vesz magának. A nagymamája még a templomba is jár és gyertyákat is ad a papnak. – Azért, azért – mondja – hogy az Isten gondoljon rám, – mondja – és az unokáskámra, – mondja – hogy keressen

„Már a 18. században nagyon sok zsidó foglalkozott nagybani borkereskedelemmel, vagy a nemesektől bérelt kocsmák és szeszfőzdék üzemeltetésével. Ezek hagyományos zsidó foglalkozási ágak maradtak akkor is, amikor a zsidókat már nem korlátozta a birtok- és ingatlanszerzés tilalma. 1860-ban, az e tilalmak eltörlésével nagyjából egy időben kiadott rendelet megengedte nekik, hogy italméréssel, szeszégetéssel és malomiparral foglalkozzanak, csupa olyan szakmával, amely korábban a nemesek előjoga volt.”⁶⁵⁸

A korábban már idézett *A pulykapásztornő leánya* című mesében, miután a királyfit szülei elválasztják alacsony sorból származó kedvesétől, a fiú útnak indul, ahol kalandozásai során betéved egy szegény zsidó boltjába:

„Ténfergett erre-arra, egyik sikátorból ki, a másikba be, s elvetődött egyszer egy szegény zsidóember boltjához, aki paprikát, sót, ecetet meg ilyesfélét árult, így tartotta el népes családját. Ide állított be a királylegény és köszönt a zsidóasszonynak, merthogy éppen ő szolgált ki a boltban az ura helyett.

– Jó napot kívánok!

– Jó napot, te királyfiú! Mi a bajod? Mit kérsz?

– Semmit nem akarok venni. Azt kérem csak, hogy adjál nekem szolgálatot! Hadd szegődjek be hozzátok!

A zsidóasszony majdnem megkövült a csodálkozástól, mert ilyen még soha nem volt, hogy valaki az ő nyomorúságos üzletükbe kívánczolt volna szolgának.”⁶⁵⁹

A bolt működésére vonatkozóan releváns információkkal szolgál ez a meserészlet, melyből kiderül, hogy a hagyományos paraszti életmód értelmében az egyes családok szinte mindent meg tudtak termelni maguknak, amik a háztartásban alapvető fontosságú árucikkeknek számítottak, kivételt képzett például a só vagy az ecet, ilyenkor vették csak igénybe a bolt szolgáltatásait. Csiszár Árpád *A szatmári és beregi aprófalvak zsidósága és a falu kapcsolata a századfordulótól az 1940-es évekig* című tanulmányában részletes leírást ad egy szamostatárfalvi zsidó bolt berendezkedéséről, mindennapi működési szabályairól és a nem zsidó lakossággal kialakított viszonyáról: ez egybevág az előző narratívumban bemutatottakkal.

„A pitvar maga a bolt volt, a bejáratnál szemben a falnál néhány fiókkal ellátott stelázsiban volt az áru. Keresztben előtte egyszerű asztal a mérleggel. Árult cikk nagyon kevés volt. Csak a háztartáshoz való legszükségesebb dolgok, só, ecet, cukor, élesztő, mészbe mártott kékfesték, gyermekeknek cukorka, az iskolásoknak való írka, palavessző, tollszár stb. Volt paklidohány, cigarettapapír, kannában petróleum, lámpaüveg, szekérkenőcs, lámpabél stb. Ki kell hangsúlyozni, hogy csak a legszükségesebb dolgok voltak ebben a boltban és a többi hasonló szatócsboltban.”⁶⁶⁰

nekünk pénzt, hogy ne legyünk – mondja – a falu csúfja! – mondja. – Mert idáig – mondja – még azt se mondták nekem a magyarok vagy a cigányok, hogy ’üdvözöllek’ vagy ’köszönet’ vagy ’hogya vagy’ vagy ’élsz vagy meghaltál’. Mert – mondja – amióta az unokácskám pénzt keres, – mondja – nincs olyan ember, aki nem felel nekem. Mert van pénzem, mindent meg tudok venni a boltban. Még a zsidó is ad nekünk hitelt.” Régi cigány szótárak és folklór szövegek 2013. III.: 911.

⁶⁵⁸ Csiszár 1994: 168.

⁶⁵⁹ *Az erdő anyja* 1990: 293.

⁶⁶⁰ Csiszár 1994: 171.

Az is ismert jelenségnek számított a zsidók által működtetett boltokban vagy kocsmákban, hogy a férfi távollétében sem zárt be az üzlet, a kiszolgálás szinte állandó jelleggel működött, ha a családfőnek el kellett hagynia otthonát, áruért ment egy másik közösségbe vagy esetleg a közeli városba, akkor az asszony állt be a pult mögé, úgy nevezett „ügyeletbe”.⁶⁶¹ Az idézett meserészletből ezen kívül az is kiolvasható, hogy a bolt üzemeltetéséből származó jövedelem csak szűkös megélhetést biztosított a zsidó család számára, a mindennapi élet pontosan olyan keservesen zajlott, mint más falubeli paraszt családnál,⁶⁶² így érthető az asszony csodálkozása, amikor azt hallja, hogy pont a király fia akar beállni hozzájuk szolgának. Természetesen nem mer neki ellent mondani, ezért befogadja magukhoz inasnak, a fiú szépsége hamar elterjed a falubeli lányok között, akik egyre csak gyözködik édesanyjukat, küldjék el őket valamiért a boltba. A hirtelen megnövekedett forgalomnak köszönhetően a zsidó bolttulajdonos elkezd gazdagodni, mígnem pénzbeli gyarapodása már a szegényekétől eltérő életmódjában is megmutatkozik:

„Bizony, a hajdani szegény boltocskából gazdag üzlet lett. A zsidóember meg a felesége kenyérfélét már nem is evett, csak édestésztából sült süteményt, de azt is csak úgy ímmel-ámmal fogyasztották, törtek belőle egy darabkát, a többi meg eldobták. Boldogságba vitte őket a pénz, nagyon módosak lettek.”⁶⁶³

A többszörösen kontaminált mese ezután színhelyt vált és tovább követjük a királyfi kalandozásait, akinek a zsidó boltban történő inaskodása csak egy az útonlevés eseményei közül. Ám a mesemondó ezeknek az eseményeknek a történetbe foglalása során pontos leírását adja a körülményeknek; vagyis ebből a kontextualizációs gyakorlatból egyértelműen kiderül, hogy a mesei világ megrajzolásához mindig az őt körülvevő világból, a saját közösségének mindennapi életéből merített.

Ugyanilyen részletes ismertetést nyújt a *Jóska király* című mese is; a történetet eddig abból az összefüggésből vizsgáltam, hogy a cigány gyermek képtelen volt az életkorának megfelelő kötelességet teljesíteni és a család egyetlen vagyonát, a gazdaságot kitevő kecskéket elveszíti, melynek következtében az apja elcsapja otthonról. Vándorlása során talál egy számára ismeretlen gyémánthegyet, melyből néhány darabot letör magának, majd egyik nap egy zsidó által működtetett kocsmába érkezik meg:

⁶⁶¹ Csiszár 1994: 172.

⁶⁶² „[...] a huszti 'zsidó udvar' kivételével a vidéki zsidók körülményeit alig lehetett megkülönböztetni a hasonló társadalmi és gazdasági osztályhoz tartozó környékbeli keresztényekétől. [...] A jobb módú földbirtokos Schwartz Károly háza a Szabolcs megyei Gyulaj (ma: Nyírgyulaj) községben szintén a környék hasonló viszonyok közt élő keresztényeiére emlékeztet.” Körner 2015. I.: 126.

⁶⁶³ *Az erdő anyja* 1990: 295.

„Elérkezett egyszer egy falucska végére, ahol volt egy zsidókocsmá. Bement a kocsmáudvarra, le a szérűskertbe, a tündöklő köveket eldugta a szalmaboglyába a disznóól mellett, aztán behúzódott a kocsmába melegedni, merthogy igen nagy tél volt, didergett, reszketett a kegyetlen hidegtől.”⁶⁶⁴

Két részletet érdemes hangsúlyozni e meseidézett kapcsán: egyfelől azt láthatjuk, hogy a ház, amelyet a mesélő leír, semmiben sem különbözik egy hagyományos parasztháztól, ez pedig megegyezik az imént citált Körner megállapítással, mely szerint a vidéki zsidók körülményeit szinte egyáltalán nem lehetett megkülönböztetni a hozzájuk hasonló társadalmi-gazdasági viszonyban élő nem zsidókétól; másfelől kiemelendő, hogy a gyémántköveket a disznóól mellé rejtette el a fiú, ez a megjegyzés viszont kétkedésre adhat okot, hiszen az ételtörvények értelmében a zsidók nem fogyaszthattak disznóhúst, ebből kifolyólag aligha találunk a disznók őrzésére alkalmas helyet egy zsidó portán.

Jóska betér a kocsmába melegedni, egyszer csak arra lesz figyelmes, hogy az egyik vendég a nagy részegségtől rosszul lesz, látja ezt a zsidó is és ráparancsol a fiúra, hogy takarítsa fel: olyan ügyesen elintézi Jóska a dolgot, hogy megtetszik a kocsmárosnak, aki felfogadja magához inasnak: *„Kezdte a poharakat mosogatni, törölgetni az asztalokat, kezdett takarítani. Néha már a sört is árulta, sőt a pálinkát is mérte, olyan nagy becsülete volt. Még külön szobát is adott neki a kocsmáros.”*⁶⁶⁵ Ám a szobában nem volt lámpa, így Jóska elővette az egyik gyémántkövet a zsebéből és azzal világított; egyik reggel, amikor megy a zsidó, hogy felkeltse a fiút, megakad a szeme az értékes drágakövön:

„– Jó reggelt, Jóska!

– Adjon Isten! – fogadta amaz.

A kocsmáros nem tudta türtőztetni a kíváncsiságát:

– Mondd már, Jóska, mi ez itt az asztalon?

– Mi lenne! – feleli a legény. – Láthatod magad is, hogy egy darab kő, csak fénylik egy kicsit!

*Ezekből a szavakból a kocsmáros rájött, hogy a legény nem ismeri a gyémánt értékét.”*⁶⁶⁶

Újból egy toposszal él a mesemondó, mely szerint a zsidó hamar felismeri a gyémánt értékét, ügyes kereskedő lévén tudja hogyan kell a fiúból azt kicsalni anélkül, hogy a valódi árát megfizetné. De Jóska is hamar felismeri a helyzetet, jól értelmezi a kocsmáros viselkedését, aki az alkudozás közben hajlandó egyre többet is megadni a fényes kőért. Addig-addig, amíg a gyémántért cserébe a fiú csináltattat a zsidóval egy díszes gúnyát és egy hintót a saját maga számára, úgy járul a király elé. A királynak megtetszik az ismeretlen fiú, akihez hajlandó lenne hozzáadni a lányát, így hát egyezséget ajánl fel a zsidónak:

⁶⁶⁴ *Az erdő anyja* 1990: 170.

⁶⁶⁵ *Az erdő anyja* 1990: 170.

⁶⁶⁶ *Az erdő anyja* 1990: 171.

„– Mit szólnál ahhoz, ha a szolgád elvinné a leányomat és csinálnánk egy szép lakodalmat! – bökte ki végül a koronás király. – Hadd keljenek egybe, hiszen olyan jól megvannak egymással! – Én beleegyezek! – felelte a kocsmáros. – Csináljuk úgy, hogy jó legyen! – Hát te, Jóska fiam, mit mondasz? – fordult oda a cigánylegényhez, mert hogy egy ideje már nem mint cselédet, hanem mint fiát számította. – Belemennél-e egy ilyen dologba, hogy elvedd a királykisasszonyt?”⁶⁶⁷ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

A két szereplőt – a zsidó kocsmáros és Jóska – összekötő dinamikai viszony legfontosabb mozzanata ez az utolsó mesemondói megjegyzés, melyből kiderül, hogy a nála szolgáló fiút a zsidó már saját gyermekeként kezeli.⁶⁶⁸

Az itt elemzésre került meseszövegekből egy kettős zsidó-karakter megrajzolása tűnik lehetségesnek:⁶⁶⁹ (1) egyfelől megtaláljuk a sztereotípiák, a szájhagyomány útján továbbadott negatív képzetek és az antijudaista egyházi szemléletből építkező ellenségképet, (2) másfelől kibontakozik az a zsidó-kép, mely a hétköznapi élet közvetlen, személyes tapasztalataiból, a gazdasági viszonyrendszerben elfoglalt pozícióból és a lokális együttélés során kialakult kontaktusból fejlődött ki. Mindez azt bizonyítja, hogy „a kulturális idegenség meghatározásában mennyire képlékenyek a tapasztalat és az elképzelés közötti határok.”⁶⁷⁰ Azt is ki kell emelni, hogy a mesemondó által megteremtett kép egyfajta állásfoglalás a többségi magyar társadalom nézőpontja mellett,⁶⁷¹ mely a cigány közösség számára, mint

⁶⁶⁷ *Az erdő anyja* 1990: 175–176.

⁶⁶⁸ Csiszár a zsidó iparosokhoz inasnak beadott keresztény fiúk esetében írja a következőket: „Az iparosok általában a közeli kis központban, mezővárosban [...] húzódtak meg. Ide jártak hozzájuk megrendelést adni pl, asztaloshoz, bádogoshoz. Az iparosok innen jártak ki a falvakba. Az összeköttetésük a falvaknak ezekkel az iparosokkal állandó volt, mert ha parasztyermek iparos akart lenni, ezekhez a zsidó iparosokhoz adták inasnak a gyermekeket. A sokgyermekes zsidó családok fiai is itt inaskodtak, szereztek mesterséget. A keresztény inasok benne éltek ezeknek a zsidó iparosoknak az életében.” Csiszár 1994: 186.

⁶⁶⁹ Ez a fajta etnikumhoz kapcsolódó kettős-kép nem egyedülálló, Kovai Cecília a magyarok körében a cigányokról kialakult kép esetében hasonló mechanizmusokat emel ki: „A falu ‘magyarjaival’ készített interjúkban, beszélgetésekben egy másik tipikus, falvakra általában jellemző ellentmondás is felfedezhető, amely a személyes tapasztalatok elbeszélése és a cigányságról alkotott általános vélemények között feszül. Ha a cigánysággal kapcsolatos problémáikról beszélnek, lopásokról, ‘munkakerülésről’, a falusi rend betartásának hiányáról, akkor a cigány mint kollektív szereplő jelenik meg. Minél tovább haladunk azonban a beszélgetésben, előjönnek a megkülönböztetések, hogy ‘tulajdonképpen csak pár problémás család van’, és ezekkel vagy azokkal a cigányokkal ‘nincs semmi probléma’. Ahogy Berkovits Balázs írja: ‘Ez a kétfajta megszólalás alig-alig hangolódik össze, mi több, erre még kísérletet sem igen tesznek. A helyi tapasztalatok megfogalmazásakor minduntalan az derül ki, hogy az együttélés a cigányokkal így vagy úgy, de működik, hiszen együtt dolgoznak, illetve dolgoztatnak velük. Míg, amikor általában nyilatkoznak »a« cigányról, úgy tűnhetne, hogy viszonyukat kizárólag a gyűlölet és az ellenségeskedés jellemzi. [...] Vagyis, kétfajta megnyilvánulás, értékítélet (a saját tapasztalatból eredő és az általános cigányképből fakadó) könnyen megférnek egymás mellett, mi több, egyik mondatról a másikra váltakozhatnak, anélkül hogy ez a beszélőket valamiféle összehangolásra készítetné, vagy bennük bármiféle fennakadást okozna.” Kovai 2017. 80–81.

⁶⁷⁰ N. Kovács 2007: 35.

⁶⁷¹ Görög-Karády Veronika a *Zsidó a tövisben* című mese variánsainak egymásra olvasását követően, az eltérő befejezések kapcsán a következőket mondja: „A mesélő minden alkalommal, amikor elmondja, saját szájízére formálja és saját erkölcsi szemléletével újrateremti a mesét, ‘állást foglal’ vele. Természetesen őt is a környező világ formálja, nem légtüres térben él, értékrendszerét nagyban meghatározza saját társadalmi közege. Ennek hatása annál is jelentékenyebb, mivel szankcionálni tudja a mesemondót: ha nem tetszik a mese, nincs hallgatósága, a történet nem terjed.” Görög-Karády 2006: 110.

referenciapont, elérni vágyó társadalmi státusz értelmezhető.⁶⁷² Mondhatjuk úgy is, hogy a cigányok azonosultak a magyarok körében zsidókról kialakult és elterjedt képpel, mely reprezentáció a narratívumaikban is helyet kapott.

IV. 5. Az idegen, akit le kell győzni

„Az idegennel szemben vagy felvértezzük magunkat (fegyverrel, ideológiákkal, védekezési mechanizmusokkal), vagy száműzzük őt egy idegen világba, vagy teljesen eltüntetjük. Mindeközben meg kell különböztetnünk az idegenség eltérő formáit: a történeti-időbeli, a földrajzi, fizikai, társadalmi és etnikai-kulturális idegenség mellett létezik a nemek közti idegenség, illetve a nyelv- és értelmezésbeli intra- és interszubjektív idegenség is.”⁶⁷³

Az előzőekben elemzésre került szövegekből azt tűnt ki, hogy az oláh cigány meseszövegekben a csoportidegen szerepét előszeretettel osztották a zsidó figurájára, mely megtestesítette mind a hőst elveszejteni szándékozó gonoszt, mind a lokális közösségben mellettünk élő szociokulturális Másikat. A következőkben vizsgálat tárgyát képező spanyol cigány folk-narratívákból az olvasható ki, hogy ezekben a *mór* foglalja el az idegen csoport pozícióját, mely a határainkon kívülről jön⁶⁷⁴ és amellyel szemben nemcsak az isteni tanítások és a keresztény erkölcsi kánon nyújthat védelmet, hanem fegyverrel is harcba kell vele szállni. Ebből kifolyólag, a mesékben megjelenő mór – vagy török, ahogy egyes magyar folklór-alkotásokban megtalálható – több pusztá idegennél, egyértelműen „minden rossz forrása”⁶⁷⁵ és a „rosszindulatú ellenség”⁶⁷⁶ szerepében tetszeleg. Nemcsak azért kelt zavart, mint amit

⁶⁷² Kovai Cecília még a XXI. század elején is hasonló összefüggésekre lett figyelmes cigány közösségekben végzett terepmunkája során, ami párhuzamba állítható más kutatók megfigyeléseivel: „Durst Judit, aki Borsod megyei, úgynevezett elcigányosodó településen dolgozott, szintén hangsúlyozza munkáiban, hogy a *falú társadalmi hierarchiájának csúcsán a 'magyar' ül, ő az örök igazodási pont, a megtestesülő norma, aki felé az ambíció motorja hajtja a cigány családok egy részét*. A rigid különbségtevést azonban egyfajta szoros és familiáris patrónus-kliens viszony jellemzi, amelyben az előbbi mindig a magyar, az utóbbi pedig mindig a cigány, és a pozíciók felcserélése ilyen formában elképzelhetetlen. [...] A társadalmi viszonyok rutinszerű nyugalma azonban újra és újra egyenlőtlen viszonyokat reprodukált. A 'magyarnak' van földje, ahová dolgozni hívhat, hatalmában áll kiválasztani és munkába hívni azt a 'cigányt', aki szerinte 'dolgos'. Ő ül a hivatalban az íróasztal mögött, az iskolában a katedránál, ő a főnök a városi munkahelyen, a boltos, aki hitelt adhat, a pap a templomban, és ő lakja a falut, ahol terebélyes házaival, díszes kerítéseivel mutatja hatalmát. A magyarnak mindig 'van', javainak sokasága beláthatatlan, hiszen beláthatatlan az a társadalmi távolság, ahonnan a 'cigány' szemléli őt. *Ez a cigány tekintet mindig azt fürkészte, hogy vajon mi tetszik a 'magyarnak' és mi nem, mintha egyedül ő lenne felruházva azzal a hatalommal, hogy eldöntse, mit hogyan kell csinálni, mintha egyedül ő képviselné a 'normát', ő tudná, mi a szép és mi a helyénvaló.*” Kovai 2017: 52. – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

⁶⁷³ Jamme 2004: 119.

⁶⁷⁴ „Az idegen [...] egyidejű behatárolás és kirekesztés eredménye. Az idegen *máshol* van; [...] küszöb választja el az idegent a mindenkori sajátjától. Emellett soha nem állhatunk egyszerre e küszöb mindkét oldalán.” Waldenfels 1999: 7.

⁶⁷⁵ Almeida 2002: 42.

⁶⁷⁶ Kearney 2014: 6. Kearney mellett Carmelo Lisón Tolosana is felhívja a figyelmünket arra, hogy a latin vendég, jószándékú jövevény [*hospes*] és a vendégszeretet [*hospitalis*], illetve a rosszindulatú ellenség [*hostis*] szavak egy töről fakadnak. Lisón Tolosana 1993: 498.

Schütz és Bauman is megfogalmaznak, mi szerint az idegennek „szinte mindent kérdésessé kell tennie abból, ami a megközelített csoport tagjai számára nem tehető kérdésessé”⁶⁷⁷, vagyis éppen azokat a közösség működését biztosító sémákat kérdőjelezi meg, melyeket közöttünk mindenki kételkedés nélkül elfogad és alkalmaz. Ez a bevált élet- és gondolkodásmódunk hitében való megingatás kétségbeejtően hat ránk: ⁶⁷⁸ ösztönösen bezárkózunk a kívülről jövő kételkedő elöl vagy aggodalmunkat egyenesen haraggá alakítjuk át a zavart keltő forrás iránt.⁶⁷⁹ Ez a mór által megtestesített idegen nemcsak lélektani problémát okoz a narratívumokban megjelenő 'saját' csoport számára, ez az idegen azért jött a közösségbe, hogy veszedelmet okozzon és elpusztítson, ezzel pedig „természetes ellenséggé válik”⁶⁸⁰, aki ellen a gyűlölet, az elszigetelődés és a fegyveres védelem óvhat meg.

A spanyol irodalomban és képzőművészetben a muzulmán évszázadokon keresztül megtestesítette az ellenségképet,⁶⁸¹ aki 711-től 1492-ig az Ibériai-félszigeten, mint megszálló tartózkodott.⁶⁸² A több mint hétszáz évig tartó *reconquista* során a félsziget északi részéről indulva a katolikus királyságok csapatai hosszú és véres csatákban fokozatosan foglalták vissza a mór uralom alá hajtott területeket: az összecsapások és a keresztény hit győzelme a középkori folklór irodalom központi témájává váltak.⁶⁸³ A már több ízben idézett *Bernardo del Carpio* című spanyol cigány elbeszélésben szintén megjelenik ez az idegenkép, azonban ennek a spanyol nyelvterületen széles körben elterjedt románcnak egy invariánsát hozza létre Fabián Amador cigány mesemondó azáltal, hogy a románchagyománytól eltérve nem Nagy Károllyal kell Bernardónak elsődlegesen megküzdenie, itt egyértelműen a mór testesíti meg a legyőzni való ellenséget. Jelen fejezetben az idegenség paradigma szempontjából tehát a narratívumban fellelhető keresztény-mór ellentétpár kerül a szövegelemzés középpontjába: miután Bernardo szüleit a király büntetésképpen egy kolostorba, illetve egy várba zárátja, a

⁶⁷⁷ Schütz 1984: 408.

⁶⁷⁸ „Az idegen minden esetben több mint ismeretlen, sőt több mint csupán másfajta; Husserl szavaival az idegen a sajáttal szemben az, ami 'nem hozzáférhető' vagy ami 'nem odatartozó': olyan idegen lép itt színre, amely nem integrálható az én lehetőség-horizontomba.” Jamme 2004: 120.

⁶⁷⁹ Bauman 2014. Vö. Todorov 2013: 284.

⁶⁸⁰ Heller 1997: 71.

⁶⁸¹ Lisón Tolosana 1993: 494; Chevalier 1999: 109. Vö. Lacarra 2015: 455–467.

⁶⁸² María Jesús Lacarra az Ibériai-félszigeten kialakult társadalmi viszonyok leírására az együttélés [*convivencia*] szó helyett nem véletlenül az egymás mellett élés [*coexistencia*] kifejezést használja, mely sokkal inkább utal az idegenségből fakadó elszigetelődés és távolságtartás jelenségére. Természetesen ez területtől változó volt, hiszen a félsziget északi felével szemben, ahol időben csekély mór jelenlétéről beszélhetünk, az utolsó visszafoglalt város, Granada esetében több mint 700 év mór uralom állt fenn, melynek hatása mind a mai napig érzékelhető, ha csak az építészetre gondolunk. Lacarra 2015: 455.

⁶⁸³ Számos alkotást lehetne ezek közül felsorolni, mégis a leghíresebb a *Cid-ének* néven elhíresült, ismeretlen szerzőtől származó középkori spanyol nemzeti románc. A mű El Cid, Rodrigo Díaz de Vivar élettörténetét és a mórok ellen folytatott harcait beszéli el. A teljes szöveg egy Per Abbat nevű írnok kéziratából maradt fenn, illetve ennek egy XIV. századi másolatából. A *Cantar de Mio Cid* címet Ramón Menéndez Pidal filológus, folklorista, középkorász kutató adta.

fiút magához veszi és a palotában neveli fel; egy napon egy mór érkezik a királyi udvarba, hogy megkérje az uralkodó testvérének a kezét.

„Volt egyszer egy mór, akit Izagalnak hívtak és elment, hogy megkérje doña Jimena kezét, de a király nem adhatta hozzá, mert nem volt már többé kisasszony, gyermeket hozott a világra; nem tudott mit felelni és azt mondta Bernardónak:

– Bernardo.

– Bátyám.

– Menj ki és adj választ a mórnak.

Kimegy Bernardo, megragadja a hevederénél és felemeli a levegőbe. Azt mondja:

– Ide figyelj Izagal, menj és mondd meg annak a kutya királyodnak, hogy a te véred nem ér fel a miénkkel.”⁶⁸⁴ – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

„Azzal kihúzták a kardjukat és semmi, két vágást adott neki és levágta a fejét. Azt mondja:

– Monzón, szállj le, kösd ezt a fejet a lovad farkához és menj Carpioba ezt kiabálva:

Vesszen ez a kutya gazember, éljen Alfonz, a Szemérmes király neve.”⁶⁸⁵ – [kiemelés tőlem: K-B. Zs.]

A meserészletekben megfigyelhető a saját és az idegen dichotómiája, mely szerint az eltérő vallási, kulturális, nyelvi és etnikai csoportba tartozó mór, a keresztény asztúriai szemében nem érhet fel hozzájuk, mássága egyértelműen alacsonyabb rangot kölcsönöz a számára. Ez a megvetés tetten érhető a király viselkedésében is, aki még akkor sem hajlandó az ellenséghez adni feleségül testvérét, ha az törvénytelen gyermekével megszegte a keresztény-erkölcsi szabályokat és a társadalmi normák értelmében már nem az a bánásmód illeti meg, mint azelőtt. Mindezeket figyelembe véve az idegennel való találkozás kommunikációs eseményként történő értelmezésében a fiú reakciója az idegennel szemben nemcsak felbőszült verbális megnyilatkozásokban ölt testet, vagyis az ellenségkép a nyelvi alakzatok és toposzok szintjén konfigurálódik, hanem a fegyveres harcban, azaz a szűzsében kibontakozó cselekedetekben nyeri el értelmét. Ebben a narratívában valójában az idegenség-tapasztalat és a másokra vonatkozó értelmezői beállítódás azon formájának lehetünk szem/fültanúi, melyben az 'én' és a 'te', a 'saját' és a „Másik” között egyértelmű alá-fölé rendelt viszony lép életbe: ez megegyezik az idegen azon értelmezéséhez, mely a latin *barbarus* kifejezésből fakad:

„[...] az idegent szociokulturális értelemben különbözteti meg: az a személy, aki nem olyan, mint amilyenek mi vagyunk, mert más a nyelve, a szokásai és az istenei, egyszerűen mások az ősei [...]. Határozottan kirekesztő értelmű, a saját kultúra pozíciójából az 'idegent' alacsonyabbrendűként megnevező normatív kategória.”⁶⁸⁶

⁶⁸⁴ *Cuentos maravillosos* 2008: 39.

⁶⁸⁵ *Cuentos maravillosos* 2008: 41.

⁶⁸⁶ Biczó 2009: 113.

Ugyanez a keresztény-mór konfliktus a *Los Doce Pares de Francia y El Gigante Fierabrás*⁶⁸⁷ [A tizenkét pair és a méregzsák óriás] című mese központi témája is, melyben I. Nagy Károly frank uralkodó tizenkét lovagból álló csapata csap össze a mór óriással. A *Roland-énekkel*⁶⁸⁸ elhíresült középkori lovagtörténet ihlette narratívumban először Olivér lovag áll ki a mórral, aki a népmesékből ismert rettenetes erővel rendelkező sárkány vagy óriás alakját testesíti meg. A mesemondó a mórnak a Pogány nevet adja; a mór/török és pogány, mint szinonímák használata más szövegekben is előfordul: „*Megfogta, felnyergelték neki a lovat, elindult Olivér, hogy megkeresse a Pogányt és elment a mór negyedbe. Amikor rátalált egy fa alatt aludt, ahogy a Pogány fújta a levegőt, a fákon a levelek úgy susogtak, mintha hurrikán tépné őket.*”⁶⁸⁹ Felkelti a mórt és megkezdődik a küzdelem, de hiába erős vitéz Olivér, nem bír az óriással. Ekkor megszólal a mór:

„– Néz, akarsz velem jönni?

Elveszed a húgomat, aki a kikötő legjobb tulajdonosa.

Azt mondja erre:

– *Óh, Pogány, hát hogyan is gondold te, hogy elhagyom az egyetlen és igaz Istenemet egy muzulmán nőért! Miért nem jössz te velem?*

Majd én megkeresztellek téged, ami egy hozzáfoghatatlan, igazi kincs.”⁶⁹⁰ – [a versrészletek az eredetiben is kiemelve szerepelnek: K-B. Zs.]

⁶⁸⁷ *Cuentos maravillosos* 2008: 52–57. Népmesei besorolása nem lehetséges, a gyűjtő a spanyol románcköltészetből ismert variánsokkal vél párhuzamot felfedezni. Asensio García 2011: 57. A történet szűzségét a következőképpen foglalhatjuk össze: Olivér elindul a csapatával, hogy megküzdjön a Pogány mórral, sorsolással döntik el ki vív meg vele először, Rondánra (összezseng a Roldán-Roland névvel) esik a választás, ám annyira fél, hogy Olivér indul el helyette. A viadalban Olivér alul marad, a mór a palotája pincebörtönébe veti, ám Olivérnek sikerül egy levelet küldenie a csapatának, aki a segítségére is siet, azonban akkora túlélőreben vannak a mórok, hogy végül mind foglyul esnek. Egyik napon Nagy Károly áll őrséget, Olivér megkéri, hogy vigyen neki egy pohár vizet, azonban amikor a közelébe hajol, hogy átadja neki, Olivér megöli. Gertrudis ezt látva felajánlja nekik, hogy kiszabadítja őket, ha cserébe Olivér feleségül veszi, az egyezséget elfogadva mind a tizenketten elmenekülnek a várból, ám út közben szembetalálkoznak egy óriással, aki Rondán kivételével mindet megöli, végül Rondáné lesz Gertrudis.

⁶⁸⁸ Lásd a *Roland-ének* című művet, melyben úgy szintén megjelenik Olivér tizenkét társának kíséretében.

⁶⁸⁹ *Cuentos maravillosos* 2008: 52.

⁶⁹⁰ *Cuentos maravillosos* 2008: 55. A versrészletek elbeszélésbe szövése azon túlmenően, hogy felveti a már említett dalbetétek szövegkonstituáló funkcióját és a felfokozott érzelmek artikulálásának a módját a cigány szóbeli hagyomány románc/balladakincsre vonatkozó kultúramegőrző tevékenységét is a diskurzusba kapcsolja. Ha alaposabban szemügyre vesszük ezt a narratívába illesztett néhány sort, feltűnik egy nagyfokú szövegegyezés az Olivér és a pogány küzdelmét bemutató – szintén spanyol cigányok által megőrzött – románccal (Catarella 1993: 42–43.), illetve ha ezt az elemzést kiterjesztjük Fabián Amador teljes repertoárjára, akkor láthatjuk, hogy más elbeszélésében is előfordulnak románcrészletek (Bernardo del Carpio, La madre sin manos, Periquito sin miedo). A folkloristák mind Spanyolországban, mind a Kárpát-medencében felvetették annak a lehetőségét, hogy a cigányok elbeszélésében még megtalálható az a románc/balladakincs, amely a többségi társadalom szóbeli anyagából már kiveszett, ennek folytán a cigány szóbeli hagyomány vizsgálata nemcsak a sajátos etnikai jellemzők kimutatását eredményezheti, de a spanyol/magyar folk-korpusz már elfeledett alkotásait is előhívhatja. Ennek a kérdésnek a részletes vizsgálata és a két szintér párhuzamba állítása egy önálló kutatást érdemelne, kiváltképpen a felmerült folklorisztikai vitákat és a téma módszertani komplexitását figyelembe véve, így itt csak az utalás szintjén említem a téma legfontosabb képviselőit és nézeteiket. A spanyol szintéren a vizsgálatok első sorban Teresa Catarella és Luis Suárez Ávila nevéhez fűződnek: Teresa Catarella Manrique de Lara zenekutató 1916-os gyűjtését elemzi, amely tizennyolc románckölteményt mutat be, ahogyan azt Juan José Niño, spanyol cigány adatközlő elmondta. Catarella a szövegközléshez fűzött elemzésével azt próbálja meg bebizonyítani, hogy létezik egy sajátos andalúz cigány románcköltészet, melynek többek között az a jellemzője, hogy mai napig őriz olyan románcokat, amelyek a félsziget többi pontjáról már kivesztek vagy invariánsnak

Az idegenséggel szembesülő konkrét élményben újból a kereszténység, mint a személyes identitásképző elem jelenik meg, Olivér még annak árán sem hajlandó lemondani a keresztény Istenről és hitéről, hogy a félelmetes ellenség hűgával kötendő házasság megmentené az életét. Helyette inkább pont az ellenkezőjét ajánlja fel az óriásnak: válassza ő a keresztény Isten útját.

A kereszténység, mint a személyes és a csoport hovatartozás jegye fogalmazódik meg az *El príncipe libera a su padre cautivo* [A királyfi kiszabadítja fogságban lévő apját] címmel ellátott mesében is, ahol a királyi pár hajótörést szenved, az öreg királyt a mórok foglyul ejtik és tömlöcbe zárják.⁶⁹¹ A királyfi szülei megkeresésére indul, valódi kilétét elrejtve álruhában bejut a mór uralkodó palotájába, ahol rátalál láncra vert édesapjára. A királynő közben szemet vet az idegenre és megpróbálja a szobájába csalogatni a fiút, ám ezt ő visszautasítja. Mindeközben a beszélgetésüket kihallgatja a mór király: ahogyan azt már korábban láttuk hűtlenségéért a feleségét megbünteti, őszinteségeért és a vendégszeretetet erkölcsös meghálálásáért a fiúnak pedig felajánlja, hogy kérjen tőle bármit, ő teljesíti:

„– Hé, te, ember, kérd tőlem a jutalmadat – hogy lehet egy kívánsága. – És ne kérj keveset, mert bármit neked adok, kivéve a jogart és a koronát.

Erre a másik visszafordult és azt mondta:

– Arra kényszerítem magam, hogy szót kérjek, juhaimnak királya

Add nekem az apámat, akit bezárva tartasz

Keresztény vagyok, katolikus és római

mondhatóak. (Catarella 1993: 45–135.) Noha a folkloristák elismerik Catarella jelentős hozzájárulását a kortárs románckutatáshoz és újabb vizsgálati útvonalat kijelöléséhez, bizonyos megállapításait éles kritikával éltette a szakma, Enrique Rodríguez Baltanás a kötetről írt bírálatában több ponton cáfolja meg Catarella elemzését és néhány spekulációra is rámutat a gondolatmenetében. (Rodríguez Baltanás 1994: 214–216.) Szintén meg kell említeni Luis Suárez Ávilát, aki a XX. század utolsó harmadában jelentős gyűjtéseket végzett a délnyugat-andalúziai Santa María kikötőhöz tartozó javarészt cigányok lakta negyedben. Kutatási során arra lett figyelmes, hogy a cigányok által elénekelt flamenco szövegekben számos románcköltészeti alkotás hangzik el, dalaikban továbbélnek a leginkább történelmi témájú románckok; ez pedig újabb adalék a cigányok kultúramegtartó és továbbadó gyakorlatához. (Suárez Ávila 2006a: 1–39; 2006b: 1–24; 2010: 289–314.) A Kárpát-medencében ezt az összefüggést talán legrészletesebben Faragó József tárja elénk, aki székely népballadák gyűjtése közben figyelt fel a magyarcigányok kultúramegőrző tevékenységére: „gyűjtés közben mindannyian találkozhattunk olyan cigány adatközlőkkel, akik a legarchaikusabb, legritkább, legértékesebb magyar folklórjavak ismerőinek, sőt környezetükben egyedüli megtartóinak bizonyultak. Gyűjtőútjaim során nekem is több ilyen emlékezetes találkozásban volt részem”. (Faragó J. 2005: 570.) Noha nem a ballada műfajában, de szintén a cigányok kultúramegőrző gyakorlatáról értekezik B. Kovács István is, aki felvidéki cigányok között végzett folklorisztikai gyűjtését követően kijelenti, hogy a régóta keresett magyar hősepika prózába foglalt darabjait vélte megtalálni Busa Viktor rimaszécsi cigány mesemondó előadásában. (B. Kovács 2016: 3–10.) A műről írt kritikájában Magyar Zoltán tételesen vizsgálja – olykor cáfolja – B. Kovács megállapításait és néhány módszertani hiányosság miatt is elmarasztalja a szerzőt; mindebből egyértelműen kitűnik a jelenség komplexitása, a népköltészetben belüli műfajok pontos definiálásának a problematikája (hősepika, hősmese, vitézes mese), illetve a kutatás módszertani nehézségei. (Magyar 2018e: 766–778.)

⁶⁹¹ Maxime Chevalier éppen ezt a motívumot emeli ki, amikor a spanyol népmesékben megjelenő mór ellenség figuráját elemzi: „a rossz ellenséget, a démoni ellenséget, évszázadokon keresztül a mór testesítette meg a félsziget lakói számára; aki foglyokat ejtett és megakadályozta azt az emberfeletti tettet, hogy a Földközi-tengerről megmeneküljenek [...]”. Chevalier 1999: 109.

És azért, hogy kiszabadítsam az apámat, ezt a módszert választottam.⁶⁹² –
[a versrészletek az eredetiben is kiemelve szerepelnek: K-B.Zs.]

Azzal, hogy a fiú felfedi kilétét egyszerre több dolgot is elárul magáról: egyfelől azonosítja magát, mint keresztény vallásút, vagyis a muzulmánnal harcban álló katolikus közösséghez tartozó egyénként lép fel, így érthetővé válik miért tartotta eddig titokban valódi személyét, hiszen, ha spanyolként állít be a palotába könnyen lehet, hogy egyből ő is a börtönben találja magát. Másfelől, az önazonosításában magyarázatot ad a király feleségével történt incidensre vonatkozóan is: a keresztény erkölcs és intelmek értelmében – „Ne kívánd a te felebarátod feleségét!” (2Móz 20,17) – utasította vissza az asszony megkörményezését.

A meseszöveg technikáját illetően párhuzamot vonhatunk az oláh cigány és a spanyol cigány folklórszövegek között: a mesemondók hasonló narratív eszközöket alkalmaznak az ellenség-karakterológia hangsúlyozásának érdekében: a szemben álló idegen gonosz figurája sokkal inkább a cselekményben bontakozik ki, a szűzsé szintjén válik értelmezhetővé a főhős és a „Másik” viszonyrendszere, mintsem a nyelvi alakzatok, toposzok és klasszikus szidalmak formájában. A *három nádszálkisasszony* típus (ATU 408) spanyol cigány variánsában, a *Qué hace el rey con su reina mora*⁶⁹³ [Mit csinál a király a mór királynőjével] című mesében a királyfi esküvőre készül egy szépséges lánnyal; egy mór nő megirigyeli a lány szerencséjét miszerint nemsoká királyné lesz belőle. Gonosz szándéktól vezérelve felajánlja, hogy szépen megfésüli, ekkor viszont egy gombostűt szúr a fejébe, amivel madárrá varázsolja, ő pedig a helyébe lép. A madár minden reggel a királyfi ablakában csicsereg, akinek nagyon megtetszik az állat éneke, a mór nő ármánykodása ellenére a fiú egyik nap ölébe veszi a madarat és elkezd simogatni, ekkor észrevesz egy dudort a fején és kihúzza a fejéből a gombostűt: a lány visszaváltozik emberi alakjába és előadja az igazi történetet. A mesei igazságszolgáltatás értelmében a gonosz elnyeri méltó büntetését és a mór asszonyt ebben a narratívumban is kivégzik. Érdemes kiemelni, hogy a mesekatalógus típusleírásában a gonosz szerepét egy cigánylány tölti be – illetve egyéb spanyol nyelvű, de nem cigány variánsokban konkrétan találunk példát ezen gondolatisémára⁶⁹⁴ –; vagyis kijelenthetjük, hogy a gonosz figurájának reprezentációja annak függvényében változik, hogy a mesét hallgató közösség szemében ki testesíti meg a félelmet keltő kívülállót, kit tekint az adott közösség kívülről jövő idegennek. Maxime Chevalier folklorista felhívja a figyelmünket arra, hogy az Ibériai-félszigeten számos

⁶⁹² *Cuentos maravillosos* 2008: 151–153.

⁶⁹³ *Cuentos maravillosos* 2008: 104–105. Töredékes változata az ATU 408-as típusnak. ATU/MNK 408, *The Three Oranges*. Uther 2011: 241–243, *A három nádszálkisasszony*. MNK II. 1988: 202–206.

⁶⁹⁴ *Las tres naranjas del amor* In *Cuentos populares de Castilla y León* 2016. I.: 227–231; *Las tres naranjas del amor* In *Cuentos al amor...* 2015. I.: 181–185.

más mesében is tetten érhető az „alakváltozás”, mely szerint a muszlim démoni szerepet tölt be.⁶⁹⁵ Ez pedig szorosan kapcsolódik az idegen azon értelmezésével, melyet Tánczos Vilmos a folklórszövegek és -hagyomány alapján meghatároz: „Az idegen, messziről jött ember mindig gyanús, mert nem tudni, hogy mi vagy ki lakik benne. Sőt az idegen voltaképpen maga az ördög, mert a megszentelt kozmoszon kívüli helyről, az emberek világán kívüli térből származik, onnan, ahonnan az ördög is.”⁶⁹⁶

Noha a keresztény magyar-török ellentétpár jól ismert a magyar folklorisztikában, az oláh cigány mesekorpuszban elvétve találunk egy-egy utalást e konfliktusra, akkor is inkább a török, csak mint a pogány szinonímája jelenik meg.⁶⁹⁷ A *Kinizsi Pál*⁶⁹⁸ című narratívumot azonban érdemes ezek közül kiemelni, még akkor is ha a törökkel szembeni keresztény hit győzelme nem a történet lényegét meghatározó cselekményként jelenik meg; a határainkon kívülről jövő, veszedelmet okozó ellenség problematikája a szöveg végén, a főhős halálát követő eseményekben nyer igazán értelmet. A rövid, szinte vázaltszerű történetben megismerjük hogyan találkozik a fiatal Kinizsi Pál az álruhás Mátyás királlyal és áll be hozzá katonának a seregbe, miként veszi feleségül Magyar Balázs lányát, végül pedig hogyan győzi le a nyolcvanezres török sereget. Azonban a mesemondó nem a nagyerejű törökverő hős összecsapásaira és diadalaira helyezi a hangsúlyt, a történet végkifejletében Kinizsi keresztény vallásban való hite és magának a kereszténységnek a transzcendentális ereje játsza a főszerepet.

*„No, megházasodott. De estére újra állt a harc a törökökkel. A negyvenezerből alig hagyott vagy harminc embert. Ahol a legtöbbnek voltak, oda ment, és aprította a törököket. [...] Egy év múlva, két év múlva meghalt Kinizsi Pál. Eltemették. A keresztjére felírták: 'Itt nyugszik az a nagy magyar vitéz.' Arra jártak a törökök, és az egyik elolvasta. Ekkor fogta a puskáját és bele akart lőni a keresztjébe. De a kereszt visszaverte az ólomgolyót. Akkor a török katona így szólt: – Még halála után is üldözi a törököket!”*⁶⁹⁹

⁶⁹⁵ Chevalier 1999: 109.

⁶⁹⁶ Tánczos 2007: 65.

⁶⁹⁷ „– Hej, kedves gazdánk, örök időnkig itt aludhattál volna a fiacskáiddal együtt, mert bizony megölt benneteket a boszorkány! Ne félj, Tündérszép Ilona épségben és egészségben van, csak a török császár tartja fogva! Mi nem hozhatjuk vissza, mert minket meg tud ölni a pogány, de csinálunk egy fortélyt és elmegyünk véled és átváltozunk paripalóvá. [...] Mondja a király a pogányok uralkodójának: – Én idehozom a vadméneket, de csak azzal a feltétellel, ha levágatol nekem háromszázhatvanhat bivalyt és lenyúzd a bőrüket! – A török császár azonnal elrendelte a szolgálóinak, hogy az istállóbeli inasnak minden szavát teljesítsék [...].” Tündérszép Ilona In *Az erdő anyja* 1990: 219–220. Vö. Görög 1991/4: 98.

⁶⁹⁸ *A cigány meg a sárkány* 1974: 35–38.

⁶⁹⁹ *A cigány meg a sárkány* 1974: 38.

Az idézett meserészlet beigazolja, amiről Bauman beszél, nevezetesen az idegen kultúrával nyelvvel és hittel rendelkező rosszindulatú ellenséggel szemben a fegyveres védelem mellett a keresztény hit nyújt biztonságot.

A spanyol cigány meseszövegek értelmezéséből kitűnik, hogy a narratívumokban a közösségi társadalom értékrendje és világfelfogása képződik le, melyben a szembenálló idegen szerepét elsődlegesen a mór tölti be. Érdeemes kiemelni, hogy noha Spanyolország bizonyos területein közel nyolcszáz éves együttélésről beszélhetünk, mely gyakran – a magyar-zsidó viszonyhoz hasonlóan – békés együttélést eredményezett, a rendelkezésünkre álló spanyol cigány folk-narratívumokban ennek a nyomai nem igazán lelhetők fel. Természetesen azt sem felejtethetjük el, hogy az északi régió, melyből a dolgozat tárgyát képező spanyol cigány meseszövegek jelentős része származik, a reconquista első szakaszában szabadult fel a mór uralom alól, melyet követően a spanyol inkvizíció évszázadokon keresztül elszántan, szigorú megtorlásokkal üldözte még a katolikus vallásra áttért mórokat is. Az viszont kijelenthető, hogy az itt bemutatott spanyol cigány narratívumokban leképződő ellenség-kép – hasonlóan az oláh cigány gyakorlattal – megegyezik a többségi társadalom körében kialakult és elterjedt sztereotipikus elképzelésekkel; ennek értelmében, a mesemondók által elmondott narratívumok szintén egyfajta nyílt állásfoglalásként értelmezhetők.

IV. 6. Az idegen, aki félelmet kelt

„Az *idegennek* válaszolni nem egyszerű. Az *idegen* ellentmondásos reakciókat válthat ki belőlünk. A választ kísérő érzéseink gyakran egyáltalán nem önthetők egzakt módon fogalmakba. Valamely, „idegennek” minősített tapasztalat az egyik emberből esetleg kíváncsiságot, a másiktól félelmet, a harmadiktól pedig egyszerre félelmet és kíváncsiságot vált ki. Az érzések ambivalenciája a megközelíthetőség és megközelíthetlenség vagy – személyekre vonatkoztatva – a hozzátartozás vagy hozzá-nem-tartozás imént leírt alapambivalenciájával függnek össze.”⁷⁰⁰

Az idegenség-paradigma elemzése során kirajzolódott, hogy az ismeretlennel való konkrét találkozás meghatározó és drámai élményként hat az egyénre, ebben a komplex érzésben leggyakrabban a félelem artikulálódik valamilyen formában. De mi az, ami ezt a félelmet kiváltja? Az idegen, leginkább ismeretlensége, értelmezési kereteinken túli pozíciója és a saját

⁷⁰⁰ Ziemer 2014: 39.

kulturális mintáinktól való eltérése okán váltja ki a félelmet: más szóval, nem tudhatom mire számíthatok attól, ami vagy aki megjelenik előttem, és ez rémülettel tölt el.⁷⁰¹

A spanyol cigány mesekorpuszból választott *Los tres reinados* [A három királyság] című mesében a három királyfi a mesei hármasság út értelmében különböző ösvényeken indul el, hogy megtalálja a hét országos király leányát; az az erdei járás, mely a legkisebbnek jut keserves megpróbáltatásokat tartogat a számára.

„Juanillo folytatta az útját, ahogy sétált, habár dél felé járt az idő, minden elsötétedett körülötte, az út egyre keskenyedett, a kövek és a tövisbokrok még inkább megnehezítették a gyaloglást.

– Félek, hogy a halál szájába megyek előre.

Miután jókora utat tett meg, hirtelen vaksötét lett és az út közepén egy világító szempárra lett figyelmes: egy ember alakja kezdett kibontakozni előtte. Juanillo elővette a kardját és a lényre fogta.

– Ember vagy rossz szellem, mondd meg, ki vagy te.”⁷⁰²

A biztonságot nyújtó otthon elhagyása után a fiú elindul az ismeretlen világba vezető „úton”, ahol nem ismeri a mindennapi életet szabályozó normákat, híján van a tájékozódáshoz szükséges ismeretekkel és nem rendelkezik olyan empirikus tudáskészlettel, melyet megfelelően alkalmazhatna az elébe kerülő élethelyzet megoldására. Az ismeretlen környezet adta kihívások és veszélyek mellett fontos szerephez jut a táj is, mely az idegenség egyik metaforájaként értelmezhető,⁷⁰³ ennek a részletes leírása – a halál szája megnevezés, a sötétség, mely fokozatosan felváltja a világosságot, az akadályként megjelenő kövek és szúrós tövisbokrok –, mint narratív eszközkészlet jelenik meg a mesemondó repertoárjában, mellyel még inkább fokozza az idegennel való szembesülés fenyegető érzését. A félelem feloldásának reményében a fiú arra kéri az idegen lényt, hogy azonosítsa magát, fedje fel valódi kilétét, melyben egyfelől benne rejlik a bizakodás, hogy egy hozzá hasonló emberrel áll szemben, akinek értelmezéséhez rendelkezik a megfelelő tudáskészlettel, másfelől viszont a válasszal a rémülete be is igazolódhat, ha az egy tőle teljes mértékben eltérő teremtményként identifikálja magát, melynek interpretálásához a fiú híján van az ismereteknek.

⁷⁰¹ „Az idegenkedés archaikus reakciójának másik, gyakoribb, negatív formája a *xenofóbia*, az idegentől való félelem. Ez elsősorban a közösségek dimenziójában nyilvánul meg. Más származású, más bőrszínű, más kinézetű emberek, akik másként viselkednek, nyugtalanítanak bennünket és félelmet, szorongást keltenek. A nyugtalanság elleni védekezésül igyekszünk saját erőnket túlhangsúlyozni, az idegenben viszont hibákat és bűnöket keresni. Minél inkább elhatárolja magát egy közösség (családi, vallási, etnikai, népi, nyelvi stb.) a másiktól, minél zártabb, annál inkább ragaszkodik a saját hagyományaihoz és annál jobban fél a másiktól. [...] Az ember a saját csoportban érzi magát biztonságban, a többi csoportot ellenségesként éli meg.” Pfitzner 2014: 35.

⁷⁰² *Cuentos populares* 2011: 155.

⁷⁰³ N. Kovács 2008: 96.

„Az első találkozás különös, magával ragadó mivolta elsősorban a tapasztalat rövid és illuzórikus közvetlenségéből, a látványként élénk táruló másságból fakad, abból, az idővel talán nem is mérhető tartamból, amíg egyszerűen csak ámulunk a Másik és/vagy a Másság fölött. Ebben az 'itt és most' helyzetben látjuk és halljuk az idegent, anélkül, hogy értenénk, anélkül, hogy tudatosítanánk, hogy nem értjük, és anélkül, hogy erőfeszítéseket tennénk a kommunikációra. Az idegen jelentés nélküli látványként van előttünk.”⁷⁰⁴

Hasonló gondolatisémára épül az oláh cigány repertoárból választott *A fekete kisasszony*⁷⁰⁵ című narratívum is, melyben ugyancsak rettegés fogja el főhőst, aki a szolgálati idő letelte után elindul hazafelé. Miközben gyötrő éhsége csillapítására ételmet keres, rábukkan egy ház romjaira, ahol egy lépcsőlejáratra lesz figyelmes:

„És elindult szegény cigány katona a hosszú, rengeteg lépcsőkön lefelé, de csak lépdelt, lépdelt, azok meg sehogy se akartak elfogyni, s a katona megsokallotta a menést. Olyan iszonytató sötétség vette körül, hogy elkezdett félni is, és azt gondolta magában, hogy mégsem ereszkedik alá, inkább visszafordul. Volt nála gyufa, meg is gyújtott egy szálat, ám abban a nagy mélységben a gyufaszál csak fellobbant és máris kialudt.

– Ejha, nem lesz ez itt jó! – dünyögte. – Most már tényleg igen nagy mélységben lehetek! Kimegyek innen!

Megfordult, hogy visszainduljon, de akkor olyan szörnyűségeset látott, hogy felborzadt rajta minden szőrszál a rémülettől: ott tekergőzött előtte egy fertelmes nagy kígyó! Akkorák voltak a kígyó szemei, mint egy-egy tüzes ököl, és izzó szikrák pattogtak belőlük mindenfelé!

Bizony, félelmében megfutamodott a katona.”⁷⁰⁶

Ahogy arra a kút elemzésénél rámutattam, a *pince* szintén az alvilágba való alászállás szimbólumaként jelenik meg ebben a meserészletben, Bachelard fejtegetése nyomán kitűnik, hogy „a pince mindenekelőtt a ház *sötét lény*e, földalatti hatalmakkal paktáló lény”⁷⁰⁷. A végeláthatatlan lépcsősor és a sötétség okozta félelem csak fokozódik, amikor a katona szembesül a démoni állat, a kígyó képében feltűnő rettenetes szörnnyel. Ám nemcsak a csúf és fenevad külső az, ami rémisztőnek hat a férfi képzeletére, sokkal inkább hatalmas ereje és az emberre halálos kígyómarása miatt kelti a főhőssel opozícióban álló gonosz ellenség képét.⁷⁰⁸

⁷⁰⁴ N. Kovács 2007: 15.

⁷⁰⁵ *Az erdő anyja* 1990: 44–48. Elmondta Jakab József Cino, Kalocsa. ATU/MNK 307, *The Princess in the Coffin (The Princess in the Shroud)*. Uther 2011: 189–190, *Az elkárhozott királykisasszony*. MNK II. 1988: 93–96.

⁷⁰⁶ *Az erdő anyja* 1990: 44–45.

⁷⁰⁷ Bachelard 2011: 37.

⁷⁰⁸ A halálos kígyómarástól való félelem megjelenik *A nap húga* meg a *pakulár* című mesében is, ám ott kiderül, hogy a kígyó képében való megjelenés csak mint átok ül a lányon: „Egyszer félrenéz a fiú. Hát a kígyó addig kecskebukát vetett, s lett belőle egy olyan leány, hogy a napra lehetett nézni, de arra nem! Olyan szép, gyönyörű leány volt, hogy a tündérekisasszony sem lehetett különb. Visszafordult a fiú, meglátta a lányt: – Hát te honnét kerültél elő? – Hát te hoztál, fiam! – Honnan? – Innen meg innen. Te hoztál el. Én sál voltam, az a rongy voltam, né! – Jaj, kedved, bocsássál meg. Hogy megijedtem! – Miért ijedtél úgy meg? – Hát az a kígyó olyan rettenetes volt, akit az megmar, az rögtön meghal. – Na – azt mondja –, ne ijedj meg többet. Mert csak most az egyszer voltam kígyó. Ettől az órától kezdve hűtös feleséged leszek. S te nekem férjem leszel.” *A nap húga* meg a *pakulár*

Ugyanakkor a hátborzongató szörnyalakban megjelenő állatokon kívül az ismeretlen ember is kelthet félelmet: a *Galamb-leány* című mesében, miután a fiú megszabadult a kígyóktól, túljutott az óriások és az ördögök földjén, hirtelen egy öregemberrel találkozik:

„Onnét már nem volt hová mennie; se előre, se hátra. Ott marad éjjel-nappal. Három hét múlva arra jár egy öreg ember. Mikor a fiú látja, megretten tőle:
– Ejnye, Istenem, ez idáig nem láttam embert erre felé.
A fiú is megijedt az öregtől, az öreg is a fiútól. Valahogy aztán odaballag hozzá az öreg. Köszön neki az öreg, a fiú is köszön neki. Megszólítja az öreg ember:
– Honnét jössz, kedves fiam, hiszen erre felé az istenadta földről nem jár ember? Nemhogy ember nem jár, de még madár sem; nincs annyi ereje, hogy idáig repüljön.
– Ó, hová nem viszi el a nyomorúság az embert, kedves öregapám!”⁷⁰⁹

Rögtön feltehetjük azt a kérdést: pontosan mitől is ijed meg a két ember? A fiú, aki távol otthonától, az ismeretlen világban bolyong, eddig csak rémisztő lényekkel találkozott, mondhatjuk úgy is, hogy idegenség-tapasztalata ezen a földön kizárólag az óriások és sárkányok figurájához köthető, akik életére törtek és el akarták őt veszejteni. Közvetlen tapasztalatból nyert tudása újra a védekezési mechanizmust hívja benne elő, minek következtében jobbnak látja a távolságot megtartani még akkor is, hogy ha az idegen ugyanolyan emberi formában jelenik meg előtte, mint ő maga. Az öreg viselkedésében tetten érhető a félelemmel vegyes csodálkozás, hiszen ebben a világban tartózkodása óta emberrel jószerivel sosem találkozott, a megszokott lények számára itt a rémisztő teremtmények. Ám istenadta földről származó volta, vagyis az emberi közösségben élés egykori élménye eszébe juttatja azt a tudáskészletet, mellyel kezdeti idegenségét megszüntetheti és a félelem érzését mind magában, mind pedig a vele szemben álló fiúban leküzdheti. A szeretetteljes odafordulás – *kedves fiam* – segítségére van abban, hogy a fiú is viszonzza a feléje irányuló bizalmat, miközben egy fajta bocsánatkérésként magyarázatot is ad a találkozás első pillanatában mutatott aggodalmas viselkedésére, mely abból az egyszerű tényből fakadt, hogy emberi lényt ezen a földön ő még sosem látott. A sikeres kommunikáció és a szeretetben megmutatkozó fellépésnek köszönhetően kezdeti idegenségük feloldódik és egymás segítőtársaivá válnak.

Az itt elemzésre került spanyol és oláh cigány narratívumokban az ismeretlennel való találkozás élményének hasonló módon történő leképződését figyelhettük meg. A találkozás drámai megtapasztalására adott elsődleges megnyilvánulás mindkét esetben leginkább a félelemben öltött testet, abból az egyszerű okból fakadóan, hogy az idegen lény előbukkanása

1973: 157. A kígyó, mint rettenetes állat motívumát az oláh cigány mesékben lásd még: Az elkárhozott királykisasszony In *Az erdő anyja* 1990: 167–168; Galamb-leány In *A gömböcffiú* 2002: 123.

⁷⁰⁹ *A gömböcffiú* 2002: 133.

rémisztően hatott a főhősre. A fenyegetettség érzése, a gyanakvás, az idegen lény fizikai megjelenésében megmutatkozó radikális különbözősége és intencióinak ismeretlen volta, a tájékozódási sémák és az empirikus tapasztalatból szerzett tudáskészlet hiánya a főhős részéről első sorban a félelemben artikulálódott. A következőkben azonban az is megfigyelhető, hogy a tapasztalatból fakadó tudáskészlet híján a főhős egyedül jellemére hagyatkozhat: a mesei világ működésének értelmében a főhős bátorságából erőt merítve képes az ismeretlen elébe menni.

A *Burláj Vitéz*⁷¹⁰ című mese részletesen leírja a szegény cigány és a sárkány találkozását: a cigány felajánlja a pásztornak, hogy majd ő megőrzi a nyáját, amiből eddig minden éjjel valaki ellopott egy juhot.

„Miután este beterelte a nyáját, kezébe fogta a rézkampós juhászbót és sétálgatni kezdett a karám körül. Hallja ám egyszer, hogy riadalom van a bárányok között, bégetnek kegyetlenül, s egymást tiporják, mintha ólálkodó veszedelmet észlelnének a közelben. Kapja magát a cigány, szalad, ahogy csak bír, nagy lélekszakadva, hát a karámajtónál szembetalálkozik egy hatalmas sárkányállattal. Ilyen teremtményt ő még soha nem látott addig életében, úgyhogy nem is ijedt meg tőle, hanem rárivallt erős hangon:

– Hogy mertél idejönni, te senkiházi? Rögtön eltöröm azt a vékony térdedet! Kiféle, miféle vagy? Hej, meghökkent a sárkány ettől a merész beszédétől, s azonnal megvizsgálta a lábait, hogy tényleg olyan vékonyak-e a térdéi, mint ahogy ez a rettenetes bátorságú ember állítja! Mivel hívős volt aznap az éjszaka, a cigány egy szörgubát kanyarított a vállára, amiben olyan természetesnek látszott, hogy a sárkány majd összeroskad a félelemtől, amikor rá pillantott. Hát még ahogy megfenyegette!

– Én most megöllek téged, te csúnya állatfajzat! Mondd meg, mivel vagdaljalak össze! Úgy kegyelmezek csak az életednek, ha megfogadod, hogy eltakarodsz erről a vidékről!

Rimánkodni kezdett a sárkány:

– Jaj, te nagy vitéz, ne ölj meg engem, áldjon meg az Isten! Inkább megfogadom, hogy nem jövök ide többet bárányt lopni! [...] Jól van, csókolom a szívedet, írd rá arra a papírra mindent a világon, minden feltételt, ami csak létezik, én aláteszem a nevemet! – egyezett bele rémülten a sárkány. – Inkább eszem a fakérgét halálomig, csakhogy össze ne akadjak véled még egyszer!”⁷¹¹ – [kiemelések tőlem: K-B. Zs.]

A meserészletből egyértelműen kitűnik, hogy az idegenség-tapasztalat hiánya nem rémisztőként hat a cigányra, épp ellenkezőleg, előhívható tudásként a bátorságára hagyatkozik és szembeszáll a sárkánnyal. A viselkedésében és verbális megnyilatkozásaiban megmutatkozó merészsége, leleményessége és eszessége révén képes a rettenetes teremtményt addigi határozott pozíciójából kizökkenteni, a szerepek egycsapásra felcserélődnek: a szegény cigányból rettenetes bátorságú ember és nagy vitéz válik, a hatalmas sárkányállat félelemtől összeroskadva az életéért könyörög, hajlandó bármit

⁷¹⁰ *Az erdő anyja* 1990: 158–162. Elmondta Jakab József Cino, Kalocsa. ATU/MNK 1640, *A vitéz szőcs*. („Hetet egy csapásra!”) MNK VII/C. 1989: 61–66.

⁷¹¹ *Az erdő anyja* 1990: 158–159.

megtenni, még megszokott életmódjáról is lemond és ezentúl fakérget fog enni, csak kímélje meg az életét.

Szintén a bátorság az, ami révén sikerül a főhősnek az ismeretlennel való találkozást a saját maga javára fordítani: a már több aspektusból megközelített *El rey ciego* [A vak király] című mesében a legkisebb királyfi menedéket keres a viharos éjszaka elől, betér egy faluba, ahol egyedül az utolsó házban tudják neki felajánlani, de előre figyelmeztetik, ott szellemek járnak és eddig még senki sem érte meg a reggelt. A fiú beköti a lovát, bemegy a házba megmelegedni és éjfélkor óriási morajlást hall:

„– Istenre és az ördögökre, mondjátok meg, hogy kik vagytok.

Azt mondja erre:

– Te vagy az, akinek meg kell mondania ki vagy, mert itt már sokan aludtak, de mire a második fiam is leért, már pulzusuk sem volt, mind meghaltak, neked meg még van bátorságod megkérdezni, hogy én ki vagyok.

– Igen, én ennek és ennek a királynak vagyok a fia és nem félek sem a szellemektől, sem az elvarázsolt lelkektől.

[...]

– Akkor figyelj arra, amit most mondok neked – mondta az elvarázsolt –, mert látom, hogy te becsületes ember vagy.”⁷¹²

Láthatjuk, hogy bátorsága segíti a főhőst az ismeretlen szituáció helyes interpretálásában és az ismeretlen lények okozta félelmének leküzdésében. Ezzel a cselekedetével, mely később kiegészül jelleméből fakadó jószívűségével – kifizeti a holt lelkek adósságait – megszerzi a feladat elvégzéséhez szükséges jó tanácsokat a segítőlényektől.

IV. 7. Összegzés: az idegen, akinek tükrében megtanulom önmagamot értelmezni

Az idegen fenomén értelmezésre hív; ennek függvényében a magyar és spanyol nyelvű cigány folk-narratívumokban megjelenő reprezentációit a szöveghermeneutika értelmezési keretei között igyekeztem megvilágítani. Az elvégzett interpretációs gyakorlat konklúziójaként három összefüggést célszerű hangsúlyozni, melyben általános értelemben véve az idegen problematikája értelmezhetővé válik: (1) Az idegennel való találkozás egyfajta *kommunikációs aktusként* történő megközelítése lehetőséget teremtett az interakcióban érintett felek verbális és nonverbális megnyilatkozásainak az értelmezésére, valamint a találkozásból fakadó tapasztalati tudás részletezésére. Az idegen felhívására adott reakciók között helyet kapott az elutasítás, a megvetés, vagy a kirekesztés, de a narratívumokból kiolvashatóvá vált a szeretetteljes odafordulás, a megértő segítőszándék és a feltétel nélküli

⁷¹² *Cuentos maravillosos* 2008: 121–122.

elfogadás is. (2) A szövegelemzés során a *bináris opposíció* a mesemondó részéről olyan narratív eszközkészletként interpretálható, mellyel ellentétbe állította a „saját” és az „idegen”, a „mi” és a „Másik” csoportjába tartozó egyéneket, ezáltal nyomatékosítva mindazon negatív attribútumokat, melyeket az idegen alakjához társított a szövegekben. (3) Az elemzés során az *útonlevés*, mint a mese lényegét magába foglaló esemény rajzolódott ki: az út az otthon elhagyásának a pillanatától kezdve egészen a hazatérésig azon a jellemfejlődésen kísérté végig a főhőst, melynek célja a főhős idegen státuszának feloldása és sorsának betöltése.

Az idegenről szóló fejezetet azzal a gondolattal kezdtem, hogy az idegen sohasem egy önmagában álló entitás, mindig egy társas viszonyt feltételez: csak akkor létezhet az idegen, ha az *valakinek* idegenként tűnik fel, *valaki* azt idegennnek véli. Ám az idegen szerepben való megmutakozás nem egy megváltoztathatatlan, konstans tulajdonság – még akkor sem, hogy ha az európai gondolkodásban bizonyos csoportok hosszú évszázadok óta reprezentálják az idegent –, az adott társadalmi-politikai-gazdasági viszonyok determinálják éppen ki vagy mi tölti be ezt a szerepet. A szövegelemzés során az is bemutatásra került, hogy az idegen felismerésében kulcsszerepet játszanak a személyes és csoport hovatarozási jegyek, más szóval, ahhoz hogy tudjuk ki az „ő/ők”, definiálni kell az „én”/„mi”-t.

„[...] csak a másik arcában láthatjuk meg tehát saját arcunkat, az idegenség ebben az értelemben az, ami ugyanabban a kötésben jelenti a másokkal minket összekötő meghatározó létmódot és a még az önmagunkat saját magunktól elválasztó elvet is, mely által még önmagunk számára is idegenné válunk.”⁷¹³

Az önmeghatározás egy folyamatos reflexív gyakorlatra invitál, melynek eredményeképpen képesek vagyunk a tőlünk eltérőt, a másságot körülhatárolni.

„Amikor azt javaslom, hogy a szimbolikus nyelvet kössük az önmegértéshez, akkor a hermeneutika legmélyebb vágyának kielégítésére gondolok. Minden interpretáció arra törekszik, hogy egy bizonyos eltávolodást és távolságot győzzön le: azt, amely az értelmező és aközött a már letűnt kultúra között feszül, amelyhez a szöveg tartozik. Azzal, hogy legyőzi ezt a távolságot, azzal, hogy a szöveg kortársává válik, az egzegéta magáévá teheti az értelmet, az idegent sajátjává, a sajátjává akarja tenni, vagyis amikor a másik megértésén fáradozik, saját magát akarja jobban megérteni. Így minden hermeneutika, nyíltan vagy burkoltan, önmagunk megértése a másik megértésének kitérőjén keresztül.”⁷¹⁴

Az idegen meghatározása mindig együtt jár tehát az önreprezentáció gyakorlatával, a Másik másságával való szembenézés egyben azt jelenti, hogy képes vagyok önmagammal is szembenézni. Az önreflexión túl, a közvetlen találkozás hozzájárul a tapasztalataim bővítéséhez: olyan gyakorlati tudáskészletre tehetek szert, mely a Walter Benjamini hármas

⁷¹³ Nell 2010: 23.

⁷¹⁴ Ricœur 1998: 161. Vö. Leichtman 2013: 49–50.

haszon értelmében követendő minták, túlélési stratégiák és a jövőben alkalmazható életstratégiák képében mutatkozik meg.⁷¹⁵ Összegzésképpen elmondható, hogy az idegenség paradigmáját bemutató meseszövegek didaktikus funkciót töltenek be: a „Másik” alakváltozatainak az értelmezése azt az alapvető egzisztenciális feladatot tárja a hallgató/olvasó elé, hogy elsajátítsa önmagát.

⁷¹⁵ Walter Benjamin a mese hármas hasznát eképpen foglalja össze: „élettapasztalaton nyugvó gyakorlati tanács, bölcsélet, közmondás; erkölcsi normarend és útmutatás; életszabály és túlélési stratégia” Benjamin 1969: 98.

V. Összegzésképpen

A disszertációban azt próbáltam értelmezni, hogy az európai cigány kultúra filiációiból kiválasztott spanyol és oláh cigány közösségek tradicionális népmeséi miként tükröznek vissza etnológiai és szociokulturális jelenségeket, társadalmi fenoméneket; az egykori közös eredet képzetéből kiindulva a komparasztika révén milyen párhuzamok, illetve eltérések figyelhetők meg a világ értelmezése, a kulturális mintázatok, az erkölcsi-kánon vagy az együttélési viszonyokat meghatározó társadalmi normarendszer kérdésében. Emellett az is célom volt, hogy számot adjak az összevetett népmesekincs narratív eszközkészletének, nyelvi kifejeződésének, metafora- és szimbólumrendszerének azonos vagy eltérő jellegéről. Az értekezésben amellet érveltem, hogy a mesemondók a különböző élettörténeteket és sorslehetőségeket elbeszélő narratívumokon keresztül a hallgatóság számára értelmezhetővé tették a hétköznapi életvalóságot és a körülöttük lévő társadalmi-szociokulturális berendezkedést, mindezt tették úgy, hogy az évszázados szóbeli hagyományból kiválasztott történeteket kontextualizálták, aktualizálták és adaptálták az adott lokális társadalom földrajzi-környezeti hátteréhez, valamint társadalmi viszonyrendszeréhez. Az elemzés tükrében reményeim szerint beláthatóvá vált, hogy ez a komplex interpretációs gyakorlat nem valósulhatott meg pusztán a folklorisztika – azon belül is a mese és valóság kapcsolatát feltáró irányzat – módszerével, a kutatási célok az etnográfiai diszciplína határainak átlépését követelték, ennek okán kölcsönöznom kellett elemzési szempontokat a kulturális antropológia és az irodalmi hermeneutika tudásterületeiről.

Az elméleti bevezetőt követően az értekezés egyfelől az egyéni szintéren megmutatkozó női és férfi szerepelvárásokat, az életszakaszokhoz kapcsolódó gazdasági feladatköröket, elvárt viselkedési formákat és a közösségben elfogadott etikai-erkölcsi normarendet vette górcső alá, amellet, hogy a diskurzusba kapcsolta a népmesék beavatási történetként való olvashatóságát. Másfelől a disszertációban igyekeztem értelmezni az egyéni szintértől elválaszthatatlan családi viszonyrendszer fontosabb szegmenseit – családon belüli munkamegosztás, szolidaritás, krízishelyzetek, incesztus tabu –, hiszen ez az a társadalmi egység, amelyben az egyén elsődleges szocializációja végbemegy, valamint a nemi szerepekhez kötődő tilalmak és elvárások működésbe lépnek. A tradicionális népmesére vonatkoztatva a szövegek alapos olvasása folytán egyértelművé vált, hogy a családon belüli interperszonális viszonyok jellege alapvetően meghatározta a hős sorsát, olykor az egzisztenciakarakterében nyomon követhető változást. Harmadrészt behatóan foglalkoztam az

idegenség kérdéskörével, ahol a hős részéről átélt idegenség-tapasztalat és a narratívumokban megjelenő különféle idegenség-alakzatok interpretálása nyomán értelmet nyert az „én” és a te”, a „saját” és a „Másik” dichotómiája, mely végső soron közelebb vitt ahhoz, hogy érthetővé váljanak a közösségek önértelmezési gyakorlatai. A disszertációban megfigyelhető volt, hogy a különböző témakörök szerint elemzett folklórszövegek számtalan ponton kapcsolódtak egymáshoz abból az egyszerű okból kifolyólag, hogy a népmese összetett entitás révén a társadalom komplex viszonyrendszerét képes leképezni és interpretálni, ennek eredményeként egy-egy elbeszélést akár mindhárom aspektusból vizsgálhattam, melyek egymást kiegészítve nyertek értelmet.

Az értekezés legfontosabb tudományos eredményeit a következőképpen foglalnám össze:

1. A 20. század második felében megkezdett szisztematikus cigány mesegyűjtés óta a cigány szóbeli hagyomány jeles kutatói hangsúlyozták a szövegek értelmezésének és a szélesebb körben megvalósuló komparatistikai vizsgálatoknak a fontosságát, azonban célzott kutatások – legalábbis spanyol-magyar viszonylatban – ez idáig alig történtek; az értekezés nívója abban áll, hogy erre az összehasonlításra tett kísérletet.
2. Noha a folklorisztika vizsgálata tárgyává tette a népmese és a valóság kapcsolatának a kérdését, hangsúlyozva a mesemondó saját életvilágára vonatkozó reflexiós gyakorlatát, a magyar nyelvű népi elbeszélésben tükröződő társadalomkép – vagy ahogy Ortutay fogalmazott a paraszti világkép – tételes és holisztikus bemutatása még várat magára. Ebből a kutatási programnak is nevezhető felvetésből született meg az értekezés gondolata, mely a társadalom egyetlen egy szegmensére, a cigány kultúrára vonatkozóan igyekezett a feladatot elvégezni. Az interpretációs gyakorlat eredményeinek segítségével a disszertáció igyekszik elősegíteni a cigány népmesekutatáson belüli új kutatási irányvonalak elterjedését, amellet, hogy módszertani és diszciplináris értelemben egyaránt termékenyítőnek bizonyulhat a folklorisztika tudományos diskurzusára.
3. Az értekezés kiindulópontnak tekintette a mesemondás sajátos szövegalkotási technikáját, mely szerint a mesemondó az univerzális mesei toposzok és motívumok történetbe foglalásához a saját életéből és a közösség mindennapi működéséből, társadalmi-szociokulturális-gazdasági berendezkedéséből és a hagyományláncból merített; ez jelentette a hallgatóság számára azt a referenciapontot, ahonnan tájékozódást meríthetett az elmondottak értelmezéséhez. A társadalmi beágyazottság kérdését tekintve a szövegekről kijelenthetem, hogy visszatükrözik a mesemondó – és közössége – lokális életvalóságát, mely leggyakrabban a rurális társadalmi valóságnak

felel meg. A narratívák beszédesen árulkodnak a cigányok hagyományos megélhetési stratégiáiról és életkörülményeiről, az etnikai hovatartozás és/vagy gazdasági pozíció determinálta társadalmi értékítéletről, valamint a társadalmi hierarchiáról és az abból fakadó státuszértelmezésről, melyben a cigány (aki olykor együgyű, máskor eltérő fizikai külsővel született) egyértelműen a megvetett, marginalizált szerepét tölti be.

4. Amikor a mese szocio-narratívumként való olvasata eltér a cigány közösségekről szóló etnográfiai és kulturális antropológiai szekunder forrásokban leírtaktól, a diszkrepancia okát a következő magyarázatokban célszerű keresni. Egyfelől a Honti János és Nagy Olga által említett népmese „vágykiélő” funkciójának eleget téve a mesemondó legalább a mondás idejére megkísérelte feloldani a cigány hallgatóság nyomorúságát, igyekezett enyhíteni a való világban folyamatosan átélt elutasítás és igazságtalanság érzésén azáltal, hogy ebben a fiktív világban lehetővé tette azt a társadalmi mobilizációt és –elismerést, mely a hétköznapi világban szinte teljesen elképzelhetetlennek bizonyult. Másrészt az eltérés miéértjére magyarázatot adhat a mesemondó részéről tetten érhető többségi társadalom értékfelfogásához való alkalmazkodás is, mivel a magyarhoz/spanyolhoz történő közeledés – némelykor konkrét azonosulás – a marginális-létből való kilépés és az elfogadás reményével kecsegtetett. A cigányok részéről a gazdasági kiszolgáló szerep és a hiányszakmák betöltése, az interetnikus együttélés, a kulturális interferencia vagy az esetleges magyar/spanyol mesehallgatóságnak való megfelelés elkerülhetetlenül azt eredményezte, hogy a cigány mesemondók szövegeikbe illesztettek olyan elemeket, amelyek inkább jellemezték a többségi társadalom szociális- és kulturális berendezkedését, mint a sajátukét. Ugyanakkor azt sem felejtethetjük el, hogy a mesemondó csak olyan motívumot, epizódot, értékítéletet szőhetett bele az elbeszéléseibe, amivel a hallgatóság is egyetértett, máskülönben a közösségi ellenőrzés értelmében egyértelmű nemtetszésüknek adtak volna hangot és megszólták volna a mesélőt.
5. Ami a két szintér közötti hasonlóságot illeti, kijelenthetjük, hogy a mesemondás funkcióját tekintve a folklórszövegek szocializációs mechanizmusként működtek a cigány közösségekben, ahol az érvényes szerepelvárásokat, a normakonform viselkedés ismérveit vagy éppen az ellenszegülés folytán kiváltott reakciókat és szankciókat az elbeszélés segítségével felidézték, emlékezetbe vésték. Másként fogalmazva, a hallgatóság a narratívumokból követendő példákat meríthetett, amellet, hogy a hétköznapi életben alkalmazható túlélési stratégiákat is elsajátíthatott. Az

egyes témák részletekbe menő vizsgálata során rámutattam arra, hogy a spanyol és oláh cigány közösségekből felgyűjtött szövegek hasonló gondolati sémára épülő értékítéleteket tükröznek, az előírt szerepelvárások és viselkedésformák tekintetében nagyfokú egyezés mutatható ki, a nemekhez kapcsolódó eszményképek gyakorta egybevágnak, továbbá a közvetített társadalmi- és kulturális mintázatok kérdésében egyaránt összhangban állnak. Reményeim szerint a szövegelemzés arra is rávilágított, hogy az etnológiai és szociokulturális jelenségek univerzális jellegük ellenére képesek bizonyos összefüggések kimutatására a lokális cigány közösségek sajátosságait, világról való gondolkodásmódját és etikai-erkölcsi normarendszerét illetően.

6. Az összegzésnek ezen a pontján feltehetjük azt a kérdést, mennyiben mások a spanyol és oláh cigány népmesékben a vizsgálat alá vont etnológiai és szociokulturális jelenségek, valamint hol célszerű e diszkrepancia okát keresni? A komparatistikai vizsgálat tükrében kijelenthető, hogy a legszembetűnőbb eltérés a csoportidegen megformálásában mutatkozott, hiszen a spanyol szintéren elsődlegesen az eltérő nyelvvel, kulturális szokásokkal és vallási hagyományokkal rendelkező mór töltötte be e szerepet. A mesemondók ennek az ábrázolásához egyfelől tudatosan kiválasztott nyelvi alakzatokat használtak, másfelől a cselekmény szintjén erősítették ezt az ellenség-képet, miszerint diabolikus jellemük folytán ezek a figurák egyértelműen ártani akartak a hősnek. Noha a Kárpát-medencében a török figurája jól ismert, mégis az itt elemzésre került oláh cigány folklórszövegekben azt láthattuk, hogy a csoportidegen figurájában elsősorban a zsidó tűnt fel, aki ármánykodásával és gonosz tetteivel szintén a hős bukását igyekezett előidézni. A meseszöveg technikáját figyelembe véve ezekben a narratívumokban a mesemondók gyakorta éltek a zsidóságra kivetített etnikus sztereotípiák beillesztésének a módszerével, azonban ez a zsidó-kép sok helyen kiegészült a Kárpát-medence multietnikus együttéléséből fakadó szociokulturális Másik realiztikus ábrázolásával. Ugyanakkor ennek a társadalmi-szociokulturális viszonyrendszernek a hiteles bemutatása nem fedezhető fel a spanyol cigány mesékben, noha a történelem hosszú évszázadokra nyúló etnikus együttélést eredményezett az Ibériai-félszigeten is. A csoportidegen ábrázolására vonatkozó eltérés magyarázatát mindenekelőtt a két cigány filiáció eltérő földrajzi elhelyezkedésében érdemes keresni, ugyanis az egyes lokációkra jellemző sajátos történelmi-politikai-társadalmi-gazdasági tényezők eltérő lenyomatot képeztek a cigány közösségek hétköznapi valóságán. Természetesen azt sem szabad elfeledni, amire a spanyol és magyar folkloristák rámutattak, nevezetesen az 1492-es kiűzésig a

zsidó közösségek aktív részét képezték az Ibériai-félsziget szocio-kulturális világának, melynek eredményeképpen példát találunk a spanyol folklórszövegekben a zsidó figurájára, csak úgy, mint a mór/török esetében, mely szintén ismeretes a Kárpát-medence népmesekincsében. Ám ahhoz, hogy megérthessük miért maradtak ki, vagy vesztek jelentőségükből ezek az idegenség-alakzatok a spanyol és oláh cigány szövegekből, célzott folklorisztikai, történelmi és szociokulturális vizsgálatokat kellene végezni az adott lokális társadalmak szintjén.

7. A bevezetésben felvetettem a cigány mesemondásra jellemző sajátosságok feltérképezését; noha a vizsgált szövegek nem fedik le teljes mértékben a spanyol és még kevésbé a Kárpát-medencei cigány mesekorpuszt, így pár esettanulmánynak nevezhető elemzés alapján általános megállapításokba aligha merészkedhetek, összességében ez az interpretációs kísérlet rámutatott néhány karakterisztikus jegyre, mely a cigány mesemondáshoz és hagyományhoz köthető. A cigány kultúrát alapvetően meghatározó *szinkretikus* jelleg a narratívumok leírására ugyanúgy alkalmazható, hiszen ezekben is kimutatható egyfajta keveredés: az archaikus világlátásra, az ősi hagyományanyagra, a cigány népi hiedelemvilágra jellemző narratív eszközök, motívumok és szimbólumok, úgy mint a bináris oppozíció, a többszörös kontamináció hatására létrejött egyedi variánsok/invariánsok, a sorsüldözött rendkívüli hős megjelenítése, a borzalom, az erőszak, a kegyetlenség vagy a tragikus vég keveredik olyan kívülről jövő elemekkel, mint a keresztény vallás liturgikus jegyei, a keresztény erkölcsi-kánonból fakadó értelmezés, illetve magának a többségi társadalomnak az értékítélete. Ugyanakkor a specifikusan cigány szövegalkotási karakterológia teljes megrajzolásához további szisztematikus komparatistikai vizsgálatra lenne szükség, ami összeveti az egyes cigány mesemondók repertoárját az adott lokális társadalom magyar/spanyol szóbeli hagyományával. Célszerű lenne kiemelten arra fókuszálni, hogy az azonos lokális közösségben élő cigány és magyar/spanyol mesemondók által elbeszélt népmesék között milyen hasonlóságok és eltérések figyelhetők meg, a közösség sajátos mesélői hagyományának mennyiben felelnek meg a szövegalkotás technikáját, a szimbólumrendszert vagy a világértelmezést tekintve. Emellett a leggyakrabban előforduló mesetípusokra is ajánlatos lenne kitérni annak érdekében, hogy kiderüljön az univerzális szüzsék és toposzokon túlmenően melyek a lehetséges etnikus sajátosságok. Ez a feladat azonban csak egy következő kutatás keretében valósulhat meg.

8. Ugyancsak a korpusz limitáltsága eredményezi, hogy a cigányság kultúramegőrző és-teremtő szerepéről általános érvényben óvatosan fogalmazzak, mindazonáltal a disszertáció eredményei reményeim szerint elegendőnek bizonyulnak ahhoz, hogy néhány vitathatlannak mondható érdemet felsoroljak. A társadalmi-gazdasági pozícióból fakadó marginális lét következtében a cigány közösségekben még akkor is szemtanúi lehettek a folkloristák az élő mesemondás gyakorlatának, amikor a többségi társadalomban ez már ritka eseménynek számított, sőt a 2000-es évek elején még lehetőség nyílt talán az utolsó spanyol cigány mesemondók felkutatására. Ezeknek az évtizedes gyűjtőmunkáknak az eredményeként kiadott egyéni cigány repertoárok és táji, lokális mesegyűjtemények arról adnak számot, hogy a cigányoknak igenis elvülhetetlen szerepük volt az orális hagyományok továbbélésében, ezáltal a nemzeti- és európai népmesekincs életben tartásában, közvetítésében. Másfelől azt is bizonyítják, hogy ez a nép(csoport) tagadhatatlanul bekapcsolódott a hazai és nemzetközi kultúra teremtésébe új folklorisztikai alkotások létrehozása révén. Reményeim szerint ezzel a vizsgálat hozzájárult a cigányokkal szembeni toposzok, esetleges előítéletek felülírásához, megváltoztatásához, illetve a hazai és spanyol cigány mesenarratívumok komparatisztikai kutatásának fellendülése által egy „elfogulatlanabb” értelmezést tesz lehetővé.
9. Amikor az egyes oláh cigány mesenarratívumok vizsgálata szükségszerűvé tette, mind földrajzi, mind etnikus értelemben kitérőt tettem, a főszövegben megjelölt oláh cigány közösségen túl más cigány közösségek azonos mesetípushoz tartozó variánsait is bevontam elemzésem körébe: ez is segítette az azonos és eltérő vonások markánsabbá tételét.
10. A kutatás során szembe kellett néznem az élő mesemondásból fakadó nyelvi kifejeződés vizsgálatának a nehézségével, mely leginkább a szövegek fordításából és átírásából fakadt. Tudjuk jól, hogy a *fordítás*: a nyelvek közötti „közlekedés” mindig valamilyen szintű torzítást, ferdítést, magyarázatot is jelent, így az oláh cigány narratívumok esetében kizárólag a fordító (aki olykor maga is folklorista, gyűjtő) tartalmi hűséget megjelenítő szándékára hagyatkozhattam. Így viszont bajos eldönteni az egyes szavak eredeti jelentésének (jelentéseinek) és azok fordítás révén történt módosulásának értelemkonstituáló erejét.
11. Az oláh cigány (és általában is *a* cigány) mesenarratívumok kutatását nagyban segítené, ha – a megkerülhetetlen életművet teremtő Bari Károly mellett – több cigány származású kutató vizsgálná a kiterjedt (olykor máig meg nem jelentetett vagy

magyarra le nem fordított) szöveghagyományt különböző társadalomtudományi aspektusból, s olyan kívülálló számára ismeretlen vagy megfejthetetlen „tényeket”, nyelvi referenciákat is magyarázattal látnának el, melyek elmélyíthetnék mind a társadalmi-szociokulturális, mind az etikai, mind a szövegtani tudásunkat. Ennek a hiányát egy ilyesfajta disszertáció írásakor is érzi a kutató.

Az értekezés magyar nyelvű összefoglalója

Kormányos-Bálint Zsuzsa:

A cigány mesék társadalomképe

Spanyolországi és Kárpát-medencei cigány folklórszövegek összehasonlító vizsgálata

Kulcsszavak: cigány folklór, szóbeli hagyomány, népmese, Kárpát-medence, Spanyolország, cigányság, szöveghermeneutika, etnohermeneutika, összehasonlító elemzés, komparatiztika, folklorisztika, társadalomnéprajz, kulturális antropológia

Doktori értekezésem célkitűzése az európai cigány kultúra filiációiból kiválasztott spanyol és Kárpát-medencei oláh cigány közösségek tradicionális népmeséiben megjelenő etnológiai és szociokulturális jelenségek elemzése. Az egykori közös eredet képzetéből kiindulva azt vizsgálom, hogy a komparasztika révén milyen párhuzamok, illetve eltérések figyelhetők meg a világ értelmezése, a kulturális mintázatok, az erkölcsi-kánon vagy a társadalmi normarendszer kérdésében. A mesemondás eredeti funkcióját figyelembe véve kijelenthető, hogy a mesemondók a különböző élettörténeteket és sorslehetőségeket elbeszélő narratívumokon keresztül többek között a hallgatóság számára értelmezhetővé tették a hétköznapi életvalóságot és a körülöttük lévő társadalmi-szociokulturális berendezkedést, ennek érdekében kontextualizálták, aktualizálták és adaptálták az évszázados szóbeli hagyományból kiválasztott történeteket az adott lokális társadalom földrajzi-környezeti hátteréhez, valamint társadalmi viszonyrendszeréhez. Ennélfogva, a szövegek alapos olvasása és interpretációja révén módunkban áll az adott közösség társadalmi világához közelebb kerülni, rekonstruálni és megérteni. Ebben az értelmezői gyakorlatban egyfelől a szöveghermeneuta pozícióját veszem fel, amely lehetővé teszi a narratívumokban elrejtett jelentésrétegek felfejtését, másfelől a cigány közösségekről szóló etnográfiai, kulturális antropológiai, szociológiai és történelmi szekunder forrásokat olvasom rá a népmesékre, melyből a társadalmi jelenségekre vonatkozó egyezések vagy differenciák mértéke mutatható ki.

A disszertáció három nagy tematikus egységből áll, mely a társadalmi berendezkedés és normarendszer kulcsfontosságú kérdéseinek feleltethető meg. Az értekezés egyfelől az egyéni szintén megmutatkozó női és férfi szerepelvárásokat, az életszakaszokhoz kapcsolódó gazdasági feladatköröket, elvárt viselkedési formákat és a közösségben elfogadott etikai-erkölcsi normarendet veszi górcső alá. Másfelől vizsgálom az egyéni szintértől

elválaszthatatlan családi viszonyrendszer meghatározó szegmenseit – a családon belüli munkamegosztás, szolidaritás, krízishelyzetek vagy incesztus tabu –, hiszen a család az a társadalmi egység, amelyben az egyén elsődleges szocializációja végbemegy, valamint a nemi szerepekhez kötődő tilalmak és elvárások működésbe lépnek. A tradicionális népmesére vonatkoztatva, a szövegek alapos olvasása folytán egyértelművé válik, hogy a családon belüli interperszonális viszonyok jellege alapvetően meghatározza a hős sorsát, olykor az egzisztenciakarakterében nyomon követhető változást. Harmadrészt behatóan foglalkozom az idegenség kérdéskörével, ahol a hős részéről átélt idegenség-tapasztalat és a narratívumokban megjelenő különféle idegenség-alakzatok interpretálása nyomán értelmet nyer az „én” és a „te”, a „saját” és a „Másik” dichotómiája, mely végső soron közelebb visz ahhoz, hogy megértsük a közösségek önértelmezési gyakorlatát.

Az értekezés számos hazai és nemzetközi folklorista kutatási eredményei nyomán elindulva arra tesz kísérletet, hogy egy unikálisnak nevezhető összehasonlító vizsgálatot elvégezzem, melynek eredményei elősegíthetik a cigány népmesekutatáson belüli új kutatási irányvonalak elterjedését, illetve módszertani és diszciplináris értelemben egyaránt termékenyítőnek bizonyulhatnak a folklorisztika tudományos diskurzusára.

Az értekezés angol nyelvű összefoglalója

Zsuzsa Kormányos-Bálint:

The Representation of Society in Gypsy Tales Comparative Analysis of Gypsy Folk Texts from Spain and the Carpathian Basin

Keywords: Gypsy folklore, oral tradition, folk tales, Carpathian Basin, Spain, Gypsy culture, textual hermeneutics, ethnohermeneutics, comparative analysis, folklore, social anthropology, cultural anthropology

The dissertation aims to analyze several ethnological and sociocultural features reflected in traditional folk tales collected from Gypsy communities settled down in Spain and the Carpathian Basin. Starting from the idea of a common historical origin of these Gypsy communities, I examine the parallels and differences between their interpretation of the world, cultural patterns, moral canon, or the system of social norms as folk narratives display them. Let us consider one of the storytelling functions: the tale-tellers, through their narratives about different life stories, made everyday reality and the surrounding socio-cultural world interpretable for the audience. To achieve that, they contextualized, updated, and adapted the stories selected from the folk narrative tradition to the geographical-environmental background of the local society and its social relations system. Therefore, through a close reading and interpretation of the texts, we can reconstruct and understand the community's social world. In this interpretive practice, on the one hand, I take the position of the textual hermeneut, which allows unraveling the layers of meaning hidden in narratives. On the other hand, I set ethnographic, cultural anthropological, sociological, and historical secondary sources against the Gypsy folk tales to exhibit the similarities or differences in social phenomena.

The dissertation consists of three central thematic units, which answer some of the social system's fundamental questions. At first, I examine the role of women and men at the individual level, the economic responsibilities related to different life stages, the expected forms of behaviour, and the ethical-moral norms accepted by the community. Secondly, the paper analyzes some essential segments of the family relationship system inseparable from the previous individual scene, such as labor division within the family, solidarity, crisis situations, or the incest taboo. Family is the social unit in which the individual's primary socialization occurs; therefore, prohibitions and expectations related to gender roles come firstly into play in this scene. Concerning the traditional folk tales, a close reading of the texts

clarifies that the nature of interpersonal relationships within the family fundamentally determines the fate of the hero/heroine, sometimes a traceable change in his/her character. Thirdly, the thesis sheds light on the topic of ‘Otherness’: interpreting the encounter of the hero/heroine with a strange/unknown figure and the various ‘Other’-shapes in the narratives, the dichotomy of “I” and “you”, “me” and “the Other” makes perfect sense. This question ultimately brings us closer to a better understanding of the self-interpretation practices of the communities.

Taking some Hungarian and international folklorists’ researches as a starting point, I attempt to carry out a unique comparative analysis, the results of which can promote the spread of new research directions in the study of Gypsy folk tales as well as prove inventive to the scientific discourse of folklore in both methodological and disciplinary terms.

Elemzett folklórszövegek

Ábel

- 1994 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az üvegtemplom. Cigány népmesék.* 201–215. Debrecen: Néprajzi Tanszék

A cigány a pokolban

- 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 155–159. Budapest: Európai könyvkiadó

A cigányasszony meg a kígyó

- 1985 In Vekerdi József (gyűjt. és szerk.): *Cigány nyelvjárási népmesék I.* 199–207. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem

A cigány és a medve

- 1994 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az üvegtemplom. Cigány népmesék.* 181–185. Debrecen: Néprajzi Tanszék

A cigány meg a sárkány

- 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 155–159. Budapest: Európai könyvkiadó

A fekete kisasszony

- 1990 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az erdő anyja. Cigány népmesék és néphagyományok.* 44–48. Budapest: Gondolat kiadó

A félelőmkereső János

- 1975 In Bálint Sándor (gyűjt. és bev.): *Tombácz János meséi.* 504–519. Budapest: Akadémiai kiadó

A fiú, aki hűgát kereste

- 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 89–91. Budapest: Európai könyvkiadó

Agárfi Jancsika

- 1985 In Vekerdi József (gyűjt. és szerk.): *Cigány nyelvjárási népmesék I.* 31–37. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem

A gondolatlan király

- 2002 In Nagy Olga–Vöő Gabriella (gyűjt. és szerk.): *Havasok mesemondója. Jakab István meséi.* 258–285. Budapest: Akadémiai kiadó

A gonosz király leánya

- 1991 In Nagy Olga (gyűjt. és szerk.): *Cifra János meséi.* 231–247. Budapest: Akadémiai kiadó

A gömböcfiú

- 2002 In Nagy Olga–Vekerdi József (gyűjt. és szerk.): *A gömböcfiú. Erdélyi cigány mesék.* 6–23. Budapest: Terebess Kiadó

A hentes lánya és a huszonnégy betyár

- 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 173–178. Budapest: Európai könyvkiadó

A kecskegyerek

- 2013 In Bari Károly (szerk.): *Régi cigány szótárak és folklórszövegek III.* 879–881. Budapest: Hagyományok Háza

A két testvér és az Erdő Királynője

- 1996 In Bari Károly (szerk.): *A tizenkét királyfi. Cigány népmesék.* 150–173. Budapest: Romano Kher–Cigányház

- A kígyókirály
 2013 In Bari Károly (szerk.): *Régi cigány szótárak és folklórszövegek III.* 948–950. Budapest: Hagyományok Háza
- A kígyóölő asszony
 1990 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az erdő anyja. Cigány népmesék és néphagyományok.* 203–207. Budapest: Gondolat kiadó
- A király fája
 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 302–306. Budapest: Európai könyvkiadó
- A lányból fiú lett
 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 46–51. Budapest: Európai könyvkiadó
- Álnok nővér II.
 1985 In Vekerdi József (gyűjt. és szerk.): *Cigány nyelvjárási népmesék I.* 257–269. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem
- A megbecsülhetetlen kincs
 1975 In Bálint Sándor (gyűjt. és bev.): *Tombácz János meséi.* 148–183. Budapest: Akadémiai kiadó
- A mestertolvaj
 1994 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az üvegtemplom. Cigány népmesék.* 167–179. Debrecen: Néprajzi Tanszék
- A nap húga meg a pakulár
 1973 In Nagy Olga (gyűjt. és szerk.): *A nap húga meg a pakulár. Marosmenti, kalotaszegi és mezőszéki mesék.* 153–166. Kolozsvár: Dacia Könyvkiadó
- A napkirály három arany hajsza
 2013 In Bari Károly (szerk.): *Régi cigány szótárak és folklórszövegek III.* 726–729. Budapest: Hagyományok Háza
- A párizsi királyfi
 1994 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az üvegtemplom. Cigány népmesék.* 137–155. Debrecen: Néprajzi Tanszék
- A pulykapásztornő leánya
 1990 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az erdő anyja. Cigány népmesék és néphagyományok.* 286–312. Budapest: Gondolat kiadó
- A rest leány
 1978 In Nagy Olga (gyűjt. és szerk.): *Zöldmezőszárnya. Marosszentkirályi cigány népmesék.* 185–190. Budapest: Európa
- Árgyélus király
 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 52–64. Budapest: Európai könyvkiadó
- A sasfiú meséje
 1973 In Nagy Olga (gyűjt. és szerk.): *A nap húga meg a pakulár. Marosmenti, kalotaszegi és mezőszéki mesék.* 51–77. Kolozsvár: Dacia könyvkiadó
- A síró-nevető király
 1994 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az üvegtemplom. Cigány népmesék.* 283–301. Debrecen: Néprajzi Tanszék
- A szegény csizmadia
 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 124–127. Budapest: Európai könyvkiadó

- A szegény fiúból őz lett
1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 140–147. Budapest: Európai könyvkiadó
- A szénégető fia meg a kilenc varjú
2013 In Bari Károly (szerk.): *Régi cigány szótárak és folklórszövegek III.* 809–811. Budapest: Hagyományok Háza
- A vérátömlesztés
1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 118–121. Budapest: Európai könyvkiadó
- Az aranytojásokat tojó tyúk
2013 In Bari Károly (szerk.): *Régi cigány szótárak és folklórszövegek III.* 741–745. Budapest: Hagyományok Háza
- Az égben keresztelt juhászlegény
1990 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az erdő anyja. Cigány népmesék és néphagyományok.* 90–106. Budapest: Gondolat kiadó
- Az elátkozott királyfi, aki sündisznó volt
1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 111–115. Budapest: Európai könyvkiadó
- Az elkárhozott királykisasszony
1990 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az erdő anyja. Cigány népmesék és néphagyományok.* 163–168. Budapest: Gondolat kiadó
- Az erdész
1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 171–172. Budapest: Európai könyvkiadó
- Az erdő anyja
1990 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az erdő anyja. Cigány népmesék és néphagyományok.* 33–37. Budapest: Gondolat kiadó
- Az erdőn hagyott két testvér
1994 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az üvegtemplom. Cigány népmesék.* 17–37. Debrecen: Néprajzi Tanszék
- Az ördög és a szegény ember
1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 291–297. Budapest: Európai könyvkiadó
- Az öregember és a madár
1994 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az üvegtemplom. Cigány népmesék.* 39–43. Debrecen: Néprajzi Tanszék
- A zsidó meg a lakat
1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 111–115. Budapest: Európai könyvkiadó
- Az üvegtemplom
1994 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az üvegtemplom. Cigány népmesék.* 7–15. Debrecen: Néprajzi Tanszék
- Belerna, el mercader y el príncipe de Montapollinos [Belerna, a kereskedő és Montapollinos herceg]
2008 In Asensio García, Javier–Ortiz Viana, Helena (gyűjt. és szerk.): *Cuentos maravillosos de un gitano navarro.* 72–88. Logroño: Piedra de Rayo
- Bernardo del Carpio
2008 In Asensio García, Javier–Ortiz Viana, Helena (gyűjt. és szerk.): *Cuentos maravillosos de un gitano navarro.* 33–51. Logroño: Piedra de Rayo

- Borsszem Jankó
 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 191–209. Budapest: Európai könyvkiadó
- Brown Robyn's Confession
 é.n. In Child, Francis J. (szerk.): *The English and Scottish Popular Ballads.*
<http://www.sacred-texts.com/neu/eng/child/ch057.htm> – letöltés ideje: 2019. 06. 05.
- Burláj Vitéz
 1990 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az erdő anyja. Cigány népmesék és néphagyományok.* 158–162. Budapest: Gondolat kiadó
- Cenicienta [Hamupipőke]
 2011 In Asensio García, Javier (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles.* 147–150. Madrid: Siruela
- Csuka hírével
 1994 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az üvegtemplom. Cigány népmesék.* 111–115. Debrecen: Néprajzi Tanszék
- Csuka hírével, aranyhal szerencsésével...
 1981 In Dobos Ilona (gyűjt. és szerk.): *Gyémántkigyó. Ordódy József és Kovács Károly meséi.* 309–321. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó
- Colás el zapatero [Colás a cipész]
 2011 In Asensio García, Javier (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles.* 244–247. Madrid: Siruela
- De-jó-víz
 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 5–10. Budapest: Európai könyvkiadó
- Egy pár cipő
 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 183–190. Budapest: Európai könyvkiadó
- El acertijo de la princesa [A királynő feladványa]
 2011 In Asensio García, Javier (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles.* 229–231. Madrid: Siruela
- El demonio liberado de una bota de vino [Az ördög, akit kiengedtek egy borostömlőből]
 2008 In Asensio García, Javier–Ortiz Viana, Helena (gyűjt. és szerk.): *Cuentos maravillosos de un gitano navarro.* 100–103. Logroño: Piedra de Rayo
- El pez de todos los colores [Az ezer színű hal]
 2008 In Asensio García, Javier–Ortiz Viana, Helena (gyűjt. és szerk.): *Cuentos maravillosos de un gitano navarro.* 105–118. Logroño: Piedra de Rayo
- El príncipe libera a su padre cautivo [A királyfi kiszabadítja fogságban lévő apját]
 2008 In Asensio García, Javier–Ortiz Viana, Helena (gyűjt. és szerk.): *Cuentos maravillosos de un gitano navarro.* 151–153. Logroño: Piedra de Rayo
- El rey ciego [A vak király]
 2008 In Asensio García, Javier–Ortiz Viana, Helena (gyűjt. és szerk.): *Cuentos maravillosos de un gitano navarro.* 119–129. Logroño: Piedra de Rayo
- El tonto Tilano [Az ostoba Tilano]
 2011 In Asensio García, Javier (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles.* 197–201. Madrid: Siruela
- Erzsike meséje
 1989 In Kovalcsik Katalin–Tálos Endre: Egy dalbetétes cigány népmese. „Jávorfácska”
 In Felföldi László–Lázár Katalin (szerk.): *Zenetudományi dolgozatok.* 189–205. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Zenetudományi Intézete

Fájdalom Jancsika

- 1994 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az üvegtemplom. Cigány népmesék.* 45–67. Debrecen: Néprajzi Tanszék

Földpapa és Farkasasszony

- 1990 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az erdő anyja. Cigány népmesék és néphagyományok.* 120–153. Budapest: Gondolat kiadó

Frailecico Hermoso [A csodaszép papocska]

- 2008 In Asensio García, Javier–Ortiz Viana, Helena (gyűjt. és szerk.): *Cuentos maravillosos de un gitano navarro.* 61–71. Logroño: Piedra de Rayo

Galamb-leány

- 2002 In Nagy Olga–Vekerdi József (gyűjt. és szerk.): *A gömböcfiú. Erdélyi cigány mesék.* 120–141. Budapest: Terebess Kiadó

Hét ország királya és három lánya

- 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 116–117. Budapest: Európai könyvkiadó

Jánas a zárdában

- 2002 In Nagy Olga–Vöő Gabriella (gyűjt. és szerk.): *Havasok mesemondója. Jakab István meséi.* 691–731. Budapest: Akadémiai kiadó

Jancsi és az ördögök

- 1994 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az üvegtemplom. Cigány népmesék.* 117–121. Debrecen: Néprajzi Tanszék

János és Péter

- 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 275–282. Budapest: Európai könyvkiadó

János és Rózsa

- 2002 In Nagy Olga–Vekerdi József (gyűjt. és szerk.): *A gömböcfiú. Erdélyi cigány mesék.* 167–222. Budapest: Terebess Kiadó

Jávorfá

- 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 99–101. Budapest: Európai könyvkiadó

Jesucristo y San Pedro [Jézus Krisztus és Szent Péter]

- 2008 In Asensio García, Javier–Ortiz Viana, Helena (gyűjt. és szerk.): *Cuentos maravillosos de un gitano navarro.* 96–100. Logroño: Piedra de Rayo

Jivonó, a cigány király

- 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 233–240. Budapest: Európai könyvkiadó

Jóska király

- 1990 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az erdő anyja. Cigány népmesék és néphagyományok.* 169–182. Budapest: Gondolat kiadó

Juan el Sin Miedo I-II. [A félelem nélküli Juan I-II.]

- 2016 In Aurelio M. Espinosa (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de Castilla y León I.* 308–309. Madrid: CSIC

Juanillo el pescador [Juanillo, a halász]

- 2011 In Asensio García, Javier (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles.* 106–112. Madrid: Siruela

Károly király

- 1994 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az üvegtemplom. Cigány népmesék.* 235–249. Debrecen: Néprajzi Tanszék

Két herceg

1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 25–28. Budapest: Európai könyvkiadó

Kinizsi Pál

1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék.* 35–38. Budapest: Európai könyvkiadó

Király Erzsébet

1994 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az üvegtemplom. Cigány népmesék.* 97–109. Debrecen: Néprajzi Tanszék

Kócibőr királyfi és az Ólombőrű király

1990 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az erdő anyja. Cigány népmesék és néphagyományok.* 242–256. Budapest: Gondolat kiadó

Körtefa János

1990 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az erdő anyja. Cigány népmesék és néphagyományok.* 261–279. Budapest: Gondolat kiadó

La calavera de un burro [A szamárfej]

2011 In Asensio García, Javier (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles.* 141–147. Madrid: Siruela

La flor de lalilá [A lalilá virág]

2011 In Asensio García, Javier (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles.* 207–212. Madrid: Siruela

La gitana seduce y engaña a tres curas [A cigányasszony elcsábít és becsap három papot]

2008 In Asensio García, Javier–Ortiz Viana, Helena (gyűjt. és szerk.): *Cuentos maravillosos de un gitanico navarro.* 162–166. Logroño: Piedra de Rayo

La madre sin manos

2011 In Asensio García, Javier (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles.* 201–204. Madrid: Siruela

La niña sin brazos [A kéz nélküli lány]

2015 In Antonio Rodríguez Almodóvar (szerk.): *Cuentos al amor de la lumbre I.* 268–269. Madrid: Alianza Editorial

La niña sin brazos [A kéz nélküli lány]

2016 In Aurelio M. Espinosa (szerk.): *Cuentos populares de Castilla y León I.* 308–309. Madrid: CSIC

La pescadilla [A tőkehal]

2011 In Asensio García, Javier (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles.* 171–175. Madrid: Siruela

La serpiente de siete cabezas [A hétfejű kígyó]

2011 In Asensio García, Javier (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles.* 83–88. Madrid: Siruela

La serpiente mama de los pechos de una madre gitana. [A kígyó egy cigány édesanya melléből szopik]

2008 In Asensio García, Javier–Ortiz Viana, Helena (gyűjt. és szerk.): *Cuentos maravillosos de un gitanico navarro.* 59. Logroño: Piedra de Rayo

Las tres naranjas del amor

2015 In Antonio Rodríguez Almodóvar (szerk.): *Cuentos al amor de la lumbre I.* 181–185. Madrid: Alianza Editorial

Las tres naranjitas del amor

2016 In Aurelio M. Espinosa (szerk.): *Cuentos populares de Castilla y León I.* 227–231. Madrid: CSIC

- Liza és Szűz Mária
 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék*. 135–139. Budapest: Európai könyvkiadó
- Lizzie Wan
 é.n. In Child, Francis J. (szerk.): *The English and Scottish Popular Ballads*.
<http://www.sacred-texts.com/neu/eng/child/ch051.htm> – letöltés ideje: 2019. 06. 05.
- Los bandidos de Toledo
 1855 <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/PR-11450-F-00024-00001/2> – letöltés ideje: 2020. 10. 05.
- Los cinco dones que salvaron a la princesa [Az öt képesség, ami megmentette a királylányt]
 2011 In Asensio García, Javier (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles*. 150–154. Madrid: Siruela
- Los consejos del padre [Az apa tanácsai]
 2011 In Asensio García, Javier (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles*. 91–95. Madrid: Siruela
- Los Doce Pares de Francia y El Gigante Fierabrás [A tizenkét pair és a méregzsák óriás]
 2008 In Asensio García, Javier–Ortiz Viana, Helena (gyűjt. és szerk.): *Cuentos maravillosos de un gitanico navarro*. 52–57. Logroño: Piedra de Rayo
- Los hijos del rey Escorza [Escorza király gyermekei]
 2008 In Asensio García, Javier–Ortiz Viana, Helena (gyűjt. és szerk.): *Cuentos maravillosos de un gitanico navarro*. 88–96. Logroño: Piedra de Rayo
- Los objetos mágicos [A varázstárgyak]
 2011 In Asensio García, Javier (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles*. 185–197. Madrid: Siruela
- Los tres reinados [A három királyság]
 2011 In Asensio García, Javier (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles*. 154–160. Madrid: Siruela
- Ludorf
 2013 In Bari Károly (szerk.): *Régi cigány szótárak és folklórszövegek III*. 999–1009. Budapest: Hagyományok Háza
- Mano componte [Kéz, intézkedj]
 2011 In Asensio García, Javier (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles*. 175–178. Madrid: Siruela
- Márcabella Cicellija királykisasszony
 1990 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az erdő anyja. Cigány népmesék és néphagyományok*. 183–192. Budapest: Gondolat kiadó
- Mátyás király–Mátyás szakács
 2003 In Szuhay Péter (gyűjt. és szerk.) – Görög-Karady Veronika (gyűjt. és jegyzetek): *A három muzsikás cigány. Babos István meséi*. 123–129. Budapest: L'Harmattan
- Mátyás király a Hortobágyon
 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék*. 241–256. Budapest: Európai könyvkiadó
- Özike
 1985 In Vekerdi József (gyűjt. és szerk.): *Cigány nyelvjárási népmesék I*. 61–63. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem
- Pengő
 1999 In Rostás Mihályné: *Lujza meséi. Szabolcs-Szatmár-Bereg-megyei cerhár cigány népmesék*. 29–42. Budapest: Magyarországi Cigányok Nyelvörző Egyesülete

- Pepitico y Pepitica [Pepitico és Pepitica]
 2011 In Asensio García, Javier (gyűjt. szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles*. 204–206. Madrid: Siruela
- Periquito sin miedo [Félelem nélküli Periquito]
 2008 In Asensio García, Javier–Ortiz Viana, Helena (gyűjt. szerk.): *Cuentos maravillosos de un gitanico navarro*. 136–137. Logroño: Piedra de Rayo
- Pintya
 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék*. 13–15. Budapest: Európai könyvkiadó
- Pista
 1990 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az erdő anyja. Cigány népmesék és néphagyományok*. 239–241. Budapest: Gondolat kiadó
- Pistuka
 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék*. 270–274. Budapest: Európai könyvkiadó
- Qué hace el rey con su reina mora [Mit csinál a király a mór királynőjével]
 2008 In Asensio García, Javier–Ortiz Viana, Helena (gyűjt. és szerk.): *Cuentos maravillosos de un gitanico navarro*. 104–105. Logroño: Piedra de Rayo
- Rendbehozott asszony
 1985 In Vekerdi József (gyűjt. és szerk.): *Cigány nyelvjárási népmesék I.* 85–95. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem
- Rofojica
 1990 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az erdő anyja. Cigány népmesék és néphagyományok*. 313–318. Budapest: Gondolat kiadó
- Santa Teresa
 2008 In Asensio García, Javier–Ortiz Viana, Helena (gyűjt. és szerk.): *Cuentos maravillosos de un gitanico navarro*. 141–151. Logroño: Piedra de Rayo
- Sheath and Knife
 é.n. In Child, Francis J. (szerk.): *The English and Scottish Popular Ballads*.
<http://www.sacred-texts.com/neu/eng/child/ch016.htm> – letöltés ideje: 2019. 06. 05.
- Silvana
 é.n. In Riojarchivo. *Archivo del patrimonio inmaterial de La Rioja*.
<http://www.riojarchivo.com/silvana/> – letöltés ideje: 2019. 06. 06.
- Silvana b
 2010 In José Manuel Fraile Gil (szerk.): *Antología sonora del romancero tradicional panhispánico II*. 162–163. Torrelavega: Cantabria Tradicional Editorial
- Silvana c
 é.n. In Riojarchivo. *Archivo del patrimonio inmaterial de La Rioja*.
<http://www.riojarchivo.com/silvana-ii/> – letöltés ideje: 2019. 06. 06.
- Szarj pénzt!
 1985 In Vekerdi József (gyűjt. és szerk.): *Cigány nyelvjárási népmesék I.* 217–223. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem
- Szegény ember rétje
 1985 In Szapu Magda (szerk.): *Mesemondó és közössége Kaposszentjakabon. Cigánisztikai tanulmányok 4.* 99–114. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet
- Szuntilanka
 1994 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az üvegtemplom. Cigány népmesék*. 303–325. Debrecen: Néprajzi Tanszék

Terenyevárosi mese

- 2002 In Nagy Olga–Vekerdi József (gyűjt. és szerk.): *A gömböcffiú. Erdélyi cigány mesék*. 55–90. Budapest: Terebess Kiadó

The Bonny Hind

- é.n. In Child, Francis J. (szerk.): *The English and Scottish Popular Ballads*.
<http://www.sacred-texts.com/neu/eng/child/ch050.htm> – letöltés ideje: 2019. 06. 05.

The King's Dochter Lady Jean

- é.n. In Child, Francis J. (szerk.): *The English and Scottish Popular Ballads*.
<http://www.sacred-texts.com/neu/eng/child/ch052.htm> – letöltés ideje: 2019. 06. 05.

The Story of a Boy Who Went Forth to Learn Fear

- é.n. In Jacob and Wilhelm Grimm (szerk.): *Children's and Household Tale*.
<http://www.pitt.edu/~dash/grimm004.html> – letöltés ideje: 2020. 10. 05.

Tizenkét hónap

- 1985 In Vekerdi József (gyűjt. és szerk.): *Cigány nyelvjárási népmesék I.* 209–211. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem

Tökvári

- 1985 In Vekerdi József (gyűjt. és szerk.): *Cigány nyelvjárási népmesék I.* 65–69. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem

Tündér Ilona

- 1985 In Vekerdi József (gyűjt. és szerk.): *Cigány nyelvjárási népmesék I.* 155/a–163. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem

Tündérszép Ilona

- 1990 In Bari Károly (gyűjt. és szerk.): *Az erdő anyja. Cigány népmesék és néphagyományok*. 208–222. Budapest: Gondolat kiadó

Világ bölcse

- 2002 In Nagy Olga–Vekerdi József (gyűjt. és szerk.): *A gömböcffiú. Erdélyi cigány mesék*. 25–51. Budapest: Terebess Kiadó

Zurga Murga

- 1999 In Rostás Mihályné: *Lujza meséi. Szabolcs-Szatmár-Bereg-megyei cerhár cigány népmesék*. 113–144. Budapest: Magyarországi Cigányok Nyelvörző Egyesülete

Zsofolica

- 1974 In Csenki Sándor (gyűjt.) – Vekerdi József (utószó és jegyzetek): *A cigány meg a sárkány. Püspökladányi cigánymesék*. 179–182. Budapest: Európai könyvkiadó

Bibliográfia

- AGOSTA, Louis
1980 The Recovery of Feelings in a Folktale. *Journal of Religion and Health*. 19. 4. 287–297.
- ANDORKA Rudolf
2006 *Bevezetés a szociológiába*. Budapest: Osiris kiadó
- ALMEIDA, María Eugenia
2002 La presencia del otro, los silencios del nosotros. [A másik jelenléte, a mi csendjeink] *Desde el Fondo*. 27. 41–44.
- ARISZTOTELESZ
1975 *Eudemoszi etika – Nagy etika*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó (ford. és jegyz.: Steiger Kornél)
- ARDEVOL, Elisenda
1986 Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos. [Érvényességek és változások a cigány kultúrában] In San Román, Teresa (szerk.): *Entre la marginación y racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. 61–108. Madrid: Alianza
- ARGUEDAS, José María
1964 ¿Qué es el folklore? La literatura oral. El cuento. [Mi a folklór? A szóbeli irodalom. A népmese] *Cultura y pueblo*. 1. 4. 13–14.
- ASENSIO GARCÍA, Javier
2008 Introducción. [Bevezetés] In Asensio García, Javier – Ortiz Viana, Helena (gyűjt. és szerk.): *Cuentos maravillosos de un gitanico navarro*. 11–44. Logroño: Piedra de Rayo
2010 Bernardo del Carpio, un héroe de la épica medieval en la tradición de los gitanos del norte peninsular. [Bernardo del Carpio, a középkori epikus költészet hőse a félsziget északi részén élő cigányok hagyományában] *Kalakkorikos*. 15. 313–337.
2011 Introducción. [Bevezetés] In Asensio García, Javier (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de los gitanos españoles*. 11–44. Madrid: Siruela
- ASHLIMAN, D. L.
é.n. Cinderella. ATU folktale type 510A and related stories of persecuted heroines. <https://www.pitt.edu/~dash/type0510a.html> – letöltés ideje: 2019. 06. 10.
é.n. Incest: Incest in Indo-European Folktales <https://www.furorteutonicus.eu/germanic/ashliman/mirror/incest.html> – letöltés ideje: 2019. 06. 06.
é.n. The Father Who Wanted to Marry His Daughter <http://www.pitt.edu/~dash/type0510b.html> – letöltés ideje: 2019. 06. 10.
- ASIÁIN ANSORENA, Alfredo
1999 Símbolos y superposiciones culturales y religiosas sobre “el otro excluido” en la literatura oral Navarra. [Szimbólumok és kulturális-vallási átfedések a “kirekesztett másik”-ról a navarrai szóbeli irodalomban] *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*. 31. 74. 463–495.
- ATKINSON, Paul
1999 A narratíva és a társadalmi cselekvés reprezentációja. In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. 121–149. Budapest: Kijárat kiadó (ford.: Mester Tibor)
- BACHELRAD, Gaston
2011 *A tér poétikája*. Budapest: Kijárat kiadó (ford.: Bereczki Péter)

BAKÓ Boglárka

- 2006 Romlott nők és tiszta lányok. Egy dél-erdélyi cigány közösség női normái. In Prónai Csaba (szerk.): *Cigány világok Európában*. 185–195. Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó
- 2008 Zsuzska, a rossz. Cigány női normák egy erdélyi kis közösségben. In Bakó Boglárka – Tóth Eszter Zsófia (szerk.): *Határtalan nők. Kizártak és befogadottak a női társadalomban*. 129–150. Budapest: Nyitott könyvműhely

BÁLINT Péter

- 2010 Az anya halál-aspektusai a népmesében. ('A tied vót, de te elvetőtted': a gonosz anya hermeneutikája). In Bálint Péter (szerk.): *Kedvenc népmeséim*. 255–286. Debrecen: Didakt. Kft.
- 2011 Látszódni és megértve lenni (az arckép/fénykép szerepe a népmesében). In Bálint Péter (szerk.): *Identitás népmese*. 103–126. Hajdúböszörmény: Center Print Kft.
- 2012 A félni és félteni fenomenológiája a népmesében. *Alföld*. 63. 6. 45–58.
- 2013a A mesemondó mint kompenzáló és archiváló lény. In Bálint Péter: *Meseértés és értelmezés. A kárpát-medencei népmeseahagyomány hermeneutikai vizsgálata*. 23–40. Hajdúböszörmény: Didakt Kft.
- 2013b A 'volt-vagyok' megjelenítése a mesékben (az 'elátkozott' sündisznó/füü narratívák hermeneutikája). In Bálint Péter: *Meseértés és értelmezés, a Kárpát-medencei népmeseahagyomány hermeneutikai vizsgálata*. Debrecen: Didakt Kft.
- 2014a A cigány mese és mesemondás sajátosságai (viták és egyetértések egy „besorolhatatlan” mesekincs kapcsán). In Bálint Péter: *Archaikus alakzatok a népmesében. Jakab István cigány mesemondó*. 11–43. Debrecen: Didakt Kft.
- 2014b Az együgyűség fenomenológiája. In Bálint Péter: *Archaikus alakzatok a népmesében. Jakab István cigány mesemondó*. 145–159. Debrecen: Didakt Kft.
- 2014c *Archaikus alakzatok a népmesében. Jakab István cigány mesemondó*. Debrecen: Didakt Kft
- 2015 A dalbetétes mesék hermeneutikája. *Erdélyi Múzeum*. 2. 18–38.
- 2017 Élő templom az ember: keresztény vallási "történetek" és elemek szervesülése a népmesében. *Alföld*. 10. 95–108.
- 2019 A tradicionális népmeséről az irodalmár szemszögéből. In Bálint Péter: *A mese és mondója (Folklór és Irodalom)*. 13–26. Debrecen: Didakt Kft.
- 2020 A mesehős rejtélyes eltűnése az erdőben. *Magyar Napló*. XXXII. Szeptember. 42–49.
- 2021 A barátság és véráldozat (a megbánás és felelősségvállalás fenoménje a „Két egyforma testvér” történetekben). *Kortárs*. 65. 6. 70–83.

BÁLINT Sándor

- 1975 Bevezetés. In Bálint Sándor (szerk.): *Tombácz János meséi*. 7–35. Budapest: Akadémiai kiadó

BÁLINT Zsuzsa

- 2018a A mérgeskígyó ballada változatainak szöveghermeneutikai vizsgálata. In Bálint Péter – Bálint Zsuzsa (szerk.): „*azé küdött az Isten ide hozzatok, hogy segíjék rajtatok*”. *Példázatok és folklórszövegek hermeneutikája*. 153–184. Hajdúböszörmény: Didakt Kft.
- 2018b Folktales with interspersed songs – comparative analysis of the Singing Bone tale type in some Spanish and Hungarian Gypsy variants. In Tóth Norbert (szerk.): *Peremhelyzetben III. Romológiai írások / In Marginal Positions III. Writings from the Field of Romology*. 265–279. Debrecen: Didakt Kft.

- 2018c Idegenség-alakzatok Dávid Gyula meséiben. *Táj és kultúra 1.* 104–117. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék – MTA-DE Néprajzi Kutatócsoport
- 2019a A cinkotai kántor meséje. Az ATU 922-es mese cigány és magyar változatainak szöveghermeneutikai vizsgálata. In Bárány Attila et. al. (szerk.): *Hunyadi Mátyás és kora.* 107–117. Debrecen: MTA-DE Lendület “Magyarország a középkori Európában” kutatócsoport
- 2019b Az ’idegen’ reprezentációi: a közösségünkben élő Másik a spanyol és magyar cigány népmesékben. In Bálint Péter – Bálint Zsuzsa (szerk.): „betekintettem a mennyországba”. *Példázatok és folklórszövegek hermeneutikája 2.* Hajdúböszörmény: Didakt Kft.
- 2020 Az idegenkép értelmezése a cigány népmesében. In Bálint Zsuzsa (szerk.): *Az idegen képe a Kárpát-medencei népmesékben. Szöveggyűjtemény.* 9–60. Debrecen: Didakt Kft.
- 2021a El papel de la mujer en los cuentos populares gitanos: Un análisis comparativo entre el corpus español y el húngaro. [A nő szerepe a cigány népmesében. Összehasonlító elemzés a spanyol és magyar korpuszban] *Boletín de Literatura Oral.* 11. 147–171.
- 2021b Bevezetés. In Balassa M. Iván (gyűjt.) – Bálint Zsuzsa (feldolgozta): *Koleszár Ferenc mesél. Egy zempléni pástorember meséi.* 9–40. Budapest: Balassi kiadó
- BÁLINT Zsuzsa (szerk.)
2020 *Az idegen képe a Kárpát-medencei népmesékben. Szöveggyűjtemény.* Debrecen: Didakt Kft.
- BANSAR Mohamed
2005 Idegen az idegenben. In Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.): *Idegen az idegenben. Kulturális antropológiai tanulmányok.* 5–10. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, Etnoregionális Kutatóközpont
- BARANDIARÁN de, José Miguel et. al.
2011 *Atlas etnográfico de Vasconia. I. Casa y familia en Vasconia.* [Baszkföld néprajzi atlasza I. Ház és család Baszkföldön] Bilbao: Etniker Euskalerrria
- BÁRDOS József
2012 Apák a tündérmesében. *Fordulópont.* 14. 3. (57.) 27–40.
- BARI Károly
1985 Bevezetés. In Bari Károly (szerk.): *Tűzpiros kígyócska. Cigány népköltészet.* Budapest: Gondolat
1990 Bevezetés. In Bari Károly (szerk.): *Az erdő anyja.* 5–23. Budapest: Gondolat
1999 Bevezetés. In Bari Károly (szerk.): *Cigány folklór I–X.* 3–29. CD és Szövegkönyv. Magánkiadás
2009 *A cigányokról.* 5–42. (Amaro Drom melléklet) Budapest: Fővárosi Önkormányzat. Cigány Ház – Romano Kher
2013 Szerkesztői bevezető. In Bari Károly (szerk.): *Régi cigány szótárak és folklór szövegek I.* 19–103. Budapest: Hagyományok Háza
- BARTHA Elek
1992 *Vallásökológia. Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi vallásosságban.* Debrecen: Ethnica kiadás
2013 A víz a szakrális folklórban. *Magyar Tudomány.* 2013/11. 1333–1340.
- BARTHA Tibor (szerk.)
1995 *Keresztény Bibliái Lexikon.* Budapest: Magyarországi Református Egyház Kálvin János kiadója

- BASARTE, Ana
 2013 „El cuento de la doncella sin manos”: versiones hispánicas medievales y la tradición oral en América. [A csonkakezü lány meséje: középkori hispán variánsok és a szóbeli hagyomány Amerikában] *Letras*. 67–68. (Enero-Diciembre) 27–38.
- BATAILLE, Georges
 1992 A vérfertőzés talánya. *Nagyvilág*. 37. 7–8. 1037–1049. (ford.: Dusnoki Katalin)
- BAUMAN, Zygmunt
 2014 *Pensando sociológicamente: los extranjeros*. [Társadalmilag gondolkodni: az idegenek] <https://ssociologos.com/2014/08/08/zygmunt-bauman-pensando-sociologicamente-los-extranjeros/> – letöltés ideje: 2019. 02. 06.
- BELMONT, Nicole
 2010 *Mythe, conte et enfance. Les écritures d’Orphée et de Cendrillon*. [Mítosz, mese és gyermekkor. Orpheusz és Hamupipőke írások] Paris: L’Harmattan
- BELTRÁN, Rafael
 1992 La leyenda de la doncella de las manos cortadas. Tradiciones italiana, catalana y castellana. [A csonkakezü lány legendája. Olasz, katalán és spanyol hagyományok] In Rafael Beltrán et. al.: *Historias y ficciones. Coloquio sobre la literatura del siglo XV*. 25–36. Valencia: Universitat de Valencia. Departament de Filologia Espanyola
 2017 El romance en pliego de *Las princesas encantadas* (s. XVIII) y las variantes hispánicas de dos cuentos maravillosos *Three Stolen Princesses* (ATU, 301) y *Goldener* (ATU, 314). [Az elátkozott királylányok románca (XVIII. sz.) és két tündérmese spanyol nyelvű variánsa: *A túlvilágra vitt három királykisasszony* (ATU 301) és *Az aranyhajú kertészbojtár* (ATU 314)] *Boletín de Literatura Oral*. 9–42.
- BENEDEK Katalin
 2013 ’Akárki nem tud mesét hallgatni’. A (mese)hallgatói szerep. *ETHNO-LORE. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve*. XXX. 69–113.
 2014 A cigány mesegyűjtés és mesekutatás eredményei. *Romológia*. 3. 2. 79–95.
- BENJAMIN, Walter
 1969 A mesemondó. In Walter Benjamin: *Kommentár és prófécia*. 94–126. Budapest: Gondolat Kiadó (ford.: Bizám Lenke)
- BERECZKEI Tamás
 1988 A vérfertőzés: egy biokulturális modell. *Filozófiai figyelő*. 10. 3. 59–74.
- BERECZKEI Tamás – GYURIS Petra
 2007 Ödipusz-komplexus, párválasztás, imprinting; egy freudi koncepció lehetséges újraértelmezése. *Thalassa: Pszichoanalízis – Társadalom – Kultúra*. 18. 2–3. 141–164.
- BERNÁTH Lajos
 1987 Szerelmi-erotikus szimbolika a népköltészetben. In Hoppál Mihály – Szepes Erika (szerk.): *Erősz a folklórban. Erotikus jelképek a népművészetben*. 20–39. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- BERTA Péter
 2005 A társadalmi nekem közötti státuskülönbség ideológiai egy erdélyi roma (gábor) közösségben. *ETHNO-LORE. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve*. XXII. 71–153. Budapest: Akadémiai kiadó

BETTELHEIM, Bruno

- 2005 *A mese bűvölete és a bontakozó gyermeki lélek*. Budapest: Corvina (ford.: Kúnos László)

BICZÓ Gábor

- 2003 A mese hermeneutikája. In Bálint Péter (szerk.): *Közelítések a meséhez. A mese értelmezhetőségei*. 9–32. Debrecen: Didakt
- 2009 *Hasonló a hasonlónak. Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról*. Budapest: Kalligram kiadó
- 2010 Az 'idegen' társadalomfilozófiai jelentőségének vázlata az antropológiában. In Feischmidt Margit (szerk.): *Etnicitás. Különbségteremtő társadalom*. 57–66. Budapest: Gondolat – MTA Kisebbségkutató Intézet
- 2014 *Mese és társadalom. Ámi Lajos, egy cigány mesemondó élete és műve*. Debrecen: Didakt Kft.
- 2018a A cigánymese cigányképe. In Bálint Péter – Bálint Zsuzsa (szerk.): „*azé küdött az Isten ide hozzátok, hogy segíjék rajtatok*”. *Példázatok és folklórszövegek hermeneutikája*. 131–151. Hajdúböszörmény: Didakt Kft.
- 2018b *A „Mi” és a „Másik”. Az idegen megértésének tudománytörténeti vázlata az antropológiában a 19. század második felétől*. Budapest: L'Harmattan – Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék

BITTLES, Alan H.

- 2005 Genetic Aspects of Inbreeding and Incest. In Arthur P. Wolf – William H. Durham (szerk.): *Inbreeding, incest and the Incest Taboo: The State of Knowledge at the Turn of the Century*. 38–60. Stanford: Stanford University Press

B. KOVÁCS István

- 2016 Világ vitéz. Magyar hősepika szóban, írásban és képen. In B. Kovács István (gyűjt. és szerk.): *Világ vitéz. Magyar hősepika*. 5–10. Gömör: Kishonti Múzeum Egyesület

BLACHE, Marta

- 1994 Introducción. La narrativa folklórica. [Bevezetés. A folklór elbeszélés] In Marta Blache (szerk.): *Narrativa folklórica. I*. 7–23. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina S.A

BÓDIS Zoltán

- 2011 Megjegyzések a mese és az identitás kérdéséhez. In Bálint Péter (szerk.): *Identitás és népmese*. 87–102. Hajdúböszörmény: Center-Print Kft.
- 2014 *A meseszó igazsága. Cifra János cigány mesemondó meséi*. Debrecen: Didakt Kft.

BOHANNAN, Paul – GLAZER, Mark

- 2006 *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem (ford.: Ádám Péter et. al.)

BORECZKY Ágnes

- 2009 Cigánycsaládok a feltorlódó időkben. In Boreczky Ágnes (szerk.): *Cigányokról – másképpen*. 77–143. Budapest: Gondolat Kiadó

BOTTIGHEIMER, Ruth B.

- 1986 *Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion, and Paradigm*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press

BURKE, Peter

- 2004 History and Folklore: A Historiographical Survey. *Folklore*. 115. 2. 133–139.

BUSTO CORTINA, Juan Carlos

- 1999 La historia de la doncella de las manos cortadas (AT-760 *The Maiden Without Hands*) entre la tradición oriental y occidental. [A csonkakezü lány története (AT-760 *The Maiden Without Hands*) a keleti és nyugati hagyományok között] In

- Corona Spicea: In memoriam Cristóbal Rodríguez Alonso*. 383–416. Oviedo: Universidad de Oviedo
- CALAME-GRIAULE, Geneviève
 2009 La calebasse brisée. Étude du thème initiatique dans quelques versions africaines des «Deux Filles» (T 480). [Az összetört lopótök. A beavatási téma vizsgálata a „két lány” (ATU 480) néhány afrikai változatában] *Cahiers de littérature orale*. 66. 1–35. DOI:10.4000/clo.835
- CALVO BUEZAS, Tomás
 1986 Los gitanos, un pueblo y una cultura de España. [A cigányok, Spanyolország egyik népe és egyik kultúrája] *Análisis e investigaciones culturales. Distintas etnias españolas*. 26. 73. (enero/marzo) 71–81.
- CAMARENA LAUCIRICA, Julio
 1991 Introducción. [Bevezetés] In Julio Camarena Laucirica (gyűjt. és szerk.): *Cuentos tradicionales de León I*. 19–35. Madrid: Editorial Complutense
- CAMPA, Arthur L.
 1965 Folklore and History. *Western Folklore*. 24. 1. 1–5.
- CAMPBELL, Joseph
 2010 *Az ezerarcú hős*. Budapest: Édesvíz kiadó (ford.: Varjasi Farkas Csaba)
- CANO HERRERA, Mercedes
 1998 *Cada cual en su papel. Hombre y mujer o etnografía del género*. [Mindenki a saját szerepében. A férfi és a nő avagy a nemek etnográfiája] Salamanca: Centro de Cultura Tradicional
- CARO BAROJA, Julio
 1968 *Estudios sobre la vida tradicional española*. [Tanulmányok a hagyományos spanyol életmódról] Barcelona: Ediciones Península – Madrid: Seminarios y Ediciones S.A.
 1972 *Etnografía histórica de Navarra III*. [Navarra tartomány történeti néprajza] Pamplona: Editorial Arazandi
- CATALÁN, Diego
 1998 *Arte poética del romancero oral: los textos abiertos de creación colectiva*. [A szóbeli románc költői művészete: a kollektív alkotás nyitott szövegei] Madrid: Siglo XXI. Editores.
- CATALÁN, Diego et. al. (szerk.):
 1957–1985 *Romancero Tradicional de Las Lenguas Hispánicas. I–XII*. [A spanyol nyelvterület hagyományos románcai] Madrid: CSMP – Gredos
<http://www.fundacionramonmenendezpidal.org/romancero-tradicional-de-las-lenguas-hispanicas/> – letöltés ideje: 2019. 11. 04.
- CATARELLA, Teresa
 1993 *El romancero gitano-andaluz de Juan José Niño*. [Juan José Niño andalúz cigány románcköltészete] Sevilla: Fundación Machado
- CHEVALIER, Maxime
 1999 *Cuento tradicional, cultura, literatura (siglos XVI–XIX)*. [Népmese, kultúra, irodalom (XVI–XIX. század)] Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca
- CHEVALIER, Jean–GHEERBRANT, Alain
 2001 *Kör. Ökotáj*. 27–28. 5–9. (ford.: Maruszki Judit)
- CLINGEMPEEL, W. Glenn – BRAND, Eulalee – IEVOLI, Richard
 1984 Stepparent-Stepchild Relationships in Stepmother and Spetfather Families: A Multimethod Study. *Family Relations*. 33. 3. (Remarriage and Stepparenting. Jul.) 465–473.

CORRES DÍAZ DE SERIO, Rafael

- 1980 Los cuentos que me contaron (narraciones orales de Torralba del Río). [A mesék, amelyeket nekem meséltek (szóbeli elbeszélések Torralba del Rióból)] *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*. 35–36. 151–254.

CSISZÁR Árpád

- 1994 A szatmári és beregi aprófalvak zsidósága és a falu kapcsolata a századfordulótól az 1940-es évekig. In Deáky Zita – Csoma Zsigmond – Vörös Éva (szerk.): ... és hol a vidék zsidósága?... *Történeti és néprajzi tanulmányok a falusi, mezővárosi zsidók és nemzsidók együttéléséről*. 169–186. Budapest: Centrál-Európa Alapítvány

CHELARIN, Ana R.

- 2006 Metamorphosis amid myths, initiation rites and Romanian folk tales. *Nouvelle Mythologie Comparée*. 3. 1–12.

CVOROVIC, Jelena

- 2006 Gypsies Drown in Shallow Water: Oral Narratives among Macva Gypsies. *Journal of Folklore Research*. 43. 2. 129–148.
- 2008 A Gypsy, a Butterfly, and a Gadje: Narrative as Instruction for Behaviour. *Folklore*. 119. 1. 29–40.

CZIRKOS Eszter

- 2011 Szembesülni azzal, ami idegen. *Fordulat*. 14. 130–142.

DAINTON, Marianne

- 1993 The Myths and Misconceptions of the Stepmother Identity: Descriptions and Prescriptions for Identity Management. *Family Relations*. 42. 1. (Jan.) 93–98.

DARÓCZI Ágnes

- 1993 A cigány közösségek értékrendje. In Barna Gábor (szerk.): *Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében a 18–19. században*. 13–17. (Cigány néprajzi tanulmányok 1.) Salgótarján: Mikszáth kiadó

DAVIES, Sarah Joanne

- 1999 *An Investigation into Attitudes towards Illegitimate Birth as Evidenced in the Folklore of South West England*. Ph.D. értekezés – University of Plymouth
<https://pdfs.semanticscholar.org/ae35/a04f6093a73ecf3438fa0c888ca81c0568c3.pdf> – letöltés ideje: 2020. 08. 04.

de la VEGA, Julio

- 2006 Patrimonialización gitana del flamenco. [A flamencó cigány örökségesítése] (kézirat) 1–25.

de MAN, Paul

- 2006 *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Budapest: Magvető (ford. Fogarasi György)

DÉGH Linda

- 1957 Adalékok a „hálás halott” epizód mesei és mondai formálódásához. *Ethnographia*. 68. 307–318.
- 1960 Az egyéniségvizsgálat perspektívái. *Ethnographia*. 71. 38. 28–44.
- 1995a *Narratives in Society: A Performer-Centered Study of Narration*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia – Academia Scientiarum Fennica
- 1995b The Budapest School of Folktale Study. *Artes Populares*. 16–17. I. 41–50.

DERRIDA, Jacques

- 1997 *A másik egynyelvűsége*. Pécs: Jelenkor (ford. Boros János et al.)

Diccionario de la Lengua Española [A spanyol nyelv szótára]

- é.n. <https://dle.rae.es/reformatorio?m=form> – letöltés ideje: 2019. 08. 04.

- DILMAN, Ilham
1983 *Freud and Human Nature*. Oxford: Basil Blackwell
- DIÓSI Ágnes
1999 A cigány nő szerepváltozásai. In Lévai Katalin – Kiss Róbert – Gyulavári Tamás (szerk.): *Vegyesváltó. Pillanatképek nőkről, férfiakról*. 166–177. Budapest: Egyenlő Esélyek Alapítvány
- DOBOS Ilona
1981 Bevezetés. In Dobos Ilona (szerk.): *Gyémántkígyó – Ordódy József és Kovács Károly meséi*. 7–43. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó
- DOMOKOS Mariann
2015 *Mese és filológia. Fejezetek a magyar népmeseszövegek gyűjtésének és kiadásának 19. századi történetéből*. Budapest: Akadémiai kiadó
- DON, Jehuda
2006 A zsidóság gazdasági viselkedésének jellemzői Közép-Európában a 20. Században. In Jehuda Don: *A magyarországi zsidóság társadalom- és gazdaságtörténete a 19–20. században*. 51–77. Budapest: MTA Judaisztikai Kutatóközpont – Élet és Irodalom
- DUBOIS, Thomas A.
2006 *Lyric, Meaning and Audience in the Oral Tradition of Northern Europe*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- DUMONT, Louis
2002 *Bevezetés két szociálintropológiai elméletbe*. 77–103. Budapest: L'Harmattan (ford.: Molnár Ágnes)
- DUGGAN, Anne E. – HAASE, Donald et. al. (szerk.)
2016 *Folktales and Fairy Tales: Traditions and Texts from around the World*. Santa Barbara: Greenwood Publishing Group
- DUNDES, Alan
1980a Projection in Folklore: *A Plea for Psychoanalytic Semiotics*. In Alan Dundes: *Interpreting Folklore*. 33–61. Bloomington: Indiana University Press
1980b "To Love My Father All". *A Psychoanalytic Study of the Folktale Source of King Lear*. In Alan Dundes: *Interpreting Folklore*. 211–222. Bloomington: Indiana University Press
1996 The Psychoanalytic Study of the Grimm's Tales: 'The Maiden Without Hands' (AT 706). In Alan Dundes: *Folklore Matters*. 112–150. Knoxville: The University of Tennessee Press
1999 The Rites of Passage. Arnold Van Gennep. In Alan Dundes (szerk.): *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Folklore*. 99–108. INC. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers
2002 Projective Inversion in the Ancient Egyptian "Tale of Two Brothers". *The Journal of American Folklore*. 115. 457/458. 378–394.
2005 Folkloristics in the Twenty-First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004). *The Journal of American Folklore*. 118. 470. 385–408.
- ELEK Oszkár
1914 A jávorfa meséje. *Ethnographia*. 25. 14–31.
Encyclopedia Britannica
é.n. <https://www.britannica.com/topic/incest> – letöltés ideje: 2020. 02. 09.
- ENDRÉSZ Hajna
1992–1993 Magyar népmesék negatív női alakjairól. *Magyar Pszichológiai Szemle*. 48–49. 3–4. 337–348.

- ERDÉSZ Sándor
 1988 A mese és hiedelemvilág kapcsolata. In Vargyas Lajos (főszerk.): *Magyar Néprajz. V. Folklór I. Népköltészet.* 79–101. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport – Akadémiai kiadó
- ERIKSEN, Thomas H.
 2006 *Kis helyek – nagy témák, bevezetés a szociálanropológiába.* Budapest: Gondolat kiadó (ford.: Varró Zsuzsa, Karádi Éva, et.al.)
- EPERJESSY Ernő
 1993 Moirák – Párkák – Uringyék. A mítikus sorsasszonyok szerepe a beás cigány néphitben, és interetnikus vonatkozásai. In Barna Gábor – Bódi Zsuzsanna (szerk.): *Cigány néprajzi tanulmányok I.* 81–90. Salgótarján: Mikszáth Kiadó és Nyomda
- ESPINOSA, Aurelio M. (fia)
 2016 Introducció. [Bevezetés] In Aurelio M. Espinosa (gyűjt. és szerk.): *Cuentos populares de Castilla y León I.* 9–19. Madrid: CSIC
- FABINY Tibor
 1998 A hermeneutika tudománya és művészete. In Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete.* 9–14. Szeged: JATEPress
- FALAKY NAGY, Joseph
 1986/1987 Fenian Heroes and Their Rites of Passage. *Béaloideas.* 54/55. 161–182.
- FARAGÓ József
 2005 Régi székely népballadák a magyarcigányok körében. In Faragó József: *Ismét a balladák földjén.* 568–574. Kolozsvár: Kriterion könyvkiadó
- FARAGÓ Tamás
 2002 Nemek, nemzedékek, rokonság, család. In Paládi-Kovács Attila et. al. (szerk.): *Magyar Néprajz VIII. Társadalom.* 393–483. Budapest: Akadémiai kiadó
- FARRER, Claire R. Farrer (szerk.)
 1986 *Women and Folklore: Images and Genres.* Illinois: Waveland Press
- FINNEGAN, Ruth
 2007 *The Oral and Beyond.* Chicago: The University of Chicago Press
- FORMOSO, Bernardo
 2006 Cigányok és letelepültek. In Prónai Csaba (szerk.): *Nyugat-Európa.* 29–180. (Cigányok Európában 1.) Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó (ford.: Gerelyes Edit)
- FOX J. R.
 1962 Sibling incest. Incest behaviour and the motivations underlying it. *The British Journal of Sociology.* 13. 2. (June) 128–150.
- FOX, Robin
 1995 The Evolution of Incest Inhibition. In Robin Fox: *The Challenge of Anthropology: Old Encounters and New Excursions.* 29–38. New Brunswick: Transaction Publishers
- FOUCAULT, Michel
 2014 *A rendellenesek. Előadások a Collège de France-ban (1974–1975).* Budapest: L'Harmattan – SZTE Filozófia Tanszék (ford.: Berkovits Balázs)
- FRASER, Angus M. (Sir)
 1996 *A cigányok.* Budapest: Osiris kiadó (ford.: Béndek Péter et. al.)
- FREUD, Sigmund
 2011 *Totem és Tabu.* Onga: Belső egészség kiadó (ford.: Dr. Pártos Zoltán)

FRIBOURG, Jeanine

- 1987 La literatura oral, ¿imagen de la sociedad? [A szóbeli irodalom, a társadalom képe?] *Temas de antropología aragonesa*. 3. 101–117.

FRIDA Balázs

- 2003 „A másik felé...” A közeledés és elkülönöződés szimbolikus stratégiái a gyimesi interetnikus kontaktzónában. In Kozma István – Papp Richárd (szerk.): *Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében*. 26–39. Budapest: Gondolat – MTA Etnikai-nemzeti kisebbségkutató Intézet

GAMELLA, Juan F.

- 2011 La agonía de una lengua. Lo que queda del caló en el habla de los gitanos. Parte I. Métodos, fuentes y resultados generales. [Egy nyelv gyötrelme. Ami megmaradt a „caló”-ból a cigányok beszédében. Első rész. Módszerek, források és általános eredmények] *Gazeta de Antropología*. 27. 2. Artículo 39. 1–32.
https://www.ugr.es/~pwlac/G27_39Juan_Gamella-y-otros.pdf – letöltés ideje: 2021. 08. 10.

GAY-Y-BLASCO, Paloma

- 1997 A „different” body? Desire and virginity among Gitanos. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 3. 3. 517–535.

GIRARDOT, N. J.

- 1977 Girardot: Initiation and Meaning in the Tale of Snow White and the Seven Dwarfs. *The Journal of American Folklore*. 90. 357. 274–300.

GÉCZI Lajos

- 1989 Bevezetés. In Géczi Lajos – Nagy Ilona (szerk.): *Ungi népmesék és mondák*. ÚMNGY. XXIII. 7–72. Budapest: Akadémiai kiadó – Madách könyvkiadó

GÓMEZ ALFARO, Antonio

- 2010 *Escritos sobre gitanos*. [Cigányokról szóló írások] Barcelona: Asociación de Enseñantes con Gitanos

GÓMEZ LÓPEZ, Nieves

- 2007 La tradición de la palabra, la escuela de la experiencia. [A szó hagyománya, a tapasztalat iskolája] In Gómez Lopez, Nieves (szerk.): *Gitanos que andan con la luna. La literatura tradicional de los gitanos de Almería*. 11–15. Almería: Instituto de Estudios Almerienses

GÖRÖG Veronika

- 1991 A zsidó a magyar folklórban. *Múlt és jövő*. 1991/4. 98–103.
1993 A megvetés természetrajza. A cigány alakja az európai népi gondolkodásban. Adalék az etnikai sztereotípiák tanulmányozásához. In Barna Gábor (szerk.): *Cigány Néprajzi Tanulmányok 1*. 98–117. Salgótarján: Mikszáth kiadó, Magyar Néprajzi Társaság
1994 A cigány folklór. In Bódi Zsuzsanna (szerk.): *Cigány Néprajzi Tanulmányok 2*. 122–134. Salgótarján: Mikszáth kiadó, Magyar Néprajzi Társaság
2002 Eros in the Family... Who is one Forbidden to Marry?. In Hoppál Mihály – Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Eros in Folklore*. 223–240. Budapest: Akadémiai kiadó – European Folklore Institute

GÖRÖG-KARÁDY Veronika

- 2003 A cigány mese és Babos István mesei világa. In Szuhay Péter et. al. (szerk.): *A három muzsikás cigány. Babos István meséi*. 27–53. Budapest: Európai Folklór Intézet – L'Harmattan
2006 *Éva gyermekei és az egyenlőtlenség eredete. Mesék, teremtéstörténetek, etnopszichológiai elemzések (Afrika, Európa)*. Budapest: L'Harmattan

- GRIMES, Ronald L.
1995 *Marrying & Burying: Rites of Passage in a Man's Life*. New York: Routledge
- GRELLMANN, Heinrich M. G.
1807 *Dissertation on the Gypsies*. London: William Ballintine
- GRUNLAN, Stephen A.–KEENE MAYERS, Marvin
1988 *Cultural Anthropology: A Christian Perspective*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House
- GUELBENZU, José María
2014 Al lector. [Az olvasóhoz] In José María Guelbenzu (szerk.): *Cuentos populares españoles*. 13–22. Madrid: Siruela
- GUELBENZU, José María (szerk.)
2014 *Cuentos populares españoles*. [Spanyol népmesék] Madrid: Siruela
- GULYÁS Judit
2009 Mese és zene. In Szemerényi Ágnes (szerk.): *Folklór és zene*. 277–296. Budapest: Akadémiai kiadó
2010 „Mert ha írunk népdalt, miért ne népmesét?” A népmese az 1840-es évek magyar irodalmában. Budapest: Akadémiai kiadó
- GYÁNI Gábor
2007 Mítoszban, folklórban és történelemben elbeszélt múlt. A múlt elbeszélhetősége: változó időbeliségek. In Szemerényi Ágnes (szerk.): *Folklór és történelem*. 9–17. Budapest: Akadémiai kiadó
- H. SAS Judit
1976 *Életmód és család. Az emberi viszonyok alakulása a családban. (Békés megyei életmód-vizsgálat alapján)*. Budapest: Akadémiai kiadó
- HAASE, Donald et. al. (szerk.)
2004 *Fairy Tales and Feminism: New Approaches*. Detroit: Wayne State University Press
2008 *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales. I–III*. Westport–Connecticut: Greenwood Press
- HALBWACHS, Maurice
2018 *Az emlékezet társadalmi keretei*. Budapest: Atlantisz. (ford.: Sujtó László)
- HAMMOND-TOOKE, W. D.
1992 Twins, Incest and Mediators: The Structure of Four Zulu Folk Tales. *Africa: Journal of the International African Institute*. 62. 2. 203–220.
- HELLER Ágnes
1997 *Az idegen*. Budapest: Múlt és jövő
- HERMANN Zoltán
2006 Egy mese és a romantikus kasztráció fogalma. Hans Christian Andersen: „Az útitárs”. *Iskolakultúra*. 16. (5) 42–48.
- HERREROS, Ana Cristina (szerk.)
2011 *Cuentos populares de la Madre Muerte*. [Népmesék a Halál-anyáról] Madrid: Siruela
- HOLBEK, Bengt
1987 *Interpretation of Fairy Tales. Danish Folklore in a European Perspective*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia – Academia Scientiarum Fennica
- HONTI János
1962 *A mese világa*. Budapest: Magvető kiadó
- JÁVOR Kata
1989 A család, a szerepek és az identitás alakulása falun. In Váriné Szilágyi Ibolya – Niedermüller Péter (szerk.): *Az identitás – Kettős tükröben*. 141–173. Budapest:

Tudományos Ismeretterjesztő Társulat – MTA Néprajzi Kutató Csoportja –
Magyar Pszichológiai Társaság Szociálpszichológiai Szekciója

JAMME, Christoph

- 2004 Létezik-e az idegenséget vizsgáló tudomány? A filozófia és az etnológia jelenleg folyó elméleti vitájáról. In Biczó Gábor (szerk.): *Az idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. 117–137. Debrecen: Csokonai kiadó (ford.: Teller Katalin)

JENEI Teréz

- 2014 *Cigány mesék szerepe a szociális tanulásban*. Nyíregyháza: Nyíregyházi Főiskola Kvk.

JOHNSON, Allen W – PRICE-WILLIAMS, Douglass

- 1996 *Oedipus Ubiquitous: The Family Complex in World Folk Literature*. Stanford: Stanford University Press

JORDAN, Rosan A. – KALCIK, Susan J. (szerk.)

- 1985 *Women's Folklore, Women's Culture*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press – American Folklore Society

JORDAN, Rosan A. – DE CARO, F. A.

- 1986 Women and the Study of Folklore. *Signs*. 11. 3. 500–518.

JORGENSEN, Jeana

- 2012 Sorting out Donkey Skin (ATU 510B): Toward an Integrative Literal-Symbolic Analysis of Fairy Tales. *Cultural Analysis*. 11. 91–120.
<https://www.ocf.berkeley.edu/~culturalanalysis/volume11/pdf/Jorgensen.pdf> –
letöltés ideje: 2019. 06. 10.

KARÁDY Viktor

- 2009 A vidéki zsidóság. In Szalai Anna (szerk.): *Hágár országa. A magyarországi zsidóság – történelem, közösség, kultúra*. 185–196. Budapest: Antall József Alapítvány – Kossuth kiadó

KATONA Lajos

- 1982 Az összehasonlító irodalomtörténet főadatai. In Katona Lajos: *Folklór-kalendárium*. 369–386. Budapest: Gondolat Könyvkiadó

KEARNEY, Richard

- 2014 Idegenek és Mások. *Műhely. Idegenség*. 5–6. 5–14. (ford.: Varsányi Orsolya)

KESZEG Vilmos

- 2011 *A történetmondás antropológiája*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék

KERNBERG, Otto F.

- 1995 A tömeglélektan – Analitikus szemszögből. *Thalassa: Pszichoanalízis–Társadalom–Kultúra*. 6. 1–2. 110–129.

KOVÁCS Ágnes

- 1944 Bevezető tanulmány. In Kovács Ágnes – Ortutay Gyula (szerk.): *Kalotaszegi népmesék. I. ÚMNGY* 5–6. 5–82. Budapest: Budapesti Kir. Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészeti Karának Magyarságtudományi Intézete – Franklin Társulat Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda

- 2019 Benedek Katalin – Raffai Judit (szerk.): Kovács Ágnes: *Tanulmányok a mesemondásról*. Budapest: Hagyományok Háza

KOVAI Cecília

- 2017 *A cigány-magyar különbségtétel és a rokonság*. Budapest: L'Harmattan

KOVALCSIK Katalin

- 1988 Bevezetés. In Grabócz Gábor – Kovalcsik Katalin (gyűjt. és szerk.): *A mesemondó Rostás Mihály. Ciganisztikai tanulmányok* 5. 7–25. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport

- 1995 A tanulás mesebeli kalandjai. *Iskolakultúra: pedagógusok szakmai tudományos folyóirata*. 5. 24. 96–101.
- KÖRNER András
- 2015 *Hogyan éltek? A magyar zsidók hétköznapi élete 1867–1940. II.* Budapest: Corvina kiadó
- KÖVÉR György
- 2010 Kiből lett és kiből nem lett virilista? Szabolcs megye, 1883. In Bódy Zsombor – Horváth Sándor – Valuch Tibor (szerk.): *Megtalálható-e a múlt? Tanulmányok Gyáni Gábor 60. születésnapjára*. 282–296. Budapest: Argumentum
- KRIZA Ildikó
- 1993 Narratív hagyomány a magyar cigányság körében. In Barna Gábor (szerk.): *Cigány Néprajzi Tanulmányok 1.* 91–97. Salgótarján: Mikszáth kiadó, Magyar Néprajzi Társaság
- KROTZ, Esteban
- 2004 Alteridad y pregunta antropológica. [A másság és az antropológiai kérdés] In Mauricio Boivin – Ana Rosato – Victoria Arribas (szerk.): *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. 16–21. Buenos Aires: Antropofagia
- LACARRA, María Jesús
- 2015 La imagen del Otro: moros y moras en el folclore aragonés. [A Másik képe: mór férfiak és nők az aragóniai folklórban] *Le forme e la storia*. VIII. 1. 455–467.
- LARREA PALACIN, Arcadio de
- 1952 Introducción. [Bevezetés] In Arcadio de Larrea Palacín (gyűjt. és szerk.): *Cancionero judío del norte de Marruecos I.* 7–32. Madrid: Instituto de Estudios Africanos
- LEACH, Edmund
- 1967 Nosotros y los demás. [Mi és a többiek] In Edmund Leach: *Un Mundo en Explosión*. 59–75. Barcelona: Editorial Anagrama.
- 1996 Emberi lét és állati lét. In Edmund Leach: *Szociálanropológia*. 74–104. Budapest: Osiris kiadó (ford.: Sajó Tamás) LEAVITT, Gregory C.
- 2013 Tylor vs. Westermarck: Explaining the Incest Taboo. *Sociology Mind*. 3. 1. 45–51.
- LEEK, Thomas
- 2012 On the question of Orality behind Medieval Romance: The Examples of the “Constance” Group. *Folklore*. 123. 3. (December) 293–309.
- LEICHTMAN Erna
- 2013 Kultúra, szöveg, interpretáció. Kulturális antropológia és irodalomtudomány határán. In Szász Antónia – Kirzsa Fruzsina (szerk.): *Kultúrakutatás és narratíva. Tanulmánykötet A. Gergely András tiszteletére 60. születésnapja alkalmából*. 45–58. Budapest: MAKAT – L’Harmattan
- LÉVINAS, Emmanuel
- 1999 *Teljesség és Végtelen*. Pécs: Jelenkor (ford.: Tarnay László)
- LÉVI-STRAUSS, Claude
- 1969 *Estructuras elementales del parentesco*. [A rokonság elemi struktúrái] Barcelona: Ediciones Paidós (ford.: Marie Tèrese Cevasco)
- 2001 *Strukturális antropológia I-II*. Budapest: Osiris kiadó (ford.: Saly Noémi, Szántó Diána)
- LIEBERMAN, Debra
- 2008 Az evolúciós pszichológia és a társas megismerés összeillesztése. A beltenyészet elkerülése mint a kategorizációba, döntési szabályokba és érzelmekbe fektetett

- ráfordítás példája. In Forgács P. József et. al. (szerk.): *Az evolúció és a társas megismerés*. 217–234. Budapest: Kairosz kiadó
- LIÉGEAIS, Jean-Pierre
2009 *Romák Európában*. Budapest: Pont kiadó (ford.: Bezdán Györgi)
- LINTON, Ralph
2006 Státusz és szerep. In Bohannon, Paul–Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. 268–284. Budapest: Panem
- LISÓN TOLOSANA, D. Carmelo
1993 Viaje por la antropología del extranjero. [Utazás az idegenség antropológiáján keresztül] *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. 70. 481–513.
- LOSCHDORFER Anna
1937 Dalbetétes népmesék. *Ethnográfia*. 48. 346–361.
- LÜTHI, Max
1976 *Once Upon a Time. On the Nature of Fairy Tales*. Bloomington: Indiana University Press. (ford.: Lee Chadeayne – Paul Gottwald)
- LYDAKI, Anna
2006 Cigány nők. In Prónai Csaba (szerk.): *Cigány világok Európában*. 209–221. Budapest: Nyitott Könyvműhely kiadó (ford.: Nagy Krisztina)
- MACINTYRE, Alasdair
1999 *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*. Budapest: Osiris (ford. Bíróné Kaszás Éva)
- MAGYAR Zoltán
2007 Orális tradíciók és népi történelemszemlélet „felülnézetben”. In Szemerényi Ágnes (szerk.): *Folklor és történelem*. 372–380. Budapest: Akadémiai kiadó
2018a Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa: típus és motívumindex I. Alapítási mondák*. Budapest: Kairosz kiadó
2018b Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa: típus és motívumindex IIb. Hősök, történelmi személyek: nemzeti hősök*. Budapest: Kairosz kiadó
2018c Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa: típus és motívumindex III. Hősök, történelmi személyek: tematikus csoportok*. Budapest: Kairosz kiadó
2018d Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa: típus és motívumindex IX. Egyéb földrajzi és történeti jellegű mondák*. Budapest: Kairosz kiadó
2018e Gömöri hősepika? Megjegyzések B. Kovács István új folklórkötetéhez. *Ethnographia*. 129. 4. 766–778.
- MALINOWSKI, Bronislaw
1937 Culture. In Edwin R. A. Seligman et. al. (szerk.): *Encyclopaedia of the Social Sciences*. III–IV. 621–642. New York: The Macmillan Company
1972 A vademberek nemi élete Északnyugat-Melanéziában. In Bronislaw Malinowski: *Baloma*. 111–246. Budapest: Gondolat kiadó (ford.: Bónis György)
- MANFREDI CANO, Domingo
1961 *Siluetta Folklórica de Andalucía*. [Andalúzia folklorisztikai alakja] Madrid: Publicaciones Españolas
- MARTÍN DE DORIA, Cristina
2002 ¿Juan sin miedo o Giovannin senza paura? ¿Lo sciocco senza paura o El mozo que quería aprender lo que es el miedo? ¿Escoger o contrastar? [Félelemnélküli Juan vagy félelemnélküli Giovanni? A rettenthetetlen bolond vagy a fiú, aki megakart tanulni mi a félelem? Választani vagy összevetni?] *Especulo*. VIII. 20. <http://webs.ucm.es/info/especulo/numero20/escoger.html> – letöltés ideje: 2020. 10. 11.

MARTÍN DURÁN, Andrés Manuel

- 2016 La denuncia del incesto en el romancero de tradición oral y su función como antídoto de la violencia de género: los romances de *Delgadina* y *Silvana* como referente. [Az incesztus leleplezése a szóbeli hagyományú románcokban és funkciója, mint a nők elleni erőszak ellenszere: a *Delgadina* és *Silvana* című románcok, mint referencia] In Cristóbal José, Álvarez López et. al. (szerk.): *¡Muerto soy!: las expresiones de la violencia en la literatura hispánica desde sus orígenes hasta el siglo XIX*. 43–56. Sevilla: Renacimiento

MAUSS, Marcel

- 2000 Tanulmány az ajándékról. Az ajándékcseré formája és értelme az archaikus társadalmakban. In Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia*. 195–338. Budapest: Osiris kiadó (ford.: Saly Noémi)

MEIGS, Anna – BARLOW, Kathleen

- 2002 Beyond the Taboo: Imagining Incest. *American Anthropologist*. 104. 1. 38–49.

MELEGHY, Tamás

- 2000 A strukturalizmus – Claude Lévi-Strauss. In Julius Morel et. al. (szerk.): *Szociológiaelmélet*. 127–154. Budapest: Osiris kiadó (ford.: Berényi Gábor)

MELER, Irene

- 2006 El incesto. [Az incesztus] *Revista del Instituto de Investigaciones. Facultad de Psicología*. 11. 2. 55–77.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón

- 1908 *Cantar de Mio Cid: texto, gramática y vocabulario*. [Cid ének: szöveg, nyelvtan és szószedet] Madrid: Imprenta de Bailly-Bailliére é hijos
1928 (1982) *Flor nueva de romances viejos*. [Régi románcok új virága] Madrid: Espasa-Calpe, S. A.

MILLER, Carol

- 2001 Luck and Three Gypsy Folktales. *Journal of Folklore Research*. 38. 3. 263–284.

MILO, Haya – RAUFMAN, Ravit

- 2014 The Princess in the Wooden Body: Israeli Oral Versions of “The Maiden in the Chest” (ATU 510B) in Light of Incest Victims Blogs. *Journal of American Folklore*. 127. 503. (Winter) 50–71.

Mózes ötödik könyve. *A törvény summája*

- é.n. <http://mek.oszk.hu/00100/00161/html/o/5-moz/chap027.html> – letöltés ideje: 2019. 06. 04

MORVAY Judit

- 1981 *Asszonyok a nagycsaládban. A mátraaljai palóc asszonyok élete a múlt század második felében*. Budapest: Akadémiai Kiadó

MURDOCK, George Peter

- 1949 Incest taboos and their extension. In George Peter Murdock: *Social Structure*. 284–313. New York: The Macmillan Company.
1965 *Social Structure*. New York: The Free Press – London: Collier-Macmillan Limited

NAGY Gabriella Ágnes

- 2015 A titok fenomenológiája Jakab István: *János a zárdában* című meséjében (A bűn, a lét, a szeretet és a szerető titka). In Bódis Zoltán (szerk.): *A titok fenomenológiája a cigány népmesében*. 55–101. Debrecen: Didakt Kft.

NAGY Géza

- 1985 Karcsa története. In Nagy Géza (gyűjt.): *Karcsai népmesék I*. 11–54. (ÚMNGY) Budapest: Akadémiai kiadó

NAGY Ilona

- 2015 *A Grimm meséktől a modern mondáig. Folklorisztikai tanulmányok.* Budapest: L'Harmattan

NAGY Olga

- 1973 Jegyzetek. In Nagy Olga (szerk.): *A nap húga meg a pakulár.* 167–170. Kolozsvár: Dacia könyvkiadó
- 1978 *A táltos törvénye. Népmese és esztétikum.* Bukarest: Kriterion Könyvkiadó
- 1988 Bevezetés In Nagy Olga (szerk.): *A havasi sátoros – Dávid Gyula meséi.* Ciganisztikai tanulmányok 6. 7–36. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport
- 1989 *A törvény szorításában. Paraszti értékrend és magatartásformák.* Budapest: Gondolat kiadó
- 1991 *Cifra János meséi.* Budapest: Akadémiai kiadó
- 1993a Cigány mesék vizsgálatának néhány tanulsága. In Barna Gábor (szerk.): *Cigány Néprajzi Tanulmányok I.* 118–124. Salgótarján: Mikszáth kiadó, Magyar Néprajzi Társaság
- 1993b Az Oidipusz-tragédia mesésítése. In Nagy Olga: *Táltos és Pegazus.* 178–197. Budapest: Holnap kiadó
- 1994 *Barangolásaim varázslatos tájban. Cigány barátaim között.* Székelyudvarhely: Erdélyi Gondolatkiadó

NAGY Olga – VÖÖ Gabriella

- 2002 Bevezetés. In Nagy Olga – Vöő Gabriella (gyűjt. és szerk.): *Havasok mesemondója. Jakab István meséi.* 7–100. ÚMNGY XXVI. Budapest: Akadémiai kiadó

N. KOVÁCS Tímea

- 2007 *Helyek, kultúrák, szövegek: a kulturális idegenség reprezentációjáról.* Debrecen: Csokonai kiadó
- 2008 Utazás, kultúra. szöveg: történetek és etnográfák. In Biczó Gábor (szerk.): *Antropológia és irodalom.* 88–99. Debrecen: Csokonai kiadó

NELL, Werner

- 2010 Milyen idegen (hozzád képest). Szükséges-e az idegen konceptualizálása az összehasonlító irodalomtudományi kutatáson belül? *Szövegek között.* 15. 8–25.

OLOSZ Katalin

- 1994 Halál és halhatatlanság a népmesében. In Keszeg Vilmos – Zakariás Erzsébet (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 2.* 274–281. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság
https://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/kulhoni_magyarsag/2010/ro/kriza_tarsasag_evkonyv_02/pages/017_Halal_es_halhatatlansag.htm – letöltés ideje: 2019. 10. 04.
- 2007 Történelem, történetírás és a szájhagyomány. In Szemerényi Ágnes (szerk.): *Folklor és történelem.* 336–341. Budapest: Akadémiai kiadó

ONG, Walter

- 2010 *Szóbeliség és írásbeliség. A szó technologizálása.* Budapest: Gondolat kiadó, Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet (ford. Kozák Dániel)

ORTUTAY Gyula

- 1959 Variáns, invariáns, affinitás. *MTA Közleménye.* IX. 1. 195–238.
- 1978 Előszó. In Ortutay Gyula (gyűjt. és szerk.): *Fedics Mihály mesél.* 5–108. Budapest: Akadémiai kiadó

ÖRSI Julianna

- 2014 Házassági stratégiák, írott és íratlan szabályok a párválasztásban. In Öri Péter (szerk.): *Szám- (és betű)vetés – Tanulmányok Faragó Tamás tiszteletére*. 109–132. Budapest: KSH NKI

PÁL József – ÚJVÁRI Edit (szerk.)

- 2001 *Szimbólumtár: jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából*. Budapest: Balassi kiadó

PÁLOS Dóra

- 2013 Elza házai. Női választások egy roma közösségben, Erdélyben. In Szász Antónia–Kírzsa Fruzsina: *Kultúrakutatás és narratíva: tanulmánykötet A. Gergely András tiszteletére 60. Születésnapja alkalmából*. 199–214. Budapest: MAKAT–L'Harmattan Kiadó

PEDROSA, José Manuel

- 2001a Los judíos en la literatura tradicional. [A zsidók a népi irodalomban] In Jacob M. Hassan – Ricardo Izquierdo Benito (szerk.): *Judíos en la literatura española*. 403–436. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha
- 2001b La teoría literaria y antropológica de la otredad y la visión de lo judío en la literatura oral panhispánica. [A másság irodami és antropológiai elmélete és a zsidó megítélése a spanyol nyelvű népköltészetben] *Revista de Folklore*. 246. 211–216.
- 2003 La lógica de lo heroico: mito, épica, cuento, cine, deporte... (modelos narratológicos y teorías de la cultura). [A hősiesség logikája: mítosz, epika, mese, mozi, sport... (narratológiai minták és kultúraelméletek)] In *Los mitos, los héroes*. 37–63. Urueña: Centro Etnográfico de Castilla y León.
- 2005 Por qué vuelan de noche las lechuzas, por qué murió joven Roldán, por qué se llama una novela Cien años de soledad: exclusión, soledad y muerte en los relatos de incesto. [Miért repülnek éjszaka a baglyok, miért halt meg fiatalon Roland, miért az egy regénynek a címe, hogy Száz év magány: kirekesztés, magány és halál az incesztus történetekben] In M. Costa Fontes – J. T. Snow (szerk.): „*Entra mayo y sale abril*”: *Medieval Studies of Literature and Folklore in Honor of Harriet Goldberg*. 259–280. Newark – Delaware: Juan de la Cuesta Press
- 2006 *La chanson de geste de Beuve de Hantone*, el romance de *Celinos* y los cuentos de *La hermana traidora* (ATU 315) y de *La madre traidora* (ATU 590). [A Szép Hantone gestája, a Celinos románc és A hűtlen nővér (ATU 315) és A hűtlen anya (ATU 590) című mesék] *Culturas Populares. Revista Electrónica 1*. <http://www.culturaspopulares.org/textos%20I-1/articulos/Pedrosa.htm> – letöltés ideje: 2019. 10. 11

PENAVIN Olga

- 1984 Bevezetés. In Penavin Olga (szerk.): *Jugoszláviai magyar népmesék*. 5–23. ÚMNGY. Budapest: Akadémiai kiadó

PEOPLES, James – BAILEY, Garrick

- 2012 *Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology*. Belmont: CA Wadsworth, Cengage Learning

PERUJO SERRANO, Francisco

- 2015 Flamenco y Marca España. [Flamenco és Spanyolország márkája] In Cenizo Jiménez, José – Gallardo Saborido, Emilio J. (szerk.): *Presumes que eres la ciencia. Estudios sobre flamenco*. 46–78. Sevilla: Libros con Duende

PETNEHÁZI Gábor

- 2018 Incesztus és bűnbocsánat. Luther (és Melanchton) egyik exepluma, magyarországi és európai előfordulásai és a műfaj kora újkori használata. In Száraz Orsolya

- (szerk.): *A reformáció emlékezete: protestáns és katolikus értelmezések a 16–18. században*. 100–120. Debrecen: Debreceni Egyetem kiadó
- PFITZNER Rudolf
2014 Gondolatok az 'idegen' élményéhez. *Műhely. Idegenség*. 5–6. 35–38.
- PIASERE, Leonardo
2000 A cigányok Olaszországban. In Prónai Csaba (szerk.): *Nyugat-Európa*. 345–379. (Cigányok Európában 1.) Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó (ford.: Botta Ádám)
- PIÑERO RAMÍREZ, Pedro M. et. al. (szerk.)
2013 *Romancero de la provincia de Sevilla*. [Sevilla provincia románcgyűjteménye] Sevilla: Universidad de Sevilla
- PÓCS Éva
1990 Néphit – Népi tudás. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz. VII. Folklór 3. Népszokás, néphit, népi vallásosság*. 527–692. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport – Akadémiai kiadó
2004 Az emberi világ. In Faragó Tamás (szerk.): *Magyarország társadalomtörténete a 18–19. században 2*. 138–147. Budapest: Dico Kiadó, Új Mandátum Kiadó
- POZSONY Ferenc
2001 Az erdélyi cigánykutatások eredményei. In Bódi Zsuzsanna (szerk.): *Cigány Néprajzi Tanulmányok 10. Cigány Néprajzi Kutatások Közép- és Kelet-Európában*. 12–32. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság
- PRAT FERRER, Juan José
2013 *Historia del cuento tradicional*. [A népmese története] Urueña: Fundación Joaquín Díaz
- PRÓNAI Csaba
2000 Előszó. In Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában I. Nyugat-Európa*. 11–28. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó
- PROPP, Vlagyimir
2006 *A varázsmese történeti gyökerei*. Budapest: L'Harmattan. (ford.: Istvánovits Márton)
- von RAD, Gerhard
2001 *Az Ószövetség teológiája. Izráel prófétai hagyományainak teológiája I–II*. Budapest: Osiris
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred
2004 *Struktúra és funkció a primitív társadalmakban*. Debrecen: Csokonai kiadó (ford.: Kovács Nóra, Petró István)
- RAGAN, Kathleen (szerk.)
1988 *Fearless Girls, Wise Women, and Beloved Sisters: Heroines in Folktales from Around the World*. New York: W. W. Norton & Company
- RANK, Otto
2000 Az incesztus egyes népek szokásaiban, hagyományaiban és törvényeiben. *Café Babel*. 38. 85–93. (ford.: Schulcz Katalin)
- RAMA, Ángel
2012 *Writing across Cultures: Narrative Transculturation in Latin America*. Durham: Duke University Press Book (ford.: David Frye)
- RAO, Aparna
1996 A nő a cigány kultúrában. *Magyar Lettre Internationales*. 21. 72–74.

RÉGER Zita

- 1993 Orális kultúra és nyelvi szocializáció magyarországi cigány közösségekben. In Bódi Zsuzsanna (szerk.): *Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében a 18–19. században. Cigány néprajzi tanulmányok 1.* 196–206. Salgótarján: Mikszáth kiadó

RICHARDSON, Alan

- 2000 Rethinking Romantic Incest: Human Universals, Literary Representation, and the Biology of Mind. *New Literary History*. 31. 3. (Philosophical and Rhetorical Inquiries. Summer) 553–572.

RICŒUR, Paul

- 1998 Létezés és hermeneutika. In Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete.* 151–167. Szeged: JATEPress (ford.: Burján Mónika)
- 1999 Emlékezet – felejtés – történelem. In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái.* 51–67. Budapest: Kijárat kiadó (ford.: Rózsahegy Edit)

RICŒUR, Paul – LACOCQUE, André

- 2003 *Bibliai gondolkodás.* Budapest: Európa (ford. Enyedi Jenő)

RIVERA, Patrick S.

- 2017 'Freud's speculation in ethnology': A reflection an anthropology's encounter with psychoanalysis". *The International Journal of Psychoanalysis*. 98. 3. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1111/1745-8315.12616> – letöltés ideje: 2019. 11. 11.

RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, Antonio

- 1988 Los cuentos de tradición oral en España. [A spanyol szóbeli hagyomány népmeséi] *Revista de Occidente*. 91. 81–93.
- 1989 *Los cuentos populares o la tentación de un texto infinito.* [A népmesék, avagy egy végtelen szöveg kísértése] Murcia: Universidad
- 2015 Introducción. [Bevezetés] In Rodríguez Almodóvar, Antonio (szerk.): *Cuentos al amor de la lumbre I.* 25–85. Madrid: Alianza Editorial

RODRÍGUEZ BALTANÁS, Enrique J.

- 1994 Un supuesto romancero gitano-andaluz: Juan José Niño encuestado por Manrique de Lara (1916). [Egy feltételezett andalúz cigány románcköltészet: Juan José Niñótól gyűjtötte Manrique de Lara (1916)] *Revista de Folklore*. 162. 214–216.

Roland-ének. Ófrancia históriás ének egy oxfordi kéziratból

- 1996 Budapest: Eötvös József Könyvkiadó (ford.: Rajnavölgyi Géza)

Romani Linguistics and Romani Language Project

- é.n. <https://romani.humanities.manchester.ac.uk//index.shtml> – letöltés ideje: 2020. 10. 25.

ROPERO NÚÑEZ, Miguel

- 2004 Aproximación a la historia del flamenco: el problema histórico, cultural y etimológico. [Közelítés a flamenco történelméhez: történelmi, kulturális és etimológiai probléma] In Ropero Núñez, Miguel – Cenizo Jiménez, José (szerk.): *Litoral. La poesía del flamenco.* 238. 8–31. Málaga: Litoral

ROSES LOZANO, Joaquin

- 1988 Algunas consideraciones sobre la leyenda de Bernardo del Carpio en el teatro de Lope de Vega. [Néhány észrevétel a Bernardo del Carpio legendáról Lope de Vega színházában] *Revista de literatura hispánica*. 28. 1. 89–105.

RUBIO GARCÍA, Luis

- 2000 Historia y poesía. Bernardo del Carpio. [Történelem és költészet. Bernardo del Carpio] *Estudios Románicos*. 12. 7–30.

- RUIZ FERNÁNDEZ, María Jesús
 1991 *Romancero tradicional de Jerez: estado de la tradición y estudio de los personajes*. [A jerezi tradicionális románcok: a hagyomány állapota és a szereplők tanulmányozása] Jerez de la Frontera: Caja de Ahorros de Jerez
- RÜDIGER, Johann Christian Christoph
 1782 *On the Indic Language and Origin of the Gypsies*. Leipzig: P. G. Kummer
https://romani.humanities.manchester.ac.uk/downloads/1/ruediger_translation.pdf
 – letöltés ideje: 2020. 10. 25.
- SAN ROMÁN, Teresa
 1997 *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. [A nyugtalanító különbség. A cigányok régi és új kulturális stratégiái] Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, S. A.
- SCHMITT, Jean-Calude
 2013 *A zsidó Hermann megtérése. Önéletírás, történelem és fikció*. Budapest: L'Harmattan (ford. Novák Veronika)
- SCHNEIDER, David M.
 1976 The meaning of incest. *The Journal of The Polynesian Society*. 85. 2. (June) 143–170.
- SCHÜTZ, Alfred
 1984 Az idegen. In Hernádi Miklós (válogatta és a bevezetőt írta): *A fenomenológia a társadalomtudományban. Válogatás*. 405–413. Budapest: Gondolat kiadó (ford.: Hernádi Miklós)
 2004 A hazatérő. In Biczó Gábor (szerk.): *Az idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. 80–90. Debrecen: Csokonai kiadó (ford.: Teller Katalin)
- SEYMOUR-SMITH, Charlotte
 1992 *Macmillan Dictionary of Anthropology*. London: Palgrave Macmillan
- SINCLAIR, John et. al. (szerk.)
 1990 *Collins Cobuild English Language Dictionary*. London and Glasgow: Collins
- SINCLAIR STEWART, Michael
 1994 *Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins Kiadó – MTA Szociológiai Intézet – Max Weber Alapítvány (ford.: Sajó Tamás, Szarvas Zsuzsa, Vargyas Gábor)
- SOLYMOSSY Sándor
 1920 Mese a jávorfáról. *Ethnographia*. 31. 1–25.
 1925 A jávorfa-mese és a Midás-monda. *Ethnographia*. 36. 105–129.
- SOMLAI Péter
 1997 *Szocializáció. A kulturális átörökítés és a társadalmi beilleszkedés folyamata*. Budapest: Corvina
- STAROBINSKI, Jean
 2009 *A varázslónők*. Budapest: Európa. (ford. Lőrinszky Ildikó)
- STEINGRESS, Gerhard
 2004 *Sobre Flamenco y Flamencología*. [Flamencóról és a flamenco-tudományról] Sevilla: Signatura Ediciones
- SUÁREZ ÁVILA, Luis
 2006a Pliegos de cordel, Bernardo Núñez, impresor popular y su *Gerineldo* de El Puerto de Santa María. [Ponyvairóadalom, Bernardo Núñez, népi nyomtatás és a Gerineldo románc Santa María kikötőben] *Culturas Populares. Revista Electrónica* 3. 1–39.
https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/19614/pliegos_suarez_Culturas_2006_N3.pdf?sequence=1&isAllowed=y – letöltés ideje: 2018. 10. 25.

- 2006b Poética y tradición de los romances de los gitanos andaluces: “El Lebrijano”, un caso de fragmentismo y contaminación romancística. [Költészet és hagyomány az andalúz cigányok körében: „El Lebrijano”, a töredékek és a románcok kontaminációjának a példája] *Culturas Populares. Revista Electrónica* 2. 1–24.
<http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/suarezavila.pdf> – letöltés ideje: 2018. 10. 25.
- 2010 La memoria viva, el olvido y el fragmentismo, poderosos agentes fundacionales del flamenco. [Az élő emlékezet, a felejtés és a töredékek, a flamenco hatalmas alapító tényezői] *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae*. 38. 289–314.
https://institucional.us.es/revistas/rasbl/38/art_25.pdf – letöltés ideje: 2018. 10. 25.
- SUMNER, William Graham
1978 *Népszokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége*. Budapest: Gondolat kiadó (ford.: Félix Pál)
- SUTHERLAND, Anne
1975 *Gypsies. The hidden Americans*. London: Tavistock
1986 Gypsy Women, Gypsy Men: Paradoxes and Cultural Resources. *Papers from the Sixth and Seventh Annual Meetings of the Gypsy Lore Society*. 104–113. New York: Gypsy Lore Society, North American Chapter
- SÜLL Tamás
2007 *A nő és a férfi kapcsolata az Ószövetség fényében*. Ph.D. értekezés – Evangélikus Hittudományi Egyetem
https://teol.lutheran.hu/tanszek/driskola/images/pdfek/sull_diss.pdf – letöltés ideje: 2019. 10. 04.
- SWANN JONES, Steven
1993 The Innocent Persecuted Heroine Genre: An Analysis of its Structure and Themes. *Western Folklore*. 52. 1. January. 13–41.
- SZABICS Imre
2013 Előszó. In Philippe de Rémi: *A csonkakezü királynő & Jehan és Blonde*. 47–75. Budapest: ELTE Eötvös József Collegium
- SZILÁGYI János György
1982 *Paradigmák. Tanulmányok antik irodalomról és mitológiáról*. Budapest: Magvető
- SZUHAY Péter
1997 *Cigányok a falu társadalmában*. In Vajda Imre (szerk.): *Periférián. Roma szociológiai tanulmányok*. 333–340. Budapest: Ariadne Alapítvány
1999 *A magyarországi cigányok kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája*. Budapest: Panoráma
- TÁNCZOS Vilmos
2006 *Folklórszimbólumok*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság
2007 *Szimbolikus formák a folklórban*. Budapest: Kairosz Kiadó
- TAGGART, James M.
1990 *Enchanted Maidens: Gender Relations in Spanish Folktales of Courtship and Marriage*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- THOMPSON, Stith
1977 *The Folktale*. Berkeley: University of California
- TODOROV, Tzvetan
2013 *Nosotros y los otros*. [Mi és mások] Madrid: Biblioteca Nueva (ford.: Martí Mur Ubasart)

- TURNER, Victor
- 2002 *A rituális folyamat*. Budapest: Osiris (ford.: Orosz István)
- 2008 Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los »rites de passage«. [Az egyik és a másik között: a liminális szakasz az "átmeneti rítusokban"] In Victor Turner: *La selva de los símbolos*. 103–123. Madrid: Siglo XXI. (ford.: Alberto Cardín Garay)
- TYLOR, Edward B.
- 1889 On a Method of Investigating the Development of Institutions: Applied to Laws of Marriage and Descent. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 18. 245–272
- UJVÁRY Zoltán
- 1994 A cigányság néprajzi kutatásának néhány kérdéséről. In Bódi Zsuzsanna (szerk.): *Cigány Néprajzi Tanulmányok 2.* 32–35. Salgótarján: Mikszáth kiadó, Magyar Néprajzi Társaság
- UTHER, Hans-Jörg
- 2011 *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography I.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia – Academia Scientiarum Fennica
- VÁLYI Réka
- 2008 Az altruizmus jelensége a társadalomtudományban. *KÖTŐ-JELEK*. ELTE TÁTK Szociológiai Doktori Iskola Évkönyve. 103–123.
- VAN GENNEP, Arnold
- 2007 *Átmeneti rítusok*. Budapest: L'Harmattan kiadó – MTA Néprajzi Kutatócsoport – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék (ford.: Vargyas Zoltán)
- VANSINA, Jan
- 2009 *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*. New Brunswick: Transaction Publishers (ford.: H. M. Wright)
- VARGYAS Gábor
- 2007 Arnold Van Gennep és az Átmeneti rítusok. In Arnold Van Gennep: *Átmeneti rítusok*. 7–35. Budapest: L'Harmattan kiadó – MTA Néprajzi Kutatócsoport – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék
- VARGYAS Lajos
- 1988 Népballada. In Vargyas Lajos et. al. (szerk.): *Magyar Néprajz V. Népköltészet*. Budapest: Akadémiai kiadó
- VÁRI FÁBIÁN László
- 2000 A madárrá változott leány. Kárpátaljai ruszin népballadák. *Kortárs*. 44. 10–11. (Október–November) <http://home.hu.inter.net/kortars/0010/vari.htm> – letöltés ideje: 2019. 06. 10.
- VÁRINÉ SZILÁGYI Ibolya
- 1994 G. H. Mead eredeti szerepfogalma és későbbi változásai. *Szociológiai Szemle*. 4. 3–20.
- VEKERDI József
- 1974a *A cigány népmese*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- 1974b Jegyzetek. In Csenki Sándor (gyűjt.): *A cigány meg a sárkány*. 317–325. Budapest: Európa Könyvkiadó
- 2002 Jegyzetek. In Nagy Olga – Vekerdi József (szerk.): *A gömböcű. Erdélyi cigány mesék*. 225–230. Budapest: Terebes Kiadó
- VELEZ, Antonio Lorenzo
- 1983 Blancaflor, la hija del diablo (Notas sobre un cuento maravilloso español). [Blancaflor, az ördög lánya (Jegyzetek egy spanyol varázsmeséhez)] *Revista Folklore*. 1983. 27. 97. 88–99.

- VILAR PLANAS Y FARNÉS, Johannes
 1998 *Antropología del dolor. Sombras que son luz*. [A fájdalom antropológiája. Árnyékok, amik fényt adnak] Pamplona: EUNSA
- VOIGT Vilmos
 1993 Legrégbbi adataink a magyarországi cigány folklórról – és ezek problémái. In Barna Gábor (szerk.): *Cigány Néprajzi Tanulmányok 1.* 60–72. Salgótarján: Mikszáth kiadó, Magyar Néprajzi Társaság
 2014 *A folklorisztika alapfogalmai*. Budapest: Argumentum – Equinter kiadó
- WALDENFELS, Bernhard
 1997 Felelet arra, ami idegen. Egy reszponzív fenomenológia vázlata. *Gond. Filozófiai Esszé folyóirat*. 20. 5–17. (ford.: Tengelyi László)
- WASHABAUGH, William
 1998 La invención del «cante gitano»: La serie «rito y geografía del cante». [A “cigány ének” kitalálása: Az “ének rítusa és földrajza” sorozat] In Gerhard Steingress (szerk.): *Flamenco y Nacionalismo*. 59–70. Sevilla: Fund. Machado
- WATSON, Patricia A.
 1995 The stepmother in the folktale. In Patricia A. Watson: *Ancient Stepmothers: Myths, Misogyny and Reality*. 255–266. Leiden – New York – Köln: E. J. Brill
- WESTERMARCK, Edward
 1910 Rokontházasságok tilalma. In Edward Westermarck: *Az emberi házasság története*. 175–208. Budapest: Athenaeum Irodalmi és Nyomdai R.T. kiadása (ford.: Harkányiné Weiser Ella)
- WHITE, Leslie A.
 1948 The definition and prohibition of Incest. *American Anthropologist* (New Series) 50. 3. Part. 1. 416–435.
- WHITE WARD, Omar A.–CAMPOS CHACÓN, Krysia
 2004 El incesto: su perspectiva histórica y jurídica. [Az incesztus: történelmi és jogi megközelítés] *Medicina Legal de Costa Rica*. 21. 2. 21–36.
- WILHELM Gábor
 1993 Kultúra, társadalom, etnicitás az oláh cigányoknál. In Bódi Zsuzsanna – Barna Gábor (szerk.): *Cigány néprajzi tanulmányok 1.* 29–37. Salgótarján: Mikszáth Kiadói Kft.
- WILLIAMS, Patrick
 2005 A cigány rendszer. In Prónai Csaba (szerk.): *Franciaország. Cigány házasság*. (Cigányok Európában 3.) 129–225. Budapest: L’Harmattan – Új Mandátum Könyvkiadó – MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet (ford.: Gerelyes Edit et. al.)
- WOLF, Arthur P.
 2005 Introduction. In Arthur P. Wolf – William H. Durham (szerk.): *Inbreeding, incest and the Incest Taboo: The State of Knowledge at the Turn of the Century*. Stanford: Stanford University Press
- ZATTA, Jane Dick
 2002 Cigányok, romák – a köztes határok kultúrája. In Prónai Csaba (szerk.): *Olaszország*. 27–211. (Cigányok Európában 2.) Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó (ford.: Botta Ádám)
- ZHANG, Juwen
 2012 Recovering Meanings Lost in Interpretations of *Les Rites de Passage*. *Western Folklore*. 71. 2. 119–147.

ZIEMER, Jürgen

- 2014 Érintkezés az idegennel. A lelki gondozás és a tanácsadás perspektívái. *Műhely. Idegenség.* 5–6. 39–44.

Rövidítések:

ATU: UTHER, Hans-Jörg

- 2004 *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography I-III.* Helsinki: Folklore Fellows Communications

MNL: Magyar Néprajzi Lexikon

- 1977 Ortutay Gyula (főszerk.) – Bodrogi Tibor et. al. (szakszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon I. A–E.* Budapest: Akadémiai kiadó
1979 Ortutay Gyula (főszerk.) – Bodrogi Tibor et. al. (szakszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon II. F–Ka.* Budapest: Akadémiai kiadó
1980 Ortutay Gyula (főszerk.) – Bodrogi Tibor et. al. (szakszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon III. K–Né.* Budapest: Akadémiai kiadó
1981 Ortutay Gyula (főszerk.) – Bodrogi Tibor et. al. (szakszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon I. N–Szé.* Budapest: Akadémiai kiadó
1982 Ortutay Gyula (főszerk.) – Bodrogi Tibor et. al. (szakszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon V. Séz–Zs.* Budapest: Akadémiai kiadó

MNK: Magyar Népmesekatalógus

- 1987 Kovács Ágnes: *Magyar Népmesekatalógus I. A magyar állatmesék katalógusa.* Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport
1988 Dömötör Ákos: *Magyar Népmesekatalógus II. A magyar tündérmesék típusai.* Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport
1982 Bernát László: *Magyar Népmesekatalógus III. A magyar legendamesék típusai.* Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport
1984 Benedek Katalin: *Magyar Népmesekatalógus IV. A magyar novellamesék típusai.* Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport
1982 Süvegh Veronika: *Magyar Népmesekatalógus V. A magyar rászedett ördög-mesék típusai.* Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport
1989 Vehmas Marja: *Magyar Népmesekatalógus VII/C. A magyar népmesék trufa- és anekdotakatalógusa.* Budapest: MTA Sokszorosító Üzeme
2001 Benedek Katalin et. al.: *Magyar Népmesekatalógus 10/1. Cigány mesemondók repertoárjának bibliográfiája.* Budapest: MTA Néprajzi Kutató Intézet

MZ

- 2018 Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa: típus és motívumindex I–X.* Budapest: Kairosz kiadó