

ARCHAIKUS ALAKZATOK A NÉPMESÉBEN

Jakab István cigány mesemondó
(a késleltető halmozás mestere)



ARCHAIC IMAGES IN FOLK TALES
The Tales of István Jakab, Gypsy Tale Teller
(the master of delayed accumulation)

Fabula aeterna

Szerkeszti / Edited by
BÁLINT PÉTER

I.

BÁLINT PÉTER

ARCHAIKUS ALAKZATOK
A NÉPMESÉBEN

Jakab István cigány mesemondó
(a késleltető halmozás mestere)



ARCHAIC IMAGES
IN FOLK TALES

The Tales of István Jakab, Gypsy Tale Teller
(the master of delayed accumulation)

Debrecen, 2014

Kiadó / Published by
Didakt Kft., Debrecen

Debreceni Egyetem, GYFK
Alkalmazott Narratológiai Műhely, Hajdúböszörmény
(Debrecen University, GYFK Applied Narratology Workshop)

A kiadványt támogatta az Emberi Erőforrások Minisztériumának
Társadalmi Felzárkózásért Felelős Államtitkársága.
This publication is supported by The State Secretariat
for Social Inclusion at the Ministry of Human Resources



EMBERI ERŐFORRÁSOK
MINISZTÉRIUMA



MINISTRY OF
HUMAN RESOURCES

A kötet kereskedelmi forgalomba nem kerül.
The volume is not for commercial sale.

Lektorálta / Proofreader NAGY Ilona

A tanulmányokat fordította / Translated by
NAGY Gabriella Ágnes (1, 3, 5, 6.)
George SEEL (2, 4, 7, 8.)

Idegennyelvi lektor / English language proofreader George SEEL

Szerkesztette / Edited by DALLOS Csaba

ISBN 978-615-5212-19-2

Nyomdai munkák / Printed by
Kapitális Kft., Debrecen

TARTALOM / CONTENTS

ARCHAIKUS ALAKZATOK A NÉPMESÉBEN

Előszó.....	7
A cigány mese és mesemondás sajátosságai (viták és egyetértések egy „besorolhatatlan” mesekincs kapcsán)	11
Jakab István konfigurálási műveletének sajátosságai.....	45
Mnémotechnikai–hálózat a mesemondás szolgálatában (kísérlet egy „új elmélet” bizonyítására).....	75
A sírás fenomenológiája	103
Az evés, mint szükséglet és életöröm (az evés/éhség fenomenológiája)	125
Az együgyűség fenomenológiája.....	145
A lustaság fenomenológiája	161
A „rettenetes erő” fenomenológiája	181

ARCHAIC IMAGES IN FOLK TALES

Foreword.....	207
Features of Gypsy Tales and Tale Telling (Agreements and disagreements regarding an ‘unclassifiable’ tale corpus) ..	211
The function of text constitution by using the rhetorical figure of accumulatio in István Jakab’s tale (The Tale-teller Jakab István).....	245
Mnemotechnical Networks in the Act of Tale Telling (Attempting to prove a “new theory”)	277
The phenomenology of crying	305

Hunger as necessity and enjoyment	
(The phenomenology of eating and hunger)	329
The phenomenology of being simpleminded	
(in the John-the-Strong type tales of István Jakab, gypsy tale teller)	349
The phenomenology of laziness	367
The phenomenology of ‘incredible strength’	389
Bibliográfia / Bibliography	417

ELŐSZÓ

I.

A Debreceni Egyetem Gyermeknevelési és Felnőttképzési Karán működő Alkalmazott Narratológiai Műhely kutatócsoportja *Fabula aeterna* címmel könyvsorozatot indít útjára. A kétnyelvű (magyar–angol) kötetek elsősorban a kárpát–medencei roma és más népek mesevilágának örökségét dolgozzák fel, értelmezik és teszik hozzáférhetővé az érdeklődő közönség számára. Kutatási tapasztalataink alapján számos olyan nagyformátumú mesemondó–személyiség hagyatéka áll rendelkezésre forrásanyagként, melyek tanulmányozása segít megérteni a lokális társadalmak, a mesemondó és közössége mindennapi viszonyait. A sorozat vállalt célja, hogy a mese- és történetmondók életművével foglalkozó hazai kutatók számára publikálási lehetőséget és egyben fórumot teremtsen.

Hitünk szerint a mese kortárs reneszánsza, a közvélemény érdeklődése, az újabb szövegközpontú és társadalomtudományi megközelítések elégséges alapot képeznek sorozatunkhoz. A kortárs mese–divat mögött álló okok közül minden bizonnyal kiemelkedik a hagyományos mesében adott örök, óvatosabban fogalmazva időtálló egyetemes tartalom, a műfaj keretei között kínálkozó szellemi alkotószabadság, ami a mesemondó és mindenkori hallgatósága számára lehetőséget nyújt az értelmezői közösséggé szerveződésre. A mese–műfaj narratív gyakorlatában rendelkezésre álló tartalmi és formai hagyomány elemi funkciója szerint évszázadokon átívelve közvetít jelenünk és múltunk között. Továbbá, és szempontunkból kiemelkedő jelentőségű, hogy esélyt teremt az egymásnak első pillantásra idegen kultúrák párbeszédjére. Reményeink szerint sorozatunk sikeresen segítheti a kölcsönös megértést a gazdag mesekultúrával (verbális és történetmondói kultúrával) rendelkező, de megítélését tekintve perifériális kisebbségi roma közösség, illetve a többségi társadalom között.

„Minden értelmezés a megértésen alapul” –, jelenti ki Heidegger a *Lét és idő* –ben, másként szólva: minden *interpretáció* egyen hermeneutika is; továbbá minden *hermeneutika* célja a kulturális idegenséggel adott távolság áthidalásáért folytatott küzdelem. A mi esetünkben a *hermeneutikai erőfeszítés* a cigány mesehagyományban rejtő archaikus alakzatok/képek feltárására, újra-értelmezésére és elevené tételére irányul. S hogy a kör végül bezáródjék: a *szándékunk* nem is volt más, minthogy Jakab Istvánnak, a Kárpát–medencei cigány mesemondók egyik legtehetségesebbikének a repertoárját az interdiszciplináris kutatás (elsősorban is a *fenomenológiai hermeneutika* vizsgálatának) tárgyává tegyük.

E régió elképesztően gazdag cigány folk-narratíva hagyatékából csupán egyetlen mesemondó repertoárjának görcső alá vétele során a kutató célja nem is lehetett más, minthogy az élő szóbeliségben elhangzott archaikus mesék komponálására, a mesemondói emlékezet működésére és a sajátlagos konfigurációs aktusra igyekezzék ráirányítani az érdeklődők figyelmét. Jakabról az első olvasás nyomán elmondható, hogy rendhagyó és rendkívüli tehetséggel megáldott mesemondó, ám magnetofonnal rögzített szövegeit alaposabban, a sokadik olvasás után szemügyre véve úgy tűnik, hogy valójában a leghagyományosabb és legarchaikusabb mesemondók táborába tartozik. Invariánsokat létrehozó meseszövéseről, plasztikus nyelvi alakzatairól és szimbolikus képteremtéséről szólva, érdemes párhuzamot vonni az ő személyisége, alkotó tevékenysége, repertoárja és a Parry, majd Lord által tanulmányozott balkáni ének és – mesemondóké között.

Meg kell említenem, hogy a Jakab-repertoárban (s kiváltképpen is az Erős János/Borsszem Jankó típusú mesékben) feltűnő szimbolikus képek, kép-láncolatok hozzásegítettek egy sajátlagos emlékezet-háló modellezéséhez is. E *modell* – miként Ricoeur mondja *Az élő metaforában* – „nem a bizonyítás logikájának, hanem a felfedezés logikájának a része”. Meg kell mondanom, semmi sem okozott nagyobb örömet e két és fél esztendő alatt, amíg a kötetet írtam, mint a felfedezésnek való adózás.

Végtelen hálával tartozom Nagy Ilonának, aki a folklorista évtizedes tapasztalatával segített e könyv létrejöttében, olykor buzdított, olykor visszafogottságra

intett. Hálás vagyok a francia nyelvű szövegek átültetését ellenőrző Gorilovics Tivadarnak; egyik angol fordítómnak, Nagy Gabriellának, aki bizony nem egyszer késztetett mondataim újragondolására, átszerkesztésére; a másik fordítómnak, George Seelnek, aki az elképesztő nyelvi érzékenységének köszönhetően bravúros angol mondatokat szerkesztett az én magyar mondataimból. Végül köszönetet mondok annak a szellemi és baráti közösségnek, melyben e kötet létrejöhetett.

A szerző megjegyzései:

Azért hagytam meg a tanulmányokban az egyes mesék besorolását mutató hagyományos AaTh és BN jelzéseket, mert az általam vizsgált mesekötetekben is így fordultak elő, s nem akartam megzavarni az olvasót azzal, hogy kétféle jelzést használok (hol AaTh, hol pedig ATU formátumot).

Az idézett meséket nem lehetséges a saját nyelvjárásukban, de még egy mester-ségesen kreált nyelvjárásban sem lefordítani, ezért a mai előbeszédnek megfelelően írta át a fordító valamennyi citátumot.

Bálint Péter, 2014. február 18.

Ha hivatkozik e kötetre, kérem, jelezze a szerzőnek:

balintp@ped.unideb.hu

A CIGÁNY MESE ÉS MESEMONDÁS SAJÁTOS SÁGAI

(viták és egyetértések egy „besorolhatatlan” mesekincs kapcsán)

I.

A TÉMAVÁLASZTÁSRÓL

Azok a kutatások, melyeket az elmúlt években a kárpát-medencei cigány mesemondó közösségek folklórhagyományának vizsgálata során folytattam, számos kiváló honi folklorista kijelentésének felülvizsgálatára készítettek. Az övéktől eltérő véleményem kialakulásának oka, az idő közben megismerhetővé, olvashatóvá vált mesekorpusz nem csekély mértékű bővülésében, de talán ennél is fontosabb, hogy a megközelítés eltéréseiben keresendő.¹ Mondanom sem kell, hogy az általam használt eljárások: a nyelv fenomenológia, az irodalmi hermeneutika és a filozófiai antropológia kiindulási pontjai, hangsúlyai máshova tehetők, teendők, mint a folkloristákéi.² Így hát, ha nem is minden esetben megtagadva kijelentéseik, vélekedéseik érvényességét, a „szövegközeli” (és amiként Nagy Ilona mondja: „szinkronikus”³) elemzések nyomán igyekszem módosítani tévesztéseiket, illetve megmutatni azo-

- 1 Gulyás Judit, a fiatal magyar folkloristák egyik legavatottabb képviselője, aki az irodalomelmélet felől közelít a népmeséhez, E. C. Fine-ra hivatkozva mondja: „A mesemondás komplexitása a lehatárolt, zárt szöveg fogalmán alapuló textualizáció során általában jelzés nélkül eltűnt/eltűnik, és döntően csupán az 1960-as évektől, a performancia és a kontextus jelentőségének előterébe kerülésével lett tudományos reflexió tárgya.” In: GULYÁS Judit: *”Mert ha írunk népdalt, miért ne népmesét?” A népmese az 1840-es évek magyar irodalmában.* Akadémiai, Bp., 2010. 51.
- 2 Kutatásaim során mindvégig szem előtt tartottam a kiváló, ám idejekorán elhunyt mesekutatónk, Honti János paradigmaértékű kijelentését: „A típus és változat viszonya szükségképpen a legfontosabb pont kérdésünk tisztázásához. Hiszen a kérdést nem mint filozófusok, hanem mint etnográfusok akarjuk megközelíteni – de még akkor is, ha filozófusként akarnánk a munkához látni, ezt nem tehetnénk meg másként, mint fenomenológiai eljárással.” HONTI János: „Mesemorfológia és mesetipológia”, In: HONTI János: *Válogatott tanulmányok,* Akadémiai, Bp., 1962. 87.
- 3 NAGY Ilona: „A mesemondás forgatókönyve hétköznapi kommunikációs helyzetben”. In: PÓCS Éva (szerk.): *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére.* Budapest–Pécs, L’Harmattan–PTE Néprajzi Tanszék, 2003. 289–293.

kat a következtetéseimet, melyek más, másfajta megvilágításba helyezik a cigány mesehagyományt, jelen esetben Jakab István örökségének megítélését is.

A kutató választása sohasem nélkülöz szubjektív elemeket, amennyiben a sok mesemondó közül kiválasztás és a kiválasztott iránti személyes vonzódás, szövege felé odahajlás saját érdeklődéséről és értékítéletéről árulkodik. De ne feledjük, a kiválasztott mesekorpuszon végzett vizsgálat nem csak az archivált szöveg olvasatát, de egyben önmagunk olvasatának a folyamatos kritikáját is jelenti. Jakab István görgényüvegcsűri (románul Glăjărie, németül Görgenyer Glashütte, falu Romániában, Maros megyében, Erdély) cigány mesemondó (akinek repertoárja⁴ 41 mesét tartalmaz, melyek közül az első 35 mese 20 és 50 könyvoldalni terjedelemben rúg), nem csak, vagy nem elsősorban meséi elképesztő terjedelme, a mesetípusok kontaminálására való hajlandósága okán érdemel kitüntetett figyelmet. A mesemondó „rendkívüli” személyisége és mesemondása (ön-elbeszélése), archaikus képteremtése és sajátos létértelmezésre törekvése ragadja meg a kutatót, legalábbis engem mindenképpen. Meseszövegeivel folytatott sokévnnyi birkózás és vizsgálódás után úgy véltem, leginkább a Jakab repertoárja érdemes arra, hogy egy nagyobb terjedelmű monográfiát írjak róla. (Bár a monográfia kifejezéssel óvatosan bánnék e kötet esetében, hiszen nem csekély megszorítással igaz rá vonatkozóan.)

E kötet végleges összeállítása (és az egyes tanulmányok írása) során előzetesen kérdéseket és nem ritkán kételyeket, múlhatatlan aggályokat kellett megfogalmaznom és legyűrnöm magamban vállalkozásom kapcsán. Elsőként mindjárt azt, hogy miért foglalkozunk egy olyan hagyománnyal, miért emlékezünk – az emlékezés fogalom Derrida-i értelmében – egy olyan hagyományra, melyet saját őrzőik sem ismernek, pontosabban nem őriznek emlékezetükben *ma már?* A kérdés joggal merül föl bennünk, annak ellenére is, hogy más etnikumok nem kevésbé „felejtették el” saját tradicionális folklórhagyományukat, melyen költészetük és prózájuk alapszik; elegendő ez ügyben Gulyás Judit azon mondatára utalni, hogy:

[...] a korabeli meséi szövegek az irodalomtörténeti érdeklődés perifériájára kerültek, nagyrészt annak eredményeként, hogy a tündérmese mint műfaj a 19. század utolsó harmadára kikopott az irodalom műfaji kánonából [...].⁵

4 NAGY Olga–VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója. Jakab István meséi.* (Új Magyar Népköltési Gyűjtemény [rövidítése ÚMNGy] XXVI. Szerk.: Nagy Ilona). Akadémiai, Bp., 2002.

5 GULYÁS: i. m. 39.

Joggal merül föl a kérdés azért is, éppen ma, amikor a cigányság identitását az „ethnic revival” módszerével szeretnénk felerősíteni, hogy a modernizációt és globális fejlődést minden érték fölé helyező európai társadalmakban helyét alig leelő népcsoportnak valamiféle kapaszkodót nyújtsunk. A következő kérdés pedig az lehet: mire tanít voltaképpen bennünket, kutatókat, „kívülállókat” (vajon állhat-e folklorista kívül vagy felül bármilyen hagyományon, nevezetesen a cigány mesehagyományon) a különböző „emlékiratok”, a meserepertoárak tanulmányozása?⁶ Netalán arra, hogy egyetlen mese, meserepertoár sem önmagával kezdődik, hanem csupán egy másik *nyomába lép*, hogy maga is nyomot hagyjon egy következő, egy eljövendő mesének, meserepertoárnak, ahogy Derrida állítja?

[...] egyszerűen a nyomon keresztül, mely mindig a más nyoma, az emlékezet végesége, ezáltal a jövő eljövetele vagy emléke.⁷

Vajon a mese fölfogható-e úgy, mint a „gyászbeszéd” alakzata?⁸ Az egyes mesekutatók egyet értenek abban, hogy noha a mesemondók is tisztában vannak a létezés végességével, ámde a mesében éppen a *lakodalommal* igyekeznek kiiktatni magát a halált, amivel a hős folyton szembenézni kénytelen, s a mesetörténeten belül kerüljön sor bármikor „szimbolikus” halálra, a mese logikájából fakadóan mindig adott az „újjászületés” lehetősége. Emellett számos kutató hangsúlyozza azt is, hogy a mese egyfajta „önéletrajz” is, amennyiben a „beszédaktusokon” nyugszik, amennyiben az „önéletrajzok ragaszkodnak a szubjektum, a tulajdonnév, az emlékezet, a születés, szerelem és halál, valamint a tükrösség (specularity)

6 A kötetet jegyző két szerző, kiváltképpen is a *Jakab István a hagyományosság és korszerűség jegyében* (NAGY-VÖÖ: i. m. 34–51.) és a *Jakab István és a népi ábrázolásművészet* (NAGY-VÖÖ: i. m. 52–75.) c. bevezető tanulmányokat író Nagy Olga kimerítően adott választ a cigány mesemondás és hiedelemvilág, a hagyományörzés és identitásképzés jellegzetességeiről, melyek tanúságul szolgálnak a „kor” emberének.

7 DERRIDA, Jacques: *MÉMOIRES Paul de Man számára*, (ford. Simon Vanda), Jászóveg Műhely Kiadó, Bp., 1998. 49.

8 „A tökéletes fordítás vágya a veszteségmentes nyereség vágya, ennek a vágnak a gyász munkáját kell elvégezni ahhoz, hogy a saját és az idegen leküzdhetetlen különbözőségét elfogadjassuk. Magyarán a 'tökéletes' fordítás vágyáról kell lemondani, el kell engedni, meg kell gyászolni.” JENEY Éva: „Az egyetemes fordíthatóság elve”. In: *Szó és betű szerint a világ*, (szerk. Jeney Éva), Balassi, Bp., 2010. 193. – A mesemondással, pontosabban az újjámondással kapcsolatban örökké felmerülő kérdés: a veszteség és a maradék „valamennyi” mértéke; bármennyire is törekszik a mesemondó (már aki) az előd preegzisztens szövegének átültetésére, mindig le kell mondania a „tökéletes átadás” vágyáról.

kettőzöttségének témáihoz”⁹ Félreértés vagy helytelen interpretáció műve, hogy a mesemondó névtelensége a tradicionális népmese egyik specifikuma. A lokális közösségben mindig tudták kinek a *nevéhez* kötni a változatot, csak a gyűjtők nem tartották sokáig fontosnak lejegyezni. Jakab (és számos cigánymese gyűjteményben) több mesemondó is büszkén mondta ki (mondta bele a magnetofonba) a *saját nevét*,¹⁰ melyet odaírtak, aláírtak a szöveg végéhez. Tudjuk, nem is egyikük neve kapott szárnyra rádióbeli szereplésük, kötetborítón való megjelenésük nyomán, és változott meg egy csapásra személyes megítélésük a lokális közösségben az állami díjban részesülésük után.¹¹ De vajon kinek az *én*-je szempontjából, kinek a *nevében* elmondott a történet, a variáns, melyet minden mondója egyben *egy másik* mondó nevében és helyett, helyébe lépve mond el újfent? Derrida azt mondja:

Ha az emlékezet véges, annak az az oka, hogy van valami a másiktól és az emlékezetből mint a másik emlékéből, ami a másiktól jön és a másikhöz tér vissza. El-lenszegül mindennemű totalizációnak, és egy allegorikus színtérre, a prosopopeia fikciójához, vagyis a gyász tropológiájához irányít minket: a gyász emlékéhez és az emlékezet gyászolásához.¹²

Ekkor viszont felmerül az a másik kérdés is: voltaképpen kire emlékezek, amikor Jakab Istvánról írok? Egy egész mesemondó közösségre,¹³ melynek egy-két korábbi mondóját Jakab István *visszaemlékezéséből* ismerhetünk, hiszen gyűjtőjének megnevezte őket, mint egykori forrásait? És *ők*, akik nem neveztek néven senkit, mint meseforrást (talán, mert a folklorista nem kérdezte, nem volt rá kíváncsi; talán, mert már Jakab nem emlékezett rájuk), *ők*, akik nem emlékeztek meg a korábbiakról, hogyan köthetnének bennünket másként az ismeretlenbe, a halálba vesző

9 DERRIDA: i. m. 44.

10 „[...] a mesémet elmondtam. Görgényüvegcsúri Jakab István, születtem ezerkilencszázhuszonötbe.” (NAGY-VÖÖ: i. m. 152.) „Jakab István Miklósé, születtem 1925-ben május 26-án Görgényüvegcsúrön.” (NAGY-VÖÖ: i. m. 201.)

11 „Miután híre ment, hogy Kolozsvárról többször is jönnek Jakab Istvánhoz, hogy meséit hangszalagra vegyék, sőt miután kiszivárgott, hogy az összes mesemondók közül, kik mikrofonba meséltek, Jakab ismeri a legtöbb mesét, tekintélye nagyot növekedett a falubeliek szemében. Attól kezdve kezdtek emlegetni elismerően mesemondónk művészi hajlamát.” NAGY-VÖÖ: i. m. 25.

12 DERRIDA: i. m. 49.

13 Élünk itt azzal a finom distinkcióval, amit Gulyás Judit tett: „Közösségen ez esetben a történetmondásban részt vevők közösségét értem.” GULYÁS: i. m. 47.

forrásaikhoz, mint a saját maguk által elmondott történet: a mese vagy a gyászbeszéd-alakzata révén?

Írás közben egy rendkívüli tehetségű mondóra emlékezek, aki meséi által él *bennem és köztünk*, mégpedig úgy, amiként megszólal (sajátos hang-vétele által), és végzetesen lezárult, performanszá és textussá vált történetmondását megszólítom, ő pedig a számára ismeretlen kutató kérdéseire felel a maga módján: a narratív történeteken keresztül? A legnagyobb kételyként merül föl számomra, hogy emlékezhetek-e az ő „egyszemélyes” repertoárja alapján, egy nem is egészen koherens kárpát-medencei és balkáni cigány mesehagyományra, mely időben és térben egyszerre sok, több beszédmódot, arcot, maszkot, tapasztalatot és szituatív létértelmezést foglal magába? Milyen hitelességgel képviselheti Jakab repertoárja a gazdag cigány népmesehagyomány egészét, amikor folyton azt kell hangsúlyoznunk, hogy meséi legtöbbször „invariáns”, s nem is került bele a folklorizáció folyamatába? Végezetül egyvégtében azt kellett kérdezniem magamtól: milyen pozíciót vehet föl a mesekutató, aki egy adott repertoárt, mint „irodalmi szöveggé” vált archívumot vizsgál, összehasonlítva más cigány mesemondók hagyatékával, ámde nem a folkloristák „bevett” nyelvét beszéli? Csupán néhány kérdés, mégis rögtön a ki- és elindulás (más szempontból az *előszókra* oly jellemző módon, az utólagos visszatekintés, az utószónak tekinthető összegzés) pillanatában alapos kritikusi megfontolást és állandó önkritikát vetett föl a bennem, a kutatóban.

Azt viszont mindjárt a legelején szeretném leszögezni, hogy attól a veszélytől iparkodtam távol tartani magamat az egyes tanulmányok írása, majd azok „kötet-té” szerkesztése közben, amiről Nagy Olga is szólt:

[...] a mesekutatás kiváló úttörői a népmesében főleg az ősiség foglatát látták, és utánuk a gyűjtők, kutatók egész sora *archeológusnak* tekintette magát, az elszórt elemekből egy régi világot akart *rekonstruálni*.¹⁴ (kiemelések tőlem –BP.)

A kiváló mesekutató, Nagy Olga iránt érzett legnagyobb tiszteletem, megbecsülésem ellenére is azt kell mondanom, hogy olykor nem ugyanazt érti egy-egy fogalmon, mint amit akár az etnográfia, akár a hermeneutika, akár a filozófia a maga fogalomhasználati gyakorlatában bevett. Oka lehet ennek az időnként jelentős, olykor zavaró eltérésnek, hogy Nagy Olga tevékenysége idején egy olyan kulturális információktól „elzárt” világban kellett a munkáját végezze, mint amilyen a

14 NAGY-VÖÖ: i. m. 43.

1960–80-as évekbeli Románia volt; másik oka pedig a tájékozódási irány és igény behatároltsága lehet.

A fenti idézet kapcsán konkrétan az „*archeológus*” kifejezés másfajta jelentésére, jelentéstelítettségére szeretnék rávilágítani. W. Ernst az archívum és az archivárius fogalmát körbejárva mondja: „[...] *az archívum tudást konstituál*”¹⁵, az archeológus pedig a „hallgatás helyeit” bejárva, ott, ahol a „szövegek csontvázakként pihennek” igyekszik életre kelteni, „összeolvasni” őket, hogy kilépjenek a hallgatásból, hogy *a múlt* a történelem jelenléteként álljon elénk. A kiadott mesekötetek, mint archívumok, azért konstituálhatnak tudást a későbbi kor kutatóinak (olvasóinak), mivelhogy a bennük rögzült évszázados tapasztalat és bölcelet, miután az archeológus elvégezte a porlesöprés műveletét, újra- és összeolvassa a szövegeket (nem ritkán a másokéval, más archívumokkal), beszélni és hatni kezdenek: *újrateremtődnek*. Derrida joggal állítja, hogy:

[...] az archivárius tehát nemcsak közszemlére teszi a dokumentumot, hanem meg is teremti azt.¹⁶

Megteremti a dokumentumot (a szöveget), amely a hermeneutikai vagy interpretatív művelet révén megértetté, újjáértelmezetté válik, azaz nem csupán rekonstruálódik, hanem minden összeolvasás révén egyben konstituálódik is. A re-konstruálás nem feltétlenül egy letűnt világ modellezésére törekvést jelent; a konstruálni igében ugyanis benne foglaltatik az, hogy valaki (mondjuk a mesemondó) eleve mesterségesen, saját világlátásának, egyéni tapasztalatának megfelelően, tudatosan teremt meg egy világot (ami fikcionalitása révén nagy valószínűséggel nem azonosítható saját történelmi korával). Ebből következtethetünk arra, hogy a Ricoeur-i „*konfigurációs aktus*”¹⁷ révén a mesemondó miképpen alakította saját képére ezt a fiktív világot, melyben inkább szeretne élni, mint a valóságos sajátjában.¹⁸ A meseteoritikus az archívumok faggatása során nem a mesemondó korát akarja re-konstruálni, még csak nem is az arra a ráülepedett (szedimentálódott)

15 DERRIDA, Jacques–ERNST, Wolfgang: *Az archívum kínzó vágya/Archívumok morajlása*, (ford. Bereczki Péter és Lénárt Tamás), Kijárat, Bp., 2008. 122.

16 Uo. 56.

17 RICCEUR, Paul: „Az én és az elbeszélte azonosság”, (ford. Jeney Éva), In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, (ford. Angyalosi Gergely et al.) Osiris, Bp., 1999. 375.

18 Erdész Sándor írja: „A nagy meseanyag megtanulásával egyidejűleg megismerkedett [Ámi Lajos] a mesei világgal, tehát maguk a mesék is erősen hozzásegítették az egyéni világmérfelfogásának kialakulásához. Ámi Lajos ezt érzi, amikor azt mondja: 'Ha valaki fogalmazni tud,

etnográfiai és történelmi rétegeket akarja eltávolítani. A „konfigurációs aktus” mi-kéntjét, más szóval a közösségben miként-volt-lehetséges létrejöttének a folyama-tát óhajtja fölön csípni: azt, amit a konkrét szövegek faggatása során többé-kevésbé képes is elvégezni, miként az irodalomtudomány mutat példát erre. Egy korábbi tanulmányomban (*Honti szellemi örökségének nyomában*¹⁹) idéztem már Ralf Konersmann *A látás és a fogalom világa* című írásából az *archeológia* fogalmának tisztázására tett kísérletét:

Az archeológiai érdeklődés e korai felfogását az elmélet három eleme uralja: *először* a jelenségek sokféleségének kifürkészéséért és a nekik megfelelő leíró eljárásokért sika-ra szálló rendszerkritika; *másodszor* a morfológiai alapstruktúrák (*arkhai*) – és azok érvényességének – hosszú távú állandóságával szemben támasztott elvárás; har-madszor pedig az a felhívás, hogy biztosítsák az anyag bőségét és azt egy elbeszél-t összefüggésben tegyék koherenssé: a természettörténeti ábrázolás keretei között.²⁰

A Konersmann-i hármás célkitűzés szellemében a mesekutató, mint „archeo-lógus” átlép, egészen pontosan túllép az etnográfia határán, és elfoglalja a Derri-da-i „arhivarius” pozícióját.

Görög–Karády Veronika, Nagy Olga és más folkloristák is fontosnak tartják, hogy az egyes cigány mesemondókról monográfiák szülessenek a konkrét szemé-lyiség és a korpusz sajátosságainak meghatározására.²¹ Ugyanis amíg az archivári-usok munkálkodásának köszönhetően nem kerülnek napvilágra ilyesfajta bőséges

a mese után is tudja, mint van a világ sora.” In: ERDÉSZ Sándor: *Ámi Lajos mesemondó vi-lágképe*, Különlényomat az Etnográfia 1961/3. számából, Bp., 1961. 217.

19 BÁLINT Péter: *Meseértés és– értelmezés. A Kárpát–medencei népmeseahagyomány hermeneu-tikai vizsgálata*. Didakt, Hajdúböszörmény, 2013. 41–69.

20 KONERSMANN, Ralf: *A szellem színjátéka*, (ford. Kelemen Pál), Kijarat kiadó, Bp., 2003. 119.

21 „Jómagam az utolsó tíz esztendő folyamán arra törekedtem, hogy a mesemondó egyéniség eddig kialakult monografikus feldolgozása után nyitva maradó kérdésekre feleletet találjak. Ezért elsősorban a mesemondó közösségeket igyekeztem monografikus részletességgel meg-vizsgálni. Evégből arra törekedtem, hogy a közösség kiváló, elismert mesemondóinak teljes repertoárját szó szerinti hűséggel rögzítsem. Azért „szó szerinti hűséggel”, mert a funkcioná-lis kutatásnak, és különösen az egyéniségvizsgálatnak elengedhetetlen feltétele ez az egyéni stílusjegyeket feltüntető hűség. És „kiváló mesemondókat” említettem, mert úgy vélem, hogy ezek nemcsak saját tehetségük, hanem egyben a közösség hagyományának, közzelfogásának, ízlésének is pregnáns kifejezői.” DÉGH Linda: *Az egyéniségvizsgálat perspektívái*, Különlényo-mat az Etnográfia 1960. évi 1. számából, 31.

elemzések, bajos vagy csak sok-sok megszorítással lehet beszélni általában a cigány meséről, vagy akár egyetlen mesemondó repertoárjáról is.

Az új gyűjtések is Nagy Olga véleményét támasztják alá: nem lehet a cigány meséről általánosságban beszélni. Minden mesemondó repertoárját külön kell megvizsgálni és besorolni.²²

E kihívásnak és kíváncsiságnak igyekszem megfelelni. De, hogy a cigány mese és az egyik legkiemelkedőbb cigány mesemondó: Jakab István „konfigurációs aktuát” (másként szólva: meseszövegét) górcső alá vehessem, az egyes mesék hermeneutikai elemzésekor a fenomenológiai hermeneutika és filozófiai antropológiai megközelítést is szükségszerűnek tartom alkalmazni. Azért hajlok az interdiszciplináris vállalkozásra – miként a *Meseértés és- értelmezés* kötetem²³ előszavában írtam –, hogy a Blumenberg által hangsúlyozott célnak megfelelően: a mesét kiszakítsam a „konvenciók eredményeként létrejött egyértelműségéből”, amely konvenciók nem is mindig olyan nyilvánvaló „egyértelműsége” alapszanak, mint hinnénk.²⁴ Úgy vélem, önmagában a meselem, a funkció, a motívum, a szereplő, a szimbólumok, a típusok leírása, meghatározása, másokkal való összevetése (amiként erre Görög–Karády felhívja a figyelmünket: Lutz Röhrich várta el a kutatóktól²⁵), többé már nem vezet eredményre, legalábbis az újabb interdiszciplináris kutatások tükrében. (Még ha olykor „látványos” elemzéseket is enged meg.) Épp ezért a fenti elvárással ellentétben, mindezen meseszerkezetet alkotó elemeket, az adott meseszövegben betöltött funkciójukat más optikába és kontextusba ágyazva igyekszem megvilágítani.

Tudom – némelyek óvatossággal megfogadva tudom –, sőt bizonyosnak is tartom, hogy sem Jakab (sem más cigány mesemondó) nem volt, nem lehetett „tudatában” annak az elképesztően gazdag „jelentésselátottságnak”, melyet egy-egy

22 GÖRÖG–KARÁDY Veronika: *Éva gyermekei és az egyenlőtlenség eredete. Mesék, teremtéstörténetek, etnopszichológiai elemzések (Afrika, Európa)*. (Szóhadomány. Szerk.: Nagy Ilona.) L'Harmattan, Bp., 2006. 225.

23 BÁLINT Péter: i. m. 7–9.

24 Courtés, aki önnön kutatási módszere igazolására megemlíti, hogy Propp megengedi a morfológikus elemzés mellett más módszerek bevezetését a meseanalízisbe, Cf. Lévi–Strauss mítoszok kettős: lineáris és vertikális olvasatának nyomán, az elbeszéléseket „szintagmatikus” és „figuratív” formájukban elemzi. COURTÉS, Joseph: *Le conte populaire: poétique et mythologie*, Éd. PUF, Paris, 1986. 10–19.

25 GÖRÖG–KARÁDY: i. m. 224.

meseszövegben tetten érhető *fenomén* nyelvi, mitikus, vallási, erkölcsi, lélektani aspektusból magában hordoz. Mégis oly következetesen ragaszkodik Jakab bizonyos fenomének „használatához” hogy feltételezhetően – másként szólva, az egyes meseszövegek tüzetes elemzése tükrében –, nagy bizonyossággal állítható, igenis *szövegkonstituáló szerepet* tulajdonít nekik. Kérdezhetnénk: honnan meríthette Jakab a bátorságot és a tudást ahhoz, hogy a nyugati gondolkodás számára évszázadok óta filozófiai diskurzus tárgyát képező fenoméneket beleszöjje bonyolultan összetett, némelykor a mesekatalógusba besorolhatatlan invariánsként elénk álló meséibe?²⁶ Vallásos meggyőződésű lévén, meglehet, hogy a szószékről hallott bibliai textusok értelmezései és a példázatok erkölcsi magyarázatai, emellett nagy könyvfaló lévén olykor a ponyvakiadványokban olvasott történetek kalandossága,²⁷ vagy mitikus események lélektani tanulságai indították a fenomének jelentésének *aktualizálására*, saját világképe, gondolkodásmódja, nyelv és- szövegteremtése *alakítására*. Tény, hogy Jakab nem fenoménekben, sokkal inkább archaikus gondolko-

26 „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-VÖÖ: i. m. 848.

27 NAGY-VÖÖ: i. m. 30–33. A gyűjtők elsősorban az ismert mesegyűjteményekből (Arany László, Benedek Elek) átvett meseelemek, egész részletek reminiscenciájának kimutathatóságát hangsúlyozzák, de némely mesében (*A Feketebeli király*, *János a zárdában*, *Brugó*, *A Tökváros*, *A szerető nélküli leány*) bátran élhetünk a gyanúval, hogy olyan könyveket is olvasott, melyek mondákat, (eredet) mítoszokat, más népektől átvett meséket tartalmazhattak. Noha Jakab személyes állítása szerint nem olvasott a falu könyvtárában fellelhető mesekönyvekből (NAGY-VÖÖ: 33.), teljes mértékben egyet érthetünk a gyűjtőkkel, hogy az olvasott szövegekkel viaskodása látható az archivált szövegekben. Még az a vélemény is helytálló, hogy: „Ezúttal is kiderül, hogy bármennyire is alkotó egyéniség legyen a mesemondó, a mese folklorizációja csak akkor teljes, ha belekerül az élő hagyomány vérkeringésébe.” (i. m. 33). Helytálló azzal a megszorítással, hogy egy-egy alkotó egyéniség teremtette meseválogat sohasem tud abban a formában beleszervesülni a hagyományba, mely csakis a sajátja. Jakab esetében ráadásul sem a földrajzi környezet, sem az „ismertség” hiánya (a kései gyűjtés okán a széles körű megismerhetőség hiánya) nem kedvezett a „vérkeringésbe” kerülésének. Benedek Katalin maga is tárgyalta e jelenséget: „*A Cigány mesemondók repertoárjának bibliográfiája* készítése során feltűnt, hogy a legjelentősebb gyűjteményekben a meséket igen jelentős írásos hatások érthették, a mesemondók repertoárjának témastruktúrája nagymértékben hasonló, ami nemcsak a mesélés még élő voltából fakad.” BENEDEK Katalin: „Ponyvamesék és obszcén tréfák Babos István mesekincsében.” In: SZUHAY Péter: *A három muzsikás cigány. Babócsai cigány mesék*. Európa Folklór Intézet – L’ Harmattan, Bp., 2003. i. m. 415.

dásra jellemző *szimbolikus képekben* fejezte ki magát.²⁸ Ezeken „keresztül módunk nyílik megélni a jelentést, hogy az értelmezőt bevonja a kép által felidézett antropológiai létélménybe”,²⁹ s ezek – ahogy Imrei Andrea írja –, a Gilbert Durand által javasolt konstelláció alapján „minden pillanatban létrejövő többdimenziós csoportosulásokat” alkotnak. Jakab a szimbolikus képeken keresztül teremti meg *archetipusait* (Kirké, Hera, Heraklesz stb.) és azokat a Jung által ösztönökhöz kapcsolódó *archetipikus képeket*, melyek a felidézés intencionalitásában és a szöveg kontextusában nyerik el jelentéstelítettségüket (pl. özönvízszerű árvíz, aszály, remetelakba bűvés, rituális gyilkosság, porba rajzolással teremtés stb.). A szimbolikus képeket éppúgy tanulja el a mesemondó a hagyományból, mint az elemeket, motívumokat, történetcsírákat, vagyis a Ricoeur-i értelemben vett „*belsővé tett interakció*” révén, amely megszabja a hagyományátvétel és az újítás aktusát is.³⁰

Lehet persze figyelemre méltó fenntartásokat megfogalmazni a rendkívüli alkotótehetséggel megáldott egyéniség, jelen esetben Jakab tudatosságával szemben.³¹ De, hogy Jakab István minden egyes meséjében vissza-visszatér egy-egy kitüntetett szereppel bíró fenomén (archetipikus kép), sokadszorra másként, sokadik más „értelmeösszefüggésében” élénk tárt változatában, mégis csak arról győzi meg a teoretikust, hogy cseppet sem tekinthető véletlennek az „énekmondó” retorikus beszéd-alakzatain és mitikus-archaikus kép-láncolatain nyugvó nyelvteremtés. Azt is tudom, hogy e nyelvteremtéssel és a nyelv általi önelbeszéléssel kapcsolatban az egyik, ha nem a legnagyobb kérdés: a *tudatosság mértéke*.³² A hermeneutikai felfo-

28 „A népi ábrázolásmód nem ismeri az absztraktot, éppen ezért a racionális, elvont fogalmak is érzékletesen, képszerűen jelennek meg. A népi fantáziának ez az ősi világlátásból megmaradt jellegzetessége, amely megszemélyesít minden körülötte levő tárgyat, az egész természetet, s amely azonos a természeti népek szemléletével, lehetővé teszi a mesében azt a kontrasztos ábrázolásmódot, amely a realitást egybemossa az irrealitással.” NAGY-VÖÖ: i. m. 53.

29 IMREI Andrea: *Álomfejtés. Julio Cortazar novelláinak szimbólumelemzése*. LHarmattan, Bp., 2003. 21–24.

30 RICCEUR: „Metafora és történetmondás”, i. m. 395.

31 Jakab tudatossága más aspektusból is kimutatható, például abban, hogy ragaszkodik a mitikus-archaikus szemlélethez: „Jakab nem tartja szükségesnek, hogy meséiben hőseit egy valószínű földi világban, falujának határában hordozza meg, vagy hogy a hősök cselekedeteit pontos idővel mérje és a mesebeli dimenziókat leszállítsa a földi dimenziókra, mert szerinte a mese régi tündérek és hősök története, tehát *nem azonosítható* a földön megessett történetekkel.” (NAGY-VÖÖ: i. m. 49.).

32 Nagy Olga maga is körbejárja a tudatosság kérdését Jakab kapcsán: „Az a novellizáló, elbeszélő modor azonban, amely Jakab István legsikerültebb meséiben található meg, nemcsak itt-ott

gás a szöveget az egész és rész összefüggésében vizsgálja, márpedig a Jakab-mesékben megjelenő fenomének (szimbolikus képek) nem csak önmagukról beszélnek, hanem további eseményláncolatokat hoznak létre, melyek a megsokszorozás vagy kombinálás alakzatában öltenek testet. (vö. *A Feketebeli király* mesében az elvarázsoltsolt és a megőrzés után életre kelt Kirké-aspektusú leány szexuális mohóságát, mely találkozik Jánas hasonló erotikus vágyaival!) A meseteoretikus, kiváltképpen is, ha egy olyan terjedelmes repertoárt fejben tartó³³ és viszonylag koherens világot teremtő mesemondóról van szó, mint Jakab István vagy Ámi Lajos, hajlamos az alig néhány elemi végzett mesemondónak tulajdonítani olyan erényeket, melyek bizonyosan megvannak ugyan a szövegben, de egyáltalán nem biztos, hogy arányban is állnak a kutató értékítéletével. Meggyőződésem viszont, hogy a kiválasztott mesemondó esetében a markáns erény és- értéktulajdonítás elmulasztása nagyobb szakmai vétség, mint az erények esetleges felelősítése, túlhangszerelése. A honi folkloristák (a „budapestinek” mondott, valójában szovjet *személyiségkutató iskola* minden tiszteletet megérdemlő eredményeit figyelembe véve is), olykor nem elég bátran mennek végig a meseforrások és a mondás interdiszciplináris vizsgálatának útján. Az „újszerű”, a példátlan kapcsán inkább kételyeiknek adnak hangot, mintsem a megszokottól való eltérés, elkülönböződés nagyszerűségét és paradigmáértékét emelnék ki.³⁴

Noha Jakab István havasi mesemondó, és így közössége nem annyira „csodás”, mint inkább elhíhető történetet igényel, világképe, gondolkodásmódja a mágikus és racionális elemek *bizarr* ötvözete. Meséiben igen sok babonás hiedelem fordul elő, de

felbukkanó, bizonyos kedvenc élményeket vagy vágyakat ecsetelő részletezés, késleltető elbeszélésmód, hanem az egész mesét átszövő, olyan ábrázoló művészet, amelyben a tehetséges mesemondó tudatossága vérbeli művészi alkattal párosul. Több, mint itt-ott felbukkanó, novellisztikus betét. Tudatosság, mert a mesemondó tisztában van a közösség igényével, amely az elhíhetőt kívánja, másrészt vannak már tapasztalatai elbeszéléseinek sikerét vagy sikertelenségét illetően.” (NAGY-VÖÖ: i. m. 60.)

33 Ricœur megnevez néhány mesterséget: a színészt és a zenészt, melynek képviselői hiba és hezitálás nélkül képesek bármikor fel- és visszaidézni elképesztő repertoárjukat, őket „az emlékezet igazi atlétáinak” (*véritables athlètes de la mémoire*) aposztrofálja. In: RICŒUR: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éd. du Seuil, Paris, 2000. 73.

34 Ortutay Gyula maga is figyelmeztetett e jelenségre: „Éppen az egyéniség és a közösség által őrzött hagyomány közötti sajtószerű feszültség adja kezünkbe a kulcsot a népi kultúra lényegének megértéséhez, s bármelyik tényező egyoldalú hangsúlyozása tévútra vezethet.” In: ORTUTAY Gyula: *Fedics Mihály mesél*. Akadémiai, Bp., 1978. 9.

[...] Jakab nagyon vigyáz arra, hogy csak azokat az elemeket „használja”, amelyek a közösség tudatszintjét nem zavarják.³⁵ (kiemelés –BP.)

Az idézetből kitűnik, hogy azt a konfigurációs aktust, melyet Jakabnál a 20 és 50 könyvoldalnyi (!) mesében nyomom követhetünk, Nagy Olga „bizarrnak” tartja. A *bizarr* kifejezés értelme semmiképpen nem egyenértékű sem az újszerűvel, a meglepővel, a példa nélkülivel, sem a kontaminálás (mesekeverés, egybeszövés) meghökkentő erejével. A másik megjegyzés, mely a „közösség tudatszintjére” vonatkozik, implicit módon magában rejti annak a feltételezését, hogy Jakab tudatszintje, tudatossága, sőt nem csak a meséről, de a létezés szituatív értelmezéséről való tudása jóval magasabb szinten áll, ezért mesemondás közben *vissza kell fognia magát*. Az tagadhatatlan, hogy Jakab „tudatszintje” (sőt, a „nyelvi” tudatszintje) a görgényüvegcsúri favágó és szénégető közösségénél magasabb fokon van.³⁶ Az viszont felettébb kétséges számomra (éppen a meséi igazolják ezt), hogy vissza akarná fogni magát. Noha figyelembe veszi a hallgatóság elvárását,³⁷ minden lehetséges „műfaji” határon átlép saját konfigurációs aktusa közben: a mondatszövés (a „késleltető halmozás”), a szerkezeti felépítés (a kontamináció), az intuíció szabadon eresztése és a kimondás tudatossága, a nagyfokú reflexivitás és az erkölcsi normarenddel szembesülés: mind-mind erről tanúskodik számomra.

35 NAGY-VÖÖ: i. m. 40.

36 „Ne feledjük el, hogy a hallgatóság tudata nem csupán racionális, hanem irracionális: mágikus világkép és ésszerű gondolkodás számukra elképzelhetetlenné keveredik benne. A mesemondónak [Jakabnak] nagy érdeme, hogy pontosan ismeri hallgatóságának tudatszintjét, és tisztában van azzal, hogy mikor kell a csodás elemeket ésszerűsíteni.” NAGY-VÖÖ: i. m. 62.

37 Dégh Linda a tehetséges mesemondó és a jelenlévő közönség viszonyáról írja: „egy gyakorlott mesélő lerövidíti vagy tovább szövi az anyagot a pillanat követelményeitől függően. [...] Szeretnénk hangsúlyozni, hogy csak a tudatosan alkotó tehetségek képesek az elbeszélő hagyomány ilyen szabad kezelésére és csak azok között az emberek között lehetséges, akik a mesét nem valamiféle „szent szövegnek” tekintik, és csak ott, ahol a hagyomány nem merevedett meg, hanem szabadon burjánozhat.” Linda DÉGH: *Some Questions of the Social Function of Storytelling*, Acta Ethnographica, Academiae Scientiarum Hungaricae, tomus VI. Budapest, 1957. 128.

Jakab István magyar és román nyelvű közösségben³⁸ történő kétnyelvű mesemondása kapcsán elmondható,³⁹ hogy a román népmesék archaikussága, szerkezeti felépítése, elbeszélői hangvétele, bizonyos formulák, szereplők használata közelebb áll Jakab személyiségéhez, ízléséhez, mint a magyar népmesehagyomány.⁴⁰ (Ezen kijelentésemet persze csak akkor tudnám maradéktalanul bizonyítani, ha rendelkezésünkre állna a teljes román mesekorpusz magyar nyelven [s nem csak a lefordított két mesekötet⁴¹], vagy ha jómagam képes volnék románul olvasni az eredeti szövegeket.) Ez a román mesehagyományhoz kötődés (amire részletesen kitér a román népmeséket kiválóan ismerő Nagy Olga a *Hagyományos elemek Jakab István meséiben* c. tanulmányában⁴²) Jakab részéről akkor válik szembeötlővé, akárha a többi erdélyi mesemondó Cifra János,⁴³ akár Dávid Gyula,⁴⁴ akárha

38 A havasi kalibákban mesélők egymástól is folyton tanulnak; időnként leereszkednek a völgybeli falvakba és magukkal viszik tudományukat. A mesemondók vándorlásáról és tudásátadásáról Dégh Linda is ezt írja: „[...] Eközben a bér munka közben történt, hogy Andrásfalva lakosainak mesemondó művészete virágzott az elmúlt nyolcvan évben, és az is itt történt, hogy a híres, kreatív mesemondók először megmutatták a tehetségüket, innen vitték vissza meséiket Andrásfalvára, hogy újramondják őket a társasági összejöveteleken telenként.” DÉGH: i. m. 108.

39 Lásd a kétnyelvűségről és a román mesehatásról: NAGY–VÖÖ: i. m. 92–97.

40 Megfontolás tárgyát képezi ezen kijelentés: „Milyen célzattal használ egyes esetekben mesemondónk *tudatosan* román mesei elemeket? Részben, hogy meséit változatossá, élvezetesebbé tegye, részben, hogy a mesei cselekmény miliójét minél pontosabban érzékeltethesse.” (NAGY–VÖÖ: i. m. 97.) A tudatosság inkább annak a felismerését, belátását jelenti Jakab részéről, hogy a román mesékből nem a „sajátos színezet kölcsönzése” (ua.) érdekli, hanem annak archaikus világgépe és gondolkodásmódja.

41 KOVÁCS Ágnes: *Szegény ember okos leánya*. Román népmesék. (ford. Böződi György et al.). Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1957. KOVÁCS Ágnes: *Világ Szépe és Világ Gyönyörűje* (Hocópán Sándor gyűjtése) Magyarországi román népmesék. (ford. Ignác Rózsa). Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1982.

42 NAGY–VÖÖ: i. m. 40–42.

43 NAGY Olga: *Cifra János meséi*. (UMNGY. XXIV. Szerk.: Nagy Ilona), Akadémiai, Bp., 1991.

44 NAGY Olga: *A havasi sátoros. Dávid Gyula meséi*. MTA Néprajzi Kutató Csoport. (Ciganisztikai tanulmányok 6.) Bp., 1988.

a marosszentkirályi⁴⁵ és ketesdi⁴⁶ és más cigány közösség meséivel vetjük össze az övéit. Kovács Ágnes szavait érdemes ez ügyben hosszabban idézni:

A román mesék [...] mesemondóik környezetrajzzal keltenek hangulatot s növelik meséik hitelét. [...] jellegzetesen román mesefigurák a sorsmentők vagy jószok,⁴⁷ akik előre megmondják, sőt meg is szabják a hős életútját [...]. A román mesékben a mesemondó gyakran elidőzik a személyek vagy a környezet leírásánál,⁴⁸ elmondja véleményét a pillanatnyi helyzetről,⁴⁹ míg a magyar mesemondó pattogó, ötletes párbeszédekkel jellemzi a hőst, a környezetet pedig csak egy-egy odavetett szóval jelzi.⁵⁰

45 NAGY Olga: *Zöldmezőszárnya*. Marosszentkirályi cigány népmesék. Népek meséi. Szerkesztő Karig Sára. Európa. Bp., 1978.

46 KOVÁCS Ágnes: *A rókaszemű menyecske*. Ketesdi népmese gyűjtemény. Kriterion, Kolozsvár, 2005.

47 „–Na, hallgass ide, Jankó! Nem kellene útnak igazítsunk, mert az műk királynőnk, a te feleséged; egy héttörpe a királyunk. De ház aztat te legyőzni nem fogod tudni az életbe sohase, mert anyin vannak, hogyha levágsz százat, ezer van helyettek, ha ezret levágsz, tízezer van helyettek.” (NAGY–VÖÖ: „Babszem Jankó I.” 145.)

48 „Kérték egy nagy sziklás helyre, egy nagy pusztaságba, egy lapasba, ottan lárták, hogy a nyom bevezet egy nagy kő alá. Odamentek a kőhez, megemelik a követ, hát szintén egy nagy rengeteg nagy mélység vót ottan.” (NAGY–VÖÖ: „Babszem Jankó I.” 143.)

49 „Mind csak tovább gondolkazott, akkor már nem az úton gondolkazott, se nem az útra gondolt, hanem azan gondolkazott, hogy vajon tényleg valóságban látta az öregasszonyt, és mondta nekije, vagy csakhogya el vót gondolkazva, álmába látta. Hát mindegy az, gondolta magába, álom vagy nem, de hát úgy fog tenni, próbát tesz, hogy mit mondatt az öregasszony, nézze meg, hogy tényleg lesz-e belőle vagy se.” NAGY–VÖÖ: „A bátor királylegény” [AaTh, BN 320 (–551)] 291.)

50 KOVÁCS Ágnes: „Utószó”, In: *Szegény ember okos leánya*, i. m. 224–227. Ne feledjük Kovács Ágnes példamutató, ám kellően nem méltányolt kijelentését: „A magyar és román mesekutatás feladata a feltűnő egyezések kivizsgálása és annak a megállapítása, hogy vajon nem közös kelet-európai mesekincs-e az, amit eddig 'magyar' mesének tartottak.” (i. m. 226.) El kell tőprengenünk továbbá Görög Veronika oláh cigány és magyar cigány mesemondók stílusáról tett megjegyzésén is: „Ha összevetjük Berki mesekincsét egy oláh cigány mesemondóéval, nagy különbségeket találunk. Ez utóbbi fő jegyei a fantáziagazdagság, ötletesség, szertelenség, a nagyfokú improvizáció. Ezzel ellentétben Berki meséit az egyszerűség, visszafogottság, a harmóniára, kiegyensúlyozottságra való törekvés jellemzi.” In: GÖRÖG Veronika: *A három út*. Varsányi cigány mesék Berki Jánostól. Magyar Népköltészet Tára XII. (szerk. Magyar Zoltán), Balassi, Bp., 2012. 11.

A *Tökváros*, a *Babszem Jankó II.*, *A szerető nélküli leány*, *A Zödbeli király leánya*, *A síró gyermek*, *Kilenc* – című Jakab mesék nyitása⁵¹: a hős környezetét, illetve saját vagy szülei személyét felvázoló a nagy ívű „rajz” (szavakkal teremtett kép, mondhatni freskó) és másutt a mesemondó ön- vagy szituatív kommentárjai, a meseszövegből „kibeszélései”, a román hiedelemvilághoz tartozó hősök (Muma Pădurii,⁵² tündérek⁵³ és jószok,⁵⁴ sárkányok és Skorpiók⁵⁵) szerepeltetései igazolják Kovács megállapítását, másfelől Jakab román mesék és román mesemondók hatása alatt állását. Emellett érdemes e helyt kiemelni Jakab egy másik (Vekerdi által ezt a konfigurációs aktust is bíráló) mesemondói jellegzetességét, képességét, hogy tudniillik szinte minden meséje kontamináció eredménye,⁵⁶ és igen gyakran él a történetmegkettőzés, a tükörstruktúra-teremtés, a szerkezet ritmusossá tételének módszerével (*Babszem Jankó I.*, *Jánas a zárdában*), amire Ortutay Fedics esetében utalt.⁵⁷ E mesékből igazolható, hogy Jakab bátran él az orális átadás azon

51 „Volt, ahogy volt, mert ha nem lett volna, el sem mesélném. Volt egyszer egy özvegyasszony, vagyis hogy meghalt a férje s ő elmaradt három gyermekkel. Kettő fiúcska volt, s egy leány. Nem volt szegény az özvegy, mivelhogy az ura – Isten bocsássa meg bűneit s nyugodjék békében – igen szorgalmas ember volt, szép kis birtoka, ökrei voltak, ekéje is, s így nem szorult a más segítségére, s volt még ezenkívül egye s mása, már ahogy az tudvalevően olyan asszonyoknak szokott lenni, akik szorgalmas embertől maradtak hátra.” („Bors Péter és Virágos Florea”) In: KOVÁCS Ágnes: *Szegény ember*, i. m. 115.

52 NAGY-VÖÖ: i. m. 41.

53 „Megtörtént, hogy Tugulea születésekor a sorstündérek közé a Föld sárkánynéja is odakeveredett. Mikor meghallotta, hogy a sorstündérek mit jövendölnek Tuguleának, fogta s elvitte a gyermeknek az inait. Ezért volt béna Tugulea.” („Tugulea, öregapó meg öreganyó fia”) [(319* mt. (513/A mt. 554/A mt)] In: KOVÁCS: i. m. 79.

54 „–Mer asz mondták nekem a Sors-tündérek, hogy amiké én betöttem a tizenhat évet, akkor engemet valami rossz szellemek fel fognak vátani.” NAGY-VÖÖ: i. m. 202. („A Feketebebi király”); „A vizek tündére” c. román mesében a kegyetlen uraság által árvává tett Alexandru egy nap a Dunából márnát fogott, s amikor fel akarja hasítani, a kezéből a „földre pottyant, abban a nyomban olyan gyönyörűséges leányszóvá változott, mintha napsugárból szótték volna, s olyan szép ruhája volt, mint egy tündérnek [...] –Ne hasítsál fel, Alexandru – mondta a leány –, mert úgy rendelte az Úristen, hogy én a te hitvestársad legyek.” In: KOVÁCS: *Szegény ember*, 208–209.

55 „Az öregség nélküli fiatalság és a halál nélküli élet” c. román mesében a boszorkány nénye a Skorpió. KOVÁCS Á: i. m. 18.

56 Gyakoriak a „komplex” mesék, amelyekben az elbeszélő ahelyett, hogy lezárná, tovább szövi a történetét, újabb események, egy újabb mese bevonásával. GÖRÖG–KARÁDY: i. m. 226.

57 ORTUTAY: i. m. 95–96.

jellegzetességével,⁵⁸ hogy a kezdet és vég formáját nem az előd/tanítómester preegzisztens szövegéből veszi át (noha a nyitás és bezárás alakzata olykor a román meséjére hajaz), hanem intenciója szerint maga teremti azt meg elbeszélő formájában.

Bizonyos, hogy a fikcióban sem a kezdet, se a vég nem szükségszerűen az elmesélt eseményeknek, hanem az elbeszélő formának (forme narrative) magának kezdete és vége.⁵⁹

Jakab „invariánsai” közül kiemelném azokat a mese-párokat, mesetípus-bokrokat, melyek (az alábbi fejezetben) a *mnémotechnikai eljárás* specifikusságát mutatják meg, s amelyek a mesén belüli „megkettződés” révén a lélektani-mitológiai reflexiók árnyalt és igen gazdag tárházát alkotják. Jakab Istvánnak kifejezetten erénye, s nem „fogyatékosága”, hogy a mesemondók azon táborába tartozik, akik nagy epikus nyugalommal, részletező kedvvel és az ismétlésektől sem visszariadva mondják saját variánsaikat.⁶⁰

2.

A CIGÁNY MESÉRŐL TETT KIJELENTÉSEK CÁFOLATAI

Nos, vegyük sorra azokat a cigány mesét és mesemondást (és köztük Jakab Istvánt is) érintő kijelentéseket, melyeket szeretnék esetenként megcáfolni, máskor elutasítani vagy éppen más megvilágításba helyezni. Részben azért veszem a bátorságot erre a kritikus szerepre, mert az újabb és újabb cigánymese-gyűjtemények napvilágra kerülése óta maguk a szövegek cáfolnak rá egyes kijelentésekre; részben, mert a mesekutatás iránya, a mesekutatók, teoretikusok által képviselt megközelítési mód változott meg alaposan (azt, hogy alapvetően: túlzásnak gondolom). Sokan, de mégsem elegenden írtak a cigány meséről, s amit írtak, az is elég heterogén jelleget ölt az át- és széttekintés nyomán. A magyar tudományosság számára megkerülhetetlen alpmű (de nem eléggé alapos mű) Vekerdi József *A cigány népmese* kötete,⁶¹ mellyel a legrészletesebben és legelfogulatlanabban Görög–Ka-

58 „A szóbeli kultúrák előnyben részesítik a gördülékenységet, a túlaradó stílust, a bőbeszédűséget.” ONG, Walter J.: *Szóbeliség és írásbeliség*, (ford. Kozák Dániel), Gondolat, Bp., 2010. 42.

59 RICCEUR: „Metafora és történetmondás”, i. m. 400.

60 NAGY-VÖÖ: i. m. 55.

61 VEKERDI József: *A cigány népmese*, Akadémiai, Bp., 1974. Erről ekként ír Görög–Karády: „Vekerdi 1974-es könyvében [...] számos olyan tételt is megfogalmazott a cigány mesékről, amelyeket jómagam erősen vitathatónak tartok [...]. Az erősen problematikusnak tartott ál-

rády Veronika foglalkozott a *Cigány mese, magyar mese, európai mese* című tanulmányában.⁶²

Vekerdi József írja egy helyütt az 1974-ben megjelent és elhíresült könyvében: Mind anyagi, mind önálló szellemi kultúrájuk kialakulásának alapvető akadályá volt anyagi és szellemi igénytelenségük. [...] Másik döntő akadályá volt önálló kultúrájuk létrejöttének a hagyománytalanság.⁶³

Az „igénytelenség” vádjára, kiváltképpen is a szellemi igénytelenségre nem kívánok hosszabban kitérni. Számos magyarországi és erdélyi cigány mesemondó elképesztően gazdag repertoárja, annak erkölcsi rendje és nyelvi plaszticitása; a cigányságnak a körötte élő többségi társadalom folklórja iránti nyitottsága éppen az ellenkezőjét bizonyítja e felületes kijelentésnek. (Vekerdi maga is elismerte mind a népmesei, mind a balladai átvétel tényszerűsége kapcsán a cigányság nyitottságát;⁶⁴ Faragó József kiváló tanulmányban az őrzés és átadás példájáról szólott⁶⁵). Ellenben a „hagyománytalanság” kérdése jóval összetettebb annál, miként azt Vekerdi feltételezi. Azon megállapítása, hogy a cigányok:

[...] az illető ország nyelvéből kölcsönszavakat és kultúrájából nagyszámú elemet vesznek át feltűnő gyorsasággal, s e kölcsönzött elemek felhasználásával építik fel a maguk kultúráját. Amilyen gyors az átvétel, olyan gyors a felejtés is.⁶⁶ –,

lásfoglalásokon túl Vekerdi cigány nyelvészeti munkája és fordítói tevékenysége jelentékeny.”
GÖRÖG–KARÁDY: i. m. 209.

62 GÖRÖG–KARÁDY: i. m. 205–230.

63 VEKERDI: i. m. 24.

64 Azt, hogy másutt „forrásanyaguk hagyományaival szembeni” közömbösséggel vádolja Vekerdi őket (i. m. 62.), könnyen tudom cáfolni Jakab „A szerető nélküli leány” c. meséjével, melynek forrása a magyar nyelvterületen ismert *Halálra táncoltatott lány* balladája. Vő Bálint Péter: „Az állandóság, a folyamatosság és elzártság hermeneutikája”. In: BÁLINT Péter: i. m. (231–258).

65 „Egy bizonyos: gyűjtés közben mindannyian találkozunk olyan cigány adatközlőkkel, akik a legarchaikusabb, legritkább, legértékesebb magyar folklórjavak ismerőinek, sőt környezetükben egyedüli megtartóinak bizonyultak.” FARAGÓ József: „Régi székely népballadák a magyar cigányok körében”. In: Bódi Zsuzsanna (szerk.): *Cigány néprajzi tanulmányok 2. Az I. Nemzetközi Cigány Néprajzi–, Történeti–, Nyelvészeti és Kulturális Konferencia előadásai*. Magyar Néprajzi Társaság, Bp., 1994. 149.

66 VEKERDI: i. m. 25. Ugyanezt erősíti meg CSENKI Sándor: *A cigány meg a sárkán*. Püspökladányi cigány mesék. (Népek meséi. Szerk.: Karig Sára.) (Európa, Bp., 1974.) kötetéhez írott utószavában, i. m. 307.

igen komoly aggályokat és ellenérveket vet föl a kutatókban. Ebben az idézetben sem a „szókölcsonzás” és a kulturális elemek egyirányú átvétele érdemel elsődleges figyelmet, mivelhogy az évszázadokig együtt élő népeknek ez a kölcsönzés és kölcsönhatás a legtermészetesebb sajátossága. A kárpát-medencei etnikumok mesekincsének tüzetesebb vizsgálata igazolja a Bartók-i kijelentést (vagy éppen fordítva: az ő zenekutatása igazolja az összehasonlító mesekutatót):

Az egyes nemzetek népzenejének összehasonlítása azután tisztán megvilágította, hogy itt a dallamok állandó csereberéje van folyamatban; állandó keresztesződés és visszakeresztesződés, amely évszázadok óta tart már.⁶⁷

Az egyirányú átvétel és a gyors felejtés, a tanult mesék tudatból kivétele kapcsán figyelemre méltó Görög–Karády Veronikának azon megállapítása (noha tapasztalt gyűjtőként maga is megengedő stílusban fogalmazza meg mondanóját), hogy:

Nehéz elképzelni, hogy olyan zárt közösségekben, mint a cigányoké, amelyekben a mesemondás még eleven gyakorlat, az ismert és szeretett meseanyag csak úgy kiesik a közösség tudatvilágából, és másikkal helyettesítődik be, attól kezdve, hogy a közösség egy új országban telepszik le. Mivel történelmi tapasztalatból tudjuk, hogy a cigányok vándorlásaik során is megőrzik szokásaikat és hagyományos közösségi szervezeteiket, ezáltal is elkülönülve az őket környező népektől, a fent jelzett elmélet még ingatagabbnak tűnik.⁶⁸

67 BARTÓK Béla: „Faji tisztaság a zenében”. In: BARTÓK Béla: *Írások a népzeneről*, Kortárs, Bp., 2008. 199. Kötelezőnek érzem idézni tőle egy másik passzust is: „Ha már egészen természetes folyamatnak kell tartanunk azt a tényt, hogy a szomszédos nyelvek egymást kölcsönösen befolyásolják [...], akkor ez a tétel még inkább érvényes a folklór termékeinek kölcsönös (sőt akár egyoldalú) cseréjére is. Nem volna szabad megfélemedezni arról: úgyszólván *lehetetlen*, hogy a földkerekség néhány száz népe közül még a legkisebbnek is csupa *őseredeti* népdalanyaga legyen! Ha azután a kutatók kénytelenek a különféle népzeneben jelentékenyebb kölcsönhatást, idegen hatást vagy idegen eredetet megállapítani, akkor bizony ezek a megállapítások e sok nép akárhányára nem lesznek valami kedvezőek. Azt is meg kellene gondolni, hogy az ilyen „kedvezőtlen” megállapítások sem az alacsonyabbrendűség érzésére nem adnak okot, sem pedig arra nem alkalmasak, hogy politikailag kiaknázzák őket.” „Népdalkutatás és nacionalizmus”. BARTÓK: i. m. 194.

68 GÖRÖG–KARÁDY: i. m. 223. Azzal a megszorítással kell élnünk, hogy mára a cigány közösségek többségének a tudatából kiesett az egész mesehagyományuk, s alig is találni valamirevaló mesemondót.

A „hagyománytalanság” vádja⁶⁹ azt feltételezi – tegyük hozzá rögtön: tévesen –, hogy a „vándorló” cigánysággal századokon át együtt élő román, magyar, sváb, szlovák, kárpátaljai, ukrán stb. többségi társadalomnak pontosan meghatározható, körül- és leírható a népmese-hagyománya van, mely az „eredetiséget” illetően sokkal meghatározóbb és megbízhatóbb, mint az állandóan „változékony” cigány mese. Ezzel szemben az egyik legnyomósabb érv, hogy az etnográfusok és irodalmárok is csak „korlátozott” ideig tudnak visszanyúlni a múltba „eredeti” forrásokért, melyek a szilárd és koherens mese-hagyomány meglétét és miként-volt lehetséges alakulását tudnák bizonyítani. Ámde éppen a 19. században az „elit-kultúra képviselői” *átírták, meghamisították, csonkították* a népmesék szövegeit, viszont, miként Gulyás Judit helyesen megjegyzi:

[...] e kifejezések használata egyébként azt az előfeltevést is magában hordozza, hogy ideális esetben tudható és ellenőrizhető – *lenne* – milyen is volt az ép, valódi és teljes magyar népköltészeti szövegtörzs, hiszen a torzítás, hamisítás, csonkítás nyilván csak ehhez *képest* értelmezhető.⁷⁰

Némely mesekutató egészen pontosan rávilágít arra a tényre, hogy az orális kultúrában a kollektív emlékezet legfeljebb három nemzedékig tudja rekonstruálni a hallott mesekincset. Ennél fogva logikailag is bajos lenne egy „feltételezett”, „eredeti” mese-hagyományt példaként (paradigmaként) tételezni, sőt szembeállítani egy másik etnikum (nevezetesen a cigányság) mesekincsével. Az pedig tudóshoz nem illő magatartás, hogy a gyökerek, a sajátos változatok létrejöttének és átadásának átláthatatlansága okán (vagy az ismeretlensége, még inkább az összehasonlító elemzések hiányában) a hagyománytalanság vádjával illeti a „leszólni” vágyott etnikum kincsét. Az „eredetiség”, az „előbbség”, a preegzisztens szövegvilág kapcsán Görög–Karády, aki a kulturális antropológia legújabb eredményeiben is járatos, ekként érvel:

69 Vekerdi kritikáját minden bizonnyal Csenki egy megjegyzésére alapozza: „A cigányság tartós hagyományok nélküli nép, ezért nem ragaszkodik a kialakult mesei logika szempontjaihoz. A cigány mesehallgató közönséget mindenekelőtt a részletek kalandossága érdekli, s az érdekesség kedvéért nem riad vissza sem az össze nem illő motívumok összekapcsolásától, sem azonos motívumok halmozásától egy mesén belül. A kalandosság, mint legfőbb követelmény, háttérbe szorítja a logikát.” CSENKI: i. m. 310. Csenki mentségére legyen mondva, hogy évtizedekkel korábban gyűjtött cigány meséket, mint Vekerdi.

70 GULYÁS: i. m. 43.

Az eredetiség fogalma a folklórban mindig problematikus, hiszen a népi kultúrák elemei bonyolult folyamatok eredményeként állnak össze. Ha az egyedi alkotás oldaláról nézzük a jelenséget, azt látjuk, hogy minden mesemondó egy másiktól veszi át a meséjét, aki vagy ugyanabból a közösségből származik, vagy kültag. [...] A mese mindenütt alakítható, változtatható, és különböző, nehezen azonosítható hatásoknak van kitéve.⁷¹

Az eredetiség vizsgálata: a *kommunikációs aktust* figyelembe véve, nem is a hagyományátvétel és- továbbadás hitelességét, változatlanságát illetve a változtatás mértékét tartja szem előtt, hanem a Ricœur-i „újraírás” során az Ong által említett „interakció” eleveenségét (amit az „irodalmiasított”, „művészi” igénnyel átírt mesék kapcsán bajos megállapítani).

Az elbeszélések nem akkor számítanak „eredetinek”, ha új történeteket mesélnek el, hanem ha az előadó az adott hallgatósággal és az adott szituációban megfelelő interakciót képes kialakítani – a történetet minden egyes elbeszélésekor egyedi, a szituációnak megfelelő módon kell bevezetni, hiszen szóbeli kultúrában sokszor nagy nehézségek árán kell felkelteni a közönség érdeklődését.⁷²

Lépjünk egyet tovább! Vekerdi azt is állítja a cigány mesemondókról, hogy:

A hallott történetekből egyes mozzanatok megragadják képzeletüket, s anélkül, hogy a cselekmény egészének megtartására ügyelnének, csupán az érdekesebb kalandokat veszik át.⁷³

Ez a megállapítás azért érdekes, mondhatni tanulságos, mivelhogy Vekerdi együtt járt Nagy Olgával az erdélyi cigány mesemondó közösségekbe gyűjteni és kutatni, s a kötetbeli hivatkozásai szerint ismerte kutatótársa gyűjteményes kiadványait (sajnos a *mi szempontunkból* relevánsakat nem⁷⁴), melyek élesen ellentmondanak fenti kijelentésének. Nem beszélve arról, hogy a mesemondó nagyfokú „szabadsága” az újra- vagy újjámesélés kapcsán nem csak a cigány, de valamennyi mesemondó elemi joga, vagy miként Görög–Karády írja: „a kölcsönzés és az átadás újjáteremtés, vagyis alkotó tevékenység.”⁷⁵ Mesekutatónk mintha megisméltelné Bartók szavait:

71 GÖRÖG–KARÁDY: i. m. 221.

72 ONG: i. m. 43.

73 VEKERDI: i. m. 60.

74 NAGY Olga: Jakab István és Cifra János mesegyűjteményei.

75 GÖRÖG–KARÁDY: i. m. 225.

Az idegen anyaggal való érintkezés azonban nemcsak a dallamok kicserélődését eredményezi, hanem – és ez még fontosabb – új stílusok kialakulására ösztönöz.⁷⁶

Sőt, hogy továbblépünk, egyfelől éppen a mesemondó Ricoeur-i értelemben vett „konfigurációs aktusa” és az önkimondásának módja különbözteti meg az egyik mesemondót a másiktól; másfelől a különbözni vágyás, a kapott, tanult preegzisztens szöveget meghaladni akarás, a virtus fontos mozgatórugója a mesemondásnak, az egymással való versengésnek.⁷⁷ A mesemondó részéről az önkimondás nyelvben gondolkodás⁷⁸ és egyben nyelv általi megnyilatkozás.⁷⁹ Az örökölt nyelvhez viszonyulás és megmerítkezés a nyelv által felidézett képekben (az orális társadalomban kiváltképpen is a képi gondolkodás és a hangzás/elhallgatás asszociatív ereje meghatározó), ezek együttesen a mondót és hallgatóját összekötik a közösségi hagyomány ismerete révén.

Gondolatainkat nemcsak a nyelv „gondolja elő”, a világ szemlélésekor nemcsak a nyelv áll mintegy „a hátunk mögött”; még kényszerítőbben határoz meg bennünket a képalkotás és a képválasztás: ez „kanalizálja” ugyanis, hogy egyáltalán mi mutatkozhat meg számunkra, illetve hogy mi magunk mit tudunk megtapasztalni.⁸⁰

76 BARTÓK: i. m. 200.

77 „A változatok a mesemondó tehetségétől függően tértek el a mese szüzségétől; mennél kiválóbb volt a mesemondó, annál önállóbbnak bizonyult a kompozíció.” DÉGH: *Az egyéniségvizsgálat*, i. m. 33. Erről tesz említést Ong is a „versengő hangnem” tárgyalásakor. ONG: i. m. 44.

78 „Aminthogy a mese bizonyos értelemben valóban nyelv is: bizonyos alapvető emberi gondolatok legadekvátabb kifejezési eszköze.” DÉGH: i. m. 32.

79 „[...]a megfigyelő számára a beszélt nyelvben a leginkább hozzáférhető a nyelvalkotás folyamata. Míg írásban ez nem lehetséges, addig a beszédben megfigyelhető a habozás, a szünetek, a zárodó glottális hangok, a rossz kezdek, és számos egyéb apró bizonyíték; ezek segítenek megérteni, hogyan mozgósítják a résztvevők forrásaikat ahhoz, hogy a megnyilatkozást megtervezzék és létrehozzák, és hogyan alakítják egymással egyéb társasági interakciókat. A beszéd során az új és régi információk áramlásának olyan prozódiai jellegzetességek lesznek fontos indikátorai, mint például a hangsúly és a hanglejtés szintje. És a pillanatról pillanatra áradó beszéd a társadalmi interakcionális jelentések elmozdulásának jeleit, amelyeket a résztvevők hoznak létre és használnak, bőségesen mutatják meg, de ezzel együtt a társadalmi interakciókban testet öltő kultúra nagyobb dimenzióinak jeleit is.” Du BOIS, John W.: *Transcription design principles for spoken discourse research*. In: PRAGMATICS, Quarterly Publication of the International Pragmatics Association (IPrA), Vol. 1, No. 1 (1991), (pp. 71–106.) p. 73.

80 BLUMENBERG, Hans: „Paradigmák egy metaforológiához”. In: *Hajótörés nézővel. Morfológiai tanulmányok*. (ford. Király Edit), Atlantisz, Bp., 2005. 287.

Blumenberg szellemében a cigány mesemondó kép-készlete és kép-választása (amit a folkloristák a motívum, az elem, az esemény, a funkció kifejezéssel illetnek többnyire) híven tükrözi azt a lokális közösségi és egyéni tapasztalatot, melyet saját táj hazájában szerzett, illetve mások elmondásából (archetipikus kép-teremtéséből) önmaga számára megértetté tett, s ezt igyekszik az önkimondás (kép-transzponálás és referencia-módosítás) közben láttatni, láthatóvá tenni a hallgatói számára. Ezt erősíti meg Dobos Ilona is:

Az alkotótípusú, jó mesemondó [...] jóval többet ad: a hagyományos történetekbe belemeséli élettapasztalatát, világnézetét, vágyait.⁸¹

Az alkotótípusú Jakab, Cifra, Ámi⁸² meséiben valóban beszélhetünk az elképesztően gazdag élettapasztalat és erkölcsi világnézet koherens módon való szerkesztéséről, ami önmagában is túlmutat a mesei fordulatosságot, izgalmat biztosító kalandok halmozására való törekvésen.⁸³ Ők hárman bizonyíthatóan a tudásátadás és-átvétel, a közösségi erkölcsi normarendet betartás és betartatás, a többségi-kisebbségi együttélés szabályainak megfelelés, a Lévinas-i rezponzív-etika elvárásainak megfelelés hívei. A két erdélyi cigány mesemondó: Jakab és Cifra gyűjtője, egyáltalán nem minden alap nélkül tesz perdöntő kijelentést gondolkodás módjukról, mely elsősorban a *monológokban* manifesztálódik:

Ám, amíg Jakab Istvánnál ezek a monológok főleg *lélektani reflexiók*, a hősnek a sárkány iránt érzett ellenszenvét fejezik ki, Cifra János monológjai *szigorúan erkölcsi indítékúak*.⁸⁴ (kiemelés tőlem – BP)

Vekerdi a cigány mese szövetében előforduló igazságszolgáltatás, a cigány mesemondókra jellemző „emelkedett igazságérzék”, a „gyakorlati” erkölcsi problémák iránti fogékonyság kapcsán azt hangsúlyozza:

81 DOBOS Ilona: *Gyémántkígyó. Ordódy József és Kovács Károly meséi*. Szépirodalmi, Bp., 1981. 10.

82 „[...] a mesemondónk vilásképe két forrásból táplálkozik; tapasztalati hagyomány útján őrzi a középkori keresztény vagy még régebbi világgép-felfogásokat, és ezeket egyeztetni a magyar népmesék világgép-szemléletével.” ERDÉSZ: i. m. 323.

83 Ne feledjük Honti szavait: „A mese történése kaland. Hogy a mese számára mit jelent a kaland, arra legelősebben az világít rá, hogy akármennyire ez teszi ki a mese történéseinek lényegét, a mese végcélja mégis más: a teljes nyugalom, a kalandok után a kalandmentesség, biztos révbe jutás, a hányatott élet után a biztonság és az eseménytelenség beteljesedése.” HONTI János: *A mese világa*, Magvető, Bp., 1962. 194.

84 NAGY Olga: *Cifra*, i. m. 21.

E példák óvatosságra intenek a cigány mesék egyetemleges erkölcsi elmarasztalásával szemben olyan történetek miatt, amelyek bennünket meghökkentő, sőt megbotránkoztató tettekről számolnak be.⁸⁵

Ebben az óvatosságra intésben a *tréfás mesék* repertoárbeli szerepének és súlyának túllihegése érhető tetten. A magyar folkloristák: Kovács Ágnes, Dégh Linda, Dobos Ilona, Nagy Olga, Görög–Karády Veronika számos alkalommal hangsúlyozták, hogy az általuk ismert komoly cigány mesemondók elzárkóztak a tréfás mesék mondásától, s csakis tündérmesét, varázsmesét, „vitézi” mesét voltak hajlandók mondani,⁸⁶ mivel a faluközösségben betöltött szerepükhöz méltatlannak tartották volna a „nem-igaz” mesemondást.⁸⁷ Ám Vekerdi a fenti kijelentését követően, egy meghökkentő fordulattal arra a következtetésre jut néhány bekezdéssel lejjebb, hogy:

A magyar mesék és a cigány mesék között erkölcsi szempontból alapvető funkcióbeli különbség van: a magyar – és általában európai – mesékben a leglényegesebb elem az erkölcsi világregnd igazolása a való élet visszásságaival szemben, a cigány mesékben viszont az érdekesség, a kalandosság a leglényegesebb tényező, amely nincs alárendelve a történet központi erkölcsi problematikájának.⁸⁸

Azt hiszem, a ma már rendelkezésünkre álló nagyobb cigány mesekorpusz ismeretében, maga Vekerdi lenne az első, aki visszavonná e kijelentését. Tanulságos, hogy milyen gyorsan és mélyen ülepedik le egyes mesekutatók emlékezetében ez a felszínes kijelentés.⁸⁹ (A magam részéről ebben a monográfiában épp a fenti ki-

85 VEKERDI: i. m. 129.

86 „Mesemondónknak [Cifrának] nemcsak a maga hivatásáról, de a mesékről is van elgondolása, majdnem elmélete. Arról, hogy milyennek is kell lennie a mesének. [...] ő különbséget tesz a tündérmese, amit ő „igazi” mesének vagy vitézi mesének nevezett, és a tréfás mesék, esetleg viccek között. A tréfás meséket lenézte.” In: NAGY Olga: i. m. 11.

87 Ellenben Nagy Ilona azt ajánlja, hogy a teljes repertoárokat azért érdemes vizsgálni, mivel a mesemondók a hosszú meséket követő „ereszkedő ágban” szívesen élnek a „rövid narratívok”-kal. (NAGY Ilona: „A mesemondás forгатókönyve hétköznapi kommunikációs helyzetben”. In: Pócs Éva (szerk.): *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére*. L'Harmattan–TE Néprajzi Tanszék, Budapest–Pécs, 2003. [289–293.] 293.) Megjegyzem, hogy Jakab mesegyűjteményének végén 4 ilyen tréfás mese található.

88 VEKERDI: i. m. 131.

89 Fülöp Lajos, aki Berze Nagy cigány meséi elé előszót írt, ekként vélekedik: „Megfigyelhető, hogy a cigány eredetű mesékben a cselekményesség mellett elhalványul a történet erkölcsi igénye. Ezekben a mesékben nem annyira a szövegegész, mint inkább a részletek hordozzák a ta-

jelentésnek az ellenkezőjét fogom bizonyítani, reményeim szerint.⁹⁰) Viszont Vekerdinek azon kijelentését, melyet *A cigány mesék erkölcsi szemlélete* fejezetben tesz, és ezáltal indokolatlan, egészen pontosan megindokolhatatlan módon végleges és végzetes következtetésre jut:

A cigány tündérmesék erkölcsi szintje sok tekintetben nem az európai tündérmesékkel, hanem az európai vicc-kultúrával hozható párhuzamba.⁹¹ –,

a leghatározottabban vissza kell utasítani. Több okból is. Egyfelől igaztalanul degradálja mindazon cigány mesemondók tagadhatatlan érdemeit, paradigmaértékű meserepertoárját, melyekkel kétséget kizáróan beírták magukat a ránk (utókorra) testált egyetemes népmesevilág történetébe. Az, hogy a cigány mesemondás jóval tovább maradt eleven, mint az más etnikumok körében megfigyelhető, egyfelől éppen a Cifra és Jakab által is „igaznak” hitt történetek varázsmesévé alakításában, átadásában, újjámondásában érhető tetten (a parasztság viszont ellenkezőleg viszonyult saját hagyományához: szégyellenivalónak vélte „nem-igaz” volta miatt). Másfelől a társadalmi-gazdasági modernizációs lehetőségek elmaradása, illetve a perifériára szorultság okán a lehetőségekkel való élni tudás hiányában keresendő. A nyomorúság, a kilátástalanság, a végzetes kitesztottság és a befelé fordulás tovább élteti a mese „tündérvilágát” a cigány közösségekben, ezért is állíthatja Görög–Karády:

A cigány közösségek számára könnyebben volt elfogadható a tündérmesék csodákkal teli világa.⁹²

Igaz, a „könnyebben volt elfogadható” nem jelenti egyben azt is, hogy valamenynyű cigány közösségben csak és kizárólag „tündérmesét” mondtak volna (miként egyéb más etnikai közösségben sem); maga Görög–Karády elemzi Babos István olykor trágárságtól sem mentes mesevilágát.⁹³ Másfelől sértő Vekerdi kijelentése

nulságot, a képi sík helyett inkább a valóság síkja tükrözi az erkölcsiséget.” In: BERZE NAGY János: *Cigány mesék*. (szerk. Fülöp Lajos) Baranya Megyei Tanács V.B. Cigányügyi Koordinációs Bizottsága, Pécs, 1985. 12. Némi mentségére legyen mondva, hogy a második mondatban az „ezekben a mesékben” korlátozza kijelentése érvényességét.

90 Mesekutató kollégáim: Biczó Gábor Ámi Lajos, Bódis Zoltán pedig Cifra János monográfiájában az enyémhez hasonló következtetéseket von le tudomásom szerint.

91 VEKERDI: i. m. 134.

92 GÖRÖG–KARÁDY: i. m. 225.

93 „Ennek a gazdag és sokirányú mesemondásnak jellemzője nála a szabadszájúság is, az obszcén tartalmú mesék, viccek, anekdóták iránti vonzódása. Ez utóbbiak nem voltak sosem rit-

azon cigánymese-kutatókra nézve is, akik komoly erőfeszítéseket tettek az elmúlt évtizedekben pontosan azért, hogy a magyar, a kárpát-medencei és balkáni cigány mesekincset megismertessék és a maga helyén elismertessék a nyugati folklórkutatókkal. Tanulságokkal is szolgál persze a kijelentés: haladéktalanul és az eddiginél nagyobb erőfeszítést mozgósítva kell feldolgozni (értsd ez alatt: a kéziratokat kiadni és a forráselemzéseket elvégezni) e földrajzi régió cigány mesehagyományát.

A cigány mesékkal kapcsolatban igen gyakran emlegetett toposz: a nyelvi fogyatékoság, „szegénység”, amit a különböző cigány nyelvek meglehetősen kevés szókincsére vezetnek vissza. Kétségtelenül igaz e ténymegállapítás nem is kevés cigány mesemondó, kiváltképpen is a kétnyelvűségben többnyire cigányul és csak elvétve magyarul mesélők esetében. Ellenben – Dégh Linda kifejezésével élve – a „kiváló” mesemondók számlájára aligha írható e fogyatékoság. Fülöp Lajos a cigány mese stílusa kapcsán tett kijelentése önmagában még helytálló is lehetne.

A cigány mesélők nem annyira a metaforákat, mint inkább az alakzatokat, a mellérendelő sorjáztatásokat (ismétléseket, halmozásokat, párhuzamokat) kedvelik. Gyakran kombinálják, áthelyezik a különböző motívumokat, epizódokat egyik meséből a másikba.⁹⁴

A baj csupán az, hogy túlságosan általánosnak és emiatt problematikusnak érezzük a „metafora” kifejezés használatát, melyet akár a szóval, a szimbólummal, az archaikus képpel való egyeztetés, azonosítás, helyettesítés vagy ütköztetés révén egyértelművé tett volna. E fogalmak Gilbert Durand, Ricœur vagy Greimas szótárában egészen más megvilágítást kapnak. De a legújabb nyelvészeti kutatások tükrében az unalomig sokat említett „mellérendelő” mondatszerkesztés sem róható föl a mesemondó „fogyatékoságaként”, a szóbeli kultúrában élőknek ez a legtermészetesebb és legkényelmesebb beszédmódja, miként erre Ong hívja föl a figyelmünket:

A világ számos más pontjáról is említhetnénk példáit az elsődleges szóbeliség kerekei között született elbeszélésekre jellemző mellérendelő szerkesztésmódnak [...]⁹⁵

kák sem a magyar paraszti, sem a cigány repertoárokban, de különböző meg gondolások és kiadási problémák következtében nem igen kerültek a nyilvánosság elé.” GÖRÖG–KARÁDY: „Babos István mesevilága”, In: SZUHAY: i. m. 42.

94 BERZE NAGY: i. m. 13.

95 ONG: i. m. 40.

Jakab Istvánnál a saját tapasztalat megjelenítésének elsőrendű alakzata a nyelvben mutatkozik meg, abban a beszéd-aktusban, amit a „*késleltető halmozás*”-ként említett a gyűjtő. (Ennek külön tanulmányt szenteltem, vö. a következő tanulmánnyal!) Ong írja erről az elbeszélésmódról:

A hangok által vezérelt nyelvi világ nagyobb összhangban van a halmozó (harmóniát célzó), mintsem az elemző, elkülönítő tendenciákkal [...]. Inkább összhangban van továbbá a konzervatív, holisztikus szemlélettel [...] a szituációs gondolkodással, mint az elvont gondolkodással [...].⁹⁶

Jakabnál a *halmozás* egy általa „ideálisnak” vélt kerek-egész mesevilág elbeszélhetőségének megteremtésére szolgál, legyen szó akár a szavak halmozásáról, akár a mellérendelő mondatokban egy-egy kép leírásáról, akár az epizódokról. Ugyanezt mondhatjuk az élettörténetek megismétléséről, melynek során az apa és fiú,⁹⁷ a hős és egy-egy markáns archetípust képviselő nő egy más élethelyzetbe kerül.⁹⁸ Jakabnál a halmozás éppen a szituatív létmegértést és az archaikus/hösi világrenden alapuló létfeltárást célozza. Miközben a hős és valaki/Másik viszonyát élénk tárja, a kötődés mélyén rejtőző jó vagy rossz szándék, pillanatnyi tévedés vagy szándékos károkozás felfedésekor valójában Jakab *folyton tanít* bennünket biblikus és mitikus példázatain keresztül, hangvételében megfigyelhető egyfajta *prófétikusság* is.

–Hát jól van, Jánas fiam – asz mondja –, mennyivel Istenre gondósz, és bizal benne, ját sikerülni fog [az elvarázolt lány megőrzése] a másik este is [...]. (A *Feketebeli király*, NAGY–VÖÖ 208.)

vagy:

–Azé nem fogsz te haladni az életedbe, nem fogsz tudni menni semmire, hogy még el nem unod magadat, hogy te fogod hívni a halált, mert mikor a halál hozzád ment, egyszer hét évig a fán tartattad télen-nyáron; másadszar pedig elijesztetted. Ezér büntettelek meg tégedet, imádkazni nem imádkazol, nem kérsz úgy, mind más emberek ahogy kérnek. (A *szegény ember meg a halál*, NAGY–VÖÖ 314.)

96 Uo. 69.

97 „Jánas a zárdában” c. mesében ellentétes etikai sorsbetöltésről beszélhetünk; a „Babszem Jankó II.”-ben az alvilágból visszatérő a saját fiára ismer a kis disznópásztorban, az Odüsszeia jelenetére hajazva.

98 Vö. „A Feketebeli király” c. mesével. In: NAGY–VÖÖ: i. m. 202–237.

A halmazások szerepének vizsgálatát kezdjük a szavakéval. Induljunk ki abból, hogy a nyelv (mely „az Ugyanaz és a Más kapcsolata”,⁹⁹ mely „az Én és a Másik társasságát”¹⁰⁰ tartja fenn, mely „megveti egy közös birtoklás alapjait”¹⁰¹ és „az értelem jelenvalóvá tételében”¹⁰² játszik szerepet), a szándéknak éppen megfelelő szavak kiválasztásával és intenciózus egybefűzésével kezdődik. Másként szólva, a szavak az értelemadás aktusában, – Lévinas szellemében – a szavakban tetten érhető *tanításban* nyilvánulnak meg, fedik föl és rejtik el titokzatos jelentésüket.

A szavak jelentése mindig a jelenből következik, bár ezt a jelenben érvényes jelentést különféle, gyakran nem is tudatosított módokon természetesen a múltbéli jelentések is befolyásolják.¹⁰³

Jakab portréját leginkább az általa teremtett nyelv szétszalazásával; a hétköznapi és az átvitt jelentést biztosító metaforikus szavakkal való szüntelen vívódásra rámutatással; az újramondás kontextusába illeszkedő, a képi látásmódot serkentő szó-alakzat konfigurálásával és refigurálásával; a Másikat és a másokat (közösséget) megszólító „öngerjesztő-performanszával” vázolhatnánk föl. Jakabnál a szavak a *jövő ígéretét* hordozzák, mégpedig abban az értelemben, hogy (1.) kimondásuk egy vagy sok másiknak az emlékezetből előhívását, ezek archaikus alakzattá (szimbolikus képpé, metaforává stb.) alakítása révén többlet-értelemmel telítődésüket, és magának a diskurzusnak a láthatóvá tételét segíti. (2.) A kimondott szavak a kontextus megteremtődése közben maguk is folyamatos átértékelődésen, „elcsúszáson”, jelentésátvitelen esnek át;¹⁰⁴ s ez az elmozdulás láthatóvá válik, amikor a hétköznapi szavak szintjéről az átlépés megtörténik egy mitikus szintre, ahol a sikeres beveződéssel kecsegtető mesei történet realizálódik. (3.) A mondó a szavaknak úgy igyekszik jelentéstelítettséget és konstitutív funkciót biztosítani a törtenetszövésben, hogy a mondás és kontextusteremtés során a hétköznapi jelentést

99 LÉVINAS, Emmánuel: „Metafizika és transzcendencia”, In: Uő. *Teljesség és Végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 22.

100 Uo. 30.

101 „Elkülönülés és beszéd”, Uo. 57.

102 „Arc és etika”, Uo. 172.

103 ONG: i. m. 47.

104 Arisztotelész egy adott szó *epiphoráját* elmozdulásként írja le. RICCEUR: „Retorika és poétika között: Arisztotelész”, In: Uő. *Az élő metafora*, (fordította és Jeney Éva fordítását átdolgozta Földes Györgyi), Osiris, Bp., 2006. 27.

felülíró poétikus-mitikus alakzatokból „folytatásos metaforát”, mintegy „metaforikus hálózatot” hoz létre.¹⁰⁵

Találomra bárhol felüthetjük a vaskos mesegyűjteményt, és ehhez hasonló mondatokat találunk mindenütt:

Alig pár perc telt el, következett tíz óra, egyszer már hallották a távolból a nagy rikótásokat, a nagy énekszót, a nagy kiabálásokat, zeneszót hallottak, de hallották, a lovaknak a patája hogy csattogott, verték össze a patkójakat, és a nagy kéztapsolást. (A *Tökváros*, NAGY-VÖÖ 331.)

A jelenet alig pár szóval elintézhető volna: a hős az „ősz öregember” utasítására „porba rajzol” egy palotát, ahol jövendőbelijét fogadhatja, s amint elkészül, már érkeznek is a vendégek. Ennyi! Ám Jakab (miként az oláh cigányok és a román nyelv-közösségben élő cigányok), nem éri be *ennyivel*, az élőszóval való nyelvteremtő –, figyelemkeltő – és közösségiességet alkotó képességének megfelelően, szemlátómást tudatosan játszadozik az igékkel, a névszókkal és a jelzőkkel. (Gondolok itt a „nagy” jelzőre: többletjelentést kapnak, ahogy erre *Az árvaság és borzalom fenomenológiája*¹⁰⁶ tanulmányomban rámutattam). A „hallották” igét, a közbevetett jelzős névszók keretként, majd az újabb tagmondat kezdeteként csempészi a mondatba. A lópatkó és az általa kiadott hang sorrendjének a felcserélése, a jelzős szerkezet mondat végére vetése (mely nyilván az előzőekből elmaradt, más mesemondó nyilván el is hagyta volna, ám Jakab szerint még „idekíváncozott”), annak az emlékezetműködést szolgáló mondásnak, figyelmet folyton fricskázó kedélynek és szabadon vágtazó gondolkodásmódnak a lenyomata, mely az *oralitás*ban élő mesemondók sajátja. Hogy ez így sok, túlságosan is sok egyetlen mondatban? Ne feledjük, Jakab számára a mesemondás, mint a favágók közötti érvényesülés és elismerés (a bérezés során a mesemondásának köszönhetően a megfelelő arányban részesülés), mondhatni egyenesen egzisztenciális kérdés: ezért is ügyel a „közösség” megteremtésére.¹⁰⁷

105 Uo. 359.

106 BÁLINT Péter: *Meseértés és– értelmezés*, i. m. 183–198.

107 Nagy Olga írja Jakabról, hogy a havasi favágók között elismert és megbecsült mesemondó volt, aki miatt akár kilométereket is gyalogoltak hóban és fagyban, hogy meghallgathassák meséit. Jakab „más 'befutott' elbeszélőkkel ellentétében 'versenytársait' nem igyekezett elhallgattatni, nem tett elfogulttá addigi sikere [...]”. NAGY-VÖÖ: i. m. 27. Dégh Linda is beszél arról, hogy a közösségi együttlétek alatt szívesen mondtak mindenféle epikus történetet: mágiikus mesét, igaz történeteket, vallási példázatokot, táncoltak és énekeltek is, de a

AMIVEL EGYET LEHET ÉRTENI

Érdemes azon ismert toposzokat is csokorba gyűjteni, melyekkel a mesekutatók többsége egyet tud érteni a cigány meséről szólva. Legelsőként talán a kárpát-menedencei és a balkáni cigány mese *besorolhatatlanságát*¹⁰⁸ emelném ki, ami természetesen helytálló Jakab esetében is:

A tipológiai besorolás, hasonlóan a Cifra János meséihez inkább szükséges munkahipotézis a szerkezeti felépítés könnyebb megértése céljából, nem pedig hűség, gyakran nem is adekvát megfelelője az idézett típusnak.¹⁰⁹

Jakab István egyfelől a *grandiozitásra törekvés*ét mutató sajátlagos konfigurációs aktusa, másfelől a favágó/szénégető *közösség elvárása* miatt¹¹⁰ (ti. hogy órákon át kell mesélnie a kalibában¹¹¹ a havasokban ősztől tavaszig tartó hosszú estéken) szövi egybe az olykor szomszédos mesetípusokat, máskor az egymást kiegészítő mesetípusokat (*Erős János* és *Babszem Jankó*), megint máskor az egymáshoz csak is a mesemondó intenciója folytán köthető mesetöredékeket. A gyűjtő okkal-joggal hangoztatja hát, hogy a Jakab (és a Cifra) meséket hiába is próbálja az ismert mesekatalógusok jelzéseivel ellátni, a mondás során létrejött meseszövegek alig is

közönség igazából az alkotó típusú és elismert mesemondókat kedvelte. „A helyzet teljesen megváltozik, amint egy valódi mesélő lép színre. Ez a legritkább esetben történik pusztán véletlenségből. Nem ritkán az emberek pont azért gyűlnek össze egy elismert mesélő házában, hogy meghallgassák a meséit, vagy egy jó mesélőt meghívnak ehhez vagy ahhoz a házhoz, hogy az bemutassa művészetét.” DÉGH: i. m. 116. – Nagy Olga leírta azt is, hogy a hosszú estéken kalibában összegyűlt hallgatóság érdeklődése és tevékenysége igen eltérő volt a mesemondónak meg kellett küzdenie a figyelmükért. Ugyanerről szól Lord is: „A házak közötti távolságok miatt néhány vendég korábban érkezik, mint mások és természetesen ez azt is jelenti, hogy néhányan korábban távoznak. Néhányan nagy valószínűséggel az egész éjszákát ott töltik. [...]. Az énekesnek be kell érnie egy olyan közönséggel, akik jönnek-mennek, az újonnan érkezőket köszönti, elköszön a korábban távozóktól.” In: LORD, Albert B.: *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England, 2000. 14.

108 CSENKI: i. m. 312.

109 NAGY-VÖÖ: i. m. 848.

110 „A havasi mesemondó és a havasi hallgató sajátos népi közösség: fakitermelő munkás, akinek tudatát még meghatározza az otthonról hozott világképe, gyermekkori élményei, hiedelemvilága, de már mélyen befolyásolja a modern termelési mód.” NAGY-VÖÖ: i. m. 58.

111 Az erdélyi havasokban a pásztorok, famunkások, állattartók számára épített faházikó.

emlékeztetik a kutatót az „eredeti”, pontosabban akár az Aarne–Thompson-féle (AaTh), akár a Berze Nagy-féle (BN) katalógusokba besorolt mesetípusokra. Hogy mindez tovább bonyolódjék, Jakab szívesen fordul bizonyos ponyvatörténetekhez, melyeket saját intenciója és mesealakító-képessége folytán igyekszik beleszőni a meséjébe, amelyről aztán efféle megjegyzéseket tehet meglehetősen szorult helyzetében a gyűjtő:

Nem vállalkozhatunk arra, hogy a rendkívül sok típus egy-egy beékelődött motívumát is bemutassuk. (*Babszem Jankó I.* [AaTh 301+328A*+302+301A (-321+401)])¹¹²

A meseváltozat meglehetősen egyéni kombinációja a Kékszakáll és az Elátkozott leány típusnak. (*Brugó*, [AaTh, BN 311 (406A*)~307])¹¹³

A mesegyűjtők és- kutatók Ámi, Jakab, Cifra és más cigány mesemondók kapcsán hangoztatják (éppen a valóságelemeket, a modernizációs eszközöket meseszövetbe beemelés ellen berzenkedőkkel szemben), hogy a „csodás”, a „mágikus”, a „mitikus” és a reális a legtermészetesebb módon megfér egymás mellett, és ez is bizonyítéka az élő, állandóan változó népmesehagyomány meglétének. Erdész Sándor tanulmányában azt hangsúlyozza:

Ámi tapasztalta a mesei világ és a reális világ közötti különbséget, vagyis míg a *mesei világban* a hőst természetfeletti erővel rendelkező lények, beszélő állatok, varázserejű tárgyak veszik körül, s a kimondott szónak bűvös ereje van, addig a *reális világunkban* nem történik semmiféle csodálatos dolog.¹¹⁴

Ámi valószínűleg a legmerészebb a tekintetben, hogy a technikai vívmányokat hasznosítja történetmondásában, s ellentétben Erdész vélekedésével, Biczó Gábor azt elemzi, hogy Ámi számos meséjében előfordulnak technikai újítások, melyek elsősorban „illusztratív funkciót” öltenek.¹¹⁵

Dégh Linda más aspektusból, mégpedig a „fiktív” és a „reális” összekapcsolásában tesz különbséget mesemondó és mesemondó között:

112 NAGY-VÖÖ: i. m. 849.

113 Uo. 855.

114 ERDÉSZ: i. m. 317.

115 BICZÓ Gábor: „Népmese és a modernizáció kapcsolata. Ámi Lajos *Pájinkás János* című meséje alapján.” In: BÁLINT Péter (szerk.) *Közelítések a meséhez*, Didakt, Debrecen, 2006. 95–112. (p.100.)

A mesemondók közötti szemléleti, kedélybeli különbség gyakran abban mutatkozik meg, hogy miképpen kapcsolják össze a mesei világot és a valóságot.¹¹⁶

A cigány mesemondót a saját közössége, a közösséget pedig a többségi társadalomba való beágyazottsága, a többségi társadalom róla kialakított értékítélete, és az éppen aktuális politikai hatalom cigánysághoz viszonyulása alapvetően határozza meg. A többségi társadalom elvárásai és ítéletei számos cigány mesemondónál megjelenik mind a cigány hős alakjában, mind a mondó hőssel szembeni viszonyában: olybá tűnik, a mesemondó részéről képtelenség, hogy ne vegyen tudomást a cigányságra aktuálisan mért sorsról, a mások által közvetített ideológus eszmék beszüremeléséről a közösségbe. A két szélsőséges pólus a cigány mesemondók részéről: vagy meg akarnak felelni a többségi elvárásnak, miként ezt Ámi teszi számos meséjében, vagy „csakazértis” egy emelkedettebb szellemiségben, erkölcsi-lélektani-mitikus magaslatokba emelkednek, miként Jakab és Cifra teszi szemlátomást. Nagy Olga mondja egyik kedvenc mesemondója, Cifra János személyisége és mesemondása ürügyén:

[...] az embert nem származása, hanem kultúrája határozza meg, az a tény, hogy egy bizonyos közösségben nevelkedik, az formálja őt értékrendjével, világlátásával, erkölcsiségével.¹¹⁷

Az a szemlélet, melynek Vekerdi adott hangot, az „igénytelenség”, az „erkölcstelenség”, a „hagyománytalanság” révén, maga után vonhatná a cigány folklór és az azon felnőtt mesemondók kirekesztését az európai hagyományból.

Számos mesekutató és kulturális antropológus tett említést a cigány mesemondók *vallásosságáról*, ami nemcsak a meseszövegben megképződött erkölcsi normarend megteremtését szolgálja, de Dobos Ilona szerint a cigányság többségi társadalomba való sikeres asszimilálódását is nagyban elősegíti.

„A magyar cigányokat megkeresztelték, csak az oláh-cigányokat nem.” Idővel rájöttem, hogy a kereszténység hangoztatása rangot, a magyarsághoz való tartozást jelentette.¹¹⁸

A vallásosság, egészen pontosan a keresztény hitvilágból és a bibliai történelekből táplálkozás gyakorta tetten érhető magukban a cigány népmesékben is, aminek alaposabb vizsgálatához Nagy Ilona jeles tanulmánya: *Teremtés a magyar*

116 DÉGH: *A személyiség*, i. m. 38.

117 NAGY Olga: *Cifra*, i. m. 7.

118 DOBOS: i. m. 19.

mondákban¹¹⁹ is egyfajta útmutatóként szolgálhat. Nagy Ilona kiemel néhány mesealakot, közülük a teremtésben elsődleges és aktív szerepet játszó Istent,

[...] aki a leggyakrabban teremt szóval: kimond valamit, rendelkezik. Ha anyagból teremt, az a leggyakrabban a föld anyaga: homok, sár, agyag.¹²⁰

Jakab *A Tökváros* c. meséjében a hőst, amikor a hattyúlánnyok jegenyefává varázsolják, az „ősz öregember” (Isten mesei változata) újjáéleszti:

[...] elvágta a jegenyefát töviből, egy ágat vágott le róla, hazavitte az öregember, a tűzbe tette, külön elégette a jegenyefának az ágát, a hamuját összesöpörte, öszszegyúrta, úgy a hamut az öregember, mind ahogy össze szokták gyúrni az asszonyok a lisztet, mikor laskát akarnak nyújtani.

Mikor el vót készítve a tészta, ügyesen újból emberalakba készítette az ősz öregember azt a hamutészta, vót nekije élő-haló vizzate, leöntötte, megkente élő-haló fűvel, hát sokkal szebb és sokkal ügyesebb vót a legény és okosabb, mind annak előtte vót. (NAGY-VÖÖ 326.)

Ám más esetben a teremtő Isten az akaratának/parancsának ellenszegülő hőstől, mint amelyet *A szegény ember meg a halál* c. Jakab mesében látunk, erkölcsi vétségei büntetésül elveszi az életet, tanúságot téve az isteni hatalom (*omnipotencia*) jutalmazó–büntető voltáról, ami jelen esetben felülírja a hős „bratyizását” a cigány mesékben jellemző módon „rászedhető” Halállal.

Ekkor a Jóisten megharagudott a szegény emberre, akkor újból ott kezdte aztán zsarolni, és sajtolni, úgy, hogy már annyira elkeseredett a szegény ember, hogy nem kellett menjen a halál, hanem ő hívta és kérelte a halált [...] (NAGY-VÖÖ 317.)

Jakab még a meseszöveg aktusa közben is, hogy – a szöveg felhívó jellegéből is – érzékelhetően lankadó hallgatóság további figyelmét kérje és fenntartsa, az eredeti történethez hozzáfűzött második történet közben egy „fohászszerű” intéssel él:

Tartsan meg münket az Isten, me mesének még vége nincsen! (*János a zárdában*, NAGY-VÖÖ 705.)

Jakab tisztában van a halálos és bocsánatos bűnök mibenlétével, és az imádkozás, a „*kimondott szó*” varázserejével, miként a bűnelkövetést követő vezeklés, megtisztulásra várakozás szükségszerűségével is. Lévinas írja a morális indíttatású beszédről:

119 NAGY Ilona: „Teremtés a magyar mondákban”. In: HOPPÁL Mihály (szerk.): *Elbeszélés és emlékezet*. Európai Folklor Intézet – Osiris, Bp., 2001. 172–176.

120 Uo. 173.

Egyedül a beszéd vezeti be a közösségséget az *adás által*, azzal, hogy a fenomént adottként jeleníti meg, és azáltal ad, hogy tematizál. Az adott egy mondat ténye.¹²¹

Jakab mesemondói szándékáról valóban állítható, hogy: *adni szeret* és a mesemondói képességét, mint *adományt* elfogadva, másokat is részesíteni szeretne a ki- és elbeszélés, s nem utolsó sorban a tanítás örömeiben. Tanítani a *mester* kötelessége; a mester megteremti annak a lehetőségét, hogy mások beléphessenek az ő gondolkodásába; nem rejtőzik el mások kérdése és hívása és felszólítása elől; nem tetszeleg a jóság, az erényesség, a megszólíthatatlanság álarcában; tudja, hogy amit mond, az a közösség javát szolgálja. A két erdélyi mesemondó: Jakab és Cifra öntudatosan vállalta ezt a mester-szerepet.¹²²

121 LÉVINAS: „Igazság és igazságosság”, i. m. 77.

122 Cifra a vele készített interjúban büszkén mondja el: „Én indítottam el a fiatalságot a világba. A világ történelmére születtem.” In: NAGY: *Cifra János meséi*, 11.

JAKAB ISTVÁN KONFIGURÁLÁSI MŰVELETÉNEK SAJÁTOSSÁGAI

„Egyetlen tárgyunk a beszélő alany”¹

I.

A MONDÁS ÉS „ÉRTELEMÖSSZEFÜGGÉS” MEGTEREMTÉSE

Az elmúlt évtizedben, mintegy másfélszáz mesemondó repertoárjával és hagyatékával ismerkedésem közben, mindig vissza-visszatértem kedvelt mesemondóhoz: a görgényüvegcsúri és cigány származású Jakab Istvánhoz, akinek e monográfiában számos meséjét görcső alá véve, szeretném megmutatni azon mesemondói erényeit, melyek kiemelik őt a Kárpát-medencében név szerint ismert és ismeretlen cigány mesemondók bőséges folyamából, és minden bizonnyal (ha egyáltalán lehet ilyet mondani) „halhatatlanná” is teszik őt.² Bár ezzel a „halhatatlansággal” érdemes csínján bánni, részben mert az oralitásban létrejövő szövegváltozatok éppen „másként mondásuk” révén mondanak ellent e halhatatlanságnak, részben mert – ahogy Marguerite Yourcenar mondta – a klasszikus írók kapcsán, a „halhatatlanság” egyet jelent azzal, hogy alig vagy egyáltalán nem olvassák már őket.

Nem tudom, hogy a folkloristák szűk táborán kívül ismerik-e Jakab István nevét,³ s ha igen, olvassák-e valóban „terjedelmes” meséit, melyek (s újfent meg kell

- 1 BACHELARD, Gaston: *A tér poétikája*, (ford. Bereczki Péter), Kijárat, Bp., 2011. 16.
- 2 E cigány mesemondóról szóló dolgozat megírásakor (mely a szerző intenciója szerint alapvetően irodalmi hermeneutikai eljárásról alapszik), figyelembe vettem Ricœur kijelentését: „Mind a hermeneutika végső céljainak egyike a kulturális távolság ellenében folytatott küzdelem.” RICŐUR, Paul: „Mi a szöveg?” In: Uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, (ford. Angyalosi Gergely et al.), Osiris, Bp., 1999. 26.
- 3 A Kárpát–medencében, a Balkánon élő népek, kiváltképpen is a cigány mesemondó-közösségek folklór-hagyományának diszciplináris vagy interdiszciplináris értelmezésének átadását megnehezíti, hogy az egyébként páratlan értéket képviselő mesegyűjtemények alig vagy egyáltalán nem ismertek a nyugati mesekutatás számára. Egyébként, ha az Aarne–Thompson-féle mesekatalógusban fellelhető típusok közé beilleszthetők is a cigány mesemondók által elmondott mesék, az egyes változatok gyakorta oly fokú eltérést mutatnak a típusba tartozó és ismert változatokhoz képest: a kontamináció, a Ricœur-féle „konfigurációs aktus”, az eltérő társadalmi-történelmi tapasztalatok okán, hogy a hermeneutikai eljárás tárgyát képező min-

ismételnem: ha egyáltalán lehet ilyet mondani) nem ritkán igazi „írói” kvalitásokat mutatnak.⁴ Kiváltképpen is igazolhatónak tűnik ez utóbbi állításom, ha nem feledjük, hogy a mesemondás „tudatos kitalálás” eredménye, vagyis maga is alkotói folyamat révén létrejött mű: szóbeliségbe zárva. Mégpedig a mesemondó önkimondásának – a svájci Paul Zumthor szavával élve – „hangos tettébe” (*une action vocale*) rögzítve, nem csak a jelenlévők, de az „utókor” számára is. Ez utóbbi kijelentés értelmében a hagyományátvevés/örzés (a valakitől vagy valakiktől tanult szüzsék megragadása) maga is egyfajta „elsajátítás”-folyamat.

Paul Ricœur határozza meg ekként az elsajátítást:

[...] a szöveg értelmezése valamely alany önértelmezésében ér véget, tetőzik be, aki ezentúl jobban, másként érti meg, vagy éppen elkezdi megérteni önmagát.⁵

Eszerint a másoktól hallott meseszöveg elsajátítása egyszerre ön-és létértelmezési folyamat, ugyanakkor olyan újjámondás, közlés, amely a heideggeri „jelenvalólét-megértésnek az értelmezettséget rejti”,⁶ ami másfelől a lévinasi „kimondottságot” jeleníti meg a nyelv, a beszéd aktusában. Továbbá: a mesemondás mindig mások jelenlétében (Biczó Gábor szavával: „megértő egymásra-vonatkozásában”⁷) történik, tehát a mesemondó eleve számít a „mindenki” kapcsolatára, a jelenlévők mindegyikével kialakítandó kapcsolatra, ami túlmutat az én és a másik személyes viszonylatán, s egyfajta egyetemes/közösségi etikát jelenít meg.

den egyes mesét, mint szövegváltozatot közölni kellene a megértést elősegítendő, ami még egy monográfia keretében sem képzelhető el. (Ezt a szakadékot kellene áthidalnunk például a *Hattyúlányok-típus* [AaTh 400] esetében, mely a vizsgálatunk tárgyát képező Jakab-féle „A Tökváros” mese elemzésekor előttünk tátong.) E kötet írása közben abban reménykedem, hogy a nyugati gondolkodás fogalmi-nyelvének használata segíti a megértést.

4 Nagy Olga is fontosnak tartja szóvá tenni gyűjteményének előszavában a mesemondói önkifejezés és saját élményből táplálkozás tényét. „A tehetséges, alkotó típusú mesemondó számára a mese ürügy arra, hogy kifejezze mondanivalóját, érzéseit, indulatait és szenvedélyét, a mese sztoriját így csak váznak tekinti, hogy ezt élettel, a maga élményeivel töltsse ki.” In: NAGY Olga–VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, (Új Magyar Nép-költési Gyűjtemény [rövidítése ÜMNGy] XXVI. Szerk.: Nagy Ilona), Akadémiai Kiadó, Bp., 2002. 68.

5 RICCEUR, Paul: i. m. 26.

6 HEIDEGGER, Martin: „A fecsegés”, In: Uő. *Lét és idő*, (ford. Vajda Mihály et al.), Gondolat, Bp., 1989. 315.

7 BICZÓ Gábor: *Hasonló a hasonlónak. Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról*, Kalligram, Pozsony–Bp., 2009. 175.

Lévinas-szal szólva, a mesemondó beszédaktusa (kimondása) olyan „értelemösszefüggésként” jelenik meg, amely mondásának a sajátja lesz.⁸ S miként Tengelyi hangsúlyozza Lévinas gondolatmenetét szálazva, a „mondásnak a mindenkor mondottakon túli értelmét” vizsgálva,

[...] minden mondás egyszeri és megismételhetetlen, még ha a mondottak újra fölidézhetők is. Ezért azon értelemszerkezetnek, amely a mondást jellemzi, újra meg újra ki kell alakulnia, valahányszor csak az én és a másik találkozik.⁹

Elemzésünk szempontjából nem vezet ellentmondáshoz, hogy a filozófus Tengelyi László az én és a másik viszonyáról beszél, minekután a mesehallgató közönség akár: elkülönült egyénenként, a mesemondóhoz való egyéni viszonyulásokként és az egyének sajátként megélt bűn- és sorstapasztalatainak egymás mellettségeként is fölfogható, még ha bölcseletük és morális rendjük bizonyos mértékig közös léttapasztalaton nyugszik is. A hallgatóközönség, a jelenlévő közösség elkülönült én-ekre, személyekre való felosztását a lévinasi logika szerint is megtehetjük, miszerint a „végtelen felelősség”, mellyel nem csak a másikért, de mindenki másért (másokért) is tartozunk, oly módon vonatkozik a mindenkire, hogy a mások közé sorolt „egyformán igényt tarthat arra, hogy belőle számunkra 'a másik' váljék.”¹⁰ Ennek tudatában, a mesehallgató közönség összetételének és igényének állandó változását észben tartva, a mondás során a mondó és hallgatóság közötti „utalásirány” létrehozásakor, az 'egyedi beszédmegnyilatkozások' révén teremt mindig újabb és újabb „értelemösszefüggéset” a mesemondó, mivel maga az értelmezői szituáció változik meg, ugyanakkor valamennyi hallgató meseértéséért egyként és egyaránt is felelősséggel tartozik.¹¹ Ne feledjük, hogy az újjámondott változatban az értelemösszefüggésnek (nem csekély mértékben a mondó személyiségétől és tehetségétől, a hallgatóság összetételétől és elváráshorizontjától függően), mindig újra ki kell alakulnia. Ezt látjuk egy-egy mesemondó esetében, amikor megismétli az egyszer már valahol és valamiképpen elmondott meséjét. Teljességgel egyet érthetünk Ricœur azon kijelentésével, hogy:

8 TENGELYI László: Életrajzi és sorseselemény, Atlantisz, Bp., 1998. 227.

9 Uo. 228.

10 Uo. 231.

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

A fikció és az újraírás együtt halad. Vagy, Arisztotelész *Poétikájának* kategóriájával élve, a *müthosz* az igazi *mimézishez* vezető út, mely nem szolgai utánzás, vagy másolat, vagy tükörkép, hanem átvitel, átformálás (metamorfózis), vagy, ahogy az előbb neveztem: újraírás.¹²

Az „újraírás” természetesen az oralitásban nem szó szerint értendő; az átvitel és az átformálás a konkrét mesemondói szituációban, a konfiguráló aktusban, a mesemondó hangvételeiben és a hallgatósághoz viszonyulásában történik meg. A változások is (melyek közül több a kiadott szövegekben már nem nyomon követhető) a közvetlen interakcióban érhetők tetten, hiszen a mesemondó olyan eszközöket vesz igénybe, mint például „a szupraszegmentális eszközök, a paranyelvi kódok (vokális, de nem verbális eszközök), valamint a kinezikai erőforrások”.¹³

Emellett Tengelyi azt is vizsgálja, hogy milyen „*idősajátosságokat*” mutat az értelemképződés Lévinas-nál, aki olyan folyamatról beszél mind a találkozás, mind pedig a nyelv esetében, melynek nincs kezdete és első szava,¹⁴ miként vége és utolsó szava sincs. Ezzel mintegy körvonalazódik a mese-„mondás sajátja”, hogy tudniillik egyetlen általunk ismert mese sem önmagával kezdődik, inkább tovább- és másként (más nyelvi rendet, Ricœur-i „konfigurációs aktust” alkotva) mondatik újra vagy újjá: a hagyomány láncolatában. Természetesen minden „kimondott” mese (a mondó által „értelemösszefüggésbe” állított és saját magát is közlő meseváltozat) egy másiknak, egy más által majdan elmondandónak szolgál kiinduló alapjául: így teremtve meg a folytonosság lehetőségét. Másutt (*Honti szellemi örökségének nyomában* című tanulmányomban¹⁵) már szóltam arról, hogy miért is „lehetetlenség” megtalálni egy ősi-mesét, melyet a sok-sok típus és változat hátterében Honti keresett; a mese és az évszázados mesemondás lényege és „csodája” nem egy feltételezett ősi-forrásban, talán épp ellenkezőleg, ebben a szüntelenül máshol, más időben és másként létrejövő „értelemösszefüggésben” és „idősajátosságban” keresendő.

12 RICCEUR: i. m.144.

13 GULYÁS Judit: „Mert ha írunk népdalt, mért ne népmesét?”, Akadémiai, Bp., 2010. 42.

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

15 BÁLINT Péter: *Meseértés és – értelmezés. A kárpát–medencei népmese-hagyomány hermeneutikai vizsgálata*. DIDAKT, Hajdúböszörmény, 2013. 41–69.

A „SAJÁTLAGOS” NYELVTEREMTÉS ESZKÖZEI

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

Az egyénies szerkezetű mesékben, a ponyva jellegű történetekben viszont az epikus részek dominanciája kétségtelen. Ez azt bizonyítja, hogy improvizáláskor nem él szívesen a cselekmény dramatizálásával, az újítás bizonytalanságában előszere-ttel fordul az epikus elbeszélő módhoz.¹⁶

Ezzel mintegy azt sugallják a gyűjtők és kommentáráírók, hogy Jakab az újjá-mondás aktusa során, az „újítás bizonytalanságában” önmaga mondó-képességét próbára téve, óvatosan keresgéli a szöveggörnyezetbe éppen megfelelő szót, a rend-teremtéshez illő szófordulatot, s emellett mindegyre (ami egyet jelent azzal, hogy 'feleslegesen') halmazza a névszókat és/vagy igéket. Még ha így is lenne, érdemes eltöprengenünk azon, hogy egy olyan cigány mesemondóról van szó, aki – s ez re-pertoárja tükrében bizton állítható – messze meghaladja azokat a toposzokat, melyeket a cigány mesemondók szűkös szókincséről és iskolázottságáról elősze-retettel szoktak hangsúlyozni. Jakab esetében ez a feltételezett „bizonytalanság” nem pszichikai, nem mnémotechnikai és még csak nem is nyelvi természetű, ha-nem a mesehagyomány elképesztő bőségére és a létezés tiszta megértésére irányu-ló reflexivitásának, magyarán a tudati érzékenységének ékes bizonyítéka. Ezentúl, azt sem árt fontolóra vennünk, hogy a cselekmény *dramatizálása* vagy a cselekmény *epikus elbeszélése* nem szembeállítható mesemondói erény, még csak nem is perdön-tő egyik vagy másik fél javára. Egyfelől a tehetség megnyilvánulásának a módja (az ő-magaságát definiáló hang artikulációja), másfelől alkat/természet kérdése, mi-ként az is, hogy egy író rövid vagy hosszú mondatokat ír. Nagy Olga, aki az erdélyi cigány mesemondók (Jakab István, Cifra János, Dávid Gyula) legavatottabb szak-értője, arra a látszólagos ellentmondásra hívja föl a figyelmünket, hogy:

Jakab István mélyen hagyományörző, ami a mesei hitelességet illeti, szereplőinek emberként való ábrázolásában, hősei lelki indítékainak, érzelmi fűtöttségének meg-rajzolásában viszont formabontó.¹⁷

16 NAGY-VÖÖ: i. m. 89.

17 Uo. 35.

Az archaikus világgéphez és nyelvezethez ragaszkodás, mint Jakab esetében láthatjuk, nemhogy kizárja a „formabontást”, hanem a mondás, az elbeszélés ősi gesztusát, a saját kedve szerint történő „konfigurációs aktus” megteremtését, az egyes hősök esetében az archetipikus jegyek (Kerényi szavával: „lelki realitások”) ősi jogaiba való visszaállítását elősegíti. A „formabontás” kifejezés használata nagyon is a *mai szemmel* kutakodó mesegyűjtő alapállását tükrözi, azt feltételezi, hogy van valamilyen „eredeti”, ősi meseforma, amihez viszonyítva megállapítható a formabontás; csakhogy számunkra változatok tízezrei állnak rendelkezésre, melyek nem adnak biztos alapot a viszonyításra. A különböző európai mitológémák ismeretében (Jakab *Erős Jánosa* kapcsán a Herkulesről szóló történetek, *A Feketebeli király* kapcsán pedig a Kírké és Kékszakáll történetek relevánsak) éppen azt erősíthetjük meg, hogy a mesemondónk formabontásának lényege: *visszatérés* a mitikus és bibliai történetekhez, s a bennük megnyilvánuló egzisztencia-karakterekhez.

És szólanunk kell arról is, hogy Jakab előszeretettel él a *kontaminálás* módszerével (ismert mesék vagy ponyvatörténetek más narratívákkal való egybeötvözésével, illetve egy-egy mesetörténet narratív elemének megismétlésével, mint például azzal, hogy a vitéz hős sorsa tovább mondatik szintén „rendkívüli erővel” megáldott fia élettörténetében¹⁸), ezáltal teremtve meg a szóbeliségben szinte példátlan terjedelmű meseszerkezeteit. Magyarázható ez a grandiozitásra vagy kontaminálásra való hajlandóság természetesen azzal a ténnyel és igénnyel is, hogy az ősztől

18 „Babszem Jankó I.” NAGY–VÖÖ: i. m. 103–152. „Három kerek évig ott vót Jankó [a héttörpék birodalmában], hogy már legyek, darazsak, bogarak, mindenféle Jankót [el]lepte és tanýáztak rajta. Harmadik esztendő leteltjire honnan, honnan nem vetemedett oda Jankónak a fia, ő is nagy bujdasásba, mert az alatt az idő alatt ő is, amég járt bujdasni, megnősült, és a feleségit nekije szintén erabolták, de min csak a törpék, ő is járt a feleséginek a keresésire. Hát éppen úgy került az útja, hogy ott haladatt el az apja mellett, ahol az apja ki vót cövekelve. Lássá Jankó a vitézet kikötve, megáll, és nézi Jankónak a fia. Gondólkazik, hogy nekifogjan, fészabadítsa, megtámadja ötet; ha megöli, nekije a szégyenje, mer ki van kötve. Megmozgassa és fölébreszti; má nem tudta, hogy él vagy meg van halva. Megmozgassa, fölnyitsa az apja a szemit, ránéz a gyerekre, de nem üsmerték egyátalán egyik a másakra, nem tudtak ráüsmerni. Fölébreszti a gyerek az idesapját, s szóba elegyedtek, kérdezték, hogy melyik milyen járatban van. Addig diskuráltak ide s tova, hogy kisült a valóság, hogy ez nem más, mind a gyereknek az apja. Babszem Jankó, meg Jankónak a fia. Mingyár összekapcsolódtak. Asz mondja a gyerekek az apjának:

–Na idesapám, látam, má le vagy öregedve, meg vagy gyengülve, de egyet se törjed magadat, mert egy életünk, egy halálunk, úgyis ami a miénk, ki fogjuk harcolni, és megkeressük a mű boldogságunkat.” (NAGY–VÖÖ: i. m. 146.)

tavaszig tartó hosszú estéken, a hegyi kalibákban összegyűlő favágóknak terjedelmes meséket kell mondania a fizetségért, a korrekt „részesedéséért”, amit tőlük kap, s mellyel elismerik tehetségét. Magyarázható a mesemondó személyiségével, vagyis rendkívüli alkotó, alakító tehetségével. De nem lehet elégszer és eléggé nyomatékosan mondani, ismételni azt, hogy a terjedelmes vagy grandiózus meseszöveg hermeneutikai vizsgálata túlmutat a személyiségközpontú elemzésen, s mivel a kötetben kiadott Jakab-mesék szöveggé váltak, ekként is kell kezelnünk őket. Tehát nem Jakab esztétikai tudatosságának tulajdonítjuk az arisztotelészi cselekményszöveget, hanem a hermeneuta kötelességének tartjuk a konfiguráló aktus mikéntjének a feltárását. A Jakab-féle *Babszem Jankó* mesében, éppen a szétszórt epizódokat a konfiguráló aktus révén egységesítő erőben – miként Ricoeur hangsúlyozza – magát az arisztotelészi *poiésisz*t kell látnunk.¹⁹ Ricoeur továbbmenve a meseszöveg véletlen vagy szükségszerű voltát elemezve, a tudatosságot emeli ki:

A cselekményszöveg (mise en intrigue) paradoxona az, hogy megfordítja az esetlegesség hatását, annak a hatását tudniillik, ami másként történhetett volna, vagy ami meg sem történhetett volna, úgy, hogy beágyazza azt valamiként a szükségszerűségnek vagy a valószínűségnek a konfiguráló aktus által kiváltott hatásába.²⁰

Jakab variánsában (miként ezt a kötet későbbi, a rendkívüli erőről írott fejezetében látni fogjuk) a vitéz hősként feltűnő/megtalált apa szerepe nem pusztán megismétlődik, megkettőződik azáltal, hogy az „eredeti” változathoz hozzáfűz egy másik történetet, „ami meg sem történhetett volna” (legalábbis a mesék többségében nem), hanem a mitikusság rangjára emelkedik azáltal, hogy a fiának példamutatóvá válik saját sorsa betöltésében. Vagyis e „hozzátoldott” cselekmény azáltal válik a történet szerves részévé, hogy „utólag értjük meg, miután valamely, az időbeli teljességből eredő, némileg visszafelé ható szükségszerűség alakította.”²¹ Ez a szükségszerűség itt nem más, mint a történet *paradigmaként* való beállítása.

Mindezen túl, már csak azért sem árt óvatosan, némi fenntartással fogadnunk a gyűjtők fenti kijelentését a 'bizonytalanságról', mert ez a Jakabra jellemző epikus nyugalommal, bőséggel áradó mese/próza-mondás éppen azt a gondolkodási módot, értelmi rendteremtést tükrözi vissza, ahogyan a hagyományra, a létezésre, a szavakkal való világteremtésre reflektál. E monográfia számos fejezetében

19 RICCEUR: „Az én és az elbeszélő azonosság”, In: Uő. i. m. 374.

20 Uo. 376.

21 Uo. 377.

kiderül, hogy Jakab archaikus gondolkodásmódja, archaikus képzet-világa, „mitikus rokonpárokról” való tudása, szóhasználatának plaszticitása²² és páratlan nyelvi ereje egyfelől öröklött tudás (mely segít a teoretikusnak más etnikumhoz tartozó mesék hiányzó elemeinek kimutatására és „pótlására”), másfelől olyan nyelvi, nyelvteremtői képesség, mely a tudatos alkotás és a hagyományhoz (mellette a bibliai történetekhez, exemplumokhoz) való reflexív viszony lehetőségét biztosítja Jakab számára. Érdeemes figyelembe venni ebből a szempontból, amit Heidegger írja egy helyütt:

A nyelv mint kimondottság a jelenvalólét-megértésnek az értelmezettségét rejti magában.²³

Amikor Jakab írói kvalitását említettem, felmerült bennem egy kérdés, vagy még inkább egy kétely: vajon mesemondónk a Lévi-Strauss által a hulladékkal dolgozó „barkácsolónak”²⁴ nevezett újjámondó-e, vagy a „kerügmatikus típushoz” tartozik, aki a „jelentésnek egy értelmező hagyomány általi folyamatos”²⁵ megújítója? Ricœur e két szélsőséges típus („totemisztikus modell” és a „kerügmatikus modell”) hermeneutikai hagyományát figyelembe véve, Jakabot egyikhez sem sorolhatjuk be nyugodt szívvel. Hogy miért is nem? Éppen a nyelvi szinkronia vizsgálati szempontjai alapján (a kárpát–medencei cigány mesehagyomány egészét véve), sem a szintaktikai, sem a tónusbeli hasonlóságok nem mutatnak túlságosan közeli „rokonságot”²⁶ a többi cigány mesemondó repertoárjával, noha az átfedés/átjárás lehetőségét nem szabad kizártnak tartanunk. De azt sem állíthatjuk nagy biztonsággal, hogy Jakab az „újraelbeszélés” során tudatos szándékkal nyúlna egy ismert szüzséhez és bizonyos „elhallgatott elemekhez”, hogy a hagyományt helyes-

22 Azt, hogy filozófiai értelemben vett pontos *fogalomhasználatról* volna szó Jakab esetében, mégsem mondhatjuk nyugodt szívvel; bár a meseteoretikus a maga vizsgálódása során éppen erre a fogalmi nyelvre igyekszik „átfordítani” mondandóját a hermeneutikai központú elemzés érdekében.

23 HEIDEGGER: i. m. 315.

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

25 RICCEUR: „Struktúra és hermeneutika”, In: Uő. i. m. 58.

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

bítse betoldásokkal, melyek Ricœur szerint „teológiai dialektikát” alkotnak. Egyfelől Jakab nem egyszerű „barkácsoló”, másfelől nem elég tudatos „újraelbeszélő”, aki magát egyfajta hagyományba ékelődő hermeneutának tarthatná.²⁷ Ráadásul ez utóbbi esetben be kellene bizonyítani, hogy létezik egy koherens kárpát-medencei cigány mesehagyomány, aminek igazolása finoman szólva is még várat magára. Túlságosan könnyű és elegáns lenne viszont azt mondani, hogy *ez is*, meg *az is* (erre persze még visszatérünk). Ráadásul e megengedő kijelentéssel csak megkerülnénk magát a problémát, hogy tudniillik miként mondja el önmagát és miként teremti meg saját nyelvezetét, melyet az is színesít, hogy magyar, román és cigány nyelvű hagyományt vesz át és képes is ezeken a nyelveken átörökíteni „saját hangján” előadott verzióit. Ne feledjük Jakab egy olyan zárt földrajzi régióban és közösségben teremti meg mesevilágát, ami behatárolja az átvétel és átadás körét, ellenben tág teret enged az egyéni képzeteknek és a mondás, a meseszöveg korlátlan bővítésének.

Éppily általános és mesemondói egyénenként külön-külön vizsgálandó az a megközelítés is, amit Dégh Lindára hivatkozva írnak az előszóban a gyűjtők:

Minden mesemondó rendelkezik egy bizonyos számú motívumkincessel, melyet a hagyományból merít. Meséjének megalkotásakor ezeket a motívumokat illeszti össze az emlékezetében élő váz után. A hagyományörző mesemondó legtöbbször nem tér el ettől a vázától, a mese szerkezetén, az epizódok, motívumok kapcsolódási formáján nem változtat. Az alkotó típusú mesemondó nem csupán elmesél, hanem a rendelkezésére álló motívumkincsből felépíti a mesét, a motívumokat művészi tehetségének megfelelően átdolgozva egyénisége szerint átformálja.²⁸

A filológiai és komparatistikai vizsgálódások révén lehetséges ugyan számba venni kiktől és milyen „konvencionális szerkezetű” mesékből merített a mesemondó (esetünkben Jakab István), miként azt is, hogy milyen és milyen számú motívumot kölcsönzött az orális hagyományból, olykor (s most ne minősítsük) a rendelkezésére álló „irodalmi” kínálatból. Csak éppen a fenti, s tipikusan strukturalista-etnográfus szemléletet tükröző idézetben két dolog marad megvilágítatlanul/fedettségekben; egyfelől az, hogy miként, milyen alkotói, „értelmi rendteremtői” eljárásnak, „konfigurációs aktusnak” a nyomán építi fel a mesét,

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

28 NAGY-VÖÖ: i. m. 79.

másfelől miként, milyen belső ösztönzésnek, nyelvi képességnek engedve formálja át „egyénisége szerint” a motívumokat. Vagyis, rövidre zárul a kör, mert újfent visszajutottunk az ’egyéni beszédmegnyilatkozásokon’ alapuló értelemösszefüggés teremtéséhez, az ’alany önértelmezésén’ nyugvó hagyomány-értelmezéséhez, a közlés/mondás során az önkimondás sajátos jellegéhez, ami a kezünkre játszik a továbbiakban.

3.

A ROKON-PÁROK TEREMTÉSE A MESESZÖVÉSSEN

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

De hát azért hitták azt a várost Tökvárosnak, hogy nem termett annak a városnak a környékin egyéb csak mind sütőtököknél meg marhatököknél, disznyótökök, ilyen-mik teremtek annak a városnak a területjén, és az emberek, az ott lakósak, az ott lévők mind úgy szekerekkel hordták más falukban eladni a disznyók részire a tököt meg a marháknak a részire. (NAGY-VÖÖ 318.)

Mesemondóink a mesei fiktív világ megteremtése során nem szoktak különösebb gondot fordítani arra, hogy „hitelessé”, átélő szemmel „láthatóvá” tegyék azt a paraszti vagy úri/királyi környezetet, melyből elindítják a történetet; noha a szimbolikus mesekezdő utalásokban tagadhatatlanul és minden hallgató/olvasó számára elképzelhetően ott rejtezik egy teljes „világ”. Talán, mert nem is várja el a mesehallgató/olvasó közönség az efféle díszletfestést,²⁹ inkább csak a jelzésszerű, szimbolikus utalások sajátos értelmi rendet, értelemösszefüggést teremtő kapcsolatára kíváncsi; talán, mert a mesemondók többsége sem tartja elengedhetetlenül szükségesnek a háttérfestést, a konkrét valóságvonzatokat, ezeket mellőzve rögv-

29 Részben, mert ismeri azt a rurális világot, melyben él, részben, mert a királyi udvar leírása aligha haladja meg a falusi „előkelőségek”: bíró, nagygazda stb. udvartartásának megjelenítését. „Volt egyszer, hol nem volt, a hetedhét országon is túl volt, élt egyszer egy király. De olyan nagygazda vót, olyan nemes vót, hogy nem is lehetett nekije párját és hírit találni még hét pusztá határba se.” (NAGY-VÖÖ: „A gondolatlan király”)

tön mondandójára tér.³⁰ A Honti által tárgyalt „mitikus-földrajzi”³¹ tájjal/országgal ellentétben (melynek az a „nevezetessége, hogy ez vagy az *nem* létezik benne”), Jakab oldalakon keresztül realizisztikusnak tűnő, valójában a Bachelard említette „átélt tér”³² bensőségességét idéző ecsetvonásokkal vázolja fel egy rurális közösség gazdálkodási – és életmódját. Egyben elénk vetíti a közösség sanyarú szociális helyzetét, mivel kiemelten hangsúlyozza, hogy egyedül tököt termelnek (vagyis e kietlen földrajzi tájon semmi más növény *nem létezik* : ezáltal a tér/táj maga is „mitikussá” válik), s az évi megélhetésük a megtermelt tök eladásának sikerétől vagy éppen sikertelenségétől függ.³³

Amikor Jakab ebben a Tökvárost bemutató mesekezdetben azt mondja: „az emberek, az ott lakóság, az ott lévők mind”, a látszólagosan, hangsúlyozni kívánom csupán a nem elég éber olvasó számára felesleges halmozás révén azonnal összefüggést teremt a *lakni* és *létezni* kifejezések között, mintegy megerősítve azt, hogy a lakni ige fenomenológiájához hozzátartozik egy képzelt vagy valós földrajzi tér, egy falu vagy város, mely az ott „lakóságoknak”, a bennszülötteknek az évszázados ott-

30 Bár Matéo egészen pontosan leírja a mese és a mesemondó szándékát: „Mesélni annyit tesz, mint a saját szemléletünkől kiindulva megjeleníteni egy történetet, miközben önmagunkra vagyunk utalva, és nincs alattunk védőháló. Mások szemébe kell nézni (s hozzá mondani is valamit ?), képeket kell megszólaltatni, anonim nézőket csoportos utazásra vinni egy olyan országba, amelyet „csak mi ismerünk”, mivel előzőleg már bejártuk a mi kis belső mozinkban.” (« Conter, c' est donner en spectacle une histoire à partir d' une vision personnelle, avec ce que l' on est et sans filet. Il faut affronter le regard des autres (et pour dire quoi?) donner sa voix aux images et emmener un groupe d' anonymes spectateurs en voyage dans un pays de « nous seul connu » car visité préalablement dans notre petit cinéma intérieur. » MATÉO, Pepito: *Le conteur et l' imaginaire*, Édisud, Saint-Rémy-de-Provence, 2005. 11.)

31 HONTI: i. m. 78. Honti e felfogásával szemben Cassirer visszanyúl a Leibniz-i felfogáshoz, mely szerint a tér a „koegzisztencia lehetősége”, s ebből kiindulva állítja a mitikus térről, hogy „egyrészt a jellegzetes mitikus *gondolati formából*, másrészt azon sajátos életerzésből származik, mely benne rejlik a mítosz minden képződményében”. Miközben Cassirer hangsúlyozza, hogy a térnek nincs egyszer s mindenkorra rögzített struktúrája, hanem az egyes helyekhez és irányokhoz sokkal inkább egy bizonyos mitikus minőség kapcsolódik, amely áthatja őket, azt is tudatosítani igyekszik, hogy a struktúrát csak azon általános értelmi összefüggés által nyeri el, melyben felépülése végbemegy, vagyis a mondás során a nyelvi rendteremtés hozza létre magát a mitikus/mesei világot.

32 BACHELARD: i. m. 22.

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

honuk, egy udvarház, mely kinek-kinek a világból „kiutalt szeglete”,³⁴ s amelyben „bensőségességünket elhelyezzük a hozzájuk tartozó terekben”.³⁵ Lakni ugyanis a világon bárhol és bármilyen körülmények között is lehet, az ideiglenesség, az átmenetiség, az egy éjszakára megszállás, az elbújás, az eltűnés szándékával. A mese e tekintetben rendkívül gazdag tárháza a lehetőségeknek: a vályogkunyhótól a palotáig, a barlangtól a zsványok tanyájáig, a pulykaóltól az istállóig, fogadótól az elvarázsolt téglaházig, fatetőtől az alvilágig. Ámbár létezni csak ott tudunk, ahol az ősök által kialakított tér emléke és érték-öröksége, az általunk átélt tér eleveisége és meghittsége, az ábrándjainkban magunk elé „rajzolt” ház ismerőssége és végtelensége kiteljesíti a létezésünket, megszelídíti a félelmetest, békés szemlélődést és megnyugvást biztosít. Bachelard jegyzi meg:

Csak az lakik igazán, aki tudja mit jelent az, hogy meghúzódni valahol.³⁶

Akkor válik ez még inkább szemléletessé, ha a *lakni* ige fenomenológiájához tartozó meghúzódni,³⁷ elbujdosni, elvonulni, elzárkózni, elrejtekezni, elszigetelődni igéket is sorra vesszük. Jakab meséjében is előfordulnak ezek az igék; mesemondónk szemmel láthatóan élvezi ezeket az árnyalatnyi megkülönböztetésnél jóval nagyobb jelentőséget mutató szóelkülönítéseket; abban is egyet érthetünk, hogy sohasem úgy él vagy él vissza velük, mintha szinonimaként kívánná használni őket, akár egyetlen mondat rendjében is. Az azonos szótőről fakadás fenomenológiai lehetőségeit aknázza ki egyébként a *bú-* esetében is; a mesehős partra vetődven *bú*slakodik, s nagy *búj*ában legszívesebben *elbujdosna* egy rejtekhelyen. Eléggé beszédes az a példa, amikor az új és átmeneti rejtekén, a folyóparti rengetegben találkozik az „ősz, öreg, fehér hajú emberrel” és elbeszéli neki addigi sorát, majd ekként tárja fel habozását:

[...] as se tudam, hogy hova, mere menjek és hova, mere bújdassak. (NAGY-VÖÖ 321.)

A mesében megszokhattuk, hogy az útnak induló hős arra megy, amerre a szemé (olykor belső szeme) lát, noha semmi bizonyosat nem tudhat afelől, hogy jó irányba vette-e az útját; aki viszont elbujdosni kíván, az olyan helyre/térbe vágyik, ahol mások nem látják őt, nem látják *bú*-jának a pillanatnyi egzisztenciájára gyako-

34 BACHELARD: i. m. 27.

35 Uo. 31.

36 Uo. 24.

37 Ua.

rolt hatását. E ponton a lakni ige fenomenológiája mellé párosul a *látás komplexusának* a fenomenológiája is; aki elbujdosik, az láthatatlanná válik, olybá tűnik, mint aki nem is létezik; nem-léte olyan létállapot, melyben magányosan készül föl egy másik, mások előtt is vállalható/látható létformára, mely valószínűleg a bú-bánat okának feltárása révén egy megértett egzisztencia.³⁸ Az elbujdosásnak mi lehetne jobb és egyben mitikusabb terepe, mint a barlang,³⁹ a remetelak vagy a vályogkunyó, melyről azt írja Bachelard:

[...] a kunyhó maga a központosított magány. [...] A remetelak a monostor ellentettje. E központosított magány körül egy meditáló univerzum ragyog, egy univerzumon túli univerzum. A kunyhó semmilyen „evilági” gazdagságot nem képes befogadni, de magáénak tudhatja a szegénység boldog intenzitását. A remetelak a szegénység dicsőségét hirdeti.⁴⁰

Az „ősz, öreg, fehér hajú” ember (akiről tudhatjuk a mesékből, hogy olyan segítő lény, aki rendkívüli jövőbe látó/jósló képességgel rendelkezik, jósága mellett bölcsessége, gondoskodása, mértéktartása, időben el-és feltűnni tudása kölcsönzi neki a remete egzisztencia-karakterét⁴¹), éppen ezt a kunyhóbeli „központosított magányt”, és a „szegénység boldog intenzitását”, mint az ataraxia elvét ajánlja a fi-

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

39 „A barlang az újjászületés helye, az a titkos mélyedés, amelybe bezárják az embert, hogy inkubálódjon és újjászülessen.” JUNG, Carl Gustav: „Az újjászületésről”, In: *Az archetipusok és a kollektív tudattalan*, (ford. Turóczi Attila), Scolar kiadó, Bp., 2011. 137.

40 BACHELARD: i. m. 47.

41 „Az öreg tehát egyrészt a tudást, a felismerést, a megfontolást, a bölcsességet, az észet és az intuíciónak képviseli, másrészt viszont morális tulajdonságokat is, mint a jó szándék és a segítőkészség, amelyekből világosan kitűnik „szellemi” jellege.” JUNG: „A szellem jelensége a mesében”, In: i. m. 216. Az egyik csuvas mese: „A tizenkét évre felfogadott béres” mesemondója egy kommentárban megnevezi a „fehér szakállú öregembert”: „(Az a fehér szakállú öreg az isten volt.)”. In: *Mese a tölgyfa tetején. Csuvas mesék*, (ford. Agyagási Klára et al.), Európa, Bp., 1977. 94.

únak egy bizonyos időre, hogy felkészülhessen jövődöbeli-létének valóra váltására és a dolgok helyes megértésére, s azt követő értelmezésére.

Aztán *meg fogod látni*, hogy mi lesz ott, és hogy lesz. Már te is nagy vagy, legénykorba vagy, és onnan aztán gondalkazzál, és csináljad, ahogy te *jobbnak látad* a dolgokat. [kiemelés– BP] (NAGY–VÖÖ 321.)

Jakab a létszorongatottságot és a gyakori létmódváltást (akárcsak a mesemenet későbbi szakaszaiban valamennyi vészhelyzetet, elvarázsoltságot, fenyegetettséget és új létlehetőség felderengését) mint egy pontosan követhető dramatikus fogással (amit ugye a gyűjtők hiányoltak nála), a *nagy* és *kis* jelzők dialektikájában hol tárgyilagossá, hol költői, hol a látást viszonylagossá és reflexívvé tevő tónus váltogatásával érzékelteti. Egy fenomenológiai megközelítés egyszerűen nem teheti meg, hogy ne térjen ki mind a *nagy*, mind a *kis* jelzők szövegben előforduló jelentésségének vizsgálatára. Mesénk egészében (ha jól számoltam) a *nagy* jelző⁴² ötvenegyszer, a *kis* jelző pedig huszónhétszer fordul elő; azaz a *nagy* szó felbukkanása majdnem kétszerese az ellentettjének, ami már önmagában is figyelemre méltó. Bachelard *A bensőséges végtelenség* dolgozatában hívja föl a figyelmet a Baudelaire-nél előforduló *hatalmas* szó jelentőségére, ami a költőnél „egyet jelent a harmonikus tárgassággal”.⁴³ Jakabnál viszont a *nagy* szó az előfordulásuk döntő többségében az embert körülvevő félelmetes világ (kiváltképpen is a megáradt folyó és elviselhetetlen hőség, a hattúlánnyok fürdőhelyéül szolgáló tó), és mellette a létlehetőség-választást kísérő/akadályozó feladatok, zajok és gondok láttatására szolgálnak. Jakab ekként érzékelteti a mesehős kiszolgáltatottságát a nála hatalmasabb természeti erőknek és azt az iszonyatos küzdelmet/vezeklést, melyet később a felesége meg- és visszaszerzéséért elvégezni kénytelen. Ha a Bachelard baudelaire-i költészet jellegének meghatározást vesszük figyelembe, akkor Jakab esetében sokkal inkább a *kis* jelző különböző vonzatai (melyek a kunyhó-lét és kert-magány szöveggörnyezetében nyerik el jelentésségüket) utalnak egyfajta *harmonikus bensőségessegre*, ami nem csak erre a mesére, hanem Jakab mesemondói természetére általában is igaz. Lássuk ennek igazolását szöveghermeneutikai megközelítésből is!

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

43 BACHELARD: i. m. 169.

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

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

A mesemondó által élénk tárt *kis vályogkunyhó* és környezete a bensőségesség, a vigasz és intimitás tere,⁴⁴ melyben nem csak a körülzárt terek, a kilincs lenyomása után előtte/előttünk feltáruuló világban észlelt tárgyak „kicsikék”, „hitványak”, hanem maga a létezés, a cselekvés lehetősége is lefokozott. A kunyhó éppen azt a lefokozott tudat- és lelkiállapotot tükrözi, mint amilyenben maga a főhős leledzik: száműzött és éhség gyötri, tanácstalan és vigaszra vágyik, Isten előtt egyedül áll „csórén”. Jakab elképesztő mesemondó tehetségét dicséri, hogy nem elégszik meg az első pillantásra észlelt/látott vályogkunyhó leírásával, mely analógiát mutat a ház és lélek között. A szem és látás „élesedését”, a jól vagy jobban látás folyamatát a lélek kisimulásával, a hős saját helyzetének pozicionálásával arányosan mutatja meg, amikor egy-két sorral lejjebb újból visszatér az élettér retusált leírásához.

Jól nekifog a legény, szemügyre vegye a kis kunyhónak a területit, az udvart, de gyönyörű szép tiszta udvar vót, szép apró, fehér tiszta homokkal vót az udvar mind lehintve, minthogyha úgy születetett vóna, vagy úgy lett vóna az udvarnak a földje. Még kisétál a kis veteményes kertben, ottan is nézegeti, de hát termés nem vót, vótak valami ágyások, de benne semmi se. (NAGY-VÖÖ 322.)

Nem győzünk csodálkozni azon a meseszöveési fordulaton (melyet mások talán „elszólásnak”, felesleges „szócséplésnek” tartanának), ami így hangzik Jakab szájából, hogy a föld „*minthogyha úgy született vóna*”. Jakab ezt a „született” földet olyan

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

kontextusba ágyazza, mintha az Isten által „teremtett”, eleve elrendelt, a hősnek rendelt szent, a gondolkodás számára szakrális tér volna,⁴⁵ ahol szellemi és lelki fejlődését a választott mestere/apja⁴⁶ felügyeli, aki e szavakkal ajánlja bensőséges-ségét a fiúnak.

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

A fogadott apa egyszerre tanítja a fiút a megbékélésre és a vágyakozásra, a tilások betartásának szükségességére és az újrakezdés lehetséges voltára, a profán lét egyszerűségének, tisztaságának megbecsülésére és a gondolkodás, a látás, a rajzolással/írással teremtés „nagyszerűségére”.⁴⁷ Az önfenntartás és öngondoskodás, az önmagára reflektálás és önmagának elégség: mindez olyan erényeket alakít ki a mesehősben, melyeket csakis a kunyhó kicsinységébe zárva tudhatott a magáénak. Ám a hosszadalmas befelé pillantás révén a lélek szükségképpen kinyílik: tágasága, hatalmassága, fölfelé törekvése egyre inkább ki-mozdulásra, másokkal való találkozásra ösztönzi a fiút. Amint a fogadott apa elérkezettnek látja az időt,⁴⁸ sóvárgást ébreszt a fiúban magányossága és elkülönültsége felszámolására, s útba igazításával (szeme/látása helyes irányba terelésével) ráveszi a másikkal, a neki rendelt hattyúlánnyal való találkozásra. Jakab a profán és a szent kettősségét nem csak a

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

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

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

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

remetelakban élő fiú és a tóra leereszkedő hattyúlány nagyon finom selyemként szőtt és bonyodalmaktól cseppet sem mentes viszonyában láttatja velünk, de Bachelard kifejezésével élve: a „*kunyhó és kastély dialektikáján*” keresztül is megvilágítja hősünk egzisztencia-karakterét.

[...] a kunyhó és a kastély végletes valósága magában foglalja a visszahúzódás és a terjeszkedés, az egyszerűség és a pompa iránti szükségleteinket. A lakófunkció ritmuselemzésének tanúi vagyunk. Nem csak nagy szobában lehet jól aludni. A jó munkához pedig nem kell visszahúzódni egy zugba.⁴⁹

A fogadott apa a nagyon is földi vályogkunyhó, lefokozott létezés, visszafogott vágyakozás és ábrándozás, intimitás és bensőségesség „élvezetének” birtokba vétele után egy másik világot tár fel a porba rajzolni, porba írni képességének elsajátítása révén.⁵⁰ Mintha csak igazolná Honti szavait: „a mese világa pedig nem a borzalom világa [...] a mese éppen a föloldódás költészete”.⁵¹ Álmodni és az álmot valóra váltani két külön dolog; álmodni öntudatlanul szoktunk, de az egyszer álmodott álmot újra és újra elővenni, tudatosítani és értelmének nyomába eredve a megvalósítására törekedni, olyasfajta vágy, mely kielégítése közben önértelmézést kíván.

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

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

49 BACHELARD: i. m. 72.

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

51 HONTI: i. m. 103–112.

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

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

Az öreg jövendölése⁵² részben a „rongyas” fiú és a gyönyörű szép hattýulány közös sorsát is érinti; részben a visszapillantási tilalom kimondása révén rámutat arra, hogy a szemtől szembe nézés: maga az elvarázsolás, a megigézés, a gúzsba kötés, mely időszakosan megbéníthatja az egyik felet (aminthogy ez a fiúval kétszer is megtörténik), ám amint az újbóli próbálkozásával kimutatja a szeretetet, s azt, hogy felelősséget vállal érte, elnyeri a szívét, még ha akaratán kívül is rabolja el a tündérlányt. A jövendölés, a jövőre irányuló kitekintés, a hős számára egyelőre beláthatatlan jövőben bekövetkező sorsfordulatra felkészítés az öregember tudománya, olyasfajta tudás, melyet a fiúval, illetve a fiatal párral vályogkunyhóban együttlakozása során át kell adnia. Erre a tudásátadásra nem sajnálja az időt az egyébként csak ideiglenesen itt tartózkodó „ősz öregember”, addig marad velük, amíg meg nem győződik arról, hogy képesek elsajátítani a kölcsönös felelősségvállalást, a mindhalálig tartó hűséget és szeretetet. A „porba rajzolás” tudományát, vagyis az önkiteljesítésre és tulajdonképpeni-létre eszmélés képességét hasznosítva, hősünk maga számára is meglepő transzfiguráción esik át.

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

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

Az öregember a kis/kicsiny létben az álmodás merészségét, a lefokozott létből kilépés és kifele terjeszkedés bátorságát, az önmagába vetett hitre alapozott alkotás határtalanságát tudatosítja fogadott fiában. De rögtön megmutatja azt is (egy közmondással: „két fiatal még a nadrágszíjjal is be tud takarózni, hogyha jó kemény a nadrágszín”⁵³), hogy a boldogság, a boldog szeretők szerény hajlékban is megférnek, a pompa és fényűzés nem elengedhetetlen feltétele a boldogságnak, ezért is tűnik el a szem, a látás számára „nyomtalanul” a palota.

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

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

Lehet, hogy álmaink házában egyszerűen csak a birtoklás álma, mindannak sűrítménye ölt testet, ami kényelmes, egészséges, szilárd, vagyis kívánatos a többiek szemében.⁵⁴

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

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

54 BACHELARD: i. m.

A „KÉSLELTETŐ HALMOZÁS”
SZÖVEGKONSTITUÁLÓ FUNKCIÓJA

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

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

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

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

Ősz vót, körülbelül október lehetett, de rettenetesen nagy meleg vót, olyan meleg vót, hogy a tojás megfőtt vóna a porban az útszélien. El is ment a legén az ökrökkel a nagy folyónak a szélire, de olyan meleg vót, hogy mire oda kiért, szegén kis ökrök is messzire nyútatták ki a nyelveket, és szotyogott a nyál a szájukból a nagy melegségtől és a fáradtságtól. (NAGY-VÖÖ 319.)

Ezt az egyébként sem túlságosan termékeny földet és a tikkasztó hőséget bemutató leírást követően a hirtelen kitörő *vihart* vázolja fel szemléletesen Jakab:

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

Jakab, a szövegben jól követhetően egy-egy sajátos létmód, cselekvéssor árnyalatnyinak tűnő, ám a sokféle jelentés csokorba szedésével, bokorba függesztésével

világítja meg a nyelvi gazdagságon keresztül az emberi lét felmérhetetlen gazdagságát, a természet változatosságát. Ebből az élénk tárt változékony/forgandó lét-helyzetből a „göngyölgő” folyóvíz által elragadott fiú közeli sorsának a bemutatása: a vízben bekövetkezett metaforikus halála és későbbi újjászületése (mint mitikus rokonpár) pontosan tetten érhető.⁵⁵

A külső természet alkalmas lehet a mi belső természetünknek analógián, mi több : szimbolikus azonosításon alapuló megjelenítésére. [...] Az animizmus mint ősi gondolkodásmód ebből az azonosításból keletkezik, belőle kölcsönöz technikát a mágia, a mese pedig műalkotássá teszi: a külvilágban, főleg a természeti környezetben kifejtett cselekvések nyelvén érzelmi folyamatokat tolmácsol, amelyeket annak köszönhetően ismerhetünk meg, hogy látható pályát és sorsot kapnak tőle.⁵⁶

A komorra festett létszorongatottság és a rendet felbolygató természeti csapás (árvíz)⁵⁷ olyan sötét mesei háttérként szolgál, melyet alig lehet megkülönböztetni a halottak „fiktív”/mitikus birodalmától. Nem véletlen, hogy partra vetődését követően, az újra-eszmélkedése idején a fiú azon töpreng: vajon az élők vagy a holtak között „létezik”: nem lát, nem észlel ugyanis lényeges különbséget a kétfajta létezés mód között.

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

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

57 « Dans un grand nombre de mythes le Déluge est rattaché à une faute rituelle, qui a provoqué la colère de l'Être Suprême ; parfois il résulte simplement du désir d'un Être divin de mettre fin à l'humanité. Mais si l'on examine les mythes qui annoncent le prochain Déluge, on constate qu'une des causes principales réside dans les péchés des hommes et aussi dans la décrépitude du Monde. Le Déluge a ouvert la voie à la fois à une re-création du Monde et à une régénération de l'humanité. » ELIADE, Mircea: „Eschatologie et cosmogonie”, In: Uő. *Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963. 72.

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

A Jakab-féle mesemondói-nyelvi megnyilvánulás fenomenológiai megközelítése mellett nem feledkezhetünk meg mitopoétikusról sem, amit maga a mesemondó előadás- és látásmódja is kötelezővé tesz a számunkra. A folyóáradás és a víz általi „hős-rablás” (mintegy kiáradás és archaikus „magába-evés”) ugyanis felveti azt a kérdést, melyet Nicole Belmont⁵⁸ (és Jean-Pierre Vernant⁵⁹) érint más mitológé- mák és meseszüzsék kapcsán, hogy tudniillik a legény „sodródtatása” során vajon egyszerre iszik-e a felejtés és az emlékezés vizéből, hogy képes legyen az alvilágba lejutni és onnan vissza is térni az élők világába?⁶⁰ Kerényi az Amelés folyó vizé- nek jelentés-értelmezésekor: az elmúlást és eltűnést kiemelve írja a következőket:

A Léthének olyan aspektusa ez, amely nem-összegegyeztetetlen a síkságot uraló fojtogató hőséggel. A pusztaság és a szomjúság megköveteli az átfolyást. Az éppen átfolyót, a fel nem tarthatót örök ürességként és szomjúságként lehet átélni. Ez az élmény azonban csak akkor lesz elviselhetetlen, ha abbamarad az átfolyás.⁶¹

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

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

59 VERNANT, Jean–Pierre: Le fleuve «amélès» et la «mélété thanatou», In: Uő. *Mythe et pensée chez les Grecs*, Éd. La Découverte/Poche, Paris, 2008. 136–152.

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

61 KERÉNYI Károly: *Az égei ünnep*, Kráter Műhely Egyesület, Bp., 1995. 74.

kerülés-mitikus lényel találkozás) együttesen adják egy léthelyzet és megváltozásának értelmezhetőségét.⁶²

Az emberi élet szükségképpen jelképes. A mese lehetővé teszi, hogy az ember bármely hatalom tilalmának engedelmessé váljon, lehetővé teszi bármely hatalom vágyának integrálását, holott az önmagában véve összeegyeztethetetlen az ember helyzetével a világmindenségben, illetve megnyithatja előtte a szublimálás lehetőségét.⁶³

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

A mitikus rendszer és a képzetek, amelyekkel dolgozik, arra szolgálnak tehát, hogy homologikus viszonyokat teremtsenek a természeti viszonyok és a társadalmi viszonyok között, vagy pontosabban, hogy ekvivalenciatörvényt állítsanak fel a különböző szinteken: földrajzi, meteorológiai, zoológiai, botanikai, technikai, gazdasági, társadalmi, rituális, vallási, filozófiai szinten megnyilvánuló jelentős ellentétek között.⁶⁴

De számunkra elsősorban most nem a mitikus funkció struktúrájának és a homologikus viszony teremtésének a tudatossága az érdekes; sokkal célravezetőbb annak a tisztázása, hogy Jakab vajon miért gondolja úgy (ha valójában és bizonyíthatóan úgy gondolja), hogy a mesemondás során visszatérve a mitikus hagyományhoz, annak újramondása és megértése egyben önmagunk és a lét megértéséhez is vezet. Egészen egyszerűen azt is kérdezhetnénk, hogy Jakab tudatában volt-e annak, amit Ferenczi mond, hogy „az emberi élet szükségképpen szimbolikus”, és annak, hogy ezek a szimbólumok, melyek létezésünk és létértelmezésünk alapjai, a nyelvi közlés, a mesemondás jelenidejében és más meseváltózatokkal összevetve értelmezhetők? Talán túlságosan is könnyű volna azt felelni, hogy a családban és tár-

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

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

64 LÉVI–STRAUSS, Claude: „Az Asdiwal–történet”, In: Uő. *Strukturális antropológia I–II.*, (ford. Szántó Diána). Osiris, Bp., 2001. II. 123.

saktól tanult mesék maguk is átadtak bizonyos mitikus/hiedelmi hagyományt, s maguk is egyfajta „értelemösszefüggést” teremtettek az ismert szimbólumok, motívumok között. A tudatosságra, a tudatos kitalálásra és szerkesztésre a legnyilvánvalóbb bizonyíték, hogy az általam olvasott „Hattyúlány”-típusú mesék egyike sem kezdődik ilyen bonyolult létleírással és mitikus rokonság-rendszer megteremtésével, ami együttesen mutatja meg azt a hiedelem-és természetvilágot, profetikus és biblikus nyelvezetet, mely talán csak az Ámi Lajos univerzumához hasonlítható.

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

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

Nagyon el vót szánakazva a legény, már azt is bánta, hogy mér fogózt meg, és mér mentette meg az életjét, mér nem hatta magát elveszni. (NAGY-VÖÖ 321.)

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

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

Az egyszerre elénk tárulkozó félelem és szégyenkezés szorongató szituációjában, a gondolkodás (s egyben az emlékezés) más szintjét, a keresztény-zsidó vallásból ismert bűnbeesés és kiűzetés apriori ismeretét eleveníti föl Jakab a hallgatóságban. (A kárpát-medencei mesehagyományban nem egyedülálló jelenség, hogy a mesemondó a templomban hallott exemplum polifonikus jelentését, bizonyos bibliai textusok mások általi értelmezését és az ezek közötti sajátos értelemösszefüggést a hallgatóság elé tárja a szövegbe szőtt kommentárok, közmondások, gondolatörödékek révén. Jakab, akárcsak a másik erdélyi cigány mesemondó, Cifra János, a meseszövegekből bizonyíthatóan vallásos érzelmű, és a bibliai textusoktól „megragadott” ember. A példázatok, példabeszédek gyakorta visszaköszönnék a meseszövegekben.) Az öregemberrel „találkozásban” Jakab megismétli a paradicsomból kiűzetés történetét és az özönvíz utáni lét-ígéretet, melyet épp azáltal, hogy újból és újból megismételhetőnek, kontinuosnak állít be, jelen idejűvé tesz mindenki számára, ezzel újfajta értelemösszefüggést alakítva ki a pusztítás-mítosz és az istennel kötött szövetség egységben látására a „mindenkibe” beletartozó ének is. Pontosan arról van itt szó, amit Tengelyi mond Lévinas kapcsán a *szemléletről*, mely az „én értelemadó tevékenységének hitelesítője”, vagyis:

[...] *amit* mondunk, annak megvan a maga értelme, ámde az, *hogy* mondjuk, amit éppen mondunk, ezenfelül külön értelem hordozója, és a mondásnak ez az értelme ugyanakkor nemcsak több, de más is, mint a mondottaké.⁶⁵

Mitől lesz „több” az értelme annak, mint amit a mesemondó Jakab mond az általa elmondott mesében? Az olykor „konvencionális” meseszerkezetek, olykor saját maga kitalálta változatok „nagy” narratívájában tudatosan felépített epikus elbeszélési mód (mely egyszerre ötvözi az életszeretetet és az ataraxiát), a biblikus versekre és refrénekre emlékeztető beszédmód (a prousti hosszú mondatok mélyén felzengő dallam, a Thomas Bernhard „öngerjesztő beszédmódja”) s az annak

65 TENGELYI: i. m. 226.

hátterében meghúzódó a profetikus hang az, ami sajátlagossá teszi azt, ahogyan közli mondandóját. Jakab elbeszélői megnyilatkozásáról tehát bátran elmondható, hogy több szinten (és több aspektusból) is értelmezhető. (1.) Vegyük például az ősz öregembert (a mesékben gyakorta segítő lényként, az Úr küldöttként jelenik meg), akinek a profetikus hangja egyszerre utal valakire, akitől „kapta” a tudását, egy általa elbeszél/jövendölt eseményre (a hatyúlányokkal való csodás találkozásra), melynek maga is részese lesz, ugyanakkor ez a hang teljesen eggyé válik Jakab elbeszélői-mesemondói hangjával. Ezt nevezi Ricœur a szövegben megjelenő „szubjektív momentumnak”.

Ez a szubjektív momentum már nem az elbeszélés (melyben az események mintegy önmagukat jegyzik fel), hanem maga az elbeszélés eseménye, amikor az elbeszélő elmeséli azt a közösségnek.⁶⁶

Ez a fajta szubjektív momentum jelenik meg a meseszövegbe ágyazódó kommentárok és közmondások esetében is, melyek nem az elbeszélés eseményt/történetet viszik tovább, épp ellenkezőleg, a hömpölygő sodródást rendre megakasztják, mintegy folyóáradatba került szírt vagy fa, hogy az elbeszélő tanúságtétele vagy a közösség hangja is betüremkedhessen magába az elbeszélésbe.

(2.) A meseszövegbe szőtt *kommentár*, mintegy a nyelv Foucault-i értelemben vett megkettőződése; a mesében megnyilvánuló hang (mely a mondó hangja), a kommentárban szubjektívvá válik, s e személyesség, személyes jelenlét által biztosítja a mesélő saját bensőséges diszpozícióját a hallgató közönségben. A kommentár ugyanakkor az esemény és jelentés egyidejűségét igyekszik megteremteni. A múltban történt eseményt *valamiként* megtörténtnek állít be az értelmezés során. A mesemondó az általa mondott esemény/történet korábban megtörtént voltát igyekszik igazolni a jelen idejű mondás során, magyaráz *igazként* akarja láttatni azt, amit a „most”-ban elmond.

Hát ő, minha valaki mondta volna, vagy találta az útan, nem tudam, mert végigkísértem ezeket a meséket, végigjártam én is, ugye, de hát mégis nem tudom megmondani, hogy hol találta ő ezt a szabóságot. Ő csak rá gondolt, és olyan híres szabó lett belőle, hogy a világnak első szabója vót. (NAGY-VÖÖ 184.)

66 RICCEUR: i. m. 122.

Mivel tudja azt (amiről ugyancsak Ricœur beszél) : „csak az lehet tanú, aki részesedett abban, amit látott, és képes arról tanúskodni”,⁶⁷ ezért magát is beleszövi a mondandójába, hogy személyét és hangját kölcsönözze az el-beszéléshez. E tanúság hitelét segíti, hogy a kommentár olyan szemszögből láttatja az eseményeket, amilyen optikából egyes egyedül a mesemondó láthatta a történéseket.

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

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

Hát hogy került, hogy nem, hát éppen a Dunába ömlött bele ez a folyó, amelyik jött a Tökvárasból, Isten tudja, hol, melyik ország szélén, *me nem jártam végig* a Dunát, de elég hozzá, mikor már ömlött vóna be az a folyó a Dunában, hát valahogy egy kis kanyaran ott nekiütközött a partnak a víz, és ottan egy fának a gyökeribe belekapaszkodott fél kézzel, és sikerült a legénnek kimászni a vízből. (NAGY-VÖÖ 320.) Ezzel ott, amint tárgyaltak, ide s tova, odahívta az öreg a fiatal menyecskét, és neki is egy külön leckét adott, hogy mit, mit nem, nem tudam, *me nem vótam éppen att*, de lég az hozzá [...]. (NAGY-VÖÖ 336.) [kiemelés tölem– BP]

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

A kommentár olykor *magyarázatképpen* szolgál a hallgatóság számára, olyasmit kell elképzeltetnie, jelenvalóvá tennie, amit nem mindenki (vagy senki) nem ért már környezetében, ellenben neki tudomása van a témában:

67 Uo. 155.

Ugyi, akkoriba nem úgy vót, min most, nem raktak alapakat a ház alá, hanem tet-tek négy nagy követ, ara felállították a házat, és úgy vót a ház addig, amíg össze-roskadt; nem csináltak alapokat és tötéseket a ház alá. (NAGY-VÖÖ 108–109.)

Előfordul, hogy a kommentárt azért kell a mesenarratívába beleszönie, mert a mondás során egy korábban, korábbi meseváltozatban mondott „elemet” elfelejtett újramondani, s a későbbi megértés érdekében, mintegy utólagos betoldásként a szöveg testébe *emeli be* az elfeledett információt:

Mert elfelejtettem megmondani, már mikor a felesége, mint Jankó kiküdte, vagyis a menyasszonyát, hát állapotba vót, úgy, hogy amég Jankó ott bolyongatt ide s tuva, még szógáskadatt és tudam is én mi, hogy fölkerült a földszintre, hát már a gyerek a hetedik évibe vót. (NAGY-VÖÖ 181.)

(3.) A *közmondás* – mint közösségi bölcselet⁶⁸ – úgy is értelmezhető, mint amiről Lévinas beszél „a harmadik beiktatása a felelősségbe” kapcsán, amikor is már nem csupán egy valaki másért (másikért), hanem *mindenki másért* felelősséggel tartozik az ember, aki az erkölcsi rend végső forrását keresi és igyekszik helyreállítani (amiként a mesehősnek ez a lényeges küldetése). A közösség, mint az erkölcsi rend, az erényfogalom forrása és őrzője, s aki egyben rálát az egyesre, az „én” gondjára, kizökkent-létére, úgy igyekszik a segítségére sietni, hogy megismétli (folytonosan újramondja) a múltban szerzett tapasztalatot,⁶⁹ magyarázva szólva a közmondásban rögzített bölcseletre emlékezteti azt, aki számára elhomályosult maga az erkölcsi rend, és aki feledi, hogy „egy véletlen találkozásból végtelen felelősség igénye támad.”⁷⁰ A közösség, akárcsak a görög drámában a kórus, a hőssel szemtől szembe nézve nyíltan és *egybe-hangzóan* mondja ki a vétket és büntetést, az elvárást és fel-

68 Százával, sőt ezrével találunk benne pompásan találó megfigyelésekből és költői erejű gazdag képzeletből született nyelvi képeket, merész és szemléletes hasonlatokat, az embereket és a világ dolgait lényegükben megragadó jellemzéseket, szellemes ötleteket, bölcs tanácsokat, intelmeket és évszázados vagy olykor évezredes múltjuk ellenére manapság is igaz életelveket. Ó NAGY Gábor: *Magyar szólások és közmondások*, 8. kiadás. Talentum, Bp., 1999. 7.

69 Az ismétlés okán meg kell említenünk, hogy Kant nem éppen elismerően szól a közmondásról: „A *közmondás* (*proverbium*) nem *elmésség* (*bon mot*): közönségessé vált formula hiszen, és valami olyan gondolatot fejez ki, melyet az utánzás terjeszt, noha annak szájából, aki először mondta ki, akár *elmésség* is lehetett.” KANT, Immanuel: *Antropológiai írások*, (ford. Mesterházi Miklós), Osiris, Bp., 2005. 152.

70 TENGELYI: i. m. 232.

oldást. Jan Assmann ír egy helyütt az emlékezet hasznáról és a benne megőrzöttek jelentőségéről:

A múlt annyiban tárgya az emlékezésnek, amennyiben használatban van, értelemmel és jelentőséggel telítődik, vagyis szemiotizálódik. A múlt értelemadása szempontjából lényegi tényezőként neveztük meg a „konnektív igazságosság” tanítását, tett és sors összefüggését.⁷¹

A közmondás, mint a közösségi tapasztalatot megidéző és a benne rejlő bölcséletet tudatosító narratíva, a hős számára egyszerre türelemre intésként és az inkluzív-ész használatára felszólításként is értelmezendő. Sohasem fenyegetésként, elriasztásként funkcionál, inkább a belátást, a szituatív valóságértelmezést szolgálja, ami a hős által elkövetendő tett és az előtte álló sors összefüggésének megértetté tételét segíti.

Ugye, mind mondja a közmondás, hogy az ember el kell várja a vásárt a napjáig.
De azért egyet se búsálódjál, fiam, mert minden rosszból jó fog lenni. (A Tökváros, NAGY-VÖÖ 324.)

ÖSSZEGZÉS

Szögezzük le mindezek után, hogy Jakab István repertoárjában nem a mesemondói bizonytalanság a forrása és oka a „késleltető halmozás” sokféle megnyilvánulásának. Jóval közelebb járunk az igazsághoz, ha azt állítjuk, hogy célja – amiként a homéroszi eposzmondás esetében megszokhattuk – : felkészülés a bonyolult (olykor a kontamináció révén létrehozott) cselekménysor bizonyos értelmi összefüggések általi *továbbmondására*; az egymástól távol vagy közellévő elemek, betétek, narratívák *egybefűzésére*; a sokféle „első és másodrendű” motívum éppen sajátosságában/másságában való *megragadására*; a fiktív világ és fiktív személyek ornamentális/archaikus *le-és körülírására*; a hallgatósággal létrehozandó 'értelemösszefüggés' lehetséges *kialakítására*. A „késleltető halmozás” ugyanis első sorban a nyelvi artikuláltságot ('egyedi megnyilatkozást'), a létmegértésről szóló közlésmódot (a mondás 'sajátját'), emellett a világra és benne a saját-létre való reflektív gondolkodás árnyaltságát szolgálja. Nem volna jó, ha a mesemondói erényt – talán a szokatlanság, a nehezen megragadhatóság, az értelmezői kompetencia korlátozottsága okán – lefokoznánk, egyenesen hibaként vagy éppen fogyatékos-

71 ASSMANN, Jan: *A kulturális emlékezet*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2004. 291.

ságként tüntetnék föl. A halmozás ugyanis egyszerre: a népköltési és népmesei hagyomány gazdag tárházában keresés és az 'értelemösszefüggés' változatai közti mérlegelés: éppen a másoktól hallott változatok újraalkotása. A halmozás egyfajta megértés (mégpedig úgy, ahogy Heidegger írja: „a megértésben kivetített/felvázolt lehetőségek kidolgozása”⁷²) és az „összeillesztés és szétválasztás” révén történő felmutatás,⁷³ közlés és önkimondás,⁷⁴ elhallgatás és láthatóvá tétel, „létezőre rácsodálkozó szemlélés”⁷⁵ és szubjektív momentumokon nyugvó interpretáció.

72 HEIDEGGER: i. m. 289.

73 Uo. 303.

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

75 Uo. 322.

MNÉMOTECHNIKAI-HÁLÓZAT A MESEMONDÁS SZOLGÁLATÁBAN

(kísérlet egy „új elmélet” bizonyítására)

„Azt tudjuk, amit fel tudunk idézni”.

(Ong¹)

I.

EMLÉKEZET ÉS MESEÉPÍTKEZÉS

A mítosz és- mesekutatást régóta, mondhatni a tudományos vizsgálatok kezdetétől foglalkoztatja az a titokzatos rejtély: hogyan képes egy ének-, történet-, mitológéma- és mesemondó visszaemlékezni (s ezt megelőzően, hosszadalmas tanulás folyamán emlékezetében elraktározni, megőrizni, „archiválni”) egy terjedelmesebb szöveget? A kérdés annak fényében még inkább érdekfeszítő, amit Ong más kutatókkal egyetértésben állít, hogy tudniillik a „szóbeli kultúrában nem léteznek szövegek”,² mely a mondó emlékezetében (saját „archívumában”) nyomon követhetőek, visszalapozhatóak, s ezzel mintegy pontosan felidézhetőek, ellenőrizhetőek volnának. Mivel a szavak kimondásukkal egy időben visszavonhatatlanul „elszállnak”, s nem csak hogy a hallgatóság, de maga a mondó sem képes múlttá válásukat, visszafordíthatatlan eltűnésüket megakadályozni, ez pedig újbóli, egy másik pillanatbeli, mondhatni jövőbeni feltűnésüket és másként elmondásukat igencsak megnehezíti.

A hogyan mellett döntő kérdés, hogy *mit* idéz föl a mondó, amikor emlékezetéből fel- vagy még inkább „megidéz” (a „titokzatosból”, a sötétségben rejtezőből *meg*-idézni, *elő*-hívni, *meg*-hívni kifejezésben egyszerre jelen van: a meg-igézés, a megragadottság, a tudatmódosulás sajátos állapota) egy valamikor hallott történetet?³ Azt a maradandó élményét, amikor és amely közösségben hallotta a törté-

1 ONG, Walter J.: *Szóbeliség és írásbeliség*, (ford. Kozák Dániel), Gondolat, Bp., 2010. 36.

2 Uo. 36.

3 Már Augustinusnál is felvetődik „A feledésnek is van emlékezete” fejezetben, hogy az emlékezet és a feledés, a feledésre emlékezés szorosan összefügg egymással. AUGUSTINUS, Aurélius: *Vallomások*, XVI. fejezet, (ford. Városi István), Gondolat, Bp., 1982. 299–300. Ricœur

netet?⁴ A legtöbb mesemondó csak arra az *egyénre* emlékszik, akitől gyermekként, katonaként vagy valamilyen „munkásként” hallotta a preegzisztens történetet, de sem a szituatív körülményekre, sem a „teljes” történetre nem emlékszik vissza. Esetleg tapasztalatokat idéz föl, melyek valamely mértékben megegyeznek az övével, vagy éppenséggel eltérő jellegük okán előhívják a sajátjait és elmondásukra ösztönzik?⁵ Netán felszínre hozza a sajátját, bensővé tett történeteket, melyeket

pedig azt mondja: az emlékezet sohasem elvont, hanem mindig *valaminek* az emlékezete, valamire való emlékezés; az emlékezet (*mémoire*) fenomenjéhez hozzátartozik a képzelet (a fikciót eredményező képtársítás) és tőle elkülönülő emlékkép (*souvenir*), illetve a múlthoz való hűség. (Ricoeur, Paul: „Esquisse phénoménologique de la mémoire”, In: Uő. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éd. du Seuil, Paris, 2000. 25–52.)

- 4 Nagy Ilona joggal állítja: az “archívumban őrzött szövegek a meséhez való közösségi viszonyulás titkait soha sem árulják már el.” NAGY Ilona: „A népköltési gyűjtemények kiadásáról”, In: „*Nem súlyed az emberiség!*” *Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*, MTA Irodalomtudományi Intézet, Bp., 2007. 1161–1173. Halbwachs az idő és emlékezet összefüggését vizsgálva azon a véleményen van, hogy az emlék megőrizz bizonyos nyomokat abból az időszakból, ahonnet fakad, s egy emlék csak azért jut eszünkbe, mert felismerjük ezeket a nyomokat és visszagondolunk arra az időre, amikor az esemény történt. HALBWACHS, Maurice: „A kollektív emlékezet”, III fejezet, „A kollektív emlékezet és az idő”, 1949. In: *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*, (szerk. Felkai Gábor et al.), Új Mandátum kiadó, Bp., 2000.
- 5 A *tapasztalat* fogalma itt kettős értelemben játszik fontos szerepet: egyfelől, mint a szubjektum reflexív öntapasztalata; „Mivel a világban és a szituációk által érintve vagyunk, ezért próbálunk a megértés módján tájékozódni benne, ezért van mit elmondanunk, ezért vannak tapasztalataink, amelyeket nyelvi tapasztalattá akarunk tenni és meg akarunk osztani másokkal.” Ricoeur, Paul: „A hármas mimézis”, In: Uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, (ford. Angyalosi Gergely et al.) Osiris, Bp., 1999. 296. Másfelől a mesélés, mint jelenbeli és pillanathoz kötött komponálás tapasztalata, vagyis egyfajta jártasság, gyakorlottság, tapasztaltság a meseszövegszövegben. Számos mesemondó hangsúlyozza, hogy gyermekkorából őrizi a legtöbb meseélményt. „Ahogy mesemondónk visszaemlékszik, Bánfi István komájuk híres mesélő hírében állott abban az időben. Így ő maga gyermekként, a szabad tűzhely fényénél sajátította el a mese szeretetét. Legmaradandóbb meseélményei arra az időszakra esnek, mikor kalandok után vágyó, serdülő gyermeklelke a legfogékonyabb volt a mese csodákkal teli világa iránt.” In: NAGY Olga–VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója. Jakab István meséi*. Új Magyar Népköltési Gyűjtemény (rövidítése ÚMNGy) XXVI. Szerk.: Nagy Ilona. Akadémiai, Bp., 2002. 21. – Albert B. Lord szerint az énekmondó három fázisban tanulja meg mesterségét. „Eleinte félreül, amíg mások énekelnek. Eldöntötte, hogy ő maga is énekelni akar, vagy még ő maga sincs tudatában döntésének és egyszerűen csak nagyon kíváncsi az idősebbek történeteire. Mielőtt rénylegesen elkezd énekelni, tudatosan, vagy tudattalanul, lefekteti az alapokat. Történeteket tanul, és megismeri a hősöket, a nevüket, a távoli helyeket, a régi szokásokat. [...] A második fázis azzal indul, hogy az énekes dalra nyitja a száját akár zenei kísérettel, akár anélkül.

visszaigazolódni látott életében és úgy gondolja, ő maga is képes hasonló (de lényegileg és alapvetően sohasem *ugyanolyan*) történeteket elmondani? Tudjuk jól, magam is tapasztaltam a különböző lokális közösségekben végzett kulturális antropológiai terepmunka tapasztalataimból, hogy minden ember szereti elmondani a saját „élettörténetét”, pontosabban élettörténetének *egyikét*: akár különösebb nőgatás vagy faggatás nélkül is. (A kérdezőtől egyenesen elvárás, hogy a történetmondónak nagy szabadságot hagyjon a közlésekre⁶). Mindannyian történetmondók vagyunk: élettörténeteink foglyai, s keressük a megfelelő alkalmat, hogy „igaznak” hitt történeteinket megoszthassuk másokkal, akik cserébe ugyanebben a kommunikációs élményben részesítenek bennünket.⁷ Ricoeur egyértelmű kijelentést tesz az elmesélés vágya kapcsán:

Azért mesélünk történeteket, mert végtére is az emberi életeknek szükségük van arra, hogy elmeséljék őket, és meg is érdemlik ezt.⁸

Miért van az, hogy minden egyes alkalommal másként, más kiindulópontból és az egyes részeket/epizódokat másként egybeszervesítve (konfigurálva) mondjuk el magát a történetet? Talán, mert más a beszélgetőtárs, más a környezethez viszonyulásunk és más a kedélyünk is?⁹ Ez nagymértékben függ attól, hogy (a.) ugyan-

A forma legalapvetőbb elemének megalapozásával kezdődik – a ritmussal és a dallammal [...]. Ez biztosítja majd elgondolásainak kifejezésének keretét. [...] A második fázisnak akkor van vége, amikor az énekes képes egy dalt teljesen végigénekelni egy kritikus közönség előtt. [...] A repertoár bővülése és a képességek növekedése a tanulási folyamat harmadik és negyedik fázisában következik be.” In: LORD, Albert B.: *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England, 2000. 21–25.

- 6 BONNAIN–FANCH’ELEGOËT, Roland: *Les archives orales: pour quoi faire?*, In: *Ethnologie française, nouvelle serie*, T. 8. No.4. (1978). 348–355. (p. 350.) A tanulmány címét (ha megvizsgáljuk a benne rejtőzött értelmet és utalást) eleve többféleképpen fordíthatjuk: *miért hozunk létre* archívumot a szóban örözt/átadott történeteknek? *mire jók* vagy *mire használhatók* a szóban áthagyományozott történeteket őrző archívumok?
- 7 „A mesélés képessége és szükségessége, úgy tűnik, az ember természetében rejlő alapvető adottság, archetipikus minta, olyan velünk született tulajdonság, mélyen az emberhez hozzátartozó hajlam, ami az élményeket spontán módon elbeszéléssé alakítja.” IMREI Andrea: *Álomfejtés. Julio Cortázar novelláinak szimbólumelemzése*. L’Harmattan, Bp., 2003. 55.
- 8 Ricoeur: „A hármas mimézis”, i. m. 291.
- 9 „Ő maga [Dávid Gyula] vallott arról, hogy nem ugyanúgy mondja el a mesét; ha fáradt vagy a közönsége nem elég lelkes, rövidít, el is véti, olykor kihagy belőle. Ezenfelül az otthoni közönségnek más az igénye, mint a munkatelepi hallgatóságé. Ez utóbbiak kívánságára a mesét hosszúvá, kalandossá kell tennie.” In: NAGY Olga: *A havasi sátoros. Dávid Gyula meséi*, (*The*

azt az életvalóságot, mely a mesemondásra ösztönöz, s amely több utat is felkínál¹⁰ az elbeszélésére, miként *elevenítjük meg*; (b.) a megélt életélménynek és az elbeszélendő történetnek (melyek szerkezete más) milyen értelmet adunk; (c.) hogy az egyes fenoméneknek (szimbolikus képeknek, attribútumoknak) túl a fogalmi jelentésükön, az egyes szituációkban milyen értelemösszefüggését teremtik meg.¹¹

A történetet mondani vágyó embert a *megélt* dolgok *kimondásának* vágya ösztönzi megnyilvánulásra, s talán kevésbé foglalkoztatja, hogy a kimondás alkalmával egyben *ki*-beszéli magát, kettős értelemben is: (1.) a lehető legteljesebb módon beszéli el életének valamely részletét, (2.) s ugyanakkor kiadja, szándékán túl is kitarja önmagát, történetmondása túlcsoportul a meghittségében őrizni vágyott titkokon, szemérmertlenségét azzal a kijelentéssel igyekszik elűzni: „az életem kész regény”. A mesemondók közül sokan elmondják a gyűjtőnek, hogy „regénybeillő” az élettörténetük¹² (Ámi, Jakab, Cifra, Fedics, Berki), amelyből több fordulatot, élményt és tapasztalatot bele is szőnek meseszövegeikbe: ekként kölcsönözve némi „önéletrajziséget” a mesének (pl. italozás, nőzés, duhajkodás, megtérés, vezeklés, vándorlás, mesterségtanulás, munkavállalás¹³). A fikció és önéletrajz „el-

tent Gypsy of the Alps, Tales of Gy. Dávid), Ciganisztikai tanulmányok 6. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Bp., 1988. 11.

10 Ricœur hivatkozik Arisztotelész *Métafizikájára*: „l' être se dit de multiples manières”. Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, i. m. 27.

11 TENGYELI László: „Élettörténet és önazonosság”, In: Uő. *Élettörténet és sorsesemény*, Atlantisz, Bp., 1998. 13–43.

12 Érdemes ez ügyben a francia élettörténetgyűjtők és- kutatók megjegyzését figyelembe venni: „Ahhoz, hogy a közlő a legigazabb és leghelyesebb ismereteket a lehető legteljesebb és legbőségesebb módon tárja föl az életéről – történetéről és jelenéről – nagyon fontos hogy a kérdező és a közlő közötti kapcsolat kiváló legyen, a teljes körű bizalom alakuljon ki köztük, s az ismeret birtokosa érdekelt legyen információátadásban.” – Pour que l' informateur livre l' information la plus vraie, la plus personnelle, la plus dense et la plus abondante possible sur sa vie – son histoire ou son présent –, il importe que la relation entre l' enquêteur et l' informateur soit excellente, que la confiance la plus absolue règne et que le détenteur de l' information soit intéressé à l' entreprise.” BONNAIN–FANCHÉLEGOËT: i. m. 350.

13 „Hát ő, minha valaki mondta volna, vagy találta az útan, nem tudam, mert végigkísértem ezeket a meséket, végigjártam én is, ugye, de hát mégis nem tudom megmondani, hogy hol találta ő ezt a szabóságot. Ő csak rá gondolt, és olyan híres szabó lett belőle, hogy a világnak első szabója vót. [...]. Veszi magát a középső gyerek is, az is mind mendegélt az útan, aztat is kísértem a fele útgáig, amég észrevettem, hogy milyen mesterségre pályázik. Há ő is susztermesternek akart menni, mivel én is az vagyok, há annak tanult ő is.” (kiemelés –BP) „A világ legnagyobb szabója” (AaTh, Bn [-303]+531 + 407 + 303). In: NAGY–VÖÖ: i. m. 184–201.

dönthetetlen különbségéről”¹⁴ (ami nem jelent persze elkülöníthetlenséget) nem csak a széppróza, de az önéletrajz kapcsán is beszélhetünk. A mesében nem ritkán oly fokon keveredik a kettő (aminek valószínűsíthető oka a személyes élettörténetek alaposabb megőrzése az emlékezetben), hogy ugyanazon típus variánsaiban kitapintható egy-egy mesemondó sajátlagos „története”.¹⁵ Emellett a mesemondásban, akár csak az önéletírásban is, a lineáris–kronologikus történetmondással ellentétben, az *epizódokban* való elbeszélés dominál. Részben a szóbeliségre jellemző emlékezőtechnika,¹⁶ részben pedig a meseszöveg során folyamatosnak tűnő mondásban a linearitás feladása és a gyakori *visszatekintés*: a mesebetétek,

(184–185.) „A hős kicsi, vézna, de erős, hangsúlyozza: mintha saját magáról mesélne, hiszen ő maga is vékony testalkatú volt.” In: GÖRÖG Veronika: *A három út*. Varsányi cigány mesék Berki Jánostól. Magyar Népköltészet Tára XII. (szerk. Magyar Zoltán), (jegyzeteket készítette Nagy Ilona). Balassi, Bp., 2012. 223.

14 DERRIDA, Jacques: *MÉMOIRES Paul de Man számára*, (ford. Simon Vanda), Jászöveg Műhely, Bp., 1998. 42.

15 A mesét mondani, élettörténetet elmesélni és nem-igaz (fiktív) történetet elbeszélni: e három kommunikációs alakzat egy töről fakad, mindezt a folkloristák számos gyűjtésük, életinterjú-készítésük alapján bizonyították. Például Jakab szívesen él azzal a fogással, hogy a meseszöveg közben a mese szót a *félbeszélés* értelmében használja: „–Milyen meséket akarsz te nekem, itten nekem elészerkeszteni?” NAGY–VÖÖ: i. m. 712. „Na, ott eleget akart Jánas magyarázni a királynak, így meg úgy, hogy milyen szempontból vitte ezeket a csokrokat, de hát már mese nem vót [...]” NAGY–VÖÖ: i. m. 721. (mindkét idézet „Jánas a zárdában” c. meséből van).

16 Nem csak a történelmi emlékezetre, de az élettörténetek felidézésére is igaz, amit Dobos ír: „Ha a szóhagyományos kultúrában élő parasztság történelmi emlékeit hallgatjuk, a legfeltűnőbb az időrend megbomlása, néha teljes hiánya. [...] Az időrend megbomlásának egyik alapvető oka az életmód lassú változása.” DOBOS Ilona: *Paraszti szóhagyomány, városi szóbeliség*, Gondolat, Bp., 1986. 152–153. Jakab „A Zödbeli király leánya” (AaTh, Bn 550 [-709] +314 + 725 + 650A [-707]) c. meséjében olvassuk: „–Fölséges király atyám, grácia főjöm felett, én fizetést nem tudak kérni, mert nagyon szegény, árva gyerek vagyok, én minden napra egy fillért kírek. (Ez régi magyar időbe vót, Isten tudja, mikor történt ez a dolog, akkor, amikor még csak alig kezdődtek a királyságak.)” In: NAGY–VÖÖ: 453.

a tükörstruktúra-teremtés¹⁷ okán.¹⁸ Ricœur a „konfigurációs aktus” fogalmának értelmezésekor kitér a *refiguráció* tevékenységére és az *idő fenomenológiájára*, s a visszaemlékezés és mesélés viszonyáról a következőket mondja.

Mintha a visszaemlékezés és az elmélyülés megfordítaná az idő „természetesnek” mondott rendjét. Miközben kiolvassuk a kezdetből a befejezést és a kezdetet a befejezésből, magát az időt tanuljuk olvasni – visszafelé; mintha egy cselekvés lefolyásának kezdeti feltételei ismétlődnének és összegződnének a végkifejletben.¹⁹

2.

A folklorista Dobos Ilona a hagyományörzés és- átadás, az emlékezetfaggatás és meseszövés kapcsán jegyzi meg:

17 „És avval kezdte a gyerek közbe mondani, hogy ő is vót egy királynak a fia. Ők is vótak hárman ídestestvirek, nagyon jó apjak, anyjak vót, de mindég az apjak könnyekkel csak el vót keseredve, el vót gondolkazva, mert nem tudtak ők úgy tenni, nem tudtak ők úgy viselkedni, mind eredeti királylegények. És ők miattak az apjak mindig nagy gondba vót merülve, nagyon el vótak gondolkazva, és mostan egy napan ők elhatározták egymásba, hogy bemennek az apjukhoz, hogy kérjenek útravalót, és menjenek el az országba-világba szétnézni, mint más grófak és hercegek, királylegények. És elmagyarázatt a gyerek ott mindenfélét a királyak között sorban, de még az ídesapja még akkor sem tudta, hogy az ő eredeti fia beszél.” „A Zödbeli király leánya”, NAGY-VÖÖ: i. m. 463.

18 ONG: i. m. 126. – Sajnálatos módon Belmont téved, amikor azt állítja, hogy a mese nem ismeri a *flash-back technikát*, miként a *kettős elbeszélés technikáját* sem. „Le conte ignore la technique du flash-back, c’est-à-dire du fragment narratif antérieur raconté au moment opportun pour en expliquer les raisons, les motifs, les mobiles, les origines. Il ignore également la technique de la double narration retraçant le temps simultanément vécu par deux personnages occupant des espaces différents.” (In: BELMONT, Nicole: *Temps continu, temps rompu, temps oublié*, In: *Ethnologie française*, nouvelle serie, T. 30, No. 1, (Janvier–Mars 2000), 23–30.) Az elsöre kiváló példaként említhetjük „Az aranyhajú ikrek” (AaTh 707) típusú meséket, melyekben az identitásteremtés alapja a születés/származás újbóli elbeszélése, némelyeknél szinte szó szerint megismételve az eredeti történet-kezdetet, másoknál csak utalás szintjén. (vö. BÁLINT Péter: „Mese a mesében: a megkettőződés hermeneutikája”, In: Uő. *Meseértés és-értelmezés. A kárpát-medencei népmesehagyomány hermeneutikai vizsgálata*, Didakt, Debrecen, 2013. 125–148.) A másodikra pedig a *két egyforma barát- vagy testvér*-típusú (AaTh 303) mesék hozhatók föl példaként. (Bálint Péter: „A hallgatás és felelősségvállalás a népmesében”, In: i. m. 199–230.)

19 Ricœur: „A hármas mimézis”, In: i. m. 280.

A hagyományok ismerete ugyanis csupán a történetek vázát, szüzséjét jelenti. Az átlagember még ebből sem képes sokat megjegyezni.²⁰

Görög–Karády Veronika a tyukodi cigány mesemondó, Erdős Lajos alkotói módszeréről szinte hasonlót jegyez föl:

Erdős alkotó tevékenységében érződik, hogy jó mesemondóként ő elsősorban nem a szöveget, hanem a mesevázat és a képek láncolatát jegyzi meg a hallott mesékben.²¹

Dégh Linda a fent említett két mesekutatónál bővebben részletezi a meseváz szövegkonstituáló szerepét és stabilitásának okait:

Ez a váz [...] a mesehagyomány legstabilabb, legrégebb és legnehezebben elporladó része, kétségkívül bizonyos emberi gondolatok végsőkéig kicsiszolt, legmegfelelőbb kifejezési formája: olyasféle, mint a nyelv, amely lényegében valóban nyelv is: bizonyos alapvető emberi gondolatok legadekvátabb kifejezési eszköze. [...] A mesevázak stabilitásának másik biztosítéka nyilván éppen maga a vázszerűség volt, vagyis az, hogy a szüzsék teherbírásuknál fogva egyaránt alkalmasak voltak a különféle korok, világnézetek, társadalmi formációk, egyének problémáinak hordozására.²²

Csakhogy az iménti három *meseváz*-meghatározás egyike sem érinti magát az emlékezést, mint a valamire irányuló szándékot (amiben épp a *valami*, mint feltárható titok marad titokzatos sötétségben) és mint időbeli folyamatot, mely a *másik* és *múltbéli* én közötti analógia vizsgálata²³ során az *idő* fenomenológiájának értelmezését sürgeti. Ezt a vizsgálatot – Bergson és Bachelard nyomán – Maurice Halbwachs végzi el *A kollektív emlékezet* írásában. Halbwachs egy helyütt felveti a kérdést: miért hisszük hogy az emlékek abban a sorrendben léteznek, ahogy a valóságban követték egymást?²⁴ Az emlékezetben megjelenő képek között lapozgatva, s a lapozgatás idejében haladva a mesemondó csak az intenciója számára fontosakat rekonstruálja, s a refigurációs aktust a csoport számára „folyamatos közegként” létező időben tartja elképzelhetőnek. A további vizsgálódásokat Ri-

20 DOBOS Ilona: *Gyémántkigyó. Ordódy József és Kovács Károly meséi*, Szépirodalmi, Bp., 1981. 10.

21 GÖRÖG–KARÁDY Veronika: *Éva gyermekei és az egyenlőtlenség eredete. Mesék, teremtéstörténetek, etnoszemiotikai elemzések (Afrika, Európa)*. (Szóhagyomány. Szerk.: Nagy Ilona.), L'Harmattan, Bp., 2006. 239–240.

22 DÉGH Linda: *Az egyéniségvizsgálat perspektívái, különlenyomat az Ethnográfia 1960. évi 1. számából*, Bp., 1960. 32.

23 TENGELYI: i. m. 70.

24 HALBWACHS: i. m.

cœur folytatja, aki az „emlékezőtehetség és tényleges emlékezés fenomenológiai elemzéséből” indul ki, s a múlthoz, a múltban valamiként létezőhöz viszonyulásban: a távol-lét és a jelen-lét (most-ban lét) dialektikáját elemzi, ahogy erre Tengel­lyi László rámutat.

[...] az emlékezés az egykor megélt, ámde a jelenből kiszakadt és múlttá foszlott életvalóság újólagos jelenvalóvá tételére törekszik [...] ²⁵

A Ricœur-féle emlékezés pontosabban igyekszik megragadni a „váz” mibenlétét, ami valamennyi mesemondónál a saját élettörténete során szerzett tapasztalat és tudás, belsővé tett „élmény” ²⁶ formájában raktározódik el. Deleuze pedig Proust akaratlan emlékezését elemezve az előbukkanó emlékm­aradványokról beszél, melyek „szervesen beépülnek” a műbe, s amelyek úgy működnek, hogy:

[...] egyrészt hasonlóság egy jelenlévő és egy múltbeli érzet között; másrészt a múltbeli érzet érintkezése egy akkor megélt és a jelenbeli érzet hatására feltámadó érzettel. ²⁷

Tény, hogy az előadói képességével („performance”) és a beszéd-aktus teremtésével, ²⁸ a megélt élmény dinamikus előadásával és az emlékm­aradványokra alapo-

25 TENGELYI László: „Történelmi tapasztalat és történelemkutatás Ricœur felfogásában”. In: JENEY Éva: i. m. 215.

26 Jakab egyik ilyen fájó élménye, hogy folyton úton lévő kereskedő szülei életformája miatt nem járhatott iskolába, s ez beszüremlik a mesébe is: „Annak idején nem úgy vót, mint mostanába, hogy a gyerek köteles iskolába menni, a szülőknek pedig kötelessége iskoláztatni a gyereket, min most a köztársaságba. Akkor nem törődtek a szegény néppel, csak a nagy urak és a grófok, hercegek, hogy éljenek.” „Az özvegyasszony fia” (AaTh 562 [-950 – 326A* -575]) NAGY-VÖÖ: i. m. 481. „Azzal ... akkoriban nem úgy vót, mind most, abban az időszakban, Isten tudja hol, mere vót egy egyetleny iskola, egy feljebb iskola kezdődett; meghallotta a menyecske a hírit, és elsőnek vitte a gyerekeit oda abba az iskolába. Ottan egy tanár vót, aki a gyerekeket tanította, meg egyetleny szakácsnő, aki főzött a tanárnak meg a gyermekeknek aztán, melyiknek ahogy kerültek oda. De hát akkoriba az iskolázás nem úgy vót, mint most, hogy nem került pénzbe, mer rengeteg pénzbe került az iskola meg a könyvek, mindenféle.” NAGY-VÖÖ: i. m. 704. („Jánas a zárdában”)

27 DELEUZE, Gilles: „Az emlékezet másodlagos szerepe”, In: Uő. Proust, (ford. John Éva), Atlantisz, Bp., 2002. 57–58.

28 Ennek egyik jellegzetes vonása az „ott voltam” történe­thitelesítő kijelentés gyakori alkalmazása és a történetből „kibeszélések” révén a hallgatóság bevonása az előadás pillanatában létrejövő történetbe. „Elvégezte a lány a munkáját, szépen sepregetett, de már ettől az időtől kezdve, hogy mi történt, mi nem, én magam sem tudom, pedig végig mindenütt ott voltam, elég hozzá, hogy a lány kezdett fejlődni, kezdett nőni, testesedni, annyira, hogy attól a szem borstól

zódó kép-teremtés intenzitásával az átlagember fölé nő mesemondó. A valamikor hallott, másvalakitől átvett preegzisztens szövegből (vagy akár saját maga által korábban elmondott variánsból) csupán a történet *vázát*²⁹ őrzi az emlékezetében, s ezt a vázat ruházza föl a képi gondolkodáson nyugvó nyelv eszközeivel. Walter Benjamin ezt az emlékezet mélyén szunnyadó vázat: „tartózkodó tömörségnek” nevezi.

Semmi sincs, ami a történeteket az emlékezetben jobban megőrizné, mint ama tartózkodó tömörség, amely elvonja őket a lélektani elemzések elől³⁰ –,

Az elvonás egyfajta *redukálás* műveletében ölt testet az emlékezetben elraktározás során. A mesemondó mellőzi (már ha van) a korábbi „lélektani elemzéseket”, továbbmenve elhagyja a kapott mesevariáns „konfigurációs aktusából” azokat az elemeket, történeteket, stílusjegyeket, melyek egy másik/korábbi mesemondó szövegvilágához tartoznak: egyszóval *idegenek* a saját világlátásától. Evvel szemben, amikor a mondás kommunikációs aktusában újból előhívja az emlékezetből az elraktározott mese-vázat, jelenné teszi, mint fundamentumot, valójában alkotói szabadságával élve, „majdnem” tetszése szerint építi föl, gazdagítja saját konfigurációs aktusa révén az újjámondott mesevariánst. Ennek a változatnak az „újdomsága” hangvételében és képtársításában érhető tetten, ebben lesz más, mint az előző vagy az előzőek.³¹ Blumenberg a „tömörítést” még tovább pontosítja, amikor az

a lány állapotas lett. Úgyhogy mikor a hat-hét hónapat a lány elérte vóna, há gyönyörű szépen ki vót fejlődve, úgy, mind egy állapotas asszony.” („A Gondolatlan király”) (AaTh -708 [-510]~590), NAGY-VÖÖ: i. m. 258. – „De hát – mint szavamat össze ne keverjem – eleinte nem említettem, mert nem vót rá időm, el vótam foglalva, és el vótam merülve a mesemondásban – annak a Zödbeli királynak egy olyan gyönyörű szép lánya vót, amilyent még soha emberi szem az ég-föld világán nem látatt.” („A Zödbeli király leánya”) NAGY-VÖÖ: i. m. 461. (kiemelés–BP)

29 Teljes mértékben egyet érthetünk Nagy Olgával, hogy a „mesevázát” degradálódott szövegek, melyek sok-sok tehetségtelen mesemondó repertoárját képezik, a tömörítés zsákutcáját és a vérbő mesemondás halálát jelentik. NAGY-VÖÖ: i. m. 53.

30 W. BENJAMIN: „A mesemondóról”, In: *Kommentár és prófécia*, (ford. Barlay László et al.), Gondolat, Bp., 1969. 103.

31 Cassirer hangsúlyozza, hogy nem csak a *teoretikus fogalomnak* van olyan ereje, mely a meghatározatlant meghatározza s a káoszt kozmosszá változtatja, hanem a *művészi szemléletnek* is, melyben az elkülönítés sajátos módja az összekapcsolás és az összekapcsolásé az elkülönítés. CASSIRER, Ernst: „Mitikus, esztétikai és teoretikus tér”, (ford. Teller Katalin), (*Mytischer, ästhetischer und theoretischer Raum*), In: *Tér, fenomén, mű*, (ford. Bartók Imre et al.), Kijarat, Bp., 2009. 95.

emlékezet funkcióját vizsgálja. Olyasfajta hatalmat, illetve szelekciós erőt tulajdonít neki, mely lehetővé teszi a hagyományörzés és- megszakítás, a hagyományból tetszés szerinti kiragadás (elhallgatás) és más elemek másként való rögzítésének gyakorlatát. A mesemondó előszeretettel él és él *vissza* az események, a történetek (epizódok) közti válogatással, melynek során bizonyosakat „értelmezésre érdemesnek” vél, míg másokat, melyek nem szolgálják saját tapasztalatainak élénk tárását és alaposan előkészített³² konfigurációs aktusát, kirostál a preegzisztens szövegből.

Az emlékezetnek mint a hagyomány szervének valamiféle teleológiát tulajdonítunk: a sokasodó történetek parttalan versengésében dönt arról, hogy mi az, ami megőrzésre méltó, elvégzi a „társadalmi tömörítés” (W. Jerusalem) műveletét, amely értelmezésre érdemessé tesz, s amely az „utalás” módusában aktualizálódik – ám ez a teleológia azt is sugallja, hogy az emlékezet a csalhatatlanság gátja, melyen mindaz, ami magát nem tudja „igazságként” igazolni az áradó időben, semmissé válik.³³

Blumenberg az idézet második felében figyelmeztet arra a valós veszélyre is, hogy az emlékezet hatalma nem nyit teret önmaga csalhatatlanságának belátására. Inkább korlátozza flexibilitását, csakhogy saját érdekei oltárán feláldozhasson más történeteket, melyek legalább annyi „igazsággal” bírnak, bírnanak, mint amelyeket maga a felszínre dob. E veszély persze nem feltétlenül és nem mindig okoz fájó veszteséget. Valójában a „csalhatatlanság” érzete bátorítja a mondót egy új, *másként új* másik történet mondására. Magabiztosság híján sokan abba hagyták a mesemondást vagy bele sem vágtak e „mesterség” gyakorlásába. Emellett az adott típushoz tartozó mesetörténetektől való bátor (tudatos vagy éppen tudattalan) eltérés, az emlékezetében őrzött mese-vázra építkezni tudásában és saját történet-

32 Számos mesemondó akár családi körben, akár nagyobb társaságban (fonóban, mezőgazdasági munkálatok végzése közben) gyakorta előadja, vagyis „begyakorolja” és tökéletesíti repertoárját, melyet másoktól tanult szövegekkel gazdagít; s az, aki régen nem mesélt, „kiesik” a gyakorlatból, legalábbis ezt hozzák fel mentségként, hogy miért nem mesélnek idősebb korukban szívesen. „A másik funkciója ennek a hallgatóság nélküli mesemondásnak az önszórakoztatás. [...] A belső alkotó folyamat, a hallgatóság kontrolljának hiánya az ő [Józsa Zsigmond] esetében nem a szövegek ’lecsapaszkodását’, vázszerűségét eredményezte, hanem éppen a terjedelem megnövekedését.” NAGY Ilona: „Mesemondás hallgatóság nélkül. Adalékok a mesemondók memóriatechnikájának kérdéséhez”. In: Halász Péter (szerk.): *A Duna–menti népek hagyományos műveltsége. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan 60. születésnapjára*. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 1991. 691–695.

33 BLUMENBERG, Hans: „A mítosz valóságfogalma és hatóereje”, In: Uő. *Hajótörés nézővel. Morfológiai tanulmányok*. (ford. Király Edit), Atlantisz, Bp., 2005. 145.

mondói képességben való csalhatatlanság, az egyes mondatokon belüli ritmikus ismétlődés és a szerkezeten belüli tükörstruktúra-teremtés, a mesemondó emlékezetműködésének egészen páratlan voltára utal. Az emlékezetműködés „*páratlan volta*” nem a hallott történet „szó szerinti” felidézésében ragadható meg, hiába tesznek erre határozott utalást a cigány mesemondók.³⁴ Említettük már, most csak megismételjük, Ong és más kutatók szerint: a történetet alkotó szavak kimondásuk pillanatában szertefoszlanak (erre utal de Man is: „az elbeszélés a pillanat metaforája”³⁵), s csak bizonyos *mnemotechnikai eszközök* segítségével őrizhető meg a szövegből „*valamennyi*” rész.

Nincs semmilyen, az elmén kívül elhelyezkedő szöveg, melyhez vissza lehetne lapozni, hiszen a szóbeli kijelentés elhangzása után rögtön el is tűnik. Az elme ezért lassabban haladhat előre, s a figyelem középpontjában kell tartania olyasmit is, amivel egyébként már foglalkozott. A redundancia, az imént mondottak elismétlése a beszélő és a befogadó gondolatait egyaránt a megfelelő mederben tartja.³⁶

A „*valamennyi*”, mint meghatározatlan és eleve meghatározhatatlan szövegegyeség (épp Derrida emeli ki: „Nincs önmagában álló emlékezet”³⁷), a kifejezés látzólagos súlytalansága ellenére is, az egyik legfontosabb kommunikációelméleti, mnemotechnikai, konfigurálási és szituatív létértelmezési probléma az átadás/átvétel során.³⁸ A „*valamennyivel*” ellentétben áll a redundancia, mint retorikai alakzat (s mint „mnemotechnikai eszköz”), ami valamennyi mondónál mérhető, ha és amennyiben a szöveg leírttá, rögzítetté, archiválttá vált. (A redundancia Jakob ese-

34 Cifra mondja a gyűjtőnek: „Hallgassa meg! Változtatni nem lehet. Hanem szépíteni. Akárhogy hallotta az ember, de nem akárhogy mondhatja el.” NAGY Olga: *Cifra János meséi*. (UMNGY. XXIV. Szerk.: Nagy Ilona), Akadémiai, Bp., 1991. 12. – Parry felvételei is arról tesznek tanúságot, hogy az általa megkérdezett Sulejman Makic határozottan állította: egy napnyi gondolkodás után ugyanúgy el tudja mondani/énekelni a hallott szöveget, anélkül, hogy hozzátenne vagy elvenne belőle. LORD: i. m. 26–27.

35 de MAN, Paul: „Olvasás (Proust)”, In: Uő. *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*, (ford. Fogarasi György), Magvető, Bp., 2006. 85. (Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust, New Haven–London: Yale Univ. Press. 1979.) – Ugyanezt mondja Lord is: „[...] az alkotás és az előadás ugyanannak a pillanatnak két különböző aspektusa”. LORD: i. m. 13.

36 ONG: i. m. 41.

37 DERRIDA: i. m. 33.

38 Vö. BÁLINT Péter: „A mesemondó, mint kompenzáló és archiváló lény”. In: BÁLINT P.: *Meseértés és- értelmezés, emellett vö.* NAGY Ilona: „Mesemondás hallgatóság nélkül”.

tében is a *túlbeszélés*, a nehézkesség, a körülményesség, a bizonytalankodás vádját vonta magára). A redundancia primátusa a kommunikációs aktust, a beszéd-alakzatot kutatókat az emlékezés és az elbeszélés természetes módjáról győzte meg, mivel az élőszóbeliségre kevésbé jellemző a gondos szerkesztettség, az utólagos szelektálás és *főül*-írás, mint az írott szövegekre.³⁹ Hogy Jakab mesetörténeteinek egybeszövése olykor megszakad, máskor és másutt folytatódik (vö. *Jánas a zárdában*, *A gondolatlan király* c. mesékkel), mint várnánk bizonyos tipológiák alapján? Erre azt válaszolhatnánk Lévinas-szal együtt, hogy:

A beszéd feltételezi a megszakítás és újrakezés lehetőségét⁴⁰ –,

miként persze az elhallgatását és kimondását, a kezdet és a vég megváltoztatását is.⁴¹ Ne feledjük, az emlékezetben tartott mese-váz saját történetekkel és retorikai alakzatokkal való felépítése, a „tömörítést” feloldó szó- és képteremtés, vagyis a nyelven és nyelv által elbeszélés rendkívül bonyolult művellet: sikeressége nem csekély mértékben függ a *hallgatóság aktivitásától*.⁴² Az elbeszélendő epizódok sa-

39 E ponton meg kell említenünk (éppen Jakab kapcsán, aki magnetofonba mondta meséit), hogy a közösség előtt szóban elmondott és a magnetofonnal vagy más audio-vizuális technikával rögzített mesemondás *eltérő jellegű*. Az utóbbi esetben a mesemondó képes lassabban mondani történetét és eközben több ideje is marad a szigorúbb komponálásra.

40 LÉVINAS, Emmanuel: „Igazság és igazságosság”, In: Uő. *Teljesség és Végtelen*, (ford. Tarnay László) Jelenkor, Pécs, 1999. 67.

41 „A gondolatlan király” c. mese teljes mértékben eltér a szokástól: „Éldegelt ott még egypár napot Jankó, utána magághaz szólította az édesanyját.” NAGY-VÖÖ: i. m. 285. Ennél is megfelelőbb fordulat következik be a „Hüvely Matyi” (AaTh, BN 700) c. mese v égén: „Mikor a lakadalam lezajlott, jóvába folyt a vendégség, keresték Matyit, hogy hol van, hát sehol sem találták. Nézegették itt is, ott is, hát egyszer megtalálták a kásátálba, fejjel belebucskázva, ahogy Matyi bele vót fulva. Így aztán a királynak a lánya többé nem kívánczakatt férhemenni, mert az egyetlen egy völegénye is belefúladt a kásába.” NAGY-VÖÖ: i. m. 618.

42 Már Marót Károly is felhívta a figyelmet egy 1949-ben született tanulmányában: „Hasonlóképpen a közösség (nemcsak a 'Volk'), a maga előkészítő, sőt mintegy előíró, nemkülönben utólagos szűrő és adaptáló szerepe folytán, így lesz felfogásunk szerint társszerzővé, aki nélkül se költő, se költői mű nem képzelhető. Másszóval: a költő és a közösség összeműködésének a sikerét egyfelől a költő kifejező erejének intenzitása, másfelől a szóbanforgó közösség (falu, törzs, nép, nemzet, emberiség stb.) reagálásának a kiterjedtsége határozza meg.” In: MARÓT Károly: *A népköltészet elmélete és magyar problémái*, Néptudományi Intézet, Bp., 1949. 9. – De Dégh Linda is hangsúlyozza: „A változtatás nem úgy történik, hogy elhagynak a meséből vagy kijavítják a nem tetsző részt, hanem például egy közbeszólás hatására hozzáiktatnak újabb és újabb motívumokat.” DÉGH: „A népmesekutatás új útjai”, In: *Néprajzi ta-*

játlagos konfigurációs és refigurációs aktusban egyesítése; a mesehős narratív azonosságának megteremtése; a hallgatósággal kialakítandó diskurzus elevenése⁴³: együttesen hozzák létre ezt lineárisan (és olykor vertikálisan is) szerteágazó, ritmikusan lüktető mondatfűzést.⁴⁴ Egyébként Ortutay Gyula az általa gyűjtött Feletics mesék kapcsán ír e rendkívüli nyelvi jelenségről.⁴⁵ Azért idézem hosszabban Ortutayt, mert akadt olyan folklorista, aki Jakab szemére hányta a „késleltető hal-

nulmányok, PPT, Néprajzi Intézetének kiadványai, Bp., 1949. 44. Ez a megjegyzés a nagyobb közösségbeli alkalmi mondásra, s kiváltképpen is a cigány közösségekben történő mesemondásra igaz; a személyesen a gyűjtőnek vagy egy kisebb (családi) közösségben elmondott variánsban való változtatás nem feltétlenül korlátozódik a „közbeszólásra”. A tehetséges-alkotó típusú mesemondó kevésbé hagyja magát befolyásolni a közbeszólásoktól.

- 43 „Na, de hát kedves hallgatóim, ne gondolják azér éppen úgy el, ahogy én mondom, mert nem éppen olyan boldog vót a Jánas felesége, a királylány, mind ahogy valaki gondolja, hogy már férhez ment, és olyan boldog vót. Mert látta már nagyon jól a király is, meg a lány is, tudta, hogy ez egy egyszerű parasztgyerek meg írástudatlan, még mivel as se tudta, hogy hol született, milyen szülei vótak, hát biza nem nagy kedve vót a királylánynak az életjéhez. Mert hogyha úgy megtörtént már, hogy muszájból kellett nekije férhez menni, kényszerből, hát má nem tudta megmásolni a dógat, kellett nekije élni, úgy, ahogy csak tudatt. Mindig csak égett a királynő, szenvedett, soha nem akarta engedni az urát magához közél. Akárhogy hízelgett Jánas, akármit akart, de teljes beleegyezéssel semmire nem tudatt menni a feleségivel. Ha valamilyen tetszése vót neki a feleségivel szemben, mindig csak az ő tudományával tudatt a feleségihez jutni.” („Az aranybárány”) (AaTh, BN 571) NAGY-VÖÖ: i. m. 549.
- 44 „Be is megy Jánas a kincstárba, megrakja a hátizsákját arannyal meg ezüsttel, a kenyérszákját, akkor a zsebeit megtöti mindenféle pénzzel, de nem vót elég, mert ugye milyen az ember? Hogyha valaki be tud menni egy házba, valakit beengednek, egy szegényt, ha már bement egy szegény, beengedte a gazda, nem várja, hogy mondja a gazda, hogy üljön le, ha már be tudatt jutni a szobába, akkor már leül. Hogyha már leült, akkor szétnéz, már le is fekszik. Ha már lefeküdt, akkor már aludna is. Miután feké, szétnéz, megéhezik, már anélkül, hogy kínálják, nekilát az ételhez, és eszik. Nem elég, hogy csak eszik illedelmesen, úgy min más ember, hanem megtöti magát úgy, ahogy csak tudja.” („Az özvegyasszony fia”) NAGY-VÖÖ: i. m. 468.
- 45 „Minden újabb ismétlődő részt összes elemével adja elő, nem rövidít, ellenkezőleg minden újramondásba újabb elemeket, apró bővítéseket csempész. Ezért meséinek szerkezetét némileg eltérően a többi magyar mesétől nemcsak a szabályos ismétlődés hullámai jellemzik, hanem az ismétlődő hullámok ritmusába mindig újabb elemek keverednek s színezik, izgatottabbá teszik a szerkezet ritmusát. A népmesének ez a szerkesztési ritmusa funkcióérték, célja és értelme van. A legfontosabb minden bizonnyal a szájhagyományozás céljait szolgálja: az emlékezetbe vésés egyik fajtájának kell tekintenünk, hogy a hős különböző kalandjainak elmondását az ismétlődő szerkezet ritmusa fűzi egybe. Könnyebb megjegyezni s majdan továbbadni a hallgatónak. A szájhagyományozó stílus másík célját is szolgálja az ismétlés: a sovány történeteket és a kevés kalandot lehetőleg hosszabbítani kell, hogy a hallgatók is kielégülhesse-

mozást”,⁴⁶ mint sajátságos mesemondói stílust, holott, mint látható, másoknál is tetten érhető e beszédmód.⁴⁷ Jakob sajátságos stílusáról, hangvételeréről – Derridával szólva – elmondhatjuk, hogy:

A hang száját, szemet és végső soron arcot feltételez, ez a láncolat pedig kifejezetten benne van a trópus nevének etimológiájában: *prosopon poiein*, maszkot vagy arcot (*prosopon*) adni.⁴⁸

A mesemondó egyik legfőbb törekvése mind a hős hőssé avatása, mind pedig a saját története elbeszélése során, hogy a hangvételteremtése mozzanatában arcot adjon a létezőknek. Az arc – Lévinas morálfilozófiájában⁴⁹ – megteremti a közöségiességet a Másikkal, mind a beszédaktus, mind a felelősségvállalás aspektusában.

Az emlékezet hadra fogásának a kettős természetű művelete: a redukálás és amplifikálás, az elhallgatás és korábban elhallgatott más történetek kimondása, az epizodikus előadásmód természetesen ellentmond egy feltételezett „ideális” vagy „ösi” modell megtartásának. Erre Dobos Ilona világít rá egy helyütt:

Az ideális mesemodell kereteit legfőképpen mégis az feszíti szét, hogy a mesemondók a hagyományos vázat saját élményvilágukkal tölti fel.⁵⁰

Többször utaltam már arra, hogy az „ideális” modell vagy „ösmese” rekonstrukció az emlékezet korlátozott volta miatt is lehetetlen; ezt erősíti meg Halbwachs is: aki azt állítja, hogy a kollektív emlékezet (csoporttól függően) csak egy bizonyos határig képes visszamenni a távoli múltba, azon túl már nem képes közvetlenül megragadni az eseményeket és személyeket.⁵¹ A preegzisztens szövegekben kons-

nek s a feszültség is fokozódjék e kissé kezdetleges esztétikai fogással.” ORTUTAY Gyula: *Fedics Mihály mesél*, Akadémiai, Bp., 1978. 95–96.

46 NAGY-VÖÖ: i. m. 89.

47 Dégh írja Ortutay Gyulára és Kovács Ágnesre hivatkozva: „A történetmondásra megfelelő idő az este volt, az esti étkezést követően, mielőtt a falnak fordultak volna. Akármilyen fáradt is volt, egy jó mesélő nem hagyta abba, amíg a közönség egymás után el nem aludt. Látni fogjuk, hogy ezek olyan alkalmak, amelyek a hosszú tündérmesék szövésére hívnak fel, amelyekben a tehetséges mesélők szabadon mutathatják meg szívükből fakadó tehetségüket.” LINDA DÉGH: *Some Questions of the Social Function of Storytelling*, Acta Ethnographica, Academiae Scientiarum Hungaricae, tomus VI. Budapest, 1957. 109.

48 DERRIDA: i. m. 47.

49 LÉVINAS: „Arc és etika”, In: *Teljesség*, i. m. 178–180.

50 DOBOS Ilona: i. m. 28.

51 HALBWACHS: i. m.

tituálódott „korábbi tapasztalatok” kifejezéssel némiképp óvatosan kell bánnunk. Ugyanis egyszerűen ragadhatók meg egy korábbi mesemondó mesevariánsban, mint saját élettapasztalaton nyugvó bölcselet és a közösségtől átvett erkölcsiség lenyomata. Ugyanakkor az új variánst alkotó mesemondó tudatában (ahol „a másikat nem pusztán egy sajátos tapasztalat *objektumaként*, hanem egyszersmind *társszubsjektumként*” ragadja meg⁵²), mint olyan sajátos tapasztalat, amelyet a megélt és a megértetté tevés reményében kimond a mesében. A tapasztalat és a fantáziatévékenység (képek láncolatba állítása) a mitikus mesei alkotótévékenységben szorosan összefügg. Érdemes odafigyelnünk arra, amit Jung mond a „tudattalan fantáziatévékenységről”. Jung kiemeli, hogy a modern pszichológia a tudattalanban zajló folyamatok önábrázolásaként kezeli a tudattalan fantáziatévékenység termékeit, megkülönbözteti a „személyes természetű fantáziákat” és a „nem személyes természetű fantáziákat”, ez utóbbiak:

[...] nem vezethetők vissza az egyén előtörténetében előfordult élményekre, és ennek megfelelően nem magyarázhatók az egyén által megtapasztalt történések alapján.⁵³

Mondhatni ezek a kollektív bölcseletben és erkölcsi normarendben őrzött és időről időre átadott tilalmak és tanácsok, a közösségi elvárás ellenére sem válnak mindig és teljes mértékben személyessé: például a mesemondó részéről megfigyelhető valamiféle *devianciára* való hajlandóság okán sem. (Jakabnál ez a szexuális kicsapongás⁵⁴.) Vagy az időbeli elcsúszás, vagy esetleg más közegből/csoportból

52 TENGELYI: i. m. 72.

53 JUNG, C.G.: „A gyermek archetípusának pszichológiájához”, In: Uő. *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*, (ford. Turóczy Attila), Scolar, Bp., 2011. 154.

54 „A szegény leány” c. mesében (AaTh, BN 875) a szegény emberek dolgos lánya örökké *fonni, szőni* akart valamit, egy királyfi nőül veszi, és hallgat a tanácsaira. Egy alkalommal három fehérszínű perre megy a királynál, hogy döntse el melyik a jobb kolbász, melyet a mészárosnál vettek: a vékony hosszú, a vastag rövid vagy a vastag hosszú. „–Na, menjetek haza, mert nincsen igazad se neked, se neked, mert a harmadiknak van igazza. [...] –Hát nem tudam én, felséges király atyám, eztet, hogy ki adhatta ezt a tanácsat felséges király atyánknak, mert mink mind a hárman jól megtermett fehérszínepek vagyunk, vagyis jó kurvák vótunk az életünkön keresztül. De ez, aki a tanácsat adta a felséges királyamnak, király atyámnak, ez még sokkal nagyobb kurva vót, mind münk az életünkben.” A királyné egy példázatot mond megtévesztésként a férjének: „–Hát hallgass ide, kedves férjem, neked mégis milyen véleményed vóna? Hogy amikor te erőssen meg vagy ehúlve, túlantúl megehúltél, teszek elődbe egy kis darab kenyert, hogy megegyed, vagy teszek egy középest, vagy teszek egy nagyabbat. Melyik a jobb a

érkezés okán nem ugyanabból az aspektusból látja jelentőségüket és/vagy jelentéességüket.

Visszatérve a preegzisztens tapasztalatokhoz, a két tapasztalat (mint a szubjektum reflexív öntapasztalata és a létmegértést szolgáló kognitív tudás), néha ellentmond egymásnak, éppen az egymástól elkülönülő, egymástól elkülönítendő élettapasztalatok és a gondolkodási/értelmezői módok, illetve a tudatszint („a tudat konstitutív cogitója”⁵⁵) eltérő volta miatt. Néha pedig, mivel a mesemondók ugyanahhoz a közösséghez tartoznak, s egymásban „társszobjektumot” látnak, a hasonló tapasztalatok felerősítik egymást, s a mesehallgató közösségben azt az érzetet keltik, hogy megcáfolhatatlan bizonyosságot állítanak.

A tény, miszerint külső benyomások hatására preegzisztensen birtokunkba került igazság hatalmas erővel tör utat magának, azt a gyanút kelti: az emlékezés aktusában a tudatunkban érvényesülő idő előtti tapasztalat oly erőssé válhat, hogy hajlandóak, sőt hajlamosak vagyunk azt a belátás bizonyosságával azonosítani.⁵⁶

A tapasztalat „belátásának bizonyossága” egyszerre függ: az egyén emlékezetéből felidézett reflexív öntapasztalatok közössé tételének (a történet-elbeszélésének) sikerességétől, másokkal való megosztása során a performansz és a kommunikációs aktus meggyőző erejétől, a konfigurációs aktust létrehozó meseelemek és epikus történetek hiteles előadásmódjától,⁵⁷ a meseszövevényben tetten érhető hangvétel el- és befogadhatóságától. Olykor egy-egy mesemondó úgy véli, hogy a preegzisztens szövegben bizonyosságként láttatott léttapasztalat kevésbé (vagy egyáltalán nem) meggyőző a maga számára, egyfelől a megváltozott társadalmi körülmények nem igazolják vissza, másfelől saját reflexív tapasztalatai írják fölül.⁵⁸ Az, amit Derrida

három közül? Asz mondja a király: –Hát mindenesetre, hogy mindenképp a sok és a nagy. Na, így aztán csak nem tűnt fel a királynak, hogy a felesége milyen tanácsot adott.” NAGY-VÖÖ: i. m. 520–522.

55 de MAN, Paul: „ÉN (Pygmalion)”, In: Uő. i. m. 191.

56 BLUMENBERG: „A mítosz valóságfogalma és hatóereje”, i. m. 129.

57 A hitelesség kérdését nem az igaz vagy hazug kategóriájában kell vizsgálni a mese esetében, miként erre a *fiktionalitásról* Rousseau kapcsán de Man értekezik. In: de MAN: „Mentegetőzések (Vallomások)”, In: Uő. i. m. 338–339.

58 Halbwachs éppen az *emlékezet egyéni képességét* veti kritika alá, s a tudatműködésben az egyik emlék másira való hatását, vagyis a *folyamatosságot* tartja döntőnek az emlékezés vizsgálatakor. Szerinte a kontinuitás a magyarázata annak, hogy egyik emlékezetet a másik követi, s mivel teljesen különbözőek, az egyéni állapotok folyamatos sorozatot alkotnak, amelybe minden hasonlóság és persze minden ismétlődés diszkontinuitási elem lehetőségét hozza. Az emlé-

az *előidejűségről* mond, útba igazít bennünket, kutatókat, amikor egy korábbi mesemondó által elmondott preegzisztens szövegváltozatról kell beszélnünk. Amikor a *preegzisztens szöveget*, mint valamikori most-ban jelen-voltat össze kell vetnünk az emlékezés (a kimondás) jelen idejében konstituálódó szövegváltozattal, s az összevetés során tapasztalat elkülönböződésében maguk a különbségek mutatják meg az „egyediségét”,⁵⁹ ami a jelenben élénk álló szövegnek éppúgy sajátja, mint a korábbi másikénak *volt* a sajátja.

[...] aki egyszerre akarja így megóvni az emlékezetet és a jelent, a jelennek azt az emlékezetét, amely saját jelenlétére, más szóval különbségére emlékezteti a jelent: arra a különbségre, amely a másik jelentől való megkülönböztetésével egyedivé teszi, és arra az egészen másfajta különbségre, ami egy jelent magára a jelenlétre vonatkoztat.⁶⁰

3.

Végtére is fel kell tennünk a kérdést: vajon a Benjamin-i „*tartózkodó tömörség*” vagy a Blumenberg-i „*társadalmi tömörítés*” miféle minimum fokára kellett eljutnia Jakabnak, hogy a mese-vázlat a „lélektani elemzések” nélkül, s bizonyos történetek „értelmezésre érdemessé” tétele nyomán, az emlékezete számára megőrizze, s kelendő/adtott alkalommal képes legyen előhalászni onnan?

Az alábbiakban igyekszem választ adni arra, hogy Jakab Istvánnál mi lehetett a tömörítéssel létrehozott mese-vázlat az a minimum-foka (végletekig egyszerűsített *emlékhálózata*), ami még a magyar és román közösségben hallott mesére emlékezteti a mondót, s ami egyben képes működésbe lendíteni az emlékezetét. Eközben nem feledkezhetünk meg arról a „tudatfokról” sem, mely a mesemondó sajátja, és amely szervezi a meseszöveget konfigurálását. Jung, a mítosz mondója

kek különbözőségükénél fogva idézik föl egymást, ha nem így volna: a sorozat nem teljedne ki, sőt, minden pillanatban megtörne. HALBWACHS: i. m.

59 „A mesemondók egyéni stílusa – eltekintve attól a szembeötlő különbségtől, amely a dramatikusság és epikus tehetségek között nyilvánul meg – abban bontakozik ki a legerőteljesebben, hogy a mesemondó mely részeit bővíti, színezi ki a mesének, mely részeit kurtítja, vagy hagyja el teljes egészében, és hogy mennyiben él a hagyományos formulákkal, vagy igyekszik szétvágni a megszabott kereteket.” DÉGH: i. m. 40.

60 DERRIDA: i. m. 78.

kapcsán (és természetesen ide értendő a meséé is), ismét egy fontos megállapításával siet a segítségünkre:

A primitív elmeállapot nem *kitalálja* a mítoszokat, hanem *megéli* őket. A mítoszok eredetileg a lélek tudatelőttés részének megnyilvánulásai, önkéntelen kijelentések a tudattalan lelki történésekről, s nem egyebek, mint a fizikai történések allegóriái.⁶¹

Előzetesen le kell szögeznünk újra, hogy mind a mese-váz, mind pedig a „tudatelőttés megnyilvánulások” tekintetében: Jakab legtöbb meséje „*invariáns*”, ahogy a gyűjtők a jegyzetekben megállapították. Ez azt jelenti, hogy ezek az invariánsok sem nem „tömöríthetők” (csak a szüzsé-láncok megállapíthatók), sem nem reprodukálhatók (refigurálhatók) *ugyanúgy*, mint ahogy a kimondásuk pillanatában manifesztálódtak. A gyűjtők akaratlanul vagy szándékosan, vagy éppen Jakab intenciójának megfelelően, kétszer vették föl az *Erős János* (AaTh 650) és a *Bors/Babszem Jankó* (AaTh 301) meséket. A szándékosság vagy véletlenszerűség eldöntése bajos volna utólagosan. Az viszont, hogy a repertoárban e duplikátum-változatban szerepelnek az idézett mesetípusok, szinte köteleességszerűen adják a feladatot, hogy alaposabban vegyük szemügyre a szövegeket, mégpedig Jung állítása tükrében.

A két-két szövegváltozatot górcső alá véve a következőket állapíthatjuk meg:

(1.) Jakab mindkét mesetípusban „gyermekként” jeleníti meg a hőst (egyébként minden „vitézi” mese hősét is), mintha emlékezne arra a mitikus forrásra: archaikus mitológémára, melyben a Kerényi által emlegetett „*gyermekistenek*”: Héraklész alakját öltik. Jakab a meseváltozatok újjámondásakor, a kísérteties hasonlóságokon túlmenően, *tudatosan változtatott* a hagyományos meseszerkezeten, s nem pusztán a „feledékenységet”, az emlékezet „csalárd” volta eredményezte az új variánst.

(2.) Jakab emlékezetében úgy él a két „vitész hőst” mese, mint egymás „szomszédai” (Honti szavával élve⁶²), épp ezért *egyetlen* közös *emlékháló*t is alkotnak, s amikor újjámondta az előszörre elmondott változatot, voltaképpen korrigálta/pótolta azokat a fenoméneket (Kerényi szerint attribútumokat), melyek e gyermekistenhez lényegileg tartoznak, s amelyekre, mint *vázakra* emlékezett. Vagyis elsősorban

61 JUNG: i. m. 154.

62 HONTI János: *A mese világa*, Magvető, Bp., 1962. 96. S ebben az esetben nem pusztán arról van szó, amit Dégh Linda említ, hogy: [...] a bonyolult tündérmesék esetében alig egy-két változat követi hűségesen a típusvázatot, legtöbbjé két-három, de nemritkán ötnél is több mesetípus motívumait kapcsolja össze.” DÉGH: i. m. 37.

nem szüzsékre, nem motívumokra, nem eseményekre emlékezett, hanem fenoménekre/attribútumokra/szimbolikus képekre, melyek önmagukért és önmagukról beszéltek neki.

(3.) Ezek a *nyelvi fenomének*, melyek olykor tettek formájában, olykor képekben állnak elő, Jakab saját tapasztalatát jelenítik meg; a kutató számára pedig elsőrendű feladat ezek jelentéstelítettségének feltárása.

Engedtessek meg nekem, hogy mielőtt e feltételezéseim – kiváltképpen is az *egyetlen közös emlékezzetháló* meglétének – bizonyítására rátérek, röviden szemléltessem miként jutottam e felismerésre.

A Kelet–Európában is igen népszerű, egész Európa–szerte, sőt, az ural–altaji mesekincsben is számos változatában elterjedt *Erős János*–típust szemügyre véve, a meseteoretikusnak (s talán a laikus olvasónak is) szembeötlik, hogy a típusba sorolható mesehősök egyik táborához tartozók „csodálatos születésük” után napok (többnyire három nap) alatt válnak felnőtté⁶³ (vagy másoknak háromszor hét évig kell szopniuk az anyatejet, hogy a földből képesek legyenek gyökerestől kiforgatni egy természetes fát⁶⁴). A másik táborhoz sorolható hősök viszont *eleve* „rettegetes erővel” rendelkező fiatalemberként (tizenöt⁶⁵–tizennyolc évesen⁶⁶) jelennek meg a mese kezdetén, és arra várnak, arra vágynak, hogy bizonyos utasításokat,

63 JAKAB István „Kilenc” [AaTh, BN 650] (555–575), „A síró gyermek” [AaTh 650A (-409B*)+328*] (590–609) In: NAGY-VÖÖ: i. m. ORDÓDY József: „Kilenc” (209–217), KOVÁCS Károly „Nagyerejű Jancsi” (370–372) In: DOBOS Ilona: *Gyémántkígyó. Ordódy József és Kovács Károly meséi*. Szépirodalmi, Bp., 1981.

64 Vó: *Csonkatehén fia*– típusú mesékkal. A vogul mese: „A medvefiú” mesében olvasható, miután a répatolvaj Öreg–Medve elrabolja a parasztember nejét és fiát, akik a medve barlangjában élnek sokáig s egyszer elmenekülnek fogvatartójuk elől, „Hát látják ám: a Medve–Öreg már majdnem hogy utolérte őket! Ekkor a medvefiú gyökerestül kitépett egy jól megtermett nyírfát, aztán úgy odavágott vele a Medve–Öregnek, hogy annak nyomban kiszaladt a lelke.” In: *Asszony unokája*. Vogul népmesék, (ford. GULYA János). Népek meséi. Szerk. Karig Sára. Európa, Bp., 1959. 153.

65 „De ez a fiú akkora volt máris, mint egy tizenöt éves.” („Zöldlevél”), (AaTh 312D + 650A +301B + 303 III) In: NAGY Olga: *Villási, a táltosfiú*. Mérai, szucsági, mezőbándi (Romána) cigány mesék. (Villási, the Táltos boy. Gypsy Folk Tales from Méra, Szucság, Mezőbánd (Romania), Ciganisztikai Tanulmányok (Hungarian Gypsy Studies). Szerk.: Kriza Ildikó, MTA Néprajzi Kutatóintézet, Bp., 1996. 133.

66 Jakab István: „Babszem Jankó I.” [AaTh 301A+ 328A*+302+ 301A (-321+401)], (103–152); „Babszem Jankó II.” [AaTh 301A+ 328 A*+ 302+301A (-321+401)] (153–183) In: NAGY-VÖÖ: i. m.

útmutatásokat, tanácsokat kapva, elhagyják az otthonukat (paraszti vagy éppen „királyi” lakhelyüket⁶⁷), s a mese logikája szerint világot lássanak: próbára tegyék önmagukat, szellemi és fizikai képességeiket egyaránt. Jakab Istvántól az igen csak terjedelmes meseváltozatokat olvasván, feltűnt (és ezt az *előtűnést* a többszöri újraolvasás csak megerősítette), hogy Jakab felismerte a két mesetípus közötti lényegi összefüggést. Fél évszázaddal ezelőtt már Honti is azt hangoztatta, hogy lehet más rendszerekbe, más tipológiákba állítani az egyes meséket. Jakab meseváltozatait olvasván, erre a „szinte felkínált” lehetőségre bukkantam, s azt kérdeztem magamtól: miért is ne volna lehetséges a fenomenológiai eljárás mentén kikapintani az *együvé tartozás* másfajta módzatait? Nem én akartam beleolvasni magamat, a magam elméleti tapasztalatát Jakab meséibe, a mesék szövegvilága nyitotta rá a szememet a fenomének (szimbolikus képek és azok láncolatainak) jelentéstelítettségére és egymásból építkezésükre.

Igyekszem a három megállapításom szövegbéli igazolására (noha részletesebben az alábbi fejezetekben térek ki minderre).

(1.)

A „csodásan született” gyermekhősök és a „rettenetes erővel” rendelkező kamasz-hősök⁶⁸ egyetlen közös attribútuma: maga a „rettenetes erő”.⁶⁹ A mesékben megnyilvánuló *erőt* persze nem volna célravezető kizárólag csak a testi erőre korlátozni, hiszen valamennyi változatban kimondva-kimondatlanul és természetesen eltérő hangsúllyal, a fizikai erőhöz hozzátársul a szellemi és a lelki erő is. Ez a há-

67 NAGY-VÖÖ: i. m. 591.

68 E hősök közös „archetípusra” visszavezethetőségét a mitológiában Kerényi is egyértelműnek tartja, s olykor egy-egy meseváltozat hősében is e *kettős adományukban* öltének testet [vö. Jakab „Kilenc”-ét vagy „A síró gyermek”-ét]. Hogy az istenek pártfogoltjai arra több bizonyíték is van a mesében: „Meg is született a gyermek. De ők nem figyelték meg, hogy a gyermek úgy született: egy *kicsi kígyóval a hóna alatt*. Ezt nem vette észre senki. (NAGY i. m. 22.) „–Ó, róka, kedves testvérem! Hiányzik a *kardom*, mert én avval születtem, azt nem szabad, hogy letegyem.” (NAGY i. m. 34.) (kiemelés–BP) „A Safú meséje” In: NAGY Olga: *Villási, a táltosfiú*.

69 Nagy Olga írja, hogy a cigány mesék elemzésekor ismerte föl: “Ezekben a mesékben maga a hős varázserejű. Hogy ez valóban egy ősbibb állapotot jelez, ez akkor tűnik ki, ha összehasonlítjuk az európai mesék hőseivel, akiknek maguknak már nincs varázserejük [...]”. NAGY: *A havasi sátoros*, i. m. 20. „Vót egyszer, hol nem vót, a hetedhét országon is túl, vót egyszer egy igen híres betyár vitéz. Úgyhogy nagyon sokat harcolt, vitézkedett, viaskodott mindenkivel, már gyermekkorába megkezdte a viaskodást.” („Grúja”) NAGY-VÖÖ: i. m. 812.

rom erő együtt (mint az alábbi vizsgálódásból kitűnik), nem csak a látható megnyilatkozása: a cselekvés (a tettek) szintjén, de a morális felelősségvállalás (a szavak) szintjén is megkívánja a maga hermeneutikai értelmezését.

A rettenetes erővel rendelkezésről, mint az istenek pártfogoltjának adományozott képességről,⁷⁰ már Theokritos XXIV. *A gyermek Herakles* című költeményében olvashatunk:

Héraklést, a szopós csecsemőt paizsába' találják:
Két kígyót a halálba szorítgat a cseppke kezével.⁷¹

Majdhogynem lehetetlen biztonsággal megmondani, hogy Jakab honnan tudhatott a mitológémban felbukkanó kígyókkal való küzdelemről (miként *más* mitológémban fellelhető történetekről, melyeket beleszótt meséibe), de az alábbi idézetben mégis megtalálható ez az archaikus-mitikus elem.

Odament Jankó, megemelte a követ, hát, Uram, Istenem, mikor a kő megemelkedett, annyi kígyó, annyi bizigány [rágcsáló – BP], krokodil, ami csak létezett a világann, jött ki a kőből, hogy szinte-szinte Jankót enyejjék. Addig vágatt Jankó, tizenkét éjjel és tizenkét nap harcolt az apróságokkal, amíg őket legyőzte, de már úgy folyt a vér a kígyókból és a bizigányokból, mint a tenger, hogy Jankót feszorították egy sziklának a tetejire. (Babszem Jankó I., NAGY-VÖÖ 122.)

vagy:

Úgy hagyta Jankó a sárkánnak a fejét, nem csapta le, azért, mer tudta, hogy hazudatt a sárkány, és nem mondta meg az igazat. Odament a kőhez, rácsapatt a kardjával, hát, Uram, Teremtő, megnyílt a kő kétfelé, annyi kígyó ment ki a kőből, hogy szinte-szinte Jankót megegyék, felfalják. Nem győzett Jankó eleget az evelen karddal vágni, már majd belefult a vízbe, annyi hideg víz ömlett ki a kígyókból. Háram éjjel s háram nap csak a kígyókkal kellett küzden, amég a kígyókat legyőzte. (Babszem Jankó II., NAGY-VÖÖ 174–175.)

70 Dávid Gyula mondja az ilyen típusú vitézhősökről: "Ezek így születtek, Istennek érdemesei voltak. Mert akkor voltak vitézek, akik aranyinggel születtek. Megszületett a holddal, kebliben a csillagokkal. Így voltak érdemesek ezek a vitézek." Uo. 21. (kiemelés–BP)

71 *A görög bukolikusok (Theokritos, Moschos, Bion) költeményei.* (ford. Vértesy Dezső). Magyarán Móri Mihály. I. kötet, MTA Bp., 1939. 238. A magyarázat szerint: Héra már születése előtt gyűlölte Héraklést, mivel Zeusz Alkménével való félrelépésének gyümölcse volt, ezért az egyik éjfélnél Héra két kígyót küld a gyerekek szobájába, hogy elpusztítsák a kised Héraklést, aki megöli mindkettőt, mire a szolgák odaérnek.

Nem pusztán a kígyóölő Héraklész–párhuzam fontos a számunkra, de az a tény is, (amit Kerényi a vogul mítoszokban kimutat, és tegyük hozzá számos meseben is fennmarad), hogy tudniillik az árva⁷² gyermekisten aspektusából nem hiányzik a „*kiirthatatlan bosszúálló*” vonása.⁷³ Ennek a bosszúállásnak több oka is van a népmesében: (a.) a fősvény, hatalmát és vagyonát féltő király/nagygazda el akarja veszejteni a hőst; (b.) a sárkány/skorpíó cselvetései, kegyetlenkedései (veri a nejét, fölakasztja a hős testvéreit) láttán a hősben harag támad; (c.) a fivérek/nővérek testvéririgységből fakadó gyilkos-szándékát meg kell torolnia vagy istenítéletre kell bíznia.⁷⁴ Emellett Kerényi kiemeli azt is, hogy a mítoszban (s jól látjuk az Erős János-variánsokban is) a gyermekisten „óriás”,⁷⁵ Jung pedig azt hangsúlyozza a gyermekről, hogy: „üdvözítő, vagyis teljessé tevő”.⁷⁶ Az viszont szintén meglepett, hogy Jakab (egyéb más „mitikus rokonpár” mellett) valahonnan tudomással bír arról is, amit szintén Kerényi állapít meg: „*gyermek és víz összetartoznak a mitológiában.*”⁷⁷ Nézzük *A síró gyermek* meseszövegét!

Ment, mendegélt, addig ment Jánas, amíg egy olyan széles folyóhoz ért, hogy se végít, se szélességit egyáltalán nem látott. [...] Eszébe jutott neki egyszer, hogy mit mondott a sárkány, hogy ha a fésút a fejibe illeszti, úgy mehet vizen is, mint a szárazföden. Ezzel benyúl Jánas a zsebibe, kiveszi a fésút, a fejibe illeszti, és próbál egyet lépni a vízbe, hogy nem-e véletlenségből elmerül. Hát ne adj Isten, úgy

72 Jakab csaknem valamennyi „gyermekhőse” árva: „A kis disznópásztor”, „Árva Jánas”, „A rejtett galitka”.

73 KERÉNYI Károly: „Gyermekistenek” (1939.) In: *Halhatatlanság és Apollón–vallás*, (ford. Kövendi Dénes et al.), Magvető, Bp., 1984. 370–399. 375. Nagy Olga bevezető tanulmányában hivatkozik Gulya János (*Asszony unokája*), vogul mesékről írott megjegyzésére, miszerint „azok az ősi képzetek képezik a kegyetlen hátteret, amelyek nemcsak egy-egy elemükben, minden éltető háttér nélkül, 'survival'-ként maradtak meg, hanem egy eleven, lüktető, népi hiedelemmel való egybeforrottságukban.” NAGY-VÖÖ: i. m. 37–38.

74 „A Gondolatlan király” [AaTh –708 (–510) ~590] c. mesében a világ elöl elzárt királylány egy borsószemtől teherbe esik, az anyja a királyra/apjára gyanakszik, s bánatában meghal. A királylány elbujdosik, ám az apa a *felesége átka* miatt feleségül akarja venni a saját lányát, ellenálása miatt kiveszi mindkét szemét. A félárva unoka „kegyetlen” bosszút áll nagyapján: „Akor megfogta szépen a gyerek a nagyapjának a haját, félkéz, és úgy maga elejibe verte, hogy abba a szent helybe összeroskadott, úgy, mind a topolya, és azonnal kiadta a lelket magából. Meghalt a király.” NAGY-VÖÖ: i. m. 272.

75 KERÉNYI: i. m. 383.

76 JUNG: i. m. 163.

77 KERÉNYI: i. m. 378.

ment a víz tetején, még jobban ment a vizen, mint ahogy ment addig a szárazföldön.
(NAGY-VÖÖ 603.)

(2.)

A második észrevételem arról szól, hogy Jakab István a két-két mesetípust logikailag és az archaikus történet szemléletmódja alapján egymás „szomszédainak” vélte. Csak a sokadkori újraolvasás után (a tüzetes „szemlézés” nyomán) tűnt föl nekem, hogy mind a két típus előszörre elmondott variánsának a nyitó formulája,⁷⁸ retorikai alakzata szinte szó szerint megegyezik:

Vót egyszer, hol nem vót, a hetedhét országonn is túl vót, még az Óperenciás-tengeren is túl, hol a tetüt s a bolhát rézpatkóba verték, a súlyba meg a francba meg ne botránkozzék, még azon is túl vót. (A Babszem Jankó I., NAGY-VÖÖ 103.)

Vót, hol nem vót, a hetedhét országon is túl vót, ahol a tetüt s a bolhát rézpatkóba verték, a súlyba meg a francba meg ne botránkozzék, még az Óperenciás-tengeren is túl vót.” (A síró gyermek, NAGY-VÖÖ 590.)⁷⁹

A másik rendkívüli hasonlóság a *Babszem II.* és *A síró gyermek* közti két mesetípus között: a *sárkánnyal* (majd *Skorpióval*) *való harc leírása*, mely terjedelme miatt nem is a „szóserintiségben”, mint inkább a történet-elbeszélés (képek és szimbólumok) szövegszerű rendjében, a motívumok átvételében és kidolgozásában mutatható ki.⁸⁰ Egészen pontosan azt látjuk a *A síró gyermek* c. mese szövegében, hogy Jakab az ismerős Erős János-típus szerkezetétől lényegesen eltér, pontosabban

78 Jakab nyitó formulája a román mese hihetetlen világába való beavatásának a rítusát követi: lásd „Az öregség nélküli fiatalság és a halál nélküli élet” című mesekezdetet: „Egyszer volt, hol nem volt, mert ha nem lett volna, el sem mesélném, amikor a nyárfa körtét termett, a reketytye pedig ibolyát, amikor a farkasok és a bárányok egymás nyakába borultak, megcsókolták egymást és testvérekké lettek, amikor a bolha egyik lábára kilencvenkilenc font súlyú vasból készítették patkót és így ugrott az égig, hogy mesét hozzon:

‘Amikor a falra írkált a légy,

Hazug volt az, ki nem hitte a mesét’. In: KOVÁCS Ágnes: *Szegény ember okos leánya*. Román népmesék. (ford. Bözödi et al.) Népek meséi. Bp., Európa, Bp., 1957. 14.

79 A havasi mesemondókra jellemző ez a „játékos mesei formula”, ahogy Nagy Olga rámutat Dávid Gyula meséiben is: „Még az Óperenciás-tengeren is túl, ahol a bolhát s a tetüt rézpatkóba verték, hogy a súlyba (brantba) meg a francba meg ne botránkozzék.” NAGY: *A havasi sátoros*, i. m. 19.

80 Vö NAGY-VÖÖ: i. m. 166–167. és 602–603. (csontevés után a másik mejjihez vágás; jó bor ivása a pincében; korszóban rejtező „erőbor”; szőlős nézegetés; a sárkány jele: (arany)vessző, aranyalma. (Ezek a motívumok a *Babszem Jankó I.*–ben is megtalálhatók).

visszatér a Babszem Jankó-típuséhoz! Vagyis nem a király/nagygazda által felkínált mezőgazdasági (vagy favágó) szolgálatba lép, hogy rettenetes erejével, elképesztő munkabíráásával érdemeket szerezzen magának és boldogságos végnapokat az édesanyjának, hanem a király (aki anyjától elviszi az éhség miatt síró gyermeket), háborúba küldi országát védelmezni. S itt következik be a fordulat! Jánastól az esküvő előtt éjjel ellopja a sárkány a neki kiszemelt királylányt (két nővérével, a Holddal, Nappal és csillagokkal együtt), s a lányokat éppúgy szerzi vissza, mint *Babszem Jankó I.–II.* mesékben; ám a csillagokat a megölt sárkányok anyjával (a *Babszem Jankó I.*-ben: a legöregebb sárkánnyal): a Skorpióval folytatott küzdelemben kell előhozatnia. A mese zárlatában a két megszabadított nővér (a *Babszem Jankó II.*-ben a két fivér,⁸¹) a *testvéririgység* okán meg akarja ölni a legkisebbet, Jánas ellentétben Jankóval, az alvilágjárásából visszatérve nem hisz a gonoszságban:

Na, nem gondolt Jánas semmiféle rosszra egyáltalán, mert abba vót Jánas, hogy hát ők testvérek, és rosszat úgyse akarnak okozni egymásnak. (NAGY-VÖÖ 608.)

A „kiirthatatlan bosszúálló” a pokoli-létből *megszabadulás* és a kötöttségből *felszabadulás* után nemcsak hogy megbocsát, de képessé válik másban/másokban is feltételezni a jóra valószínűséget, és képessé válik a – Lévinas szavával élve – mindenki másért vállalt felelősségre, az örökös/mindhalálig való szeretetre, a „szentségre”.⁸²

(3.)

A *nyelvi fenomének*, a szóbeliségben teremtett szimbolikus képek láncolatai (Ricœur azt mondja: „*a szimbólum valamiféle intellektualizált kép*”⁸³), olykor tettek formájában: ígéret, összebeszélés, felszabadítás, madár-„csirikolás”/énekzés,⁸⁴

81 NAGY-VÖÖ: i. m. 182.

82 de SAINT CHERON, Michaël: *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983–1994*, nouvelle édition, Éd. Livre de Poche, Paris, 2010. 15–16. – WALDENFELS, Bernhard: „La responsabilité”, In: *Emmanuel Lévinas Positivité et transcendance*, Éd. PUF, Paris, 2000. 259–283.

83 Ricœur, Paul: *Az élő metafora*, (ford. Földes Györgyi), Osiris, Bp., 2006. 274.

84 A szóvivő-madár, aki az egyik féltől a másikhoz repül, hogy átadja üzenetét, régi motívumának helyére kerül gyakorta a modernkori levél-hordó madár motívuma. („Au motif ancien de l’oiseau porte-parole, qui vole de l’un a l’autre pour délivrer ses messages, se substitue ou se surajoute souvent le motif plus moderne de l’oiseau porte-lettres.”) MOUGIN, Sylvie: *Sans papier et sans encre. La lettre représentée dans la chanson de tradition orale*. In: *Cahiers de littérature orale*. 62 (2007.) 127–152.

ítélkezés;⁸⁵ olykor képekben: tojás-evés, gyökerestől kitépett fával hadakozás, tetőgerenda helyretevés állnak elénk, de mindig beszélnek: „a kép nem valamiféle benyomásmaradvány, hanem a beszéd hajnala.”⁸⁶ (Ezekről az alábbi fejezetekben kívánok részletesebben beszélni.)

Az *Erős János* típusú mesék szerzteágazó változatait olvasva (a *Kilenc*, a *Vasjankó*, a *Bátor Tamás*, a *Vas Laci* és más aspektusból az általam előbb említett „típus-bokorba” tartozók: a *Borsszem/ Babszem Jankó*, a *Medvefű* című meséket görcső alá véve, kiváltképpen is, hogy számos változatukban típuskombinációként előbukkan a Sárkányölő, Fehérlófia szüziséje is), feltűnt, hogy az erő mellett egész sor más-fajta fenomén, „attribútum”, (szimbolikus kép) is szorosan köthető az egzisztencia-karakterükhöz. Így például: a sírás, az éhség, az együgyűség, a lustaság, melyek fenomenológiai vizsgálatát igyekszem elvégezni az alábbi tanulmányokban. Ezek az attribútumok a mesetípusoktól és variánsaiktól függően rendelődnek a csodásan született és/vagy rettenetes erővel rendelkező hősökhöz. Azt is mondhatnók, hogy az egyes mesemondók (és a közösség) emlékezete vagy a mondó sajátlagos el-beszélése okán változik színre lépésük vagy háttérben maradásuk, de voltaképpen mindig hatnak, sőt *retroaktív jellegük* van. Egyre inkább az a meggyőződésem, hogy az egyes attribútumok, akár más-más mesetípusokban való előfordulásuk során is, a meseszövegben olyan – Gilbert Durand szavával élve – izomorfiákat (magyarán *láthatatlan szervesüléseket*) alkotnak, melyek nemhogy bonyolítanak az Erős János-típus és a körötte bokrosodó típusváltozatok képletét, épp ellenkezőleg: egyszerűsödéséhez, átláthatóságához vezetnek.

4.

Jelen tanulmánysorozat keretében az *Erős János* és *Bors/Babszem Jankó*-típus változataiban,⁸⁷ ha nem pusztán mitológiai és filológiai aspektusból (ahogy briliáns

85 „[...] valamit *mondani* annyit jelent, mint valamit *tenni*, vagyis ahol valamit *mondva* vagy *valaminek mondása révén* teszünk valamit.” AUSTIN, John Langshaw: *Tetten ért szavak*, Akadémiai, Bp., 1990. 38. (*How to do things with words.*) Austin a megállapítása kiváltképpen is igaz a mesére, melyben olykor egyetlen *ige* (pl. „ráállt” – elfogadta; „ölébe ült” – a Másikat választottjaként elfogadta stb.) egész cselekménysort helyettesít.

86 Ricœur: i. m. 317.

87 Berze Nagy János az összehasonlító mesekutatás alapján állítja: „A *hálás ördög* mesecsaládjából fejlődik az *Erős Jankó*-típus, ebből a *rászedett ördög* 1062. sz. típusa, majd pedig az 1640.

tanulmányában Kerényi tette), de a fenomenológiai hermeneutikát és a filozófiai antropológiát is segítségül hívva megvizsgáljuk a „csodásan született” gyermek-hősöket, vagy a „rettenetes erővel” rendelkező fiatalembereket, egyértelműen kirajzolódnak azok az *attribútumaik*, melyek e konkrét mesetípusba és a vele egy nagyobb „típus–bokorba” tartozó mesevariánsok logikai, etikai és nyelvi szintjeit (értelmezési mezőit) konstituálják.

Amíg (1.) a „csodásan született” gyermekhőshöz: a sírás/jajveszékélés, az éhség/ehetnék, addig (2.) a „rettenetes erővel” rendelkező fiatalemberhez: az együgyűség/munkára alkalmatlanság, a lustaság/aluszékonyosság attribútuma társul, melyek végül a félelmetes/rettenetes erő birtoklásához és legkülönbözőbb megnyilvánuláshoz vezetnek. De látnunk kell, hogy miután elnyeri végleges formáját az az erő, mely a „nehéz feladat” teljesítéséhez szükséges a mesehős részéről, *képessé kell válnia*⁸⁸ – a Ricœur-i értelemben – bizonyos attribútumok viselésére, vagy kifejtésére. Olyan szellemi és lelki téren munkálkodó attribútumokat is el kell sajátítania, (mint például: a családi kötelék megtartása és a szolgálni tudás, a hűség és a kötelesség [a Lévinas-i „*mourir pour*” – a meghalni valamiért], a megbocsátani tudás⁸⁹ és másikként felelősségvállalás⁹⁰), amelyek a mesemenet egészében megmutatják erkölcsi kiválóságát. Egészen pontosan le-„képezik” azt az utat, lelki-szellemi fejlődési pályát, melyet a jóvá-, illetve jobbá válása során szükségszerűen, sorsszerűen bejár. Jakab mesevariánsaiban (egybe- és összeolvasva őket) az összes attribútum, fenomén, szimbolikus kép megtalálható, egymást erősítik, s erősítik a kutatóban egy közös emlékháló meglétét.

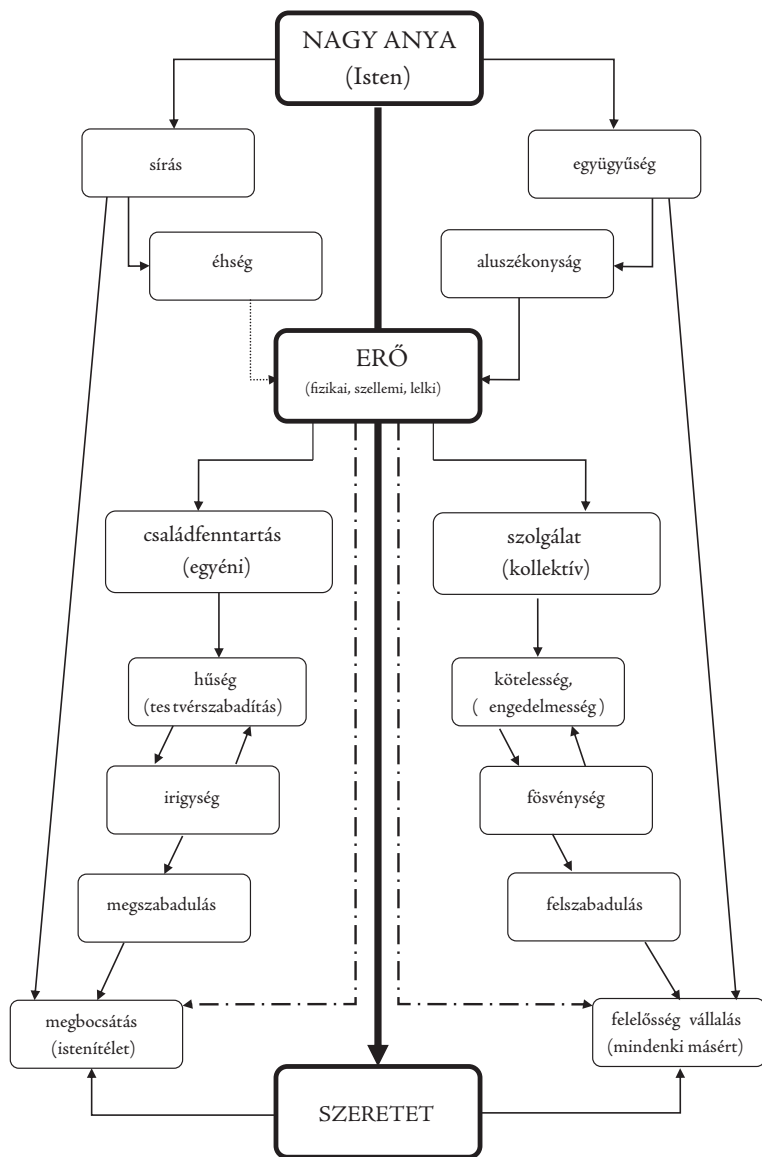
sz. *vitéz szabó* mesekörének néhány indítéka, melyekhez a *Fejérlőfia*-típus anyagából fejlődött indítékok járulnak.” [„A kis kondás meg a medve”], In: Dr. BERZE NAGY: *Nap és tükör*, A Baranya megyei Tanács VB Művelődésügyi Osztálya, Pécs, 1982. 189. Dobos Ilona egyik mesemondója, Ordódy József mondta a gyűjtőnek: „Volt olyan meséje [az apjának] – így az Erős János is –, amelyet három napig mesélt folytatásokban.” DOBOS: i. m. 17.

88 Ricœur: „Une phénoménologie de l’homme capable”, In: *Uő. Parcours de la reconnaissance*, Éd. Gallimard, Paris, 2004. 149–177.

89 Például azért, mert a hős valaki szándéka vagy az igazságkeresés miatt „tússzá” válik, abban az értelemben, melyet Lévinas tulajdonít neki: „Mindig megvan annak a lehetősége, hogy tússzá válunk, amikor kimondjuk az igazságot”. („Il existe toujours un risque d’être otage quand on dit la vérité.”) In: de SAINT CHERON, Michaël: i. m. 38.

90 „[...] ‘az igazság szeretete’ maga a *szeretet*” (kiemelés BP – ez utóbbi elkülönülőbbdik az első („amour”) fogalomtól, és a francia „*charité*” kifejezéssel nyomatékosítja.) „C’ est la force de vouloir le bien d’ autrui dans la misère qui peut venir de lui.” Uo. 39.

Végezetül, a magam részéről ekként látom modellezhetőnek⁹¹ az *egyetlen közös emlékháló*t, melyet Jakab István az említett mesevariánsok újjámondása során „lelki szemei” előtt tartott.



91 Amikor a modellezésről beszélek, pontosan abban az értelemben teszem, amire Ricœur hívta föl a figyelmet *Az élő metafora* kötetének „Modell és metafora” fejezetében (i. m. 353–363.) „A modell nem a bizonyítás logikájának, hanem a felfedezés logikájának a része.” (i. m. 353.)

A sírás fenomenológiája

I.

Azt hiszem, bátran megismételhetjük Plessner *Le rire és le pleurer* kötetének bevezetőjében megfogalmazott első mondatot:

Sokat írtak már a nevetésről, de alig valamit a sírásról.¹

Az emberi kifejezések/megnyilvánulások teóriája, ami napjainkban elsősorban is a fenomenológia és az antropológia területét érinti, kevés figyelmet fordított a mitikus hősök, még kevesebbet a mesei hősök hangbeli és gesztusbeli kifejeződésének vizsgálatára. A tanulmány bevezető fejezetében a csodásan született és/vagy rettenetes erővel rendelkező hősök kapcsán felsorolt attribútumok közül vizsgáljunk meg elsőként a sírás fenomenológiáját.

A sírást előidéző élethelyzetek és a sírás okai természetesen nagyon sokfélék lehetnek.² Ezek közül mindenképpen kiemelhetünk két alapvetőt, melyek köré csoportosítható oly sok másik is: a *fájdalomból* (szomorúságból,³ reménytelenségből,⁴ fölháborodásból,⁵ létféltésből, sebzettségből, legyőzöttségből, veszteségtudatból,

-
- 1 „On a beaucoup écrit sur le rire, mais guère sur le pleurer.” PLESSNER, Helmuth: *Le rire et le pleurer – Une étude des limites du comportement humain*, (trad. de l'allemand par Olivier Manonni), Éd. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995. 1.
 - 2 Éppúgy, mint a nevetése, ekként vélekedik Ritter: „[...] a nevetés egyáltalán nem rendelhető kifejezésszerűen vagy belülről kifelé valamilyen meghatározott élet- és érzésréteghez. Általában véve sajátja a létezésnek, ennél fogva éppoly sokféle is, mint a létezés.” RITTER, Joachim: *A nevetésről*, In: Uő. *Szubjektivitás*, (ford. Papp Zoltán), Atlantisz, Bp., 2007. 36.
 - 3 „A palota legfelső szobájában három szép királylányt talált, akik folyton-folyvást sírtak és jajgattak. Mikor meglátták Erős Jánost, így szóltak hozzá: – Szerencsétlen ember, hogy kerülsz te ide? A mi urunk a tizenkét fejű sárkány, ha az itt talál téged, elvesztél!” „Erős János” In: HALTRICH, Josef: *A csodálatos fa*. Erdélyi szász népmesék. (ford. Üveges Ferenc). Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1979. 48.
 - 4 „Na, szegény vitéz! Járt-kelt életében eleget, de most aztán megfeneklett! A halálát várta és az Istenhez imádkozott, hogy tegyen valami csodát vele. Ekkor, amint veszettül sír, jajgat, hát egy légy száll az orrára. Elhajtja, de a légy másodszor is visszamegy [...] „Sirály király”, In: KOVÁCS Ágnes: *Szegény ember okos leánya*. Román népmesék, (ford. Böződi György et al.). Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1957. 202.
 - 5 „A fiú és a kígyó” erdélyi szász mesében a fonóasszony fia megmenti egy kicsi kígyó életét, és amikor hazaviszi az apjához és a kígyólány tanácsára ajándékot kér, a kígyókirály haragjában lenyeli a fiút. „Ekkor azonban a kígyókirálykisasszony elkezdett sírni és jajgatni: – Jaj nekem!

bűnbánatból, szenvedésből stb.) és az örömből (meghatottságból, érintettségből, gyönyörből, beteljesedésből, vágyakozásból, megajándékozottságból stb.⁶), mint meghatározó okból ki- és feltörő sírást. Jelen tanulmány értelemösszefüggésében és gondolatmenetünk koherenciájának megőrzése érdekében azt javaslom, maradjunk meg mindvégig csak az első, s mint az alábbiakban látható, az életvalóság egészen sokféle létállapotát magába foglaló fájdalmas/keserves sírás vizsgálatánál.⁷

Mielőtt a *sírás* és a vele párban álló *síralmas* kifejezések fenomenológiáját vizsgálni kezdeném, rövid kitérőre van szükségem, mégpedig a nevetés és nevetséges területére teszek egy kis kiruccanást, s rögvest ki is derül, hogy megvan a jó okom erre a kalandozásra. Ugyanis a nevetés aktusa és a nevetséges jelensége, talán irodalom-és kultúrtörténeti jelentősége okán, számos irodalmár, filozófus, szociológus, pszichológus és antropológus figyelmét is felkeltette az utóbbi másfél évszázadban, s mindaz, amit róla írtak, kiváló kiindulópontot és párhuzamvonási lehetőséget tesz lehetővé a számomra a sírás értelmezése során.

Gondolatfűzésünk elején induljunk ki Joachim Ritter *A nevetésről* írott tanulmányában található nevetséges fogalmának meghatározásából, mely a rendellenesnek, a semmisnek, a korlátozó észnek a véges létben játszott szerepét megvilágítja:

[...] a nevetséges sohasem a rendezett-kiteljesedett, nem a létezés számára mindenkor mértékadó szép és jó, hanem mindig valami rendellenes, ami rácsáfol reményre és várakozásra, kilóg a sorból, s a dolgok és egyáltalán az élet komolyságával és általános rendjével ellentétesként látszattá teszi azt, ami lenni akar vagy aminek lennie kellene.⁸

Látunk kell, hogy Ritter a jelzős meghatározottságból („nevetséges”) közelít magához a nevetés jelenségét kiváltó okhoz és az abból fakadó lélektani állapothoz. Kijelentését továbbgondolva és a sírás fenoménjére aktualizálva mondhatjuk,

Bár sose jöttem volna többé haza, ha azt kell látnom, hogy ilyen hálátlan apám van, aki képes így megszegni adott szavát!” In: HALTRICH: *A csodálatos fa*, i. m. 54.

6 « [...] on ne pleure pas seulement de douleur, de souffrance, de mélancolie et de tristesse, mais aussi – même si la chose est bien plus rare – de joie, de bonheur, de saisissement, de félicité suprême.» PLESSNER: i. m. 148.

7 Plessner maga is elkülöníti a két nagy csoportot, s azt faggatja, vajon miért sír a váratlan öröm, a kék, a felszabadulás, a rajongás és az odaadás, a megindulás és az önfeledtség pillanatában, amikor egy olyan új világ nyílik meg számára, melynek nem látja a korlátait. PLESSNER: i. m. 54.

8 RITTER: i. m. 30.

hogy a siralmas nem a létezés számára mindenkor mértékadó kiegyensúlyozottság és méltóság, hanem mindig valami rendellenes: maga a *kizökkentség*, egy olyan anarchikus létállapot, mely valamiként „kilóg a sorból”, azáltal, hogy a felelősség komolyan vételének, a méltóság kikezdetlenségének, a társasság intimitásának: egyszerűbben a közösségi együttélés morális és szociális szabályainak ellentmond. Az, ami *siralmas* (gondoljunk csak ama sokat emlegetett kijelentés: „siralmas állapotok uralkodnak” értelmezhetőségeire: a lehangoló, a szánalmas, a nyugtalanító, a fölháborító állapotra), szintúgy a dolgok és az élet normális rendjével való „ellentétes voltából” adódik, minként a nevetséges; s éppúgy elégtelen rá a magyarázat, ha csupán valamilyen belső hangulathoz kapcsoljuk, ahogy Ritter óv bennünket ettől a felületességtől,⁹ hiszen a lényegét csak akkor határozhatjuk meg, hogy ha „találkozunk az okkal, amelyből fakad”.¹⁰ Az első pillanatban feltűnő, de egyáltalán nem meglepő egyezések ellenére (hiszen mi magunk is gyakorta véljük úgy, hogy „siralmas az, ami pusztán nevetséges”, és olykor „nevetségesnek tűnik, ami valójában siralmas”¹¹), számos ponton felbukkan a két emberi „válasz”: a nevetés és sírás, mint „valamely várakozáshorizontnak, egy látásmód jól-megindokoltságának a korlátaiba”¹² ütköző megnyilvánulás lényegi eltérése. Természetesen az eltérés a nevetés (nevetséges) és a sírás (siralmas) között nem csak a belső hangulat nyilvánvalóan eltérő voltából és járulékos meghatározásaiból, nem is a másként élénk álló életszituációból vagy a különböző eredetből/okból, de még csak nem is a hangzásbeli és azzal egyidejű mimikai másságból fakad.¹³ Milyen könnyű volna a dolgunk, ha mindösszesen ennyiben merülne ki a köztük felfedezhető elkülönöződés!

9 Uo. 31.

10 Ua.

11 Ilyesfajta egyezést lát a nevetés és sírás között Plessner abban is, hogy mindkettő esetén az én megfékezésének, ellenőrzés alá vonásának hiánya tapasztalható, illetve hogy az ember testi-léte és testtel-bíró-léte közötti egyensúlyállapotban törés következik be. (i. m. 75.) Az utóbbi kettéosztás lényegi elem Plessner gondolatrendszerében, nála az emberi lét kettős természetű: egy testi-lét és egy testtel-bíró-lét (*l' être-un-corps et l' avoir-un corps*) (i. m. 37). De az emberi szembenállás, viselkedési módok és magatartástípusok kivetítés formájának tekintni mindkettőt; (i. m. 24) illetve mindkettőt úgy fogja föl, mint testi választ egy korlátozottan vagy egyáltalán nem megmagyarázható élethelyzetre.

12 MARQUARD, Odo: „Az ész korlátgyakorlata”, In: *Az egyetemes történelem és más mesék*, (ford. Mesterházi Miklós), Atlantisz, Bp., 2001. 205.

13 PLESSNER: i. m. 54.

A lényegi különbözőség abban mutatkozik meg, hogy a siralmas, ami az élet kiegyensúlyozottságával és méltóságával ellentétes, valójában *nem látszattá teszi* azt, ami a sírást kiváltó ok vagy maga a kizökkenlét állapota, hanem éppen a látszaton túlmutatva (s mint túlcsoordulás), a konkrét életszituációban az én kiszolgáltatottságáról, megrendültségéről (*affect*), fölháborodásáról, kitzasztottságától és annak észlelése után a felszabaduló tiltakozásról, felelősségvállalásáról és befogadásvágyról szóló beszéd, mely az én újra-diszpozicionálását és helyreállító tevékenységét segíti elő.¹⁴ (Emlékezzünk Hamlet szavaira: „Kizökken az idő; – oh, kárhozat! Hogy én születtem helyre tolni azt”) A helyreállítás a közösségtől vagy egy társas viszonytól eltávolodott ember emlékezetén és felelősségvállalásán nyugszik. A helyreállítás olyan kihívás, amelyre megfelelés során az ember egyszerre óhajt rávilágítani az eltávolodás indokára és az eltávolodást követő magányosság és félelem, kiúttalanság-érzet és veszélyeztettség-tudat elviselhetetlenségéből fakadó befogadásvágy szükségletére.

Lényegi el-különbözőség mutatkozik meg a tekintetben is, hogy a nevetéssel ellentétben (ott, ahol a rendellenséggel, az „élet komolyságával és általános rendjével ellentétessel” szemben az „értelem jut érvényre”¹⁵) a sírás kitörésekor, mint a tehetetlenség, a veszélyeztetettség, a véges létben végzetes elátkozottság-érzés nyilvánulásakor, az ész azonmód megrendül, sőt, az első pillanatban kapitulál a nála nagyobb, olykor csodálatosabb, máskor kegyetlenebb hatalom előtt.¹⁶ Kapitulál azelőtt az őt fenyegető, veszélyeztető hatalom előtt, akit vagy amit a síró-lény (valamiféle „ésszerű”, vagyis ésszel fölfogható, megindokolható magyarázatokat keresve a tőle való függőségi viszonyára), be akar vonni az életvalóságába, felülírva a másik nem egészen tisztességes, méltányos, olykor gyilkos szándékát, mely épp az ő kizárására és fenyegetésére irányul. A síró-lény megrendültségével és elveszettségével, fájdalomával és szenvedésével, önvádjával és lelkifurdalásával szembesülve – ahogy

14 Dupréel állítja, hogy a nevetés mindenekelőtt az öröm kinyilvánítása, s alapvetően, lényegét tekintve be-és elfogadás. DUPRÉEL, Emil: *Le problème sociologique du rire*, In: *Revue philosophique*, 106. (1928) 231.

15 RITTER: i. m. 35.

16 A kizökkentség, rendtelenség különböző formája különül el aszerint, hogy egy adott helyzetre irányuló válaszképtelenségnek van-e veszélyes/fenyegető jellege az egzisztenciára, avagy sem; azon helyzetek, melyekre nem tudunk választ adni, és eközben fenyegetettséget is hordoznak, szédülést időznek elő, az ember elveszíti a fejét, amelyeket nem kísér fenyegetettség, abban viszont nem. PLESSNER: i. m. 76.

mondani szokás – : rendezzi a sorait és lassú ocsúdását alatt visszalopni igyekszik először a reflexív-észt kizökkent léthelyzetének megértése céljából. Majd, hogy a lehangoló, nyugtalanító dolgot/állapotot, mely „kilóg a sorból”, esetlegesként nem illik bele az életvalóság normális rendjébe (Marquard szavával: „nem illik bele a képbe”¹⁷), az én újra-diszpozicionálása során a kizökkent-lét megértetté váljon, segítségül hívja az inkluzív-észt, és viszonyt létesít, mégpedig befogadó viszonyt a megrendült énje és az őt kizárni akaró másik vagy a közösség között. Viszonylétesítése kettős természetű, mivel nem csak a környezetében lévővel, Másokkal akarja létrehozni a kiegyensúlyozott viszonyt, de Plessner szellemében helyreállítja a *testi-lét* és *testtel-bíró-léte*, fizikai és pszichikai léte közötti egyensúlyt is.¹⁸ A sírás ugyanis lényegét tekintve a szétválást követően az el-és befogadásra való törekvés megnyilvánulása.¹⁹ Csak ezt követően beszélhetünk akár indulataink és félelmeink, akár szégyenünk és sebzettségünk, akár megrendültségünk és elvesztettségünk kinyilvánításáról, végezetül pedig a megbocsátás, mint kegyelemben részesítés kieszközléséről és a felelősségvállalás, mint Másikkal tökéletes egyesülés bejelentéséről. Az el-és befogadás kapcsán, mely az egyén és a másik/Mások kö-

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

18 Plessner azt mondja, hogy a sírásban a könnyek kinyilvánítják az én-állítás/igenlés funkcióját, de a zokogás, a pityergés, a sóhajtás önmagában nem elegendő a sem a nyelvi, sem a mimikai „kifejezés” megjelenítésére (PLESSNER: i. m. 78.); vagyis a síró-lény, miként „kifejező viselkedése” (*L'attitude expressive*) sem, nem igényli mások jelenlétét, nem feltétlenül akar valamit/bármit is mondani, akkor sem, ha mások jelenléte nélkülözhetetlen a kifejezendő felidézéséhez. (Uo. 58.) Plessner ember-lét kettős felosztása, a testi-létre és a testtel-bíró-létre, nyitottságot mutat a Jung-i *archetípus* értelmezésére: „Az archetípus [...] lelki szerv, amely mindenkinél föllelhető.” JUNG, C. G.: „A gyermek archetípusának pszichológiája”, In: Uő. *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*, (ford. Turóczy Attila), Scolar, Bp., 2011. 159.

19 Ritter a nevetés kapcsán vizsgálja a lelki diszpozicionálás kérdését, illetve azt, hogy hol húzódnak a nevetés létbefogadásának határai: „Mimikai helye a szem és a száj, nem véletlenül ugyanaz, mint a látásé, illetve a beszédé. A nevetés maga is hang, s mint ilyen, mindig bele is illeszkedik a beszéd menetébe, megszakítva azt, és körüljátszva szavait. Szintén hangként megvan a maga pillanata is, és ez éppen az a pillanat, amelyben beáll a megértés, azaz megtörténik a tárgy összeolvadása a hallgató vagy a néző fejében lévő képzetekkel.” (RITTER: i. m. 46–47.) Az ellentétes pozitív befogadásának, vagyis az inkluzív-ész sikeres beiktatásának esetéről beszél. Olybá tűnik, hogy a sírás, kiváltképpen is, ha Ritter fenti megszorításának értelmében nem kötjük a „belső lét meghatározott rétegeihez”, maga is hang, s éppúgy a szem és a száj területéhez kapcsolódik, ellenben a megértés pillanatának beállta jóval bizonytalanabb és a befogadás sokkal körülményesebb, mivel az ok ismeretének hiányában kizárólag életsituáció helyes interpretációjára korlátozódik az inkluzív-ész tevékenysége.

zött realizálódik (mondhatni Lévinas gondolatmenetét követve a „szemtől szembe egyenességével” történő viszonylétesítéskor), érdemes eltöprengeni azon a különbségen is, hogy amíg nevetni az esetek többségében csoportosan szoktunk (még az az egyén/idegen is, akin egy csoport nevetni kezd, mihelyst megérti neveltségességének okát, maga is együtt nevet a csoporttal, vagyis nevetése révén betagozódik közéjük, a részükké válik²⁰), addig sírni többnyire egyedül, legfeljebb magányunkban, legfeljebb egy másik hozzánk közel-álló előtt (esetleg bűnbánatból és a többiek megbocsátására számítva Mások előtt²¹), vagy a virrasztások alkalmával szoktunk (amit Marquard a „részvét, az összetartozás inkluzív sírásának”²² nevez), de igen ritka azon eset, amikor azt mondjuk, hogy: „együtt sírunk, együtt nevetünk”. (Ez utóbbira irritálóan és deprimálóan esetleges példaként hozhatjuk, amikor tömegek „sírnak” egy diktátor ravatalánál és temetésére rendezett ceremónián). Ezért is hangsúlyosabb az inkluzív-ész szerepének működésbe vagy játékba hozása a sírás esetében, mintsem az exkluzív-észé, vagyis épp fordítva történnek a dolgok (Dupréel szerint „*les choses se passent ainsi*”,²³ Marquard szóhasználatában: „így-megy-ez-reakcióként” történnek így a dolgok²⁴), mint a nevetés értelmezésekor látjuk. A nevetés kitörésében, hangos kifejeződésében tetten érhető az elkülönítés, a megszegyenítés, a kizárás, a büntetés gesztusa, melyet egy bizonyos „pillanatban” a kisebb/nagyobb közösségbe történő befogadás követhet.

Ellenben a sírás esetén az elkülönülés, mint eleve adott körülmény, az elkülönülést fenntartó magányosság elviselhetetlen a közösség életrendjéből „kilógó” ember számára, ezért a korlátokra adott válaszában: a sírásának maga számára érthetővé tétele és énje újra-diszpozicionálása révén akar kitörni kívül rekedtségéből, eltávolítottságából. Ha magányosan sír, mindegyre felmerül benne a kérdés: azonos vagyok-e azzal, akinek a lelkiismeretem joggal felhántorgatja egy saját bűnöm szégyenét, vagy pedig az vagyok, aki felhatalmazást kapott arra, hogy megbocsás-

20 DUPRÉEL: i. m. 235–236.

21 Kiváló példa erre az ungi meseváltozat: [„Borszem (*sic!*) Jankó vitézkedése”], melyben egy folyóparton ülő embernek az egyik szeme sír, a másik nevet, s amikor az egyik testvér kérdi az okát, ekként válaszol:

„–Gyermekem! Az egyik sirati a haláloedot, a másik neveti az örömdöt”, a másiknak pedig így: „–Fiam, az egyik neveti a te szípsígedet, a másik sirati a te haláloedot.” GÉCZI Lajos: *Ungi népmesék* és mondák, Akadémiai– Madách, Bp., 1989. 124.

22 MARQUARD: „Az ész korlátgyakorlata”, i. m. 224.

23 DUPRÉEL: i. m. 239.

24 MARQUARD: i. m. 226.

son egy másvalaki bűnéért, s az ítéletmondás felelősségének terhe nyomja a lelkét. A sírás ez esetben megszakadhat és újra felhorgadhat, kisebb vagy nagyobb intenzitással, mindaddig, amíg a rejtettségben lévő bűn nyilvánosságra kerülése után a szégyen nyilvános levezeklésre nem kerül;²⁵ vagy addig, amíg a másik megbocsátott létét (mely Lévinas találó megjegyzése szerint sohasem bűn nélküli), nem érzem engem befogadónak, irányomban őszintén kitárulkozóknak.

Ha másvalakivel együtt van, sírása arra irányul, hogy a másokban lelkifurdalást és szégyent ébresszen, mintha létezne olyan bűne, amelyről nem tud, s emlékezetében kutatnia kell azután, hogy milyen normális rendet sértő vétkével váltotta ki a sírást; vagy mintha létezne olyan bűn, a síró ember bűne, amelynek részesévé válik azáltal, hogy a sírást, mint hangot értelmezi együttlétük alatt. A sírás, mint hangbeli megnyilvánulás és artikulálatlan beszéd, ez esetben felszólítás a részrehajlásra, az együttérzésre és a felelősségvállalásra. Ebben a felszólításban ott lappang egyfajta fenyegetés, amely a felelősség részbeni átvállalására int, s azt tudatosítja a másokban, hogy pusztán azáltal is bűnössé válik, ha nem igyekszik a kiközösített helyes interpretálására és a helyes megoldások kitalálására: végtére is az együttérzésre. A befogadás sikerességét szem előtt tartva igyekszik hangsúlyossá tenni a bűnbánatgyakorlást, a kegyelem-kieszközlést, végső soron magát a befogadás-igényét, hogy megszabaduljon a nyomasztó körülmény és/vagy az átok súlyától. Mert a síró lény pontosan tudja:

A megigazulás nem más, mint a személyes identitás és integritás helyreállítása.²⁶

Plessner és Odo Marquard felfogásában a sírás általában is úgy interpretálható, mint a „korlátaink provokálta válasz”.²⁷ Ha e kijelentés nyomán haladunk, s miért is ne tennénk, ez esetben azt mondhatjuk, hogy a tehetetlen, a veszélyeztetett: a kiközösítés állapotában önmagától és a másoktól „eltávolodott” ember részéről a sírás olyasfajta megnyilatkozás, (kiszolgáltatottságára adott „artikulálatlan” válasz, mely a nyelvi kifejezhetőség hiányában a test megfelelő válasza²⁸),

25 „A szégyen is megőrződik az illető emlékezetében éppúgy, mint a közösségében” ASSMANN, Jan: „Vétek és idő”, In: *Uralom és üdvösség*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2008. 174.

26 Uo. 178.

27 MARQUARD: i. m. 224.

28 „Il répond avec son corps en tant que corps, comme s' il lui était impossible de trouver lui-même une réponse.” PLESSNER: i. m. 30.

mely egy konkrét élethelyzetben és benne a „megértő egymásra-vonatkozást”²⁹ tanúsító részvevő számára nyerheti el pusztán az értelmét. Megszorítással kell élnünk, akkor nyeri el értelmét, ha és amennyiben a sírás, mint egyfajta jelbeszéd, képes a jelenlévő(k)ben felidézni a szédület eredeti okát. Amennyiben nem, a sírás olyan dekódolatlan üzenet marad, mely másokat ugyan megrendíthet fájdalmas testi megnyilvánulása okán, ellenben kirekeszt a megértésből. Mesehőseink sírásáról azt is elmondhatjuk, vagy legfőképp azt mondhatjuk el, hogy a sírásuk – a Marquard-i logikát követve – „az összetartozás inkluzív sírása, [mely nem] próbál elhárítani, ellenkezőleg bevonni próbál” a történetbe és értelmezésébe, ezzel együtt, illetve ennek következtében az „együtt érző sírásban a kirekesztés kapitulál”.³⁰ Ennek a gondolatnak a forrása Dupréelnél bukkan föl, az ő szemléletében a nevetés:³¹ „közösségi aktus” és egyben „közösségi funkciója van”, ami akkor válik világgossá, ha a sírást a nevetés analógiájára egyfajta kommunikációs aktusként tételezzük, melyben az egyén belső életéről hírt adó szándékát a másik/Mások pontosan értelmezik, s ez a híradás a közösség várakozáshorizontját kitágítva bevonja értelmezési körébe mindazokat, akik kizárni akarták őt a problémái miatt, melyeket semmisnek vagy kevésbé valóságosnak ítélték beállítani.

Az alábbiakban összeválogatott meséinket górcső alá véve, feltehetjük az első kérdést: mikor sírunk? – amely szükségképpen rögtön maga után vonja a másodikat is: mi okból vagy mi célból sírunk? – és persze azt a harmadikat is, melyet Plessner vizsgál oly akkurátusan: milyen kapcsolat van az ember „testi” és „testben lévő” két fele között, amikor sír? Ez utóbbi két kérdés jogosan feltételezi, hogy bizonyos esetekben a másikra (többnyire szívére/lelkére, mintsem eszére/intellektusára) ható, szabad választását és egzisztenciális döntését befolyásoló, nem ritkán egész üdvtervét megváltoztató jelentésséggel bír a sírás. A tanulmány elején, a különböző élethelyzetekben szerzett *fájdalomból* fakadó sírások esetében (hozzájuk rendelném még a „fölháborodott tiltakozásból fakadó sírást”;³² vagy a nem itt lévőre irányuló „végtelen sóvárgásból” fakadó sírást), megfigyelhető az elemi ösztön, az indulat, a szédület elszabadulása és az ezt követő azonnali alázuhanás a

29 BICZÓ Gábor: *Hasonló a hasonlónak. Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról*, Kalligramm, Pozsony–Bp., 2009. 175.

30 MARQUARD: i. m. 225.

31 „le rire est une opération collective” –, „le rire a une fonction sociale” –, DUPRÉEL: i. m. 219.

32 MARQUARD: i. m. 224.

tudatalattiba: az én-előttiségbe, a lefokozott tudatállapotba, a kemence metaforával jelzett anyaméhbe, melyben az „én” ésszerűen megismerni óhajtja önmagát, s ehhez hívja segítségül a családi vagy falusi közösség bölcselétét, az anya spirituális tápláló tevékenységét. Ebből következik, hogy a mesében a sírás (miként valami siralmas dolog/állapot) sohasem elszigetelten, élénk tárulkozó esetlegességében nyilvánul meg, hanem mindig egy társas viszonyban, melyet egy lehangoló, nyugtalanító, fölháborító vagy éppenséggel csodálatos történet viszonyrendszerében interpretálhatunk. A „hermeneutikus észnek” (miként az egyszerű mesehallgatónak) azt kell értelmeznie ezekben az elmesélt egyedi történetekben, miként lehetséges lebontani azokat a korlátokat/határokat, melyek nem engedik meg, hogy másként válaszoljunk az elbeszélte történetet konstituáló élethelyzetre, minthogy korlátozott lehetőségünknel fogva: *sírunk*.³³ Tovább menve, az a korlát is lebontásra vár, mely a „testi” valójával síró mesehős és a „testében” (lelkében/szívében) rejtetten maradó élethelyzetre közötti metaforikus-allegorikus kapcsolat dekódolandó feladványként áll előttünk, akik tanúi vagyunk a megrendültségnek és megszólítottjai a segélykérésnek.

2. A SÍRÁS KÉT MEGJELENÉSI FORMÁJA: A HŐSÉ ÉS AZ ANYÁÉ

A görgényüvegcsúri cigány mesemondó, a rendkívüli mesealkotó és ön-elbeszélő képességgel megáldott Jakab István *Kilenc és A síró gyermek*, illetve a *Babszem Janó I.* és *Babszem Jankó II.* című meséje³⁴ olyasfajta ritka változata (külön-külön és együttesen is, nem véletlenül mondta újra és persze újjá Jakab mindkettő változatát) az Erős János-típusú és a Babszem Jankó-típusú mesének, mely a sírás és

33 „Hermeneutikus eszként: [...] interpretálni annyit tesz: valami kép után nézni, melybe beleillik az, ami (még) nem illik bele a képbe” Uo. 225.

34 NAGY Olga–VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, Akadémiai, Bp., 2002. 555–576. Megjegyezni kívánom, hogy a nyugat-európai, s elsősorban is a Grimm-meséken felnőtt mesekutatók a teljes Jakab-szövegek ismeretének híján, el sem tudják képzelni azt a nyelvi plaszticitást (melyet egy másik tanulmányomban a „késleltető halmozás” fenomenológiai vizsgálata kapcsán bemutatam), azt a cigány mesemondókra jellemző grandiozitásra, kalandosságra, egyes motívumok más, különböző mesetípusokkal való keverésére való törekvést, mely Jakab sajátos mesevilágát jellemzi. Képtelenség, akár egy lábjegyzet erejéig is, röviden összefoglalni a mesék „szüzséjét”, hiszen ennél sokkal fontosabb a varázsmesét teremtő képessége, az (ön)elbeszélés módja, az archaikus-mitikus látása, mely a szavak, képek és látás fenomenológiai vizsgálatát oly sikeressé teszi az ő esetében.

a vele szoros összefüggésben lévő éhség fenomenológiai vizsgálatok a kezünkre játszik, mivel oly részletesen, részletekbe menően tárja elénk a maga értelmezését (Tengelyi szavával „értelemösszefüggését”), hogy a többi mesemondó történetét segít kiegészíteni, az elhallgatott/kifejejtett motívumokat, részleteket eredeti értelmében rekonstruálni.

Hát vót egyszer egy szegény özvegyasszony. Mikor az ura elhalt, ő állapotban maradt.³⁵ Nem sok időre, az ura eltemetésire, született egy gyermeke. De már ahogy a gyermek világra jött, az sírva született. Akármit csinált az anyja, ha már mellőle egy lépésre is elhaladt, az annyira sírt, hogy az egész falu a száját hallotta a gyerekeknek. [...] Eleget tanácskozott a falu népje meg az előljáróság, hogy mit lehetne tenni ezen a gyereken, hogy elhallgassan. Ugye akkoriban nem úgy vót, mint mostanában, nem vótak annyi orvosak, még valamennyi tudósnök, jósnök is eljárogattak oda, hogy hírül ment a síró gyerek, de hát segíteni senki rajta nem tudatt, mert mindenki azt mondta, hogy ez így született, sírva. (NAGY-VÖÖ 590.)

A „rendkívüli gyermek”, a „csodás körülmények” között született fiú sírása (és az azt megvilágító viszonypárja: a *hallgatás*) kapcsán fel kell tennünk azt a kérdést: létezik-e egyfajta pre-szociális sírás?³⁶ Dupréel tanulmányában: *Le probléme sociologique du rire* maga is fölteszi ezt a kérdést a nevetés kapcsán; sőt, James Sully pszichológus egyenesen azt feltételezi, hogy létezik egy „primitív nevetés”.³⁷ Ez utóbbi hipotézist a továbbiakban „munkahipotézisnek” elfogadva, érdemes megfontolnunk, hogy beszélhetünk-e egy „primitív”, pontosabban „ösi” sírásról. Ritter *A nevetésről* írott tanulmányában hivatkozik Ribot-ra, aki szerint

[...] minden nevetés östípusa az a nevetés, amelyet a vadember hallat, amikor a legyőzött ellensége nyakára lép.³⁸

35 A román népmese: „Bors Péter és Virágos Florea” (AaTh 301/C) szintén ezzel a hangsúlyos élethelyzettel kezdődik: „Volt egyszer egy özvegyasszony, vagyis hogy meghalt a férje s ő elmaradt három gyermekkel.” In: Kovács: *Szegény ember okos leánya*, i. m. 15.

36 A népmese számos típusában feltűnik egy efféle pre-szociális sírás, például Andrásfalvi György meséje: „Az ikervessző” [K 131 (A mostohatestvérek) + AaTh 303 + 300 + 314 + 400] kezdetén is: „Nahát, az a szegén házaspár, mikor három éve, hogy megnősültek, kaptak egy kicsikét. De nem igen nagy örömeikre vállott, mert a fiúcska mindig sírt, még amikor szopott, még akkor és zokogott. Szegények voltak, dolgozni kellett.” In: DÉGH Linda: *Kakasdi népmesék II.*, Akadémiai, Bp., 1960. 114.

37 DUPRÉEL: i. m. 249.

38 RITTER: i. m. 34.

Ha a Ribot által leírt, feltételezett őstípusnak megfelelően igyekszünk megragadni az ősi sírás vagy „összírás” (s hogy a szóval tovább játsszunk: Kerényi szellemében „ösvilági” sírás) lehetséges formáját, csupán a győztes és vesztes fél kettősének szempontját kell felcserélnünk: vagyis *az a sírás felel meg neki, melyet a legyőzött halat, amikor a győztes ellenfél a nyakára lép*. Hogy ez a sírás halálfélelemből (hörgés) vagy a megalázott tehetetlenségéből (nyüsztetés), a fölháborodott tiltakozásból (jajveszékeltetés) vagy a fizikai fájdalomból (bömbölés) vagy a képzelet szülte jövőképből (sopánkodó siránkozás) fakad-e, annak megválaszolása meghaladja a könyvtárszobájában ilyesfajta hipotézist kitaláló bölcsész kompetenciáját. Egy biztos, megtaláljuk a legyőzött, a léteben fenyegetett, veszélyeztetett sírásában azt a kettős jelenlétet: a legyőzöttét (a csizma vagy bakancs alatt heverőét) és az „élet kirekesztő rendjét” (: jaj a legyőzöttnek!), amelyről Ritter beszél:

[...] a nevetés alkalmasint olyan játékként érthető, melynek egyik résztvevője a kirekesztett, a másik maga az élet kirekesztő rendje.³⁹

A Jakab meséjéből idézett szövegrészben olvasható kijelentés, melyet a faluközösség többsége, köztük az előljárók és a jósnők is a megerősítettek: „*ez így született, sírva*”, a mesemondó intenciója szerint is igazolhatja a pre-szociális sírás tényét, ha és amennyiben a gyermekről hétéves koráig (nem ritkán kamaszkoráig) tartó gondoskodást, nevelését és fenntartását a pre-szocializáció korának tekintjük. De igazolja a közösség többségének kirekesztő gondolkodását, mely semmivel sem megértőbb, elfogadóbb a folyton-folyvást hangosan síró gyermekkel szemben, mint a menthetetlenül, visszafordíthatatlanul fogyatékos gyermekkel szemben, amiről számos paraszti önéletírásból tudomást szerezhetünk. Szinte valamennyi változatban azt láthatjuk, az anya úgy igyekszik megvigasztalni az egyébként „vigasztalhatatlannak tűnő” fiúcskát (akit a világra születés és a rengeteg impulzus „megterhelésként” ér⁴⁰), hogy folyamatosan csillapítja éhségét (tejjelel/vérrel szoptatás/itatás vagy kenyérrrel/perccel etetés⁴¹ révén), hogy ne sírjon olyan keser-

39 RITTER: i. m. 41.

40 GEHLEN, Arnold: *Az ember*, (ford. Kis János), Gondolat, Bp., 1976. 47.

41 „Úgy is tett az öregasszony, sütetett nekije peracet, a nyakába akasztatta, de hát nem sokat tartatt, mert a gyerek retteneetes nagy étkű vót, nem tartatt egypár peracet, újból már a gyerek anyja után vót akadva [...]. (Kilenc, NAGY-VÖÖ : 555.) Róheim szerint az anyai csecse vágyakozást az életre gyenge/alkalmatlan kisedet anyától való elszakításának elviselhetetlensége magyarázza. In: RÓHEIM, Géza: *Psychanalyse et anthropologie*, Éd. Gallimard, Paris, 1967. 483.

vesen, de olybá tűnik, a gyermek éhségénél/orális mohóságánál csak sírás-kedve nagyobb. Mi lehet az, ami az életben maradást biztosító evés-ivásnál is elementárisabb a gyermek számára, s ezt a *valamit*, ami előszörre feltáratlan és megragadhatatlan entitásként tűnik elénk, a sírás és jajveszékelés révén igyekeznek kimutatni? A fülsiketítő és elviselhetetlen sírása, a sírás közbeni mimika, gesztusok és hangtónus révén, kifejez-e olyasfajta többlet-értelmet, mely megkönnyíti a sírás fenomenjének dekódolását?

Azt javaslom, járjuk körbe a sírásnak, nem mint szóbeli, szóval kifejtett, sokkal inkább mint hangzásbeli és gesztusokkal kísért megnyilvánulásnak a lehetséges értelmezéseit az egyes szövegek hermeneutikai és fenomenológiai elemzése alapján. A jajveszékelésről, mint a sírás túlcsondulásáról elmondható, hogy:

[...] elsődlegesen cselekvés, akárcsak a nyelv és minden tudatos percepció, s mint ilyen, minden embernek sajátja. [...] Nem az jellemez valakit, hogy nevet, hanem az, ahogyan nevet, nevetésének színezete és tónusa, s hogy mi készíti nevetésre.⁴²

Az Erős János típusú mesék némelyikében a gyermek születésétől fogva oly erősen és állandóan sír, hogy azt már elviselhetetlen, fülsiketítő „jajveszékelésnek” mondja a mesélő, aminek kétféle értelmezése kínálkozik megfontolásra. Egyfelől a gyermek elveszíti azt a burkot (anyaméhet),⁴³ melyben a születése pillanatáig létezett: méghozzá háborítatlanul és gondtalanul és legfőképp a külvilágból érkező impulzusok nélkül.⁴⁴ A mesehős részéről megnyilvánuló jajveszékelés, mint a normalitástól eltérés, felvetheti az ideggyengeség problematikáját is. Elkerülendő a felesleges hipotéziseket és tévedéseket, érdemes hivatkozni Róheim Gézára, aki az ideggyengeség három tényezőjét vizsgálja, s a biológiai összetevőnél említi meg, hogy egyedül az anya képes biztosítani a védelmet a gyermek számára az idegen világból beszüremelő/beáramló veszélyek ellenében és a méhen belüli időzés meg-

42 RITTER: i. m. 32.

43 A ház szimbólumában a Nőiség menedéknújtóként és védelmezőként fogja át a család és csoport életét. [...] Napjainkig bezárólag a nőiség edény jellege – amely eredetileg barlang, később ház jellegű lett (s amely a bentlét érzését nyújtja, valamint védettséget, melegséget ad) – minden esetben létrehozta a kapcsolatot az anyaméhben tartózkodás emlékével. NEUMANN, Erich: *A Nagy Anya*, (ford. Turóczy Attila), Ursus Libri, Bp., 2005. 154.

44 Róheim egyik tanulmányában: „L'unité du genre humain”-ben idézi Rankot, aki szerint a születést föl lehet fogni „traumatikus eseményként”, vagy a méhen kívüli létet azonnal az élet egy traumatikus időszakaként láthatjuk. RÓHEIM: i. m. 481.

hosszabbításával megajándékozni őt.⁴⁵ E kettős védelem elvesztése miatt a mesehős számára a világra születés sokkot jelent, mivel a kivetés és sebezhetőség, a veszteség és magányosságtól félelem állapotát „érzékelte” vele. S ha az érzékelte-tést tekintjük mérvadónak, lépünk egyet Lévinas felé, pontosabban az *Egyetemesség nélküli egyediség*-ben írott gondolatai felé, melynek nyomán kijelenthetjük, hogy a világra-született (a megajándékozott) és anyja (ajándékozó) között nincs többé meg az állandó érintkezés, melynek lényege: a „gyengédség és felelősség”.⁴⁶ Vagyis a sírás az anyától való elemi függőség olyasfajta kinyilvánítása, melynek a valódi értelmét, sőt, értelmezésének sürgető kényszerét az anyán kívül senki nem tudja fölfogni.⁴⁷ Az anyával (és a rokonsággal⁴⁸) való primordiális társasság, ősvilági ösztartozás legegyértelműbb jele ez az artikulálatlan, mások által semmisnek, rendellenesnek és esetlegesnek mondott beszéd,⁴⁹ aminek helytelen értelmezése során a kívülállók megregulázni: vagyis a közösség normális életrendjének elfogadására kényszeríteni akarják mind a normát sértő fiút, mind a közösség gondolkodásába az inkluzív-észt bevonni szándékozó anyát: ellenkező esetben kilátásba helyezik a kizárást, az eltávolítást. A norma betartására akarják rászorítani az anyát, aki a tarthatatlan helyzettel szembesülve és a kívülről érkező veszélyt felfogva, végső kétségbeesésében, mondhatni tehetetlenségében a közösség tanácsát kéri, hallgat

45 « [...] la mère est en mesure d'assurer la protection de l'enfant contre les dangers affluant d'un monde étrange, et d'offrir une prolongation de la période intra-utérine révolue. » In: RÓHEIM, Géza: *Origine et fonction de la culture*, Éd. Gallimard, Paris, 1972. 39.

46 LÉVINAS, Emmanuel: „Nyelv és közelség”, In: Uő. *Nyelv és közelség*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1997. 121.

47 Gehlen írja az anyai gondoskodás „inkluzív” jellege kapcsán: „Gondoskodnia kell az időjárás viszontagságai elleni védelemről, etetnie és nevelnie kell abnormálisan hosszú ideig fejletlen gyermekeit, és már ez az elemi kényszerűség is együttműködésre, tehát kölcsönös megértésre szorítja.” (GEHLEN: i. m. 49.) Ugyanakkor Gehlen azt is hangsúlyozza „minden lelki rezdülésnek az önfeltárulkozás vagy nyitottá válás az alapja” (uo. 274.), vagyis a jajveszékélés hangbeli kifejeződése egyben jelzi a belső megnyílást, az aktivitást a világ irányába, ami az anyai inkluzív-észre való hagyatkozás is.

48 RÓHEIM: *Psychanalyse et anthropologie*, i. m. 485.

49 Ezek között említi Dupréel a kisgyermek *kiabálását és sírását*, mely a megélhetésüket biztosító élelem után járás idején, a szülők hiánya miatt tör ki a gyermekből, aki, mielőtt megérkeznek a szülők és bejelentik, hogy eledelt hoztak, egyfajta öröm - és megbékélést kifejező kiáltásokban tör ki. A kétségbeesés hangjai örömkkiáltássá változnak át. A visszatérés vagy befogadás így manifesztálódik mindkét fél részéről. DUPRÉEL: i. m. 232.

a kollektív bölcsességre, ám mindvégig, látens módon egy másfajta: érzékszervi érintkezésen alapuló kommunikációt folytat gyermekével.

Az érzékszervi vagy verbális érintkezésben ott szunnyad a simogatás, a benne rejlő közelség pedig azt jelenti: úgy sóvárogni a közelálló után, mintha a közelsége és a szomszédossága egyben távollét is lenne.⁵⁰

Lévinas másutt azt hangsúlyozza, hogy a „közelálló jelenlétébe beférkőzik a távollét”, ami magával vonja a *nyugtalanságot*.⁵¹ Ez a nyugtalanság, a közelálló távolléttől, mint lehetőségfeltételtől való elemi borzongás, rettegés tör felszínre a gyermek fölháborodott tiltakozását hírül adó sírásában, mely – ahogy Plessner mondja – az „összetartozás inkluzív sírása”,⁵² a távollétet kettejük közé belopni kívánó anya számára a kétségbeesésből küldött segélykiáltás és tömören megfogalmazott intés, ami viszont, mint a másik satupofa, a gyermek részéről szorítja erősen az anyát. A sírás erőssége és tónusa: a másokban riadalmat, kétséget fakasztó jajveszékélés az, ami az anyát a nyugtalanság értelmezésére és a közösség előtti színlelésre kényszeríti.

Másfelől a sírásnak, jajveszékélésnek a jelentése abból a mítoszkatatók és filológusok által feltárt tényből vezethető le, hogy tudniillik a nőiség archetípusától, a Nagy Anyától félni is lehet. Nem ritkán maga az a félelmetes erő, mely a neki kiszolgáltatott, tőle függésben lévő gyermek számára végzetes veszélyt jelent, ezért sem árt megtanulnia (bármilyen csodás körülmények között született is és rendelkezék bármily rettenetes erővel is) a félelmet. Az anya rettenetes, gonosz, gyilkos oldala a mesében oly sok típusban gyakorta megjelenik. Ne feledjük a Nagy Anya Kerényi és Jung értelmezésében is egyszerre védelmező (a „jó tehénistennő”: akár a *Csonkatehén fia* –típusú mesékben) és halálos veszélyt jelentő, félelmetes gyilkos (A *gonosz anya*-típusú mesékben).

A halál és a pusztulás, a veszély és a szenvedés, az éhség és a csupaszság tehetetlenségként jelenik meg a Sötét és Rettenetes Anya jelenlétében.⁵³

50 LÉVINAS: „Nyelv és közelség”, i. m. 132.

51 Uo. 126.

52 Plessner nyilván Dupréel „*rire d' accueil*” kategóriája nyomán alakítja ki ezt a kategóriát: « Quelques individus, jusque là inconnus les uns aux autres, se dérident en se regardant à l' instant où un incident futile, les unissant par une même pensée, fait d' eux tous un groupe naissant, si éphémère qu' il doive être. Voilà le rire d' accueil. » In: DUPRÉEL: i. m. 228.

53 NEUMANN: i. m. 164.

A sírás, mint ahogy az élethelyzetek és okok sokféleségét említettem, szoros összefüggésben áll a szomorúsággal, a fájdalommal, a félelemmel, a szorongással, az elátkozottság-tudattal, a kirekesztettséggel, a magányossággal, a megcsalt-sággal, a teljesületlen várakozással, a fenyegetettséggel. Az egyetlen pillanatra is magára hagyott mesehős (némelyik változatban alig hétéves, másokban tizenhét-tizenennyolc éves) a külső és idegen világból beszüremelő veszélyek közepette tehetetlennek (miként alább látni fogjuk: „együgyűnek”) érzi magát. Sőt, egyenesen azt érzi, hogy az anyja teszi ki őt a halálos veszedelemnek⁵⁴ azáltal, hogy eltolja/eltávolítja magától (vagy legalábbis ezt a szándékot sejtí benne), s ezen el-távolító gesztusa állítja be rettenetesnek, kegyetlennek őt.⁵⁵ A simogatás, a csiklandozás,⁵⁶ az arcbőr hiánya és a közelálló egyszeriben megtapasztalt távolléte (ami „megszállva tart, s ez a megszállottság visszavezethetetlen a tudatra”⁵⁷), az én-előttiségben leledző hős számára nem más, mint maga a világba-kitettség, az idegenség megtapasztalása, olyan hiátus érzékelése, mely az anya felől érkező impulzusok elmaradása és az ő nyitott aktivitása között rejlik.

Na, de ez alatt az idő alatt ha csak egy percre, kettőre is ment el az anyja, a gyerek mint ki az udvar közepibe, és olyan erősen és olyan nagy szájjal sírt és rikácsolt, hogy fele község odagyűlt. Már nem tudta a falu is, hogy mit csináljan evel a nagy szál, kemény gyerekekkel, hogy mit tudjanak tenni, hogy valahogy megszabadítsák és megkönnyebítsék a szegény özvegyasszonynak a sorsát. (NAGY-VÖÖ 557.)

Az Erős János-típusú és a 301-típusú mesékben szereplő hős sírásása az anyával való szoros összefüggés, egészen pontosan az anyától való függőség kinyilvánítása.

54 JUNG: „A gyermek archetípusának pszichológiája”, i. m. 168.

55 Dupréel a nevetés eredetére felállítja saját hipotézisét: « Les manifestations les plus nécessaires et les premières instituées sont des manifestations de détresse. Ce sont les cris ou les pleurs du petit, en l'absence des parents, vaquant à la subsistance commune. Mais à ces cris répondent ceux de la mère, annonçant son retour et la pitance qu'elle apporte, cris joyeux et apaisants. Alors les cris de détresse se changent en cris de joie. Le retour ou l'accueil est ainsi manifesté des deux côtés. » DUPRÉEL: i. m. 232.

56 « Le jeu du chatouillement comporte un agresseur et une victime, une attaque et une riposte. » (DUPRÉEL: i. m. 251.) A csiklandozás játékához hozzátartozik egy támadó fél és egy áldozat, egy támadás és visszavágás –; ami esetünkben mégiscsak azt mutatja, hogy az anya-gyermek „incselkedése”, mely egyszerre szeretet és gyűlöletet is magában rejt tagadhatatlanul, kettejük legmeghittebb játékaik közé tartozik.

57 LÉVINAS: „Nyelv és közelség”, i. m. 132.

A tápláló Nőiséget tehát mindenütt a természet elveként kezdik tisztelni, amelytől örömeiben és fájdalmában egyaránt függ az ember. Az anya-gyermek figurákat az ember örök tapasztalata ihleti mindig újra és újra: az ember éppolyan kiszolgáltatottan függ a természettől, ahogyan a gyermek az anyjától. [...] a gyermekkel valóban azonosult férfi a Nagy Anyát az élet szimbólumaként éli meg, amelytől ő, a „felnőtt” is függ.⁵⁸

A mesehős sírása az én-előttiség diszpozícióját tárja elénk, nyelvi kommunikációra képtelensége okán (aminek hátterében a megismerés és tapasztalatszerzés, az észlelés és létmegértés hiánya áll), nem tudja érzéseit artikuláltan és nyelvi összefüggésben megosztani másokkal.

A szellemi lényeg csak annyiban identikus a nyelvvel, *amennyiben* közölhető, megosztható.⁵⁹

Ezt a hiányt a sírás kifejezésébe iktatott szupraszegmentális tényezők felerősítésével igyekszik pótolni, hogy ha a szellemi lényeg nem is egyértelműen, de a lelki indítékot és annak nyomatékosítását sikeresen meg tudja jeleníteni.

3.

Eleddig csupán a mesehős sírását vizsgáltuk; most át kell térnünk a sírás jelenségének társas-viszonyban való értelmezésére. A meseszövegekben ugyanis látnivaló, hogy az elképesztően hangos, riasztó sírás, azaz „jajveszélés”⁶⁰ (mint egy láthatatlanul közelgő veszedelem, baj, végzet sehoggy másként, csakis a sírás révén előre jelezhetősége), nem csak a mesehős attribútuma, hanem éppenséggel sajátja (lehet) a Nagy Anyának is.⁶¹ A Jakab-féle *Babszem Janó I., II.*, a *Bors Péter és Vi-*

58 NEUMANN: i. m. 147.

59 BEJAMIN, Walter: „A nyelvről általában és az ember nyelvéről”, In: *„A szírének hallgatása”*. Válogatott írások, (ford. Szabó Csaba), Osiris, Bp., 2001. 8.

60 Akárcsak a harsány nevetés, a „többieknek szóló sírás” DUPRÉEL: i. m. 232.

61 Cifra meséje: „Rájner” (mely sok vonásában emlékeztet az Erős János-típus hőisére és attribútumaira) az anyai sírás *identifikáló* jellegét emeli ki; az ország veszélyeztettsége idején az Ördögkirály elkéri a királytól azt, amiről nem tud, jelesül születendő fiát, bár kétszer becsapják, vagyis más gyermekét adják neki, végtére a sajátjukat kell átadják. „Ekkor az anyja kezdett sírni. Erről megtudta az Ördögkirály, hogy most saját gyermeküket adják”. NAGY Olga: *Cifra János meséi*, Akadémiai, Bp., 1991. 154.

rágos *Florea* román mesében⁶² az anya először akkor sír, amikor megtudja, hogy a mezőn szántó testvérbátyainak ételt vivő lánya eltűnt:

–Nem megmondtam nektek, hogy ne menjetek szántani, mikor nincs mit tarisznyáljak? Nem megmondtam, hogy el fog szegény leányka tévedni az erdőben? Jaj, hogy beteljesedtek a szavaim! Jobb lett volna, ha hazudtam volna. (KOVÁCS Á. 116.)

Na, akkó má megvót a bánat a háznál, neki sírni, neki ordítani, ott jajgattak, egyik jobban, mind a másik, hogy fele község odagyült a sírásakra s az ordításakra. (Bab-szem Jankó II., NAGY–VÖÖ 155.)

Az étel-adás képtelensége („nincs mit tarisznyáljak”) és a lány (előre megérzett, jó előre látott) elvesztésének a fájdalma, egyfelől az ételszerző/felhalmozó anyai attribútum csorbulását, másfelől a démétéri kifosztottságot/megraboltságot jeleníti meg a mesében. Noha az anya óvja a húguk keresésére induló fiúkat a lányát elrabló szörnyűséges hírű sárkánytól és annak alvilági gyilkos hatalmától, ennek ellenére keserves sírásában egyfajta rejtett ösztökélés rejtezik. A lány (Koré) „újramegtalálása” (*heurészisz*) és a rabló általi „megerőszakolás és behatolás semmissé tétele”⁶³ az a fiúk előtt elhallgatott anyai vágy, mely a sírás gesztusában az anya valódi szándékát és egzisztencia-karakterének démétéri jellegét kiemeli. Az anya (a Nagy Anya, aki birtokában van a női-lét valamennyi fázisának és aspektusának) tudja mi vár a lányára: a sárkány (mint idegen és betolakodó férfi⁶⁴) bejelentés nélkül elrabolja, ármány révén „megerőszakolja”, pontosabban halálnásztra készíti megremült „kedvesét” és elszakítja őt családjától. Ugyanakkor azt is tudja az anya, hogy a testvérhúgukat féltő fiai bármilyen elszántan is vágnak neki az ismeretlenbe vezető útnak, bármilyen elszántan fogadkoznak, hogy nélküle nem térnek vissza, egyszerűen nem rendelkeznek azzal az isteni erővel, „égi” támogatottsággal, mely képessé tenné őket a vérszomjas sárkány legyőzésére, s húguk alvilágból, másik világból történő visszahozatalára.⁶⁵ Ezért érthető, hogy a másik és

62 KOVÁCS: *Szegény ember okos leánya*, i. m. 116.

63 NEUMANN: i. m. 320.

64 A mesékben hol a családi életbe betolakodó és ott felfordulást okozó sárkány az „idegen”, hol pedig a sárkány kastélyába erőszakkal/csellel behatoló hős az „idegen”: az élők világából történő hódoltság és az odalentről való héraklészi visszaszerzés során, mindkét fél a maga aspektusából látatja a másikat félelmetes és legyőzendő idegennek.

65 „–Ne menjetek ti sehova, mert meg fog ölni az az átkozott sárkány, és nekem akkor nem lesz senkim. – De bizony elmegyünk, mi, anyám. Ketten csak elbánunk vele. Hazahozzuk

további alkalmakkor sírni, jajveszékélni, sírva-ríva beszélni akkor látjuk az anyát, amikor a fiúk (a két nagyobb, majd a csodálatos módon fogant Bors Péter) bejelentik neki, hogy elindulnak megkeresni az addig elveszett testvérhúgukat. Ez a bejelentés, mint szándékuk hírül/tudtul adása az anya és a közösség számára⁶⁶, egyben az anya részéről előre látott/tudott „Hádészra–szállásuk” és örökre elvesztettségük bizonyossága is.

Mikor a szegény anya meghallotta ezt az elszánt beszédet, még jobban elbúsulta magát, mert úgy érezte valahogyan, hogy a fia rossz órában hagyja el a házat. Ezért aztán megpróbálta kérlelni, hogy maradjon otthon. Sírni kezdett, hogy hátha azal vissza tudja tartani. De hiába volt minden, mert a legény a fejébe vette, hogy míg rá nem lel a hűgára, addig meg sem áll. Útra is kelt a legény, az anya pedig sírva-ríva otthonmaradt a legkisebb gyermekével. Sírt, jajgatott, ahogy csak a torkán kifért. Hogyisne rítt volna szegény asszony, hiszen még nem régebben, mint tegnap reggel, három gyermeke volt, most pedig már csak egy. A leánya elveszett, a nagy legényfia pedig olyan útra kelt, ahonnan nincs visszatérés. Nem kellett szegény asszonynak sem étel, sem ital, sem pihenés, de még a munka sem, csak sírt, tördelte a kezét, ki-kiment a kapuba, ismét a házba, majdhogy bele nem halt a gyermekei után való vágyakozásba, s nem lelt senkit, aki megvigasztalta volna. (KOVÁCS Á. 117.)

Ebben a részletben van egy feltűnő motívum. Mindaz, ami az Erős János-típusú mesében a „rettenetes erejű” gyermek attribútuma: az éhség, szomjúság, lustaság, dologkerülés, együgyűség, a szívfájdalom idején olyan új entitásként jelenik meg a szomorú anyánál (aki korábban a tápláló, emtető/szoptató, szorgos, örökké munkálkodó és előrelátó anya volt), hogy a nem itt lévő utáni sóvárgásába feledkezve, az „*abaissement du niveau mental*” következtében hagyja a normális életrendet felborulni, s hasonlatossá válik ahhoz a fiúhoz, aki naphosszat otthon lustálkodik. Az anya azért sír – s ezt különösen hangsúlyosnak véli a mesemondó –, mert „a fia rossz órában hagyja el a házat”. Vagyis ebben az „önkívület felerősödésében”

a nénénket. [...] Sírva fakadt az anyjuk. Gondolta magában: – Jaj, fiacskáim, ha ti elmentek a sárkány után, többé sohasem tértek haza.” „Borsófiú és társai” (AaTh 327B*+ AaTh 301B (AaTh 518) In: KOVÁCS Ágnes: *Világ Szépe és Világ Gyönyörűje. Magyarországi román népmesék*, Purdi Mihány meséi, (Hocópán Sándor gyűjtése), Európa, Bp., 1982. 104–105.

66 Jakabnál amikor a kisebbik fiú elindul, épp az anya és falu oltalmazói szándékát látjuk: „Ezzel szépen nekije, eleget kérte az anyja, sírt, marasztalta, hogy ne menjen, hogy ő is odavesszen, bár ő maradjon egyedül meg az öreg napjaira, hogy legyen, aki gondját viselje. Na, de a gyereket nem tudta volna lebeszélni az egész falu arról, hogy ő el ne menjen [...]”. NAGY-VÖÖ: i. m. 157.

különös képességei jelennek meg: a jövődülésre, az eljövendőbe látásra való képessége, mely „ihletett állapotban látomáshoz és igéhez, énekhez és jóslathoz vezet”,⁶⁷ s anyai „szíve” (ahogy a szív⁶⁸, szív fájdalom, szívmege erősítés⁶⁹ többször is megneveztetik a mesében) megsejti a veszélyt, a sorscsapást, vég(zet)et, a halált. A szövőnő, aki olykor maga is halált oszt, egy nála végzetesebb hatalommal: Há désszal került szembe. Ebben az életszituációban ő maga *tehetetlen*; a sorsisten-nők által szőtt létlehetőséget (maga is „szövőnő” lévén⁷⁰) felismeri, s nem tudja másként elhárítani, csak úgy, ha a védőszárnya alá veszi (vagyis otthon tartja⁷¹) a fiát, s e védelem/megtartás érdekében sírni kezd. Holott azt is tudnia kell(ene), hogy a sorsot szövőket nem lehet kicselezni, szándékukat nem lehet megmásítani: legalábbis neki, a Moiráknál gyengébb hatalommal rendelkező anyának semmiképpen sem. A sírás ekkor sehogy másként, csak mint a zsarolásként, a fiúi szívre nyomásgyakorlás eszközeként értelmezhető (nota bene, itt a mitológémákból ismert női attribútumaihoz mérten egyfajta lefokozódás válik nyilvánvalóvá). A sírásnak ez esetben semmiféle szimbolikus-mitikus értelmet nem tulajdoníthatunk: profán megnyilvánulás evilági célok elérése érdekében. A sírás egyszerűen csak ön-siratásként áll előttünk, az önsajnálattatás és színlelés értelmében, vagyis a másiknak olyan maszkot mutat, amelyik a másik szívére, érzelmeire, ösztöneire hat, s ezáltal részvétet akar kicsikarni a szívéből, anélkül, hogy megpróbálna az értel-

67 NEUMANN: i. m. 309.

68 „–Hát vóna szíved öregségemre, gyengén, betegen, magamra hagyni engem?”, kérdezi az anya Bors Pétertől. (KOVÁCS Á i. m. 121). A mesebeli öreg így fogadj Bors Péter köszön-tését: „–Jó napot adjon Isten, öregapám. – Neked meg adjon jó szívet, lelkem gyermekem.” (KOVÁCS Á. i. m. 131.)

69 „Szegény feje hosszú időn át egyre csak sírdogált, sok álmatlan éjszakát töltött el, sok napot anélkül, hogy evett volna, hanem aztán végezetül az Úristen megerősítette a szívet, s kezdett egy kicsit magához térni: 'Isten ellen való bűn volna, ha elpusztítanám magamat, él-nem kell szerencsétlenül is, hiszen amíg az uram élt, s megvoltak a gyermekeim, jól éltem.'” (KOVÁCS Á. i. m. 120.)

70 Az anyának és a feleségnek ez a szövőnő aspektusa megjelenik a „Bors Péter és Virágos Florea” mesében is: „Egyszer, amint éppen vitézi útjukat járták, az erdő közepén egy házra talál-tak, s oda beléptek. Abban a házban egy leány ült a szövőszék előtt és szőtt. Ez a leány maga szépséges Tündér Ilona volt. Szép rőt hajából énekszó hangzott, s amint szőtt, s a hányszor a leverő bordával ráhúzott, annyiszor ugrott ki a szövőszékből két-két fegyverbe öltözött kato-na.” (KOVÁCS Á. i. m. 134.)

71 „A ház szimbólumában a Nőiség menedéknyújtóként és védelmezőként fogja át a csa-lád és a csoport életét.” NEUMANN: i. m. 154.

mére hatni. Ez az anya tehetetlenségének ékes bizonyítéka. Végig kell gondolni, hogy a sírása vajon nem olyasfajta nyelvnélküliség,⁷² mely az anya részéről csupán egy szándék: az otthontartás kimondhatatlan vágyának átvitele, „átfogalmazása”, „átcsapása” egy tiltásba, egy olyan tiltásba, amely lényege szerint elzárni akarja a fiúkat a külső világ veszélyétől, és befogadni akarja őket az anyai oltalomba (kemencébe, burokba). A sírás, mint fátyol, leplezi az anya igazi arcát, melyet nem akar feltárni a halálba induló fiúk előtt. A sírás elleplezi sajátos diszpozíciójának: a veszteségtudattól való őrjöngésnek a pillanatnyi megnyilvánulását, ezért sírása: álca, halálos csapda, amibe a fiúk bele is sétálnak abban a hiszemben, hogy féltés, holott valójában ösztökélés. A sírás, akárcsak a nevetés:

[...] közvetlenül azon módozatok közé sorolandó, amelyekben az embernek a világgal való találkozása és érintkezése végbemegy – és pedig a megismerés, a látás és a megragadás különös módozatai közé. A nevetés maga is hang, s mint ilyen, mindig bele is illeszkedik a beszéd menetébe, megszakítva azt, és körüljátszva szavait. Szintén hangként megvan a maga pillanata is, és ez éppen az a pillanat, amelyben beáll a megértés, azaz megtörténik a tárgy összeolvadása a hallgató vagy a néző fejében lévő képzetekkel.⁷³

Az anya jajgatása, jajveszékeltése, faluközösséget megijesztő őrjöngése abban a pillanatban tör fel, amikor a sárkányról és pusztító hatalmáról való előzetes tudása, gyermekeinek előre látott balszerencséje, végzetes sorsa és magára maradtottsága egyszerre tudatosul benne. A jajveszékeltés a halál/Hádész felette aratott győzelmének beismerése és a veszteség gyászolása, mely sötét bánat enyhüléséhez hosszabb időre van szükség. Jakab *Babszem Jankó I.* meséjében a gyász és bánat, a veszteség és váratlan öröm: a „csodás gyermek” megfogása kettősét, mint a lét limbusai közötti szédelgést tárja elénk:

Na, az öregasszony otthon, szegény özvegyasszony, min sírt, búsult, látta, hogy a gyerekei nem térnek vissza; milyen szép háram gyereke vót nekije, a két fia s egy lánya, és egymagába maradt, nem vót elég, hogy a fírje meghalt, még a gyerekei is odalettek.

Telik egy év, telik két év. Egy vasárnap eszibe jutattak az asszannak a gyerekei: akkoriba nemigen vótak ruhásszekrények, hanem kanapéba szokták tartani a fehér-

72 „A nyelvnélküliség az iszonyatban: ösélmény. [...] És a tudat: hogy ez a nyelvnélküliség, kifejezésbeli tehetetlenség olyan mélyen lakik az emberben, mint ahogy másfelől a nyelv képessége hatotta át [...]. BENJAMIN: i. m. 109.

73 RITTER: i. m. 46–47.

nemüket. Gondolta magába az asszan, hogy előszedegeti a lányának a ruháit, a gyerekeinek, bár megszellőzteti; ha már őket nem látta, a gyerekeket, bár ruháit még láttagassa meg. Nagy sírással, jajveszékéléssel fölemeli az asszan a kanapé fedelit, kezdi kiszedegetni a kanapéból a ruhákat, nízegeti. Ott amin sírt ide, sírt tova, hát valamilyen paszuly vót rakva a kanapéba, bab. Ott amin sírt a nagy szípegéssel, hogy kerūt, hogy nem, egy szem bab beugratt az asszannak a szájába, és leszaladt a torkán. Ettől a szem babtúl az asszan állapatas lett. (NAGY-VÖÖ 107.)

Az anya jajveszékélése akkor éri el tetőfokát, amikor a csodásan született gyermeke is el akarja hagyni:

Ej, nekifogott sírni az anyja, jajveszéssel sírt, jajgatatt, nem tudta, hiogy mit tudjan csinálni, hogy ez az egyetlen egy gyermekitől is meg kell váljan, és el kell veszítse még eztet is, hogy nem lesz az öreg napjaira, aki ötet gondviséje. (NAGY-VÖÖ 163.)

A *gondoskodás* (mint az anyaság legfőbb attribútuma⁷⁴) olyan jövőbe kivetített elvárásként fogalmazódik meg az anya sírásában, amit indulása, otthontól való eltávolodása előtt a fiúnak kell értelmeznie, s hogy az anyai elvárást, mint a szeretet viszonyossági elvét a fiú megértette, ígéretet tesz a visszatérésre és gondoskodásra egyaránt. Egyértelműen kinyilvánítja a családnak s számára ismeretlen (sosem látott) testvéreihez való hűségét, miként azt is, hogy tudatában van „rettenetes erejének”, mint égi ajándéknak, amit jól használva felszabadíthatja a többiekkel elátkozottságuk alól és visszaállíthatja az élet normális rendjét. Talán csak azt az egyetlen „üzenetet”/okot nem tudja kódolni az anyja sírásából, hogy őt nem a sárkánytól/idegentől, az alvilágjárástól félti, hanem testvérei irigységétől, bosszújától, mely a fizikai vesztét okozhatják, illetve a lelkét fertőzheti meg, hiszen a testvér-féltékenység zavart idéz elő benne, s lelkében felhorgad a bosszúvágy. Miként Kerényi is utalt rá, a rettenetes erővel bíró gyermekhős egyik aspektusa, hogy „*kiirthatatlan bosszúálló*”,⁷⁵ mely motívum némely mesében tetten is érhető, másokban pedig épp a megbocsátás figyelhető meg, az ítéletet az Istenre bízva a „kardfeldobás” motívumában.

A megbocsátás pedig, hogy a megtorlásnak ellentmondjon, az időben találja meg hatalmas alakzatát.⁷⁶

74 DERRIDA, Jacques: *Ki az anya?*, (ford. Boros János et al.), Jelenkor, Pécs, 2005.

75 KERÉNYI Károly: „Gyermekistenek”, In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, (ford. Kövendi Dénes et al.) Magvető, Bp., 1984. 375.

76 BENJAMIN: „Az idő jelentése a morális világban. Töredékek”, i. m. 110.

Benjamin megállapítása alapján világossá válik előttünk, hogy a síró gyermek előtt hosszú út áll addig, hogy „szellemi lényegének” identifikálása nyomán eljusson odáig, hogy képessé váljék az őt ért testvéri megcsaláson, elveszejtés-szándékon felülemelkedni tudáshoz, a bosszúvágy kinyilvánítása helyett a megbocsátáshoz.

Az evés, mint szükséglet és életöröm (az evés/éhség fenomenológiája)

Ha a gyermeket el kell választani, az anyánál
készen van az erősebb táplálék, hogy a gyermek
ne haljon éhen. Boldog az, akinél
készen áll az erősebb táplálék. ¹

I.

Az Erős János mesetípus szinte valamennyi változatának az egyik leglátványosabb fenoménje – a sírás mellett és vele párban – az *evés*; a kapcsolat a sírás és evés között kézenfekvőnek látszik több oknál fogva is: egyfelől az éhség (evés-vágy), mint a nélkülözés, az ínség, a szükséglet, a profán és transzcendens táplálék utáni mohó vágy, nem is tud másképpen artikulálódni az ént, mint én-jelenlétet még fölfogni sem képes gyermeknél, csak az artikulálatlan sírásban, miképpen a sírás fenomenológiája tanulmányomban rámutattam.² Másfelől, a szintén alig artikulálható éhség, nem pusztán egy profán dolog (az anyai tej, a kenyér/perec, ritkábban a vér) megszerzésére és befogadására irányul, hanem arra a rólam közvetlenül vagy áttételesen, valaki segítsége révén gondoskodó valakire is, akitől ajándékba és adományként kapom a táplálékot; ennél fogva az éhségem egyszerre a valamire és valakire utaltság, mint elszakíthatatlan függőség és felfüggeszthetetlen rászorultság együttes megnyilvánulása. S nem utolsó sorban az éhség, miként Lévinas mondja: „*az én borzongása*”;³ másként mondva az evés a hős részéről olyan élvezet- és boldogságkeresés, mindennapi létfenntartás, mely által „nem pusztán saját természetét valósítja meg, hanem a létben a szubsztanciák rendjében elképzelhetetlen diadalt keres.”⁴ Kérdezhetjük is bátran, mi más is volna Erős János célja, mint

1 KIERKEGAARD, Sören Aabye: *Félelem és reszketés*, (ford. Rácz Péter), Európa, Bp., 1986. 21.

2 BÁLINT Péter: *A sírás fenomenológiája az Erős János típusú népmesékben*, Műhely 2012./4. 53–60.

3 LÉVINAS, Emmanuel: „A belső és az ökonómia” In: *Uó. Teljesség és Végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 88.

4 Uo. 89.

számára, a *létezni adódás adományaként* létezőnek a saját ismeretlen attribútumai és az idegen, kizököknek tűnő világ szubsztanciái között rendet teremteni, s egy távolabbi jövőben ígéretként felmerülő végső diadalt elérni? A mese logikájának és narratív struktúrájának lényege szerint lehetséges volna-e a végső diadal/győzelem ígéretének be nem váltása (a jelenlétében/karakterében megnyilvánuló adományozottság visszautasítása) a mesehős részéről, illetve a boldog véget érés (a vezeklést és jóra-valóságot jutalmazó adomány: a fele-társsal, a hitvessel tartandó lakodalom) meg nem tartása a mesemondó részéről? Aligha, legalábbis a varázsmesében semmiképpen sem. Pontosabban ez esetben nem Erős János vagy Bab/Borsszem Jankó volna a mese címe (és típusa), hanem valami egészen más, amit idő hiányában most nem firtatunk.

Az *Erős János* tulajdonnév, mint a mesehős neve és egyébként a mese címe (a meseszöveg neve) kapcsán el kell töprengenünk azon, amit Derrida mond a tulajdonnévről:

Egy élő személy megszólításakor vagy megnevezésekor tudjuk, hogy a neve túl fogja élni, sőt *máris túléli őt*; még élete folyamán megél nélküle, és ahányszor csak egy megnevezés vagy szólítás során elhangzik a neve, ahányszor csak felírják egy listára, bejegyzik az anyakönyvbe vagy aláírják, viselője halálát hordozza és hangoztatja.⁵

A mesénk hőse (miként a „tulajdonképpen mese” hőse) nem élő személy, a fikció és a mesemondás aktusának szülötte; amikor a mesemondó és a mondását megelőző mesehagyomány (mese-láncolat) Erős Jánosként nevezi meg azt a „rettenetes erővel” és „ogre-jelleggel” rendelkező hőst, akit Erős Jánosnak neveznek (neveznek évszázadok óta), egy tulajdonságát: a „rettenetes erejét” emeli ki (és implicit módon azt, hogy az ogre-archetípusának megfelelően nem csak bivalyerős lény, de egyben „nagy zabáló” is), amely „lényegi és szükségszerű viszonyban áll a név lehetőségével”.⁶ Jelen esetben a többi paraszti mesehős nevével ellentétben (tudjuk jól, általában csak *Jánosnak* hívják őket), egy epiteton ornansz kötődik az egyébként semmitmondó, semmilyen többletjelentést vagy utalást nem tartalmazó (ha csak nem azt, hogy *nameless*) János nevéhez, s ez a nevéből elválaszthatatlan, elkülöníthetetlen állandó jelző, amely elsősorban is az „isteni pártfogoltságáról” beszél, biztosítja számára azt, hogy a „*neve túl fogja élni*”. Egészen egyszerűen túléli,

5 DERRIDA, Jacques: „A mémoires művészete”, In: Uő. *MÉMOIRES Paul de Man számára*, (ford. Simon Vanda), József Műhely Kiadó, Bp., 1998. 63.

6 Ua.

vagy miként Derrida hangsúlyozza „*máris túléli őt*”, hiszen a mesehős tulajdonneve egyfelől *ígéret* („A cím mindig ígéret is”⁷), mégpedig annak az ígérete, hogy az istenek pártfogoltjaként minden körülmények között és ellenére kötelességszerűen és bátran megküzd a reá várakozó, őt elhívó és az elhíváskor jelenvaló-létében próbára tevő nehéz feladattal (a próba során arról kell tanúskodnia, bizonyosságot tennie, hogy képes-e megtartani a korábban tett ígéretét), és a próbát kiállása nyomán túléli az ördögök és más szörnyek támadását, illetve váratlanul rá leselkedő pokoli veszélyeket („kútba mászást”, „téglaházban” vagy ördögök lakta „malomban” időzést stb.). De a neve más szempontból is „*máris túléli őt*”, mivelhogy a mesemondás/átadás aktusában, mielőtt a mesemondó hozzákezdene a beszédhez, magához a mesemondáshoz („gondolkodó beszédhez”), a bejelentett *cím*, s a címben szereplő mesehős *neve*,⁸ mint előtte járó beszéd, a kimondás általi jelenvalóvá tételét megelőző hírnév,⁹ olyan emlékeket szabadít föl, gyűjt egybe a hallgatóság

7 DERRIDA: „Aktusok”, i. m. 132.

8 A gazda a „gyenge, kúrálatlan” lovat megátkozza: „hogycsitkóznál eleven kölyket, hitvány!” S a ló valóban fiúgyermeket „csitkózik”, s az arra járó Krisztus és Szent Péter közt ez a diszkurzus zajlik:
„–Te! Itt ebben az odvas fában van egy kancaló, szült egy szép gyermeket, meg kéne keresztelni.

Itt Krisztus Urunkból lett egy pap, s lett egy kántor Szent Péterből, bementek s megadták a szabad szót ennek a kancalónak, hogy tudott rendesen beszélni. Elmondták, hogy miért jöttek, Péter megfogja a gyermeket, kiviszi a folyóvízhez megkeresztelni. De mikor születetett meg ez a gyermek? Péter Pál napján. Hát azt a nevet kell viselje. Megkeresztelték Kancafi Péternek. Krisztus Urunk megajándékozta egy karddal s egy kicsi bak kutyával. Az anyját megajándékozta két lélekkel.” („Kancafi Péter”, In: NAGY Olga: *Cifra János meséi*, Akadémiai, Bp., 1991. 82.). E mese paradigmaértékű, hiszen megnevezi az adományozót: Krisztust, a megadományozottat: Pétert és az anyját, illetve a magát az adományt: a beszédképességet, a nevet, kardot, kutyát és az anyának adott két lelket, melynek segítségével menti majd a fiát.

9 „Na, má látták a béresek Jankót, mindenkim ismerte, és tudta, hogy ki és mi” („Babszem Jankó I.”, 111.) „Na, de már tudta nagyon jól a sárkán, hogy kivel lesz neki vitája azan a nap. Elvette a buzogányt, a Jankó buzogánnyát, és úgy ment vissza a lakására.” („Babszem Jankó II.”) In: NAGY Olga – VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója. Jakab István meséi*, Akadémiai, Bp., 2002. 165. Jakab „Kilenc” című meséje azt tanúsítja, hogy a hőst nem csak megelőzi a hírneve, de valahonnan távoztával, eltávolodtával meg is marad utána a nevének a nyoma, mely a nevében beszél róla: „Na, de biza Kilenc már olyan szép szál legén vót, egy olyan ügyes szál gyerek lett belőlle, ahogy ment végig az úton, egész bokáig sülydedt a földben a nehézségtől, hogy akárhól ment végig az országúton Kilenc, mindenütt látszatt a *nyoma*, minhogya egy eke ment vóna el, minthogya borozdát húzott vóna maga után.” (i. m. 565. – kiemelés BP.)

emlékezetében, melyek korai sírása és orális mohósága, együgyűsége és lustálkodása ellenére is a dicső tetteiről, másokért és/vagy a családért hozott áldozatáról, magáról a helyállásról és kötelességtudásról beszélnek, és az Erős János név saját igazsága ígéretét hordozza („*the promise of its own truth*”¹⁰).

Éppígy van ezzel a Kilenc név és mesecím esetében is, melynek a referenciája az a valaki, aki annyit képes/bír enni, mint másik kilenc, esetenként kilencvenkilenc ember, vagyis neve olyasfajta ígéret (ugyanakkor az élet normalitás rendjéből kilépés és a megszokott táplálkozáson és erőgyűjtésen túlcsoordulás), mely valóságvonatkozásával elképeszti mind a faluközösség tagjait, mind a szolgálat lehetőségét felkínáló urakat.

[A király] megkérdezte a legényt, hogy minek hijják. Asz mondja a legény, hogy:
–Nem tudam – asz mondja –, én csak annyit hallottam édesanyámtól, hogy mindig asz mondta, hogy én annyit eszek, mint kilenc, és mikor kiátatt is, csak asz mondta nekem: „Kilenc!” Mikor hallottam a kilencet, akkor én mentem édesanyámhoz.
(NAGY-VÖÖ 560.)

Amíg csak szóban említi meg, vetíti előre „ételbefogadó”- képességét, nem tűnik szörnynek mások szeme előtt, ám mihelyst valóságosan is tanúságot tesz orális mohóságáról és annak csillapíthatatlanságáról, félelmetessé és eltávolítandóvá, akár az élők világából is kiiktatandóvá válik, a tőle rettegők nem is haboznak olyan feladat elvégzésével megbízni, mely a halálba-menésének ígéretét hordozzák magukban. Az alvilágba-jutás ígérete ez esetben inkább csak lehetőség és fenyegetés a számára, semmint valóságos beteljesülés; ha ugyanis hősünk esetében az éhség illetve az orális mohóság a bűn egy változata/alakzata volna, akkor a büntetés ígérete ítéletként manifesztálódna, ám mivel a beteljesedés (másként az érettség, a beérés, stb.) egyik, ha nem a legfontosabb feltétele, ezért áldásként, a pártfogoltság adományaként azt kapja, hogy megmenekül a csapda-helyzetekből.

Abban az aktusban, hogy Erős János már kisedeként, majd egész gyermekkorában sokat, egészen pontosan folyton-folyvást eszik, (vagyis csillapíthatatlan az orális mohósága, melyet jajveszékelés-szerű sírásával juttat kifejezésre), az evés – nem egészen néma – tettével és a test beszédével megígéri: minden igyekezetével azon van/lesz, hogy mihamarabb megnőjön és megerősödjön, s ha „idővel”, a „kelő” időben eléggé nagy és erős lesz, olyan erő birtokába kerül, amelynek segítségével a Bab/Borsszem Jankó típusú mesékben visszaszerzi a testvéreit, visszaállítja a

10 DERRIDA: „Aktusok”, i. m. 112.

család egységét és boldogságát; illetve az Erős János vagy Kilenc típusú mesékben annyi pénzt keres a szolgálzatban levés alatt, hogy képes lesz eltartani az édesanyját (esetenként mindkét szülejét). Már maga a kétféle képesség: a testvér-visszaszerzés és a szülő-eltartás is a felnőtté válás, a megérettség bizonyítéka. Az evés, pontosabban a szüntelen való evés, a metaforikus „nagy zabálás” az ígéret (s remélhetőleg nem csak látszatának) időbeli fenntartására tett gesztus, egyben *túlzó* aktus, mint Derrida szerint minden más ígéret is az, s ez a *túlzó* aktus az „ígéret formájában megjelenő performatívum”,¹¹ mely a cselekvés realizálását lehetségessé teszi. S noha a mesehős általi ígéret, illetve annak evésben megnyilvánuló aktusa némiképp *hihetetlen* is,¹² „saját igazsága ígéretét” azáltal tudja hordozni és megvalósítani, merthogy a mesében éppen a *lehetetlenség hiánya* (a lehetetlenség nem ismerete) teremti meg az ígéretek (bármilyen lehetetlennek tűnő ígéret) lehetőségét és az adott szó megtarthatóságát. A mesemondó épp a „sokat” evés és „kevés” erő összeférhetetlenségét, össze nem egyeztetettségét (mint be nem váltott ígéretet) tartja csúfolódásra érdemesnek; erre ékes bizonyíték, amikor megmutatja azt, hogy a rengeteg nép csodájára jár a méretes buzogánynak, melyet megemelni sem bírnak, s ezen János „*nagyat kacagatt*”:

–Jaj, jaj, mennyi semmirevaló ember van a világon, mennyi ételt pusztítottak tük el ingyen. (NAGY–VÖÖ 163.)

Hősünk szentül meg van győződve arról, hogy az ember nem pusztán az éhenhalástól való félelmében eszik,¹³ hanem és voltaképpen azért eszik, hogy a táplá-

11 Uo. 110.

12 A mesében a túlzás másfajta értelmezést kap, a grandiózusság megteremtésének záloga: „Jankó „akkor főzetett magának egy tonna tengeribül puliszkát, hozzálátatt az ebédhez, megette, újból kiitta a vizet a kútból, amennyi vót, azzal vette magát Jankó, elment sétálni.” („Babszem Jankó I.”, NAGY–VÖÖ: i. m. 111.)

13 Noha az éhenhalástól való félelem sem elhanyagolható: „–Hát nem akarok én, király lenni, de nem akarok többet éhséget se szenvedni.” („Kilenc”, NAGY–VÖÖ: 565.) – „Mikor már az étel elfogyott előle, már jajszóval ordított, és kiabált az anyjának, hogy ő hal étlen.” („A síró gyermek”, NAGY–VÖÖ: 591.) Nagyobb összefüggésben vizsgálva az éhhalál kérdését, Dumézil kiemeli a tüzet, mely az Aiszkhülosz emlegette „civilizátor” szerep mellett egy ősbib/elemibb szerepben: a sütés-főzés révén való táplálásban mutatja meg az ember számára való jelentőségét, nélkülözhetetlenségét. « Sans doute M. Dumézil a-t-il montré qu’ il avait chez Hésiode un sens «alimentaire», et que, loin d’ être comme chez Eschyle «le feu civilisateur», il n’ était encore que le «feu qui cuit». Mais c’ est cette cuisson qui permet à l’ homme de s’ alimenter: sans elle il est condamné à mourir de faim. » VERNANT, Jean–Pierre: „Prométhée

lék fogyasztásával arányosan nőjön fizikailag,¹⁴ folyamatos növekedjék az ereje, vagyis a növények és állatok magába vételével olyan képességek birtokába kerüljön, melyek környezetében és környezetén való uralkodásra, jóságga és hatalma kiterjesztésére, illetve az ellenfelekkel szembeni védelmezésére alkalmassá teszik.

Mikor felőtezett Kilenc a királyi ruhába, aztán még csak akkor nézett istenigazába ki vitéz, erős és daliás legénynek. (NAGY-VÖÖ 568.)

Az Erős János és/vagy Bab/Borsszem Jankó típusú mesék hőse kapcsán emlegetett „isteni pártfogoltság”, melyet a „létezni adódás adománya”-ként¹⁵ is nevezhetünk, pontosan arról szól, hogy például Babszem Jankó esetében a pártfogók megígérték a mesehős anyjának: az eltűnt/elrabolt gyermekei helyett vagy helyére egy „csodás foganás” révén (véletlenül, de inkább sorsszerűen egy borsó- vagy babszemet nyel le) gyermeket adományoznak számára.

Nagy sírással, jajveszékeléssel fölemeli az asszan a kanapé fedelit, kezdi kiszedegetni a kanapéból a ruhákat, nizegeti. Ott amin sírt ide, sírt tova, hát valamilyen paszuly vót rakva a kanapéba, bab. Ott amin sírt a nagy szipegéssel, hogy kerűt, hogy nem, *egy szem bab beugratt* az asszannak a szájába, és leszaladt a torkán. Ettől a szem babtól az asszany állapotas lett. (NAGY-VÖÖ 107.)

Igaz, ez az előre be nem jelentett ígélet (noha az özvegyasszony nagyon is vágyott volna egy efféle előzetes bejelentésre, ami persze minden bizonnyal riadalommal is töltötte volna az egyedülléte: férje hiánya okán), az ígerekek természetes jövőbenire utalásával ellentétben, az ő tudta nélkül, szinte azon nyomban, a jelen valóságában realizálódik.¹⁶ Az ajándékba kapott fiú létének értelme nem is lehet más, mint megmenti az „ismeretlen” és az ismeretlen világba távozott testvéreit, a szenvedésükre megváltást hozni, ugyanakkor álnokságukért és testvérgyilkosságukért méltó istenítéletet kieszközölni a számukra. (Az ígért gyermek foganása és világrajövetele nem egészen úgy történik, mint Szűz Mária esetében, akinek Jé-

et la fonction technique”, In: Uő. *Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, Éd. La Découverte/Poche, Paris, 1996. 265.

14 „Na, de biza Kilenc úgy meg vót nehezedeve a sok ételtől, a sok víztől, hogy már nem bokáig, me majdnem térdig süllyedt a földbe, ahogy ment végig az útan.” („Kilenc”, NAGY-VÖÖ: 571.)

15 DERRIDA: „Aktusok”, i. m. 165.

16 A „Babszem Jankó II.”-ben változás figyelhető meg: „Na, mivel ő [az anya] már tudta, hogy a szem babtól lett ő állapotas, Babszem Jankónak keresztelte ő a fiát.” NAGY-VÖÖ: i. m. 158.

zus fogantatását és születését jó előre bejelentették, miként küldetésének jelentésségét is, így az ígéretet, „égi üzenetet” értelmezhetővé és felfoghatóvá tették az anya és környezete számára). A „testvérek” kifejezés fenomenológiáját tekintve az egy akolból származás és gyűlölködés, a szétválasztódás és összefonódás, az elkülönítés és egybefoglalás, az elszakadás¹⁷ és rászorultság¹⁸ értelmében is vizsgálatra szorul. A Bab/Borsszem Jankót fizikai aspektusában is szoros kapcsolat fűzi az számára „ismeretlen” testvéreihez, nevezetesen „tejtestvérek” (ami a vérszerintiség-nél is hangsúlyosabb ez esetben). Jól mutatja ennek a jelentőségét az, hogy anyjától olyan palacsintát kér, melyet a saját tejével kever/süt ki, hogy később, a jövőbeni megszabadítás idején igazolni tudja kilétét, önazonosságát, pontosabban azt, hogy a sárkány által elrabolt nővérenek és a megmentésére valamikor elindult a két fiúnak valóban és valódi „testvére”.

De – asz mondja – légy szíves – asz mondja –, mielőtt el nem mennék [...] süssél nekem három kis lapótyát, de a tejeddel, fejd ki a tejet a mejjedből, és azzal gyúrd össze azt a három kis lapótyát nekem. (NAGY-VÖÖ *Babszem Jankó* I. 113.)¹⁹

Igaz, a nővérét leszámítva („*Hát ez éppen olyan, mind az édesanyám teje*”), a két fiú még az intő jeltől sem tanul, az anyai tejjel készített palacsinta elfogyasztása és a tej „beazonosítása”, a megmentő identifikálása után sem akar hinni a legény testvér-voltában. („*Hát olyan vót ez a lapótya, mintha az édesanyám tejjel lett vona készit-*

17 Starobinski mondja Rousseau kapcsán az *elszakadásról*, hogy eredendő bünt von maga után, mivel azokról az emberektől választ el, akiket a legjobban szeretünk és becsülünk. STAROBINSKI, Jean: „Jean–Jacques Rousseau. Az átlátszóság és az akadály”, In: *Poppea fátyla. Jean Starobinski válogatott irodalmi tanulmányai*, (ford. Ádám Anikó et al.), Kijárat kiadó, Bp., 2006. 91.

18 Cifra János „Móré”-jában (AaTh 303) egyszerre születik a királynak és a bírónak is fia, s egy alkalommal, hogy a királyfi az ablakon kinézve meglátja a másikat, ekként mereng magában: „–Né, az arcképe egész olyan, mint az enyim! Jaj, meg kéne állítsam!” NAGY Olga: *Cifra János meséi*, i. m. 51. „–Felütem ide a kardomat a pádimentomba, és felesküszünk ketten, hogy édestestvérek vagyunk.” Uo. 53.

19 A „Babszem Jankó II.”-ben ekként módosul a kérés és magyarázata: „ – Ára kérem én magát, hogy süssen maga három kis palacsintát, süssen, de ne tegyen vizet beléje, sem sót, egyebet, csak maga mejjit fejje ki a tejtől! /Mert mind elfelejtettem mondani, hát a gyerek már a kilencedik évibe járt, de még mindig szopott. S akkó asz mondta az anyjának, hogy: – Mától kezdve nem kell több mejjet adjan nekem, nem fogok többé szopni, feje ki a mejit, és a maga tejjel süssen három kis palacsintát, és mind külön-külön kendőkbe kösse be azt a három palacsintát!” (NAGY-VÖÖ: 163.)

ve”).²⁰ Egyfelől azt látjuk, hogy az „ippen olyan” és a „mintha” közötti referenciális eltérés,²¹ illetve a „testvérségben” meggyőződésbeli bizonytalanság jól jellemzi a lánytestvér és a két fiútestvér megmentőjükhöz való későbbi viszonyulását: a bizalomra fogadás és az álnok elveszejtés közötti szakadék mélysége mintegy önmagáért beszél. Másfelől ez az ígéletben való hihetőség, a megszabadítás bejelentése és az ő-magaságról („rendkívüliségről”, „pártfogoltságról”, „adományozott-lét”) szóló „jel-megmutatás” utáni hit nagyon is közel hozza a *testvér* kifejezést és magát Bab/Borsszem Jankót a *megváltó* Jézus alakjához. Az Auerbach-féle „figurális értelmezés”²² par excellence esetét találjuk a két figura párhuzamában. A *síró gyermek* főhőse olyasfajta attribútummal rendelkezik, mint Krisztus:

Ezzel benyúl Jánás a zsebibe, kiveszi a fésűt, a fejibe illeszti, és próbál egyet lépni a vízbe, hogy nem-e véletlenségből elmerül. Hát ne adj Isten, úgy ment a víz tetején, még jobban ment a vizen, mint ahogy, ment addig a szárazfőden. (NAGY-VÖÖ 603.)

20 „–Na, kedves bátyáim, én tükteket még egyszer életbe tettelek, csak azt fogadjátok föl nekem, hogy amit én kérek, ti is nekem meg fogjátok tenni. / – Hogyne – a két legén mingyá főfogadta, met azak se nem akarták, hiába támasztatta fel Jankó őket, de nem akarták elismerni testvireknek Jankót.” (NAGY-VÖÖ: 116.)

21 A „Babszem Jankó II.”-ben némi eltérés mutatkozik az ismétlés során, ugyanis abból a korábbi kijelentésből, hogy a három testvér „árván nőttek fel, apa nélkül, és nagyon szerették a testvirek egymást és nagyon becsülték” (NAGY-VÖÖ: 158.), másféle viszonyulás következik az új/ismeretlen testvérről szemben is. A lány azt mondja: „éppen olyan édes vót, mind az idesanyám teje, mind amilyen vót mikor én még kicsike vótam és szoptam.” (NAGY-VÖÖ: 164.), s a két fiú is ezt erősíti meg: „–Hát azt vettük észre a palacsintákból, hogy éppen olyan ides vót ez a palacsinta, mind az édesanyánknak a teje, minhogya aval lett vóna készítve.” (NAGY-VÖÖ: 167.) Ez utóbbi esetben a tejre ráismerés (a forrás beazonosítása) sikeres, de a testvérként elfogadással szembeni gyanakvást itt is kifejezi a „minhogya aval lett vóna” kifejezés.

22 Auerbach a „figurális értelmezést” a következőképpen definiálja a „Figura” tanulmányában: „Figural interpretation establishes a connection between two events or persons, the first of which signifies not only itself but also the second, while the second encompasses or fulfills the first. The two poles of the figure are separate in time, but both, being real events or figures, are within time, within the stream of historical life.” AUERBACH, Erich: „Figura”, In: Uő. *Auerbach Scenes from the Drama of European Literature*. Gloucester, MA: Peter Smith, 1973. « A figurális értelmezés két olyan esemény vagy személy között hoz létre összefüggést, amelyek közül az egyik nemcsak önmagát, hanem a másikat is jelenti, a másik pedig az egyiket magában foglalja vagy beteljesíti. A figura két pólusa időben elválik egymástól, de mint valódi történés vagy személy, mind a kettő az idődimenzió belül van. » (ford. Fabiny Tibor)

A *Babszem Jankó II.*-ben pedig egy másik mitikus hősosz, a már kisgyermekként kígyóölő Herkules alakjához fűződő lényegi kötődését, pontosabban archetípusból származását követhetjük nyomon.

Úgy hagyta Jankó a sárkánna a fejit, nem csapta le, azért, mer tudta, hogy hazudatt a sárkány, és nem mondta meg az igazat. Odament a kőhez, rácsapatt a kardjával, hát, Uram, Teremtőm, megnyílt a kő kétfelé, annyi kígyó ment ki a kőből, hogy szinte-szinte Jankót megegyék, felfalják. Nem győzött Jankó eleget az evelen karddal vágni, már majd belefult a vízbe, annyi hideg víz ömlett ki a kígyókból. (NAGY-VÖÖ 175.)

A „*testvérek a keresztben*”²³ kifejezés éppen a közös szenvedés és vezeklés, a hitben összetartozás és egybefoglaltság, az eljövendő ígéletben részesedés és ítéletvárás létállapotára utal. A bűnös embereknek az Úrtól adományozott, adományba adottként létező Jézussal, és az ő „istenfiaságával” szemben kételkedni, bizalmatlannak lenni, végezetül őt magát elveszejteni (ahogy a bibliai Júdás és a mesebeli két fivér teszi áldozatával, melynek lényege éppen az áldozathozatalban és annak jövőbeli ígéletében rejlik) nem más, mint a megváltás-ígéletet, annak kimondottságát és faktum voltát végzetesen negligálni. A jelek és ígéletek nem értése, negligálása egyszerre jelenti a közösségi törvényekkel szembeni engedetlenséget és a tiltások/parancsolatok el nem fogadást, ami a testvéri szeretetre és a szeretet általi megváltásra éretlenséget mutatja meg, s ennek következménye: a további vezeklésre ítélttség.

A *síró gyermek* Jánasa, miután megmenti a sárkány fogságából a három királylányt, egzisztencia-karakteréből fakadóan fel sem tételezi, hogy a testvérek egymás iránti irigységből, féltékenységből képesek a kishúgúk életére törni, megszegve a tízparancsolat tiltását:

Na, nem gondolt Jánas semmiféle rosszra egyáltalán, mert abba vót Jánas, hogy hát ők testvérek, és rosszat úgyse nem akarnak okozni egymásnak. (NAGY-VÖÖ 608.)

A „*ne ölj!*” tiltás egyben határozott parancsolás is, mely parancs elsősorban nem fenyegetés, ijesztgetés, sokall inkább felhívás és tanácsadás, magában foglalja a „*viseljétek el egymást szeretetben*” keresztényi intelmet.

23 Egyben az orosz regényíró, Remizov egyik mesterművének a címe is.

Erich Neumann híres kötetében, *A Nagy Anyá*-ban arra igyekszik felhívni az olvasó figyelmét, hogy nem a hiányból, a nélkülözésből érdemes kiindulnunk az emberi-lét kezdeti fokán meglévő anya-gyermek társas viszonyának (egymásra utaltságának, egymástól elválaszthatatlanságnak) feltárásakor, hanem épp ellenkezőjéből: az isteni teremtés bőségéből, a túlaradó adásból, az ingyen vagyis feltétel nélküli adományozásból.

A bőség jellege az ember egyik ősi, pozitív élménye, és részben élménye a Nőiség-ről mint tápláló edényről. [...] A kifelé adás legtisztábban megjelenő kifejeződése a mell, amely a nőt a táplálékkadással kapcsolja össze.²⁴

A gyermeki orális mohóság/éhség csillapításának kezdeti forrása az anyai mell, melynek motívuma hangsúlyos a tradicionális népmesében is,²⁵ mivel Neumann szerint:

A mell motívumához tartozik a tej és a tehén szimbolikája is.²⁶

Az anya-tehén általi *emtetés* (az ősi magyar ige jelentése: szoptatás) rituális gesztus, ugyanis „a régi időkben a királyok és papok ezzel a tejjel táplálkoztak gyermekkorukban.”²⁷ Ennek a csonkatehénnek a tőgyéből (az égi vagy égből alászálló anyának, mint pártfogónak, vagy a pártfogók közvetítőjének, hírnökének a melléből) szopás-táplálkozás motívumának a kiemelése, a mesemondó részéről konstitutív jelleget ölt, mivel általa a hős „héroszi” eredetét (az ajándékba kapott létezése úgy tűnik föl, mint aki maga is „*étant donné*”, „adva lévén” van, ahogy Jean–Luc Marion kötetének címében találjuk²⁸) igyekszik felerősíteni és nyilvánvalóvá ten-

24 NEUMANN, Erich: „Az elemi jelleg pozitív oldala”, In: Uő. *A Nagy Anya*, (ford. Turóczy Attila), Ursus Libri, Bp., 2005. i. m. 139–140.

25 „–Ára kérem én magát, hogy süssen maga három kis palacsintát, süssen, de ne tegyen vizet beléje, sem sót, egyebet, csak a maga mejjit fejje ki a tejtől”. („Babszem Jankó II.”, NAGY–VÖÖ: 163.) Ez esetben az anyatej nem csak táplálék, hanem a későbbi ön-igazolás, a testvérség bizonyítéka is, melyről fölismerik az „idegen” testvérek.

26 NEUMANN: i. m. 141.

27 Uo. 142.

28 « Étant donné » – le donné se donne de fait et atteste ainsi sa donation. « Étant donné » ne conduit pas le donné au rang d’ un étant encore mal nommé, ni ne l’ inscrit sans l’ étantité supposée normative, mais le découvre comme un donné, qui ne doit rien à personne, donné en tant que donné, qui s’ ordonne à la donation et y emploie même « étant ». MARION, Jean–Luc: *Étant donné. Essai d’ une phénoménologie de la donation*, Éd. Quadrige/PUF. Paris, 2005. 6.

ni. Az általam vizsgált mesékben kifejezetten hangsúlyos ez a „rituális gesztus”: az állattól (tehén, juh, medve, ló) szopás aktusa; ennek nem pusztán a sajátos pogány hiedelem átörökítés az oka, hanem a sajátos egzisztencia-karakter (az adományozott-lét karakterének) meghatározhatósága is.

Tehát az anya növelte ebben az odvas ficfában ezt a fiúgyermeket. Kancafi Pétert. Nőtt ez a gyermek, nem úgy, mint anyától, hanem úgy, mint állattól. Sze állatettejet szopott, s pár nap múlva már járni kezdett, mint az állat. A rendes gyermek esztendőskorában kezd járni. De ez napos korában már járt. Mert állattól született.²⁹

Erről a táplálék befogadásról, a pártfogó lény/állat általi primordiális szükséglet-kielégítésről, erőre kapásról mondja Lévinas, hogy: „a táplálék mint az erőre kapás eszköze egyszersmind a másnak Ugyanazzá változása [...]”.³⁰ Tudjuk jól, hogy a mitikus hős vagy a mesehős szívében/jellemében azzá válik, amit eszik; ennek következtében nem pusztán csak létezik, de *oly módon* is létezik, mint amit a szükséglet kielégítése során magába-evett, olyan rendkívüli tulajdonságok birtokába jut egyfajta „égi” áldásnak köszönhetően, melyek fölébe emelik a „mindenki másnak”, s e mitikus héroszi létében képessé is válik a mindenki másért való felelősség vállalására: ígérete (és sorsa) beteljesítésére. (A rettenetes ereje mellett ez is az egyik rendkívüliségének bizonyítéka, amiről szintén tanúságot tesz.) A másvalakiből élés – Lévinas szellemében – egyszersmind a másvalakivel együtt, másvalakiért való felelősségteljes élés is. A szükséglet kielégítése ugyanakkor a másikkal szembeni és a másikért való igény támasztása is: az inkluzív-ész juttatja kifejezésre az együttélés nélkülözhetetlenségét, feltétlenségét, reszponzivitását. Erre az egyik legszebb példát a marosszentkirályi cigány mesében, *A kicsi medvé*-ben talál-

Marion az adományozás fogalmában megjelöli és szétválasztja azt „*aki adott*” és az „*adományozott lét karakterét*”, miközben az „*adott*” (donné, donné-en-personne) és a „*jelenlét*” (présence, présence-en-personne) között szoros/lényegi hasonlóságot lát. Ugyanakkor az adományozás paradoxonának tartja, hogy amíg az adományozás folyamatának eredménye, az adott megjelenik, az adományozás folyamata maga láthatatlanul, nyomtalanul eltűnik. « Le paradoxe de la donation tient à cette asymétrie du pli: le donné, issu du procès de donation, apparaît, mais laisse dissimulée la donation elle-même, qui en devient énigmatique ». i. m. 100.

29 „Kancafi”, In: NAGY Olga: *Cifra János meséi*, i. m. 82.

30 LÉVINAS, Emmanuel: „A belső és az ökonómia”, In: *Teljesség és Végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1997. 87. Ugyanabban a fejezetben ellenben arra is rávilágít, hogy: „A táplálék gondja azonban nem a létezés gondjához tapad. [...] A táplálkozás szükségletének célja nem a létezés, hanem a táplálkozás.” Uo.108.

lunk.³¹ A király lánya, akit a toronyba záratott a mostohája és alkalom adtán vad-
vérrel itatott meg, csodálatos módon állapotos lett az „italtól”. A király mit sem
tudván a boszorkány-neje ármányáról, elúzi lányát a háztól és egy barlangban talált
menedéket. Kisvártatva kicsi medvének adott életet; a medvefiú rettenetes erővel
és emberi képességekkel született: beszélni tudott és szeretete jeleként gondosko-
dott édesanyjáról:

–Ne búsulj, te, édesanyám, mert nem fogsz te éhezni itt a havasokba. Én bémenyek
a városba, s hozok neked ételt-italt, ami csak kell. (NAGY-VÖÖ 119.)

A medvefiú (aki nem más, mint egy elvarázsolt királyfi) a városban uralkodó
királyt bízza meg az anyjáról való további gondoskodással, ő maga pedig eltűnik.
Nem egy mesében (például a *két egyforma barát* típusban) fordul elő, hogy a me-
sehős funkciója/küldetése abban nyeri el értelmét, hogy hűséges társát (barátját,
jelen esetben édesanyját) hozzásegíti a boldogsághoz, maga pedig beteljesítvén kül-
detését: eltűnik. A mese ez esetben is egyfajta példázat jelleget ölt, mely által a me-
semondó a példazatelemzésre is okítja hallgatóságát, amikor arra készíti, hogy
eltűnődjön egy sor kérdésen:

[...] ki vagy mi adja az adományt, kinek az adományai vagyunk, ki az, akinek kö-
szönhetően megérthetem önmagam adományozottságát és zárt szubjektumból ado-
mánnyá, adományozottá, megszólítottá és önátadóvá válhatok.³²

Általában fordítva szokott történni a dolog, és a medvefiút gondozza az anya,
aki „égi gondozója” az adományozott gyermeknek, s neki köszönhetően érti meg
az adományként élénk álló és pártfogolt gyermek-létét.

Egy másik mondhatni rendhagyó esetet is említhetünk, Jakab *Babszem Jankó*
I. meséje (melynek különlegessége, hogy Babszem miután megtér az alvilágból és
megbünteti a gonosz és családjával kegyetlenül bánó testvéreit), arra mutat sajtásá-
gos példát, hogy nem az anya, hanem a vadász-apa táplálja a vitézi sorsa vágyakozó
gyermekét, s amit étekkül ad számára, az vitézségét és állhatatosságát, az áldozat-
készségét és tiszteletét táplálja:

Mindég ami kis foglyot ejtett, mind jó falatakat vitt, vadászott Jankó, mindenfélét a
gyereke részire vitt, és a gyereke részire készítettet. Amelyik első falatát is bé kel-

31 *Zöldmezőszárnya*. Marosszentkirályi cigány népmesék. Nagy Olga gyűjtése. Népek me-
ségei. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1978. 117–132.

32 CSEKE Ákos: *Új fenomenológia Franciaországban*, In: Magyar Filozófiai Szemle 2011/2.
174–176.

lett vóna fája Jankó, nem falta bé ő, hanem a gyerekének a szájába rakta, úgy, hogy már az év alatt annyit fejlődött a gyereke, min más harminc év alatt, mer ez mindig az eső és utósó falatját is Jankó a gyerekeinek a szájába adta, a legjobb falatakat. (NAGY-VÖÖ 136.)

Az anya és gyermek természetes összetartozását³³ és elemi függőségét (mely a Marquard-i normalitás, az élet rendjének megfelelés tudatosítása a hallgatóban), a mesemondó tehén és bornyú egymástól elmaradhatatlanságának szimbolikájában jeleníti meg:

Annak a szegény asszonynak egyetlen fiacskája vót, de hát az a fiúcska is olyan ehetett vót, olyan éhes vót, hogy mindég csak az édesanyjának a szoknyája után vót akadva, mint a bornyú a tehen után. (NAGY-VÖÖ 555.)

Tehén és bornya akár rövidebb, akár hosszabb időre egymástól elválasztható, elkülöníthető, de mihelyst újra egy térben, a lakhely/akol bensőségességének terében léteznek, az elmaradhatatlanság és szétválaszthatatlanság ékes bizonyítékaként azonnal egymást keresik: hangjuk (bögésük) hívás és egymásnak felelet. (Kivétel az a ritka és a mesében is szimbolikus eset, amikor az anyajuh elhagyja bányát, s a pásztornak kell visszaszokatnia utána/őerte bégető kölykéhez.³⁴) Számos mesében a *hívás* részben az el-hívás, a meg-hívás, részben pedig várakozás, a bensőségességbe visszafogadás létmetaforája. Mindenesetre a másik felé fordulás, a másik felé áradás, olykor anyai túláradás hangokkal, szavakkal történő kifejezése; az évésre/szopásra és az anyaöl melegére és biztonságára meghívás az eredeti vagy kezdeti beszédaktus, illetve az anyai *kerügmatikus-nyelv* forrása:

Az első beszédmegnyilvánulást nem éhség vagy szomjúság okozta, hanem a szeretet, a gyűlölet, a szánalom és a düh. A félelem azonban az éhség és a szomjúság oldalán van, és magától sohasem vezetne a nyelv helyettesítő alakzatainak kialakulásához; túl gyakorlatias ahhoz, hogy szenvedélynek nevezzük.³⁵

A megszólító vagy másként diskurzust kezdeményező nyelv egy nagyon is markáns példájára bukkanunk a *Babszem Jankó II*-ben, amikor a „csodásan” (bab-

33 Jakab „A Feketebeli király” meséjében az azonosítás kérdése is egyben: „–Jól van, fiam – asz mondja – nem tudam, ki tehene, bornyuja vagy, hát itt a kezem, – asz mondja –, adam – asz mondja – a kezemet, legalább, tudjam meg, hogy kihez van szerencsém.” (NAGY-VÖÖ: 220.)

34 „Juhasi Péter”, In: Dobos Ilona: *Gyémántkigyó*, Ordódy József és Kovács Károly meséi, Szépirodalmi, Bp., 1981. Ordódy meséje, 47–83.

35 de MAN, Paul: „A vakság retorikája”, (ford. Török Attila), Helikon, 1994. 1–2, 109–140.

szemtől) született fiát a rá leselkedő veszedelemtől mindenáron menteni, a biztos megmenekülés érdekében őt félrevezetni vágyó anya és a felbomlott család egységét helyreállítani, ezáltal a reszponzív-etikát jogaiba visszahelyezni akaró fiú között kirobban a konfliktus. A fizikai fájdalomokozás miatt bűnbánó fiú egy adott pillanatban úgy igyekszik feloldani a konfliktust, hogy nyilvánosan, őszinte szavakba foglalva mutatja ki az anyja iránti múlthatatlan szeretetét és megbecsülését:

–Na, lássa, ídesanyám, eléggé sajnálom – asz mondja –, hogy magára ijesztettem. Én elég szépen kérdeztem magát és kéreltem, hogy mondja meg, de maga mindég csak asz mondta, hogy nem vót senki.

Megfogta az édesanyját, megcsókolta, és kérte a bocsánatot tőle, hogy ne haragudjék azér, amér ő a házat ráeresztette. (NAGY–VÖÖ 161.)

A táplálkozást azért is mondhatjuk rituális tevékenységnek, mert az evés nem pusztán csak egy fiziológiai aktus, hanem egyben „vallási” aktus is, mivel a Természetfeletti erők teremtményeit esszük, és éppen úgy esszük őket, amiként a mitikus őseink ették őket a Világ kezdete óta mindig is.³⁶ Emellett azt is hangsúlyozza Eliade kötetében, hogy a Teremtő egyben a táplálékok teremtője is, s nem csak a Világot és az Ősöket teremtette, de életet adott az állatoknak és a növényeknek is, amelyek pedig lehetővé teszik az ember számára az életet.³⁷ A táplálék befogadása egyfelől a materiális éték profán elsajátítása az erőgyűjtés érdekében, másfelől a rituális-liturgikus aktus a spirituális feltöltődés mindennapi megisméltése révén; nem véletlen az étkezés előtti imádkozás és hálaadás gesztusa a keresztény kultúrkörben.

A táplálás-készítés és a táplálkozás kettős meghatározottságának vizsgálatakor érdemes figyelembe vennünk azt, ahogyan e két aktusban Neumann sorra veszi a nőiség elemi jellegeit: természetes tápláló elvet; az élelemszerzést és az étel elkészítését; az oltalmazás és fenntartás funkcióját; az élelemörzésre szolgáló edények készítését és a bennük való tárolást; a tűz őrzését és vigyázását; végezetül a nőura-

36 « Se nourrir n’ est pas simplement un acte physiologique, mais également un acte „religieux” : on mange les créations des Etres Surnaturels, et on les mange comme les ont mangées les ancêtres mythiques, pour la première fois, au début du Monde. » ELIADE, Mircea: *Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963. 59.

37 « [...] ‘le Créateur’ est également l’ auteur de la nourriture. Il n’ a pas créé seulement le Monde et les Ancêtres, il a également produit les animaux et les plantes qui permettent aux humains de vivre. » Uo. 124.

lom három szimbólumát: az ágyat, az asztalt (házi tűzhelyt) és a házat.³⁸ Mind a két mesetípusunk (Erős János, de kiváltképpen is Bab/Borsszem Jankó) magában hordozza valamilyen mértékben e női jellegeket. A szövegeket alaposabban szemügyre véve azt tapasztaljuk, hogy eleinte az anya közvetíti az gyermek felé elvárásokat (melyek Bachelard értelmezésében elsősorban szociális tiltásokat és nem naturális tapasztalatokat jelent), melyeket az ismétlés révén igyekszik megértetté tenni. Ám annak ellenére, hogy „az ismétlés ténye általános jellegű örömet okoz”,³⁹ ami bizonyos tevékenységekre igaz is, a gyermekben kétségkívül megszokást is okoz. A megszokás olyan rutinszerűen ismétlődő tevékenység, mely nem igényel folyamatos észhasználatot, a jelenvaló-lét mindenfajta érzelmi és észleleti reflexivitást mellőz, ezért nem vált ki valódi megértést, melyet a „megtérés” követne. Ez esetben az anya helyett a közösség tárja föl, mutatja meg bizonyos tevékenységek ismétlése révén, vagy a tiltó-oktató anyai szót felerősítve azokat a létlehetőség-feltételeket és cselekvési módozatokat, melyek a kenyérszerzés és vele együtt a boldogulás zálogai.

Természetesen meg kell keresnünk a kenyérünket és ehhez táplálkoznunk kell; ilyenképpen a kenyér által, amelyet eszem, egyszersmind keresem a kenyérem és élem életem. De ha azért eszem a kenyérem, hogy dolgozhassak és élhessek, akkor a munkámból és a kenyéremből élek.⁴⁰

Ez a mesédben elhangzó beszéd (útmutatás), melynek lényege a *reszponzív etika* – ahogy Lévinas utal a biblikus intelemre –, a közösség és az egyén egymásra utaltságának, fennmaradásának és a tevékenység lehangoló eredménye: a szegénység ellenére is lelki üdvösségének a fundamentuma, amit az égi/isteni erővel áldott gyermeknek is meg kell tartania.

3.

Az evés és a munkabírás (mint az erő kifejtésére irányuló képesség) természetes összefüggése semmiféle meglepetést nem okoz a hermeneuta számára; úgy lát-

38 NEUMANN: i. m. 298. Ezen pozitív aspektusai mellett jelenik meg olykor az anya kegyetlen oldala: „A betegség, az éhség, a nehézségek és mindenekelőtt a háború az ő segítője, és minden nép háború- és vadásztisennői azt fejezik ki, amikor az ember vért követelő nőtényként éli meg az életet. Uo. 65.

39 DELEUZE, Gilles: *Proust*, (ford. John Éva), Atlantisz, Bp., 2002. i. m. 75–76.

40 LÉVINAS: i. m. 87.

juk, hogy a mesében is igyekeznek a gazdák/királyok a szolgát/bérest jól tartani,⁴¹ hogy minél nagyobb hasznot hajtson, s ne forduljon, ne lázítson ellenük. Kilenc esetében is a munkába állás és a szorgosság előfeltétele az ételben és bérben meg-egyezés, a „szerződéskötés”, amelynek feltételei eleinte nem is tűnnek betarthatatlannak egyik fél szemében sem.

Me nincsen, amit egyezkedjél az ételen, mert annyit adok, hogy egyél, amennyit csak a bőred alá fér, és amennyit meg tudsz enni. Mert én aztat nagyon jól tudom, hogy aki sokat eszik, az sokat is tud dógazni. (NAGY-VÖÖ 566.)

A kialakult bérért munkálkodás beszédes példáját mutatja Jakab meséje; hogy megfeleljen Jánas a külső elvárásoknak (melyek kielégítése nem esik nehe- zére, nincs lelke ellenére), oly elképesztő erőfeszítéssel és szakadatlan lendülettel végzi a munkáját, hogy *megfeledkezik* még az evésről is.

Vágatt is Kilenc reggeltől estig, folytan, szakadéktalanul, úgy hogy még meg se szusszant, még étere se gondolt, csak hogy minnél többet tudjon csinálni, hogy ne haragudjék meg a király, hogy egymagába dógazik. (NAGY-VÖÖ 562.)

Némi malíciával kérdezhetnénk: korgott-e vajon ebédidőben a gyomra, másként beszélt-e neki éhségéről a szervezete, vagy elhallgattatta a szükséglet/ínség szavát? Azzal az elszántsággal és erő-összeszedettséggel *elvégezni valamit*, mint amire Já- nas esetében találunk példát, hogy tudniillik még az evésről és az éhségről is meg- feledkezik, arra utal, hogy a munkavégző gondolkodásából kiüzi a jelenvalóságot és csakis az elgondolható jövőre: a sikeres feladat-elvégzésre irányul minden gon- dolata. A szóbeli ígéret, hogy időben elvégzi a munkát (akár egyedül is), mely az ígéret természete szerint is mindig a jövőbenire utal, azt a jövő időt hozza a jelen- be, a csakis az aktuálisan elvégzendő munkát látó szemlélete elé, amikor *már* az „elkészültséget”, a „bevégeztséget” diadalittasan kijelentheti munkaadójának, ne- vezetesen a királynak. A dicsőség és a siker, az anyai megbecsülés kiérdemlése és a helytállni tudás bizonyítása azt mutatja a külső szemlélő: a közösség tagjai szá- mára, hogy felnőtt férfivá érett, még ha az erőfeszítés messze megelőzi is az ész- használatot.

41 Az ellenkezőjére is találunk példát, amikor a hősnek a kovácsmester megfizet ugyan a szol- gálatiért (bőségesen is, csak minél hamarabb elmenjen a faluból), ám valamilyen oknál fog- va elfelejt enni adni neki: „Csakhát az volt a baja aztán a Jancsinak, hogy a gazdája nem adott az útra önnivalót, úgy mög vót ijedve, de a pézit mind odaadta, ami vót.” BÁLINT Sándor: *Tombác János meséi*, i. m. 303.

Mielőtt az evésről/éhségről megfélekedésre mesei példát mutatnék meg, az evésnek illetve annak mellőzésének rituális-liturgikus aspektusát egy középkori példázaton keresztül igazolhatjuk. Az 1527-ben írott *Exemplum mirabile* gazdag úrfija (aki az ismert mese: a *halhatatlanságra vágyó királyfi* hőseére hajaz), a színe előtt megjelenő és őt égi birodalmába magához vivő Úrnál időzése alatt megfélekedzik a földi szükségletekről, ahogy hazatérése után tanúságot tesz a klastrom lakói előtt:

Tudjátok kedég, hogy mióta fogva kimentem ez városból sem ettem, ittam, sem éheztem, szoméhoztam, de minden jóval teljes voltam.⁴²

Nos, az evésről/éhségről megfélekedésre további kitűnő találunk a koronkai cigány mesemondó, Cifra János *Rájner c.* meséjében⁴³ (AaTh 314), ez pedig szemléletes összefüggést tár fel az *éhség* és *utazás* fenomenje között:

Ez a gyermek az utazásba se meg nem szomjazott, se meg nem ehezett. Ez az Ördögkirály vezérelte.

Utazik a gyermek. Mikor esteledett bé az erdőben, odabújt egy fa tövihez, és úgy várta a virradatot. De az Ördögkirály vezette, hogy se falut, se várost, még pásztorházat se találjon az utazásában. Erdőről erdőre, mezőről mezőre ment. Egyszer hová érkezik délutánra? Egy nagy hegynek a tetejire. Neki nem jutott eszibe se étel, se ital. (NAGY: *Cifra* 154.)

Olybá tűnik, hogy az utazás, az úton levés, a más/másik világra történő alászállás és/vagy fölemelkedés, a Más/másik világra rácsodálkozás közben a gyermek megfélekedzik a táplálékról; a látvány csodálatossága, a látás próbára tétele, a percepció és a folyamatos megértés elsődlegessége elveszi az étvágyat, a hős valami egészen másra lesz „éhes”, mint a profán létben „járása” idején. Az étel/ital a gyomor és a szív, a látvány pedig a szem és az ész tápláléka; a fizikai lét fenntartását szolgáló ételt a tapintás-érzékelés révén biztosítja, a szellemi-spirituális emelkedést a látás-észlelés kifinomultsága révén képes elérni. Az utazásba és a világ szemlélésébe feledkezett hős részéről érthető is ez a „megfélekedés”, mivel az utazó először mindig „együgyű”, másként szólva a titokzatosként elé álló dolgokra kíváncsi,⁴⁴ a

42 *Középkori magyar írások*, (a kötetet összeállította: Mezey László), Magvető, Bp., 1957. 201.

43 NAGY Olga: *Cifra János meséi*, i. m. 149–174.

44 „Az ember olyannyira bábész lény, hogy a kíváncsiságtól még önmagával is elfelejt törődni.” BLUMENBERG, Hans: *Hajótörés nézővel. Metaforológiai tanulmányok*, (ford. Király Edit), Atlantisz, Bp., 2005. 42.

tudásra éhes gyermekké válik, az otthontól és a megszokottól eltávolodás felizgatja és elbizonytalanítja, a látvány sokfélesége és az inger gazdagsága, épp a Descartes emlegette csodálkozás folytán „együgyűvé” fokozza le, ám amint a látvány interpretálására (az idegen és félelmetes jelenségek megértetté tételére) törekszik, visszaszerzi az észet. Erre utal Blumenberg, amikor ezt mondja:

Az ész avathatja nézővé az embert ott, ahol egyúttal ő maga az elszennvedő fél is.⁴⁵

Az utazás egyszerre felfedezés és tapasztalatszerzés, észlelés és önszemlélés, s a nézőt (esetünkben mindegy hogy a kívülről vagy a magát belülről szemlélő nézőt) az a különbség érdekli, amely:

[...] egyfelől a boldogságvágy, másfelől a fizikai valóság kérlelhetetlen öntörvényűsége között feszül.⁴⁶

A mesehősünk (miként a mese) a „valóság kérlelhetetlen öntörvényűségét”, a borzalom világaként fogja föl, mindaz, amit nem tud személyessé tenni, ami nem áll a kezéhez, félelmetes és borzalmas idegenséggént áll elébe. Alapvető fordulat következik be a hős világhoz viszonyulásában, amikor az ördög helyett más (a segítő öregasszony) vezet: visszatér a földi világba, és ekkor eszébe jut az étel (táplálék, öröm, cél stb.)

Megindul a hegyen lefelé, de alig tudta a lábát vonszolni. Ettől a perctől kezdve már nem az Ördögkirály vezette, mert eszibe jutott az étel. Hanem valaki más. (NAGY Cifra 155.)

A harmadik alapvető eset a mesében az éhségről megfélelkezésre az *éhség* és a *búbánat/gond* kapcsolata; a mesemenetben előáll az drámai élethelyzet, amikor a hős a kizöklenség egy sajátos létállapotában vagy megoldhatatlannak látszó feladat elé kerülve az ész-használatban elmerül, egyszeriben megfélelkezik még az evésről is:

Ő úgy elbúsulta magát, hogy akár vittek neki enni, akár nem, ő semmiből sem evett. Hanem mindig búsult.⁴⁷

vagy:

45 Uo. 65.

46 Uo. 30.

47 „Piros király legkisebb leánya”, In: *Zöldmezőszárnya*, i. m. 7–22.

Nem csinált mást a király, felment a kastélyába. Gondolkozik. Nem tudta, mitévős legyen. Nem kellett neki már se étel, se ital.⁴⁸

A lehetséges megoldás, a lehető legjobb létlehetőség-feltétel keresése és egyben megtalálása leköti a hős szellemi energiáinak maximumát, a figyelme elterelődik a jelenvaló-lét szükségleteiről, mivel a jövőt faggatása közben eltávolodik az itt-lét-től és a lét elgondolhatóságán gondolkodik. A rövidebb vagy hosszabb ideig tartó böjtölés (ételmegvonás), és az azt követő „újjászületés” egy másfajta jelenvaló-lét létének újrakezdését teremti meg, azáltal, hogy a lét korábbi megszakítottságához visszatalálás megmutatja azt a törést (szimbolikus halált), mely szükségszerűen vezet az újrakezdéshez, egy olyan kezdethez, mely eladdig nem volt jelen, nem volt tetten érhető a hős életében, ezért nem az „első kezdet”, nem egy „második kezdet”, hanem maga az élettörténetben beálló sorsfordulat. Vagyis hát az élettörténetben bekövetkező változás, melyet az önmaga megváltozott létére reflektáló, a cselekedeteinek és szenvedéseinek, szavainak és válaszainak felelősségére ébredt és a felelősségét maga és mások számára interpretáló hős tulajdonképpeni sorsként él meg a továbbiakban.

48 „A kicsi muzsikás”, In: *Zöldmezőszárnya*, i. m. 133.

Az együgyűség fenomenológiája

Együgyűek, meddig szeretitek az együgyűséget,
meddig gyönyörködnek a csúfolódók a csúfolásban,
meddig gyűlölik az ostobák az ismeretet?
(A példabeszédek könyve, 1: 22)¹

Az a mesemondói tényközlés, hogy a rettenetes erővel rendelkező vagy éppen a „félelem nem-ismeretével” másokat feldühítő hős (mivel mások pedig épp a félelmet-nem-ismerő embert nem ismerik, s vakmerő bátorsága ijedelmet, megdöbbenést kelt bennük), szóval e csodásan született gyermek: „együgyű”, számos mesevariánsban akár megtévesztő is lehet a hallgató/olvasó számára. A fogalmiság szintjén ugyanis, akár a pszichológiai, akár filozófiai aspektusából vesszük górcső alá a kifejezést, előszörre mindig valamiféle hiányként, Ritter és Marquard kifejezéseivel élve: nem normálisként, az „élet rendje ellen valóként”, az ész rejtekezéseként jelenik meg előttünk. Elegendő csak az értelmező szótárakban az együgyűség szinonimái után nyomozni, hogy efféle jelentésekre bukkanjunk: képtelenség, szármárság, ostobaság, baromság, butaság, gyengeelméjűség. Mindemellett másféle jelentésréteg is ülepedett az együgyű kifejezésre; Descartes az *LXXVII. cikkelyben* írja: „a gyengeelméjűek és az ostobák nem hajlamosak egyáltalán természetüknél fogva a Csodálkozásra”,² jelezvén, hogy az ismeretlenre és a rendkívüliire rácsodálkozás, mint az ismerethiány pótlása, nagyon is természetes szenvedélye az embernek, ellenben az ellenkezője is igaz Descartes olvasatában, aki bizonyos tapasztalat birtokában is mindig mindenre csodálkozva tekint: maga is együgyű. Az idők folyamán az együgyűséget összekapcsolták még a szerencsétlenséggel, a száználmassággal, valamilyen múltbéli és ismeretlen bünt láthatóvá tévő balítélettel, vagy újabban az antropológia a fogyatékossgal,³ ami valamiképpen sorscsapásként vagy isteni büntetésként fejeződik ki, ráadásul olyasfajta rejtett, vagy

1 Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp., 1975. 814.

2 DESCARTES, René: *A lélek szenvedélyei*, (ford. Dékány András), Ictus, Bp., 1994. 81.

3 „[...] a mai antropológia az embert alapvetően fogyatékosságainak szökevényeként határozza meg, aki csak kompenzáció révén képes egzisztálni.” MARQUARD, Odo: „Fölmentések”, In: *Uő. Az egyetemes történelem és más mesék*, (ford. Mesterházi Miklós), Atlantisz, Bp., 2001. 294.

láthatatlan bűn miatt, melyről elszenvedője aligha tudhat, vagy el sem követett. Az együgyűségben megmutatkozó (ismeret) hiány és (ismeretlen) bűnesemény, fogya-
tékosság és balítélet, éppúgy viszonyul egymáshoz (az összetartozás és elkülönü-
lés kettős folyamatában), mint a tapasztalat-elbeszélés nyelvi szintjén a *mondott* és
mondás (le dit et le dire) : mint tudjuk Lévinastól és Waldenfelstől ez utóbbinak
mindig többletjelentése van, s ezt a Tengelyi által „értelemképződésnek” nevezett
folyamatot igyekszem megvizsgálni a mesében előforduló együgyűség fenomeno-
lógiáját körüljárva.

I.

Hogy a mesehős (Erős János) színre lépésekor „együgyű”, pontosabban együ-
gyűnek *látszik*, vagy szándékosan annak *mutatja magát*,⁴ valójában nem azt jelenti,
hogy szellemileg visszamaradott, ügyefogyott, egyszóval pszichiátriai értelemben
kretén volna.⁵ Egyszerűen szólva, az én-előttiség állapotában leledzik, amit úgy
is jellemezhetnénk, hogy a megismerés és tapasztalatszerzés kezdeti/korai fázisá-
ban él, amire Descartes az alábbi gyógyírt javasolja:

4 A kettő mégsem ugyanaz, az első esetben a *mi* megközelítésünkől, észlelésünkől, lá-
tászögünkől tűnik együgyűnek a szemrevételezett lény, meglehet, korábbi rossz vagy hely-
telen egzisztencia-értelmezésből fakadó személyes tapasztalataink befolyásolják ítéletünket;
a másodikban áldozatai vagyunk egy előttünk zajló eseménynek: az „együgyű viselkedésnek”,
mondjuk a „behúzódnak” vagy a descartes-i értelmű végtelen csodálkozásnak, mely szán-
dékosan vagy akaratlanul is a megtévesztésünkre irányul, magyarán nem engedi, hogy azo-
nosuljunk vele, magunkba fogadjuk valódi létét.

5 A szlovák „Popolvár” mesében a legkisebbet ekként jellemzi a mesemondó, illetve a hős
apja: „[...] a legkisebbik ostoba. Iskolába se járt, csak a hamuban játszott naphosszat. [...] –
Ugyan hová mennél, te tökkelütött? Mit tudsz te, amikor naphosszat csak a hamuban játszol?”
In: *A harmatban fogant hajadon*, (szlovák fantasztikus mesék), (Mária Kosová–Kolečanyi válo-
gatása, ford. Körtvélyessy Klára), Európa, Bp., 1988. 20–21.) Kovács Károly „Nagyerejű Jan-
csi” meséje is bizonyos szempontból kivételt képez a többi változathoz képest: „Egyszer volt,
hol nem volt, a hetedhét országon is túl volt, volt egy szegény ember. Volt neki egy fia. De
olyan együgyű volt, semmiféle munkára nem volt alkalmas. Egyszer aztán azt mondja neki az
édesapja: –Édes fiam elég erős vagy, elmehetnél dolgozni. Látod, én már öreg ember vagyok,
s nem tudok dolgozni, s ezért nyomorban vagyunk.” DOBOS Ilona: *Gyémántkigyó*, Szépiro-
dalmi, Bp., 1981. 370.

[...] ám egyáltalán nincs más orvosság a túlzott csodálkozás megakadályozásának, mint minél több dolog megismerése, s azon dolgok vizsgálatának gyakorlása, melyek a legkritikábbaknak és a legkülönösebbeknek tűnnek.⁶

Másként úgy is jellemezhetnénk létét, minthogy a hős „behúzódva” él, amit Lévinas ekként ír le:

Behúzódás, az ön felé haladás, az önhöz mint menedékhelyre történő visszavonulás, mely a vendégszeretnek, a várakozásnak, az ember általi fogadásnak felel meg, amikor a meg nem szólaló nyelv lényegi lehetőség marad.⁷

Mivel hősünk „behúzódásában”, a bent-lét elkülönültségében képtelen nyelvi szinten artikulálni mondanivalóját, ami vélhetően fontos lenne/lehetne számunkra, s mivel törekvése a beszédsszituációba befogadásra és a társas-viszony létrehozására irányul, a szó nélküli tettel (gesztus, mimika, hang) igyekszik tudomásunkra hozni észleleteit, amelyek értelemösszefüggés híján és kifejezésbeli félreérthetőségük okán nem feltétlenül mondják el ugyanazt, mint ami a hős szándékában állt elmondani. A tapasztalat-kifejezés kudarca ekként hol a behúzódást és elkülönülést látványossá tevő hallgatáshoz (duzzogáshoz, dacoláshoz, haraghoz), hol a tapasztalat-kifejezés szándékát, mint egy adott tény/esemény tudomásunkra hozatalát megerősítő síráshoz vezet. E kettősség egyszerre tartja fent az én-előttiség artikulálatlan megnyilvánulását, „a meg nem szólaló nyelv lényegi lehetőségét”, és az inkluzív-ész mozgósítását, mintegy jelezve, hogy számít a feleletigényével szemben támasztott válaszadásunkra.

Az együgyű mesehős „fogyatkozása” tehát nem más, mint az ismeret és az öntudat hiánya, még pontosabban az elfogadott nyelvi rendszerben beszélni/gondolkodni tudás hiánya, amit kezdetben a kollektív tapasztalat (Bachelard szavával a „szociális tiltásokon”⁸ nyugvó tapasztalat) elsajátításával pótol, majd az idő során egyre bővülő személyes tapasztalattal igyekszik összhangba hozni. Az adottnak és a megszerzettnek ez a finom összehangolása, a tiltásnak és a tudásnak az összeillesztésére törekvés, a létlehetőség feltételek közötti választásra: a tulajdonképpen sorsválasztásra is készteni, ahogy az ember előtt folyamatosan álló választás- és

6 DESCARTES: L XXVI. cikkely, i. m. 81.

7 LÉVINAS, Emmanuel: „A belső és az ökonómia/A lakhely”, In: Uő. *Teljesség és Végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 127.

8 BACHELARD, Gaston: „Le complexe de Prométhée”, In: Uő. *La psychanalyse du feu*, Éd. Gallimard, Paris, 1949. 24–25.

döntéskényszert Sartre elengedhetetlen feltételnek tekinti. Gehlen a tudat szerepét vizsgálva azt írja:

[...] csak a *viselkedéssel* összefüggésben lehet megérteni, úgyhogy a tudatot éppen-séggel a *cselekvés egy szakaszaként* kell meghatározunk.⁹

Gehlen a fenomenológiai eljárásrend logikáját szem előtt tartva, a vizsgált dolgot, jelesül a tudatot, az egyes megnyilvánulások (beszéd, tett, gesztusok, mimika, viszonyulások) lajstromba szedése és pontos leírása révén igyekszik megragadni. Ráadásul a szemlélt cselekvés jelen idejéből (folyamatosságából) kiragad egy szakaszt, hogy az előtte lévőtől (múltbélitől) és utána következőtől (jövőbelitől) elkülöníthetesse, ezáltal az egyes tudati megnyilvánulásokat önmagukban és időbeni változásaival történő összevetésében tárja elének.

A mesehős (Erős János/Kilenc), aki – mint a későbbiekben látni fogjuk – hosszú éveken át naphosszat a családi tűzhely/kemence mellett pihen, látszólag a „semmittevésben” leli örömét. Elképzelhető-e, hogy valaki semmit sem tesz,¹⁰ miközben éveken keresztül jószérével nem tesz mást, minthogy a környezetében tevékenykedők cselekvésének megnyilvánulását és „láthatatlan” értelmét fürkészi? Hősiünk valójában a közvetlen környezete (és tárgyi világban léte) újdonságának megismerésén *fáradozik* : abban az értelemben is, hogy számára az állandóan változónak, új és új arcát mutatónak a kitarató szemlélése mind fizikailag, mind szellemileg valóban fárasztó tevékenység, kiváltképpen is hogy folyamatos eseményeket kell észlelnie, megértetté tennie és emlékezetében rögzítenie.¹¹ Szemléletét kifelé, a külső tárgyak/létezők felé irányítja, s mivel egyszerre kell az észleleteket és a körötte zajló tevékenységeket nyelvi szinten is megértenie, ezért az „észlelési és cselekvési műveleteket valamilyen *képességgé*” igyekszik egyesíteni, mint például a tapasztalatszerzés, a Gehlen-i „szimbólummezőkben” tájékozódás, a nyelvi megnyilvánulás képessége. A mesehős attribútumát (csodásan született és rettenetes

9 GEHLEN, Arnold: *Az ember*, (ford. Kis János), Gondolat, Bp., 1976. 85.

10 A tevékenységnek nem a valamit létrehozás, megmunkálás, fizikai erőfeszítés értelmében használom a kifejezést.

11 „A filozófia egyszerűen nem hagyhatja figyelmen kívül [...] az ontogenezis bizonyos tényeit, azt, hogy a gyermek, még mielőtt képes lenne gondolkodni, már észlel, hogy kezdetben álmait a dolgokra, gondolatait másokba vetíti, hogy az életet a többiekkel való olyan közös egységként képzelel el, ahol az egyes perspektívák még nem különülnek el egymástól.” MERLEAU-PONTY, Maurice: „Reflexió és kérdezés”, In: Uő. *A látható és a láthatatlan*, (ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond), L'Harmattan, Bp., 2007. 24.

erővel bír) és élethelyzetét (a családi tűzhely/kemence mellett „lustálkodik”) tekintve, a megismerés és képességszerzés e korai szakaszában nem is lehet más, mint együgyű, ami egyben a szellemi „érintetlenség” (a – Benjamin-i szóhasználatlallal élve –: „bűntelenségre-vonatkozás”¹²) és erkölcsi tisztaság: még-meg-nemrontottság metaforája. Együgyűsége nem a lustaság, a restség, a naplopás bűnének egyfajta álcája; azért szükséges hangsúlyoznunk ezt, mert a lustaság, a restség és a naplopás már önmagában is feltételez egyfajta tudatosságot, egy jól körülírható szándékos ellenkezést, gonoszkodást, csúfolódást valakivel vagy valamilyen szituációval szemben. Mondhatnánk azt is: egyszerre válasz és viszontválasz az anyai elvárásokra és a közösség heves reakcióira. Tudjuk jól más mesékből, hogy a restség olyan lelki gonoszsággal, romlottsággal jár párban, mely méltán váltja ki (például a „rest lány” esetében¹³) a haragot, a felindulásból kimondott átkot (ami olykor valójában csak *szidalom*), mint a bűneseményt követő ítéletalkotás és bűn-levezeklés elbeszélését. Csakhogy hősünk esetében erről az elvetemültségről szó sincs. Ellenben kétségtelenül feltűnő diszkrepancia figyelhető meg a „csodás” fizikai ereje és a tudati fogyatkozása (mint ismeret-hiány és tudati lefokozottság állapota) között.¹⁴

Betöti a gyerek a harmadik esztendőt. Mikor a három esztendőt betötötte, egy szép nap az udvaran játszadozott Janó a pórban. Há úgy, mind egy háraméves gyerek; hiába vót nekije növése, me ő mégis csak gyerekésszel gondúkazatt. (Babszem Jankó I., NAGY-VÖÖ 108.)

Ez a meglehetősen szembetűnő ellentmondás egyfelől az örökölt/kapott fizikai adottságai és a lehetséges létfeltételek, erkölcsi erények/vétkek közötti választás kényszeréből; másfelől az együgyűséget mutató énje várákozásából és a felé irányu-

12 BENJAMIN, Walter: „Sors és jelleme”, In: Uő. *Angelus novus*, (ford. Bence György et al.), Magyar Helikon, Bp., 1980. 62.

13 „Annak szegény asszonyának volt egy leánya. Az már húszéves volt, de még soha, semmit se csinált. Ha felült az ágyra, neki még az is munka volt. Már a szegény anyja mind a falut járta, hordta neki az ételt. Egy nap megátkozta a leányát: – Nem bánom, még ha egy kutya jön, ahhoz is férjhez adlak.” „A rest leány”, Puji János meséje, In: *Zöldmezőszárnya*. Maroszsztentkirályi cigány népmesék. (NAGY Olga gyűjtése. Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára.) Európa, Bp., 1978. 185.

14 „[...] a tudatnak a tudattalanhoz való dialektikus viszonya az Anyaság-Nőiség és a fiúgyermek közötti küzdelem szimbolikus, mitológiai formáját ölti, a fiú növekvő ereje pedig megfelel az ember fejlődésében a tudat egyre nagyobb erejének.” NEUMANN, Erich: *A Nagy Anya*, (ford. Turóczy Attila), Ursus Libri, Bp., 2005. 164.

ló felelet-igényekre adandó viszontválaszok elkerülhetetlenségéből fakad.¹⁵ E ketős szorítás értelmezése kapcsán érdemes figyelembe venni, amit Tengelyi mond:

Semmiképp sem tekinthető azonban a válaszadás elkerülhetetlensége függetlennek a mindenkori tényleges körülményektől.¹⁶

Erre az ellentmondásos állapotra (pontosabban az ember-lét e korai fázisára) illik igazán Gehlen mondása: „*kinevelés alatt álló lényként*”¹⁷ (« l’homme est un être de dressage ») áll előttünk a gyermekhős, akit „sajátos fizikai helyzete, amit a ’specializálatlanság’ és a ’világra nyitott létezőmód’ fogalmaival kell körülírnunk”,¹⁸ s akire az a feladat vár rá, hogy „*saját tevékenységével teremtse meg életének esélyeit*”: nevezetesen szabadító-hőssé váljék.¹⁹ Mindkét tulajdonság: a szellemi érintetlenség és az erkölcsi tisztaság egyaránt megkívánja, sőt egyenesen elvárja az őt „tápláló” anyától (a bent-létben számára feltárulkozó anyától²⁰), hogy befogadja őt abba a testi, lelki és szellemi körbe, melyben „megerősödhet”, s képessé válik az első és későbbi sorsát meghatározó mesei feladat elvégzésére: egy hatalmas fa kitépésére és koronájánál fogva a földbe verésére. A Jakab-féle Erős Jánosnál a kezdeti tapintás-észlelést, mely rengeteg ingerimpulzus gyakorlati megszerzésével és tudati feldolgozásával jár,²¹ lassan átveszi és – a Gehlen-i értelemben – „tehermentesíti” a látás-észlelés. A hős hosszúra nyúló „lustálkodása” során a kezét sem mozditja (mintha „rettenetes erejét” akarná önmaga és mások előtt rejtegetni, mintha maga is meg-és visszarettenne a benne feszülő erőből, nehogy kárt tegyen valakiben vagy valamiben²²), a keze munkájának verejtékével megszerzendő táplálék

15 „A velünk szemben támadó feleletigény válaszadásra *indít, késztet, sőt kényszerít*; nem kötelez azonban arra, hogy válaszoljunk. Az a kötöttség, amely belőle számunkra fakad, nem ölti kötelesség-jelentését. Értelme sokkal inkább az *elkerülhetetlenség*.” TENGELYI László: *Élettörténet és sorseseemény*, Atlantisz, Bp., 1998. 264.

16 Uo. 265.

17 GEHLEN: i. m. 83.

18 Uo. 86.

19 Ua.

20 LÉVINAS: „A belső és az ökonómia/A lakhely”, i. m. 123.

21 „Valamely bonyolult mozgássorozatot – s kezdetben minden mozgás veszélyességekkel jár – először teljes terjedelmében figyelemmel kell kísérni, mert bármely pontján megzavarodhat, vagy gátlás alá kerülhet.” GEHLEN: i. m. 268.

22 Jakab meséje, „A síró gyermek” utal erre a testi adottságra: „Telt-múlt az idő, annyira felcseperegett a gyermek, olyan erős lett, hogy már ahol ment, rendszeren a házba is sülydedett be térgyig a földbe.” (NAGY-VÖÖ: 591.) A „Babszem Jankó I.”-ben pedig ezt olvassuk: „Leült Jankó

megszerzése/biztosítása helyett a passzivitást választja, s ebben az állapotában a látás-észlelés tökéletesítésére helyezi a fő hangsúlyt.²³ Nincs is ebben semmi el-
lentmondás, hiszen a „látva tanul az ember” elvét vallja a magáénak, erre bizony-
ság, hogy amikor a falubeli építkezésen dolgozó ácsok (akik bizonyos szokások,
szokásos munkafolyamatok alapján végzik tevékenységüket) nem bírnak a gerendá-
val, a hős megismételvén agyában a munkafolyamatot, és megkapván a helyes ta-
nácsokat/útmutatásokat hova tegye azt, egyszerűen sikeresen mozgósítja eladdig
rejtegetett erejét és frissen szerzett tapasztalatait a cél érdekében.

Mikor a falu közepéig érkezett, hát éppen az ácsok, a mesterek egy új faházat épi-
tettek, és akkor tették fel, akarták föltenni a házra a koszorút, a koszorúgerendá-
kat. De vót ott összegyűlve tíz vagy húsz ember is, ott mind emelgették és rúdakkal
nyomták föl a gerendát, a koszorúgerendákat, a másik feliből kötelekkel húzták, de
hát nem akart a gerenda fölmenni. Odament a fiú, nézte, hogy mit csinálnak, asz
mondja egy ember közüllek:

–Na, öcskösöm, ne csudálkozzál, hanem gyere ide, mer elég erős vagy, és adjál te is
egy kis segítséget nekünk!

Oda is ment a legény, megragadta félkézt a gerendát és azt kérdezte tüllek, hogy
hova kell tenni ezt a pácát. Megragadta félkézt, és ahova mondták a mesterek, szé-
pen oda tette. (NAGY–VÖÖ 558.)

2.

Vessünk még egy pillantást a hős erkölcsi tisztaságára. Walter Benjamin helyezi
egészen új megvilágításba a *Sors és jellem* írásában a bűn és a sors viszonyát, feltár-
va, hogy a „bűntelenségre-vonatkozást tehát a sors nem ismer”,²⁴ a sors azt mutatja
meg, hogy az élet már azelőtt elítéltetett, minthogy vétkes lett volna. Benjamin itt
maga is feltételez egy kezdet előtti múltat, miként Lévinas maga is felveti egy olyan

az út közepire, hát olyan küs testje vót már Jankónak, hogy se szekér, se ótó, semmi az útan el
nem tudatt menni, mert Jankó az egész útnak a szélességét elvette.” (NAGY–VÖÖ: 111.)

23 Másutt már érintettem a kemence/anyaméh/has párhuzamot; itt érdemes megemlíteni, hogy
Róheim az ausztráliai beavatások kapcsán leírja: „az ég felé dobás” után a gyermek az idő na-
gyobb részét az anyai hason fekvé tölti, miközben szemléli a férfiak által végzett rituális tevé-
kenységeket. In: RÓHEIM, Géza: *Psychanalyse et anthropologie*, Éd. Gallimard, Paris, 1967.
113.

24 BENJAMIN: i. m. 62.

múlt létezését, amely „sohasem volt jelen”,²⁵ s amelyik mégis hat, kihat a végességgel önmagát mérő ember jelenlétére és létlehetőség-feltételeire, melyek közül vagy úgy választ, hogy folytatja az el-múltat (Jakab *Feketebeli király*-ának lánya a *kirkéi aspektusú* életmódot), vagy pedig felismervén a múltbéli véték miatt kapott fátumot, ellenében, el-távolítása érdekében munkálkodik tudatosan. Marquard ezért is jegyzi meg joggal, hogy az ítélet (mely olykor öltheti a „bűn nélküli bűnhődés” formáját is) mindig a *kezdet* problematikájába ütközünk.

Senki emberfia nem abszolút kezdet: mindenki azzal él együtt, amit előtalál, és ami fölött nincsen hatalma.²⁶

Mind a mesekezdetben élénk álló mesehős, mind a szöveget újraolvasó hermeneuta kutathatja a kezdet előtti, az el-múltba vesző és ott feltáratlanul lévő bűnt, vétet vagy morális kilengést, de a hőst és szabadságát gúzsba kötő fátumot, mely arra szorította a hőst, hogy akként álljon előttünk, amiként áll, csakis a – Marquard kifejezésével élve – „fátum rehabilitációján”²⁷ keresztül értheti meg. Vagyis egyfelől a fátum ellenében, a hős a halálhoz-viszonyuló-léte helyes interpretálása révén érti meg azt, hogy miként kell végigmennie az úton a feladatmegoldás érdekében, másfelől a fátum (egynémely külső, transzcendentális lény segítségével történő) sikeres kiiktatása jelenvaló-létéből, mindig egy másik, olykor a maga, máskor a Másiknak a létébe becsempészett fátum előidézéséhez vezet.²⁸ Számos kitűnő és meggyőző példát találunk erre a kígyóvőlegény-típusokban.

Az erkölcsi tisztaság és az együgyűséghez tartozó hallgatás/némaság szoros összetartozását vizsgálva, Benjamin *a* tragédiában látja a pogány ember megvilágosodását, mely az ő istenekkel szembeni morális felsőbbrendűségére döbbsenti rá, s ezért néma marad:

[...] az erkölcsi ember, egyelőre némán, még gyámoltalanul – ezért nevezik hősnek – föl akar egyenesedni annak a kinnal teli világnak a megrázkódtatásai közepet-

25 LÉVINAS, Emmanuel: „Diakronia és megjelenítés”, In: Uő: *Nyelv és közelség*, (ford. Tarnay László) Jelenkor, Pécs, 1997. 199–200.

26 MARQUARD: i. m. 63.

27 Uo. 70.

28 Tanulságos ebből a szempontból minden olyan halmozott mese, melyet az etnográfusok szeretnek a „*típuskombináció*” megjelöléssel illetni, holott valójában arról van szó, hogy a konkrét mese továbbszövedik egy ilyen értelemben vett fátum-toldással. De a „*kígyóvőlegény*”-típusú (BN 425) mesékben az átok-átruházás maga is kiváló példa erre.

te. A tragédia fensége az a paradoxon, hogy a géniusz erkölcsi némaságban, erkölcsi gyermekiségben születik meg.²⁹

Nem csak a pogány ember kénytelen szembeülni istenei morális gyöngeségével, időnkénti káros és kínos létbe-avatkozásaival, de (miként Odo Marquard a *teodíciái* fejtegetéseit, mint *fölméntés*-kísérleteket élénk tárja) a modern kor embe-
re is, akit:

Isten halála arra kényszerít, hogy maga intézze dolgait –,³⁰

s ekként magamagát teszi „abszolút lény” helyére, holott saját cselekvéseinek következményei fölött sincs hatalma, ezért folyamatosan szembesülni kényszerül a gonosz megnyilvánulásaival, a rossz tapasztalatával, melyek megdöbbenésben, levertségében tehetetlenségre és szenvedésre ítélik: ezt pedig sorscsapásként éli meg. A sorscsapás és istenítélet nem egymás szinonimájaként értelmezhető, amire Marquard rávilágít: „Az igazi probléma valójában az, hogy a fátum Isten vetélytársa a mindenhatóságban”.³¹ Egyfelől más-más hit- vagy hiedelemrendszer büntetés-motívumai, s még ha a mesehagyományban keveredik is a két fogalom használata, a hermeneutának a konkrét mesemondó³² és adott meseszöveg ismeretében kell eldöntenie, melyiket veszi górcső alá. Másfelől az elbeszélte történet éppen az eltérő körülmény és kifejezésesemény miatt ölt magára a mondás során más-más többletjelentést. A mesében felbukkanó „öreg szakállas ember” vagy a más nyelvekre jelentésvesztés nélkül lefordíthatatlan „Tündérszép” Ilona a meseszituáció és a mesehős egzisztencia-karakterének függvényében lehet – Jung szerint is³³ – jutalmazó vagy büntető lény: mindkét aspektust megtaláljuk lényében.

A tűzhely mellett lustálkodó, együgyűséget mutató/színlelő mesehősünk hallgatag, ahogy Benjamin Rosenzweigre hivatkozva jellemzi a kiskorú hőst:

A tragikus hős csupán egyetlen nyelvet ismer, mely tökéletesen illik hozzá: éppen a hallgatást. [...] Az önmónomaga semmiről sem tud magán kívül: nem más, mint ma-

29 BENJAMIN: i. m. 298.

30 MARQUARD: i. m. 59–60.

31 Uo. 57.

32 A mélyen katolikus hívő cigány Cifra Jánosnál mindig istenítéletről van szó, ellentétben vele Jakab István egy archaikusabb mitikus világszemlélet okán a sorscsapást helyezi előtérbe.

33 JUNG, Carl Gustav: „A szellem jelensége a mesében”, In: Uő: *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*, (ford. Turóczi Artilla), Scolar, Bp., 2011. 220–221.

gányosság. Ez a magányossága, ez az önmagában való dacos megmerevedése miként fejthetné ki tevékenységét másképp, mint úgy, hogy hallgat?³⁴

Hallgatása maga is egy jól (de egyáltalán nem biztos, hogy egy-értelműen) értelmezhető beszéd; Merleau–Ponty írja a *Látható és láthatatlan*-ban, hogy „a nyelv csakis a hallgatásból él”, s nekünk, akik a mesét a nyelv fenomenológiai vizsgálatnak vetjük alá, „nem a nyelvi rendszer elméletét kell értenünk, hanem a kifejezés-esemény tapasztalatának leírását és elemzését”³⁵ kell elvégeznünk, mondjuk a hallgatás fenoménjének értelmezésekor³⁶. Az „együgyű” hős fogyatékosága és hallgatása nem értelmezhető a hős magányosságában, elkülönültségében, csakis a bent-létben számára feltárulkozó anyához és másokhoz (az őt kirekesztő közösséghez) való viszonyának feltárásában, a bent-lét és látás-észlelés kifejezéseseményének: hallgatásnak és sírásnak fenomenológiai leírásában. Erre utal Lévinas:

A féltve őrzött csend is a szót mondja ki, és annak súlyosságában a Másik kibúvása érhető tetten. A másikat magába olvasztó megismerés is a beszédben helyezkedik el, amellyel a másikhoz fordulok.³⁷

A rettenetes erővel rendelkező, csodásan született gyermek (mint a korábbi fejezetben: *Sírás narratívák a népmesében* tárgyaltuk) éppen hogy nem hallgat, hanem jajveszékelve sír, mintha jelezni akarná (valami módon képes volna jelezni), hogy a mások számára ésszel felfoghatatlan csodás születése folytán arra „kárhoztatott”, egy „isteni” küldetés/rendeltetés okán arra ítéltetett a történet kezdete előtti időben és térben, hogy fölébe emelkedjék a kizökkentség állapotának, a mesében élénk tárulkozó káosznak, rendellenesnek. És a kizökkent-létre adandó elkerülhetetlen és sürgető válaszok megfogalmazása közben másokat is bevonjon a létmegértésbe, nem utolsó sorban az ő léte megértésébe. Ekként hallgatása vagy sírása a másikhoz fordulás, abban a reménységben, hogy ön-kifejezése bevonja a másikat a felkínált társasságba és meghallgatásra, megértésre, részesülésre talál. A küldetés sikeres végrehajtásának záloga nem lehet más, minthogy rendkívüli gyors testi-szellemi növekedésének és a hozzá mérten visszafogottabban és körül-

34 BENJAMIN: i. m. 295.

35 TENGELYI László: *Tapasztalat és kifejezés*, Atlantisz, Bp., 2007. 32.

36 Vő: BÁLINT Péter: „A hallgatás és felelősségvállalás a népmesében”, In: (szerk.) Bálint Péter: *Identitás és népmese/Identity and the Folktale*, DE GYFK IKKA Tanszék, Hajdúböszörmény, 2011. 9–41.

37 LÉVINAS: „Az arc és a külső”, In: Uő. *Teljesség*, i. m. 162.

ményesebben alakuló tapasztalat-kifejezésének mindvégig ezt a távlati célt: a közösség rossz-élményének, kilátástalan sorsának megváltoztatására, megváltására irányuló küldetését realizálja, s ezt az önmagára vett sorsot, mint egyfajta neki kiírt „útitervet”, „üdvtervet” kell szolgálnia. Az otthoni bent-létén³⁸ (mely bizonyos értelemben a falusi közösségből, a Mások köréből kirekesztettségét jelzi) és az őt hol nyugtalanítóan eltávolító, hol a bensőségességben előtte feltárulkozó anyjához fűződő bonyolult viszonyán töprengve, az „együgyű” hős egyre közelebb jut ahhoz, hogy a primer percepcióit az elfogadott nyelvi rendben kifejtse és a Marquard-i „inkluzív-ész” működését (mely a Lévinas-i *reszponzív etika* alapján áll) megértse.

A gyermek többet ért annál, mint amit ki tud fejezni, megfelelően tud válaszolni, még ha nem is képes definiálni az általa használt szavak jelentését, és egyébként nincs ez másképp a felnőtteknél sem.³⁹

Várakozásának, behúzóadásának ez is a tétje: a beszéd általi megnyilvánulás és mások előtti nyitottságának kinyilvánítása. A kirekesztéssel szembeni befogadás; az elkülönüléssel, a kibúvással szembeni felelősségvállalás, az elkerülhetetlen válaszdadás; a hallgatást, mint ki nem mondott szót felülíró mondás, tapasztalat-kifejezés együttállása, birtoklása : ez mind együttesen teszi képessé a hőst, hogy el tudja választani egymástól a praxis világát (a hozzá tartozó mesterségeket) és azt a szakrális, metafizikai tudást, mely több mint a közösség tapasztalatán nyugvó bölcséletet, a felelősségvállaláson és megbocsátani tudáson nyugvó szeretet prófécijája.

A mesehős együgyűsége, mely a tűzhely melletti „lustálkodásában”, dologkerülésében még nyilvánvalóbbá válik, egészen más természetét mutatja, mint amit a közösség tagjai tulajdonítanak neki. Lényege szerint nem más, mint a *contemplatio*-ba belefeledkezés, melynek során „a belső, misztikus istenszemlélet területére” lép át, amiről, legalábbis ön-megértése idejéig, nem tud hírt adni: észleletei és álmai kettős valóságot, igazságot tükröznek számára, melyek a tapasztalatszerzés nyomán mutatják meg, nyelvi szinten is valódi arcukat.⁴⁰ Ez a belső „istenszemlélet”, mely a még

38 A nőiség edény jellege, melynek egyként megfelel a barlang, a ház „bentlét érzését nyújtja, valamint védeltséget, melegséget ad – minden esetben létrehozta a kapcsolatot az anyaméhben tartózkodás emlékével.” NEUMANN: i. m. 154.

39 MERLEAU-PONTY: i. m. 25.

40 RITTER, Joachim: „A nevetésről”, In: Uő. *Szubjektivitás*, (ford. Papp Zoltán), Atlantisz, Bp., 2007. 87.

szorosan a Nagy Anyához kötöttség és a tőle függőség értelmezése,⁴¹ hamarabb viszi a csodásan született gyermeket az álmok, az ábrándok, a teóriák, a metafizikus tudás birodalmába (melyben tájékozódását éppen a Nagy Anyától, mint kisugárzó lénytől kapott gondoskodás segíti), mint a környezetében látható életszituációk, paraszti munkák és társas viszonyok megértésének terepére. Az anyai gondoskodás ugyanis nem merül ki az étellel-itallal való táplálásban, a létben fennmaradás biztosításában. Sokkal fontosabb, mondhatni lényegibb eleme olyan emberi *erények* és a közösség évszázados életében, szokásaiban, hierarchikus rendjében kialakított helyes/követendő *arányok* megismertetése és birtoklásukra irányuló technikák felmutatása, melyek a hős létezésben eligazodását, tulajdonképpeni-létének megragadását teszik lehetővé. Hőszünk héraklészi és hermészi természetéhez tartozik, hogy a paraszti társadalomban, ahol a mesterségek és falusi munkálatok, a törvénykezési rendek és szokásjog kiszorítják, kizárják a belső szellemi építkezést/munkálkodást, saját *contemplatio*-ja és emlékezete révén igyekszik kompenzálni a világ kettészakadását, az egyetemes létből kioldottságát. Kompenzációjának lényege: az én-előttiség állapotából történő kilépés és belenövés az „érzékiességgel társított értelem” világába, amiről azt mondja Marquard:

[...] érzéke annak van, aki képes egyet s mást észrevenni [...] aki – mert észlelni képes – képes élvezni és szenvedni is, [...] akiben van *esprit de finesse*, akiben megvan az érzék az erkölcsileg illendő iránt, az erkölcsök „finom árnyalatai” meg annak elfogadható lehetőségei iránt [...].⁴²

A mi Erős Jánosunkban (és a mesevariánsokban feltűnő alter egoiban) megvan a mindaz a képesség és érzék, melyeket Marquard emleget a sikeres kompenzáció érdekében.

3.

Az együgyűség fenoménjének vizsgálatakor figyelmünket ki kell terjeszteni olyan cselekvések, életszituációk, körülmények elemzésére is, melyek a lehető legszorosabb összefüggésben állnak a hős észleletre való képességével és „erkölcsileg illendő iránti” elkötelezettségével. Többek között ilyen a *vakmerőség*, mely egy

41 Lévinas a „bent-léte”, a „behúzódást”, mint a Másik elsődleges feltárulkozásának lehetőségét is feltételezi. In: LÉVINAS: „A belső és az ökonómia”, In: Uő. *Teljesség*, i. m. 123.

42 MARQUARD: i. m. 299.

gyermeki „pajkoskodás”, figyelmetlenség nyomán bekövetkezett károkozás, halál-
osztás miatti vezeklés idején támad a hős lelkében. A széki népmese, *Vas Laci* ki-
váló példát nyújt erre:

Ment haza az iskolából egyszer ez a Vas Laci; pajkoskodott az osztálytársaival, s
nekilökődött egy öregasszonynak. Az öregasszony fején volt egy kosár tojás, leverte.

Az asszony azt mondta neki:

–Jaj, te fiú, te fiú! Amikor hazaérkezel, az első szavad változzon átokká!

Vas Laci számba se vette, csak ment haza sűrű léptekkel. Mikor hazaért, a
három nénye labdázott künn az udvaron. S mind a három Lacihoz vágta a labdát.

Laci mérgesen reájuk szólott, hogy:

–A föld nyeljen el benneteket!

Hát uram, teremtőm! Abban a pillanatban megnyílt a föld s elnyelte mind a három
nénjit.

Na, vót nagy bánat, szomorúság. Lacinak nem is volt maradása többet a háznál.⁴³

A meggondolatlanságot követő károkozás lelkifurdalást eredményez: ez a bú-
bánatban ölt testet és „világgá menésre” készíteti a hőst, akinek eredendő jósága:
másokon való segíteni akarása (jelesül hogy kimentí a tűzből a kígyót), meghozza
számára a lehetőséget, hogy alászálljon az Alvilágba a meggondolatlan beszéde mi-
att elátkozott nénejiért, s visszazerezzé őket a Sárkány fogságából. A vakmerőség,
akár csak a bú-bánatból eredő világgá-menetel, mellőzi a józan észet, a higgadt meg-
fontolást, inkább a felindulás, mint sem a belátás velejárója. Descartes a *CLXXI-
II. Cikkely Hogyan függ a Merészség a Reménykedéstől*–ben⁴⁴ szoros összefüggést
teremt a bátorság és az elérendő cél sikere között. Lévinas-nál nem a cselekvő és
a tárgy/cél viszonyában, hanem a cselekvő önmagához való viszonyában válik ér-
telmezhetővé a bátorság, melynek késztetésére a hős „szinte vakon nekiugrik” a
másiknak, s „meglépetésszerűen, tört vetve a másik fölébe keveredik”.⁴⁵ Ennek le-
hetünk tanúi az egyik Baranya–Drávaszög menti mese *A tölgyfa vitéz*⁴⁶ esetében

43 Széki népmese, (gyűjtötte Nagy Olga), Kriterion, Bukarest, 1976. 249.

44 „[...] bár a Merészség tárgya a nehézség, amelytől a Félelem, vagy akár a Kétségbeesés rend-
szerint menekül, úgyhogy a legveszélyesebb és a legreménytelenebb ügyekben használjuk a
legtöbb Merészséget és Bátorságot; de azért ahhoz hogy erőteljesen szembeszálljunk a nehé-
ségekkel, amelyekkel találkozunk, mégis szükség van arra, hogy reméljünk, vagy hogy bizo-
nyosak legyünk abban, hogy a kitűzött célunk sikerülni fog.” DESCARTES: i. m. 147–148.

45 LÉVINAS: „Szabadság és parancsolás”, In: *Nyelv és közelség*, (ford. Tarnay László), Je-
lenkor, Pécs, 1997. 21.

46 PENAVIN Olga: *Jugoszláviai magyar népmesék*, Akadémiai, Bp., 1971. 57–72.

azt látjuk, hogy a családért és lánytestvérekért vállalt felelősségen túl, az őszinteség (nyíltság) és a reménységből fakadó kitartás az alapja a bátorságnak. A gazdag, de iszákos apa hagyná családját szétzúlleni, ám a három lány és a fiú igyekeznek megművelni a földet, de Szél alakjában a sárkány elrabolja a lányokat, s a fiú a nyomukba eredve megismerkedik három vitézzel, akik bátorság próba elé állítják.

–No, ti hős vitézöknek tartotok magatokat, már pár éve ide jártok hozzám, alva is taláztatok, ébren is taláztatok, de még ilyen bátrak nem voltatok, mint a Tőgyfa vitéz, aki odagyütt hozzám és álmomban megcsókolt háromszor. De hát tudjátok még, hogy mátú fogva ennek a felesége vagyok. (A tölgyfa vitéz: 60.)

Tőgyfa vitéz nem csak az ismeretlen/idegen alvó lány meghódításakor bátor, de miután az egyik vitéz rászedi és megszegi a hitvesének tett fogadalmat, s ezért elrabolja a sárkány, ötször megy vissza érte, mert a boldogságáért kell megküzdenie.

A vakmerőség máskor a külvilág és rettenetes/ijesztő ellenfelek támasztotta félelem nem ismeretéből, felfüggesztéséből, pontosabban a hős lelkéből „kivettségből” fakad. Cifra János meséje: *Rájner* arra világít rá, hogy az idegen világban, ahol sötét/gonosz erők vezetnek az embert, uralkodnak fölötte, csak egy ördögnél is erősebb befolyással rendelkező lény tudja irányítani a hős lépteit, mégpedig úgy, hogy kivieszi belőle a félelmet.

De a félelmet kivette belőle [az öregasszony, aki nézi (ez az élet olyan, hogy még a vénasszony is a férfiakat szereti. Nézi: „Jaj, be szép vagy! Ezt az egyet nem pusztítja el”)]. Frustukot ad neki:

–Na Rájner! Te megindulsz ebbe a keresztútba, né! Mész, de nem magad erejiből. Ahová én mondom, a magad erejiből egy esztendeig is kéne még menj.⁴⁷

A félelemmentesség ekként egy „nagy tudású” lény támogatásából, vagy a sokat tapasztalt ember bölcsességéből (a szókratészi alapállásból: halandó létezésén túl nincs mit elrabolni tőle, s ha az életét veszik is, semmi olyasmit nem veszít, amit nem veszítene el idővel) fakad, amely a mesehőstől egyfajta elszántságot és a küldetésnek hivatástudattá emelését feltételezi.

Jakab hőse megörvendezvén az első munkájáért kapott három aranyban (ami messze nincs arányban az általa elvégzett munka bérével), valahányszor szolgálatba áll, a kilenc embernek járó éték mellé mindössze három aranyat kér, amivel hazaszaladhat az anyjához, hogy megörvendeztesse és megmutassa: képes eltartani magát és szegény éhező anyját.

47 NAGY Olga: *Cifra János meséi*, Akadémiai, Bp., 1991.155.

–De felséges királyam, de nekem három arany is kell még hozzá, me haza kell szaladjak vélle hamarább anyámhaz. Mert nincsen szegény anyámnak, amiből éljen. (NAGY–VÖÖ 560.)

Az együgyiségét, és a közösség számonkérése miatt érzett korábbi szégyenét egyszerűen felváltja az öröm (mely a lélek megszabadulása egy nehéz tehertől: az egyre halmozódó adósságtól) és az örömszerzés (mely az anyában eladdig élt aggodalom és rémület eloszlátása), ezek együtt a gyermeki lélek „specializátlanságának” megszűnőben levését és a közösség normáira nyitottságát jelzik. Az anyának adás, az anyai megajándékozás hősünk részéről olyasfajta nemes gesztus, mely egyfelől viszonzás a tőle ajándékba kapott létért, a viszonzásban a korábbi bensőséges meghosszabbítását és a későbbi oltalomba vevést jelenti ki; másfelől szemérmes bejelentés, annak kinyilatkoztatása, hogy az anya gondoskodása nem volt hiábavaló, „megérett” az idő, hogy saját lábára állva, kezének munkájával szerezze meg a kenyerét.

–Na, édesanyám, hoztam én most nem három aranyat, sem hatat, hanem egy egész vékával. Még ételmezt is hoztam és kenyeret is hoztam, ennivalót is, amit pakolt a király, de itthon nem ülek, mert mejek, hogy még szerezzek még egypár aranyat. Maga pedig lássan hozzá, és kezdjen, amit akar ezzel a véka arannyal, most már nyugodt vagyok, hogy egy darabig van magának is, amit megegyék. (NAGY–VÖÖ 564.)

Az erdélyi szász mesében, a *Vasjankó*-ban a hős kicsit faragatlan, egyszer s mindenkorra le akarja tudni az egykori adósságát, már amennyiben a nevelésért járó hálát és viszontgondoskodást kifizetendő adósságként értelmezzük.

–Hozok nektek egy kis ajándékot – szolt az anyjához és apjához. – Nem akarom, hogy bárki azt mondhassa: ingyen etettetek!⁴⁸

Ez esetben az adósság kiegyenlítése a családi köteléknek, a bensőséges társaságnak a felszámolását, vagy legalábbis meglazítását is jelenti; az adósságfizetés olybá tűnik előttünk, mint a megajándékozást devalváló törlesztés. Kitészik, hogy a külső elvárásoknak való engedelmesség nem feltétlenül jár együtt az őszinte belső szándékkal, az ajándékozás nyílt és önzetlen gesztusával.

Az együgyűségtől, mint én-előttiségtől a kifejlett emberig, a próbák/feladatok elvégzésétől a hivatástudat kialakulásáig, továbbá a küldetés felelősséggel vállalásáig hosszú út vezet (mind a hős személyiségfejlődésében, mind a mesei narratívában), melyet akkor tudunk igazán nyomon követni, ha a többi fenomént és megvizsgáljuk.

48 *A csodálatos fa*. Erdélyi szász népmesék. (Josef Haltrich gyűjtése, ford. Üveges Ferenc), Népek meséi. Szerkeszti: Karig Sára. Európa, 1979. 42.

A lustaság fenomenológiája

I.

A lustaság fenomenológiai vizsgálata, melyet az alábbiakban igyekszünk elmélyíteni, nem egészen új keletű törekvés; már Kant és őt követően Bachelard is igyekezett a *lustaságot* mind morális vetületében, mind pedig a „tevékenység” kontextusában megragadni. Górcső alá vont mesénk címadó főhősének, Erős Jánosnak is az egyik lényeges attribútuma: a családi tűzhely melletti aluszékonysága (ami inkább csak szendergés, lustálkodás, elrévedezés); hogy megértsük különös „viselkedését”, egy kis kitérőt kell tennünk és előzetesen meg kell vizsgálnunk a tűz és az álmodozás, a tűz és az értelem (a descartes-i „némi értelem” – a *quelque lumière*) viszonyát.¹

A francia filozófus, Gaston Bachelard poétikus hangvétellű esszéjében (*Le feu et respect, le complexe de Prométhée*) élesen elkülöníti egymástól az álmot és az álmodozást, mivelhogy felfogásában az álmodozás (miként az „*álmodozik*” ige folyamatosságot és általánosságot mutató alakja is sugalmazza), sosem állít a középpontjába egyetlen konkrét tárgyat,² (ellenben a „primitív” ember számára a gondolkodás „centralizált álmodozás”³). Descartes az álmodozás állapotáról, mint „gondolkodásunk hanyagul tévelygéséről” beszél, amikor is gondolkodásunk nem kíván leborgonyozni egyetlen tárgy, idea vagy szubjektum elgondolhatósága mellett; épp ellenkezőleg, „hanyagul” túlcsoportulni akar mindenben (beleértve az időt és teret) és önmagán is, mert a sokra, a sokfélére, mint egyfajta kínzó hiányélmény betöltésére vágyik, tudván-tudva, hogy a vágyakozás lényegéhez tartozik a *hiány fennmara-*

1 A Descartes-i *lumière*, mint az értelem kifejezése, pontosan utal a tűz, a fény és az értelem szoros fenomenológiai összefüggésére. DESCARTES, René: *A módszerről*, (ford. Alexander Bernát et al.) Kritérium, Kolozsvár, 2002. 98.

2 BACHELARD, Gaston: *La psychanalyse du feu*, Éd. Gallimard, Paris, 1949. 32. « Le feu enfermé dans le foyer fut sans doute pour l'homme le premier sujet de rêverie, le symbole de repos, l'invitation au repos. ». Bachelard visszatér Descartes-hoz, aki a XXI. cikkelyben írja: „Ilyenek álmaink illúziói és az álmodozások is, melyeket gyakran folytatunk ébren, amikor gondolkodásunk hanyagul tévelyeg anélkül, hogy önmagától valamivel foglalkozna.” In: DESCARTES, René: *A lélek szenvedélyei*, (ford. Dékány András), Ictus, Bp., 1994. 44.

3 BACHELARD: i. m. 44.

dása. Ám az ember nem csak a mérlegelésnek és elhatározásnak, az *előre*-eltökélt⁴ tevékenységnek és a lehetségesként felmerülő gondolatok végiggondolásának az embere (aki elhatározza azt, hogy mely dolgokat képes maga realizálni⁵), s ezáltal a cselekvést aláveti a morális ítéletnek. Azt látjuk, hogy időnként megriadván a folyamatos tevékenységtől (a Ricœur-i kifejezéssel: „eseményektől”, mint a létmódváltás, az átváltozás és mozgás⁶) és a tökéletesedésre törekvéstől, visszalép, és a *nem*-tevékenységben, mint a tevékenység egy formájában és a folyamatos reflexivitástól elhatárolódásban, a *nem-észnél-létként* megjeleníthető „együgyűségben” piheni ki magát, afféle *kompenzációként* – Marquard szavával élve – a „perfekcionizmus” ellenében.

Kötete elején Bachelard sorra veszi a „naturális” és „szociális” tapasztalatokat, meghatározza időbeli kialakulásuk sorrendjét, s megszívlelendő kijelentések egész sorát fűzi hozzájuk. Elsőként mindjárt azt, hogy az ember álmodozásainak az első tárgya minden bizonnyal a tűzhelyben lobogó *tűz* volt, amely fenomenológiáját tekintve is összetett szimbólum,⁷ legfőképpen is a megpihenésé, ugyanakkor pihenésre meghívásként is értelmezhető;⁸ másodsor: a tűz kétség kívül fel/átmelegít és megvigasztal;⁹ harmadszor: a tűz közelében egyenesen késztetést érzünk arra, hogy letelepedjünk, megpihenjünk, az alvás szándéka nélkül, és *lustálkodásunk* ide-

4 « [...] la délibération qui précède le choix : le pré-féré, note Aristote, exprime le pré-délibéré. » Ricœur, Paul: „De l' action à l' agent”, In: Uő. *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, Paris, 1990. 114. („ [...] a választást megelőző mérlegelés: az előbbre sorolás, jegyzi meg Arisztotelész, az előzetes mérlegelés kifejezése.”)

« Ce rapport entre préféré et prédélibéré (*probébouleuménon*) sert de socle à une définition de la vertu [...] » i. m. 111. („Az előbbre sorolt és az előzetesen mérlegelt közötti kapcsolat lesz a kiindulópontja az erény meghatározásának [...]”).

5 Ua.

6 Uo. 112.

7 Érdemes a *tűz fenomenológiájának* vizsgálatkor felidézni, amit Descartes a *Discours de la méthode* ötödik fejezetében a tűz természetéről mond. DESCARTES: i. m. 117. Eliade viszont azt emeli ki, hogy a sztoikusok épp a *tűz* okán tértek vissza Herakleitosz világvége idejéhez, és Platon az Özönvíz általi világvég alternatívájaként a *tűzet* tételezi. A keresztények pedig tisztító jellegét hangsúlyozzák. És Krisztus eljövend és a tűz által tisztítja meg a bűnös világot. ELIADE, Mircea: „Mythes et rites de renouvellement”, In: Uő. *Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963. 83., 85.

8 BACHELARD: i. m. 32.

9 Uo. 33.

jén elfogadjuk az álmodozás sajátos valóságát.¹⁰ A tűz fenoménjét körülíró kijelentéseket összegezve, bátran juthatunk arra a következtetésre, hogy a tűz melletti henyélés egyszerre örömszerzés¹¹ és erőgyűjtés, az otthon/lakhely biztonságában időzés és Lévinas-i „elnapolódás”, a kinti világtól elkülönülés a bensőségbe behúzódság révén és felkészülés olyan nem is távoli jövőben bekövetkező küzdelemre, harcra és váratlan történésekre, melyek egy idegen, rémisztő és kegyetlenül erőszakos, legalábbis ilyenként feltűnő világban várnak rá.¹² Mesehősünk esetében nem a Kant-i értelemben vett munkáról megfélemlítés, a „*far niente*”,¹³ a munkától irtózás és ódzkodás egy fajtájáról beszélhetünk, de nem is az alapvető semmittevésre, tunyaságra való hajlandóságról, amit szokás a *lustaság*¹⁴ par excellence megnyilvánulásaként említeni.

Hogy tovább árnyaljuk a képet, érdemes odafigyelnünk arra, amit a francia mesekutató, Nicole Belmont mond a *Poétique du conte* kötetében egy helyütt, nevezetesen a lustaság, a renyhesség, a restség mondhatni a hős rejtekezésének egyféle módja, illetve mindazoké, akik tétlenül henyélnek a tűz mellett, tétlenségbe fedkeznek. Az illetén létező hősök nem a szellem megjelenésének szegényes vagy gyöngé változatai, inkább magában a tétlenségben és lustaságban tetszelegnek.¹⁵ A *tetszelgés* kifejezés fenomenológiáját tekintve magába foglalja mind a tett-et,

10 Ua. Eliade arra is felhívja a figyelmünket, hogy a gnosztikusok szerint az emberek nem pusztán csak alszanak, de kifejezetten szeretnek is aludni. ELIADE: *Mythologies de la Mémoire et de l' Oubli*, i. m. 159.

11 Vagy amiként Bachelard írja: a tűzhely mellett megfontoltan ülő gyermek számára a tűz valóságos gyönyörűség: « Il est [le feu] plaisir pour l'enfant assis sagement près du foyer. » BACHELARD: i. m. 19.

12 Eliade említi, hogy a fiatalember azért képes kezében tartani egy izzó vasat és megragadni egy mérges kígyót (Erős János mitikus vonzatához tartozik mindkettő), mert ismeri a tűz és a kígyó eredetét, a tűzkészítés varázslatát (*le charme de la création du feu*). ELIADE: *La structure des mythes*, In: Uő. i. m. 26.

13 KANT, Immanuel: *Antropológiai írások*, (ford. Mesterházi Miklós), Osiris/Gond–Cura Alapítvány, Bp., 2005. 230.

14 A példabeszéd szerint lusta az, aki a szolgálai félelem miatt elásta az Istentől kapott talentumot (Mt. 25,26), olvashatjuk a Magyar Katolikus Lexikonban.

15 « La paresse est une façon de dire la latence du héros, de tous ceux qui restent oisifs près du feu, qui sont plongés dans une inaction, voire une léthargie initiatiques. Ces héros sont non seulement contrefaits, d'apparence chétive ou faibles d'esprit, mais ils se complaisent souvent dans l'oisiveté, voire l'inertie. » BELMONT, Nicole: „Le héros et son Odyssée”, In: Uő. *Poétique du conte* i. m. 183.

mind pedig annak egy különös változatát, az „úgy tenni, *mintha*” valamit tennék látszatát: egyfajta színjátékot, melyet mindig mások előtt játszunk el, hogy megtevésszük és magunknak megnyerjük őket: a Foucault-i „mintha-birodalmát” a valóság helyébe csempészve. A tevékenységnek mind a két formája: a *lustálkodás* (az „észhasználatra” felkészülés) és a *lustaságban tetszelgés* (egy maszok mögötti eltűnés, rejtekezés, mint a valóságostól eltérő, másként létezés¹⁶) egyaránt elbeszélhető a cselekvő szándékát megmutató történetként (hogy tudniillik jószántából vagy szándéka ellenére „tesz így”); illetve az előttünk magamagát *valamiként* megjátszó személyre szabott történeteként (hogy miért is választotta előszeretettel, miért is döntött úgy, hogy inkább mutatja magát másnak, mint ami). A lehetségesként kínáló kétféle narratíva jelenbeli értelmezése és leleplezése ránk vár.¹⁷ Ezt az interpretatív műveletet könnyíti meg számunkra Lévinas értelmezése:

Behúzóadás, az ön felé haladás, az önhöz mint menedékhelyre történő visszavonulás, mely a vendégszeretetnek, a várakozásnak, az ember általi fogadásnak felel meg, amikor a meg nem szólaló nyelv lényegi lehetőség marad.¹⁸

Jakab István hőse, a mesemondó intenciója szerint, bárminemű határozott cél/intenció hiányában halogatja megtenni az „első lépést”, érzékiségének élvezete leköti gyermekteleg figyelmét, a „reflektálatlan én naivitása”¹⁹ az élet szűkösségének és az elkülönültségnek az élvezete. Ám, mihelyst az értelmére hivatkozva elma-

16 « [...] Le masque est une synthèse naïve de deux contraires très proches: la dissimulation et la simulation. [...] Une phénoménologie de la dissimulation doit remonter à la racine de la volonté d’être autre que l’on est. » BACHELARD, Gaston: „Le masque”, In: Uő. *Le droit de rêver*, Éd. PUF, Paris, 1970. 201–202.

17 Érdemes eltöprengeni e ponton Marquard azon állításán: „Az, hogy minden mulasztás közvetve tett is, nem találóbb, mint az a másik tétel, hogy minden tett közvetve mulasztás; csak azért cselekedhetünk bármit is, mert a dolgokat jobbra békén hagyjuk [...]” MARQUARD, Odo: „Szokás dolga”, In: Uő. *Az egyetemes történelem és más mesék*, (ford. Miklós Tamás), Atlantisz, Bp., 2001. 196.

A mesehősünk mulasztása: a kint-létben való passzivitás (bensőségbe visszavonulás), a másokkal nem beszélés (hallgatás), a konkrét álmok/célok meg nem határozása (az álmodásban egy központosított tárgy negligálása, helyette a lét sokféle létlehetőség-feltételének elgondolása), csak látszólag, mások szemében/látásában mulasztás, evvel szemben egy másik dimenzióban: a bent-lét, a bensőség világában nagyon is aktív cselekvés-sorozatok összessége.

18 LÉVINAS, Emmanuel: „A lakhely”, In: Uő. *Teljesség és Végtelen*, (ford. Tarnay László) Jelenkor, Pécs, 1999. 127.

19 Uo. 111.

gyarazzák neki, világossá teszik számára a kötelességét, hogy tudniillik a két keze munkájából élés nem pusztán a küzdelmes létfenntartás eszköze, hanem maga is az életélvezet egy örömteli formája, s határozott/egyértelmű célt tűznek ki elé, értelme kezdi betölteni rendeltetését²⁰ és egyszerűen hátrahagyja a tétlen létformáját.²¹ Bizonyítván, hogy nem csak magához való „esze van”, következésképpen megérett a hívások, felszólítások, elvárások, életszituációk értelmezésére, de képes is a használatára, miként Descartes mondja:

Nem elég ugyanis, hogy valakinek jó esze legyen; a fő dolog az, hogy azt jól használja.²²

Ez a „jól tudja használni” kifejezés egyértelműen utal arra is, hogy nem óvatlan és nem meggondolatlan, mint az a rendkívüli erővel, fortélyos ésszel és elképesztő munkabírással rendelkező hősré bizonyos helyzetekben nagyon is jellemző, ahogy rögtön látjuk is. János, akárha meghallotta, megértette volna a hívást²³ (megértette volna a „rajta túlról” érkező közösség fel-szólítását és lelkiismerete „belőle” jövő hangját), válaszként az álmodozás, a „*mintha*”-tevékenységek bensőséges világából a gazdagságot ígérő munka kint-lévő terepére: a legkülönbözőbb féle tevékenységek elvégzésére indul.²⁴ Ekkor viszont oly bőszen, „rettenetes ereje” kimeríthetetlen-

20 Hartmann beszél erről: „A megértés mértékében tárul fel előtte rendeltetése a világban. [...] és amilyen mértékben feltárul előtte a rendeltetése, úgy növekszik benne a belátás és erő is, amely a rendeltetés betöltésére irányul.” *Értelemadás és értelemteljesülés*, In: HARTMANN, Nicolai: *Lételméleti vizsgálódások*, (ford. Redl Károly), Gondolat, Bp., 1972. 509.

21 Scheler teszi világossá, hogy „az ember mindaddig kiskorú, ameddig egyszerűen elvégzi környezete élményintencióit, *anélkül* hogy először megértené őket, ameddig a *terjedés*, az *együttselekvés* értelemben a *hagyomány* az átadásnak az a formája, amely megalapozza szellemi alapviszonyát másokhoz [...]. A személyhez [...] nemcsak az akarás tartozik, hanem az akarni képesség közvetlen tudata is.” SCHELER, Max: *A formalizmus az etikában és a mate-riális értéketika*, (ford. Berényi Gábor), Gondolat, Bp., 1979. 717–719.

22 DESCARTES: *A módszerről*, i. m. 71.

23 Heidegger jegyzi meg: „A felhívás megértéséről kiderül, hogy az nem más, mint *lelkiismerettel-bírní-akarás*”, mely fenoménben benne rejlik az „elhatározottság”, mint a létező választása. In: HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*, (ford. Vajda Mihály et al.), Gondolat, Bp., 1989. 457. A mi hősünk felnötté válásának egyik jele éppen ebben az elhatározottságban érhető tetten.

24 « [...] a felhívás csak a válaszban nyer értelmet, minthogy mint felhívás csak az által teljesedik be, hogy fájdalmas örömmel, elhatározással, vágyakozással, fölkiáltással, stb. válaszolok rá. » . « [...] l' appel ne s'entend que dans la réponse, puisque c'est seulement quand je réponds à cet appel par ma douloureuse joie, par mon arrêt, par mon désir, par mon exclamation, etc., qu' il

ségére és hatalmára rácsodálkozva, mintegy játszi könnyedséggel (*meggondolatlanul*) és lázas hevülettel (*pazarlón*) lát bárminemű munkához, mintha napok alatt kellene bepótolnia mindazt az el nem végzett munkát (másként mondva: kötelességszerűen törleszteni fennálló adósságát), amit a gyermekkori lakhelyen behúzóadás és a hívás-visszautasítás (a lelkiismeret belső hangját meg-nem-hallás) élepszakaszában elmulasztott megtenni.

Vágatt is Kilenc reggeltől estig, folytan, szakadéktalanul, úgy hogy meg se szuszszant, még étére se gondolt, csak hogy minnél többet tudjon csinálni, hogy ne haragudjék meg a király, hogy egymagába dógazik. Mire már beesteledett vóna, arra amekkara erdőfelület létezett, egy emberi szem belátatt vóna, Kilenc az egészet lábáról mind ledöntötte, mind rakásba, melyiket ahogy érte, a földre.²⁵ (Kilenc, NAGY-VÖÖ 562–563.)

Ez a munkának való „nekiugrás”, a vele szembefeszülő és céljaitól minduntalan eltéríteni vágyó ellenséges akaratoknak ellenálló *akaratnak* és az egyelőre felmérhetetlen akarat *képességnek* a próbára tétele, mely egyszerre jelent a hősnek élvezetet és örömet, teljes elképedésére azt eredményezi, hogy a környezete megretten fizikai (szörnyet elpusztító rettenetes) erejétől és csodás képességeitől, s nem ismervén eredendő jóságát, azt feltételezik róla, hogy előbb-utóbb ártani akar,²⁶ mint ellenfele: a sárkány, a szörny. Ezért aztán szinte valamennyi változatban előkerül a szemtől szembe egyenességét mellőző *eltávolítás* (s majd mindig alantas *elvezetés*) szándéka, amely legalább annyira meglepi a hőst, mint a korábban ott-honról való *eltávolítás* (számára kegyetlenként értelmezhető) szándéka. A lustaság és serénység, a tétlenség és – mai szóhasználatnál elve – túlmozgásos aktivitás,

advient comme appel. » CHRÉTIEN, Jean-Louis: „Phénoménologie de la réponse”, In: Uő. *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Éd. PUF, Paris, 2007. 8.

25 NAGY Olga-VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója*, Jakab István meséi, Akadémiai, Bp., 2002.

26 „Így gondolták, hogy Jancsitú jó lösz mögyszabadulni, mē Jancsi tönkretöszti az egész falut, ha mögokosodik egy kicsit” (BÁLINT Sándor :*Tombác János meséi*. Akadémiai, Bp., 1975. 297.) Az együgyűség látszata és a „kicsit megokosodás” egyaránt többet és mást mond, mint amit az első olvasatban érteni vélünk; az együgyűség fenomenológiájáról már írtam (BÁLINT Péter: *Az együgyűség fenomenológiája* – Jakab István cigány mesemondó Erős János típusú meséiben. Új Forrás, 2012/10. 62–74.) Ellenben a „megokosodik” kifejezés egyaránt utal arra, hogy eléri azt a szellemi nívót, melynek segítségével alkalmazkodni képes a közösség elváráshorizontjához, s képessé válik az „észhasználatra”, mely az értelem és az erő használhatóságától tesz tanúbizonyságot.

az elnapolódás és rögtön mindent elvégzés, mint a közösségi tapasztalaton való túlcsoportulás, az élet normális rendje ellen való tevékenységként tűnik föl, ezért a közösség normarendjének határán átlépést jelző szélsőségség, korlátfeszégetés, olyan nem kívánatos (különös és elfogadhatatlan) magatartásforma, amelyet a tapasztalatszerzéssel és „észhasználattal” kell felülvizsgálni, lemetszeni, hogy képes legyen a közösség felelősségteljes tagjává és kulturálisan is felvilágosodottá (*éveil-lé culturellement*) válni.²⁷ Ugyanakkor persze a mesehősünk egzisztencia-karakterében meglévő fenti kettősség újfent „átmeneti”-létére: istenek pártfogoltságára és halandó voltára utal. Miként annak a belátása is, amiről Vernant beszél Hésziodosz *Prométeusz alakjának* értelmezése kapcsán, hogy tudniillik a király igazságossága kollektív növekedést biztosít egy közösségnek, ám a gazdagság, melyet a munka biztosít valakinek, épp ellenkezőleg, egyénre szóló isteni pártfogoltság.²⁸

Térjünk vissza az otthoni tűzhely mellett időző hőshöz, akivel összefüggésben a kérdés szinte magától adódik: miről álmodozik, vagy még inkább miről ábrándozik,²⁹ ha ugyan kerget bármiféle ábrándot is? E kérdés kiváltképpen is annak fényében nyer különös értelmet, amit Bachelard mond, hogy tudniillik: az ember sokkal inkább a vágyak teremtménye (*création du désir*), mintsem a primer szükségleteké.³⁰ A vágy, a gyermekhős valóságtól el-kötődése és elrugaszkodása révén, a jövő ígéretként föltűnő (megfoghatatlan és körülírhatatlan) transzcendentálisba röpi őt, egy olyan térbe, melynek nem létezik horizontja, hol összehúzódik, hol

27 ELIADÉ: „Le Temps peut être maîtrisé”, In: Uő. *Aspects du mythe*, i. m. 101.

28 « [...] la justice royale garantit pour le groupe une prospérité collective, la richesse que le travail assure à chacun est au contraire une faveur divine individuelle. » VERNANT, Jean-Pierre: *Mythe et pensée chez les Grecs*, Éd. La Découverte/Poche, Paris, 1996. 269.

29 A magyar nyelvben az *ábrándozik* talán találóbb kifejezés, mert rögtön az első pillanásra érezteti a különbséget az álom és ábránd között; az ábránd a latin *illúzió* kifejezésre utal, mely egyszerre idézi elénk az érzéki csalódások és a látszatok világában elmerülést, és az idea-kergetést, s nem utolsó sorban a képiséget. Az ábránd kifejezés tövében megtaláljuk a geometriai *ábra* kifejezést, ez olyan jelként viselkedik, kiváltképpen is más vagy egyszerre több más ábrával összefüggésben, mely egy sajátlagos világot *ábrá*-zol előttünk, s ennek értőivé és megértőivé csupán akkor válunk, ha a sajátlagos (s nem is mindig szubjektív, hanem az azt felülíró kollektív) jelrendszer *ábra*-jeleit adekvát módon tudjuk „olvasni”. Valéry írja az egyik fragmentumában: „Kiléptünk az ábrázolásból . – Beléptünk a nyelv világába.” VALÉRY, Paul: *Füzetek*, (ford. Somlyó György), Európa, Bp., 1997. 52.

30 « L'homme est une création du désir, non pas une création du besoin. » BACHELARD: i. m. 34.

kikerekedik, hol pedig önmagába zárul,³¹ s csodálatos és titokzatos lehetőségeket (adományokat) sejtet meg vele, felülírván profán szükségleteit, melyek az örökös beteljesületlenséggel járó hiányérzetet hagynak maguk után, ezért kielégítésük sohasem okozott olyan gyönyörűségeket számára, mint a képzelet csalóka játéka. A vágy és az álom, az értelemteremtés és a dolgok hozzám rendelése közötti összefüggésről világosan beszél Foucault:

Az álmovilág saját világ, nem abban az értelemben, hogy a szubjektív tapasztalat dacolna általa az objektivitás normáival, hanem abban, hogy eredendően olyan világgént épül fel, amely hozzám tartozik, és amely tudomásomra hozza saját magányomat.³²

A rendkívüli erővel született kamasz, miközben gyönyörűségét leli a tűz melegében, a fahasábok és az ágak pattogásában, szeret elkülönülten lenni, otthon időzni, ami annyi tesz – Lévinas értelmezésében –, „mint élvezni az élvezetet”,³³ s a közeli és távolabbi jövőjéről ábrándozik ráérősen, az időtől cseppet sem zavartatva magát. Úgy vélhetnénk, hogy a falusi közösségben alapvetően elismerést kiváltó szorgalmatosság, rendkívüli munkabírási, másokon való önzetlen segítség kínálokna fel előtte reális jövőképként. Ám, hogy mégsem a földművelésről, favágásról és más, a mindennapi megélhetést biztosító falusi munkákról: építkezésről, csordaőrzésről, földművelésről ábrándozik (sokkal inkább játszadozik, madártojást eszik, füttyörész³⁴), abból derül ki, hogy a hívás egy lehetséges formájaként értelmezhető *számonkérés és feddés* pillanatában értetlenül áll a faluközösség elvá-

31 BACHELARD: „L'espace onirique”, In: Uő. *Le droit de rêver*, Éd PUF, Paris, 1970. 198.

32 FOUCAULT: „Bevezetés Binswanger: *Álom és egzisztencia* című művéhez”, (ford. Sutyák Tibor), In: Uő. *Nyelv a végtelenhez*, Latin betűk, Debrecen, 1999. 35.

33 LÉVINAS: „Én és függőség”/ *A belső és az ökonómia*, i. m. 119.

34 „Nevelték a gyereköket. Öleg erőssen is nevelődött, hatalmas gyerek nevelődött belüle. De amilyen hatalmas erős, mög szép is vót, dérék is vót, de olyan hanyag, lusta vót. Szögény szülei nem vötték annak sëmmi hasznát sè. Övött, ivott, hevert. Ha levelet kapott a szájára, avva pikulázott, füttyörészött vele. Fűzfasípokat csinált, ilyesmivel tötötte az idejit. Kimönt az erdőbe madarászni, madártojást önni.” („A lusta gyerekök”) In: *Tombácz János meséi*, i. m. 504. A játék, Krisna gyermekkori változatának lényegét képezi; a gyermekkorban összekapcsolódik a rombolás öröme a felfedezésével, írja Claudine LEBLANC: „Héros épique, enfance divine” tanulmányában. In: *L'enfance des héros*, (L'enfance dans les épopées et les traditions orales en Afrique et en Europe), Éd. Artois Presses Université, 2008. 38.

rása, kinyilvánított nemtetszése előtt.³⁵ Értetlenül áll, mivel értetlensége átmeneti léthelyzetéből fakad: kiskorúságának egyértelmű jelzése a „beszámíthatatlansága” (beszámíthatatlan és felelősség-vállalásra képtelen lévén egyben számonkérhetően is: számára nem róható föl bűnként lustasága), ugyanakkor felnőtté válásának jelzése a lelkiismeret hangjának megszólalása, önmagaként levésére fel-hívása.

Bizonyos mitikus analógiák alapján hihetőbbnek, valószínűbbnek tűnik, hogy az útra kelés, mint a szellemi tökéletesedés és az igazság felé törekvés, az ösztön-énből (én-előttiségből) a személyes kiteljesedés: vagyis „rettenetes ereje” révén hőssé válás lehetőség-feltételei járnak a szemelőtt.³⁶ Ezt igazolja Jakab István egyik meséje, melyben a vitézhős fia pontosan elénk tárja a *szörnyetegeket legyőző hőssé válni* akarátát; illetve azt a küldetését (melyet Eliade akként ír le, hogy a „meszianisztikus” személyiségek, mint Erős János is, akiket a kulturhéroszokkal és az

35 Az ungi népmeseválogat, a „Kilenc” szerint: „Ugyhogy hát a fia meg alig jó, derík fiú vót, de naprúl napra nem dógózott semmit, csak a tűzhejnél az egyik morkábul a másik morkába öntögette a hamut. Eczer a szegíny asszony megszólította. Azt mondta neki: – Fiam, mán ahogy látom, elíg derík fiú vagy. Elmehetnél valamerre dógózni. De bizony a fiú azt se mondta az anyjának, hogy megyen, vagy pediglen nem megyen. Nem teccet neki egyáltalán menni munka után. [...] Elment a fiú, és egy pillantás alatt már fel is pattantotta a gerendát a tetőre. Amikor meglátták az emberek, szemök-szajok tátva maradt, hogy a fiú mijen erős. Így aztán ettül fogvást a fiunak meg is teccet a munka, és ahol kellettett ijen erős munkás, hát csak a fiut szolították.” GÉCZI Lajos: *Ungi népmesék és mondák*, Akadémiai–Madách, Bp., 1989. 351–352.

36 A tanulmány későbbi pontján még jelentőséget nyerő Félelem nélküli János („A félszkereső” AaTh 326) típusú mesék egyik variánsában, a kakasdon gyűjtött „Pihári”-ban a lustaság és a félelemnélküliség szoros összetartozását láthatjuk:

„Vót éccer égy embër s égy asszon, azoknak vót égy jó kamasz fijuk. Csak oan lusta vót, hogy sëmmit nem akart dógózni, segíteni az apjájéknak. Egy napon szondja az apja:

–Fiam, ma elményünk a mezőre anyáddal dógózni, s te itthon maradsz. Tëgyél tüzet, s tégy fél vizet, s főzz vacsorát nekünk, mert legalább te ës ennyit csináj!

Elmëntek a mezőre, s a legén otthon maradt. Az elmënt ki rëgvel, s estig játszódot, sëmmit se csinát. [...].

Mëgtaláta a falu végén. Ott játszódtak a többi pajtásokval. A legént úgy hitták, hogy Piári. Na, hazaviszi a legént, előfogta, s úgy elverte, hogy ni, a fejit ës mind összehasogatta az apja. S amikor ütte, örökké mondta neki:

–Szót fogadsz-ë, Piári? Fész-ë tülem, Piári?

Aszonta az apjának:

–Édësapám, se nem félëk, se szót nem fogadok.” In: DÉGH Linda: *Kakasdi népmesék II.*, Akadémiai, 1960. 28.

ősökkel azonosítanak, s éppen általuk/bennük térnek vissza), hogy eljöveteleivel az eredeti mitikus időket jelenné tegye, (*réactualisation*) és újraalkossa a Világot.³⁷ Tovább nem titkolható szándékának kinyilatkoztatásában tetten érhető emellett a *hivatkozás*, mint a megszólított emlékezetben elrejtett vitéz tettekre való vissza-utalás, az apa (ősök) múltbéli vitézkedései nyomán nyert múlhatatlan hír-nevére rá-felelés, ami azt szándékozik tudtul adni, hogy ő, mint apjának a fia, aki *nevét* tőle kapta, csupán megismételni akarja köztiszteletet kiváltó tetteit, hogy e rituális ismétlés révén valóban méltóvá váljék apja/ősei hírnevéhez, a családi örökséghez, s *olyanná* váljék, mint ő(k).

–Na kedves ídesapám, te a hatéves korodba kezdted meg a világ bujdasását, én már hétbe vagyok. Te nagyon vitéz vagy, szépen kérlek tégedet, engedj engemet is, menjek én is országot, világot látni, úgy, amin te mentél; én is keressem meg a vitézséget, szerezzem meg a kenyeremet és az én öregségemre nyugvó helyemet.³⁸

Bár nem árt észben tartani a Ricoeur-i tételt: „jelenteni mindig más, mint újra-megjeleníteni”³⁹ – lefordítva esetünkre, az apa az egyedi, az eredeti vitézhős múltbéli megjelenése, maga a *vitézhősség* paradigmája; ellenben a fiú még csak elindulni készül a vitézhősség (egy sorslehetőség hívása) felé, ami jövőbeni ígéretként teteleződik számára. A kettő közötti eltérés megértése a különbségen, az el-különbözés szándékának és mibenlétének megértésén alapszik. Ez az „*olyanná válás*” (jelen esetben hasonlatossá válni az apához) szándék számos mesetípusban megjelenik, amely egyszerre több kérdést is fölvet számunkra, kiváltképpen is ha Lévinas apa-fiú kapcsolatának interpretációjából indulunk ki:

A termékenység magába foglalja az azonos kettősségét.[...] A jövendőmet jelöli, amely nem az Ugyanaz jövendője. [...] És mégis az én kalandom, következésképpen az én jövendőm, merőben új értelemben, a folytonosság megszakadása ellenére.⁴⁰

Vajon a hős, aki az apa képviselte vitézség referenciáját követi (vagyishogy az apa az ő élete adományozójaként elő-áll példaként, tetteivel és szavaival irányt mutat, másként szólva *nyomot hagy*), képes-e nyomolvasóként azon az úton járni, melyet a hozzá közelálló apa egyszer már, a múltban bejárt? Az „*én is keressem meg a vi-*

37 ELIADE: „Eschatalogie et cosmogonie”, i. m. 92.

38 Jakab István „Babszem Jankó I.”, In: NAGY–VÖÖ: i. m. 135.

39 Ricoeur, Paul: „Metafora és történetmondás”, (ford. Jeney Éva), In: Uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris, Bp., 1999. 234.

40 LÉVINAS: „A termékenység”, In: *Teljesség*, i. m. 228–229.

tézségemet” kijelentés, nagyon is a Lévinas-i értelmezést, a leendő kaland és elő-álló sors személyessé tételének szükségességét hangsúlyozza, illetve pontosan azt az igényt fogalmazza meg, melyet Descartes maga elé tűzött: „hogymagam keressem a magam útját”.⁴¹ Mesehősünk kijelentése ugyanakkor a Ricoeur-i „megismerés-önazonosságteremtés” kettősét is elénk hozza, amikor is egy bizonyítás/tanúsítás (*attestation*) és egy megerősítés/állítás (*assertion*) magát a képességet: az „*azt hiszem, hogy képes vagyok*” nyelvi formulában igyekszik elhíttetni mind az apával, mind az olvasóval/hallgatóval.⁴²

Másik kérdésünk fölvetésében Jean–Luc Marion apa és fiú viszonyát faggató írása siet a segítségünkre: vajon a hős/gyermek, aki az apjától kapta a nevét, miután az apja elismerte a törvényes apaságát, méltó-e arra a névre, amit egyszersmind örökségül kapott?⁴³ S az elnevezéssel együtt miféle történetek elmesélésén keresztül szerzi meg a hős/fiú az identitását?⁴⁴ A hős ő-magasága (*ipseité*) elérése során, a genetikai és szocio-kulturális azonosságuk ellenére az eltérő hívások/feladatok

41 DESCARTES: *A módszeről*, i. m. 86.

42 Ricoeur, Paul: „Une phénoménologie de l’homme capable”, In: *Uő. Parcours de la reconnaissance*, Éd. Gallimard, Paris, 2004. 152–153.

43 « Ekként intéz a gyermek az apjához anonim felhívást; amikor tehát az apa odáig megy apasága elismerésében, hogy a gyermeket sajátjának ismeri el, a nevét adja neki, e névadással csupán annyit tesz, hogy a felhívásra rituális választ ad. A név, mely a gyermeket nevének nevezi, nem más, mint az apa szertartásos válasza az anonim felhívásra. » « L’ enfant exerce ainsi un appel anonyme sur le père; donc, quand le père se reconnaît père au point de reconnaître ensuite l’ enfant comme sien, jusqu’ à lui donner son nom, il se borne, en l’ appelant ainsi, à rendre un répons pour un appel. Le nom qui appelle l’ enfant n’ est que le répons du père à un appel sans nom. »

MARION, Jean–Luc: *Étant donné*, Éd. PUF, Paris, 2005. 415.

44 « Ez a megnevezés egy történet mentén bontja ki magát: először az apa a saját (családi) nevét adja, majd a keresztnevet (*christian name*): mindkettő átvétel; azután adja meg – élőszóban, nyelvi eszközökkel, majd a közösség, a vallás, a „világnézet”, stb. révén – a valódi identitást; s miközben az apa szünös-szüntelen nevet ad neki rituális válaszainak sorával, a gyermek eredeti felhívásának névtelenségét mindazonáltal sohasem szünteti meg; épp ellenkezőleg: kiemeli, mivelhogy ezeknek az identitásoknak mindegyikét a név eredendő hiányának örvényében süllyeszti el. » Ua.

« Cette nomination se déploiera selon une histoire: d’ abord le père donne son propre nom (patronymique), puis le prénom (*christian name*), tous deux d’ emprunt; ensuite il donnera l’ identité réelle, par la parole, la langue et le langage, puis par la communauté, la religion, la „vision du monde”, etc.; en ne cessant de lui donner un nom par la succession indéfinie de ses répons, le père n’ annulera pourtant jamais l’ anonymat de l’ appel initial exercé par l’ enfant; au

és a rájuk adandó eltérő feleletek/megoldások okán éppen a mássá, az apjától eltérő egzisztencia-karakterre válásán munkálkodik, hogy a különbözőségében és másságában az azonosságot, pontosabban az *ömagaságát* erősítse. A készenlétről bizonyágtétel és az önmegismerés (mint felelős, felelősséget ismerő lény) útjára lépés bejelentése kapcsán felmerül bennünk a gyanú, hogy az „*olyanná válás, mint te*” kinyilvánítása vajon nem csupán csak kezdete az otthonról elköszedésnek, a világtáráshoz engedélyszerzésnek? Bár a hős tanúságtételében és állítása megerősítésében elérkezettnek látja az időt, mivel önmagát is érettnak tartja az elindulásra (sőt, kijelentése háttérében ott rejtezik az a szorongató szégyenkezés is, hogy ő már egy évvel lemaradt az apja vitézkedéséhez képest, tehát időbeli *késésben* van), apját nehezen győzi meg, mivel saját magáról: elérendő egzisztencia-karakteréről és eljövendő létéről nem rendelkezik biztos, meggyőző, minden kétséget és gyanakvást kizáró tudással. Inkább csak az apai példázat, mint a múltból felködlő emlék és homályba vesző jövőbeni ígéret az, amely a képzeletét hadra fogja, és annak segítségével igyekszik le-és körülírni a folytonosságot megszakító, ám saját identitását megteremtő szándékát.

2.

Újból megismétlem, ne tévesszen meg senkit az, hogy Erős János együgyű és aluszékony; a „lakhelyhez kötött léte” elnapolódás, haladékkapás, az idővel való szabadon rendelkezés.⁴⁵ Az otthoni létén töprengve egyre közelebb jut ahhoz, hogy a Marquard-i „inkluzív-ész” működését, a gondolkodás természetét megértse.⁴⁶ Noha Gurevicsnek (nem kizárt, hogy épp Kant nyomán, aki a lustaság,

contraire, il ne fera que le souligner, puisqu' il engloutira toutes ces identités dans le gouffre de l'absence originelle du nom. »

45 LÉVINAS: „A lakhely”, i. m. 136.

46 Tombácz János meséje: „A félelemkereső János” tanulságos abból a szempontból, hogy a gyermeki gondviselés és nevelés kérdésében egészen másfajta vélemény fogalmazódik meg (nyilván a paraszti tapasztalatra alapozva), mint amit az Erős János-típusban a dologkerülő/lusta fiúval szembeni közösségi elvárásról gondolunk. „Tudjuk, a régebbi világba nem vót a gyerekre olyan nagy gond, mint mostan. Mindégy vót, hogy adtak neki egy kis önnivalót. Dógozni köllött neki, pásztorkonni. Abba az üdőbe mán pásztorkodott, amikő tudták használni. Nagyon sokat nem tanult a gazdátú, me a jószágokná köllött neki lönni. Még éccakára is kinn aludt az istállóba. Akármi is történt, akármit hallott, bizon figyelömbe sē vötte. Nem tudta, hogy mi az a félelöm, vagy hogy félni kéne.” BÁLINT Sándor: *Tombácz*, i. m. 504.

gyávaság és hamisság közül az elsőt tartja a „legmegvetendőbbnek”⁴⁷), ellenkező véleménye van a „henyélésről”, mint a fentebb idézett kutatóknak a céltevékenységet feltételező munka lelket „tökéletesítő” szerepét maga is hangsúlyozza:

A henyélés a „lélek ellensége”, a bűn, az örök halál veszélyét rejt magában, a munka pedig megtartóztatja a testet, önfegyelemre és szorgalomra tanít. De csak akkor és annyiban igazolható a munka, csak úgy ismerhető el pedagógiai szükségessége, amennyiben ezeknek a céloknak az eléréséhez vezet, csak ha a lélek tökéletesedését segíti elő.⁴⁸

Csakhogy mindazok, akik elfeledkeznek a mitikus hősök leszármazottjának tekinthető és „rettenetes erővel” született gyermek szabadságvágyáról, amely még a Bachelard említette szociális tiltásokat is nehezen fogadja el, saját vagy a kollektíva pillanatnyi érdekeiket támasztják a gyermek vágyával szembe. Ennek lehetünk tanúi az egyik erdélyi szász mese: a *Vasjankó*⁴⁹ esetében is, amely köntörfalazás nélkül tárja eléink az a konfliktust, melyet az otthon dologtalanul henyélő, folyton enni akaró fiú és a róla gondoskodni képtelen szülők között feszül, s melynek hátterében a megszólítás és útmutatás hiánya, az adott élethelyzet szóbeli értelmezésének elmulasztása áll:

Ahogy azonban növekedett, hamarosan kezdett terhükre válni, mert mindenüket felette, és mégsem lakott jól soha. Anyjának mindig hatalmas üstben kellett főznie. [...] Ezért aztán azt mondták neki, hogy most már elég nagy és erős ahhoz, hogy szolgálni menjen. Vasjankó megörült, hogy világot láthat. Fogta az ostorát, és útnak eredt.⁵⁰

De a rettenetes erővel született gyermeknek, mint a félistenek kései, pontosabban mesebeli ivadékának a „lustálkodását” más lehetséges szempontból vizsgálva, feltehetjük a következő kérdést is. Vajon a házi tűzhely környéke, a kemencepad-

47 „A semmittevés hajlama, feledve a munkát, amely a megnyugvás állapotát megelőzné, *lustaság*.” KANT: i. m. 230.

48 GUREVICS, Aron: *A középkori ember világképe*, (ford. Előd Nóra), Kossuth, Bp., 1974. 230.

49 Ez a *vasember* más népeknél is ismert hős, Oveng Ndoumou Obame is ilyen, aki „kettős lény” egyetlen testbe zárva. « [...] à l’instigation de son aïeul, ses organes, à la réserve des muscles et de la peau, sont remplacés par du fer, faisant ainsi de lui, un homme de chair certes, mais cependant en fer, „un homme double dans un même corps”. » MATATEYOU, Emmanuel: „L’enfant dans le MVett de Tsira Ndong Ndoutoume”, In: *L’enfance des héros*, i. m. 44.

50 *A csodálatos fa*. Erdélyi szász népmesék, Josef HALTRICH gyűjtése, (ford. Üveges Ferenc), Európa, Bp., 1979. 37.

ka nem éppen az a *profán tér*⁵¹ (mint ami az isteneknek a szent templom), ahol a hős a nap minden órájában és meghitten időzik: ábrándozik. Ahol folyamatosan táplálja őt az anyja tejjel és kenyérral és szellemmel⁵² (míg az isteneknek véres áldozatot mutatnak be); és ahol ezen áldozatbemutatás: „tápláló élet” és szellemmel eltöltekezés révén növeli a „rettenetes” erejét, mellyel az emberek fölébe nő testi mérete és fizikai ereje révén? A tűzhely – ahogy erre Jean–Pierre Vernant felhívja a figyelmünket – az a hely, ahol az áldozati állatot levágják, s mikor kiszáll belőle az élet, egy rituális kiáltást hallat, mielőtt a halálba megy.⁵³ Az a hely, ahol az agrártermelést, mint a civilizált életformát szimbolizáló árpa-vagy rozsszemeket és a belőlük sütött kenyeret mutatják fel áldozatként, mivel az elmúlt évszázadokban a parasztok (akárcsak a régi görögök), a legkritkább alkalommal ettek húst.⁵⁴ Az áldozati tűz pedig (ne feledjük a parasztház nyitott tűzhelyét), mely az ég felé terjeszti a csontok és a háj illatát, az istenek és az áldozati rítusban részvevő emberek között egy kommunikációs utat, mondhatni metakommunikációs lehetőséget nyit meg,⁵⁵ a Plessner-i testtel-bíró-lét (*l' avoir-un corps*) spirituális létezése felé.⁵⁶

Tanulságos ebből a szempontból egy másik erdélyi szász népmese: *A csodagyermek*, melyben a gyermektelen szülőknak egy öregember (aki, tudjuk jól Jung nyo-

51 « Le feu est flamme purificatrice, mais aussi centre génital du foyer patriarcal. » DURAND, Gilbert: *Les structures anthropologiques de l' imaginaire*, Éd. Dunod, Paris, 1992.196.

52 Neumann az anyai szívről szólva mondja: „ [...] amely az érzés szellemet tápláló 'központi' bölcsességét, nem pedig a fej' magasabb' bölcsességét árasztja magából.” NEUMANN, Erich: *A Nagy Anya*, (ford. Turóczi Attila), Ursus Libri, Bp., 2005. 341. Az anya Szophiává válik, „szellemi ereje élő és megmentő: túláradó szíve egyszerre bölcsesség és táplálék. Az általa közvetített tápláló élet a szellemmel áthatott és átváltozó élet, nem pedig földhözragadt, anyagi-as élet.” i. m. 342,

53 VERNANT, Jean–Pierre: *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Éd. Seuil, Paris, 1990. 74.

54 Uo. 84.

55 Uo. 78. – Durand is utal arra, hogy az indián hagyományban a levegő szoros kapcsolatban áll a beszéddel. « [...] dans la tradition indienne l' air est étroitement associé à la parole. » DURAND: i. m. 199.

56 Vernant a transzcendensbe nyúló *kommunikációs lehetőség* mellett a vertikális tengelyen való le- és fel „közlekedési” utakat is említi: « Pour les membres de l' *oikos*, le foyer, centre de la maison, marque aussi la route des échanges avec les dieux d' en-bas et les dieux d' en-haut, l' axe qui fait d' un bout à l' autre communiquer toutes les parties de l' univers. Aussi le foyer pourra-t-il susciter l' image du mât qui s' enracine profondément dans le pont pour se dresser droit vers le ciel. » VERNANT: *Mythe et pensée chez les Grecs*, Éd. La Découverte/Poche, Paris, 1996. 199.

mán, az isten megnyilvánulása) fiút ígér, s miután megszületik különös kéréssel fordul hozzájuk:

–Tegyétek meg, amit mondok nektek – mondta az öreg –, és meglátjátok, szerencsésekre válik!

–Szívesen megteesszük, amit mondasz – ígérték mindketten.

–Akkor hát fűtsétek be jól a kemencét!

Mikor ez megtörtént, és az egész kemence izzott már, az apó rájuk kiáltott:

–Adjátok ide nekem a fiút!

A szülők elszörnyedtek, de mégis engedelmeskedtek, s az öregember fogta a fiút, bedugta a kemencébe, és rázárta az ajtót.

Egy idő múlva azt mondta:

–Most már elég lesz! – és azzal kinyitotta a kemence száját; hát akkor kilépett onnan egy nagy fiú pirosposzsgásan, egészségesen, a haja aranyosan csillogott, és olyan szép volt, mint a viruló nap. A szülei sírva fakadtak örömeükben [...] ⁵⁷

Az újszülött fiúcska kemencében sütése/pörkölése a titokzatos öregember kérésére, olyan szimbolikus-spirituális értelemképzést és mítikus párhuzamot von maga után, mely a nőiség attribútumait és az isteni *pártfogás* tényét egyaránt érinti.

[...] a kemence átalakító jellegével foglalkozhatunk, amelyben megjelenik a szent, életet átalakító edény – mint az anyaméh misztériuma. [...] Olyannyira magától értetődik az átalakítás, a kenyér születése, a táplálás és a Nőiség közötti összefüggés, hogy egy régi német mondás szerint: „A kemence az anya”. [...] A kemence és a Nőiség mély azonosságának másik jele az, hogy a kemencének „profétikus” jelentőséget tulajdonítanak, és a sorsról és hasonló dolgokról szokták vallatni. ⁵⁸

A kemencében sütés, a tisztítóútzben fermentálás, mint a magzatai stádiumba visszatérés, tehát nem más, mint a „kapott létét” igazoló, az adományozást és pártfogolást kijelölő égi szférába történő beavatás: ezért is hívják „kétszer született”-nek. ⁵⁹ Mindemellert a transzcendens tudástól (Sorsistennők jövőlátásától vagy a Prométheusz-féle „*lumière esprit*”-től) megvilágosodás, az anyagi világ rom-

57 *A csodálatos fa*, i. m. 93.

58 NEUMANN: i. m. 299–300.

59 « Le motif de la gestation et de la reconnaissance y est nettement exprimé: il y est dit que le précepteur transforma le garçon en un embryon et le garde trois nuits dans son ventre. Celui qui a effectué l'upanayama est „deux fois né”. » ELIADE: „Le temps peut être maîtrisé”, In: Uő. *Aspect du mythe*, i. m. 101.

landóságától, bűneitől való lelki megtisztulás⁶⁰ és fizikai megerősödés, aminek révén éppolyan „ártatlanná”, tisztává (újjászületetté) válik a hős, mint mesénkben a későbbi, neki „ajándékozott” neje, akit az ördög-lelkületű vörös vadász képtelen rászedni:

[...] mert a királykisasszony maga volt a megtettesült ártatlanság, és az ilyenek védeve vannak az ördög minden cselvetése ellen.⁶¹

3.

Térjünk vissza még egy rövid kitérő erejéig a tűzhely melletti *ábrándozáshoz*. A magyar szólás: az ábrándozás az élet megrontója – az elemzés alá vont mesénk esetében igaz is, meg nem is. A szólás eredetileg a télenkedés, az elbizonytalanodás, a célnélküliség, a valamire visszarévedés vagy emlékezés állapotára utal, vagyis éppen arra a lefokozott tudatállapotról, melyben a hősünk leledzik. Aminek az oka egyfelől a tapasztalathiány (egyedül egyetlen ősi tiltás, mint szociális tapasztalat⁶² birtokosa, hogy tudniillik a tűz megéget, fájdalmat okoz, ezért óvakodni kell tőle), másfelől másfajta szociális tapasztalatok deficitjéből fakadó céltalanság,⁶³ tervtelenség. Bachelard egy helyütt azt állítja, hogy:

60 Az ungi mesében: („Borszem Jankó vitézkedése”) a szegény asszony gyönyörű lányát meg gondolatlan kívánsága miatt elcsábítja az ördög/halál a temetőbe, ahol egy halottas házában bújjik el, „Erre a kakas megszólalt, fogta az a halott, kulimáznak váltott, és a jány kijött a kemencéből. Reggel jönnek, a níp megy a virrasztóba, megijedtek tőle, hogy ki az. – Nem – azt mondí Bátorí Zsuzsí – én, ojan tiszta vagyok, mint magok.” In: GÉCZI Lajos: *Ungi népmesék és mondák*, i. m. 123. Durand kitér arra, hogy a tűz az újjászületés mítoszához is kötődik: „[...] l'élément feu [...] est intimement lié aux mythes de la résurrection”. DURAND: i. m. 197.

61 „A csodagyermek”, In: *A csodálatos fa*, i. m. 96.

62 BACHELARD, Gaston: *La psychanalyse du feu*, Éd. Gallimard, Paris, 1949. 23–24.

63 Tombác meséjének lusta gyerekeire mindkét tapasztalathiány jellemző; az ismeretlen/idegen világ láttán a descartes-i rácsodálkozás értelmében *elbáméskodik*: „Ahogy ballag a faluba, sosé látott az életibe még annyi embört, népet, mint ott. Mē addig csak úgy ötöt-hatot látott életibe, āra kint a pusztaságon, az őserdők között.” (BÁLINT S. 296.) A házasságról, mint a másik szociális tapasztalatról is csak hallomásból értesült: „Nem olyan pipogya mög buta vót ű, csak mint parasztyerök nem városba nevelődött. Beszéltek neki az apjáék, hogy fiam, majd mög köll ám neköd nősülni is. Hát neköd embörössen köll mán viselkönnöd, nem ilyen gyerökössen mindég.” (BÁLINT S. 306.)

Az ábránd fenomenológiája magyarázatot adhat az emlékezet és a képzelet elegyére.⁶⁴

Erős János (ellentétben a rendkívül gyorsan, napok alatt kifejlődő gyermekkel: Bors- vagy Babszem Jankóval) majdnem két évtizedet, a mese szellemében háromszor hét évet tölt a családi tűzhelyben (*foyer*). Ebből az életszakaszból minden kétséget kizáróan rendelkezik bizonyos emlékképekkel, mivelhogy lustaságban tetszelgése idején szemmel követi az anyja és mások hétköznapi tevékenységét, s egyéb más külső eseményeket, melyeket részben képek formájában, részben nyelvi szinten (a kialakított képesség és az újjáértett referencia kettősében) memorizál, s folytonos ismétlés révén pontosít. E képek felidézése egyfelől a feledhetetlen és a megtörtént/lezárult volta miatt „egységesnek”, bensőségesnek mutakozó múltba fordulást, másfelől a képzeletet, mint a vágyteljesülést biztosító „értelmet” mozgósítva a jövőbe invitálást segíti elő, ugyanakkor tagadhatatlanul az ismeretlenségben (képzeletbeliben) vizitálást szolgálja. A múltban lakozó és onnan előhívott emlékképek újjáértelmezése révén (mely a jelenbeli életszituációban mindig egy lehetséges másik intencióból és logikából történő összerendezés és jelenvalóvá tétel) és a megbízhatatlan emlékezőt felügyelete alá vonó *gondolkodás* segítségével a „múlt-tapasztalat” ismét feltárhatóvá és másként megérthetővé válik.

Az élet *megrontásáról* (a szónak: romlás, ártani akarás, malum/rosszság értelmében) nem igazán beszélhetünk, a Gurevics említette „henyélés” bünt és halált rejtő veszélye ellenére sem. Annál az egyszerű oknál fogva sem, hogy a felnőtt koráig a családi/házi tűzhely mellett vagy a falusi házak ékességének számító kemence padkáján lustálkodó gyermek cseppet sem elvetemültségre utaló gonoszszágból, szándékos bosszantásból, intelmekkel szembeni dacolásból nem végez semmiféle „házi munkát” (mint például a szövegekben jelzett: favágás, kertészkedés, vízhordás stb.) vagy az életben maradásukat biztosító rurális jellegű munkát (földművelés, aratás). Sokkal inkább arról van szó, hogy a példaadó, az identitást és örökségül kapott családi és személynevet bizonyos történetek elmesélésével igazoló apa hiányában⁶⁵

64 BACHELARD, Gaston: *A tér poétikája*, (ford. Bereczki Péter), Kijárat kiadó, Bp., 2011. 43.

65 E ponton válik igazán hangsúlyossá valamennyi változatban, hogy az apa korán: a gyermek születése előtt vagy nem sokkal azt követően elhalt. A kivételek ritkaság számba mennek, ilyen a Kovács Károly „Nagyerejű Jancsi” meséje, melyben a fiúnak öreg apja van.

a tétlenség és a céltalanság,⁶⁶ mint a közösségben elfogadott és elvárt szociális tapasztalatnak híján levés, normarendszerben való járatlanság, s nem utolsó sorban az előtte álló utak közül a helyes megválasztásának a dilemmája akadályozza őt,⁶⁷ hogy végre/időben felnőtt férfivá váljon.⁶⁸ Ez utóbbi kapcsán írja Starobinski:

[...] az utat bejáró hős olyan lelkierőt fedett fel magában, amelyről nem tudott, s amelynek ezentúl birtokában van.⁶⁹

Az erő és a lélek/ész összeszedettségének szükséges voltáról (amiről Kant írt a feladatot végrehajtani akaró, ám kellő erővel nem rendelkező hős kapcsán⁷⁰), a „tudás-hiányban” szenvedő, másoktól/kívülről tanácsot/útmutatást kapó hős úton-levése közben nyer bizonyosságot a mesék tanulsága szerint: időnként saját kárán okulva. Nem véletlen, hogy a magyar nyelv a bizonyos léthelyzetben: az eltérő irányba nyíló utakhoz, kereszteződésekhez érkező és ott tanácstalanul álló hősnek szóló tanácsadás és útmutatás/iránykijelölés között szoros nyelvi és logikai összefüggést mutat. Nyilvánvaló, hogy a helyes és követhető útra-lelés egyszerre utal az időbeni és térbeni előrehaladásra: a célképzetből fakadó céltevékenységekre és a különböző élethelyzetekben hozott döntésekre, melyek az emlékezetből bármikor előhívhatók, megismételhetők. Ezek az előre eltökélt tevékenységek, elhatározott döntések, mint jövőben realizálódó aktivitások, a lehetséges sorsválasztásnak nyitnak utat. Mivel azonban az adott élethelyzetek eltérőek és a választás mindig egy jövőbenire irányul, ezért az előrelátás, az erkölcsi követelmények szem előtt tartása, a mérlegelés és a lehetséges létfeltételek közti helyes választás vezet el oda, hogy az életfolyamatokat kedvezően megváltoztassuk. Ezért is mondhat-

66 Montaigne is arra figyelmeztet „A tétlenségről” c. esszéjében, hogy „Kitűzött cél híján eltéved a lélek: hiszen, mint mondják, mindenütt lenni annyi, mint sehol sem lenni.” In: MONTAIGNE, Michel de: *Esszék, I.* (ford. Bajcsa András et al.), Jelenkor, Pécs, 2001. 49.

67 Érdemes utalni Hartmann „szituáció” fogalmának értelmezésére, mely a cselekvés és indíték együtteséből indul ki; szerinte a szituációt nem megválasztjuk, hanem „belekerülünk” és meglep bennünket, ha belekerültünk, nem tudunk kitérni előle, cselekednünk kell benne és döntést hoznunk, a döntés mineműségét ránk bízva, szabadságunk a „miképpen” döntés módzataiban rejlik. HARTMANN, Nicolai: „Az erkölcsi követelmények lényegéről”, In: *Üő. Lételméleti vizsgálódások*, (ford. Redl Károly), Gondolat, Bp., 1972. 518–519.

68 « Nous proposons donc de ranger sous le nom de *complexe de Prométhée* toutes les tendances qui nous poussent à *savoir* autant que nos pères, plus que nos pères. » BACHELARD: *La psychanalyse du feu*, i. m. 26.

69 STAROBINSKI, Jean: *A varázslónők*, (ford. Lőrinszky Ildikó), Európa, Bp., 2009. 234.

70 KANT: „Az indulatokról közelebbről”, i. m. 203.

jük, hogy a hős úton-levése közben folyamatosan reflexív-viszonyban áll a környezetével és másokkal (segítőivel és ellenségeivel, barátaival és a szörnyekkel), ekként sikerül megértenie önmagát: önmagáról mint megértett-létről beszélni. Erre mutat rá Hartmann:

Ha a szellem megérti önmagát, bizonyossá válik számára előrehaladásának iránya, az értelemadás a történelemben. A megértés mértékében tárul fel előtte rendeltetése a világban. [...] És amilyen mértékben feltárul előtte a rendeltetése, úgy növekszik benne a belátás és erő is, amely a rendeltetés betöltésére irányul.⁷¹

Az utazásszimbolika a népmesében is a „tökéletes tudáshoz” vezető filozófiai előrehaladást (és lelki fejlődést) jelenti.⁷² Egyet érthetünk Deleuze-zel, aki szerint „az utazás a helyek, az álom, a pillanatok sokféleségéhez tartozik”,⁷³ és épp e sokféleség létlehetőség-feltételei közül kell a hősnek megtalálnia a *saját* útját és *saját* nézőpontját (az apától örökségbe kapott „világnézetten” belül), ahonnan önmaga múltjának és jövőjének szemlélőjévé is válik. A hallgató/olvasó, mint az orális átadás során megszólított útitárs, nyomon követi azt az utat, melyet a hős bejár a kezdeti „együgyűség” szakaszától⁷⁴ a céltevékenység meghatározása révén az eredményes feladatteljesítéséig, mely feltételezi az erkölcsi követelmények megismerését, és az előrelátáson, az ő-magaságáról való biztos tudáson, az én-ismerten nyugvó aktivitást.

71 HARTMANN: „Értelemadás és értelemteljesülés”, i. m. 509.

72 STAROBINSKI: i. m. 235.

73 DELEUZE, Gilles: *Proust*, (ford. John Éva), Atlantisz, Bp., 2002.125.

74 Mely a gyermekkor ösztön szintjét, én-előttiségét jelenti, amikor is az anya közvetlen közelében, szoknyája mellett a természet adta örömöket, a legkülönfélébb vágyakat azonnal akarja kielégíteni és élvezni, s mivel nem ismeri: hogyan kell a vágyait elfojtani, „hangot ad” nekik.

A „rettenetes erő” fenomenológiája

I. A SZÖRNYETEGEKET LEGYŐZŐ HŐS

Javaslom, hogy a számos mesében megnyilvánuló „rettenetes erő” vizsgálatát kezdjük Kerényi Károly a *Gyermekistenek* tanulmánya egynémely kijelentésének újragondolásával, pontosabban a Kerényi által félszáz évnél régebben szemügyre vett mesehagyományt bővítsük ki a kárpát-medencei sokszínű etnikai közösségek tradíciójával, s a két korpuszt együtt- és összeolvasva gondoljuk újra. Az újragondolás, a vizsgálandó korpusz kibővítése okán, nem arra irányul, hogy egy korábbi diskurzust felfüggeszsen, érvénytelenítsen, épp ellenkezőleg, e diskurzusba belépés szándékát kívánja jelezni a bővítés és másként érvelés bátorságával. Ugyanis Kerényi csak a vogul mítoszokat és meséket olvasva vette górcső alá Dionüszosz és Hermész „gyermekisten” aspektusait, melyekből – szerinte – alig-alig maradt meg egynémely a mesékben, mint például a *rettenetes erő*.¹

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

A citátumból kitűnik, hogy Kerényi a mesehős erejében nem lát semmi „rendkívülit”, sőt, az *erőt* és az éhséget, mint két lényeges, egymást feltételező és magya-

1 Durand a hős őstípusát a nyilaival kígyót átlukasztó Apollonban látja. „Le prototype de tous les héros, tous plus ou moins solaires, semble bien être Apollon perçant de ses flèches le serpent.” DURAND, Gilbert: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Éd. Dunod, Paris, 1992. 181.

2 KERÉNYI Károly: „Gyermekistenek”, In: *Halhatatlanság és Apollon-vallás*, (ford. Kövendi Dénes et al.), Magvető, Bp., 1984. 374. Berze Nagy a „Petőfi költészetének folklóre-párhuzamai” c. tanulmányában szintén hangsúlyosnak véli, hogy hősünk a medvétől születik, a csángó-magyar mesében „már születésekor árva: mind szintén az erő és nagyráhatottság jele”. In: BERZE NAGY János: *Nap és tükör*, Baranya megyei Tanács, Pécs, 1982. 161.

rázó attribútumot összeköti,³ kiegészít az állattól: tehén, juh, medve, ló fogantatás „hagyományával”, arra utalván, hogy valamely állat tejének szopása/ivása (éppen Lévinas étel-befogadás révén *ugyanazzá válás* tételének értelmében⁴), „varázserőt” kölcsönöz a mesehősnek. A két attribútum természetes összekapcsolása megerősíti a hős „isteni” eredetére utalást és mitikus társaitól el- vagy éppen leválasztás lehetőségét, de nem ad kellő magyarázatot, legalábbis előszörre nem, a „rettenetes erő” megszerzésének, mint az *adományozásnak* sem az okára, sem az erkölcsi következményeire. Az erő-adományozás, mint az Istentől vagy a sorstól ajándékba kapott létforma: *szörnyetegeket legyőző hős* („*héros pourfendeur de monstres*” – akinek fegyverzete: kardja, pallósa, mellvértje is az isteni támogatásról/pártfogásról árulkodik), alapvetően meghatározza a hős eredeti, mondhatnánk „vele született” egzisztencia-karakterét (minek fontos eleme: árvasága), mely az én-előttiség állapotától egészen a kölcsönös felelősségtudat kialakulásáig nyomon követhető.⁵ Az

3 Tagadhatatlan, hogy Jakabnál is megfigyelhető az elsődleges összefüggés éhség és erő között:

„Úgyhogy csoportaslag kellett vágja az anyja nekije a majarságakat le, hogy ő jól tudjan lakni. De már későbbre odakerült a sor, hogy már két kemence kenyér se vót elég a gyerekek egy evésire. Már nem cseberből itta a vizet, hanem a kútba hajolt bele, és kiitta az egész kútból a vizet. Na, de ére már Babszem Jankó úgy meg vót növe, úgy meg vót vastagadva, olyan vastag és erős vót, hogy már nem tudatt az útan menni a nehézségtől, mert ahol ment el, térdig süllyedett majdnem bele a nehézségtől a földbe. NAGY Olga–VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, Akadémiai, Bp., 2002. 161.

4 LÉVINAS, Emmanuel: „Élni valamiből ... (élvezet). A beteljesülés fogalma”, In: *Uő. Teljeség és Végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999. 87.

5 A *Babszem* vagy *Borsszem Jankó*–típushoz (AaTh 301) tartozó hősök vizsgálatakor érdemes kiindulnunk a mari népmeséből, „A csudaerős fiú”-ból [In: *Kígyót szült az öregasszony*. Mari népmesék, (ford. Árvay János et al.), Európa, Bp., 1962.] , mert vagy az ősrégi mitikus tartalmak feledése okán, vagy a mesemondó intenciója révén az egyik legtisztább és legegyszerűbb képletű változat, melyben megtalálható még a naponkénti szoptatás révén erősödés és az ellenfelek általi hős-elveszejtés motívuma, ám ennél semmi több. A tizenkét napos korában tizenkét éves fiú erejével bíró fiú egy kovácsoltvas íjat és nyilvesszőt kapott az apjától, ám a gyerekek semmiképpen nem akartak vele játszani, s hogy elnyerje remélt barátságukat, „nehéz” feladatok elé állították, míg végül a „tizenkét erejéből” csupán egyetlen maradt neki: „Belerúgott a fiú a sziklába, és izzé-porrá zúzta. Ám a földről már nem tudott feltápaszkodni. Tizenkét erejéből csak egy maradt.” („A csudaerős fiú”, i. m. 47.) A legyengült gyermeket az urak parancsára egy „negyvenegy öl mélységű” gödörbe dobták, ahonnan végül is a vadlúd közvetítésével szabadul ki, s otthonába érkezvén a saját torára, nagyot rikkantott mérgében, amiért a szülei veszni hagyták volna: „–Ördög vigye a torotokat!” Az apja alaposan elagyabu-

adományozás egyfajta „használati utasításként” elmondott üzenet, egyben olyan ígéret, amely félreérthetetlenül kijelöli és meglehetősen korlátozza (a kötelességre utalásban) a hős sokféle létlehetőség-feltétel közötti választását, és megadja a sorsbetöltésének irányultságát (a felelősségre intésben), ami összhangban van két fő attribútumával: a *rettenetes erővel* és a *tisztasággal*.⁶

Az erő és éhség (a mohóság és böjttől kettős értelmében) kezdeti összekapcsolása nem készíti a hallgatót/olvasót a két attribútumon túl továbbiakkal való szoros értelmi összetartozás kutatására. Elegendő most csak arra utalni, hogy rögtön és értelemszerűen bővíthető e páros viszony: a *sírás–evés–erő* hármására.⁷ Ezek a mesenarratívában olyan szorosan összetartozónak tűnnek, hogy a hermeneutikai vizsgálódás során szétválasztásuk, egymástól drasztikus elkülönítésük még indokolatlannak is volna mondható, noha másfelől éppen szétválasztásuk és sajátos/egyedi megnyilvánulásukban elkülönítettségük teremti meg a fenomenológiai leírásuk lehetőségét. Utalnék itt a Geertz-féle „*kalaposgomba*” hirtelen és szokatlan módon gyors növekedésének esetére, aminek kapcsán a szerző megjegyzi:

gyálta, eközben leesett a kucsmája és ráismertek a fiúkra. Ellentétben a többi variánssal, a fiú ahány napos, annyi esztendősnak megfelelő erővel rendelkezik, de nem birtokolja az „isten” vagy „félíteni” erőt, legalábbis ezt látszik igazolni, hogy a feladatok során végül is elveszíti „többlet-erejét”, s szájalásáért (száj-hősködéséért) is meglakol, noha a meseolvasási tapasztalat azt igazolja, hogy a „heraklészi” erő láttán még az apa is mindannyiszor megretten, viszszahőköl fiától.

- 6 Durand hangsúlyozza az ajándékba kapott fegyverzet kapcsán a hősnek e két attribútumát. DURAND: i. m. 181. – A „pártfogó”, ajándékba kapott kardnak, mintegy támadó és megtisztító jellegéről az egyik ungi meseváltozatban: a „Virágszag”-ban olvashatunk (AaTh 315 + AaTh 300), melyben szintén csodás körülmények között született a gyermek: a királyné virágszagolgtatás közben lett terhes, ezért szégyenében világgá ment, s egy erdőben szülte meg gyermekét, aki két napos korában azt kérte anyjától, hogy tegye le a földre, a csodás erő forrását egy talált „kard”-ban mutatja meg. „Akkor a kisfiúcska lement. Leszaladt egy vögybe, hát ott láti, hogy egy kard ki-be jár a hüvejből, és a kardra rá vót írva: 'Aki ezt a kardot az ódalára csatolja, fél világ ereje benne lesz, és a másik fél világtúl meg nem fog filni.'” In: GÉCZI Lajos: *Ungi népmesék és mondák*. Akadémiai–Madách, Bp., 1989. 315.
- 7 A továbbiakban hozzátársul az erő attribútumához: a szolgáltni tudás, az engedelmes-ség, a fősvénységgel szembeni furfang, a gyilkos ösztönökkel szembeni bosszúállás, végezetül a másokért való felelősségvállalás.

A szokatlannak, furcsával és rejtéllyel pedig el kell számolni, vagy legalábbis fenn kell tartani azt a meggyőződést, hogy el lehet számolni vele.⁸

Csakhogy akár a sírás és evés, az evés és erő, akár a sírás–evés–erő kölcsönös-ségéből és/vagy kauzalitásából igyekszünk megmagyarázni hős egzisztencia-karakterét és a rá (már *nevében* is jelzett) lényeges attribútumokat, mindig marad bennünk hiányérzet, mely magát az egzisztenciát és a fenomenológiai értelmezhetőséget érinti. Joggal vethetünk föl azon kérdéseket: vajon csakis azért sír a gyermek, mert éhes? Azért sír folyton, mert folyton éhes? Ennek következtében kizárólag csak a materiális táplálék elfogyasztása némítja el sírását és adja meg/át számára az erőt?⁹ Vajon ha e kezdeti korrelációnál maradunk, nem ragadunk-e le pusztán a fizikai lét (a vegetálás, az én-előttiség, az elkülönültség) leírásánál, s nem korlátozzuk-e egyoldalúan az evés és erő viszonyát, pusztán azért, mert a két attribútumot a létben-maradás és a feladatelvégzés elengedhetetlen feltételeként állítjuk? S ha így van, nem szorítjuk-e háttérbe más mesehősök e két attribútumtól lényegesen eltérő egzisztencia-karakterét, holott az evés és erő (olykor az „ogre” archetípusában egybeesik a kettő) túlságos hangsúlyozása, narratívát alakító funkciója nélkül is képes túlélni és feladatot teljesíteni?

Mihelyst az erőt nem csak fizikai értelemben, de lelki és szellemi aspektusaiban is vizsgáljuk, látjuk például, hogy a mohóság ellentétje: a *böjtölés* (mint bizonyos léttisztaságra veszélyes ételektől való önmegtartóztatás és az orális mohóságtól való tartózkodás) éppen a lelki és szellemi meg-erősödést, meg-tisztulást, ön-megtartást szolgálja, abban az értelemben, hogy valaki új erőre és ezzel együtt új életre kap. A böjtölés és az azt követő spirituális termékenység egyik változata Jakab István meséjében hangsúlyt kapó „szakrális tevékenység”: a tojás-evés,¹⁰ mely az erőnek másféle fenomenológiai vonzatát is megmutatja, mégpedig a mitikus *ter-*

8 GEERTZ, Clifford: „A vallás mint kulturális rendszer”, (ford. Botos Andor), In: Uő. *Az értelmezés hatalma*, Osiris, Bp., 2001. 89. A hirtelen nőtt „kalaposgomba” és Erős János „rettegetes ereje” a hallgató/olvasó közösség megértését fenyegeti annak a felismerése, hogy „vajon a természetről alkotott nézeteik és az igazság általuk használt szabványai helytállóak-e”. Ua.

9 E két kérdésre kerestem a válaszokat A sírás fenomenológiája az *Erős János* típusú népmesékben, *Műhely* 2012/4. 53–61.

10 „–Na, ídesanyám, mos légy szíves, rántsál nekem tíz kosár tojásból, csinájj nekem egy tojásrántattát, és süssél háram kemence kenyeret hozzá, hogy én egyek.” („Babszem Jankó I.”, NAGY-VÖÖ: 110.). „Vót ebből aztán gyíktojáson sült pecsönnye, mē vótak ott akkora gyíkok, akkorák a tojássai, mint a lúdtojások” („A lusta gyerekek”), In: BÁLINT Sándor: *Tombác* János meséi, Akadémiai, Bp., 1975. 308.

mékenységét, miként erre utal Eliade is: „a tojás a termékenységet jelképezi”.¹¹ Egy másik változat szerint, mely szintén mitikus jelentéssel bír a mesében, a hős: a tej, a vér mellett a *borból* (mint az istenek kedvelt italából¹²) nyeri erejét a sárkány, majd a hős is:

[...] a hordó tetejire van téve egy kancsó, és mindég abból a kancsóból szokott meginni egy-egy kancsó bort. Mert ahány kancsó bort megiszik, annyi országnak az erejével bír el. (NAGY-VÖÖ 170.)

Számos mesevariánsban tetten érhető, hogy a fizikai/testi erő maga is relatív, pontosabban az adott élethelyzetben, konfliktusban derül csak ki, hogy a hős erejének mekkora a Másik/mások fölé kiterjeszhető hatalma.¹³ A fizikai erő egyébként is sokáig titokként rejtekezik még a hős (és a hallgató/olvasó) előtt is, sem a valódi mértéke, sem a hatékony kifejtettségének módja, sem az ellenséggel szembeni kitarthatósága nem mutatkozik meg, amíg kipróbálásra nem kerül. De az erő, illetve az erős ember valódi erénye, grandiózussága abban rejlik, hogy képes-e a megnyilvánulása, harcba vonulása idején, a nemes vagy ádáz harc megnyerése eredményeként foglyul ejtett legyőzöttel, az áldozattal szembeni *gyengédségre* (az önmegtartóztatásra, a másik méltóságának tiszteletére), vagy a „*jaj a legyőzötteknek*” szellemében könnyörtelenül és véglegesen leszámol, egyszer s mindenkorra végez a másikkal. Nem árt finom distinkciót tenni, magyarul szólva tudatosítani, hogy a gyengédség nem a *gyengeség* beismerése, épp ellenkezőleg; bár a két kifejezés ugyanabból a szótőből fakad, az első a könnyörületesség, a gyengébbhez való odafordulás kinyilvánítása a tisztelet, a becsület, a részvétel és a felelősségvállalás őszinte szándékával, a másik a fizikai harcra, a harc bizonyos időn túli megvívására való képtelenséget, az önfeladást, a halálnak kitettséget, s bizonyos értelemben a felerősödő halálvágyat jeleníti meg előttünk.

11 ELIADE, Mircea: *Misztikus születések*, (ford. Saly Noémi), Európa, Bp., 1999. 157.

A termékenység nem feltétlenül áll szoros összefüggésben a szapora gyermekáldással, Jakab „Babszem Jankó I.” meséjében a vitézhős apának csak egyetlen fia születik, igaz ő éppolyan vitéz, hatalmas, erős lesz, mint amilyen apja volt. NAGY-VÖÖ: 103–153.

12 A finn mese: „Menekülés az ördög kastélyából” tanúsága szerint, a lóvá változott ördögöt úgy képes megfékezni a hős, hogy nagyot húz a hordóból. In: RAUSMA, Pirkko–Liisa: *Férfiszülte leány*. Finn népmesék. (ford. N. Sebestyén Irén), Európa, Bp., 1969. 31.

13 Ne feledjük Hartmann intését: „[...] minden erkölcsi érték szigorúan a hozzá tartozó szituációtípusra vonatkozik.” HARTMANN, Nicolai: „Az erkölcsi követelmények lényegéről”, In: Uő. *Lételeméleti vizsgálódások*, (ford. Redl Károly), Gondolat, Bp., 1972. 528.

Továbbá a meséinket faggatva nem egyszer meggyőződhetünk arról is, hogy az erős legénynél mindig van erősebb (lásd a *Fehérlófia-típusú* AaTh 300 meséket¹⁴); másfelől láthatjuk, hogy az erő mértéke egy emberfeletti „erőpróba” kiállása, magának a férfinak/vitézzé válásnak a bizonyítéka:

–Na, fogd csak meg a fát félkézzel, tépd ki a fődből gyökeritől, fordítsd meg a fát, és úgy verd vissza bé a hegyivel a földbe, hogy csak a gyökere maradjon künn a fődből. Amennyibe eztet megtetted, akkor vitéz vagy, és engedlek, hogy menjél az útadban. (Babszem Jankó I., NAGY-VÖÖ 135.)

Az *erőpróba* kifejezés, fenomenológiai vonatkozásait szétszálazva megmutatja, hogy első aspektusában a meglévő, a birtokolt fizikai erőnek a valóságos körülmények közötti próbáját jelenti;¹⁵ másodsor a kifejtett erő maximális teljesítőképességének, eredményességének és korlátozottságának a felmérését, mint folyamatos erőkifejtést tárja elénk;¹⁶ harmadszor a megmértetésnek a tényét, a sikerességnek vagy a bukásnak a leírhatóságát szolgálja; végül a pártfogóktól ajándékba kapott *képességek* fölötti hatalom Másik/mások előtti bizonyítását és a hős portréjának

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

15 A marosszentkirályi változat: az „Álomfi”, egészen kivételes abból a szempontból, hogy az erős és rendkívüli nagytestű fiú (akinek mázsás bot kell, hogy maga előtt tapogatózva meggyőződjön nem süllyed-e bele a földbe), szinte valamennyi próbatétel előtt elveszíti bátorságát, habozóvá válik az „erejét” illetően, s ha nem volna vele a testvérré fogadott Kőmorzsoló, visszatáncolna, hagyná veszni javait: legfőképp is a sárkány által elrabolt feleségét. „Végű erőt magadon! A te feleséged volt. Gyere, menjünk! [...] –Na, hallgass ide! – azt mondja Kőmorzsoló. – Te mész előre, én menyek hátul. S ha valamit csinálna neked a sárkány, én itt vagyok, ne félj! -Jaj, testvérem, menj te előre! –Nem lehet, mert az a te feleséged.” In: NAGY Olga: *Zöldmezőszárnya*. Marosszentkirályi cigány népmesék. Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1978. 183.

16 Berze Nagy kiemeli, hogy „a rábízott jószággal szintén gondatlanul bánik: magyar mesékben marhákat agyonüti, ökreit farkasok vagy medvék falják fel. Sorsa valamennyi mesében bujdosás.” i. m. 161.

megrájolását célozza.¹⁷ Ez utóbbi jelentés a Ricœur-i értelemben vett *tanúságtétel* jár párban, ekként a fizikai és lelki lét mineműségéről és a kettő összeszedettségéről, illetve a rendkívüli erővel bánás (hatalomgyakorlás) igazságos jellegéről való „abszolút megtapasztalás”.¹⁸ Tudjuk jól, az erő lehet látványos, már az előtt tanúságot tehet vagy hírt adhat magáról pusztán látványával (az izomtömegek és testméret elképesztő jellegével, akár a Kőmorzsoló vagy az óriások, sárkányok esetében), mégsem vezet abszolút/végső sikerre, mivel értelmes és erkölcsös felhasználásáról, mások (a közösség) számára való hasznosíthatóságáról: építő és sokszorozó, oltalmazó és segítő jellegéről eleinte elképzelése sincs a hősnek. Már Kant is utal rá *Az indulatokról közelebbről* fejtegetéseiben, hogy a célképzet és az erő szorosan összefügg:

Az eltökélt férfiúnak az ész ad erőt, ha tőle a természet azt épp megtagadta.¹⁹

A mese is azt bizonyítja, hogy a kevésbé erős hősnél a lélek összeszedettsége, a szellem koncentrálttsága (időnként valakitől kapott „varázserőtől” átítatottsága), a parancsnak való engedelmesség, a kitartás²⁰ megsokszorozza azt az erőt, aminek (lehetséges, hogy csak rövid időre: a feladat teljesítéséig) a birtokában van. S ha már az ajándékba kapott „rettenetes” erő és a szellemi koncentrálttság is kevés az előálló feladat teljesítéséhez – miként Jakab meséjéből kitűnik –, akkor az „égi hangok”, vagyis a pártfogást megerősítő hírnökök üzenetének meghallására, saját éberségének megőrzésére és a „madarének” (üzenet/tudás) helyes dekódolására van szüksége, hogy helyt tudjon állni:

Hát ott, amint aludt Jánas, egyszer mintha hallotta volna, hogy valamilyen madár csirikol a füle mellett. És azt énekelte a madár, csirikolta, hogy: Éj, János vitéz, hiába alszol, hiába gondolkazol, mert a Fekete Várba az én tudtom, az én hírem nélkül nem fogsz bejutni, addig, amíg te valamilyen varázsos dógot el nem fogsz intézni,

17 Ricœur, Paul: „Une phénoménologie de l’homme capable”, In: Uő. *Parcours de la reconnaissance*, Éd. Gallimard, Paris, 2004. 151–152.

18 Ricœur, Paul: „A Rossz: kihívás a filozófia és a teológia számára”, In: Uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, (ford. Angyalosi Gergely et al.), Osiris, Bp., 1999. 153. (*Le Mal – Un défi à la philosophie et la théologie*, In: Ricœur: *Labor et Fides*, Genève, 1986.)

19 KANT, Immanuel: *Antropológiai írások*, (ford. Mesterházi Miklós), Osiris, Bp., 2005. 203.

20 „– Na nézz ide, Jánas fiam, hát valamit tudsz – asz mondja –, látam, hogy erőtejes gyerek vagy, hát hogyha ezt a parancsamat is – asz mondja – végre fogod hajtani, juthatsz a lányamnak a kezéhez.” („A Feketebéli király”, NAGY-VÖÖ: 223.)

vagy nem fogsz kézre venni. Azt pedig soha az életbe meg nem találád te, míg egy olyan madarat nem fogsz kapni, mind amilyen én vagyok. Mert énnálam van minden varázsszellem, változhatsz, amire akarsz, de oda másképpen az én tudtam nélkül bé nem tudsz, bé nem tudsz a várba menni.

Egyszer Jánas nyújtózkodni kezdett, de úgy tette magát, mintha csak alunna, vagy egyik ódaláról a másikra akarna fordulni. [...] Mire a madár meggondokozott, hogy el kéne szálljan, vagy repüljen, má Jánasnak a kezibe vót. (A síró gyermek, NAGY-VÖÖ 604.)

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

A próféta úgy mutatkozik be, mint aki nem a maga nevében, hanem másnak a nevében, az Úr nevében szól.²¹

A prófétikus jellegű beszédben elhangzó „*hiába alszol, hiába gondolkazol*” intelem révén egyértelmű utalás történik arra, hogy az álom (mint az öntudatlanságot felülíró tudásszerzés forrása, az útbaigazítás és céltevékenység-képzés terepe), semmivel sem inkább vezet eredményre, de semmivel sem kevésbé vezet eredményre, mint a tudatos észlelés. Látni kell ugyanis, hogy a másik (a „sorsmadár”) jó szándékán („én tudtom”) és kiszámíthatatlan akaratán múlik a hős sikere, illetve a „madár” hírnöki közvetítése („én hírem *nékül*”) és közbejárása nélkül nem juthat el a hős a vágyott helyre: a Fekete Várba. Ennek a titokba burkolózó/rejtett bejutásnak az ára, egy „varázslatos dolog” elintézése (aminek mibenlétéről és mi-kéntjéről nincs és nem is lehet előszörre tudomása a hősnek), ezért van szüksége arra, hogy elfogja, befogadja, „kézre kerítse”, vagyis a saját céljai érdekében magá-

21 Ricœur: „A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása”, In: Válogatott irodalomelméleti *tanulmányok*, i. m. 118.

nak megnyerje (csellel vagy jó szívvel) a madarat, aki feltárhatja, megmutathatja neki a „bejutás” titkát. Ennek előfeltétele: a „csirikoló” hang birtokosának minden kétséget kizáró beazonosítása és üzenetének pontos dekódolása (ahogy Foucault mondja: egy „interpretatív művelet eredménye”²²), mely az ige meghallásán/ megértésén alapszik. Ellenben az intésben: „*oda másképpen az én tudtam nélkül bé nem tudsz, bé nem tudsz a várba menni*”, egyfajta figyelmeztetés és fenyegetés is rejlik: az ő (a madár) elfogásának, kézre kerítésének hiányában soha el nem sajátíthatja a titkot, hogyan lehet bejutni a Fekete Várba; ezért vagy őt, vagy egy olyan (hozzá hasonló) madarat kell fognia. Kétséges persze, ha és amennyiben ő a „sorsmadár” (Marquard szellemes megjegyzésében Isten „vetélytársa”), van-e, létezhet-e egyáltalán még egy másik *olyan*, mint ő, akinek hasonló mindentudása és mindenk fölötti hatalma van, hiszen a prófétai megnyilatkozásból kiderül, hogy a minden varázserőt felülíró és felülmúló „varázsszellem”, vagyis az ige nála van: ő maga a kizárólagos birtokosa. Az ő (mármint a sorsisten vagy az Isten) megértésének záloga pedig az én, a tulajdonképpeni önmagam megértése:

Önmagunk megértésének feladata ezeken keresztül nem egyéb, mint az a feladat, hogy az esetleges a saját sorsunk részévé formáljuk át.²³

Az „esetleges” ez esetben nem más, mint az adott szituációban megjelenő „madár” és az általa elcsirikolt „ige” (a jövődőlés-történet: ígéret), mint az egyszerű, mégpedig az adott szituációban, az éppen megfelelő időben feltűnő lételemőség-feltétel felkínálása, melynek felismerésén, tudatosításán, elsajátításán keresztül Jánás ön-megértése: interpretatív művelete zajlik, s amelynek megértetté tétele által a sorsát konstituálja végérvényesen.

Az is egyértelműnek tűnik a vizsgált mesekorpuszból, hogy az „erővel rendelkező” és az „erős ember” nem feltétlenül fedik egymást.²⁴ E ponton válik el egymástól a mesenarratívában a hetvenkedő: a „szájhős” és a megszabadító *vitéz hős*. A szájhős saját ereje bizonyításához sem a Másik gúnyolásától (felbosszantásától, harag-

22 FOUCAULT, Michel: *A tudományok archeológiája*, (ford. Perczel István), Atlantisz, Bp., 2001. 176.

23 Ricœur: i. m. 156.

24 Plessner megkülönbözteti a testi-lét és a testtel-bíró-lét fogalmát (*l' être-un-corps et l' avoir-un corps*), melyek a fizikai és a szellemi dualitását igyekszik bevonni elemzése körébe. PLESSNER, Helmuth : *Le rire et le pleurer – Une étude des limites du comportement humain*, (trad. de l'allemand par Olivier Mannoni), Éd. de la Maison des sciences de l' homme, Paris, 1995. 37.

ra gerjesztésétől), sem a törvénytelen (másként szólva jogtalan, igazságtalan vagy nemtelen) eszközök használatától, sem a gőgösség és fennhéjzás kinyilvánításától nem riad vissza. A megszabadító *vitéz hőst* pedig az a fajta bátorság jellemzi, mint amiről Kant beszél a „*törvénytisztelő mersz*” kapcsán.²⁵ A kötelesség (mely a szó gyökerében fellelhető gúzsba kötöttség, valamilyen rendhez/joghoz láncoltság, közösségi elvárásokhoz kényszerű igazodás, egyéni cselekvőképességben megköötöttség értelmezéseket is rögtön eszünkbe juttatja), önmagában nem elegendő az egyelőre még ki sem próbált, reményt és félelmet kelto, az „elrettentővel” azonosított erő használatának *kötelességszerűségére*, ami feltételezi a derridai „felelősségről szóló felelős beszélyt”, aminek az is a problematikája, hogy e felelős beszély azt is bizonyíthatná, hogy „nem lehet felelősséget vállalni kétértelműség és ellentmondás nélkül”.²⁶ Ennél tehát valamivel több kell a mesehős részéről: a gondoskodó és meggyökeresedést biztosító közösséghez tartozás tudata, ami a folyamatos hírvást és az érte való ki-és helytállásra felszólítást követően, a fátum alóli megmen-tetés tettében, mint válaszadásban nyilvánul meg: ez maga a kötelesség tudatosulása. A kifejezés *kötelesség-tudat* formájában már egyértelműen utal arra, hogy aki a birtokában van az erőnek, az egyúttal a törvények, az elvárások, a szokások, a rituálék ismeretének és a hozzájuk való viszonyulás (az igazságosság és hamisság) lehetséges módjainak is a birtokában van.²⁷ Ezen ismeretek birtoklása az én önmagánál levéséről és a jó vagy a rossz befolyásoltságáról, pontosabban vagy az egyik vagy a másik elvének/rendjének szolgálatáról is árulkodik. A mesehős egyik lényegi meghatározottsága, hogy ha még nem is tudott felszabadulni a fátum alól, vagy a rossz általi befolyásoltságtól (mint az orális és szexuális mohóság, a felelőtlen ígéretetés és önhittség, vagy éppen a kíváncsiságból fakadó szószegés és vakmerő vállalko-

25 „A bátorság törvénytisztelő mersz, amikor tudniillik amit a kötelesség parancsol, annak megtételétől életünk elvesztése sem riaszthat vissza.” KANT: i. m. 207.

26 DERRIDA, Jacques: „Szenvedések”, In: Uő. *Esszé a névről*, (ford. Boros János et al.), Jelenkor, Pécs, 2005. 18–19.

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

zás), a sorsával való bátor szembenézés és másiktól (vagy álomból, jövődőlésből) kapott tudás bölcs megfontolása, vagyis a belátás/elsajátítás révén mindig képes legyőzni magában és az adott élethelyzetében a Rosszat.²⁸

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

A testi erők összpontosítása és feszültsége olyat tesz, amely újra meg újra varázslatnak tűnik; váratlan átütőerő fejlődik ugyanis ki belőlük, amely sokszor jóval nagyobb erőt képvisel, mint amire a tudatos akarat képes.²⁹

Ha ugyanis az erőt, mint bármely más létmegnyilvánulást, valamihez/valakihez való viszonyában és kifejtettségében (mint el-beszélt narratívumban) akarjuk feltárni, részben a mesehősre váró ki- vagy elhívás és az arra adandó válaszadás viszonyában kell vizsgálnunk, szem előtt tartva a kanti kijelentést: „a bátorságot kihívni, félig már annyi, mint bátorságot önteni az emberbe”,³⁰ s nem feledve azt a módot sem, ahogy az ellenség a kihívás során megnyilvánul. Részben a vakmerő vagy épp ellenkezőleg: a Weiss János-i értelemben vett „meggondolt” vállalás,³¹ és annak érdekében mutatott elszántság/akarat együttesét is szemügyre kell vennünk. Ezen eljárás során felmerül az a kérdés: vajon az erőnek, mint látható fizikai/testi megnyilvánulásnak, létezik-e valamiféle láthatatlan, mondhatni titkos erkölcsi vetülete? Montaigne két jellemtorzító hibát nevesít: a *dicsőségvágyat* és az *elbizakodottságot*. Az első esetben a bátor hős mások/idegenek előtt is ismert nevének (mint ő-magát megelőző/helyettesítő hír-nevének) fényesítése, vagy éppen a „harcos” szerepének közösség előtti eljátszása (úgy tesz, mintha ő maga volna az legyőzhetetlen harcos, akinek a már *előtte* járó neve hallatán is összeressen min-

28 Eliade utal rá, hogy az Antikrisztust mindig a sárkány vagy a démon alakjában jelenítik meg, s a vele való küzdelem a régi/ősi mítoszokból ismert Isten és a Sárkány harcát eleveníti föl, mely a kezdetben, a világ teremtése előtti időben zajlott. ELIADE, Mircea: „Eschatologie et cosmogonie”, In: *Uő. Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963. 86.

29 JUNG, Carl Gustav: „A szellem jelensége a mesében”, In: *Uő. Az archetípusok és a kollektív tudattalan*, (ford. Túróczi Attila), Scolar, Bp., 2011. 214.

30 KANT: i. m. 188.

31 Weiss János „A ’meggondoltság’ a legelső aktus, amellyel az érzület kilép az életbe; a bölcsesség és a szeretet csak a meggondoltságon keresztül válhatnak valóságossá. A ’kitarítás’ a bölcsesség és a szeretet valóságos belevetítése (einbilden) a természet egészébe; s éppúgy előfordul a fizikai szervezetek tevékenységében, mint a megismerés tevékenységében”. In: WEISS János: *Mi a romantika?* Jelenkor, Pécs, 2000. 90.

denki), lesz az a két vágy/indok, ami miatt hajszolja mindenáron a dicsőséget, a most és megint egyszer megdicsőülés érzetét. Ezért int bennünket Montaigne:

Lelkünknek nem kifelé kell eljátszania szerepét, hanem itt, belül, ahol csak a mi szemünk látja [...].³²

Az elbizakodottság: az idegen/ismeretlen világban hősrre leselkedő kockázatok, kihívások, meg-felelésre kényszerítések semmibe vételét, önmaga sérthetetlenségének és elveszejthetetlenségének göggjét, s mások megvetését eredményezi, ami a Derrida-i „nem-válasz” kategóriájába tartozik.³³ Ám az elbizakodott hős egyetlen dolgot: erejének és képességének korlátozott voltát nem veszi figyelembe, amire Montaigne utal:

Az erő és az erőszak képes egyre és másra, de mindig mindenre nem.³⁴

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

A filiszteus is elindult, és egyre közelebb jött Dávidhoz, és előtte ment a fegyverhordozója. Amikor a filiszteus rátekintett, megvetően nézett Dávidra, mert fiatal volt, pirosposzsgás és jó megjelenésű. És ezt kérdezte a filiszteus Dávidtól: Hát kutya vagyok én, hogy bottal jössz ellenem? És szidni kezdte a filiszteus Dávidot Istenével együtt. (Sámuel, 17: 41–43.)³⁵

Mesehősünknel az erő mások fátum/malum alatti szenvedésből felszabadítására, méltóságuk visszaszerzésére szolgál, igaz, eközben megszégyeníti és megsemmisíti a „rablót”/sárkányt, és az sem tagadható, hogy e motívumban tetten érhető

32 MONTAIGNE, Michel de: „A dicsőségről”, (ford. Bajcsa András fordításának felhasználásával Csordás Gábor), In: *Uő. Esszék II.* Pécs, 2002. 365.

33 „Az elbizakodott önhittség, melytől *soha egyetlen válasz sem szabadul meg*, nem csak annak tulajdonítható, hogy a másik beszélyéhez szándékozik mérni magát, azt elhelyezni, megérteni, azaz körülírni, a másikkal és a másik előtt felevén így. A válaszoló azért feltételezi oly könnyedén és arrogánsan, hogy felelni tud a másikkal és a másik előtt, mert először is képes önmagáért felelni, és mindazért, amit tehetett, mondhatott vagy írhatott. DERRIDA: „Szenvedések”, i. m. 29.

34 MONTAIGNE: i. m. 393.

35 In: Biblia, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp., 1975. 351.

a Kerényi említette „kegyetlen bosszúálló” aspektusa is.³⁶ Erős János vagy Kilenc a mesemenet során sokáig őrzi a tapasztalatlanságból és önismeret-hiányból fakadó „együgyűségét”, csak azt követően száll szembe a vészjóslo ellenféllel és pusztítja el (akár a sárkányt, akár egy egész ellenséges ármádiát), hogy a számára megmagyarázhatatlan megátalkodottságukkal felbőszítik.

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

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

Na, de az ellenség nem törődött aval, hogy Kilenc mit mondott, hát egy ágyulöveg éppen az üstet találta, és leverte a tűzről. Mingyár kiömlött a víz belőle, még a tüzet is leoltatta. Ère Kilenc erősen megmérgeződött, hogy nem hagytak békit nekije puliszkát főzni, nekirohant az erdőnek, amelyik legnagyobbik fa vót az erdőbe, ki tépte gyökerestül, úgy ment szembe az ellenséggel. (NAGY–VÖÖ 570.)

Ez a hirtelen felindulásból, haragból feltörő „gyilkos indulat” még rokoníthatja is hősünket a Szondi-féle Káin-emberhez,³⁷ akit épp az emberölés megbánása, saját hirtelen haragú természetének a megfékezése avat majd törvénytevő királylyá, Mózes-emberré. Másfelől vizsgálatunk logikáját követve, a „gyilkos indulat” újfent interpretálható Marquard nyomán úgy is, mint a „korlátaink provokálta válsz”, mely – a mese szellemében – a bűnössel, a mások szabadságát korlátozóval,

36 A meshőseink bosszúállásáról inkább, mint a hartmanni szükséglet kielégítés jogosságáról beszélhetünk:

„[...] a kielégítés akkor is jogos, ha a szükséglet magasabb szempontokból értékellenes, mint például a bosszúsomj vagy a becsvágy bizonyos formái.” HARTMANN: Értelemadás és értelemteljesülés, i. m. 480. A szükséglet a mese élethelyzetében a kegyetlen ellenfél vagy a sárkány közösségi életet akadályozó, tetszhalálra-ítélő, a normarendet sértő magatartásának megszüntetésére irányul, épp ezért a leszámolás legyen mégoly „értékellenes” is, nélkülözhetetlen a rend helyreállítása érdekében.

37 „Az e-öszöntényező az [a káini indulat, és az igazságra törekvés - BP], amely az embert a düh és a gyűlölet, a harag és a bosszú, az irigység, a féltékenység és a durva indulatok hatására gyilkossá teszi.” SZONDI Lipót: *Káin, a törvénytörő – Mózes, a törvényalkotó*, (ford. Mérei Vera), Gondolat, Bp., 1987. 94.

a hatalmát fitogtatóval szembeni végleges leszámolás,³⁸ ami a mesei igazságszolgáltatás szerves része.

A mese talán ezen a ponton haladja meg a mondát, a mitologémát, mivelhogy a hősnek egyfelől szüksége van a Hartmann által említett fegyelemre,³⁹ másfelől a mesei végkifejletben el kell jutnia az őt ért mindennemű sérelmek megbocsátani tudáshoz és a másokért vállalt felelősséghez, ami értelmet ad a közösség iránti kötelességszerű küzdelemnek, még ha az kegyetlen/kíméletlen leszámoláshoz is vezet.⁴⁰ Hősünkre minden tekintetben igaz Kant megszorító kijelentése:

Ám csak akkor szolgál rá kitüntetető nevére, ha elégséges erőt érez magában ahhoz, hogy megvesse a rosszat [...] s fölfegyverkezzék ellene, ne pedig pusztán gyűlölje, mint valamely félelmetes lényt.⁴¹

Az sem elhanyagolható kérdés: lehetséges-e, hogy a fizikailag gyenge ember sokkal erősebb lélekben, mint a nála látványosabban, vagy legalábbis látszólagosan erősebb lény?⁴² A kizökkentséget, az élet normális rendjével ellenkezőt, a szenvedés

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

39 [Az embernek] szüksége van a fegyelemre, hogy képes legyen akár a legegyszerűbb közösségi életre is, ezt a fegyelmet azonban ki kell vívnia.” HARTMANN: „Az erkölcsi követelmények lényegéről”, i. m. 515.

40 Eliade megmutat egy másfajta eltérést is a *saga* és a *mese* között, amíg a *saga* hősnének sorsa tragikus módon ér véget, addig a *mese* mindig boldog végződéssel zárul. « Certes, les mêmes archétypes – c'est à dire les mêmes figures et situations exemplaires – reviennent indifféremment dans les mythes, dans les *saga* et dans les contes. Mais, tandis que le héros des *saga* finit d'une manière tragique, le conte connaît toujours un heureux dénouement. » ELIADE: „Les mythes et les contes de fées”, In: Uő. *Aspects du mythes*, Éd. Gallimard, Paris, 1963. 239.

41 KANT: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, i. m. 190.

42 Az isteni áldást és segítséget maga mellett tudó Dávid példázata a legmeggyőzőbb felelet lehet e kérdésre. „Dávid tehát erősebb volt a filiszteusnál, bár csak parittyája és köve volt. Legyőzte a filiszteust, és megölte, pedig nem volt kard Dávid kezében.” SÁMUEL első könyve, 17: 50–51. i. m. 352.

dést és számos próbát,⁴³ elsősorban nem a fizikai/testi erő révén képes elviselni és meghaladni, helyreállítani és boldogságkeresése szolgálatába állítani a hős. Sokkal inkább a méltóság- és ezzel együtt a szabadságvesztésből fakadó újfajta létlehetőség-választás sürgető kényszere, esetenként a bűnelkövetést követő lelkifurdalás és szégyenkezés miatt felerősödő „tisztaságvágy” jelentkezése, a kanti jóra- vagy jobbá válás hajlandóságának tettekben megnyilvánulása az, ami a megváltoztatható és megváltoztatandó megváltoztatására szólítja föl a hőst. Ez a belső morális igény az amely a hősnek önnön magához, a józan eszéhez és jó szívéhez visszatérését szolgálja, amikor is képes a tévedésektől megszabadulás után descartes-i kifejezéssel élve: „az ész szavának meghallgatására”.⁴⁴ Természetesen miközben „útitervén” munkálkodik, lelki összeszedettségének módján és énje újra-pozicionálásának lehetőségén, illetve a segítőlényekhez való viszonyulásán is szükséges gondolkodnia: ez döntésének és létlehetőség-feltétel választásának záloga.

Végezetül, mesevariánsainkból egyértelműen kitűnik, hogy a nyers, a vad erő önmagában semmiképpen sem vezet sikerre,⁴⁵ ha nem áll mögötte az elgondolható jövő elgondolásának és a feltételek elsajátításának, emlékezetbe bevésésének a szándéka: a sorssal való tudatos szembenézés. Hartmann az elgondolható jövőt az emberi célképzés tudatosságaként, a szellem találékonyságaként jelöli meg:

A természet nem tűz ki célokat. De az ember igen. Van szellemi tudata, amely képes anticipálni és előre vetíteni, ő a céltevékeny lény. Előrelátás és előremeghatározás [...] alkotják ezt a képességét. Bennük gyökerezik az emberi lény jellegzetes fölénye a környező természettel szemben. Nem az erő fölénye ez – ebben a legtöbb

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

44 DESCARTES, René: *A módszerről*, (ford. Alexander Bernát et al.), Kritérium, Kolozsvár, 2002. 80.

45 „Tizennyóc éves vót a gyerök, amikó mán az apja mögunta a hanyagságát, renyhézésit. De közbe azé jó vótak vele a szülei. Ha tűzrevalót köllött csinálni, a gyerök olyan erős vót, olyan 50–60 centis vastagságú fákat, kimönt, mögfogta mint egy parét, úgy főszakította. A vállára vetötte, bevitte, széthasigatta, széttördelte. Nem köllött annak még fejsze sē ahonnan. Ahuva a kezit odatorrte, ottan mindönütt mönt szanaszét a keze alatt mindön, olyan erős vót a gyerök. Hát ennek úgy örültek oszt a szülei : maj még hírös gyerök lösz az életbe. Csak attú félték, hogy lustasága miatt majd elbánnak vele a gyöngébbek is.” (BÁLINT S. 295.) „A lusta gyerök”, In: BÁLINT Sándor: *Tombác János meséi*, Akadémiai, Bp., 1975. 294–313.

természeti hatalom jóval felette áll –, hanem a szellemé: a találekonyúságé, a céltevékenységé.⁴⁶

Az erő nem vezet sikerre, ha a sorsbetöltésre irányuló szándék realizálásához a hős nem fogja hadra hajtóerőként a benne szunnyadó lelki erőt és a *benevolentia*-t, mely éppen a tudatosult méltóságvesztéssel és a szenvedéssel szemben erősödik meg, s amely nem nyugszik bele a dolgok megváltoztathatatlanságába, ellenkezőleg, legyőzni akarja a restséget, a tehetetlenséget, a céltalanságot, olykor még a fizikai korlátokat is. Ennek egy lényegi feltétele: „a kötelességteljesítés készséggé vált szilárd szándékának”,⁴⁷ mint erénynek a szolgálata a törvény meg-és betartása mellett. Ellenkező esetben, az erő önmagában, felhasználhatóságának végiggondolatlanságában⁴⁸ és pusztá kizsákmányolásában még komikusnak is tűnhet, miként erre Kerényi is rámutatott (a szolgáltevény groteszk tetteiből „visszás helyzetek” adódnak), mivelhogy a hős együgyűségét és szolgáltevényekőségét, önnön „rendkívüli” létének meg-nem-értettségét és becsvágyának hiányát állítja előtérbe.⁴⁹

2. AZ ERŐ HADRA FOGÁSA A CSALÁD EGYSÉGÉNEK VISSZAÁLLÍTÁSÁÉRT

A választott mesevariánsainkat vizsgálva kiderül, hogy az erő (ekként az isteni pártfogás és jelenlét tényét bizonyító és biztosító „rettenetes erő”) alapvetően két-

46 HARTMANN: i. m. 516.

47 KANT: *A vallás a pusztá ész határain belül*, i. m. 179. Másutt ekként írja: „[...] az erény a kötelességeinknek való engedelmségben megbizonyított *morális erő* [...]”. KANT: *Antropológiai írások*, i. m. 49.

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

49 „–Hát híres legény vagy te, fiam, még ha jól vigyázol, ha így viselkedsz, há mahónap még király is lehet belölled.

Asz mondja Kilenc az anyjának:

–Hát nem akarok én, édesanyám, király lenni, de nem akarok többet éhséget se szenvedni.” (NAGY-VÖÖ 565.)

féle céltevékenységhez kell: egyfelől az anyától való elszakadáshoz, másfelől a nem mindennapi munkavégzéshez és a rettegett ellenséggel való küzdelemhez.

Az anyai méhből (barlangból) való világra születés és a házban leledzés egyszerre a védettségből a borzalom világába kerülés és a védettségbe visszamenekülés (*regressus ad uterem*); erre utal Bachelard, amikor azt mondja: a „kint és a bent egyaránt *bensőséges*”.⁵⁰ Ám az anya mindkét léthelyzetben hordoz védelmet és veszedelmet is a növekvő fiúcska számára. Az Erős János-típusú meséinkben vizsgált „*sírás*” és „*együgyűség*” fenomenológiája kapcsán már kitértem mind az anyától függés, mind pedig az értelemképződés (a kanti „észhasználat”) és a jóra való hajlandóság erényének kialakulására, mely utat Neumann-nal szólva ekként határozhatunk meg:

A tudat kialakulásának fázisai tehát a következők: benntartózkodás az anyában, gyermeki függés az anyától, a szeretett fiúgyermek kapcsolata a Nagy Anyával, és végül a férfi hős heroikus küzdelme a Nagy Anyával.⁵¹

Az elszakadás, mint az otthontól és az anyától való eltávolodás (melyben az önmegismerés és én-állítás ígérete tetten érhető) nem mellőzi a konfliktusokat: részben az anyai túlzott féltést, hogy a többi gyermekével együtt őt is elveszíti, részben annak a bizonyítását/tanúsítását az anya előtt, hogy *képes* az akarata ellen feszülő külső erők zsarnokságának ellenállni és győzedelmeskedni fölöttük. Az Erős János típusú mesék hősről, akit istenek, külső segítő lények pártfogolnak, bátran állítható az, amit Kant (és más összefüggésben Jung) mond, hogy tudniillik a jóválevéshez/váláshoz a természetfeletti lények együttműködésére *méltóvá kell válnia*, azzá kell *tennie* magát előbb.⁵² Hősről azáltal, hogy a testvéreit elrabló gonosz ellenébe szándékozik indulni, s a család megrendült státuszát: szétziláltságát és csonkaságát megszüntetendő megszilárdítja jellemét és akaratát, ekként valóban

50 BACHELARD, Gaston: „A kint és bent dialektikája”, In: Uő. *A tér poétikája*, (ford. Bereczki Péter), Kijárat, Bp., 2011.189.

51 NEUMANN, Erich: *A Nagy Anya, A Magna Mater archetípusa a jungi pszichológiában*, (ford. Túróczi Attila), Ursus Libri, Bp., 2005. 164.

52 „Feltéve, hogy a jóvá- vagy jobbálevéshez természetfeletti együttműködés szükséges, ez kétféle lehet: jelentheti a nehézségek csökkentését, de lehet pozitív segítség is. Az embernek azonban először méltóvá kell tennie magát ennek befogadására (s ez nem csekély feladat), azaz fel kell vennie maximájába erejének pozitív megnövelését, mert csupán ezáltal lehetséges, hogy a jót javára írjuk, és őt magát jó embernek tartjuk.” KANT: *A vallás a pusztá ész határain belül*, i. m. 177.

a Ricœur-i *képesség* értelmében késszé válik arra, hogy az ördögi gonoszságot felszámolja, a jót nem csekély erőfeszítés árán visszaemeli a maga pozíciójába.⁵³ Ez a morális és egzisztenciális siker (az önbeteljesítés [őmaga-ságáról tanúságtetés] és a család egységének rehabilitációja, ami a feladat végrehajtásának a következménye) váltja ki a hős fiútestvéreiből a szív álnokságát: azt az *alávalóságot*, hogy anyjukat becsapva kívánják megmásítani az igazságot, hogy valójában ki is mentette meg a húgukat (és őket) a rabló fogságából; s azt a *gyilkos ösztönt*, mely az irigység és szégyenkezés okán végleg eltávolítani igyekszik az „idegen” megmentő öccsüket.

No, de szavamat össze ne kavarjam, mikor a két bátyja visszament a nővérihez, úgy ráijesztettek a nővérire, s az mondták a nővérinek, hogy ha meg fogja mondani otthon az ídesanyjának vagy valakinek, hogy nem ők ölték meg a sárkányt, hát akko le fogják vágni a nővérinek a fejit. (Borsszem Jankó I., NAGY-VÖÖ 116.)

De amin húzták fel, összesúgatt a két testvér fenn, hogy veszítsék el Jankót, mert hogyha Jankó hazakerül, mingyár ők szégyenbe fognak maradni, hogy Jankó pusztította el a sárkányt. (Borsszem Jankó I., NAGY-VÖÖ 127.)

A *testvérgyilkosság* mesei motívuma, mint a kis „ostoba”, „ügyefogyott”, „tehetetlen”, valójában nem csekély erényről és akaratról, jóságról és kitartásról, erőről és képességről számottevő „legkisebb” világból eltüntetése, részben az eredendő tilalommal: a „ne ölj!” kategorikus imperatívuszával szembeszegülés, részben önnön tehetetlenségük és az abból fakadó alávalóság beismerésének „elnapolása”.⁵⁴ Hogy ez a motívum nem új keletű, arra Dumézil-nél is találunk példát:

[Tritát] Nevének megfelelően ő a „harmadik” a három testvér közül; a két idősebb fivér, az ismert népmesei séma szerint, nem ér fel hozzá, ezért féltékenyek rá, és meg akarják ölni.⁵⁵

53 Ricœur: „L'imputabilité”, In: *Parcours de la reconnaissance*, i. m. 170–177.

54 Attól való félelmünkben, hogy mások gyűlöletes módon fölénk keverednek, jön létre bennünk a hajlam, hogy ezt megelőzendő, biztonságunk kedvéért mi magunk akarjunk fölénybe kerülni másokkal szemben, s a természet az ilyen versengés eszméjét [...] csupán a kultúrára való ösztönzőnek szánta. Az e hajlamhoz kapcsolódó bűnöket tehát a *kultúra* bűneinek nevezhetjük, gonoszságuk legmagasabb fokán pedig [...] például az *irigységben*, *hálátlanságban*, *kárörömben* stb., ördögi bűnöknek hívjuk. KANT: *A vallás a pusztá ész határain belül*, i. m. 154.

55 DUMÉZIL, Georges: „Istenek és démonok között: egy varázsló”, In: *Uő. Mítosz és eposz*, (ford. Fridli Judit), Gondolat, Bp., 1986. 213.

Erre a gyilkos szándékot követő alantas tette számos más nép meséjében és számos más mesetípusban is találunk példát.⁵⁶ A mese logikáját követően e büntetetre nem is lehet másfajta válasz, mint a szóbeli megbocsátás és az azonnali ítélelhozás bejelentése, amely persze alapvetően az előrehozott istenítéletre-hagyatkozás. *Előrehozott*, mert nem vár a kiszámíthatatlan időben, valamikor később, esetleg csak a halált követően kihirdetett ítéletre, a paraszti közösségekben elegendő csalatkozás okán csakis akkor van elrettentő ereje a büntetésnek, ha azonnali és az elkövetett tett súlyával arányos. Hősünk (s rajta keresztül a mesemondó) a keresztényi teremtés-elv szigorúan vételével, hogy tudniillik az isteni teremtménynek számító embert másik ember nem ölheti meg, az ítélezést a legfőbb lényre kell hagynia, paradigma értékű tettet hajt végre. Nem kételkedik az istenítéletben, éppen ezért nem habozik a döntést rábízni: nem a véletlenre, nem a megvesztegethető világi bírásokra, hanem a Legfőbb Lényre.

–Nézzetek ide, bátyáim, én nektek gyilkasatok nem leszek, mert megverne az Isten, és megbocsájtam a tetteteket, hogyha mennyig az Isten meg fogja bocsájtani. Menjünk le szépen az udvarba, mindegyik a saját kardjával, dobja föl a kardját a levegőbe, mennyire tudja, és amelyik hibás lesz, annak a kard essék a fejibe. (NAGY-VÖÖ 134.)

3. AZ ERŐ, MINT TÚLÁRADÓ ENERGIA

A csodálatos erejű, „világerős”⁵⁷ hősök (Erős János vagy Kilenc) csoportját alkotó, vagyis a kamaszkoron túljutók hősök egzisztenciájának vizsgálatakor induljunk ki az ungi *Kilenc* meseváltozatból. Ebben a felnőtt fiú semmi jelét sem mutatja annak, hogy rettenetes erejét bármiféle hasznos tevékenységre kívánná használni; épp ellenkezőleg: „mihaszna” színben tűnik föl, mintha tudomást sem venne em-

56 Hogy olykor nem is olyan könnyű elfogadni és megemészteni korunk hallgatóságának ezt a motívumot arra egy példát szeretnék hozni. A nagyváradi egyetemen tartottam előadást román kollégáknak a testvérgyűlöletről- és gyilkosságról, s az egyik pedagógia szakos kolléganő naivan megjegyezte, náluk ilyesmi elő sem fordulhatna, mert mindenki szereti a testvérét, s teljes megdöbbenéssel vette tudomásul, hogy az általam mintaként vett mese román volt. Ezek a kegyetlen motívumok, olykor negatív archetípusok nem nemzeti vagy etnikai specifikusok: ezt kellett megértetnem hallgatóságommal.

57 NAGY-VÖÖ: *Havasok mesemondója*, i. m. 592.

berfeletti erejéről, illetve nem tudatosulna benne, hogy családja vagy a maga javára kamatoztathatná erejét.

Ugyhogy hát a fia meg elég jó, derik fiú vót, de naprúl napra nem dógozott semmit, csak a tüzhejnél az egyik morkábul a másik morkába öntögette a hamut.⁵⁸

Ezen egzisztencia-karakterű hőst figyelembe véve, Hartmann feltételes módban megfogalmazott kijelentését érdemes állítássá átalakítani:

Ha az ember egyáltalán nem volna képes az „előrelátásra”, akkor a cselekvésre sem volna képes.⁵⁹

Mivel hősünk híján van az „előrelátásnak”, csak akkor történik meg az előrelendülés a még-nem-tapasztaltba (de nem a teljesen ismeretlenbe) miután felvázolják számára a jövőt, magyarán szólva megfelelő célt képeznek elé, hogy tervezhessen.⁶⁰ Pontosan annak a folyamatnak lehetünk a tanúi, mint amiről Ricœur beszél a cselekményszövés *fogalmi hálójának* tisztázása kapcsán, hiszen maga is az elbeszélte történetek analízise nyomán, deduktív módon igyekszik rekonstruálni az egyes történeteket. Jelen esetben a cselekvés és célképzés relációjára utalhatunk:

A cselekedetek célokat implikálnak, amelyeknek előrevetése nem az előre látott vagy megjósolt végeredményt jelenti, hanem irányt szab annak, akitől a cselekvés függ.⁶¹

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

Hát mindenesetre, az asszon nem erősen kérette magát, még kétszer se kellett mondja a király, hogy nekiadja a gyereket, mert tiszta szívesen szeretett vóna tőle megválni, már a sok nyomorúságtól már alig bírt a szegény asszony szűszagni is. (A síró gyermek, NAGY-VÖÖ 590.)

58 „Kilenc”, In: GÉCZI: *Ungi népmesék*, i. m. 351–356. A francia változatokban az Erős János, Medvefia János mellett gyakorta hívják *Tizennégy*-nek a hőst, mivel annyi ember helyett eszik s végzi a munkát. DELARUE, Paul et TENÈZE, Marie-Louise: *Le conte populaire français, Catalogue raisonné des versions de France*, Éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 2002. Complément Bibliographique, 538.

59 HARTMANN: i. m. 523.

60 Uo. 524.

61 Ricœur: „A hármas mimézis”, In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, i. m. 259.

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

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

Egy pillanatra tekintsünk arra a mesekorpuszra, melyet Kerényi is ismert, s amelyből az erős, de ostoba szolgállegény figuráját kiemelte; a lett mese hőisében: *Erős Jekus* személyében is olyasfajta „hőst” ismerünk meg, aki fiatalúsága ellenére kötelességtudó, az ősi szokások meg-és betartója, ami egészen egyszerűen arra utal, hogy egyszerre tűnik szófogadó gyereknek és megbízható alattvalónak.⁶²

A jobbágság idejében Mezkalne várában élt egy kegyetlen uraság. [...] No, és körülbelül ugyanabban az időben jelentkezett Mezkalne várában először robotra egy erős legény, Jekus, a Nagy Ján fia. Amikor a Várba belépett, és ősi szokás szerint térdere borult az uraság előtt, még térdelve is magasabb volt az uraságnál. Olyan magas volt már akkor, tizenennyolc éves korában, és erős is volt, de olyan erős, hogy Isten oltalmazzon tőle!⁶³ (40.)

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

63 „Erős Jekus”, In: *A Laima és a két anya*. Lett mesék, (ford. Brodszky Erzsébet), Európa, Bp., 1972. 40–46.

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

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

A gabonatáblában egymaga is elképesztően rövid idő alatt rendet vágó, máskor az egész erdőt kivágó „szolgaleány” (mondhatnánk némi iróniával: korunk „munkahőse”), a parancsokat feltétlenül és maradéktalanul végrehajtja, sőt indokolatlanul túlteljesíti. Részben esztelenségével (ereje végességének és munkája értékének végig nem gondolásával), részben önzőségével (nem vet számot azzal a tapasztalattal, hogy a józan ésszel beosztott munkavégzés során több napszámot kaphatnának mindannyian) válik megmosolyogtatóvá, ugyanakkor gyűlölt és rettegett „munkatárssá” is, mivel csakis saját becsvágyát akarja kielégíteni és hírnevét féltetni. Fizikai erő és lelki-szellemi gyengeség (mint „erőtlenség” vagy „együgyűség”) ez esetben élesen szemben állnak egymással, s ha az egyik fél (a király) eleinte el is ismeri a hős emberfeletti munkabírását, nem kevés gyanakvással, majd elemei gyilkos ösztönrel mérlegeli, miként lehetne mihamarabb megszabadulni szolgaleányától, mielőtt az tönkre tenné őt.⁶⁴ Napszámos társai is félelemmel telített tiszteletet éreznek iránta, s hiába közülük való és jó szándékkal van irántuk, egyáltalán nem bánnák, ha továbbállna, mielőtt a közösséget tönkre tenné. Erős Jekus példáját figyelembe véve azt mondhatjuk, hogy az erő öncélú fitogtatása, a Marquard-i „ekszluzív-ész” szolgálatában áll. A hős nyers/vad ereje munkára fogása révén nem csak azokat zárja ki a társasságából, akik nem rendelkeznek az övéhez hasonló erővel, de önnön magát is kizárja a közösség rendjéből és hierarchiájából, mivel azt, ami „kilóg” a rendből, a nem normálisból, nemhogy a többiek javára, hanem, még ha tudatlanul-akaratlanul is, ellenükben hasznosítja, legalábbis

64 Az első király, akihez Kilenc beáll szolgálatra, s a többiek is visszahökkennek az erejét látva: „[...] már az udvarbeliek is, meg a miniszterek is, mind azt beszéltek, hogy nehogy ez a Kilenc meg végin valami bajt okozzon, vagy bajt hozzon a fejükre. Tényleg, a király is meggondolkazott, hát milyen erővel bánik el Kilenc, milyen erővel bír el, hát nem félne ez egy egész armádia katonától se, hogyha már verekedésre kerülne a dolog.” (NAGY-VÖÖ: 564.)

egy ideig: társtalanságának megtapasztalásáig. Az erő és energia szerves összefüggésére, illetve annak etikai megítélésére érdemes Bataille-t idéznünk, aki persze a *túláradó energia* fogalma alatt az „érzések gyönyörét” érti.

Az erkölcsösség embere elítéli az energiát, aminek híján van. Minden bizonnyal ettől vált emberré az ember. Honnan meríthette volna az életerőt, ha nem ítélte volna el az energia túláradását, ami felkavarta; más szóval, ha mindazok, akiknek hiányzott az energiájuk, nem térítették volna észre azokat, akiknek túl sok volt belőle.⁶⁵

Két szempontból is tanulságos a Bataille-i citátum: egyfelől Erős János/Kilenc tojás-évese kapcsán említettük a rendkívüli erővel bíró hős termékenységét, ami minden bizonnyal az energia túláradással függ össze; másfelől, ha szó szerint értelmezzük az idézetet, a mesében is „észre kell téríteni” azt a szolgát, aki úgymond túlvállalja magát, s időnek előtte elcsigázza a maga és mások erejét. A kötelességtudatból és engedelmességből vállalt szolgálat, a mindenáron való bizonyítvány és emberfeletti munkavégzés, mely az erőfelesleg nyomán másokra veszélyes túlcsoordulást eredményez, előbb riadalmat, majd erőszakos eltávolítási szándékot vált ki a „munkaadójából”. Az, hogy hősünk a megszabott idő előtt annyi munkát végez el, amennyit a király/gazda elképzelni sem merészelt: azt a félelmet kelti az „úrban”, hogy kieszi a vagyonából, esetleg ellene fordul, emiatt egyre óvatosabbá és fősvényebbé is válik.⁶⁶ E *fősvényesség* (a kialkudott ételmennyiség visszatartása) idővel elnyeri méltó büntetését, s valóban bekövetkezik az, amitől tartott, hogy hősünk büntetésképpen a javakat felzabálja. Amire az ungi Kilenc változatban jó példát láthatunk.

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

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

65 BATAILLE, Georges: *Az irodalom és a Rossz*, (ford. Dusnoki Katalin), Nagyvilág, Bp., 2005. 115.

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

lefele, s erről kosztólkodik. De a fiunak mindig a vót a szokása, mikor bement a bárányokkal, megkérdezte:

–Haragszik, kiráatyám?⁶⁷

Szinte valamennyi változatban megelégszi a gazda/úr, hogy hősünk annyit eszik, mint kilenc (vagy mint negyvenkilenc⁶⁸), s legyen bármilyen együgyű, szófogadó vagy dolgos szolga, megvan a magához való esze, melyre hagyatkozva képes magáról gondoskodni. A *fösvénység* és *fortély* mindkettő az elme tornamutatványosa: a két féle észhasználat a nyílt színen csap össze. A fösvény, a zsugori az egyezségben kialakult s a másíknak járó javadalom megkurtításán fáradozik, hogy mindekelőtt és fölött a saját javát gyarapítsa; a másík munkáját igyekszik alábecsülni, mert a másíkat nem becsüli annyira, mint a javadalmat (a pénzt); a másíknak szándékosan igyekszik kárt okozni és nem ritkán korábbi ígérétét is megszegi, mert hatalmánál fogva könnyebbnek tünik neki törvényt szegni, mint a másíkat ember-számba venni, munkáját elismerni és a szociális rendet fenntartani. A fortéllal élő lény pedig felismervén azt, hogy alábecsülik mind a személyét, mind az elvégzett munkáját, ráébred, hogy a kialakult ígérétet és vele együtt jogos jussát semmiképpen sem kérheti számon a hatalma mögé búvótól, igyekszik hát megtalálni azt a pontot, melyen keresztül védtelen és sebezhető és megszegyeníthető a fösvény, illetve folyamatosan megcsapolható a jószága/birtoka. A fortéllal élő a kizökkent világrénd és a „józan ész” jogainak helyreállításán munkálkodik.⁶⁹ Mivel a fösvény saját önös érdeke és kiterjedt jószága védelmében olyan bonyolult szelle-

67 „Kilenc”, In: *Ungi népmesék*, i. m. 351–352.

68 A ketesdi mese: „Negyvenkilenc” is egy olyan szolgálót állít elénk, aki képes megleckéztetni a farkast, medvét és az ördögöket, s még a pokolból is visszatér kétszer annyi arannyal, mint amennyiért a gazda küldte, holott valójában a halálát kívánta. In: KOVÁCS Ágnes: *A róka-szemű menyecske, gyűjteménye*, Kriterion, Kolozsvár 2005. 64–68.

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

mi cselszövésekbe bonyolódik, hogy idővel maga sem látja tisztán a saját helyzetét, a legkevésbé várja ott a támadást érdekeivel szemben, ahol a legkönnyebben célba talál. A konfliktus elkerülése érdekében két megoldást lát a gazda/király: egyikben a hős halálát kívánja, a másikban azonnal szélnek ereszti.

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

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

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

Hát vállakozott rá:

–Jól van, fölsíged.

Így aztán ő bement a kútba. De csináltatott a király egy nagy harangot. Olyan szélességet mind a kút. És amikor Kilenc benne volt, ráeresztették Kilencre, hogy ki ne gyűhessen. És ott voltak többen, behajigálták a köveket, hogy ki ne gyűhessen. De mit vettel észre, mit nem, hogy a kő jött fölfelé. Így aztán ő kirakta a kutat is, meg a harangot is kihozta a fejin. Ki volt rakva a kút.⁷⁰

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

De hát Kilenc még nem tudatt semmit, ő háborúról soha nem hallott, nem tudta ő, hogy miféle a háború, nem tudta, hogy miféle verekedés, ő csak annyit tudatt, hogy egyék, és amit mondanak neki, parancsolnak, hogy végrehajtsa, és dőgozzék. (NAGY-VÖÖ 567.)

70 Ordódy József meséje, In: DOBOS Ilona: *Gyémántkígyó*, Szépirodalmi, Bp., 1981. 212.

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

[...] amíg egy nép kemény létharcot folytat egzisztenciájáért, addig az egyes ember hősiességét rendszerint a legmagasabb értéknek tekintik [...].⁷¹

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

71 HARTMANN: i. m. 530.

ARCHAIC IMAGES IN FOLK TALES

The Tales of István Jakab, Gypsy Tale Teller

(the master of delayed accumulation)

In Memory of János Honti

FOREWORD

I.

This volume, entitled *Fabula aeterna*, is the first in a series of books to be published by the Applied Narratology Workshop which operates at the Faculty of Child and Adult Education at the University of Debrecen. The bilingual volumes (Hungarian and English) are first and foremost devoted to investigating, analysing and publicising the heritage of the tale world of the Roma and other ethnic groups in the Carpathian Basin. As a result of our research there is a wealth of source material handed down to us by many great tale-telling individuals, the study of which helps us to understand local societies and the fundamental relationships between the tale teller and the everyday world of the community. The declared aim of the volume is to offer Hungarian researchers involved in the life works of tale- and story tellers both a forum and the chance to publish their work.

I am convinced that the current renaissance of the tale, as well as public opinion and the new text-centered interest expressed by the social sciences, provide a sufficient justification for our series. Behind the contemporary fashion for the tale lies what we may describe – with some care – as the eternal, time-resisting universal nature of the contents of the traditional tale and the possibility which exists in the framework of the genre for individual creativity, both of which create the receptive community of the tale teller and the contemporary audience (readers). The traditional contents and formal elements of the tale genre in narrative practice function as a bridge spanning the centuries between our past and present. Furthermore, and of exceptional importance from our perspective, is the fact that it creates an opportunity for dialogue between cultures which are alien to each other when they first meet. We hope that our series will help mutual understanding between the Roma community

– which has a great tale culture (both verbal and story-telling) – but is considered to be a peripheral minority culture, and the majority culture of contemporary society.

2.

“All analysis is based on understanding” declared Heidegger in *Time and Being*; in other words, every *interpretation* is also a hermeneutic act. Furthermore, the goal of all *hermeneutics* is the struggle to bridge the gap created by cultural distance. In our case the *hermeneutic effort* is to discover, re-analyse and bring to life the archaic forms/images hiding in the Gypsy tale tradition. And to close the circle, our intention was nothing other than to make the repertoire of István Jakab, one of the most talented tale tellers of the Carpathian Basin, the subject of interdisciplinary research (in the first instance the hermeneutics of phenomenology).

While subjecting to analysis the repertoire of just one tale teller of the unbelievably rich Gypsy folk narrative tradition of this region, the researcher can do no more than attempt to direct the attention of the interested observer to the composition of the archaic tales performed in a live oral setting, and to the operation of the tale teller’s memory and the particular configurational act which occurs. Of Jakab, it can be said on the basis of a first reading that he is an exceptionally and extremely gifted tale teller, but on the basis of a deeper study of the recordings he made on tape, and on further re-reading, he really does seem to belong to the most traditional and most archaic group of tale tellers. In terms of his creation of invariant tales, his plastic linguistic forms and the symbolic power of his imagination, in his character, creative ability and repertoire he bears comparison with the Balkan singers and tale tellers studied by Parry and later by Lord.

I must mention that the symbolic images and image chains that appear in Jakab’s repertoire (and especially in the John-the-Strong and John-the-Bean type tales) also assist in the modelling of a unique memory network. This *model* – as Ricœur notes in the *The Rule of Metaphor* – “is not the logic of proof, but part of the logic of discovery”. I must add that nothing has given me greater pleasure during the last two and a half years in which I wrote this book than this dedication to the process of discovery.

I am eternally grateful to Ilona Nagy, whose decades of experience as a folklorist helped this book to take shape, commenting sometimes with encouragement and sometimes with reservations. I would like to thank Tivadar Gorilovics, who helped to check the correct use of the texts in French, Gabriella Nagy, one of the English language translators, who more than once contributed to a rethinking and editing of my writing, and George Seel, the other English language translator, thanks to whose extraordinary feeling for language my thoughts in Hungarian were translated into fluent English. Finally, I would like to thank the community of thinkers and friends in which this volume came to fruition.

Author's note:

1. I have retained the traditional AaTh and BN tale-type indicators to show the classification of the individual stories, because the tales are classified in this way in the volumes in which they were published, and I did not want to confuse the reader by using two types of abbreviation (sometimes AaTh and sometimes ATU)

2. The tales quoted cannot be translated in their own dialect(s), nor in an artificially created dialect, so the translator has written all the quotations from the tales in a style appropriate to modern spoken language.

Péter Bálint, 8th February 2014

*If you wish to quote from this book, please contact the author:
balintp@ped.unideb.hu*

FEATURES OF GYPSY TALES AND TALE TELLING

(Agreements and disagreements
regarding an 'unclassifiable' tale corpus)

I.

ON CHOOSING THE SUBJECT

The research that I have conducted during the past years in the folk traditions of the gypsy tale telling communities of the Carpathian basin has made me re-evaluate and reconsider statements made by several of Hungary's leading experts in folklore studies (ethnographers). The reason I was able to come to a different viewpoint is the increasing availability and readability of the greatly expanding tale corpus of recent times; but I had a more significant reason as well: I was motivated by a search for *different approaches to the tale*.¹ Needless to say, the basis and focus of my approach, i.e. language phenomenology, literary hermeneutics, and philosophical anthropology, have to and can be relocated, providing a different basis and focus than that of the ethnographers². Therefore I will not automatically deny the validity of their conclusions and opinions in each and every case, but, following

-
- 1 Judit Gulyás, one of the most knowledgeable representatives of the new generation of Hungarian ethnographers, who approaches folk tales from the point of view of literary theory, refers to E. C. Fine: "The complexity of tale telling, during the textualization based on the concept of the limited and closed text generally disappears/disappeared without a trace and only became the object of scientific reflection from the 1960s onwards when the significance of performance and context came to the fore. (trans. NGA) In: GULYÁS Judit: "*Mert ha írunk népdalt, mért ne népmesét?*" *A népmese az 1840-es évek magyar irodalmában*. ("If we write folk songs, why not folk tales?" Folk Tales in Hungarian Literature of the 1840s), Akadémiai, Bp., 2010. p. 51.
 - 2 During my research I have always kept in mind the paradigmatic statement of János Honti, an excellent folk tale researcher who died young: "The relationship of type and variant is necessarily the most important aspect to clarify our question. Since we intend to approach the problem not as philosophers but as ethnographers – and even if we were to work as philosophers we could not embrace other aspects but the phenomenological process." HONTI János: "*Mesemorfológia és mesetipológia*", (trans. NGA) In: HONTI János: *Válogatott tanulmányok*, (Selected Writings), Akadémiai, Bp., 1962. p. 87.

the methodology of analysis of “close” – and as Ilona Nagy defines it – “*synchronic*”³ reading, I will attempt to modify and correct their misunderstandings, as well as to present my own conclusions which will hopefully shed a new and different light on the gypsy tale telling tradition, in this case changing the evaluation of István Jakab’s heritage.

The researcher’s choices never lack subjective elements in so far as choosing one tale teller from among the many, and the personal attraction towards this chosen tale teller and his texts reveals the researcher’s own personal interest and choice of values. But let us not forget the fact that the analysis performed on the tale corpus is simultaneously a reading of the archived text and a constant and continual criticism of a reading of ourselves. István Jakab was a gypsy tale teller from Görgényüvegcsűr (Glăjărie in Romanian, Görgenyer Glashütte in German, a village in Romania, Maros county, Transylvania) whose repertoire⁴ consists of 41 tales of which the first 35 are lengthy, 20 to 50 page long texts, and who is not simply, or not primarily, interesting or remarkable for his incredibly voluminous tales or his tendency to contaminate various tale types. The tale teller’s “extraordinary” personality and his tale telling act – his self-narration –, his archaic image construction and his peculiar effort to interpret existence capture the attention of the researcher, at least and first of all, mine. Following the years-long struggle with and examination of his texts I found Jakab’s repertoire truly deserved a book length monograph. Although in this case I would be very cautious of using the term “monograph”, since only in certain senses can this book be classified as such.

During the final composition of this volume and the writing of the individual chapters I was driven to form questions, oftentimes doubts or lingering queries which had to be overcome in the course of my task. The first question was why do we remember a tradition – in the Derridean sense of *remembrance* – that is not preserved by its own keepers; more precisely a tradition that is *no longer* kept in

3 NAGY Ilona: “A mesemondás fogatókönyve hétköznapi kommunikációs helyzetben”. The Script for Tale-telling in Everyday Communicative Situations, In: PÓCS Éva (ed.): *Folyamatok és fordulópontok*. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére. (*Processes and Turning Points: Studies in Honour of Bertalan Andrásfalvy*) Budapest–Pécs, L’Harmattan–PTE Néprajzi Tanszék, 2003. pp. 289–293.

4 NAGY Olga–VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója. Jakab István meséi*. The Tale Teller of the Transylvanian Mountains: The Tales of István Jakab (Új Magyar Népköltési Gyűjtemény [ÚMNGy] XXVI. ed.: Nagy Ilona). Akadémiai, Bp., 2002.

their memory *today*. This doubt emerged legitimately even though it is no less true that other ethnic groups have “forgotten” the folk tradition on which their poetry and prose were based; let me refer to Judit Gulyás’s statement:

[...] tale texts of the age were located in the periphery of literary historical interest mostly due to the fact that fairy tales as a genre had already faded away from the literary canon by the last third of the 19th century. [...].⁵

This question might have emerged today when attempts are made to revitalize gypsy identity by the method of “ethnic revival” in order to provide a kind of support or foothold for this ethnic group struggling to find its own place in contemporary European societies which place modernization and globalization above all other values. The next question may be the following: what does the study of different “memoires”, folk tale repertoires, really teach us, researchers, “outsiders” – can the ethnographer stand outside or above any tradition, namely the gypsy tale tradition?

⁶ Perhaps it teaches us that no tale, no repertoire begins with itself, but they follow in the footsteps of another in order to leave traces behind for the next, future tale or repertoire, just as Derrida says, leaving:

[...] simply the trace, which is always the trace of the other, the finitude of memory, and thus the approach and the remembrance of the future.⁷

Can we conceptualize the tale as a form of “obituary”?⁸ Several tale researchers agree that even though tale tellers are well aware of the finitude of existence, by

5 GULYÁS: op. cit. p. 39.

6 The two editors of the volume, especially Olga Nagy, who wrote the two introductory chapters *Jakab István a hagyományosság és korszerűség jegyében* (István Jakab: Tradition and Modernity) (NAGY-VÖÖ op. cit. pp. 34–51) and *Jakab István és a népi ábrázolásművészet* (István Jakab and Folk Art Descriptions) (NAGY-VÖÖ op. cit. pp. 52–75), provided great insights into the features of gypsy tale telling, their systems of belief, the maintenance of tradition and formation of identity which all offer lessons for people of “modern times”.

7 DERRIDA, Jacques: *MÉMOIRES for Paul de Man*, Columbia University Press, New York, 1989. p. 29.

8 “The desire for a perfect translation is the desire for a profit without any loss; in connection to this desire the period of mourning should be performed in order to be able to accept the unsurmountable difference of what is one’s own and what is foreign. In other words, it is necessary to give up the desire for a “perfect” translation; it has to be released, it has to be mourned over.” JENEY Éva: “Az egyetemes fordíthatóság elve”. (General Principle of Translatability), (trans. NGA) In: *Szó és betű szerint a világ, (The World According to Words and Letters)* (ed. Jeney Éva), Balassi, Bp., 2010. p. 193. – A recurring question about tale

inserting the *wedding scene* in tales they try to eliminate death itself, an event which the hero is continually forced to face, and no matter at which point in the tale a “symbolic” death is presented, the logic of tales provides for the possibility for “rebirth”. Besides, many researchers emphasize that the tale is a kind of autobiography in as much as it relies on speech acts when tale tellers insist on such themes as the subject, the proper name, *memory*, birth, love and death, and the duplicity of specularity.⁹ As a result of a misunderstanding or improper interpretation, we may think that the anonymity of the tale teller is a specific feature of the folk tale. However the local community always knew whose name was associated with the given variant; it was just that collectors did not consider it important to register it. Jakab and many more tale tellers whose repertoires were published, proudly announced – into the tape recorder – their *own names*¹⁰ which were written down and signed under the text; several of them had their names popularized after their presentations on the radio or after featuring on the front cover of a volume; the respect they received in their local community suddenly rose, especially when they received a state award.¹¹ But from the perspective of whose “*self*”, *in whose name* are these stories and variants told, stories and variants that are told and retold again and again by the teller in the name of and instead of *other* tellers, as if following in their footsteps? According to Derrida:

If there is a finitude of memory, it is because there is something of the other, which comes from the other and comes back from the other. It defies any totalization, and directs us to a scene of allegory, to fiction and prosopopeia, that is, to tropologies of mourning for memory.¹²

telling, more precisely retelling: the ratio of the loss and the remainder; however hard the tale teller tries (if he does) to retell the pre-existing text of his predecessor or sometimes progenitor, he always has to renounce the desire for “perfect transmission.

9 DERRIDA: op. cit. pp. 24–25.

10 “[...] I have told my tale. Görgényüvegcsűri Jakab István, born in 1925.” (NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 152.) “Of Jakab István Miklós, born in 1925, 26th of May Görgényüvegcsűrön.” (NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 201.)

11 “As the news spread that many visitors arrive from Kolozsvár to see István Jakab in order to record his tales on tapes, and even when it leaked out that among all the tale tellers who were telling their tales to be recorded on tape it was István Jakab who knew the most tales, his respect grew immensely among the villagers. From that time on they began to refer to approvingly him as one with artistic tendencies.” NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 25.

12 DERRIDA: op. cit. p. 29.

At this point another problem emerges: who is really remembered when I write *about* István Jakab? Do I remember an entire tale telling community¹³ whose previous tellers we might know from Jakab's *memory*, since he named them as his previous sources for his collector? And *those* who have not yet named anybody before as sources – perhaps because the ethnographer did not ask or was not interested, perhaps because by that time Jakab did not remember them –, those who have not remembered their predecessors, how else can they bind us to the unknown, unfamiliar sources lost in death but by telling stories of their own: by the figure of the obituary or of the tale? While writing this book I remember an incredibly talented tale teller who lives inside *me* and *us* by his tales; as he speaks – in his peculiar voice – and I address his fatally terminated story telling which has become performance and text, while through his narrative stories *he* responds to the queries of the researcher he never knew. The greatest of doubts emerges as to whether I am entitled to remember, based on his individual repertoire, the not entirely coherent gypsy tale tradition of the Carpathian basin and the Balkans which simultaneously, in temporal and spatial terms, includes several speech modes, faces, masks, experiences and situative existential interpretations. By what authority may Jakab's repertoire represent the entire rich gypsy folk tale tradition when we repeatedly have to emphasize that most of his tales are invariants and they have not been part of the process of folklorization. Finally, I constantly had to ask myself: what position may be taken by the folk tale researcher who analyzes a given repertoire as an archive which had become a “literary text” – unlike the legacy of other gypsy tale tellers – but who does not speak the “ordinary” language of ethnographers. Only a few questions; still, when beginning to write this study (from another perspective, as is so usual in the case of prefaces, it was the moment of retrospection, a summary that may be regarded as a conclusion or postscript) they acted as a starting point, forcing me, the researcher, to perform critical thinking and continual self-criticism.

However, right at the beginning I would like to establish the idea that during the preparation of the chapters and their editing into a volume I tried to keep myself away from falling into the trap also described by Olga Nagy:

13 Let us use the subtle distinction Judit Gulyás established: “In this case I understand community as the community of all those who participate in the story telling act.” GULYÁS: op. cit. p. 47.

[...] excellent pioneers of tale research mainly recognized folk tales as containers of ancient worlds and, following them, a whole line of collectors and researchers regarded themselves as *archeologists* and wanted to *reconstruct* an ancient world from these scattered elements.¹⁴ (emphasis mine – PB.)

Despite the respect and honor in which I hold Olga Nagy, this excellent tale researcher, I have to say that sometimes she uses concepts differently from their use in ethnography, hermeneutics or philosophy. The reason for this might be that at the time of her work she had to carry out these tasks in a hermeneutically “occluded” world in terms of cultural information, the world of Romania in the 1960–80s; another reason might have been limitations in terms of both information and demand.

In connection to the quotation above I would like to shed light on a different meaning and connotation of the concept of the “*archeologist*”. W. Ernst says about the concept of the archive and the one who archives that “[...]the archive constitutes knowledge”;¹⁵ the archeologist then walks around the “spaces of silence” where “texts rest as skeletons” and tries to make them come alive, “reread them” in order to make them leave this silence so that the *past* would stand in front of us as a presence of history. The volumes of tales published, as archives, may constitute knowledge for the researchers (readers) of later periods since the centuries old experience and wisdom inscribed in them – after the archeologist has cleaned away the dust and reread them, and reads them together, sometimes with others, other archives – begins to speak and exert its influence on us: they are recreated. As Derrida states:

[...] the archivist not only exhibits documents but he also creates them.¹⁶

He creates the document – the text – that by a hermeneutic or interpretative procedure becomes understood, reinterpreted; i.e. it is not only reconstituted but at every rereading it also constitutes itself. *Re-construction* does not necessarily mean an attempt to provide the model of a past world; the verb ‘reconstruct’ also

14 NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 43.

15 DERRIDA, Jacques–ERNST, Wolfgang: *Az archívum kínzó vágya/Archívumok morajlása*, (The Tormenting Desire of the Archive/The Rumbling of the Archives), (trans. Bereczki Péter és Lénárt Tamás), Kijárat, Bp., 2008. p. 122. (DERRIDA, Jacques: *Mal d’archive*, Éd. Galilée, Paris, 1995. — ERNST, Wolfgang: *Das Rumoren der Archive. Ordnung aus Unordnung*. Merve Verlag, Berlin, 2002.)

16 Ibid., p. 56.

refers to the fact that somebody – the tale teller for instance – already by *tekhné*, in accordance with his own world view and individual experience consciously creates a world – which through its fictionality is probably not equivalent to his own historical time. Then we may draw conclusions as to how, by the *configurational act*¹⁷ – so named by Ricœur – the tale teller has appropriated the fictive world in which he would like to live in more than in the real world.¹⁸ During the quest in the archives the tale theoretician does not want to reconstruct the age in which the tale teller lived, nor even to remove the sedimented ethnographic or historical layers from it; he wants to tackle the ways and means of the configurational act, the process of “how this had been possible” within the community that he was more or less capable of performing in, while questioning the concrete texts by interdisciplinary procedures, as literary studies provide examples of. In a former article of mine – *Following the Heritage of Honti*¹⁹ – I have already quoted from Konersmann’s book, *The World of Vision and Concept*, his attempt to clarify the concept of archeology.

There are three theoretical elements that govern archeological interest: *first* systematic criticism aiming at the search for the multiplicity of phenomena and the corresponding procedures describing them; *second* the expectation that the morphological base structures (*arkhai*) – and their validity – will be constant and long term; *third* the challenge to ensure the richness of the material and that it is made coherent within the frame of narrated correspondence: within the framework of natural history.²⁰

17 RICŒUR: “Personal Identity and Narrative Identity” In: RICŒUR, Paul: *Oneself As Another*, (trans. By Kathleen Blamey) University of Chicago Press, Chicago, 1995. p. 141. “I am applying this term “configuration” to this art of composition which mediates between concordance and discordance.”

18 Sándor Erdész writes: “Along with learning the big tale corpus he (Lajos Ámi) became familiar with the universe of tales, so tales themselves helped him to construct his individual world view. Lajos Ámi feels this when he says: “When somebody is able to formulate thoughts, he would know after the tale what the fate of the world is.” In: ERDÉSZ Sándor: *Ámi Lajos mesemondó világgépe*, (trans. NGA) (*The World Picture of Lajos Ámi, Tale Teller*), Különlenyomat az Etnográfia 1961/3. Bp., 1961. p. 217.

19 BÁLINT Péter: *Meseértés és- értelmezés. A kárpát-medencei népmesehagyomány hermeneutikai vizsgálata*. (Understanding and Interpreting Tales: The Hermeneutic Analysis of the Folktale Tradition of the Carpathian Basin) Didakt, Hajdúböszörmény, 2013. pp. 41–69.

20 KONERSMANN, Ralf: *A szellem színjátéka*, (trans. Kelemen Pál), (trans. NGA) Kijárat kiadó, Bp., 2003. p. 119. (*Komödien des Geistes. Historische Semantik als philosophische*

In the spirit of the threefold aims of Konersmann, the folk tale researcher as “archeologist” steps beyond and overcomes the borders of ethnography and occupies the position of the Derridan “archivist”.

Veronika Görög–Karády, Olga Nagy and other ethnographers consider monographs on gypsy tale tellers important in order to define the concrete individuality and features of the corpus²¹, since until archivists produce such monographs it is difficult to discuss gypsy tales or even one tale teller’s repertoire.

New collections support Olga Nagy’s point of view: it is impossible to speak of gypsy tales in general. Every single tale teller’s repertoire needs to be analyzed and classified.²²

I try to meet these expectations and challenges. However, in order to be able to closely examine gypsy tales and one of the most outstanding gypsy tale teller, István Jakab’s “configurational act” – in other words his activity of weaving tales – when performing a hermeneutic analysis of the individual tales, I consider the approach of phenomenological hermeneutics and philosophical anthropology necessary. I am inclined to apply an interdisciplinary approach – just as I have written in my preface to my volume *Meseértés és értelmezés* (Understanding and Interpreting Tales)²³ – so as to meet the aims emphasized by Blumenberg: to uproot tales from the “unambivalence constituted as a result of conventions”,

Bedeutungsgeschichte. Fischer Taschenbuch GmbH, Frankfurt am Main, 1999.) (Comedy of the Spirit. Historical Semantics as a History of Philosophical Meaning).

- 21 “During the past ten years I was inclined to find answers to those questions that remained open after monographically processing the tale teller’s individuality. Therefore I tried to study tale teller communities in monographic detail. So I made efforts to record the entire repertoire of a given tale telling community with the utmost precision. I had to record them “word by word” because this fidelity, which indicates the individual elements of style, is an inevitable condition for functional research and especially research into individuality. And I mentioned ‘outstanding tale tellers’ as well, because I think that they not only express their own talent, but also the tradition, the world view and the taste of the community.” DÉGH Linda: *Az egyéniségvizsgálat perspektívái*, (*Perspectives in Researching the Individual*), (trans. NGA) Special edition *Etnográfia* 1960./1. p. 31.
- 22 GÖRÖG–KARÁDY Veronika: *Éva gyermekei és az egyenlőtlenség eredete. Mesék, teremtéstörténetek, etnozemiotikai elemzések (Afrika, Európa)*. (*Eve’s Children and the Origins of Inequality. Tales, Creation Stories and Ethnosemiotic Investigations (Africa, Europe)*), (Szóhagyomány. ed.: Nagy, Ilona.) (trans. NGA) L’Harmattan, Bp., 2006. p. 225.
- 23 BÁLINT Péter: op. cit. pp. 7–9.

conventions which often do not rest on such an obvious “equivocality” as we might think.²⁴ I believe analysing the elements of tales in themselves – their function, motifs, character, symbols, type description, their definitions, their comparison to other characters (as Görög–Karády reminds, this was what Lutz Röhrich expected from researchers²⁵) – will not lead us any further, at least not in the terrain of interdisciplinary research – although it does make a very ‘spectacular’ analysis possible. Therefore in contrast to the above expectation, I will attempt to shed light on all these elements constituting the tale structure, their functions in the tale text from another perspective and in another context.

I know – by following the careful advice of others – and I am absolutely convinced that Jakab and other tale tellers were not, or could not have been, “aware” of the incredibly rich “saturation of meaning” of the *phenomena* that are *included* in individual tale texts and can be grasped by aspects of language, religion, ethics and psychology. However, Jakab insists so systematically on “using” certain phenomena – as emerged during a thorough, comparative analysis of an entire repertoire – that supposedly, in other words, based on the detailed individual analysis of the tale texts, we may certainly conclude that he did attribute a *text constituting function* to them. And we may ask: where did Jakab get the knowledge and the courage to interweave those elements into his complex, interwoven, sometimes unclassifiable tales (being invariants in the tale catalogues) that are objects of Western thought and have constituted the focus of philosophical discourse for centuries?²⁶ Being a Catholic it might have been the case that he heard interpretations of biblical texts and ethical explanations of parables in sermons; besides he was a voracious reader and the adventures he read in entertaining (pulp) fiction²⁷ or formulating

24 J. Courtés, to justify his own research methodology, mentions that Propp allows the introduction of other methods in tale analysis besides morphologic analysis, analyzing narratives in their “syntagmatic” and “figurative” forms, following Cl. Lévi–Strauss’ mythological double reading, the linear and the vertical. COURTÉS, Joseph: *Le conte populaire: poétique et mythologie*, Éd. PUF, Paris, 1986. pp. 10–19.

25 GÖRÖG–KARÁDY: op. cit. p. 224.

26 “The mixture of styles obliges the tale teller to erase crosstalk and differences so the tale would not seem to be the connection of several types but unified – let us call it that: a kind of invariant.” NAGY–VÖÖ: op. cit. p. 848. (trans. NGA)

27 NAGY–VÖÖ: op. cit. pp. 30–33. Collectors mainly emphasize the reminiscent and traceable nature of those elements of tales and entire excerpts that have been taken from the great tale collections (László Arany, Elek Benedek), but in the case of some tales (The King of Black,

the psychological consequences of mythic events motivated him – for Jakab the concept is not interpretable in the strict sense – into *actualizing* the meanings of phenomena, *shaping* his own world view, his own way of thinking, and creating the forms of his language and texts. It is a fact that Jakab expressed himself not in phenomena but in *symbolic images* characterizing archaic thinking²⁸, through which the reader “has the chance to experience meaning involving the interpreter in the anthropological experience of existence evoked by the images”²⁹ and which – as Andrea Imrei writes, based on the constellation suggested by Gilbert Durand – create “a multidimensional alignment formed in every moment”. Jakab creates his *archetypes* – Circe, Hera, Heracles, etc. – through these symbolic images and those *archetypal images* that Jung connected to instincts and which acquire their saturated meaning in the intentionality of invocation and in the context of the text

Jánas in the Nunnery, Squash City, The Girl without a Lover) we may suspect that Jakab did read books on legends and myths (of origin) and tales of other nations. Although according to Jakab’s personal comment he had not read books on tales from the village library (NAGY-VÖÖ: p. 33), we may fully agree with the collectors that his struggle with the texts he had read can be seen in the archived texts. The following point is also correct: “It becomes clear this way too, that no matter how creative is the tale teller, the folklorization of the tale is only fulfilled when it becomes part of the tradition.” (NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 33.) (trans. NGA). The statement is correct with one proviso to be added: a tale variant created by a creative individual may not ever be inserted into a tradition in a form which is only his own. In the case of Jakab neither geographical conditions, nor the absence of “familiarity and fame” – the collection was made late and so did not reach a wide audience – helped its entrance into circulation. Katalin Benedek discussed this case: “It is conspicuous during the compilation of the *Bibliography of the Gypsy Tale Tellers’ Repertoire* that in the most significant collections tales may very well have been influenced by written sources, the subject structure of the tale tellers’ repertoire being very similar, which may not be the result of the living tradition of tale telling.” BENEDEK Katalin: “Ponyvamesék és obszcén tréfák Babos István mesekincében.” (Pulp Tales and Obscene Jokes in the tales of István Babos) In: SZUHAY Péter: *A három muzsikás cigány. Babócsai cigány mesék.* (The Three Gypsy Musicians. Gypsy Tales from Babócsa), Európa Folklor Intézet – L’Harmattan, Bp., 2003. op. cit. pp. 415.

28 “Folk description is not familiar with the abstract, therefore rational or abstract concepts appear sensuously as well. Being a feature of folk imagery inherited from the traditional world view that personalizes every surrounding object, and the entire natural world, and which is identical with the world view of all peoples living in nature allows contrastive description in tales that intertwines reality with the unreal.” NAGY-VÖÖ: (trans. NGA) op. cit. p. 53.

29 IMREI Andrea: *Álomfejtés. Julio Cortazar novelláinak szimbólumelemzése.* (Solving Dreams. Analysis of Symbols in the Short Stories of Julio Cortázar) L’Harmattan, Bp., 2003. pp. 21–24.

– for instance a flood resembling the great deluge, drought, hiding in a hermit’s cave, ritual murder, creating something by drawing in the dust, etc. The tale teller learned these symbolic images from tradition and there is an act of what Ricœur describes as “*internalized interaction*” in the case of elements, motifs and germs of stories, an act that governs the passing on of the tradition as well as the possibility of innovation.³⁰

Naturally it is possible to find noteworthy objections in relation to the awareness shown by an extraordinarily talented individual, in this case, Jakab.³¹ But just as in every tale told by Jakab there is a recurring phenomenon – an archetypal image – of an accentuated role, in its many occurrences it becomes different, it is presented in variants with a different “meaning constituting relation”, thus reassuring the theoretician that this type of language creation based on rhetorical speech figures and a series of mythical images cannot be considered unintentional or random. I know that in relation to this language constitution and self-narration through language one of the questions – if not the most important one – is the *extent of his awareness*.³² The hermeneutic approach analyzes texts in the context of the part and the whole; the phenomena – symbolic images – presented in Jakab’s tales do not only speak of *themselves* but they constitute further series of events which are embodied in the figure of multiplication or combination. (See the sexual voracity of the girl with a Circean aspect who was enchanted and then resurrected, these meet the erotic desires of Jakab, *King of Blackness*.) The tale theoretician, especially

30 RICCEUR: “The Self and Narrated Identity” In: *Oneself as Another*, trans. by Kathleen Blamey, University of Chicago Press, Chicago, 1995, p. 156.

31 The awareness of Jakab may be noted from another perspective as well. For instance in the sense that he insists on the archaic-mythic view: “Jakab does not consider it necessary to have his heroes move through a real, earthly world, in their village borderlands or to measure the exact time of the heroes’ acts and to match tale dimensions with earthly dimensions because according to him the tale is *the story of old fairies and heroes*, so they can never be made identical with stories happening on Earth.” NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 49. (trans. NGA).

32 Olga Nagy herself has examined the question of awareness in relation to Jakab: “The novelising, raconteur modes of narration which is to be found in the best tales of Jakab, are not just details and delaying narration which appear every once in a while to describe certain favorite experiences or desires, but a kind of descriptive art intertwining the entire tale in which the awareness of the tale teller is coupled with a real artistic individuality. Awareness, because the tale teller is aware of the demands of the community for what is credible, and also because he himself has sufficient experience to know what will or will not be successful.” NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 60. (trans. NGA)

if he is studying such tale tellers as István Jakab or Lajos Ámi who hold such a voluminous repertoire in their memory³³ and create a relatively coherent world, tends to ascribe virtues to the hardly educated tale teller that can surely be found in the texts; however, it is somewhat unclear whether they are proportionate to the value judgment of the researcher. Nevertheless, I am convinced that in case of the chosen tale teller it is a greater professional mistake to ignore their clear virtue and the values they acquire than to risk overestimating them. Hungarian ethnographers – taking into account the respectable merits of the so called “Budapest” *individuality research school* which was in fact a follower of the Soviet school – are sometimes not courageous enough to follow the interdisciplinary path of tale sources and tale telling right to the end; in relation to ‘the new’, i.e. that which has no precedent, they tend to emphasize their doubts instead of highlighting the magnificence and paradigmatic value of difference.³⁴

Although Jakab is a tale teller from the Transylvanian mountains, his audience needs not so much a miraculous but rather a believable story; his world view, his way of thinking is a *bizarre* mixture of magical and rational elements. There are many superstitious beliefs in his tales but [...] Jakab is very careful about using only those elements that would not disturb the level of consciousness of the audience.³⁵ (emphasis mine – PB).

It is clear from the quotation that that Olga Nagy considers that the configurational act that we may see in the 20 to 50 page long tales of Jakab is ‘bizarre’. The word *bizarre* cannot express the astounding force of innovation, of surprising, unparalleled elements, or of contamination (the mixing and interweaving of tales). The other remark, which refers to the “level of consciousness of the community”, implicitly includes the presupposition that Jakab’s consciousness or awareness - not just as regards tales but also as regards the situative interpretation of existence

33 Ricœur names a few professions: actors and musicians who are able to evoke their incredible repertoire at any time without hesitation; he calls them “the true athletes of memory”. In: RICCEUR, Paul: *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Éd. du Seuil, Paris, 2000, p. 73.

34 Gyula Ortutay calls our attention to this phenomenon: “It is precisely the peculiar tension between individuality and the tradition preserved by the community that provides the key to understanding the essence of folk culture; and over-emphasize either one of these factors may lead us astray.” In: ORTUTAY Gyula: *Fedics Mihály mesél*. (Mihály Fedics is Telling Tales) (trans. NGA) Akadémiai, Bp., 1978. p. 9.

35 NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 40.

– is much higher, and therefore during the act of telling the tales *he has to control himself*. There is no doubt that Jakab’s “level of consciousness” – even his level of language awareness – is on a higher level than the community of Görgényüvegcsűr, which consists of woodcutters and coalburners.³⁶ However, for me it is highly questionable – and his tales justify this fact – whether he would want to control himself. Although he takes the expectations of the audience into consideration³⁷ during his configurational act, he transcends all possible “genre” boundaries: his sentence structures (“delayed accumulation”), structural features (contamination), his liberating intuition, his self-awareness during the telling, his great reflexivity and the way he confronts the order of ethical norms all count as proofs of this, to my mind.

Referring to bilingual tale telling³⁸ in the Hungarian and Romanian community³⁹ we may conclude that the archaism, structural features, narrative voice, certain formulas and characters seem to fit Jakab’s personality better than the Hungarian folk tale tradition.⁴⁰ Naturally I could only fully prove this

36 “We should not forget about the fact that the consciousness of listeners is not only rational, but irrational as well: magical worlds and rational thinking for them are unimaginably intermingled. A great merit of the tale teller (Jakab) is that he is fully aware of the listeners’ level of consciousness and he knows exactly when he should rationalize the miraculous elements.” NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 62. (trans. NGA)

37 Linda Dégh writes about the relationship between the talented tale teller and the community he finds himself in: “A trained raconteur will curtail or spin out his material according to the requirement of the moment. [...] We want to emphasize that only consciously creating talents are capable of such a liberal treatment of the narrative tradition and that it is possible only among people who do not regard a traditional tale as a “sacred text”, and only in places where tradition has not grown stiff, but is allowed to luxuriate freely.” Linda DÉGH: *Some Questions of the Social Function of Storytelling*, Acta Ethnographica, Academiae Scientiarum Hungaricae, tomus VI. Budapest, 1957. p. 128.

38 See on bilingualism and the influence of Romanian tales. NAGY-VÖÖ: op. cit. pp. 92–97.

39 Those living in mountain cabins always learned from each other as well; at times they descend to the valleys, to villages and they take their knowledge along with them. Linda Dégh writes about the knowledge transfer and wanderings of tale tellers: “[...] it was during the performance of this hired work that the art of the inhabitants of Andrásfalva to tell tales flourished during the last 80 years, and it was here that the famous, creative tale-tellers first displayed their talent, from here that they carried their tales back to Andrásfalva to re-tell them at the social reunions during winter-time.” DÉGH: op. cit. p. 108.

40 The following statement is worth consideration: “For what reason does our tale teller *consciously* use Romanian tale elements? Partly in order to make his tales variable, more

conclusion of mine if the entire Romanian tale corpus were available in Hungarian and not only the two translated volumes of selected tales, or if I were able to read the original texts in Romanian.⁴¹ This attachment to the Romanian tale tradition – Olga Nagy elaborates on this in her study *Traditional Elements in István Jakab's Tales*⁴² – becomes conspicuous when we compare his tales to other Transylvanian tale tellers, János Cifra⁴³, Gyula Dávid⁴⁴, or the tale telling communities of Marosszentkirály⁴⁵ or Kettesd⁴⁶, or other gypsy communities. It is worth quoting Ágnes Kovács on this subject:

In Romanian tales [...] the tale tellers evoke the atmosphere by depicting the surroundings and thereby enhancing the credibility of their stories. [...] Characteristically Romanian tale figures are the saviors or oracles⁴⁷ who tell about the fate of the hero, they even guide their lives. [...] In Romanian tales the tale teller

enjoyable, partly to depict the milieu of the tale action better.” (NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 97.) (trans. NGA), 'Awareness' is rather Jakab's realization that he is not interested in "borrowing peculiar features" from Romanian tales, but he is interested in their archaic world view and way of thinking.

41 KOVÁCS Ágnes: *Szegény ember okos leánya*. Román népmesék. (Clever Daughter of the Poor Man, Romanian Folk Tales), (trans. Bözödi György et al.). Népek meséi. (Tales from Different Nations), ed. Karig Sára. Európa, Bp., 1957. KOVÁCS Ágnes: *Világ Szépe és Világ Gyönyörűje* (The Beauty of the World and the Bliss of the World) (collected by Sándor Hócópán) Magyarországi román népmesék. Romanian Folk Tales from Hungary, (trans. Ignác Rózsa). Népek meséi. (Tales from Different Nations), ed. Karig Sára. Európa, Bp., 1982.

42 NAGY-VÖÖ: op. cit. pp. 40–42.

43 NAGY Olga: *Cifra János meséi*. (The Tales of János Cifra) (UMNGY. XXIV. ed.: Nagy Ilona), Akadémiai, Bp., 1991.

44 NAGY Olga: *A havasi sátoros. Dávid Gyula meséi*. (The Tent Gypsy of the Transylvanian Mountains. Tales of Gyula Dávid) MTA Néprajzi Kutató Csoport. (Ciganisztikai tanulmányok 6.) Bp., 1988.

45 NAGY Olga: *Zöldmezősárnya*. (Wings of the Green Field) Marosszentkirályi cigány népmesék. (Gypsy Tales from Marosszentkirály) Népek meséi. (Tales from Different Nations), ed. Karig Sára. Európa. Bp., 1978.

46 KOVÁCS Ágnes: *A rókaszemű menyecske*. Kettesdi népmese gyűjtemény. (The Girl with Fox Eyes. Tale Collection from Kettesd), Kriterion, Kolozsvár, 2005.

47 "Well, listen, Jankó! We should not tell you which way to go because our queen is your wife; our king is one of the seven dwarves. But you will not be able to conquer in your entire life because they are so many that when you cut a hundred off, a thousand will grow instead." NAGY-VÖÖ: "Babszem Jankó I." (John-the-Bean I.) p. 145, (trans. NGA)

often gives time to be able to describe individuals or the environment⁴⁸, to talk about his opinion of the present situation⁴⁹, while the Hungarian tale teller characterizes the hero by tight, witty dialogues, the environment with a few words.⁵⁰

Squash City, John-the-Bean II, The Girl Without a Lover, The Daughter of the Green King, The Crying Child, Nine – tales told by Jakab and their introductions⁵¹, the grand description of the environment of the hero, his and his parents' personality (images created by words – we can call them frescoes) and the self-commentaries or situative commentaries of the tale teller, his "asides" in the tale text, including

48 "They arrived at a great rocky place, a flatland, they saw that the tracks led under a big stone. They went to the stone, lifted it, well, there was a huge immense depth down there as well." NAGY-VÖÖ: "Babszem Jankó I." (John-the-Bean I.) p. 143. (trans. NGA)

49 "All the time he just kept on thinking, then not thinking on the road, not thinking about the road but he was thinking about whether he really had seen the old woman and spoken to her, or he had been daydreaming and had seen her in his dreams. Well, it does not matter he thought, a dream or not, but what he would do was test what the old woman told him, to see whether something would come out of it or not." NAGY-VÖÖ: "A bátor királylegény", (The Brave Prince) (trans. NGA) [AaTh, BN 320 (-551)] p. 291.)

50 Ágnes KOVÁCS: "Postscript" In: *Szegény ember okos leánya*, (Clever Daughter of the Poor Man) op. cit. pp. 224–227. We should not forget Ágnes Kovács's exemplary statement that has not been sufficiently appreciated: "The task of Hungarian and Romanian tale research is to examine conspicuous correspondences and to analyze whether all those tales that have been regarded so far as "Hungarian" tales are in fact part of the common East–European tale stock" (op. cit. p. 226.), (trans. NGA). We should also give a thought to Veronika Görög–Karády's statement on the style of the Romanian/Oláh and Hungarian gypsy tale tellers. ("Oláh" gypsies were living in the mountains in Transylvania, spoke a dialect of Gypsy language). "If we compare the tale treasure of Berki with an "Oláh" gypsy tale teller we find great differences. The later is characterised by a rich imagination, wittiness, exuberance and much improvisation, as opposed to Berki's tales, which are characterized by simplicity, harmony, and a struggle for balance." In: GÖRÖG, Veronika: *A három út. Varsányi cigány mesék Berki Jánostól.* (The Three Roads. The Varsány Gypsy Tales of János Berki), (trans. NGA) Magyar Népköltészet Tára XII. (ed. Magyar Zoltán), Balassi, Bp., 2012. p. 11.

51 "It happened as it did because if it were not so I would not tell you at all. Once upon a time there lived an old woman, so her husband had died and she was left with three children. Two were boys and one was a girl. The widow was not poor, since her husband – God forgive him his sins and let him rest in peace – was a very hard-working man; he had quite good land and oxen, so she did not need other people's help and she had some other things as well, just as usually happened with women who were left behind by hard-working-men." ("Bors Péter és Virágos Florea" – Peter-the-Pepper and Florea of the Flowers) In: KOVÁCS Ágnes: *Szegény ember*, op. cit. p. 115. (trans. NGA)

heroes belonging to the Romanian belief system (Muma Pădurii,⁵² fairies⁵³ and oracles,⁵⁴ dragon and Scorpion⁵⁵) all justify Kovács's statements; they also demonstrate the fact that Jakab was under the influence of Romanian tales and Romanian tale tellers. Besides this, it is worth underlining another characteristic feature and ability of Jakab as a tale teller (a configurational act criticized by Vekerdi again): the fact that all his tales are outcomes of contamination⁵⁶ and he often uses doubling on the level of the story, creates mirror structures and often makes the structure rhythmic as well (*John-the-Bean I, János in the Nunnery*.) features that are pointed out by Ortutay with referenceto Fedics.⁵⁷ From these tales we can verify that Jakab confidently used a feature of oral transmission⁵⁸ in which the teller never takes the beginning and the end from the pre-existing text in the form established by the previous tale teller or master (although his beginnings and endings are sometimes similar to Romanian tales) but creates it in its own narrative form according to his intention.

In fiction, to be sure, neither the beginning nor the end are necessarily those of the events recounted, but those of the narrative form itself.⁵⁹

52 NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 41.

53 "It happened that when Tugulea was born the Dragoness of Earth mingled among the fate fairies. When she heard the fairies' prophecy for Tugulea she grabbed the child's tendons and carried them away. This is why Tugulea became paralyzed." (Tugulea, the son of the old man and the old woman) [(319* mt. (513/A mt. 554/A mt)] In: KOVÁCS: op. cit. p. 79. (trans. NGA)

54 "Because the fate fairies told me that when I become sixteen I would become a host to some evil spirits." NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 202. (trans. NGA). ("A Feketebeli király", The King of Black); In the Romanian tale "The Fairy of the Waters" Alexandru who was made an orphan by the cruel landlord fished a barbel out of the Danube and when he was about to slash it open, it dropped to the ground and in that very moment it changed into a beautiful girl, as if she was woven out of sunrays; and she had the most beautiful dress on, as if she was a fairy. [...] – Do not slash me open, Alexandru – said the girl – because the Lord has ordered me to become your spouse. In: KOVÁCS: *Szegény ember*, (The Poor Man), pp. 208–209. (trans. NGA)

55 In the Romanian tale "Youth Without Old Age and Life Without Death" the aunt of the witch is the Scorpion. KOVÁCS Á: op. cit. p. 18.

56 There are frequent "complex" tales in which the narrator, instead of closing the story, keeps following it, working in another event or another tale. GÖRÖG-KARÁDY: op. cit. p. 226.

57 ORTUTAY: op. cit. pp. 95–96.

58 "Oral cultures encourage fluency, fulsomeness, volubility." Walter J. ONG: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Routledge, London and New York, 2002. p. 40.

59 RICCEUR: op. cit. p. 160.

Among Jakab's "invariant tales" I would like to mention those tale-pairs and branches of a singular type that (in the following chapter) show specificities of a *mnemotechnical* procedure creating a sophisticated and rather rich repository of psychological and mythological reflection by using the technique of "doubling" within the tales. It is a virtue rather than a "flaw" that Jakab belongs to the group of tale tellers who tell their variants with great epic ease and a taste for detail and are not afraid of repetitions.⁶⁰

2.

ARGUMENTS TO BE CONFUTED IN RELATION TO GYPSY TALES

Let us list those statements about gypsy tales and tale telling (among them those relating to István Jakab himself) that I would like at times to disprove, at times reject or to shed a different light on. I dare to position myself as a critic in this respect partly because recently published texts and collections of gypsy tales themselves disprove them; partly because the direction of tale research and the approaches used by tale researchers and theoreticians have thoroughly (but not drastically or basically, I think it would be an exaggeration to assert this) changed. Many, but not enough, have written about gypsy tales and what they have written is quite heterogeneous. A basic volume which is hardly possible to ignore for Hungarian thinkers is József Vekerdi's book (which, however, is not sufficiently extensive), *The Gypsy Folk Tale*⁶¹ which was referred to by Veronika Görög-Karády in her article on *Gypsy Tales, Hungarian Tales, European Tales* in the most detailed and most objective manner.⁶²

József Vekerdi writes in this famous book, published in 1974 :

60 NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 55.

61 VEKERDI József: *A cigány népmese*, (Gypsy Folk Tales) Akadémiai, Bp., 1974. Let me quote Görög-Karády: "In his 1974 book Vekerdi [...] has formulated several arguments about gypsy tales that I myself consider rather problematic [...]. Besides the statements that I consider really problematic the linguistic work and translation work performed by Vekerdi is significant." GÖRÖG-KARÁDY: op. cit. p. 209. (trans. NGA)

62 GÖRÖG-KARÁDY: op. cit. pp. 205–230.

The basic obstacle to the formation of their material and independent spiritual culture was their negligent attitude to material and intellectual culture. [...] Another decisive obstacle to forming an independent culture was their lack of tradition.⁶³

I would not like to provide a lengthy answer to this accusation of ‘negligence’, especially intellectual negligence, since precisely the opposite has been demonstrated by the incredibly rich repertoire, the ethical order and linguistic plasticity of several tale tellers from Hungary and Transylvania, and the openness of the gypsy community to the folklore tradition of the surrounding society (indeed, all this has been acknowledged by Vekerdi himself, in relation to the borrowing of folk tales and ballads⁶⁴, not to speak of József Faragó’s excellent study⁶⁵). However, the “absence of tradition” is a much more complicated problem than was supposed by Vekerdi, since his statement that gypsies:

[...] borrow words and a great number of elements of the given country at a noticeable speed and, by using these borrowed elements, they build their own culture. And just as the process of borrowing occurs rapidly, so does that of forgetting⁶⁶,

triggers serious doubts and counterarguments for the researcher. It is not the ‘borrowing of words’ and the one-directional transfer of cultural elements that are worthy of attention, since for people living next to each other for centuries

63 VEKERDI: op. cit. p. 24.

64 The fact that at other times Vekerdi accuses them of *indifference* towards “the tradition of their source material” (Vekerdi, op. cit. p. 62.) can easily be confuted by referring to Jakab’s tale, “The Girl Without a Lover” whose source is the ballad of “The Girl Who Danced Until Death” well-known in Hungarian-speaking lands. See: BÁLINT, Péter: “The Hermeneutics of Permanence, Continuity and Disclosure”. In: BÁLINT Péter: *Identity and the Folk Tale*, Difakt, Hajdúböszörmény, 2011. pp. 183–212.

65 “One thing is for sure: while collecting tales we have all met gypsy informants/sources who are familiar with the most rare, most archaic, most valuable Hungarian folklore treasure and they even proved to be the only keepers of them in their milieu.” FARAGÓ József: “Régi székely népballadák a magyar cigányok körében”. (Old Transylvanian Folk Ballads among Hungarian Gypsies), (trans. NGA), In: Bódi Zsuzsanna (ed.): *Cigány néprajzi tanulmányok* 2. Az I. Nemzetközi Cigány Néprajzi–, Történeti–, Nyelvészeti és Kulturális Konferencia előadásai. Magyar Néprajzi Társaság. Bp., 1994. p. 149.

66 VEKERDI: op. cit. p. 25. The same is supported by CSENKI Sándor: *A cigány meg a sárkán*. (The Gypsy and the Dragon) Püspökladányi cigány mesék. (Népek meséi.) (Gypsy Tales from Püspökladány, Tales from Different Nations) ed.: KARIG Sára. (Európa, Bp., 1974.), (trans. NGA) in his afterword to the volume. op. cit. p. 307.

this process and interference is most natural. The more thorough research of the tale corpuses of ethnic groups living in the Carpathian Basin justifies Bartók's statement (or even vice versa: his music research justifies comparative tale analysis):

Comparative folk music research of various nations clearly showed that there is a constant exchange of melodies and tunes: a constant crossing and counter-crossing which has been taking place for centuries.⁶⁷

In relation to the phenomenon of one-directional borrowing and of rapid forgetting, of excluding once-learned tales from consciousness we should refer to Veronika Görög-Karády, although as an experienced collector she formulates her thoughts in a very permissive style:

It is hard to imagine that in those closed communities like the gypsy community, in which tale telling is still a living practice, the known and loved tale material just drops out of the community's consciousness and is replaced by another one from the moment when the community settles in a new country. Since we know from historical experience that during their wandering gypsies preserve their customs and traditional community structures, thereby differentiating themselves from the surrounding people, the above quoted theory seems even more dubious.⁶⁸

The accusation of "having no tradition"⁶⁹ supposes – and let us add immediately, supposes wrongly – that those people of the majority living together for centuries

67 BARTÓK Béla: "Faji tisztaság a zenében" (Racial Purity in Music). In: BARTÓK Béla: *Írások a népzeneéről*, (Writings on Folk Music) Kortárs, Bp., 2008. p. 199. I feel compelled to quote another passage by him as well: "If we have to consider a natural process the fact that neighboring languages influence each other mutually, [...] then this idea is even more valid for folk items as well, either as a mutual or a one-way exchange. We should not forget about the idea that it is so to speak *impossible* to have only *ancient* songs for each and every people on earth, even the smallest of nations having their own ancient songs. And then if researchers are forced to notice significant mutual influence or foreign influence or even foreign origin in various folk music types, then these statements will not be well-received by many nations. We should think that these "unfavorable" statements do not provide reasons to feel inferior, neither are they suitable for being politically exploited." "Népdalkutatás és nacionalizmus". (Folk Song Research and Nationalism) BARTÓK: op. cit. p. 194. (trans. NGA)

68 GÖRÖG-KARÁDY: op. cit. p. 223. We have to limit this statement to the fact that today the entire tale tradition has been lost from the consciousness of most gypsy communities and it is hardly possible to find an acceptably good tale teller.

69 Vekerci certainly bases his criticism on one of the remarks by Csenki: "Gypsies are a folk lacking long lasting tradition, therefore they do not insist on the perspectives characteristic of evolved tale logic. Gypsy listener communities are mainly interested in the adventurousness

with these “wandering” gypsy communities, such as Romanians, Hungarians, Swabians, Slovaks, West-Ukrainians, Ukrainians, etc. already possessed a precisely defined, describable folk tale tradition that is much more definitive and trustworthy in terms of “originality” than the constantly “changing” gypsy tale. To oppose this statement the strongest of claims is that even ethnographers and the literati are “limited in time” when reaching back to the past for “original” sources which would prove the existence of a solid and coherent tale tradition and its possible formation. However, it was precisely in the 19th century that “representatives of the elite culture” *transcribed, faked and mutilated* folk tale texts – although, as Judit Gulyás remarks:

[...] using these concepts implies the supposition that in an ideal case it *would* be possible to know and verify what the intact, comprehensive and real Hungarian folk poetry corpus was like, since these acts of disfigurement, faking and defacement can only be measured *against* this corpus.⁷⁰

Some tale researchers would shed a clear light on the fact that in oral culture collective memory can reconstruct heard folk tales through three generations only. Therefore it would be problematic logically as well to claim a “supposed”, “original” folk tale tradition as an exemplar (paradigm) or even contrast it to the folk tale corpus of another ethnic group – namely that of the gypsies. Willfully “disparaging” the tale heritage of an ethnic group for not being able to disentangle the roots, the formation of the variants and their transmission (or its anonymity of transmission, rather the lack of comparative analysis) cannot be respected as a scientific attitude. In connection to “originality” and “pre-existent” texts Görög-Karády argues – with a good knowledge of the latest developments in cultural anthropology:

The concept of originality in folklore is always problematic since the elements of folk cultures always form as a result of complex processes. If we look at the phenomenon from the point of view of the individual work we see that every tale teller borrows his tale from another who is either a member of the same community or an outsider.

of details and being interested means they are not worried by connecting motifs which otherwise do not fit together, nor by the accumulation of identical motifs within the same tale. Adventurousness as the main requirement pushes logic to the background.” CSENKI: op. cit. p. 310. (trans. NGA) In Csenki’s defence we have to add that he collected tales several decades before Vekerdi did.

70 GULYÁS: op. cit. p. 43. (trans. NGA)

[...] The tale is subject to all-forming, all-changing and different, hard to define, influences.⁷¹

Analyzing originality – taking the communicational act into consideration – would not focus on the credibility of borrowing and transmitting tradition, or its unchangeability, or the degree of changes, but – during the ‘rewriting’ as defined by Ricœur – on the vivacity of “interaction” mentioned by Ong. (This, however, is difficult to define in connection with tales that had been rewritten along “artistic and aesthetic values” in order to be included in the literary canon).

Narrative ‘originality’ resides not in making up new stories but in managing a particular interaction with this audience at this time – at every telling of the story it has to be introduced uniquely into a unique situation, for in oral cultures an audience must be brought to respond, often vigorously.⁷²

Let us take a step further! Vekerdi also states in connection to gypsy tale tellers that:

From the stories they hear certain parts capture their attention and without being careful to preserve the action intact they borrow only the more interesting adventures.⁷³

This statement is interesting, and we might say instructive, even because of the fact that Vekerdi traveled to collect and study tales in Transylvanian gypsy tale telling communities together with Olga Nagy and, according to the references in his volume, he knew the publications and tale collections of his research fellow – unfortunately those volumes that are *relevant for us* he was not familiar with⁷⁴ – which definitely contradict his statement cited above. Not to speak of the fact that the great “liberty” of telling and retelling the tales is not only the basic right of gypsy tale tellers, but of all tale tellers, or as Görög–Karády writes: “borrowing and transmission is recreation, i.e. a creative act.”⁷⁵ As if this tale researcher was repeating the words of Bartók:

71 GÖRÖG–KARÁDY: op. cit. p. 221. (trans. NGA)

72 ONG: op. cit. pp. 41–42.

73 VEKERDI: op. cit. p. 60.

74 NAGY Olga: Collected Tales of István Jakab and János Cifra.

75 GÖRÖG–KARÁDY: op. cit. p. 225.

Contact with foreign material does not only lead to the exchange of melodies but – and this is ever more important – inspires the formation of new styles.⁷⁶

To take a step further, the Ricœurian “configurational act” and the tale teller’s mode of self-expression are those that make the difference between one tale teller and the other; on the other hand the desire to be different, the will to transgress the received, learned, pre-existent text, and a sense of bravado are key motivating factors in tale telling, in the competition between tale tellers.⁷⁷ On the part of the tale teller self-expression is thought *in* language⁷⁸ and at the same time an utterance *through* language.⁷⁹ The relation to the language inherited and the immersion into images evoked by language – in oral societies it is thinking through imagery and the associative force of sound and silence which are definitive – these together connect the teller and the listener through the knowledge of community traditions.

Our thoughts are not only “prethought” by language – when perceiving the world it is not only language that is standing “behind our back”. The stock of images and the selection of images defines us in a more constrained way; it channels what can appear for us and what we ourselves are capable of experiencing.⁸⁰

76 BARTÓK: op. cit. p. 200.

77 “Variants were different depending on the talent of the tale teller and the plot of the tale; the more talented the tale teller the more independent the composition proves to be.” DÉGH: *Az egyéniségvizsgálat*, op. cit. p. 33. (Investigations into Individuality), (trans. NGA). Ong mentions this in his chapter on the “competitive tone”. ONG: op. cit. p. 43.

78 “For the tale is a language in a certain sense: it is the most adequate form of expression for certain basic human thoughts.” DÉGH: op. cit. p. 32. (trans. NGA)

79 “[...] it is in spoken discourse that the *process* of the production of language is most accessible to the observer. Hesitations, pauses, glottal constrictions, false starts, and numerous other subtle evidences observable in speech but not in writing provide clues to how participants mobilize resources to plan and produce their utterances, and to how they negotiate with each other the ongoing social interaction. Prosodic features like accent and intonation contour provide important indicators of the flow of new and old information through the discourse. And the moment-by-moment flux of speech displays a rich index of the shifting social interactional meanings that participants generate and attend to, as well as of the larger dimensions of culture embodied in social interactions”. Du BOIS, John W.: *Transcription design principles for spoken discourse research*. In: PRAGMATICS, Quarterly Publication of the International Pragmatics Association (IPrA), Vol. 1, No. 1 (1991), (pp. 71–106.) p. 73.

80 BLUMENBERG, Hans: *Hajótörés nézővel. Morfológiai tanulmányok*. (Shipwreck with Spectator) (trans. Király Edit), Atlantisz, Bp., 2005. p. 287.

In the spirit of Blumenberg we may say that the stock and selection of images for the gypsy tale teller (this was called *motif*, element, event, or function by ethnographers) reflect in a trustworthy way the local community and individual experience that he has gained in his local homeland and from others' stories (their archetypal image creation) appropriated as his own and became understood; he intends to make them visible during the presentation of his self-utterance (image transposition and reference modification) for the audience. Ilona Dobos reinforces this idea:

The good, creative type of tale teller [...] gives much more: he weaves his life experiences, world view, and desires into traditional stories.⁸¹

In connection to the tales told by the creative type of tale teller, Jakab, Cifra, and Ámi⁸², we can genuinely speak of an organic, coherent structure of the incredibly rich life experiences and ethical world view, which already points beyond the provision of turns in the tale, and the accumulation of adventures that ensure excitement.⁸³ These three tale tellers are devotees of knowledge transfer and knowledge reception, maintaining the community norm system, and confirming to the rules of coexisting majorities and minorities; in summary, they are devotees of the responsive ethics elaborated on by Lévinas. The collector of the two Transylvanian tale tellers, Jakab's and Cifra's tales provides a well-grounded, clinching argument regarding their way of thinking, which is primarily manifest in monologues.

However, while in the tales of István Jakab these monologues are mainly psychological reflections expressing the hero's distaste for the dragon, in the tales of János Cifra they are *exclusively motivated by ethical thinking*.⁸⁴ (emphasis mine – PB)

81 DOBOS Ilona: *Gyémántkígyó. Ordódy József és Kovács Károly meséi.* (Diamond Snake. The Tales of József Ordódy and Károly Kóvacs), Szépirodalmi, Bp., 1981. p. 10.

82 “[...] the world view of our tale teller springs from two sources; through the tradition of experiences it preserves medieval Christian or even earlier world views and combines them with the world view of Hungarian folk tales.” ERDÉSZ: op. cit. p. 323. (trans. NGA)

83 We should remember Honti's words: “Stories and events in tales are adventures. What adventures mean for folk tales is best seen when we realize that however much they make up the story line of the tale, the final goal of the tale is still different: complete peacefulness, following the adventures, a life without adventures, arriving at a certain ending, following a restless life, the fulfillment of security and uneventfulness.” HONTI János: *A mese világa,* (The World of Tales) Magvető, Bp., 1962. p. 194. (trans. NGA)

84 NAGY Olga: *Cifra*, op. cit. p. 21.

In connection to justice in gypsy tales, or the “elevated sense for justice” characteristic of gypsy tale tellers, and their taste for “practical” ethical problems, Vekerdi underlines that:

These examples should make us cautious when unambiguously ethically dismissing gypsy tales, tales that report deeds that astonish or even shock us.⁸⁵

Vekerdi’s call for caution is due to a kind of uninformed state, more precisely the overestimation of *comic tales* in the gypsy tale tradition. Hungarian ethnographers, Ágnes Kovács, Linda Dégh, Ilona Dobos, Olga Nagy and Veronika Görög-Karády have emphasized on several occasions that those gypsy tale tellers they know and considered seriously all refused to tell comic tales⁸⁶ and were only willing to tell fairy tales, magic tales and tales about heroes, since they would have considered telling ‘untrue’ tales derogatory to their status in the village.⁸⁷ However, Vekerdi following his above statement, in a shocking turn, concludes that:

There is a basic ethical difference in function between Hungarian and gypsy tales: in Hungarian – and in general, European – tales the most important element is the justification of the ethical world order against the backdrop of real life; in gypsy tales, however, interest and adventures are the most significant factor, and are not subordinate to the central ethical problem of the story.⁸⁸

I believe that if he had been familiar with the greater gypsy tale corpus that has become available to us, Vekerdi would be the first to withdraw this statement. It is very educational to note how fast and deep this superficial statement has settled in the memory of certain tale researchers.⁸⁹ On my part I hope to prove just

85 VEKERDI: op. cit. p. 129.

86 “Our tale teller [Cifra] has thoughts not only on his own profession, but on tales; he almost has a theory. About what tales should be like. [...] He differentiates between fairy tales that he considers “true” tales or valiant tales and funny tales, or jokes. He looked down on funny tales.” In: NAGY Olga: op. cit. p. 11. (trans. NGA)

87 Opposed to this, Ilona Nagy suggests that entire repertoires should be researched, since tale tellers in their ‘cooling down’ period after telling long tales like to tell short narratives. (NAGY Ilona: “A mesemondás forgatókönyve hétköznapi kommunikációs helyzetben” (The Script for Tale Telling in Everyday Communicative Situations) In: Pócs, Éva (ed.): *Folyamatok és fordulópontok*. op. cit. p. 293.) I must add that Jakab’s tale collection has four of these funny tales.

88 VEKERDI: op. cit. p. 131.

89 Lajos Fülöp, who wrote an introduction to the Berze Nagy volume featuring gypsy tales, writes the following: “We may notice that in tales of gypsy origin the ethical stance of the story remains in the background in comparison to the series of actions, i.e. plot. It is not so much the

the opposite of Vekerdi's statement in this monograph.⁹⁰ However, the statement Vekerdi makes in his chapter on "The Ethical View of Gypsy Tales" whereby he is led to an unsubstantiated conclusion, or rather he is led to a final and fatal conclusion in a completely unsupportable way, must be decisively refuted:

In many ways the ethical level of gypsy fairy tales may be paralleled not so much with European fairy tales but mostly with European humorous stories.⁹¹ I have several reasons for rejecting this. On the one hand it illegitimately degrades the undeniable merits of those gypsy tale tellers and their repertories which have a paradigmatic value and with which they have incontestably entered the universal world of folk tales passed on to us. The fact that gypsy tale telling has survived longer as a living tradition than is noticeable in the history of other ethnic groups may be seen partly in the fact that the stories "believed to be true" were formed, transmitted and retold to become fairy tales by Jakab and Cifra (the non-gypsy peasant community connected to its own tradition in just the opposite way: they were ashamed of these stories for "not being true"). On the other hand due to their reduced social-economic possibilities and the group's movement towards the periphery they were probably unable to make the most of their opportunities. Poverty, a lack of perspectives, a decisive exclusion and the process of turning inwards makes the "fairy world" of tales survive longer in gypsy communities, therefore we may refer to Görög–Karády again:

The world of fairy tales replete with wonders was more easily acceptable for gypsy communities.⁹²

It is true that the phrase "more easily acceptable" does not mean that in all gypsy communities only and exclusively fairy tales were told – neither was this the case in other ethnic communities; Görög–Karády herself analyzes István Babos'

whole text but rather the details that contain lessons; instead of the imagery it is the level of reality that mirrors morality in these stories." In: BERZE NAGY János: *Cigány mesék*. (Gypsy Tales) (ed. Fülöp Lajos). Baranya Megyei Tanács V.B. Cigányügyi Koordinációs Bizottsága, Pécs, 1985. p. 12. (trans. NGA). To defend him from any accusations, in the second sentence Fülöp restricts his statement only to "these stories".

90 To the best of my knowledge, my colleagues in folk tale research, Gábor Biczó in his monograph on Lajos Ámi, and Zoltán Bódis in his monograph on János Cifra, come to similar conclusions.

91 VEKERDI: op. cit. p. 134.

92 GÖRÖG–KARÁDY: op. cit. 225.

world of tales, which is in no way free from obscenities.⁹³ On the other hand Vekerdi's statement also offends those gypsy tale researchers who, over the past decades, have made serious efforts to introduce the gypsy tale corpus of Hungary, the Carpathian Basin and the Balkans and have them recognized. However, the statement is also educational, acting as an invitation: we have to deal with – i.e. publish manuscripts, and perform source analysis – the gypsy tale tradition of this region in due time and put more effort into this than before.

A very frequently cited topos in relation to gypsy tales is linguistic flaws, or 'poverty' explained by the small vocabulary of the different gypsy languages. This observation is certainly true in the case of quite a few gypsy tale tellers, especially of those who were bilingual and told tales mostly in the Gypsy language and very rarely in Hungarian. However – using a phrase of Linda Dégh – this flaw or handicap may hardly be noticed in "excellent" tale tellers.

The following observation relating to the style of gypsy tales by Lajos Fülöp could in itself be justified

Gypsy tale tellers prefer to use figures and additive lists (repetitions, accumulations, parallels) to metaphors. They often combine and transpose different motifs and episodes from one tale to the other.⁹⁴

However, the problem is that the use of the concept "*metaphor*" is too general, and therefore problematic, and it could have been clarified by linking it to the sign, to the symbol, to the archaic image. It would be easier to revisit the statement or refute it since the later concepts may acquire rather different shades of meaning when interpreting them with the help of the vocabulary used by Gilbert Durand, Ricœur or Greimas. Additive sentence structures, which have been discussed to the point of boredom in the context of the latest linguistic studies cannot be labeled a "flaw" on the part of the tale teller, since for those living in an oral culture this is the most natural and most convenient mode of speech, as Ong points out:

93 "A characteristic feature of this rich and many faceted tale telling is the loose-tongue, the attraction to tales of obscene content, humorous stories, jokes, anecdotes. These later ones were never sparse in the Hungarian peasant, neither in the gypsy repertoires but due to different considerations and publication issues have never really been introduced to the public." GÖRÖG-KARÁDY: "Babos István mesevilága", (István Babos's World of Tales) In: SZUHAY: op. cit. 42. (trans. NGA)

94 BERZE NAGY: op. cit. 13.

Other instances of additive structure can be found across the world in primarily oral narrative [...] ⁹⁵

The primary figure for presenting his own experiences is displayed in István Jakab's language, in the speech act that the collector mentioned as "*delayed accumulation*". (For a detailed discussion of this, see the next chapter). Ong writes about this narrative style:

A sound-dominated verbal economy is consonant with aggregative (harmonizing) tendencies rather than with analytic, dissecting tendencies [...]. It is consonant also with the conservative holism [...], with situational thinking rather than abstract thinking [...]. ⁹⁶

In Jakab's tales accumulation serves to create the possibility of narrating in the holistic world of the tale, conceived of as "ideal", whether this involves aggregating words, or depicting images in compound sentences or inserting episodes. We can say the same about repeating life stories in which the father and son ⁹⁷, the hero and a woman representing a remarkable archetype are engaged in different life situations ⁹⁸. In Jakab's tales accumulating structures aim at a situative Dasein interpretation and the uncovering of the Dasein based on the archaic/heroic world order. While revealing the relationship between the hero and another character, revealing the good or evil intention behind the attachment, the momentary mistake or intentionally caused damage, Jakab *constantly* teaches us through his Biblical and mythical exemplars; there is a kind of *prophetic character* present in his tone.

Well, let this be so, my son, Jánas, – he says – the more you think of God and trust him, the more successful you will be [in guarding the enchanted girl] the next evening, too [...]. (The King of Black, NAGY-VÖÖ p. 208.)

or:

– You will not be able to proceed in your life, you will never go very far until you get so bored of yourself that you yourself will call for death because when death went to you, you kept him on the tree for seven years, summertime and wintertime; the next

95 ONG: *Orality and Literacy*, op. cit. p. 38.

96 Ibid. p. 73.

97 In Jakab's tale, "Jánas in the Nunnery", we can speak of a reversed ethical fulfillment of fate.

In John-the-Bean II, returning from the underworld he recognizes his own son in the figure of the little pig shepherd, just like the scene in the *Odyssey*.

98 See: The King of Black, In: NAGY-VÖÖ: op. cit. pp. 202–237.

time you frightened it away. This is why I have punished you, you do not pray, you do not ask as other people ask. (The Poor Man and Death, NAGY-VÖÖ p. 314.)

Let me begin the analysis of the role of accumulation on the individual word level. My starting point is that language (which is “the relationship of the Same and the Other”⁹⁹, which maintains the “company of the I and the Other”¹⁰⁰, which “sets the basis for a mutual possession”¹⁰¹ and which plays a role in “making the sense present”¹⁰²) begins by choosing the appropriate words which correspond to the intention and weaving them purposefully together. To put it differently, during the act of meaning attribution – in the spirit of Lévinas – words are present in the *teachings* formulated in words, they reveal and hide their secret meaning.

Word meanings come continuously out of the present, though past meanings of course have shaped the present in often unconscious ways.¹⁰³

We can sketch Jakab’s portrait mainly by disentangling the language he created; by his pointing to the incessant struggle with metaphoric words which provide everyday or figurative meanings; by configuring and reconfiguring word-figures which animate visuality in the context of retelling; by his “self-generating performance” addressing the Other and the others (the community). For him words carry the *promise of the future* in the sense that (1) their utterance helps to make the discourse itself visible by evoking (as if developing a photograph) one or many of the others from memory and shaping them into archaic figures (symbolic images, metaphors, etc.) in order to saturate them with meaning. (2) During the forming of the context the uttered words themselves go through a continual re-evaluation, a “slippage”, a meaning transfer¹⁰⁴; this displacement becomes visible when the crossing from the level of ordinary words to the level of the mythic occurs, at the moment where the point of a tale which promises a happy, successful ending, is realized. (3) He attempts to provide saturated meanings and constitutive functions to the words uttered (*énoncé*) through the act of telling, and creates a context by

99 LÉVINAS, Emmanuel: *Totality and Infinity*. An Essay on Exteriority, (trans. Alphonso Lingis), Duquesne University, 1969. p. 39.

100 *Ibid.*, p. 47.

101 *Ibid.*, p. 76.

102 *Ibid.*, p. 206.

103 ONG: *op. cit.* 47.

104 Aristotle describes the epiphora of a given word as displacement. RICCEUR, Paul: *The Rule of Metaphor*, (trans. Robert Czerny), Taylor and Francis 2004. p. 17.

establishing extended metaphors or a metaphoric network based on poetic-mythic figures that overwrite everyday meaning.¹⁰⁵ We may open the volume randomly at any page to find sentences similar to the following:

Only a few minutes passed, it was ten o'clock, once already they had heard loud screams from afar, loud singing, loud yelling, music they heard, but they heard how the hooves of horses clacked, how their hooves clashed together, and also the clapping of hands. (Squash City, NAGY-VÖÖ p. 331.)

The scene could be described in just a few words: the hero, following the instructions of the “old white haired man” “draws a palace in the dust” where he would receive his future wife and, when he is ready, the guests are already arriving. That much is enough! However, Jakab (just as Oláh gypsies and gypsies living in Romanian speaking communities) *cannot leave it like this*. He obviously and consciously plays with verbs, nouns and adjectives according to his ability to create language by spoken words – his ability to focus attention – and to create communality. I am thinking of the adjective “big”: it gains additional meaning as I have pointed it out in my article “*The Phenomenology of Orphanhood and Horror*”¹⁰⁶. He smuggles in the verb “*you have heard it*” as a frame for an adjective phrase, and also as a beginning of a new structure in the sentence. Changing the order of the hooves and the sound they produce, to set the adjective phrase at the end of the sentence (which was left out previously, other tale tellers would have left it out, however Jakab thought it had a place) are traces of those features that characterize tale tellers living in an *oral* culture – the type of utterance which serves memory, the tone which continually provokes attention and the mind which runs. Is it a lot, too much, in one sentence only? We should not forget that for Jakab tale telling is a question of emergence, acknowledgement (receiving a proportionate payment for his tale telling), or even a straightforwardly existential question: this is why he is so careful about creating a “community”.¹⁰⁷

105 op. cit. p. 287.

106 BÁLINT Péter: *Meseértés és- értelmezés*, op. cit. pp. 183–198.

107 Olga Nagy wrote about Jakab that among Transylvanian woodcutters he was an acclaimed and acknowledged tale teller, and people walked many kilometers in snow and in freezing weather in order to be able to listen to his tales. “Unlike other, well-known tellers, Jakab did not intend to silence his “competitors”, his success did not make him biased. [...]”. NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 27. Linda Dégh also writes that during community events all kinds of epic stories were told with great enthusiasm: magic tales, true tales, religious parables; they were

ARGUMENTS WE CAN AGREE WITH

It is worth collecting those familiar topoi that most folk tale researchers might agree upon in connection to the gypsy tale. First of all, I would like to underline the *uncategorizability*¹⁰⁸ of tales in the Carpathian Basin and of the Balkans, which is true for Jakab's tales as well.

Typological taxonomy, similarly to the tales of János Cifra, is more a necessary working hypothesis in order to better understand structural features, and not a faithful, or often even an adequate, correlate of the quoted types.¹⁰⁹

István Jakab weaves various tale types together because of the special configurational act of his *aspiring for grandiosity* and because of the *expectations of the woodcutters'/coalburners' community*¹¹⁰ (he had to tell tales for hours during the long evenings from autumn to spring in the small cabins up in the mountains¹¹¹). These tale types are close to each other, representing similar types,

dancing and singing as well but the audience liked the creative type and acknowledged tale tellers most. "The situation becomes utterly different as soon as a genuine raconteur makes his appearance. This is seldom a matter of mere chance. Not infrequently people assemble precisely in the house of a reputed storyteller, in order to hear his or her tales, or else, a good raconteur is specially invited to this or that house in order to display his or her art." Dégh: op. cit. p. 116. Olga Nagy also described how, during long evenings the interest and activity of the audience assembled in the cabin was genuinely varied and the tale teller had to fight for their attention. Lord writes about the same: "Because of the distance between the houses some of the guests arrive earlier than others, and of course this means that some leave earlier. Some are very likely spend the whole night [...]. The singer has to contend with an audience that is coming and going, greeting newcomers, saying farewells to early leavers [...]." In: LORD, Albert B.: *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England, 2000. p. 14.

108 CSENKI: op. cit. p. 312.

109 NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 848.

110 "The tale teller and the audiences of the Transylvanian mountains is a peculiar type of folk community: a wood cutter whose consciousness is still defined by the world view he has acquired at home, his childhood experiences, his system of beliefs, but who is also deeply influenced by modern production methods." NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 58. (trans. NGA)

111 A wooden house built in the Transylvanian mountains for shepherds, wood cutters and herdsmen.

or they complement each other (John-the-Bean, Jánas-the-Strong), and at other times they are only connected to each other by the tale teller's intention.

The collector may be right to admit that he tried in vain to categorize these tales told by Jakab (and Cifra) in the known tale catalogues, since the tale texts hardly ever remind the researcher of the "original", or more precisely of the tale types categorized in Aarne–Thompson (AaTh) or in Berze–Nagy (BN). To make things even more complicated Jakab likes to use certain fragments of popular fiction which he tries to weave into his text intentionally and based on his tale forming ability. Then the collector, in his rather difficult situation, may make the following points:

We cannot undertake the interpolation of certain inserted motifs of the particularly numerous types. (Babszem Jankó I., [AaTh 301+328A*+302+301A (-321+401)]).¹¹²

This variant is a rather unique combination of the Bluebeard and the Cursed Girl types (Brugó, [AaTh, BN 311 (406A*)~307]).¹¹³

Tale collectors and researchers, in relation to Jakab, Ámi and Cifra and other gypsy tale tellers, like to hold the view (just to oppose those who dislike the integration of modern tools, or modern technology in the tale) that the "miraculous", the "magical", the "mythical" and the "real" are most naturally presented side by side, and this is also a proof of the existence of the living, continuously changing folk tradition. Sándor Erdész emphasises in his study that:

Ámi experienced the difference between the world of tales and the real world, therefore he understood that while in the world of tales the hero is surrounded by creatures, talking animals, magical objects with supernatural strength and that the uttered word has a magical force, in our real world, however, nothing magical ever happens.¹¹⁴

Ámi is probably the boldest in terms of including technical developments in his tales. Gábor Biczó, in contrast to Erdész, points out that many technical inventions appear in several of Ámi's tales and have a mainly "illustrative function".¹¹⁵

112 NAGY–VÖÖ: op. cit. p. 849.

113 Ibid. p. 855.

114 ERDÉSZ: op. cit. p. 317. (trans. NGA)

115 Gábor BICZÓ: "Népmese és a modernizáció kapcsolata. Ámi Lajos *Pájinkás János* című meséje alapján." (The Relationship Between Folk Tales and Modernization. Based on the Tale Entitled *Pájinkás János*, Told by Lajos Ámi) In: BÁLINT Péter (ed.): *Közelítések a meséhez*, (Approaches to Tales), Didakt, Debrecen, 2006. pp. 95–112. (p. 100.)

Linda Dégh considers another aspect, differentiating between tale tellers according to the connection between the fictive and the real.

The differences in character and tone is often manifest in how the world of tales and reality are connected.¹¹⁶

The gypsy tale teller is basically defined by his own community, his community is defined by its embeddedness in the majority, by the value judgment formed by the majority, and the attitude of existing political power to gypsies. The expectations and judgments of the majority appear in connection to several gypsy tale tellers, both in the figure of the hero and the attitude of the tale teller to the hero: it seems to be impossible for the tale teller not to consider the fate of gypsies and the infiltration of ideological concepts mediated by others into the community. There are two extreme poles for gypsy tale tellers: they either want to meet the expectations of the majority, as Ámi does in many of his tales, or they simply raise themselves into an elevated consciousness, to ethical-psychological-mythical heights, as Jakab and Cifra obviously do. Olga Nagy writes in relation to the personality and tale telling features of her favorite tale teller, János Cifra:

[...] man is not defined by his ancestry but by his culture, the fact that he was raised in a certain type of community; it forms him by its values, world view and ethical order.¹¹⁷

The approach emphasized by Vekerdi: the, “negligence”, “immorality” and “lack of tradition” can lead to the exclusion of gypsy folklore and the tale tellers nourished on it from the European tradition.

Several tale researchers and cultural anthropologists have mentioned the *religious* attitude of gypsy tale tellers, an attitude which do not only serves the creation of an ethical order formed in the tale texts but, according to Ilona Dobos, it greatly supports the successful assimilation of gypsies into majority society.

“Gypsy tale tellers were baptized, only Oláh gypsies were not.” I have realized that asserting Christianity gave them status and meant a type of belonging to the Hungarian community.¹¹⁸

116 DÉGH: *Individuality*, op. cit. p. 38.

117 NAGY Olga: *Cifra*, op. cit. p. 7. (trans. NGA)

118 DOBOS: op. cit. p. 19. (trans. NGA)

Religion, more precisely drawing on Christian beliefs and Biblical stories, may be tackled in gypsy folk tales as well; Ilona Nagy's study, *Creation in Hungarian Legends*¹¹⁹, may serve as a guide for a more thorough analysis. Ilona Nagy focuses on certain figures who appear in tales, among them God, who plays a primary and active role in creation:

[...] who creates most often with words: he utters something, he commands. When he creates from matter, it is most often the material of the earth: sand, mud, clay.¹²⁰

In the tale entitled *Squash City*, after the hero Jakab is enchanted by the swan girls and becomes a poplar tree, he is resurrected by the "old white haired man", (the tales' variant of God):

[...] the old man cut the poplar tree out at its root, he cut a branch off, and took it home; he put it on the fire, burnt the poplar branch separately, swept the ashes together and kneaded them - the old man kneaded them just as women knead flour into dough when they want to roll out noodles.

When the dough was ready, the old white haired man shaped the ash dough into a human figure, he had the water of life and death, he sprinkled it on the figure and he rubbed it with the grass of life and death and well, and so the lad was much more handsome and much cleverer than before. (NAGY-VÖÖ p. 326.)

However, in other cases, when the hero goes against God's will or command, as in the tale on *The Poor Man and Death* by Jakab, he is punished for his ethical faults and his life is taken away, revealing the rewarding-punishing nature of the divine power (*omnipotence*), and overwriting the hero's attitude to bargaining with Death, who in Gypsy tales is a characteristic figure to be "tricked".

Then God became so angry with the poor man, he began to blackmail him, put pressure on him so the poor man became so desperate that there was no need for death to call – it was he himself who was calling and asking for death. [...] (NAGY-VÖÖ p. 317.)

Even during the act of weaving the tale text, Jakab, in order to ask for and keep the attention of the audience who are visibly tiring – there are traces of this in the

119 NAGY Ilona: "Teremtés a magyar mondákban". (Creation in Hungarian Myths) In: HOPPÁL Mihály (ed.): *Elbeszélés és emlékezet*. (Narration and Memory) Európai Folklor Intézet – Osiris, Bp., 2001. pp. 172–176.

120 Ibid. p. 173. (trans. NGA)

imperative nature of the text – uses a “prayer like” forewarning in the second story which is attached to the original :

God keep us all, because the tale has not ended yet! (Jánas in the Nunnery, NAGY-VÖÖ p. 705.)

Jakab is aware of the nature of deadly and forgivable sins and the magical force of prayer, and of “*uttered words*” just as he is aware of the necessity of waiting for atonement and purification following a sinful deed. Lévinas writes about this moral type of speech:

Only speech introduces communality by the act of giving, by presenting the phenomenon as a given, and it gives by thematizing. The given is the fact of a sentence.¹²¹

We may truly be certain of the tale telling qualities of Jakab: *he likes to give* and while accepting his tale telling abilities as a *gift* he would like others to benefit from the joy of telling and teaching. To teach is the duty of the *master*; the master creates the possibility for others to enter his thoughts; he does not hide from the call and command of others; he does not enjoy the masque of goodness, morality and unapproachability; he knows that what he says is said to benefit the community. The two Transylvanian tale tellers, Jakab and Cifra took on this role consciously and with great self-awareness.¹²²

121 LÉVINAS: op. cit. pp. 98–99.

122 Cifra in an interview tells us proudly: “I have launched youth into the world. I was born to the history of the world.” In: NAGY: *Cifra János meséi*, (Tales of János Cifra) p. 11. (trans. NGA).

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

(The Taleteller Jakab István)

“The speaking subject is the entire subject.”¹

I.

THE TALE AND THE CREATION OF “MEANING RELATIONSHIPS”

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

I do not know if István Jakab's name³ is familiar or not beyond the relatively close community of folklore experts. And if they are familiar with it do they really

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

2 In this essay on the gypsy taleteller (which the author hopes will be based on a basically hermeneutic process), I have taken Ricœur's statement into account: “One of our final goals in all hermeneutics is the ongoing struggle against cultural distance.” (trans. G. Seel) RICŒUR, Paul: “Mi a szöveg?” (What is text?) In: idem: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, (Selected studies in Literary Theory) (Hung. trans. Angyalosi Gergely et al.), Osiris, Bp., 1999, p. 26. (“Qu' est-ce qu' un texte?” In: Rüdiger Bubner et al.: *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen, 1970. J. C. B. Mohr, pp. 181–200.)

3 Transmitting an analysis – within or among disciplines – of the folklore tradition of the peoples living in the Carpathian Basin, and the Balkans, particularly the Gypsy tale-telling communities is made particularly difficult by the fact that this collection of tales, with its unparalleled quality, is hardly known, or not known at all to Western tale collectors. If,

read his “voluminous” tales which (and again I need to repeat, if it is possible to say so) often show real stylistic qualities:⁴ This later statement of mine is borne out if we remember that tale telling is the result of “conscious invention”, it is itself a piece of art that has come to life through acts of composition: enclosed in the medium of verballity. However, the self utterance of the tale teller is – to use the expression of the Swiss author Paul Zumthor – fixed in a “vocal action” (*une action vocale*), not just for those present but for “posterity” as well.

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

Paul Ricœur defines ‘appropriation’ as follows:

[...] the interpretation of a text culminates in the self-interpretation of a subject who thenceforth understands himself better, understands himself differently, or simply begins to understand himself.⁵

So the appropriation of tale texts we hear from others is both a process of interpreting the self and existence that conceals the Heideggerian interpretation of the hidden “way in which the understanding of Dasein has been interpreted”⁶. This, on the other hand, manifests the utterance (in Lévinas’ sense) within the speech act. Furthermore: tale telling always happens in the company of others

however, we place the tales told by the Gypsy tellers in the Aarne–Thompson tale catalogue, the individual variants show a great degree of divergence from the variants presented and recognised as typical: this contamination, what Ricœur terms the “act of configuration”, given the differing social-historical experience, means that the object of the hermeneutic process must be handled as a textual variant in order to aid understanding, which is, however, not possible in the framework of a monograph such as this. (This gap must, however, be bridged in the case of the Swan Girl tale type [AaTh 400] which confronts us when we analyse Jakab’s Pumpkin/Squash Town tale.) While writing this book I hope that the conceptual language of Western thinking would act as an aid to comprehension

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

5 RICCEUR: *What is a text?* op. cit. p. 158. (trans. G. Seel)

6 HEIDEGGER, Martin: *Being and Time* (translated by John Macquarrie and Edward Robinson), Blackwell Publishing, Wiley and Blackwell, 1962. p. 211.

(quoting Gábor Biczó “comprehension pertaining to one another”⁷) therefore the tale teller already counts on “everyone” being connected, on the relationship created with each and every member of the audience present, which points beyond the personal relationship of the I and the other and presents a kind of universal/communal ethics. To refer to Lévinas, the tale teller’s speech act (utterance) appears as a kind of “*inter-related sense*” which becomes a characteristic feature of his own tale telling act.⁸ And as Tengelyi emphasizes when analyzing Lévinas’s train of thought, “analyzing the sense beyond the ever said”

[...] every saying is unique and unrepeatable even if what is said can be recalled again. Therefore those structures of significance that are characterized by saying have to be reformulated again and again as many times as the ‘I’ and the other meet.⁹

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

We can divide the audience/community of listeners into separate selves and individuals following Lévinas’s logic, according to which the “infinite responsibility” which we owe to the other and also to all others pertains to everyone else in such a way that those listed as others “may equally claim to become ‘the other’ in front of us”¹⁰. Having this in mind and always remembering the constantly fluctuating composition and the demands of the audience, the tale teller during his act of telling creates these instances of “*inter-related sense*” again and again when establishing a “*direction of reference*” between the teller and the listener through his single speech acts. At the same time he is also responsible for each and every listener’s

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

8 TENGELYI László: *Élettörténet és sorseseemény*, (*Life Story and Fate Event*) Atlantisz, Bp., 1998. p. 227. (trans. G. Seel)

9 *Ibid.*, p. 228.

10 *Ibid.*, p. 231.

act of comprehension.¹¹ We should remember that in the retold variant the inter-related sense (depending heavily on the personality of the teller and his talent, as well as on the composition of the audience and their horizon of expectations) has to be reformulated again: this is what we can see in the case of an individual tale teller when he retells a tale he has once already told in some way at some other place. We absolutely agree with Ricœur's statement that:

Fiction and re-description, then, go hand in hand. Or to speak like Aristotle in Poetics, *mythos* is the way to true *mimesis*, which is not slavish imitation, or a copy or mirror-image, but a transposition or metamorphosis – or as I suggest, a re-description.¹²

“Rewriting” is, of course, not to be understood literally in the oral world; taking on and transforming something in a concrete tale-telling situation, the act of configuration, occurs in the context of the relationship between the audience and the tale-teller's voice. The changes (most of which cannot be traced in the printed text) also become comprehensible in direct interaction, since the tale-teller uses tools such as, for example, “the suprasegmental tools, paralinguistic codes (vocal, but not verbal tools) as well as kinesic resources”.¹³

In addition to this Tengelyi also analyses what kinds of “*temporal specialities*” are manifest during the constitution of meaning according to Lévinas, who, in relation to language and meeting, speaks of a process that has no beginning nor first words¹⁴, just as the end and the last words are also missing. With this the peculiarities of tale telling are outlined: not one tale we are familiar with can begin by itself, rather it is told again or further retold (by establishing a Ricœurian ‘act of configuration’) in other forms. Naturally it is retold within the flow of tradition and naturally every tale “uttered” (the variant positioned within the sense interrelationships is

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

12 RICŒUR: “Towards the Hermeneutics of Idea of Revelation”, In: RICŒUR, Paul: *Essays on Biblical Interpretation*, (ed. Lewis Seymour Mudge), Fortress Press, 1980. p. 102.

13 GULYÁS Judit: “Mert ha írunk népdalt, mért ne népmesét?” (“If we write folk songs, why not folk tales?” Folk Tales in Hungarian Literature of the 1840s), Akadémiai, Bp., 2010. p. 42.

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

a variant that is self-uttering as well) serves as a basis for another, for another tale told by the next teller, thus creating the possibility of continuity. In another study of mine (entitled *In the Footsteps of Honti's Legacy*¹⁵) I have already discussed why is it impossible to find the original, ancient, *primal tale* that Honti was looking for and hoped to find behind the many types and variants; tales and the essence of tale telling, its “miracle” is not to be searched for in this supposed primal source, but on the contrary, in this “interrelations of sense” and “temporal speciality” which comes incessantly into existence elsewhere, in another time, and as alterity.

2.

THE TOOLS USED
FOR AN “IDIOSYNCRATIC” CREATION OF LANGUAGE.

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

In those tales that have a unique structure, in popular stories having no stylistic or aesthetic value, the dominance of epic episodes is obvious. This proves that the teller does not like to dramatize the plot during improvisation; he prefers to turn to epic narration during this insecurity of renewal.¹⁶

The collectors and commentators suggest that Jakab in the *act of retelling* tests his own ability to tell within the framework of this “insecurity of renewal” and carefully searches for the appropriate words that fit the linguistic context, for expressions that fit into the order-creation while continually (which also means: ‘in vain’) using the rhetorical figure of *accumulatio* to list nouns and/or verbs. Even if this were true we need to think about the fact that Jakab is a kind of gypsy tale teller who – and being familiar with his repertoire we can be sure of this – exceeds those themes that are usually eagerly noted when speaking about gypsy tale tellers and their vocabulary and education. In the case of Jakab this presupposed “insecurity” is neither a psychic, nor a mnemonic, nor linguistic feature but the proof of the

15 BÁLINT Péter: *Meseértés és – értelmezés. A kárpát–medencei népmese hagyomány hermeneutikai vizsgálata.* (*Understanding and analysing folk tales. The hermeneutic analysis of the Carpathian Basin folk tale tradition*) DIDAKT, Hajdúböszörmény, 2013. pp. 41–69.

16 NAGY-VÖÖ op. cit. p. 89. (trans. G. Seel)

reflexivity of the incredible exuberance of the tale tradition on understanding existence; in other words, the proof of conscious sensibility. Furthermore we need to point out that the *dramatization* of the plot or the *epic narration* of the plot are not virtues of the tale teller that we may contrast, nor they are a clinching proof for this or the other participant. On the one hand it is the manifestation of talent (the articulation of a voice defining the selfhood); on the other hand it is a question of temperament or character, as is a writer's tendency to write short or long sentences. Olga Nagy, who is the foremost expert of the Transylvanian gypsy tale-tellers (István Jakab, János Cifra, Gyula Dávid), draws our attention to this superficial contradiction:

István Jakab, who in terms of the credibility of the tales is a preserver of tradition in the deepest sense, in terms of describing the human character, spiritual motivation and emotional functioning of his characters, is, however, a pathbreaking pioneer.¹⁷

The insistence on the archaic language and view of the world, as we see in Jakab's case, does not exclude this "form-breaking", but helps the telling, the ancient gesture of recounting, the creation of the "act of configuration" according to the teller's own taste, and, with some tale heroes, the regaining of their archetypal characteristics (in Kerényi's words, their "spiritual realities") due to them as an ancient right. The use of the term "form-breaking" very much reflects the basic approach of the tale collector who sees through *modern eyes*, assuming that there is some "original", ancient tale form, against which the fact of the "form-breaking" can be established; except that we are faced with tens of thousands of variants, which does not offer us a stable base to establish this relationship. Knowing the various European mythologemes (in relation to Jakab's *John-the-Strong*, the stories of Hercules, and to *The King of Black*, the stories of Circe and Bluebeard are relevant) simply reinforces the fact that "form-breaking" is the essence of the tale-teller: *returning* to the mythical and biblical stories, and to the existential characters which reside in them.

We must also discuss the fact that Jakab enjoys using the method of contamination (merging known tales or frame tales with other narratives, and repeating various narrative elements of the tale, such as, for example, that the fate of the hero is on various levels the life story of the son possessed of "exceptional

17 NAGY-VÖÖ: op. cit. 35. (trans. G. Seel)

strength”¹⁸), and this enables him to create a range of tale structure which is almost without precedent in the world of orality. This tendency to grandiosity or contamination can, of course, be explained by the fact and desire that to get paid, to get your due “fee” and recognition from the woodcutters gathering in their mountain shelters on the long evenings from autumn to spring you must tell long stories. It can be explained by the personality of the tale teller, in other words, by his exceptional ability to create and shape. But it cannot be stressed enough, nor too often, that the hermeneutic examination of the long or grandiose tale goes beyond a personality-centered analysis, and since the Jakab tales published in book form have become texts, we must deal with them as such. So we cannot ascribe the Aristotelian sequence of actions to Jakab’s aesthetic characteristics; we are bound by our duty to the hermeneutics of the tale if we want to discover the nature of the configuring act. In Jakab’s variant of *Little Johnny Beanseed*, it is precisely in the unifying force which brings together the scattered episodes that – as Ricœur emphasises – we must see the Aristotelian poesis itself.¹⁹ Going beyond Ricœur to analyse the accidental or necessary aspect of the tale text, what we know emphasises that

18 “Jankó was there [in the empire of the seven dwarfs] for three full years, so that flies, wasps and all kinds of beetles had settled on him and made their nests. When the third year was over Jankó’s son came over, who was also wandering the world, because during that time – while he was wandering – he had got married, and his wife had also been stolen away, but it was only the dwarfs, and he had gone off to look for his wife. And it just happened that his path took him right next to where his father was, where he was pegged down. Jankó saw the hero bound up; he stopped and the son looked at Jankó. He thinks to himself that he will take hold of him, free him and attack him; if he kills him there and then, his would be the humiliation, because he is tied up. He shakes him and wakes him up; but he doesn’t know whether he’s alive or dead. He shakes him and his father opens his eyes, looks at the child, but neither of them can recognise the other. The child wakes his father up, and starts to talk to him and to question him about where he’s going. They discussed things for a while until out came the truth that he’s none other than the child’s father. Little (Jankó) Johnny Bean, the son of Johnny. Soon they put things together. And the child says to the father:
– Well, father, I can see you’ve grown old, you’ve got frail, but don’t concern yourself with that, because we have one life and one death, which is ours, and we will struggle and search for our happiness.” (op. cit. p. 146.)

19 RICŒUR: “Az én és az elbeszélő azonosság”, In: idem: op. cit. p. 374. (Le soi et l’identité narrative, In: *Soi-même comme un autre*, Éd. Seuil, Paris, 1990. 167–198.) (trans. G. Seel)

[...] the paradox of the sequence of actions (the *mise en intrigue*) is that it reverses the effect of accidentality, the effect of what would have happened, or what would never have happened, by embedding it somehow as necessity or probability in the created effect of the configuring act.²⁰

In Jakab's variant (as we will see in the chapter about exceptional strength later in this volume) the role of the father who appears as, or is discovered to be, a battling hero is not merely repeated and doubled by the fact that another story, which "could not have happened" (at least in the majority of tales) is added to the "original", but is also raised to a mythic level by becoming a model for the son in fulfilling his own destiny. In other words, the "attached" action becomes an organic part of the story when "we understand it afterwards, after it becomes something that has been created in the fulfilment of time, and has a necessity which acts back on the past."²¹ This necessity is here nothing other than the story becoming a *paradigm*.

Going beyond this, we still need to be careful; accepting only with some suspicion the statement of these collectors on the issue of "insecurity", because this epic tranquillity, this abundant flow of tale telling that characterizes Jakab, reflects the type of thinking and the creation of a cognitive order with which he reflects on tradition and the linguistic act of constituting the world. In many chapters in this book it emerges that Jakab's archaic mode of thinking, his archaic world of the imagination, his knowledge of "mythical related pairs", the plasticity of his use of words²² and the unparalleled strength of his language is both a form of inherited knowledge (which helps the theoretician to show and "replace" the missing elements from tales of other ethnic traditions), as well as being the kind of language and language-creating capacity which provides him with the opportunity for conscious creation and a reflexive relationship with the tradition (in addition to bible stories and parables). In this sense it is worth bearing in mind what Heidegger notes:

20 Ibid., p. 376.

21 Ibid., p. 377.

22 We cannot say without any hesitation that in Jakab's case we are witnessing a precise use of the concept in a philosophical sense, although the tale theoretician during his/her own analysis will attempt to "turn" what he/she is expressing precisely into this conceptual language in the interest of a hermeneutically centred analysis.

In language, as a way things have been expressed or spoken about (Ausgesprochenheit) there is hidden a way in which the understanding of Dasein has been interpreted.²³

When I mentioned Jakab's aesthetic qualities a question occurred to me or rather it emerged as a kind of doubt: whether our tale teller is a re-teller of tales, a bricoleur²⁴ – as Lévi–Strauss coined it – using waste products, or belongs to the kerygmatic type who performs the “continual reappraisal of meaning inside an interpreting tradition”²⁵? Taking into consideration the hermeneutic tradition of these two opposing types defined by Ricœur – the totemistic and the kerygmatic – we cannot categorise our tale teller, Jakab, as belonging to either type. But why not? Because from the analytical perspectives provided by linguistic synchronicity (looking at the entire gypsy tale tradition in the Carpathian basin), neither syntactic, nor modal similarities reveal any close “kinship”²⁶ to other gypsy tale tellers' repertoires, although we should not exclude the possibility of transference or transmission. However we cannot state with great certainty that during “the act of re-narration” Jakab would tackle a well-known subject and certain “suppressed elements” to perform a correction within the tradition by using additions that, according to Ricœur, brings about a “theological dialectics”. On the one hand Jakab is a not a simple bricoleur, on the other hand he is not a very conscious “re-narrator” who would consider himself as belonging to a certain type of hermeneutic tradition.²⁷ In this later case the existence of a coherent gypsy tale tradition in the Carpathian basin would have to be established and this is more than likely to

23 HEIDEGGER: op. cit. p. 211.

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

25 RICŒUR op. cit. p. 47. (trans. G. Seel)

26 RICŒUR : op. cit. p. 34. “...kinship is itself a system of communication”. (trans. G. Seel)

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

occur only in the distant future. It would be too easy and too elegant to say that he is both at the same time (however, later we will reconsider this statement); moreover by permitting this possibility we would simply avoid the problem: in what ways does he narrate himself and in what ways does he establish and create his own language, which he also enriches by taking on the Hungarian, Romanian and Gypsy language traditions as well as being able to hand these traditions down in his “own voice” through the versions he performs. Let us not forget that Jakab creates his tale world from a geographical region and small settlements which are so secluded that they determines the range of inheritance and transfer, while still allowing space for the individual imagination and the unlimited expansion of telling and creating tales.

The approach of collectors that Linda Dégh discusses in the foreword is equally general and varied in its examination of each tale teller:

Every tale teller possesses a certain number of motives that he draws on from the tradition. When creating his tale he fits these motives together based on the sketch he cherishes in his memory. Most of the time the tradition-preserving tale teller does not divert himself from this sketch, he does not change the tale structure, the relationships between episodes and motives. The creating type of tale teller not only narrates the tale but builds it up from those motives he can have access to, reworking these motives according to his artistic talent or his personality.²⁸

It is possible, with the use of philological and comparative methods to give an account of from whom and what kind of “conventionally structured” tales the tale teller (in our case, István Jakab) has borrowed, it is also possible to list what kind and how many motives he has borrowed from the oral tradition, and sometimes (and we should not pass judgement at this point) from the “literary supply” at his disposal. In this above quoted passage which reflects a typical structuralist-ethnographic approach there are two issues that remain unexplained and un-revealed. On the one hand what creative process of ‘conscious order-creation’, what “act of configuration” he relies on, and on the other how he reformulates and readjusts these motives, which are based on his “personality”; what inner motivation and language abilities he surrenders himself to. In other words, this train of thought arrives at where it began since we are back to the creation of the inter-related and coherent sense based on ‘individual utterances’, to the interpretation of traditions based on the

28 NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 79. (trans. G. Seel)

‘subject’s self-interpretation’, and to the peculiar features of self-utterances during the telling, which will all be of use in our forthcoming analysis.

3.

THE CREATION OF RELATED PAIRS IN TALE FORMATION

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

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

While creating the fictive world of tales our tale tellers usually do not take much care to ensure that the initial peasant or aristocratic/royal environment is “authentic”, “visible” and observed with experienced eyes when they begin the story. However, in references in the beginnings of symbolic tales there undeniably hides a full and complete “world” imaginable for every listener/reader. Perhaps the tale listener/audience does not even expect this kind of depiction of scenery²⁹, they are only interested in the creative relationship between the peculiar order and the coherence of signification established by symbolic references; perhaps most of the tale tellers do not think the depiction of scenery and the features of concrete reality are inevitably necessary for the tale and, bypassing them, get to the point right

29 Partly because he is familiar with this rural world in which he lives, partly because the description of the royal court cannot exceed the description of the more prosperous village members, the judge, the landowner. “Once upon a time, over the hills and far away there lived a king. But he was such a big landlord, so noble by nature that nobody in many kingdoms around could match him or boast of more.” (NAGY-VÖÖ : *The Careless King*)

away.³⁰ As opposed to the “mythic/geographic”³¹ landscape/country discussed by Honti (which is famous for “certain things that do *not* exist there”), on many pages Jakab sketches - seemingly realistically - the living conditions and the economic system of a rural community, a depiction which pertains to the intimacy of the “lived-in space”³² described and characterized by Bachelard. At the same time he reveals for us the miserable social conditions of the community since he emphasizes that they only produce squash (i.e. on this barren soil *no* other type of plant *exists* there: therefore the landscape also becomes “mythical”) and their yearly earnings are dependent on the success, or otherwise, of sales of the squash they produce³³.

In this introduction to the *Squash City* Jakab names “people, those living there, the ones being there” and I would like to point out that by using the rhetorical figure

30 Although MATÉO describes very precisely the intention of the tale and its teller: “To tell tales is to present a story from a personal point of view while we are remaining ourselves and we have no protecting net below us. We have to look into other people’s eyes (and say something as well?), give voice to images and take a group of anonymous spectators on a journey to a country that “only we are familiar with” since we have already travelled in it in our own little inner cinema. (“Conte, c’est donner en spectacle une histoire à partir d’une vision personnelle, avec ce que l’on est et sans filet. Il faut affronter le regard des autres (et pour dire quoi?) donner sa voix aux images et emmener un groupe d’anonymes spectateurs en voyage dans un pays de « nous seul connu » car visité préalablement dans notre petit cinéma intérieur.”) Pepito MATÉO: *Le conteur et l’imaginaire*, Édisud, Saint-Rémy-de-Provence, 2005. p. 11.

31 HONTI op. cit. p.78. As opposed to Honti’s conception Cassirer goes back to Leibniz’s idea according to which space is the possibility of coexistence, and proceeding from here he suggests that the mythical space derives on the one hand from a characteristic mythical *thought form*, and on the other from the peculiar life awareness that is inherent in each formation of the myth. Cassirer emphasizes that space does not already and forever have a fixed structure but rather has a mythic quality which is connected to the individual spaces and directions pervading them. He wants to make us conscious of the fact that structure is gained by the general coherence of consciousness in which this conscious recovery takes place or that by the act of telling the linguistic order creation creates the mythical/tale world itself.

32 BACHELARD op. cit. p. 22. “Space that has been seized upon by the imagination cannot remain indifferent space subject to the measures and estimates of the surveyor. It has been lived in [...]” op. cit. p. xxxvi

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

of *accumulatio* he immediately creates a connection between the verbs *inhabit* and *be* for the inattentive reader, as if to reinforce the fact that to the phenomenology of the verb to *inhabit* or *live* belongs an imagined or real geographical space, a village or a city that is the century old home of “the ones living there”, the natives. This is a manor-house which is everyone’s corner allotted just to him³⁴ personally, and where we locate ourselves in the spaces of our intimacy³⁵. One is able to live in any corner of the world under any conditions if only intending to be there temporarily, transitionally, as if for a one night stay, or with the intention of hiding away or disappearing altogether. In this respect the tale is an unusually rich repository of possibilities: from the clay and straw cottage to the palace, from the cave to the headquarters of robbers, from the henhouse to the stable, from the inn to the enchanted brick house, from the wooden roof to the underworld. Although we can only exist where our existence is fulfilled by certain conditions, it tames the fear, ensures peaceful contemplation and relief: the memory of space created by our ancestors, by their transmission of values, by the space they inhabited before us and experienced as intimate, the familiarity and infinity of the house we see in front of our eyes when day dreaming. Bachelard notes:

To curl up belongs to the phenomenology of the verb to inhabit, and only those who have learned to do so can inhabit with intensity.³⁶

This becomes more picturesque when we list the other verbs belonging to the phenomenology of the verb “inhabit”: lurk³⁷, hide, retreat, withdraw, separate, shut oneself off. These verbs occur in Jakab’s tale too; our tale teller apparently enjoys these differences which we cannot simply consider as nuances. We also see that he never – not even in one sentence – uses or abuses them as if he would wish to use them as synonyms. He exploits the phenomenological possibilities of words deriving from a common stem just like in the case of *bú* “sorrow”: the hero in his sorrowful state reaches the shore and in his great sorrow he would rather hide himself in a good hiding place. The following example is revealing when in his new

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

35 “For a knowledge of intimacy, localization in the spaces of our intimacy is more urgent than the determination of dates.” Ibid. p. 9.

36 Ibid. p. xxxviii

37 Ibid. p. xxxviii

and temporary hiding place, in the woods by the riverside the hero meets the “old, white-haired man” and tells him about his fate and finally admits his hesitation:

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

In tales we are used to the hero going to wherever his vision (sometimes his inner vision) leads him, although he might not know anything certain about a good choice of direction. However, the one wishing to hide is aspiring to hide himself in a space where another cannot see him, where nobody can see the effect of *sorrow* on his current existence. At this point the phenomenology of the *complexity of vision* joins the phenomenology of inhabitation; whoever hides himself becomes invisible and seems non-existent: his non-existence is a kind of existential state in which he prepares himself in solitude for a form of existence he can assume in the face of others, which becomes a comprehended existence due to the act of revealing the cause of his sorrow³⁸. What could be a better and more mythic space for hiding than the cave³⁹, the hermit’s retreat or the straw and clay hut of which Bachelard writes?

The hut immediately becomes centralized solitude. His [the hermit’s] hut, therefore, is just the opposite of the monastery. And there radiates about this centralized solitude a universe of meditation and prayer, a universe outside the universe. The hut can receive none of the riches “of this world”. It possesses the felicity of intense poverty.⁴⁰

The old man with white hair (of whom we might already know in tales that he is a kind of helper who possesses unusual predictive, visionary abilities, and

38 Within the structure of the tale another relational pair for sorrow occurs, namely the duality of laughing (grinning) and sadness (boredom). “Well, when the lad caught sight of those three beautiful girls his good mood vanished; he had been laughing around with the white-haired man – his father by choice – and he was cheerful, but from that time on he became always low-spirited.” (pp. 323–324.) “The son was convinced about his fate, he no longer was bored, or heartsick, he was always happy, always laughing and giggling, he did not know what to do because he was so joyful.” (p. 328.) This type of reiteration and repetition does not only enrich the phenomenology of the state of sorrow but is a kind of motive within the tale structure that, besides expanding the narrative, also reinforces its unity.

39 “The cave is the place of rebirth, the secret cavity in which one is shut up in order to be incubated and renewed.” JUNG, Carl Gustav: “Concerning Rebirth”, In: *The Archetypes and the Collective Unconscious*, (translated by R.F.C. Hull), Routledge, London, 1991. p. 135.

40 BACHELARD: op. cit. p. 32.

whose hermit-like existential character is due to his kindness, his wisdom, his caring attitude, his moderation, and his ability to disappear in time and reappear in space⁴¹) offers the hero this “centralized solitude” in the cottage and the “felicity of intense poverty” as the principle of ataraxy for a period of time, in order for the boy to be able to prepare himself to realize his future existence and for the “proper understanding of things” followed by their interpretation:

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

This existential anxiety and frequent change in existential modality (which, just as during the later phases of the tale, are all emergency cases, being enchanted, threatened, and presenting new existential possibilities) are suggested by Jakab as if using a dramatic trick (which the collectors believed he lacked) in the dialectics of the adjective *vast* and *small* by switching between the various registers – objective, poetic, sometimes adopting a tonality that makes sight relative and reflexive. The phenomenological approach needs to analyse more closely the significance of the adjectives *vast* and *small*. Counting the occurrence of these adjectives *vast*⁴² appears 51 times, *small* 27 times; the occurrence of *vast* is double that of *small*, a fact worthy of consideration.

Bachelard in his chapter on *Intimate Immensity* calls our attention to the significance of the word *vast* which, in the case of the poet Baudelaire, is “equal to harmonic vastness”.⁴³ “[The word vast] ...denotes attraction for felicitous

41 “The old man thus represents knowledge, reflection, insight, wisdom, cleverness and intuition on the one hand, and on the other, moral qualities such as goodwill and readiness to help which make his ‘spiritual character’ sufficiently plain.” JUNG: “The Phenomenology of Spirit in Fairy Tales”, In: JUNG: op. cit. p. 222. In one story from the Csuvas region – The Farmhand Who Was Hired for Twelve Years – the tale teller, in a commentary, refers to the “white-bearded old man”: (“That white-bearded old man was God”) In: *Mese a tölgyfa tetején, csuvas mesék, (Tales at the Top of the Oak Tree; Stories from Csuvas)* (Hungarian trans. Agyagási Klára et al.), Európa, Bp., 1977. p. 94.

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

43 BACHELARD: op. cit. p.191.

amplitude.” In Jakab’s tale however, the word *vast* in most occurrences serves to describe the threatening world surrounding man (especially the flooded river, the unbearable heat, the alarm at the lake where the swan-girls bathed) and tasks, noises and troubles that accompany the business of choosing an existential possibility. Jakab suggests the defencelessness of the hero in the face of greater natural forces and the terrible penance he needs to perform later in order to win back his wife. If we compare Bachelard’s definition regarding the features of Baudelaire’s poetry then in the case of Jakab’s tale telling it is the various forms of *small* (which become meaningful in the context of the text on the existence in the hut and the garden-solitude) referring to some kind of a *harmonious intimacy* which is not only true for this particular tale but also generally true for the nature of Jakab’s tale telling attitude.⁴⁴ Let us also consider the justification for this from the point of view of textual hermeneutics.

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

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

The *little* straw and clay hut and its environment is the space of intimacy, solace, and familiarity⁴⁵ in which not only are the objects in this world of the hut which opens up in front of his eyes after turning the knob “small” and “shabby”, but in a similar fashion the possibility of existence and activity is downgraded. The hut reflects this downgraded state of knowledge and consciousness which is what

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

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

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

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

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

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

Jakab situates this “born land” into a special context as if it was a sacred space “created” by God, pre-ordained, ordained for the hero as a sacred space, a sacral space for thinking⁴⁶ where his spiritual and intellectual development is supervised by his chosen master/father⁴⁷ who offers intimacy to the son with the following words:

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

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

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

The chosen father simultaneously teaches the son about reconciliation and desire, the necessity of obeying the laws of prohibition, the possibility of a fresh start, the appreciation of the simplicity and purity of profane existence and the “grandeur”⁴⁸ of creation through writing, drawing, thinking and seeing. Self-sustenance, self-reflection, self-sufficiency: in the hero all these qualities establish the kinds of virtues that he could only possess while living in the enclosed, small space of the hut. However, due to the long period of inward inspection, the soul needs to open up: its vastness, immensity, and aspiration to move upwards motivate the son more and more to go out and meet others. The moment the chosen father thinks that time has come⁴⁹, he induces a yearning in the boy in order for him to be able to eliminate his loneliness and separation, and by showing him the way (by literally turning his vision/eye in the proper direction) he negotiates him into meeting the swan girl ordained for him. Jakob not only reveals for us the duality of the profane and the sacred in the delicate but conflicting relationship of the boy living in the cottage and the swan-girl descending onto the lake, but to use Bachelard’s terminology: he enlightens the hero’s existential character through the “*dialectics of the cottage and the palace*”.

The two extreme realities of cottage and manor [...], take into account our need for retreat and expansion, for simplicity and magnificence. For here we experience a rhythm analysis of the function of inhabiting. To sleep well we do not need to sleep in a large room, and to work well we do not have to work in a den.⁵⁰

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

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

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

50 BACHELARD: op. cit. p. 65.

and write in the sand.⁵¹ As if to justify Honti's words: "The world of the tale is not the world of terror [...] the tale is the poetry of resolution".⁵² To dream and to fulfil the dream are two different things; we usually dream unconsciously, but to reconsider, make conscious and attempt to realize the dream once dreamt is a type of desire that requires self-interpretation during its satisfaction.

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

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

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

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

51 "The physical strength and tension achieves an ever renewing enchantment: it unexpectedly develops out of him with driving force, which often represents a much greater strength than what he is capable of through his own will. It can primarily be observed with artificial concentration, through the experimental conditions of hypnosis [...]. JUNG: "The Meaning of the Spirit in Tales" op. cit. p. 214.

52 HONTI: op. cit. pp. 103–112.

The old man's prediction⁵³ partly concerns the common fate of the shabby boy and the beautiful girl; partly by uttering the prohibition on the act of looking back it points to the fact that to look at somebody face to face is enchantment itself, a mesmerisation, tying somebody down, an act that may temporarily paralyse the other (just as happens to the boy twice in the story). However, the moment he tries to re-articulate and reveal his love for her and that he takes responsibility for her he gains her heart even if he elopes with the girl against her will. Prediction and the act of looking into the future, preparation for the future turn of his fate – not yet visible for the hero – is the old man's knowledge, a kind of knowledge which he needs to pass on during his time spent with the boy, and later together with the young couple. The "ancient old man" does not mind devoting time to handing on this knowledge while he stays with them and until he is convinced that they are able to take on the mutual responsibility, and the loyalty and love which last until death. This knowledge includes learning how to draw in the sand, which is the capacity for self-fulfilment and the acceptance of the reality of consciousness, and our hero goes through a surprising configuration when using these skills.

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

In this small existence the old man makes his own chosen son conscious of the boldness of dreaming, the audaciousness of expanding from a downgraded status to an outwardly state, the limitlessness of creative activities based on his belief in himself. However, he immediately shows him (with the help of a saying: "two young people can be covered up against the cold with two belts only if the belt is tough enough"⁵⁴) that happy lovers can live in a humble little cottage, and that

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

54 In another place he repeats the saying: "So leave it my son, because it will be different, you did not know that happiness fits into small spaces? In a small space lot of happiness may fit if

pompousness and luxury are not inevitable conditions of happiness; this is exactly why the palace vanishes from sight “without leaving any trace behind”.

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

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

This dream house may be merely a dream of ownership, the embodiment of everything that is considered convenient, comfortable, healthy, sound, desirable, by other people.⁵⁵

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

4.

THE TEXT-CONSTRUCTING FUNCTION OF “ACCUMULATION”

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

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

–Look, my son! There is no need to empty the cart now, because the squash have been knocked about, as the cart shook them, there is nothing else we can do with

there is good agreement in the house.” (NAGY-VÖÖ : p. 329.) (trans. G. Seel)

55 BACHELARD : op. cit. p. 61.

them. Harness the oxen, take them to the big river and unload the squash from the cart into the river. (NAGY-VÖÖ p. 319.)

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

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

Following the introductory description of this none too fertile land and the scorching heat Jakab describes in close detail the sudden outbreak of the *storm*:

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

Jakab enlightens the immeasurable wealth of human existence and the diversity of nature using his rich language: it is easy to follow in the text as he gathers and collects multiple meanings, using different variations to describe a particular state of existence or series of actions. Introducing the boy's approaching fate being swept away by the "rolling" water, his metaphoric death and later rebirth (as a mystical pair) can be seen very clearly by revealing for us this changing, shifting existential situation.⁵⁶

Exterior nature may serve to represent our inner nature by analogy or even by symbolic identification. [...] Animism as primitive thinking derives from this identification, magic borrows techniques from it, the tale makes it a work of art:

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

using the language of actions performed in the exterior world, especially in the natural environment it translates emotional processes that we may become familiar with through their providing a visible path and a visible destiny.⁵⁷

The existential anxiety depicted as sombre state and the natural disaster (the flood⁵⁸) which upsets order serve as a dark background in the tale that is hardly possible to distinguish from the “fictive” or mythical world of the dead. It is no coincidence that after setting foot on the shore, while he regains consciousness the boy is thinking about whether he “exists” among the living or among the dead since he senses no difference between the two existential states.

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

Besides the phenomenological approach of the tale telling utterance by Jakab we have to remember the mythopoetic one as well, which the performance style and world view of the tale teller himself make compulsory for us. The river flood and the “elopement of the hero” by the water (as if it were an overflow and archaic

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

58 « Dans un grand nombre de mythes le Déluge est rattaché à une faute rituelle, qui a provoqué la colère de l'Être Suprême ; parfois il résulte simplement du désir d'un Être divin de mettre fin à l'humanité. Mais si l'on examine les mythes qui annoncent le prochain Déluge, on constate qu'une des causes principales réside dans les péchés des hommes et aussi dans la décrépitude du Monde. Le Déluge a ouvert la voie à la fois à une re-création du Monde et à une régénération de l'humanité. »

“In a great number of myths, the Flood is connected to a ritual error which has provoked the anger of the Supreme Being; sometimes it is simply the result of a desire on the part of the Divine Being to put an end to humanity. But if one examines the myths which announce the coming Flood, one notices that one of the main causes is the sins of humanity and also the decrepitude of the Earth. The Flood has opened the way to both a recreation of the World and a regeneration of humanity.” ELIADE, Mircea: „Eschatologie et cosmogonie” (Eschatology and Cosmogony”, In: *Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963. p. 72. (trans. G. Seel)

engulfment) poses the question raised by Nicole Belmont⁵⁹ (and Jean–Pierre Vernant⁶⁰) in relation to other mythologems and the plot of the tale: whether the lad – while drifting – drinks from the waters of forgetfulness and remembrance at the same time in order to be able to go down to the underworld and then return to the world of the living. When interpreting the meaning of the Amelés river, Kerényi, highlighting the act of passing away and disappearance, writes the following:

It is an aspect of the Léthe which is not incompatible with the heat over the flatlands. Barren land and thirst requires the process of flowing through. That which is just flowing through, which is not possible to stop, we may experience as eternal emptiness and thirst. However, this experience will become unbearable if the flow stops.⁶¹

In the countryside that yields squash this *flow/flood* is a kind of symbol of the existential thirst directed against social suffering and the desire to be reborn in accordance with natural cycles. The natural existence that our tale teller narrates is characterized by this kind of “profusion”, this drifting flow, just as all other descriptions of space and location are also characterized by them. Right at the beginning of the tale Jakab immediately re-establishes a kind of *relational system* in which mythological pairs (flood – heat, loosing consciousness – death, arriving in the underworld – meeting mythic creatures) mutually provide the interpretability of an existential situation and its transformation.⁶²

Human existence is necessarily symbolic. Tales allow us to obey the prohibition of all power, they allow for an integration of the desire of all power incompatible with

59 BELMONT, Nicole: « A mesék mítikus tartalma », In: BÁLINT Péter (ed.) *Honti és a mesevilág*, Didakt, Hajdúböszörmény, 2011. p. 177. See also: BELMONT: *La teneur mythique des contes*, In: idem: *Poétique du conte*, Essai sur le conte de tradition orale, Éd. Gallimard, Paris, 1999. pp. 194–227. (trans, G. Seel)

60 VERNANT: Le fleuve «amélès» et la «mélète thanatou», In: *Mythe et pensée chez les Grecs*, (Greek Myth and Thinking), Éd. La Découverte/Poche, 2008. pp. 136–152. (trans, G. Seel)

61 KERÉNYI, Károly: *Az égei ünnep*, Kráter Műhely Egyesület, (The Heavenly Feast) Bp., 1995. p. 74.

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

the situation of human beings in the universe, and it may open up the space for its sublimation.⁶³

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

The mythical system and the imagination with which it operates therefore serve to establish homological relations between natural conditions and social relations, or more precisely, to establish a law of equivalence on diverse planes: between significant oppositions manifest in the geographical, technical, economical, social, ritual, religious and philosophical planes.⁶⁴

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

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

64 LÉVI–STRAUSS, Claude: "The Story of Asdiwal", In: *Structural Anthropology*, Volume II., p. 170.

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

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

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

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

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

For the audience this stressful situation of shame and fear, which is simultaneously revealed to us and Jakab, evokes another level of thought (and at the same time of memory) on the a priori knowledge of the Judeo-Christian subject of sin and

expulsion from paradise. (In the tale tradition of the Carpathian basin it is not unusual to encounter the polyphonic meaning of an exemplum heard in the church and certain interpretations on biblical texts, and the peculiar interrelationship of sense between these two are woven into the text by inserted commentaries, proverbs and thought fragments by the tale teller. Jakab, just like the János Cifra, the other Gypsy tale teller from Transylvania, can, from the tale texts, be seen to be an individual who has religious feelings and is “attached” to the biblical texts. The exemplary stories in the tale texts are the result of the practice of parable-telling). By his meeting with the old man Jakab repeats the story of expulsion from paradise and the promise of life after the deluge that he makes real for everybody, positioning it as repeatable and continual. Therefore he creates a new type of interrelationship of sense in seeing the myth of devastation and the alliance with God in a unity for the ‘I’ that belongs to “everybody”. This is exactly what Tengelyi writes in connection with Lévinas’ ideas about *approach*, which is the “authorizing instance in the sense providing activity of the ‘I’”:

[...] *what* we say has its own meaning; however *the way* we say what we are saying carries a different meaning and this meaning of the act of saying is not only more, but at the same time different from what was told.⁶⁵

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

65 TENGELYI: op. cit. p. 226.

This subjective moment is no longer the narration insofar as the events recount themselves, but the event of narration insofar as it is presented by a narrator to a community.⁶⁶

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

The *commentaries* woven into the tale text are its duplication in the Foucaultian sense; the voice in the tale (the narrator's voice) becomes subjective in the commentary and the tale teller ensures his own intimate disposition by this personal attitude, by this personal presence in front of the audience. At the same time, commentary attempts to create the simultaneity of the event and meaning. During the interpretive act it exposes the past event as *something*. The tale teller attempts to justify the story which occurred earlier which he is narrating in the present; he would simply like to introduce what he narrates in the "present" as true.

Well he, whether someone had said it, or he found it on the road, I don't know, because I followed these tales to the end, I followed the same course, but I really can't tell you where he found that tailoring skill. He just thought about it and he became such a famous tailor that the he was the best in the whole world. (NAGY-VÖÖ p. 184.)

Since he knows that (and Ricœur speaks of this as well): "To be a witness is to have participated in what one has seen and to be able to testify to it."⁶⁷ He weaves himself into his text in order to borrow his personality and voice for the narration. The credibility of this bearing witness is supported by the fact that the commentary lets us see events from a point of view from which only the tale teller could have witnessed the events.

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

66 RICCEUR: *Essays on Biblical Interpretation*, op. cit. p. 79.

67 RICCEUR: *Ibid.*, p. 113.

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

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

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

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

The commentary *serves as an explanation* for the audience, showing them that they must imagine something that everyone (or no-one) in the community has lived through, and make it a present reality; he, however, has experience of what he is talking about:

Well, at that time things were different from what they are now, they didn’t make foundations for the houses, they laid down four great big stones and built the house on them, and the house until it crumbled away. They didn’t put foundations and filling under the house. (NAGY-VÖÖ 108–109.)

Sometimes it is necessary to weave a commentary into the text because during the retelling the narrator has forgotten to include an “element” from an earlier tale variant, and in the interests of understanding what will be told later on, he *lifts* the forgotten information into the body of the text as a kind of post-script:

Because I forgot to say that the wife, I mean his bride – the one Jankó sent away – well she was pregnant, so while Jankó was wandering around here and there he was working as a servant, and I know for a fact that he moved up a rank and well, the child was already in his seventh year. (NAGY-VÖÖ p. 181.)

(3.) *Proverbs* – as community wisdom⁶⁸ – may be interpreted with the help of Lévinas: in relation to his concept of “including the third one in this responsibility” when he becomes responsible not only for another individual but for *everybody else*, especially when he looks for the ultimate source or for the ethical order and tries to reconstitute it (this is an essential mission of the hero). The community is the source and preserver of the concept of virtue and he is the one who sees the individual, the “worries” of the “I”, sees its disjointed existence, tries to help it by repeating (continually retelling) the experience gained in the past⁶⁹, or to put it simply: he reminds those for whom ethical order has vanished and those who have forgotten that “from an accidental meeting an infinite need for responsibility is born”⁷⁰ of the wisdom contained in these proverbs. The community, just as the choir in the ancient Greek theatre, openly, *univocally*, faces the hero, so to speak, talks face to face about sin and punishment, expectation and resolution. Jan Assmann writes on the usefulness of memory and the significance retained in this memory:

The past is subject to memory in so far as it is in use, becomes fulfilled with meaning and significance, that is, it is semiotized. From the point of view of sense contribution by the past we have named the teachings of “connective righteousness”, the entanglement of fate and action as essential factors.⁷¹

68 We can find in them hundreds, if not thousands, of fitting observations and linguistic pictures born of an imagination of poetical strength, daring and remarkable comparisons, characterisations which capture the essence of people and objects in the world, spiritual ideas, wise advice and warnings and principles to live by which go back hundreds, and sometimes thousands, of years into the past. Ó NAGY Gábor: *Magyar szólások és közmondások*, 8. kiadás. (*Hungarian Sayings and Proverbs*, 8th edition) Talentum, Bp., 1999. p. 7.

69 Regarding the repetition we must mention that Kant does not openly speak of proverbs in this sense: “A proverb (*proverbium*) is not a witty saying (*bon mot*), for it is a formula that has become common which expresses a thought that is transmitted by imitation, even though it could well *have been* a witty saying in the mouth of the first speaker.” KANT, Immanuel: *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, (translated and edited by Robert B. Loudon), Cambridge University Press, 2006. p. 117.

70 TENGELYI: op. cit. p. 232.

71 ASSMANN, Jan: *A kulturális emlékezet*, (ford. Hidas Zoltán), (Cultural Memory and Early Civilization, CUP, 2011) Atlantisz, Bp., 2004. p. 291. (trans. G. Seel)

The proverb can also be understood as a narrative quoting from the experience of the community and making public the wisdom within it, while for the hero is at once an admonition to patience and a call to make use of his inclusive-sense. It never functions as a threat or an alarm, but rather serves to help us see into the situation and understand it, helping to understand the relationship between the acts carried out by the hero and the destiny he faces.

So, as the proverb goes, if you want to go to the fair, you've got to wait until the fair arrives. But don't be sorrowful my son, because good will always come out of bad. (NAGY-VÖÖ p. 324.)

SUMMARY

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

“*Delayed gradation*” mainly serves linguistic articulateness (‘individual utterance’), a mode of statement on understanding existence (the ‘proprietary act’ of telling) and besides the slightly tinged nature of reflective thinking on one's own existence. It would be a mistake if we were to de-emphasise the tale teller's virtues, to portray them – perhaps as a result of their unusual nature, their difficulty, or their limited capacity for analysis - as a flaw or even as a kind of disability. *Accumulatio* then is simultaneously both *searching* within the rich tradition of folk poetry and folk tales and *considering* variants of the interrelationships of meaning: the recreation of variants heard from others. *Accumulatio* a kind of understanding (just as Heidegger writes: “the working out of possibilities

projected in understanding”⁷²) since “to *exhibit* anything is to take it together and take it apart”⁷³. It is also a *communication* and *self-expression* (*Sichaussprechens*)⁷⁴, a silencing and making something visible, the *observation* “of entities and marvelling at them”⁷⁵ and *interpretation* based on subjective moments.

72 HEIDEGGER: op. cit. p. 189.

73 Ibid., op. cit. p. 201.

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

75 Ibid., op. cit. p. 216.

MNEMOTECHNICAL NETWORKS IN THE ACT OF TALE TELLING

(Attempting to prove a “new theory”)

You know what you can recall. (Ong¹)

I.

MEMORY AND TALE STRUCTURE

Myth and tale research has, so to speak, even from the very beginning of academic studies, been interested in the secret mystery: how a singer, a story teller, a mythologem- and tale teller may be able to remember (and before this store, preserve, or “archive” in his memory after a lengthy learning process) a voluminous text? The question is even more exciting in the light of what Ong also declared, agreeing with other researchers, namely, that “an oral culture has no texts”² that we could trace or turn back to in the teller’s memory – in his own “archive” – in order to evoke them and check them with precision. Given that when words are uttered, they irreversibly disappear as well, and it is not just the audience, but the speaker himself who is unable to prevent them from becoming past, prevent them from this irreversible disappearance. This causes clear difficulties when they are retold again in a different form, in another, future, moment.

Besides this manner of recalling there is the crucial question of what the speaker recalls when he recalls or evokes a story from his memory that he has heard before³ (invoking, evoking or conjuring from the mysterious, from things hidden in the

1 ONG, Walter J.: *Orality and Literacy*, Routledge, London and New York, 2012. p. 33.

2 Ibid. p. 33.

3 In the chapter *Forgetfulness Has a Memory Too* Saint Augustine refers to the fact that memory and forgetting, and the remembering of forgetfulness are closely linked to each other. *Confessions*, Chapter XVI. (trans. István Városi), Gondolat, Bp., 1982. pp. 299–300. According to Ricœur, memory is never abstract but is always a memory of something, remembering something; imagination (connecting images that result in fiction) and the image of the memory which is different from it (*souvenir*) and is faithful to the past belong to the phenomenon of memory (*mémoire*). RICŒUR: “Esquisse phénoménologique de la mémoire”, In: RICŒUR, Paul: *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Éd. du Seuil, Paris, 2000. pp. 25–52.

darkness implies an act of fascination, being captured, the peculiar state of altered consciousness). What is this everlasting experience of his, and when and in which community did he himself hear the story?⁴ Most tale tellers only remember the individual story teller from whom they heard the preexisting story as a child, or as a soldier or some kind of a “worker”, but they cannot remember the situative circumstances, nor the “entire” story. Sometimes they recall experiences that in some way or another correspond to their own, or by their difference evoke – memories also evoke each other through their difference - their own and motivate their utterance.⁵ Perhaps because telling brings to the surface their own, integrated

4 According to Ilona Nagy “...texts kept in archives will never reveal the secrets of the relationship to tales of the community”. NAGY Ilona: “A népköltési gyűjtemények kiadásáról” (On the Publication of Collected Folk Poetry) In: “*Nem süllyed az emberiség!*” *Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*, MTA Irodalomtudományi Intézet, Bp., 2007. pp. 1161–1173. Halbwachs, contemplating the relationship between time and memory thinks that memory stores certain traces from the period it belongs to and the memory comes to our mind because we recognize these traces and remember the time when the event took place. Maurice HALBWACHS: “The Reconstruction of the Past”, pp. 46–51. In: HALBWACHS: *On Collective Memory*, (trans Lewis A. Coser) University of Chicago Press, Chicago, 1992.

5 Here the concept of experience plays a double role: on the one hand it is the reflexive self-experience of the subject; “Because we are in a world and are affected by situations, we try to orient ourselves in them by means of understanding; we also have something to say, an experience we bring to language and share.” RICŒUR: “Threefold Mimesis” In: RICŒUR, Paul: *Time and Narrative, Volume I.*, (trans. Kathleen McLaughlin), University of Chicago Press, Chicago, 1990. p. 78. On the other hand, it is an experience of the act of composing *tied to the present and to the momentary*, i. e. a kind of skill, practice and experience in spinning tale texts. Several tale tellers emphasize that they preserved the most memories about tales from their childhoods. “As our tale teller remembers, István Bánfi, a friend of theirs, was regarded as a famous tale teller at that time. So he himself as a child had appropriated the love of tales by the light of the open fireplace. His most memorable experiences about tales are from those times when his adolescent soul, hungry for adventures was the most receptive to the world of tales which is so full of miracles.” In: NAGY Olga–VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója. Jakab István meséi.* (Tale Teller of the Transylvanian Mountains. Tales of István Jakab), Új Magyar Népköltési Gyűjtemény (ÚMNGy) XXVI. Ed.: Nagy Ilona, Akadémiai, Bp., 2002. p. 21. – According to Albert B. Lord, the singer learns his profession in three phases. “During the first period he sits aside while others sing. He has decided that he wants to sing himself, or he may still be unaware of this decision and simply be very eager to hear the stories of his elders. Before he actually begins to sing, he is, consciously or unconsciously, laying the foundation. He is learning the stories and becoming acquainted with the heroes and their names, the faraway places and the habits of long ago. [...]. The second stage begins when the

stories which they have seen justified in their lives and they think they are able to tell similar – but essentially and basically never the *same* – stories as well? We know only too well, and I myself have experienced it during my anthropological field work in different local communities, that every person likes to tell his own “life story”; more precisely, *one* of his life stories without any interrogation or pressure. In these cases the collector and interlocutor is expected to provide great freedom for the story teller.⁶ We are all story tellers, the captives of our life stories, and we are searching for the proper occasion to share the stories we believe to be “true”, while in return others will share the same communicational experience with us.⁷ Ricœur makes a clear observation in relation to the desire to tell stories.

We tell stories because in the last analysis human lives need and merit being narrated.⁸

Why is it that each time we tell *the* story itself differently, using a different starting point and organizing the certain parts and episodes differently (configuring them)? Perhaps because the audience and listener are different and our relationship to the environment is different, just like our mood.⁹ This greatly depends on (a)

singer opens his mouth to sing, either with or without instrumental accompaniment. It begins with the establishing the primary element of the form – the rhythm and melody [...] –. This is to be the framework for the expression of his ideas. [...]. The second stage ends when the singer is competent to sing one song all the way through for a critical audience. [...]. This increase in repertory and growth in competence take place in the third and last stage of the learning process.” In: LORD, Albert B.: *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England, 2000. pp. 21–25.

- 6 Roland BONNAIN–FANCH’ELEGOËT: *Les archives orales: pour quoi faire?* (What are Oral Archives Good for?) In: *Ethnologie française, nouvelle serie*, T. 8. No. 4. (1978). pp. 348–355. (350.) We may translate the title of this study in two different ways when we examine the sense and the reference: why do we create an archive for the stories preserved or transferred orally? What is an archive good for, how do we use an archive that stores orally transferred stories? (trans. NGA)
- 7 “The ability and necessity of tale telling, it seems, is a basic talent inherent in man’s nature, an archetypal pattern, a kind of inborn ability, a tendency deeply part of being human that spontaneously transforms experiences into narratives.” IMREI Andrea: *Álomfejtés. Julio Cortázar novelláinak szimbólumelemzése.* (Solving Dreams. Analysis of Symbols in the Short Stories by Julio Cortázar) L’Harmattan, Bp., 2003. p. 55. ? (trans. NGA)
- 8 RICCEUR, Paul: *Time and Narrative 1.* University of Chicago Press, Chicago, 1990. op. cit. 74.
- 9 “He himself, [Gyula Dávid] admitted that he did not tell tales the same way when he was tired or the audience was not enthusiastic enough; he shortened them, sometimes he had slips,

how we animate the same reality of life that motivates us into telling tales and which offers us various modes and ways to tell the story¹⁰. (b) what *meaning we contribute* to the lived experience and to the story to be told (which have different structures) (c) what type of meaning constitution we contribute to the particular phenomena – symbolic images, attributes – beyond their conceptual meaning in the particular situations.¹¹ An individual wishing to tell stories is motivated by the desire to utter lived experience and he is less interested in telling of himself openly and publicly, in two senses: (1) he speaks of an episode in his life in the utmost detail (2) at the same time he reveals himself even beyond his intentions, his story telling reaches beyond the secrets to be kept in intimacy, he tries to overcome his shamelessness by saying: “my life is a novel already”. Many tale tellers announce to the collector that their lives are worthy of being fictionalized in a novel¹² (Ámi, Jakab, Cifra, Fedics, Berki) and they have woven many turns and experiences into the text, thereby providing a kind of “autobiographical” character to the tale itself (e.g. drinking, chasing women, having fun, conversion, atonement, wandering, learning a profession, beginning to work¹³). We can speak of the difference of

mistakes, or omitted parts. Besides, at home the audience demanded something different than the audience at the work estate. These latter audiences wished for a longer and more adventurous tale.” In: NAGY, Olga: *A havasi sátoros. Dávid Gyula meséi*, (The Tent Gypsy of the Transylvanian Mountains, Tales of Gy. Dávid), Ciganisztikai tanulmányok 6. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Bp., 1988. p. 11.

- 10 Ricœur refers to Aristotle’s *Metaphysics*: “l’être se dit de multiples manières”. RICŒUR: *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, op. cit. p. 27.
- 11 TENGELYI László: “Élettörténet és önzonosság”, (Life Story and Self-Identity) In: Tengelyi: *Élettörténet és sorseseemény*, (*Life Story and Fate Event*), Atlantisz, Bp., 1998. pp. 13–43.
- 12 It is useful to consider the notes of French collectors and researchers: “In order to have the informant give the truest, the most personal, the most dense and the most abundant information possible on his life – about his story and present – it is very important to have an excellent relationship between the person questioning and the informant, to have absolute confidence between them and so that the informant possessing the information should be interested in the enterprise.” Roland BONNAIN–FANCH’ELEGOËT: op. cit. p. 350.
- 13 “Well, as if somebody had said or found it on the road, I do not know, because I have followed these tales, I walked along with them as well, still I am not able to tell you where he had the idea of becoming a tailor. He just thought of it and he became such a famous tailor that he was the first tailor in the world. [...]. The middle child gets up and he was walking the road as well, I was accompanying them halfway until I realized what kind of a profession he imagined for himself. Well, he wanted to be a shoemaker, too and *since I myself am one*,

the “*undecidable distinction*”¹⁴ (which does not mean a kind of inseparability) not just between fiction and autobiography in relation to prose fiction, but also in relation to autobiography itself. In tales they often intermingle to such a degree – a reason for which is to preserve the life story in memory more deeply – that in the variants of the same tale we may find the peculiar “story” of the tale teller himself¹⁵. Moreover, in tale telling, just as in autobiography, as opposed to linear-chronological story telling, it is the *episodic* structure that dominates. This is partly due to the memory technique that characterizes orality¹⁶, partly due to the abandonment of linearity during the seemingly continuous act of telling and due to

well, he learned to be one as well.” (emphasis mine –BP) “A világ legnagyobb szabója” (The Greatest Tailor in the World) (AaTh, Bn [-303]+531 + 407 + 303). In: NAGY-VÖÖ: pp. 184–201. (pp. 184–185.) “The hero is small, meager, but strong. Jakab emphasizes: as if he was talking about himself since he was also of meager build.” In: GÖRÖG Veronika: *A három út*. Varsányi cigány mesék Berki Jánostól. (Three Roads. Gypsy Tales from Varsány by János Berki) Magyar Népköltészet Tára XII. (Ed. Magyar Zoltán), (notes by Ilona Nagy), Balassi, Bp., 2012. p. 223.

14 DERRIDA: *MÉMOIRES*, op. cit. p. 22.

15 To tell tales, to tell life stories and not to narrate untrue (fictive) stories: these three communicational figures spring from the same source; this was proven by ethnographers during the several trips to collect tales, and make interviews. For instance Jakab likes to apply the word “tale” in the sense of speaking aside: “What kind of tales do you want me to compose?” NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 712. “Well, Jánas wanted to explain a lot to the king there, it was this and that way, for what purpose he brought these bouquets, but there was no more tale (explanation) to be given [...]” NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 721. (both quotations are from the tale *Jánas in the Nunnery*)

16 What Ilona Dobos writes is not only true for historical memory but for the evocation of life stories as well: “If we listen to the historical memories of the peasantry living in its traditional culture the most conspicuous thing is the *disintegration of the order of time, sometimes its total lack*. [...] One basic reason for the disintegration of the order of time is the *slow change in life style*.” DOBOS Ilona: *Paraszti szájhagyomány, városi szóbeliség*, (Peasant tradition, city orality), Gondolat, Bp., 1986. pp. 152–153. Jakab “We read this in the tale entitled *The Daughter of the King of Green* (AaTh, Bn 550 [-709] +314 + 725 + 650A [-707]) “My majesty, my royal father, gracious above my head, I cannot ask for payment because I am very poor and an orphan as well, I ask for a cent for each day. (This was back in old Hungarian times when kingdoms were at their beginning.)” In: NAGY-VÖÖ: p. 453.

the frequent *retrospection*¹⁷ – tale episodes, and the creation of mirror structures¹⁸. When interpreting the concept of the “configurational act” Ricœur refers to the act of *refiguration* and *the phenomenology of time*, to conclude, in relation to remembrance and telling tales/stories:

It is as though recollection inverted the so-called natural order of time. In reading the ending in the beginning and the beginning in the ending we also learn to read time backwards, as the recapitulation of initial conditions of a course of action in its terminal consequences.¹⁹

2.

Ilona Dobos, the ethnographer, mentions in connection to tradition-keeping and tradition transfer, and investigating memory and weaving the tale text:

17 ONG: op. cit. p. 126. Unfortunately Belmont is mistaken when she states that tales ignore the technique of *flashback*, and the technique of *double narration*. “Le conte ignore la technique du flash-back, c’est-à-dire du fragment narratif antérieur raconté au moment opportun pour en expliquer les raisons, les motifs, les mobiles, les origines. Il ignore également la technique de la double narration retraçant le temps simultanément vécu par deux personnages occupant des espaces différents.” (In: BELMONT, Nicole: *Temps continu, temps rompu, temps oublié*, In: *Ethnologie française, nouvelle serie*, T. 30, No. 1, (Janvier–Mars 2000), pp. 23–30.) For the first technique we may mention as an excellent example the tale type: *The Golden Haired Twins* (AaTh 707) in which the basis for creating an identity is the re-narration of birth and origin, at times repeating word for word the original beginning, while at other times the tale only refers to it. (compare BÁLINT Péter: “The Embedded Tale: The Hermeneutics of Duplication” In: BÁLINT: *My Favourite Folk Tales*, Didakt, Hajdúböszörmény, 2010. pp. 103–137.) The second example may be those tales that are of *the two identical friends* or *siblings* type (AaTh 303). (BÁLINT Péter: “Silence and Acceptance of Responsibility” In: *Identity and the Folk Tale*, Ed. BÁLINT, Didakt, Hajdúböszörmény, 2011. pp. 133–167.)

18 “And then meanwhile the child began to say that he was also the son of a king. They were three brothers, they had a very good father and a very good mother but their father was always desperate, in tears, he was immersed in his thoughts because they could not pretend to be, or act, like real princes. And because of them their father was in great trouble; he was deep in his thoughts and then one day they decided to go into their father’s room to ask for provisions and leave for the country and the world, to explore, like other barons and princes. And the child then explained everything to all the kings but even then his father did not recognize his own son speaking.” “Daughter of the King of Green” NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 463.

19 RICCEUR: “Threefold Mimesis”, In: RICCEUR *Time and Narrative* vol. 1. p. 68.

Being familiar with tradition only means being familiar with the framework of stories and their plot. The average person is not even able to memorize much from it either.²⁰

Veronika Görög–Karády makes a similar remark on the creative method of Lajos Erdős, a gypsy tale teller from Tyukod:

In the creative process that Erdős applies we can feel that as a good tale teller he does not primarily remember the text but the framework of the tale, the chain of images in the tales he has once heard.²¹

Linda Dégh provides more details than the previous two scholars on the text-constituting role of the framework of the tale and the causes for its stability:

This framework [...] is the most stable and oldest part of the tale tradition which hardly ever moulders away; undeniably it is a form of expression for human thought that is ultimately polished to the utmost form: like a language, and it essentially is a language: the most adequate instrument for the expression of certain basic human thoughts. [...] Another guarantee for the stability of the framework of tales was obviously the framework structure itself, i.e. in this way the plots become capable of including the problems of various ages, world views, social formations and individuals.²²

However, none of the previous three definitions of the *tale framework* deals with the concept of memory, the intention directed towards something – in which this *something*, as a secret to be revealed, remains in the dark – and as a temporal process that during the examination of the analogy between the *other* and the *past self*²³ calls for the interpretation of the phenomenology of *time*. Following Bergson and Bachelard, Maurice Halbwachs presents this analysis in his work entitled *On*

20 Ilona DOBOS: *Gyémántkigyó. Ordódy József és Kovács Károly meséi*, (The Diamond Snake, Tales of József Ordódy and Károly Kovács) Szépirodalmi, Bp., 1981. p. 10.

21 GÖRÖG–KARÁDY Veronika: *Éva gyermekei és az egyenlőtlenség eredete. Mesék, teremttörténetek, etnoszemiotikai elemzések (Afrika, Európa)*. (Eve's Children and the Origin of Inequality. Tales, Creation Myths and Ethnosemiotic Studies – Africa and Europe) (Szóhagyomány. Ed.: Nagy Ilona.), L'Harmattan, Bp., 2006. pp. 239–240.

22 Linda DÉGH: *Az egyéniségvizsgálat perspektívái* (Perspectives in Individuality Research), special edition Ethnográfia, 1960/1. Bp., 1960. p. 32.

23 TENGELYI: op. cit. p. 70.

Collective Consciousness. He poses the question: why do we believe that memories exist in the same order as they followed each other in reality?²⁴

And turning the pages of the images of memory and progressing in time he reconstructs only those that are significant in terms of his intentions, while he imagines the act of refiguration for the group as time that exists in a “continuous medium”. Further analysis is carried out by Ricœur whose basic idea is the “phenomenological analysis of talent for memory and true remembering” and its relation to the past, to that which existed *as* something in the past: he analyses the dialectics of being distant and being present (in the being of here-and-now), as László Tengelyi has pointed out:

[...] remembrance is striving for making present, albeit a posteriori, the life reality that had been experienced once but which has, however, deteriorated into the past and become distant from the present [...].²⁵

Memory according to Ricœur attempts to capture the existence of this ‘framework’ more closely, a framework which is stored in each and every tale teller in the form of acquired experience and knowledge, in the interiorized “experience”²⁶ of their life stories. Deleuze speaks of *traces of memory* in relation to Proust and unintentional remembrance; these traces are “organically included” in the text and they work as:

24 HALBWACHS: op. cit.

25 TENGELYI László: “Történelmi tapasztalat és történelemkutatás Ricœur felfogásában” (Historical experience and history research according to Ricœur). In: Jeney Éva, op. cit. p. 215.

26 One painful experience of Jakab is that he could not go to school because of his parents’ life style and this is included in the tale: “At that time it was different than nowadays when the child is obliged to go to school and the parent is obliged to have the child schooled as it is now in this republic. At that time poor people were not taken care of, only lords and barons and princes could live.” “Az özvegyasszony fia” (The Widower’s Son) (AaTh 562 [-950 – 326A* -575]) NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 481. “That time was different, at that time God knows where and how there was a school, a higher school started; the young woman heard the news, she took her child there first. There was one teacher only who taught the child and one cook who cooked for the teacher and the child and then for those who entered the school. But at that time schooling was not like now when it does not cost any money, because school cost a ton of money and the books, everything.” NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 704. (“János a zárdában” – János in the Nunnery)

[...] on the one hand, a resemblance between the present and the past sensation, on the other hand a contiguity of a past sensation with the whole that we experienced.²⁷

In fact, with his talent for presenting the tale (“performance”) – and creating speech acts²⁸, with the dynamic performance of the lived experience and the intensity of image creation based on traces of memory the tale teller grows beyond the ordinary man; the text he heard before, from the preexistent text he borrowed from someone else – or even a variant he has told before –, in his memory he only stores the *framework* of the story²⁹ and he redresses it with the means of language based on thinking in images. Walter Benjamin calls this framework slumbering in the depth of memory a *chaste compactness*:

There is nothing that commends a story to memory more effectively than that chaste compactness which precludes psychological analysis³⁰ –,

During the process of storing in memory distraction is embodied in a kind of *reductive* act. The tale teller ignores – if there is any – previous “psychological analyses”; from the tale variant he received he leaves out those elements, stories, and style markers from the “configurational act” that belonged to the world of a previous/other tale teller: to put it simply he leaves out those elements that are

27 DELEUZE, Gilles: “The Secondary Role of Memory”, In: DELEUZE: *Proust and Signs. The Complete Text*, University of Minnesota Press, 2004, p. 56.

28 A characteristic feature of this phenomenon is the frequent application of the phrase “I was there”, a phrase to legitimize the story and the inclusion of the audience into the story created in the moment of performance by “speaking aside”. “The girl finished her work well, she was nicely sweeping the floor, but from that time on, what happened and what not, I myself have no knowledge of, although I was there all along, so suffice it to say that the girl began to grow and develop, her body changed so much that from that very pea she became pregnant. So when she got to the sixth or seventh month she was as well developed as an expectant woman.” (“A Gondolatlan király” – The Careless King) (AaTh –708 [-510]~590), NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 258.

“So not to mess up my words, I have not mentioned in the beginning because I had not time for it, I was busy and *I was immersed in telling this tale*, so, the King of the Green Kingdom had such a beautiful daughter like no human eye had ever seen on earth or in heavens.” (“A Zödbeli király leánya” – The Daughter of the King of Green) NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 461. (emphasis mine – PB)

29 We can completely agree with Olga Nagy that those texts that had been degraded into a tale framework, constituting the repertory of so many untalented tale tellers, are equal to the dead end of ‘condensation’ and the death of lively, vigorous tale telling. NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 53.

30 W. BENJAMIN: “The Storyteller”. In: BENJAMIN: *Illuminations*, p. 91.

foreign to his world view. However, when, during the communicational act of telling, he again recalls from his memory the tale framework stored, he makes it present as a foundation; in fact he uses his creative freedom, “almost” at will; he structures and enriches the tale variant retold by his configurational act. The novelty of this variant can be grasped in its tone and imagery, in this respect, it becomes different from the previous texts.³¹ Blumenberg further specifies this “condensation” when he examines the function of memory. He attributes to it a kind of power or selective power that makes possible the practice of maintaining and breaking with and tradition, of the random selection – (silencing) – of other elements from tradition and positioning them differently. The tale teller likes to *use* and *abuse* the selection of events, stories – (episodes) – during which process he finds some of them worthy of interpretation while others that do not serve the presentation of his own experiences and his meticulously prepared³² configurational act he excludes from his preexistent text.

We attribute a kind of teleology to memory as an organ of tradition: it made decisions in the meaningless competition between multiplying stories what is to be preserved, “social condensation” (W. Jerusalem) took care of it, it made them worthy of interpretation and were actualized in the mode of “reference” – however, this

31 Cassirer emphasizes that it is not only the theoretical concept which possess a kind of power that defines the undefinable and changes chaos into cosmos but also the artistic attitude, for which the peculiar method for separation is connection and for connection is separation. E. CASSIRER: *Mytischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, In: *Tér, fenomen, mű*, Kijarat, Bp., 2009. p. 95.

32 Several tale tellers, either among family members or in a greater community (spinning workshops, while performing agricultural work) often ‘present’, i.e. practice and bring their repertory to perfection, a repertory they enrich by texts learnt from others; and those who have not been telling tales for a long time “get out of practice”, at least this is what they mention as an excuse for not wanting to tell tales in their old age. “Another function of tale telling without an audience is self-amusement. [...] The inner creative process, the lack of the audience’s control in his case [Zsigmond Józsa] did not result in the simplification of tales, their reduction to their basic framework, but the reverse, an increase in range.” NAGY Ilona: “Mesemondás hallgatóság nélkül. Adalékok a mesemondók memóriatechnikájának kérdéséhez” (Tale Telling without an Audience. Remarks on the Problems of Memory Techniques Applied by Tale Tellers) In: Halász Péter (ed.): *A Duna-menti népek hagyományos műveltsége. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan 60. születésnapjára*. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 1991. pp. 691–695.

teleology also suggests that memory is the obstacle for infallibility which annihilates all that is incapable of verifying itself as “truth” in the flow of time.³³

In the second part of this quote Blumenberg points to the real danger: that the power of memory does not open up space for any insight into its own infallibility. It rather limits its flexibility in order to sacrifice other stories on the altar of its own interest, stories which possesses, or would possess, at least as much ‘truth’ as it itself has brought to the surface. This danger of course does not necessarily, nor always, cause a damaging loss. In fact, the feeling of being “infallible” encourages the teller into telling a new tale as *being new in another way*. In the absence of self-confidence many had finished their tale telling activities or did not even begin practicing this “techné”. Besides diverging bravely – (either consciously or unconsciously) from the tales belonging to the given type, the ability to build on the framework of the tale preserved in his memory and the infallibility of his own tale telling capacities, the rhythmic repetition in sentences and the creation of mirror structures within the structure all refer to the truly unique features of the operation of the tale teller’s memory. The “*truly unique feature*” of his memory cannot be grasped in the “literal, exact evocation” of the story he had heard – gypsy tale tellers refer to this in vain³⁴ – since, as we have already mentioned before, according to Ong and other researchers the words constituting a story dissolve into thin air at the moment of utterance. de Man refers to this as well: “narrative is the metaphor of

33 BLUMENBERG, Hans: “A mítosz valóságfogalma és hatóereje”, In: *Hajótörés nézővel. Morfológiai tanulmányok*. (The Concept of Truth in Myth and its Power, in *Shipwreck with Spectator*) (trans. Király Edit), Atlantisz, Bp., 2005. p. 145. – The original German title of the chapter is “Wahrheitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos”. This study was published separately in 2001, and forms part of the Hungarian edition as an additional chapter to the book *Shipwreck with Spectator*; this study is not included in the English edition. Therefore the translations are my own. (Gabriella Nagy)

34 Cifra says to the collector: “Listen to this! It is not allowed to change. But you can make it more beautiful. No matter in what version a man has heard it, he cannot say it any old way.” NAGY Olga: *Cifra János meséi*. (Tales of János Cifra) (UMNGY. XXIV. ed.: Nagy Ilona) Akadémiai, Bp., 1991. p. 12. – Parry’s recordings also testify to the fact that Sulejman Makic, whom he interviewed, was, after a day’s thinking, able to retell/re-sing the heard text in the same way without adding anything or taking anything away. LORD: op. cit. pp. 26–27.

the moment”³⁵ –, and one can preserve “some parts” of the text only by the help of certain *mnemotechnical means*.

There is nothing to backloop into outside the mind, for the oral utterance has vanished as soon as it is uttered. Hence the mind must move ahead more slowly, keeping close to the focus of attention much of what has already dealt with. Redundancy, repetition of the just-said keeps both hearer and speaker surely on the track.³⁶

This “something” as an undefined and already undefinable textual unit (Derrida underlines that “there is no singular memory”³⁷), despite the seeming lightness of the word “something”, is still, during the process of transmission and borrowing, one of the most important problems of communication theory, mnemotechnics, and configurational and situative existence interpretation.³⁸ As opposed to this “something” there is redundancy that stands as a rhetorical figure – and as a “mnemotechnical means” – and which can be measured in the case of each and every tale teller if their texts are written down, recorded or archived. (In Jakab’s case redundancy brings the accusation of verbosity, ponderousness, circumstantiality, and hesitancy). Researchers of communicational and speech acts were convinced of the natural method of narration by the primacy of redundancy, since orality is less characterized by meticulous structuring, subsequent selection and *overwriting*.³⁹ And does Jakab’s texture sometimes break up, or continue with a different scene or in a different location (see *Jánas in the Nunnery*, *The Careless King*) as we would expect based on certain typologies? A response may be provided, following Lévinas:

35 de MAN, Paul: *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven–London: Yale Univ. Press. 1979. p. 68. – Lord writes the same: “[...] composition and performance are two aspects of the same moment”. LORD: op. cit. p. 13.

36 ONG: op. cit. p. 40.

37 DERRIDA: *MÉMOIRES*, op. cit. p. 14.

38 cf. BÁLINT Péter: “A mesemondó, mint kompenzáló és archiváló lény” (The Tale Teller as a Compensating and Archiving Being). In: BÁLINT Péter: *Meseértés és– értelmzés*, (Interpreting and Understanding Tales), see also Ilona NAGY: “Mesemondás hallgatóság nélkül”.

39 At this point we have to mention, in connection with Jakab, who was telling his tales into a recorder, that the type of tale telling is *different in nature* if it is told for an audience or into a tape recorder or any other audio-visual technology. In the latter case the tale teller is able to tell the tale more slowly; therefore he has more time to structure his story more precisely.

Speaking implies a possibility of breaking off and beginning.⁴⁰

It also implies silencing and utterance, the change in the beginning and in the end.⁴¹ We should not forget that the tale framework kept in mind is structured along its own stories, and rhetorical figures, creating word and image and dissolving “condensation”; i.e. narration *in* and *by* language is an extremely complicated procedure: its success depends greatly on the *activity of the listeners*.⁴²

Uniting the episodes to be narrated in a peculiar configurational and figurational act; creating the narrative identity of the tale hero; the vivid nature of the discourse to be formed with the audience⁴³; together they all create linearly – and sometimes

40 LÉVINAS: *Totality and Infinity*, op. cit. p. 88.

41 The tale entitled “The Careless King” is completely different from the usual tales: “Jankó was living there for a few days, then he called for his mother” NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 285. We find an even more surprising turn at the end of the tale on Tom Thumb. “When the wedding was over, a big feast took place; they were searching for Tom. Where he could be? Well, they could not find him anywhere. They were looking around for him here and there; well, all of a sudden they found him in the bowl of porridge, head down, as Tom was choking in there. So the king’s daughter had no wish to get married again, since her only fiancé had been choked in the porridge.” NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 618.

42 Already in 1949 Károly Marót had emphasized: “Similarly, due to the preparing, even prescribing, filtering and adapting role of the community (not only ‘Volk’), he becomes a co-author, without whom we can speak of neither poet nor poetry. In other words: the success of the cooperation between poet and community is defined on the one hand by the intensity of the expressive power of the poet, and on the other hand by the scope of reaction by the community (village, tribe, people, nation, humanity, etc.)” In: MARÓT Károly: *A népköltészet elmélete és magyar problémái*, (*The Theory of Folk Poetry and its Hungarian Problems*). Néptudományi Intézet, Bp., 1949. p. 9. – However, Linda Dégh also emphasizes: “Change does not occur by omission or correction, especially the parts they do not like, but, for instance, by responding to a remark they add newer and newer motifs.” DÉGH: “A népmese kutatás új útjai” (New Paths in Folk Tale Research), In: *Néprajzi tanulmányok*, PPT, Néprajzi Intézetének kiadványai, Bp., 1949. p. 44. This remark is true for tale telling in a greater community, especially in gypsy communities; the change is not necessarily limited to a remark when personally told to the collector or in a variant told in a smaller (family) circle. The talented, creative type of tale teller allows himself to be influenced less by remarks of this sort.

43 “Well, my dear listeners, please do not think that it was just like I am telling you, because Jánas’s wife, the princess was not as happy as one would think; don’t think that she had already married a man and then she was happy. Because the king saw it well, and the princess knew it, too, that he was a simple peasant lad and he was also illiterate, since he did not even know where he was born, what kind of parents he had; so the princess did not much want that kind of life. Because if it had happened before that she had to get married, by force, well, she could

vertically, too – this diversifying, rhythmically pulsating sentence-binding structure.⁴⁴ Referring to the Fedics tales he collected, Gyula Ortutay writes about this special phenomenon.⁴⁵ I will quote him at length because some ethnographers accused Jakab of using “delayed accumulation”⁴⁶ as a peculiar tale telling style, although this mode of speech can be found in other tale tellers as well.⁴⁷ On the peculiar style and tone of Jakab – together with Derrida – we may say that:

not change her fate, she had to live it the way she could. The Queen was always burning, suffering, she never wanted to let her husband come close to her. It did not matter how much Jánas flattered her, it did not matter what he wanted, he was not able to get along with his wife, with her full consent. If he liked something about her, he could always only get to his wife through his knowledge.” (“Az aranybárány”) (The Golden Sheep) (AaTh, BN 571) NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 549.

44 “Jánas went into the treasury, packs his bread bag full of gold and silver; then he fills his pockets with all kinds of coins, but it was not enough because what is the nature of man? If someone is allowed to enter a house, if the poor man is invited in, and if has entered the house, the landlord let him in, he would not wait for the landlord to say, ‘Please sit down’, but when he has made it into to room, he sits down. And when he has sat down, he begins to look around, he would even lie down. And if he is already lying down, he would sleep as well. When he gets up, he looks around, becomes hungry without being offered food, he begins to eat. It is not enough that he eats politely like other people do, but he fills himself up as much as he can.” (“Az özvegyasszony fia”) (The Widower’s Son), NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 468.

45 “He performs every repeated part with all their elements, he would not shorten it, just the opposite, at every act of retelling he smuggles in new elements, small extra details. Therefore, being somewhat different from other Hungarian tales, the structure of his tales are characterized not only by the waves of regular repetition, but into the rhythm of repeated waves he mixes additional elements making the rhythm of the structure more colorful, more exciting. This type of structuring rhythms in folk tales is a functional value, it has a goal and a meaning. Certainly the most important one serves the aims of orality: we must regard it as a kind of way of recording things in memory, the narration of the various adventures of the hero is interconnected as a unity by the rhythm of the repetitive structure. It is easier to remember and then transfer it to the listeners. Repetition serves another goal of oral style: the slim story and the few adventures have to be made longer if possible in order to satisfy the listeners and to accumulate tension with the help of this primitive aesthetic trick.” ORTUTAY Gyula: *Fedics Mihály mesél*, (Mihály Fedics is Telling Tales) Akadémiai, Bp., 1978. pp. 95–96.

46 NAGY-VÖÖ: op. cit. pp. 89.

47 Dégh refers to Gyula Ortutay and Ágnes Kovács: “The proper time for storytelling was the evening, after the evening meal, before turning in. However tired, a good teller does not stop until his audience has fallen asleep, one after the other. We shall see that these are the occasions which call for the spinning of long fairy tales in which talented storytellers are free to display their talent to their heart’s content.” Linda DÉGH: *Some Questions of the Social*

Voice assumes mouth, eye, and finally face, a chain that is manifest in the etymology of the trope's name, *prosopon poiein*, to confer a mask or a face (*prosopon*).⁴⁸

The main intention of the tale teller while creating a hero and narrating his own story is to confer a face to the one who exists during the process of creating his tone. Face, in the ethical philosophy of Lévinas⁴⁹ – creates community with the Other both in aspects of the speech act and in the act of taking responsibility.

The double nature of the procedure of activating memory is reduction and amplification, silencing and telling the previously silenced other stories; episodic performance naturally contradicts the idea of preserving a supposed “ideal” or “ancient” model. Ilona Dobos writes:

The framework of the ideal tale model is mainly burst apart by the fact that tale tellers fill the traditional framework with their own experiences.⁵⁰

I have already referred several times to the phenomenon whereby reconstructing the “ideal” model or the “ancient tale” (Uhr-geschichte) is impossible because of the limited nature of memory; Halbwachs also reinforces this same idea when writing that collective memory (depending on the group) can only reach back to the past to a certain extent, beyond which it is unable to directly grasp events and persons.⁵¹

However, we need to handle the expression “earlier experiences” constituted in preexistent texts with care. Because they can be grasped simultaneously in the tale variants of a previous tale teller as imprints of a wisdom based on his own life experiences and the morality borrowed from the community. At the same time in the consciousness of the tale teller creates a new variant – where he captures “the other not only as the object of a peculiar experience, but as a co-subject”⁵² – as a peculiar experience which he utters in the tale in the hope of understanding it and making it understood. Experience and the workings of the imaginary – listing the images as if in a chain – are closely connected during the act of creating a mythic tale. We should pay attention to what Jung said about “*unconscious*

Function of Storytelling, Acta Ethnographica, Academiae Scientiarum Hungaricae, tomus VI. Budapest, 1957. p. 109.

48 DERRIDA: *MÉMOIRES for Paul de Man*, op. cit., p. 27.

49 LÉVINAS: “The Other and the Others”, In: *Totality and Infinity*, pp. 212–215.

50 DOBOS Ilona: op. cit. p. 28.

51 HALBWACHS: “Social Frameworks of Memory” In: op. cit.

52 TENGELYI: op. cit. p. 72.

fantasy-activity". Jung emphasizes that modern psychology treats the products of unconscious fantasy-activity as a self-portrait of what happens in the unconscious, or as statements of the unconscious psyche about itself. He differentiates between fantasies (including dreams) of a personal character and fantasies (including dreams) of an impersonal character", and these latter:

[...] cannot be reduced to experiences in the individual's past, and thus cannot be explained as something individually acquired.⁵³

We might say that these prohibitions and pieces of advice stored in collective wisdom and the ethical norm system and from time to time passed on, do not always become personal despite the expectations of the community: for instance not even in the case of some kind of deviant behavior on the part of the tale teller (in the case of Jakab⁵⁴ the deviant behavior is sexual debauchery), or temporal drift, or perhaps because he arrives from some other community or group he does not see their significance and/or meanings from a similar perspective.

Returning to preexistent experiences, the two experiences (as the reflexive self-experience of the subject and the cognitive knowledge that provides the understanding of existence) sometimes contradict each other because the life experiences and cognitive/interpretative modes are different from each other and separated from each other, as is the level of consciousness ("the constitutive

53 JUNG, Carl Gustav: "The Psychology of the Child Archetype". In: JUNG: *The Archetypes and the Collective Unconscious*, (trans. R.F.C. Hull), Routledge, London, p. 155.

54 In the tale entitled "The Poor Girl" (AaTh, BN 875) the daughter of the poor man always wants to spin and weave; a prince marries her and he listens to her advice. At one time three women stand trial in front of the king and ask him to decide which one is the better sausage of three they have bought at the butcher: the slim but long one, the thick but short one or the thick and long one. – "Well, now please go home because neither you, nor you are right, but only the third one. – Well, I do not know my majesty, I do not know who might have given your majesty this piece of advice because we all are good, full-bodied women, that is to say we have been good whores all our lives. But the one who gave this piece of advice to your majesty was an even bigger whore than we were in our lives." The queen tells a parable to her husband to distract him. – "Well, listen to me, my dear husband, what opinion would you have? When you have a bad cold, a really bad cold I put a small piece of bread in front of you, or I put a medium sized one, or a bigger one. Which one is the best of the three?" Then the king says: - Well, in all cases, lots of everything and the biggest of all is best." So this was why the king did not become suspicious of his wife giving him this advice." NAGY-VÖÖ: op. cit. pp. 520–52.

cogito of a consciousness”⁵⁵). Sometimes because the tale tellers belong to the same community and recognize each other as “partner subjects”, similar experiences reinforce each other and they may evoke the feeling in the community of listeners that they are claiming indisputable evidence.

The fact that truth that we have taken into our possession preexistently due to the effect of external influences forces its way with a tremendous power and makes us suspicious: in the act of remembrance the untimely experience prevailing in our consciousness may become so forceful that we are willing to and even tend to identify it with the certainty of insight.⁵⁶

The certainty of insight of the experience depends simultaneously on the success in making communal the reflexive self-experiences (story narration) that the individual has recalled in his memory, on the convincing force of the performance and communicational act during the act of sharing, on the authentic performing style of epic elements and tale elements in creating the configurational act⁵⁷, and on the acceptability of the tone that can be captured during the act of weaving the tale text. Sometimes a tale teller thinks that the experience of existence that a preexisting text has presented as a certainty is less – or not at all – convincing for him; on the one hand social conditions under change do not verify them, on the other hand his own reflexive experiences overwrite them.⁵⁸ What Derrida writes about *anteriority* helps us, researchers, find our way when we have to speak about a preexistent text variant told previously by an earlier tale teller. When we have to compare the preexistent text as a past state now present, with the text variant constituted in the present tense of remembrance (utterance), the differences

55 de MAN: op. cit. p. 162.

56 BLUMENBERG: op. cit. p. 129. (trans. NGA)

57 The problem of fidelity is not to be analyzed along the categories of true and false in the case of tales, as de Man points it out in his study on Rousseau in relation to *fictionality*. In: de MAN: op. cit. pp. 292–293.

58 Halbwachs criticizes the unique ability of remembrance and when analyzing memory he considers the influence of one memory on another, i.e. their continuity in cognitive processes, to be substantial. In his opinion, continuity is the explanation of one memory following another and since they are completely different, these individual variants form a continuous series in which each and every similarity and repetition bring about the possibility of being an element of discontinuity. Memories evoke each other by their difference, if this was not so, the series could not be completed, it would even be broken. HALBWACHS: op. cit.

experienced during this comparison themselves show their “uniqueness”⁵⁹ and become unique features of our present text just as the unique features *were* for the previous one.

[...] who wants thus to save both memory and the present, that memory of the present which recalls the present to its presence that is to say, to its difference: to the difference which makes it unique by distinguishing it from the other present *and* to that quite different difference which relates the present to presence itself.⁶⁰

3.

Finally we have to ask to what minimal degree Jakab has to apply the “*chaste compactness*”, a concept coined by Benjamin, or the “*social condensation*” coined by Blumenberg, in order to preserve the framework of the tale in his memory but without “psychological analysis” and by making certain stories “worthy of interpretation” to be able to activate them on a proper occasion.

I would like to find an answer to this question and find the minimum degree – the *memory network* simplified to the utmost degree – of the tale framework Jakab has created by condensation which reminds the tale teller of tales he had heard in Hungarian and Romanian communities and which at the same time is capable of setting his memory in action. However, we must not forget about the “level of consciousness” which is the tale teller’s own and which structures the configuration of the tale text. Jung, in relation to the teller of the myth (and naturally of the tale) supports us again with an important statement:

The primitive mentality does not *invent* myths, it experiences them. Myths are original revelations of the preconscious psyche, involuntary statements about unconscious psychic happenings and anything but allegories of psychical processes.⁶¹

We must state in advance that in connection to both the tale framework and the “preconscious revelations”: most of Jakab’s tales are “*invariants*” – as collectors

59 “The unique style of tale tellers – apart from the conspicuous difference that can be seen between dramatic and epic talents – is mostly manifest in where in the tale the tale teller adds other details, how he elaborates on them, which parts he shortens or eliminates entirely and to what extent he uses traditional formulas or just the opposite, how much effort he makes to break up the given framework.” DÉGH: op. cit. p. 40.

60 DERRIDA: *MÉMOIRES*, op. cit. p. 61.

61 JUNG: “The Psychology of the Child Archetype”, in: op. cit. p. 154.

have stated in their notes to the volume. This means that these invariants can neither be “condensed” (only the series of stories can be defined), nor can they be reproduced (they cannot be re-figured) as they have been manifested in the moment of their utterance. Collectors intentionally, or simply following Jakab’s intentions, recorded two tales twice: John-the-Strong (AaTh 650) and John-the-Bean (AaTh 301). To decide whether it was intentional or accidental is problematic, a posteriori. However, the fact that these duplicates are printed in the volume almost obligatorily calls us to look at these texts more closely, keeping Jung’s statement in mind.

Analyzing the two variants closely we may come to the following conclusions:

(1.) In both of his tale types Jakab presents the hero as a “child” – for that matter he presents the heroes of “valiant” tales as well as children – as if he remembered the mythic source: the archaic mythologem in which the “*divine child*” mentioned by Kerényi appears in the form of Heracles. When retelling the tale variants, apart from uncanny similarities, Jakab *consciously changed* the traditional structure of the tale, it was not only his “forgetfulness” and the “disingenuous” character of memory that resulted in the new variant.

(2.) In Jakab’s memory the two ‘valiant hero’ tales are stored as “neighbors” to each other – to use Honti’s expression⁶² – therefore they create a *unique but common memory network*. When Jakab retold the first variant he corrected and refilled those phenomena – according to Kerényi they are attributes – that essentially belonged to divine children and which he remembered as a *frame*. That means he did not primarily remember plots, motifs or events but phenomena/attributes/symbolic images that spoke to him for themselves and about themselves.

(3.) These *linguistic phenomena* that are presented as acts or images reveal Jakab’s own experiences; for the researcher revealing the saturated meanings of these is a key moment.

Before I begin to prove my thesis – especially the existence of one *common memory network* – please let me briefly explain how I have come to this conclusion.

Looking at the John-the-Strong tale type, which is very popular in Eastern-Europe, and is known even in the Uralic–Altaian tale corpus in its different

62 HONTI János: *A mese világa*, (The World of Tales), Magvető, Bp., 1962. p. 96. In this case it is not only about what Linda Dégh notes, i.e., that “[...] in the case of complicated fairy tales just a few variants follow the framework of the type, most of them connect two or three, sometimes even more than five tale types.” DÉGH: op. cit. p. 37.

variants, the researcher and even the lay person might easily notice that one group of heroes in this tale type become grown ups⁶³ following their “miraculous births” (mostly within three days) – sometimes they are nursed on mother’s milk for three times seven years to be able to pull out a huge tree from the ground together with its roots⁶⁴. The other group of heroes and young adults – at the age of fifteen⁶⁵ to eighteen⁶⁶ – however, are *already* in possession of this “immense strength” when they enter the tale and they wish to receive certain orders, instructions and advice in order to be able to leave their homes – their peasant or “royal” habitat⁶⁷ – and according to the logic of the tale they go out into the world for adventure: to test themselves both in their physical and spiritual capacities. Reading the rather voluminous tale variants of Jakab it occurred to me – and several re-readings have only reinforced my views – that Jakab did recognize the essential relationship between the two tale types. Half a century ago Honti already realized that it is possible to categorize tales according to other systems or typologies. While reading the tale variants of Jakab I have found this “almost freely offered” possibility and I asked myself: why would it not be possible to tackle other modes of *co-belonging*

63 JAKAB István “Kilenc” (Nine) [AaTh, BN 650] (555–575), “A síró gyermek” (The Crying Child) [AaTh 650A (-409B*)+328*] (pp. 590–609) In: NAGY-VÖÖ: op. cit. ORDÓDY József: “Kilenc” (pp. 209–217), KOVÁCS Károly “Nagyerejű Jancsi” (pp. 370–372) In: DOBOS Ilona: *Gyémántkígyó. Ordódy József és Kovács Károly meséi.* (The Diamond Snake. Tales of József Ordódy and Károly Kovács) Szépirodalmi, Bp., 1981.

64 See the Son of the Maimed Cow type tales. The Vogul tale entitled “The Son of Bear” speaks of the Old Bear, stealing carrots, kidnapping the wife and son of the peasant man; they live in the bear’s cave for a long time and once they escape from their guard. “Well, they can see: the Old-Bear almost reached them! The bear son then pulled a huge birch tree by its roots and he thrust it at the Old-Bear so violently that his soul flew off immediately.” In: *Asszony unokája.* Vogul népmesék, (Grandchild of Woman. Mansi Folk Tales), (trans. GULYA János). Népek meséi. Ed. Karig Sára. Európa, Bp., 1959. p. 153.

65 “But this child was big already, like a fifteen year old.” (“Green Leaf”), (AaTh 312D + 650A +301B + 303 III) In: NAGY Olga: *Villási, a táltosfiú.* Mérai, szucsági, mezőbándi (Románia) cigány mesék. (Villási, the Táltos Boy. Gypsy Folk Tales from Méra, Szucság, Mezőbánd (Romania), Ciganisztikai Tanulmányok (Hungarian Gypsy Studies). Ed.: Ildikó Kríza, MTA Néprajzi Kutatóintézet, Bp., 1996. p. 133.

66 Jakab István: Babszem Jankó I (John-the-Bean I) [AaTh 301A+ 328A*+302+ 301A (-321+401)], (pp. 103–152); Babszem Jankó II (John-the-Bean II) [AaTh 301A+ 328 A*+ 302+301A (-321+401)] (pp. 153–183) In: NAGY-VÖÖ: op. cit.

67 NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 591.

with the help of a phenomenological procedure? I did not want to read myself, my own theoretical experiences, into Jakab's tales; it was their textuality that opened my eyes to the saturated meaning and co-structured character of the phenomena – the symbolic images and their successive chains.

I will attempt to verify my three statements through the text – although I will return to them in more detail in the following chapters.

(1.) The only common attribute of the “miraculously born” child heroes and the adolescent heroes possessing “enormous strength”⁶⁸ is “*enormous strength*” itself⁶⁹. It would not be practical to exclusively limit the strength manifest in tales to physical strength only, since in all tale variants, whether explicitly or not, and to various degrees, physical strength is naturally also accompanied by spiritual and psychological strength. These three types of strengths – as becomes clear from the investigation that follows – are not only the manifestations of the visible. On the level of actions, but also on the level of taking responsibility, they also require a hermeneutic interpretation. Regarding the possession of enormous strength as an ability given to those under divine protection⁷⁰ we may already read a few lines in the poem on the *Little Heracles* (XXIV) by Theocritus.

68 Kerényi also considers the traceability of these heroes to a common “archetype” an obvious point. Sometimes they are embodied in the fact that the heroes in some tale variants have been *doubly gifted*. [See Jakab's *Nine* or *The Crying Child*]. There are quite a few that prove that they are under divine protection: “The child was then born. But they did not observe how the child was born: with *one little snake under his armpit*. Nobody noticed it. (NAGY p. 22) “- Ah, fox, my dear sibling! *My sword* is missing because I was born with it, I must not put it down.” (NAGY p. 34) (my emphasis–PB) “A Sasfú meséje”. (The Eagle Son's Tale) In: NAGY Olga: *Villási, a táltosfú*. (Villási, the Táltos Boy).

69 Olga Nagy writes that she recognized this when reading gypsy tales: “In these tales the hero has magic powers. That this is a sign of a more archaic state becomes clear when we compare him to the heroes of European tales who no longer have magic powers. [...]”. NAGY, 1988. op. cit. p. 20. “Once upon a time, beyond seven lands, there lived a very famous robber knight. He fought a lot, did brave things, he battled with many; he had already started fighting in his childhood. (“Grúja”) NAGY-VÖÖ, 2002. op. cit. p. 812.

70 Gyula Dávid writes about these types of valiant heroes: “They were born like this, they were worthy of the Gods. Because there were valiant knights and brave men who were born in golden shirts. They wereborn with the Moon, with stars on their chests. That is why these valiant knights were worthy. Ibid. p. 21. (emphasis mine – PB).

When they saw the infant Heracles holding the snakes in his soft hands with a vice-like grip.⁷¹

It is almost impossible to tell for certain how Jakab would know about the struggle with the snakes in this mythologem, – as he knew about stories from *other* mythologems he weaved into his texts – however in the quote below this archaic-mythic element can be found again:

Jankó went there, lifted the stone, well, my lord, when the stone was lifted so many snakes, so many rodents, crocodiles, whatever existed on earth, they were all coming out of the stone to almost swallow Jankó up. Jankó was chopping them up, he fought the small creatures for twelve nights and twelve days until he defeated them but the blood flooded from the snakes and from the rodents like the sea and Jankó was forced to stand up on the top of a rock. (John-the-Bean I., NAGY-VÖÖ p. 122.)

or:

Jankó left the head of the snake; he did not cut it off because he knew that the dragon had lied and not told the truth. He went to the stone, struck it with his sword; well, my lord, the stone split in half, so many snakes came out of the stone they almost ate Jankó up, almost swallowed him. Jankó could not chop enough up with his living sword, he almost drowned in blood, so much cold blood poured out of the snakes. He had to struggle for three days and for three nights with the snakes until he defeated them. (John-the-Bean II., NAGY-VÖÖ pp. 174–175.)

It is not only the parallel to the snake killer Heracles which is important for us but also the fact (as Kerényi concludes in relation to Mansi myths and we should add, which survived in several tales as well) that from the aspect of the *orphan*⁷² divine child the feature of the “*indestructible avenger*” is also present.⁷³ There are numerous reasons for this act of revenge in the folk tale: (a) the greedy king or lord

71 *THEOCRITUS Idylls*, (trans. Anthony Verity), Oxford University Press, Oxford and New York, 2002. p. 73. According to the explanation, Hera already hated Heracles before his birth since he was the fruit of Zeus’ affair with Alcmena, therefore one midnight Hera sent two snakes into the child’s room to kill the infant. However, he kills both snakes before the servants arrive.

72 Almost all of Jakab’s child heroes are *orphans*. “The Little Pig Shepherd”, “John-the-Orphan”, “The Secret Cage”.

73 KERÉNYI Károly: “Gyermekistenek” (The Divine Child) (1939.), In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, (trans. Kövendi Dénes et al.), Magvető, Bp., 1984. pp. 370–399. (p. 375.) In her introductory essay Olga Nagy refers to a note by János Gulya (Grandchild of Woman) on Mansi tales. “Those ancient images create the cruel background that do not only remain

afraid of losing his power or fortune wants to do away with the hero; (b) the hero is roused to anger by witnessing the machinations and cruelty of the scorpion or dragon (beating his wife, or hanging his brothers); (c) he has to retaliate for the murderous intention of his sisters and brothers caused by their jealousy, or trust revenge to God's judgment.⁷⁴ Besides, Kerényi also underlines that in myth – we may see this in the John-the-Strong variants as well – the divine child is a “giant”⁷⁵; Jung emphasizes that the child is “a mediator, a conveyor of healing, that is, the one who makes whole”.⁷⁶ However, it also surprised me that Jakab – apart from other mythic related pairs – somehow gathered the knowledge of what Kerényi states, that “the child and water *belong together* in mythology”⁷⁷. Let us consider the text of *The Crying Child!*

He was walking and walking, so Jánas walked far enough to reach a wide river of which he could see neither the end nor the width. [...] All of a sudden it came to his mind what the dragon said; that if he fit the comb on his head he would be able to walk on water just like on land. So Jánas reached into his pocket, took the comb out, put it onto his head and tried to take a step on the water to test if he would sink or, perhaps, not. Well, my lord, he was walking on the surface of the water, he could walk better there than he did on solid land. (NAGY-VÖÖ p. 603.)

(2) My second remark is about the idea that István Jakab considered the two tale types as “neighbors”, based on logic and on the approach to the archaic story. Only after reading the tale for the eighth time did I realize that the opening phrases⁷⁸ and rhetorical figures in the variants of both types are almost identical.

a “survival” in individual elements, without any life-giving background, but exist in a vivid, pulsating union with folk beliefs.” NAGY-VÖÖ: 2002. op. cit. pp. 37–38.

74 In the tale entitled “The Careless King” [AaTh –708 (–510) ~590] the princess locked away from the world becomes pregnant through a bean and the queen, becoming suspicious of the king/father, dies of sorrow. The princess runs away; however, the father, because of his wife's curse, wants to marry his own daughter, and when she resists he takes both her eyes out. The half orphan grandchild takes a “cruel” revenge on his grandfather. “The child then grabbed his grandfather's hair with just one hand and he hit him so that there and then he collapsed and immediately breathed his last. The king died.” NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 272.

75 KERÉNYI: op. cit. p. 383.

76 JUNG: op. cit. p. 164.

77 KERÉNYI: op. cit. p. 378.

78 The opening phrase by Jakab follows the initiation ritual into the world of the incredible of the Romanian tale. Compare the beginning of the tale entitled “Young Age Without Old Age

Once upon a time, beyond seven lands, even beyond the far seas where lice and fleas were shod in copper – don't be damned shocked, it happened - beyond even there. (John-the-Bean I., NAGY-VÖÖ p. 103.)

Once upon a time, beyond seven lands, where lice and fleas were shod in copper shoes - damn and by the holy poker, please do not get shocked, it happened - beyond the seven seas. (The Crying Child, NAGY-VÖÖ p. 590.)⁷⁹

The other unusual similarity between the two types of tales, *John-the-Bean II* and *The Crying Child* is the *description of the struggle with the dragon* (later the *Scorpion*) which, due to its length, cannot really be grasped in the textual order of the story-narration (images and symbols) and in the borrowing of motifs and their elaboration, nor in its literal character.⁸⁰ We see in the text of *The Crying Child* that Jakab diverges significantly from the familiar structure of the John-the-Strong type; more precisely he *returns* to the John-the-Bean type! So the hero does not begin the agricultural – or wood cutter – service offered by the king/landlord in order to gain merit/distinction for himself and happy final days for his mother earned through his enormous strength and incredible endurance in work, but the king – taking the child crying of hunger away from the mother – sends him away to war to defend his country. And now comes the turn! A night before the wedding

and Life Without Death”: Once upon a time there was, because if there had not been, I would not even tell you about it, when the poplar tree bore pears, gorse bore lilacs, when wolves and dogs hugged each other, kissed each other and became brothers, when they prepared a shoe for the flea from a ninety nine pound iron and that is how it jumped up into the sky to bring you this tale:

‘When the fly scribbled on the wall,
All those lied who did not believe the tale’.

In: KOVÁCS Ágnes: *Szegény ember okos leánya*. Román népmesék. (Clever Daughter of a Poor Man. Romanian Folk Tales) (trans. Bözödi et al.) Népek meséi. (Tales of the Nations) Bp., Európa, Bp., 1957. p. 14.

79 This “*playful tale formula*” is a characteristic feature of the tale tellers of the Transylvania mountains, as Olga Nagy points out in relation to the tales of Gyula Dávid: “Even beyond the seven seas, where fleas and lice were shod in copper shoes, damn and by the holy poker, please do not get shocked.” NAGY: *A havasi sátoros*, (The Tent Gypsy of the Transylvanian Mountains) op. cit. p. 19.

80 Compare NAGY-VÖÖ: op. cit. pp. 166–167. and pp. 602–603. (After eating bones he threw himself against the other's chest; drinking good wine in the cellar, “the wine of strength” hiding in a jug; gazing at grapes; the mark of the dragon, the gold stick and the golden apple. These motifs can also be found in John-the-Bean I)

the dragon kidnaps the princess whom he should have married – together with the Moon, the Sun and the stars – and Jánas wins back the girls just like in the tales of John-the-Bean I–II. However, he has to make the murdered dragon’s mother (in John-the-Bean I., the eldest dragon), the Scorpion, bring out the stars in the fight against her. In the final scene of the tale the two liberated sisters – in John-the-Bean II, the two brothers⁸¹ – due to sibling-jealousy to kill the youngest one, Jánas, as opposed to Jankó, who does not believe in wickedness after returning from the underworld:

Well, János did not think of anything bad at all because Jánas believed they were siblings and they do not want to cause harm to each other anyway. (NAGY–VÖÖ p. 608.)

Following his *escape* from hellish existence and the *liberation* from constraints, the “indestructible avenger” not only forgives them but becomes capable of supposing goodness in others and becomes capable of – using the words of Lévinas – taking responsibility for everyone else, of eternal love, of “sanctity”.⁸²

(3.) *Linguistic phenomena*, the chains of symbolic images (according to Ricœur “the symbol is an intellectualized image”⁸³) created in orality are presented for us sometimes in the form of deeds: promise, collusion, liberation, a bird singing⁸⁴, judgment⁸⁵, and sometimes in images: eating eggs, fighting with a tree pulled out

81 NAGY–VÖÖ: op. cit. p. 182.

82 de SAINT CHERON, Michaël: *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983–1994*, nouvelle édition, Éd. Livre de Poche, Paris, 2010. pp. 15–16. Bernhard WALDENFELS: “La responsabilité”, In: *Emmanuel Lévinas Positivité et transcendance*, Éd. PUF, Paris, 2000. pp. 259–283.

83 RICŒUR: *The Rule of Metaphor*, op. cit. p. 219.

84 The carrier pigeon that flies from one side to another in order to convey the message is often substituted by the modern motif of carrier birds. (“Au motif ancien de l’oiseau porte-parole, qui vole de l’un à l’autre pour délivrer ses messages, se substitue ou se surajoute souvent le motif plus moderne de l’oiseau porte-lettres.”) MOUGIN, Sylvie: *Sans papier et sans encre. La lettre représentée dans la chanson de tradition orale*. In: *Cahiers de littérature orale*. 62 (2007). pp. 127–152

85 “[...] to say something is to do something; or in which by saying or in saying something we are doing something.” AUSTIN, J. L.: *How to Do Things With Words*, Harvard University Press, 1975. p. 12. Austin’s statement is especially true for tales in which one verb substitutes an entire series of actions (for instance “agreed to” – accepted, “sat in his lap” – accepted the other as the chosen one, etc.).

together with its roots, repositioning the roof beam; but they always speak: “the image is not a residue of impression, but an aura surrounding speech.”⁸⁶ I will elaborate on them in the following chapters.

Reading the diverse variants of the John-the-Strong type tales (examining the tales entitled *Nine*, *Iron John*, *Tom-the-Brave*, *Iron Louis* and, in another sense, those belonging to a group type I have mentioned before: *John-the-Bear*, *Son of the Bear* (especially since in many of their variants the story of *The Son of the White Horse* and *Dragon Killer* also appears as a combination of types), I recognized that apart from strength there is a list of other phenomena, attributes – symbolic images – which can be closely attached to their existential character. For instance: hunger, simplemindedness, laziness; in the following chapters I will make an attempt to provide a phenomenological analysis of them. Depending on the tale type and their variants these features are connected to miraculously born heroes who have enormous strength. We might also say that whether they enter the scene or stay in the background varies according to the memory of each tale teller (and the of the community) or the peculiar, unique narration of the teller; however, they always exercise an influence, they even have a *retroactive* character. I am more and more convinced of the fact that the unique attributes, even during their appearance in other tale types, create such – using the phrase created by Gilbert Durand – isomorphs (in other words: invisible functionality) in the tale text that do not complicate the John-the-Strong type of tale and its variants but quite the contrary, lead to its transparency and simplification.

4.

Within the framework of the present study, in the variants of the John-the-Strong and John-the-Bear types⁸⁷, not only from anthropological and philological

86 RICCEUR: *The Rule of Metaphor*, op. cit. p. 254.

87 Based on comparative tale research, János Berze Nagy concludes: “From the tale type of *The Grateful Devil* developed the John-the-Strong type, from this latter the 1062 type of the *Cheated Devil*, finally a few motifs of the number 1640 type of tale, *The Good Tailor*, to which additional elements developed from the tale type, *Fehérlófia* (*Son of the White Horse*).” [“A kis kondás meg a medve” – The Little Shephard and the Bear], In: Dr. BERZE NAGY: *Nap és tükör*, (Sun and Mirror) A Baranya megyei Tanács VB Művelődésügyi Osztálya, Pécs, 1982. p. 189. One of her tale tellers, József Ordódy told the collector: [His father] had a tale –

aspects – as Kerényi did in his brilliant study – but with the help of phenomenology and philosophical anthropology, if I analyze the “miraculously born” child heroes or the young man “possessing enormous strength” those *attributes* would become comprehensible which in these specific tale types and their variants constitute the logical, ethical and linguistic levels – their fields of interpretation.

To the (1) “miraculously born” child heroes the following attributes are attached: crying, whining, hunger, desire to eat, and to the (2) young heroes “possessing enormous strength”: simplemindedness, inability to work, laziness/somnolence, finally leading to the possession of frightening/enormous strength and its most varied manifestations. However, we have to realise that after the strength acquires the final form it needs for the tale hero to complete the “hard task”, *he has to become capable of*⁸⁸ – in the Ricœurian sense – having or developing certain attributes. He has to appropriate those spiritual and psychical attributes as well – for instance keeping up family ties, being able to serve, faithfulness and obligation [Lévinas: “*mourir pour*” – to die for something], being able to forgive⁸⁹, and taking responsibility for the other⁹⁰ – that in the course of the entire tale prove his ethical excellence. More precisely, they constitute the path, the spiritual-psychic path, which he necessarily and by his fate walks along while becoming a good or better individual. In the tale variants of Jakab – reading them together and comparatively – we may find all attributes/phenomena/symbolic images; they reinforce each other, and they reinforce the researcher in the belief in a common memory network.

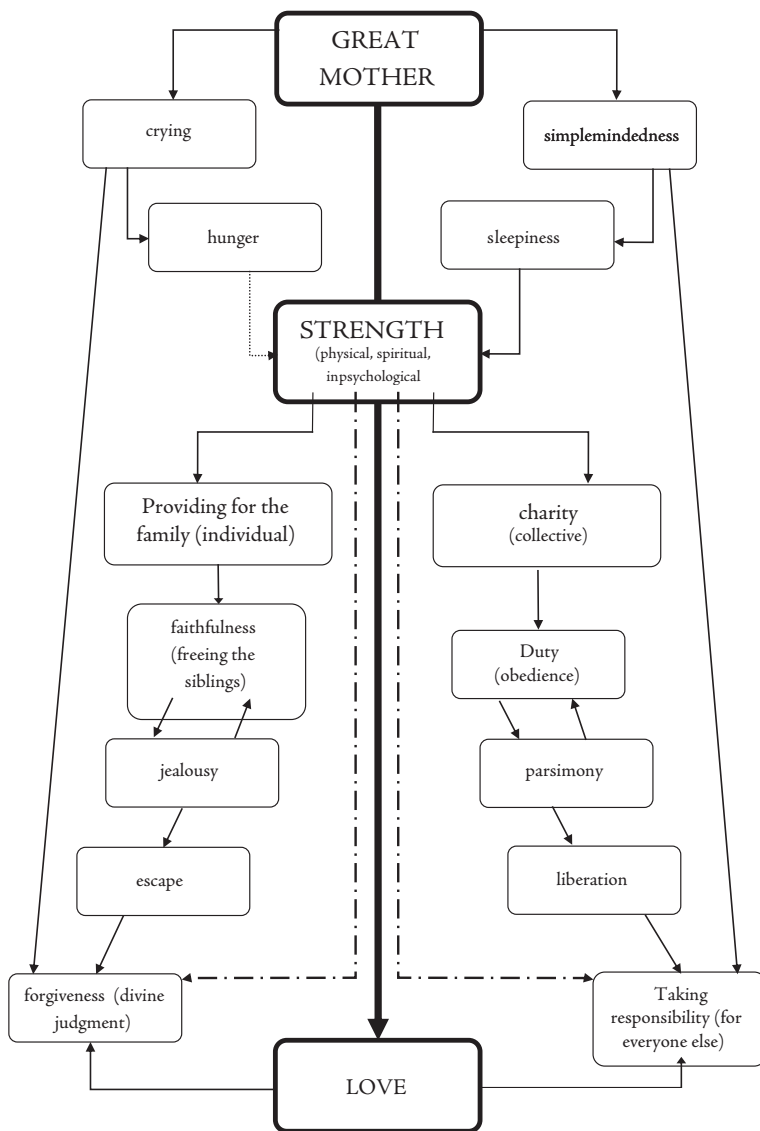
among them John-the-Strong – that he told for three days in consecutive episodes.” DOBOS: op. cit. p. 17.

88 “A Phenomenology of the Capable Human Being” In: *The Course of Recognition* (trans. David Pellauer), Harvard Univ. Press. Cambridge, Massachusetts – London England, 2005. pp. 89–109.

89 Because, for instance, as a result of somebody’s intention or a search for truth the hero becomes a *hostage* in the sense that Lévinas appropriated it. “There is always a risk of becoming a hostage when one says the truth.” In: de SAINT CHERON: op. cit. p. 38.

90 “[...] the love of truth is charity itself”. (The original French words are ‘*l’amour*’ and ‘*charité*’) “C’est la force de vouloir le bien d’autrui dans la misère qui peut venir de lui.” Ibid. p. 39.

Finally, for my part I can model⁹¹ this *unique common memory network* which István Jakab remembered and applied while retelling the tale variants mentioned above.



91 When I speak of models I do so in the sense Ricœur wrote about them in his chapter on “Model and Metaphor” (op. cit. pp. 283–291.) in his book entitled *The Rule of Metaphor*. “The model belongs not to the justification or proof, but to the logic of discovery.” (Ibid., p. 283.)

The phenomenology of crying

I.

I think we can confidently repeat what Plessner wrote in the first sentence to his introduction to *Le rire et le pleurer*:

Much has already been written about laughing, but hardly anything about crying.¹

The theory of human expressions/utterances, which nowadays is primarily related to the field of phenomenology and anthropology, pays little attention to the investigation of the oral expressions and gestures of mythical heroes, and even less to that of folk tale heroes. In the introductory chapter of the study we will first of all examine the phenomenology of *crying* from among the attributes of the heroes who are magically born and/or possess terrible strength.

Of course, there may be many reasons for crying and many life situations which bring on tears.² Among these we must above all emphasise two basic states, around which we can group many others: crying *from pain* (from sadness,³ hopelessness,⁴

-
- 1 « On a beaucoup écrit sur le rire, mais guère sur le pleurer. » PLESSNER, Helmuth: *Le rire et le pleurer – Une étude des limites du comportement humain*, (trad. de l'allemand par Olivier Mannoni), Éd. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995. p. 1.
 - 2 As there are with laughter – as Ritter believed: “[...] laughing can in no way be expressly restricted, neither from the internal state to the external, to any particular level of life and feeling. In general it makes itself one with existence and is thus just as varied as existence itself.” (trans. G. Seel), RITTER, Joachim : “A nevetésről”, In: Idem: *Szubjektivitás, (On Laughter, In: Subjectivity)* (Hungarian translation: Papp Zoltán), Atlantisz, Bp., 2007. p. 36. (trans. G. Seel)
 - 3 “In the innermost room of the palace he found three beautiful princesses who were continuously crying and moaning. When they saw John-the-Strong they said to him, “You poor unfortunate man, how did you get here? Our master is the twelve-headed dragon and if he finds you here, you’re lost!” *Erős János (John-the-Strong)* In: *A csodálatos fa, erdélyi szász népmesék (The Wonderful Tree; Saxon Folktales from Transylvania)*, collected by Josef Haltrich, (Hungarian translation by: Ferenc Üveges), Európa, Bp., 1979. p. 48.
 - 4 “Well, you poor warrior! You’ve been around long enough in your life, but now you’re grounded! He waited for death and prayed to God, hoping that He would do something for him. And just when he was crying and moaning a fly flew into his ear. He got it out, but the fly went back a second time [...]. “Sirály király”, “The Seagull King”, In: KOVÁCS Ágnes: *Szegény ember okos leánya. Román népmesék, Poor Man, Clever Girl; Romanian Folktales*, (Hungarian translation: György Bözödi et al.), Európa, Bp., 1957. p. 202.

outrage,⁵ fear for one's own existence, injury, defeat, loss, guilt, passion etc.) and *from joy* (being moved, being touched, admiration, satisfaction, desire, being given something etc.⁶), as reasons determining why tears well up and burst out. However, in the interests of the inter-relatedness of the ideas and the coherence of the train of thought of the current study, I recommend that we stay with the first reason, which, as we will see below, in its pain and bitterness encompasses a multitude of true-to-life emotional states.⁷

Before we examine the phenomenology of the expression *crying* and its pair *woeful*, I must make a brief detour, turning briefly to the field of *laughter* and *laughable*; the reason for this will immediately become clear. Both the act of laughing and the meaning of laughter – perhaps for literary history and cultural history reasons – has been the subject of great attention on the part of literary theorists, philosophers, sociologists, psychologists and anthropologists over the last half century, and all they have written is an excellent starting point and offers me the opportunity for a parallel conceptualisation of the analysis of crying.

As a starting point for our train of thought let us consider Joachim Ritter's definition of the concept of laughter in his study *On Laughter*, which illuminates the role played in final existence of irregularity, nihilism and limiting mental capacity:

[...] what is funny is never the expression of order, nor what will always be considered a yardstick of the good and the beautiful in existence, but always something irregular,

5 In Saxon folktale from Transylvania entitled *The Boy and the Snake* the son of the weaver woman saves the life of a little snake and when the snake takes him back to her father and, following the girl's advice, he asks for a gift, the snake king swallows him up out of anger. "But then the Snake Girl Princess started to weep and wail: - Woe is me! If only I hadn't come home to see such a terrible thing, that I have such an ungrateful father, who can break his word in that way!" In: *The Wonderful Tree*, p. 54.

6 « [...] on ne pleure pas seulement de douleur, de souffrance, de mélancolie et de tristesse, mais aussi – même si la chose est bien plus rare – de joie, de bonheur, de saisissement, de félicité suprême.» "One does not only cry out of pain, out of melancholy and sadness, but also – even if much more rarely – out of joy, satisfaction and supreme happiness." PLESSNER: op. cit. p. 148.

7 Plessner himself separates the two larger groups, and asks why we cry in moments of unexpected happiness, pleasure, release and sacrifice for others, starting out and forgetting, when a new world opens up in front of us, the limits of which we cannot see. PLESSNER: op. cit. p. 54.

which fails to fulfil hopes and expectations, which is abnormal, and which presents things, and even life itself, as opposite to the seriousness and normal order which they would wish to, or should, be.⁸

We should observe that Ritter approaches a definition of the reasons which cause laughter and the psychological state which arises from it from the definition of the meaning (of “laughable”). Thinking further on his comments and the actualisation of the phenomenon of crying, we can affirm that crying is not the state which gives life its defining balance and dignity, but is always something irregular: *disturbance* is itself the kind of anarchic state of being which itself somehow ‘falls out of line’, which contradicts the serious acceptance of responsibility, the invulnerability of dignity, the intimacy of society: in short contradicts the moral and social rules by which the community lives together. What constitutes *crying* (let us consider just the possible interpretations of the frequently repeated expression, “to be overcome with tears”: a state of being abandoned, pitied, distraught, outraged) also gives us the ‘opposing nature’ of the normal order of things and life itself, as does laughter, and as such, a definition which superficially focuses merely on an inner state is unsatisfactory, as Ritter warns us,⁹ since we can only define its essence if “we discover the cause from which it derives.”¹⁰ Despite the initial agreements, which are immediately apparent but not surprising, (since we ourselves often think that “what is simply laughable is sad” and at the same time “what is really sad appears funny”¹¹), the two human ‘answers’ appear at many points: laughter and crying as the divergence from the essential conflicting manifestation of “some kind of

8 RITTER: op. cit. p. 30. (trans. G. Seel)

9 Ibid., p. 31.

10 Idem.,

11 Plessner also sees this agreement between laughter and crying, in the sense that in both cases we experience an inability to stop ourselves, to keep ourselves under control, and that the state of balance between the individual’s physical being and the being which has the body is disturbed. (op. cit. p. 75). This latter binary division is an essential element in Plessner’s system of thought; in his thinking human beings have two natures: being a body and having a body (*l’être-un-corps et l’avoir-un corps*) (op. cit. p. 37). However, he considers both these different natures as forms of human attitudes, modes of behaviour and projections of personal activity (op. cit. p. 24), and conceives of both as a bodily answer to a restricted or completely unexplained life situation.

horizon of expectancy, the limits of the rational justification of a way of seeing"¹². Of course, the divergence between laughter (the laughable) and crying (the woeful) does not arise simply from the clearly different nature of the inner feeling and the determining elements which contribute to it, neither exclusively from the difference in the life situation which we face or its various reasons or origins, but neither does it originate in the otherness of the resonance and simultaneous mimicking.¹³ How easy it would be if all the difference we could discover between them amounted to simply this!

The essential difference appears in the fact that crying, the opposite of the balance and dignity of life, really *does not show* that which brings on the tears, or the state of sobbing itself, but goes beyond the appearance (a kind of overflowing) and appears in the discourse, which speaks of the individual's oppression in the current conditions of life, the emotional disturbance (*affect*), the outrage, the sense of exclusion and – after the realisation of this – the liberating protest, the shouldering of responsibility and craving for acceptance which brings about a new dispensation and an act of restitution¹⁴ (Let us remember Hamlet's words: "The time is out of joint: O cursed spite, That ever I was born to set it right!" Hamlet, Act. 1. Sc. 5 187–188). The restoration of an individual separated from companions or from society depends on memory and the acceptance of responsibility. Restoration is a challenge during which an individual simultaneously wants to shine a light both on the reasons for the separation and on the need for a desire for acceptance arising from the loneliness and fear, and the sense of rejection and danger, which follows that separation.

There is also an essential difference in the sense that unlike laughter (where in opposition to the irregularity, and "against the seriousness general order of life", "understanding receives priority"¹⁵), at the moment one breaks into tears, just as at the moment when feeling helpless, and in jeopardy, and confronted with

12 MARQUARD: "Az ész korlátgyakorlata", ("Practicing the limits of the mind") In: *Az egyetemes történelem és más mesék*, (Universal History and Other Tales), (Hungarian translation: Mesterházi Miklós), Atlantisz, Bp., 2001, p. 205. (trans. G. Seel)

13 PLESSNER: op. cit. p. 54.

14 Dupréel claims that laughter is above all the expression of joy, and that basically, in its essence a welcome and an acceptance. DUPRÉEL, Emil: *Le problème sociologique du rire*, In: *Revue philosophique* 106. (1928) p. 231.

15 RITTER: op. cit. p. 35. (trans. G. Seel)

the final feeling of being cursed at the end of existence, the mind is shaken, and indeed capitulates from the first moment to the power which is greater than it and sometimes more wonderful, but also at other times crueller.¹⁶ The individual capitulates before the power that threatens and endangers him, who, or which, the crying being (looking for some kind of “simple”, or easily conceivable or justifying explanation for the dependent relationship between them) desires to bring into the reality of his life, overriding the not completely clear or dignified, and at times murderous, intention of the other, which directs his own exclusion and threatens him. The crying being, confronting his own disturbance, loss, pain, suffering, self-accusations and crisis of conscience – as we usually say – organises himself and during a slow awakening first tries to steal back the reflexive consciousness in order to understand his own situation of being. Then, when he understands the depressing, disturbing element/situation which “does not fit”, and perhaps does not integrate into the normal order of the reality of life (in Marquard’s words: “... does not fit into the picture”¹⁷), and understands the disposition of the disturbed being, he undertakes to call for help from the inclusive consciousness and creates a relationship – a relationship of acceptance between the shaken ‘I’ and the other, or the community, which excludes him. The creation of the relationship has a dual nature, since it is not simply with those in the surrounding environment, and with Others; in Plessner’s terms the individual also wants to restore the physical and psychic balance between the *existence which has body* and the *existence which is body*.¹⁸ Crying is thus, to view it in its essentials, the expression of a desire to

16 The different forms of disturbance and disorder are distinguished by the fact of whether or not in a given situation the inability to answer represents a danger/threat to existence; those situations in which we cannot give an answer and which carry a threat bring on a kind of dizziness - we lose our heads; in those situations which do not, however, this is not the case. PLESSNER: op. cit. p. 76.

17 MARQUARD: op. cit. p. 227. (trans. G. Seel)

18 Plessner says that in crying, tears reveal the function of the ‘I’ statement/demand, while the sobbing, weeping and signing are in themselves not sufficient to produce linguistic, nor mimicked “expression” (PLESSNER: op. cit. p. 78); in other words the crying being, since his or her “expressive attitude” (*l’attitude expressive*) does not require the presence of another, does not necessarily wish to say something/anything, even if the presence of another is indispensable to bring out that which is to be expressed (op. cit. p. 58). Plessner’s division of human existence into two, the bodily being and the being having the body, is an opening to the Jungian analysis of archetypes: “The archetype – let us never forget this – is a psychic

welcome and accept following separation.¹⁹ Only following this can we speak of the expression of our motivations and fears, our humiliation and vulnerabilities, our disturbed states and sense of loss, and finally of forgiveness, as the creation of a tool for partaking in grace and the acceptance of responsibility, as an announcement of the perfect union with the Other. In relation to welcoming and acceptance, which is realized between the individual and the other(s) (following Levinas' thinking we can describe it as the moment of the creation of a relationship "on a direct level from eye to eye"), it is also worth contemplating the fact that while in most cases we tend to laugh in a group (as does the individual/stranger whom the group starts to laugh at, but who, the moment he understands the reason for the laughter himself laughs with the group, and so to speak, joins and becomes part of the group through laughter²⁰), in most cases we cry alone, most frequently to ourselves, or at the most in front of someone else who is close to us (perhaps from a sense of guilt and counting on forgiveness from the Other²¹), or when

organ present in all of us." JUNG: "The psychology of the child archetype", In: *Essays on a science of mythology, The myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*, by C.G. Jung and C. Kerényi, Princeton University Press, 1973. p. 79.

19 Ritter, in relation to laughter, examines the question of spiritual disposition, i.e. where the limits of the life acceptance of laughter lie: "In mimicry the eye and the mouth are – not accidentally – the same as sight and speech. Laughter is itself a sound, and as such, always fits into the course of speech, breaks it up and plays around its words. As a sound it also has its own moment and it is in that moment that understanding arrives, when the object dissolves into the images in the heads of the audience or the viewer." (RITTER: op. cit. pp. 46–47). (trans. G. Seel). He is referring to the positive acceptance of the opposite, in other words, the successful insertion into the inclusive mind. It seems that crying is itself a sound – even if we consider it as an exception – if in the sense of Ritter's restrictions mentioned above, we do not tie it to the "defining levels of the inner being", and as a sound it is related to the territory of the eye and the mouth, whereas the moment of understanding is much more uncertain and its acceptance much more complicated, since in the absence of an understanding of the reasons, the activities of the inclusive mind are only restricted to an appropriate interpretation of the life situation.

20 DUPRÉEL: op. cit. pp. 235–236.

21 An excellent example of this is the tale variant from Ung: [*Borszem* (sic!) *Jankó vitézkedése* (*Johnny's Heroic Deeds*)], in which a person sitting on a river bank cries with one eye and laughs with the other, and when one of the brothers asks why, he answers to one: "–My child! One is weeping over your death, the other is laughing at your happiness", while to the other: "My son, one laughs at your beauty, the other weeps at your death." GÉCZI Lajos: *Ungi népmesék és mondák*, (*Folk Tales and Sayings from Ung*), Akadémiai–Madách, Bp., 1989. p. 124.

sitting in vigil (which Marquard terms the “condolence, and the inclusive tears of solidarity”²²), but it is a rare case when we can say that we “laugh together and cry together”. (We might irritatingly and depressingly bring out as an example of this last comment the moment when the crowd “cries” at the funeral and lying in state of a dictator). It is thus better to emphasise the operation or bringing into play of the role of the inclusive consciousness in the case of crying, rather than the exclusive consciousness, or in other words, things occur in precisely the opposite sense to the way they do when we analyse laughter (according to Dupréel “*les choses se passent ainsi*”,²³ in Marquard’s words things happen in a “this-is-the-way-we-react” way²⁴). When we burst into laughter, we make comprehensible in an audible expression the distinction, the humiliation, the sense of exclusion, the gesture of punishment, which at a certain “moment” can be followed by the acceptance of the smaller/greater community.

Things are different in the case of crying, where the separation, as a circumstance given in principle, and the loneliness which maintains the separation, is unbearable for the individual who “falls out of line” from the life order of the community, and so limits the answer: crying is an element understandable in itself, and, through the re-disposition of the ‘I’, can break out of its sense of blocking and its separation. If an individual cries alone, the question always arises: am I just like someone whose conscience is rightly overflowing with the shame of my own sin, or am I someone who has been authorised to forgive the sin of another, and the responsibility of making the judgement burdens my spirit. In this case the tears may dry up and well up again, with greater or lesser intensity, until, following the public knowledge of the hidden crime the humiliation is publicly acknowledged;²⁵ or until I feel that the other forgiven being (which in Levinas’ fortunate phrase is never without sin) is accepting and has honestly revealed his or herself to me.

22 MARQUARD: op. cit. p. 224. (trans. G. Seel)

23 DUPRÉEL: op. cit. p. 239.

24 MARQUARD: op. cit. p. 226. (trans. G. Seel)

25 “Humiliation is preserved in the memory of the individual, just as it is in the community”. (transl. G. Seel) ASSMANN, Jan: “Vétek és idő”, (Sins and Time) In: *Uralom és üdvösség*, (Hungarian translation: Zoltán Hidas) Atlantisz, Bp., 2008. p. 174. (*Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*), Fischer Taschenbuch Verlag, 2002. (trans. G. Seel)

If crying occurs in the presence of another, it tends to direct others towards pangs of conscience and the awareness of embarrassment, as if there existed a crime of which they were unaware, and as if they must search in their memory to discover what crime it was that disturbed the normal order of things; or as if there existed a crime – the crime of the crying individual – in which the other becomes a part by sharing in the other’s existence as a result of understanding the sound of the tears. Crying, as an audible expression and inarticulate speech, in this case calls us to become part of it and to understand and accept responsibility. In this call there lies a kind of threat which demands that responsibility is undertaken and informs the other that he or she will become a sinner simply by not attempting to interpret correctly the disturbed state of being and not trying to find the right remedy – in the final analysis to sympathise. Bearing in mind the success of the acceptance, the individual tries to emphasise the role of scapegoat, the use of mercy and in the end the demand for acceptance, in order to free him or herself from the oppressive situation and/or the weight of the curse. Because the one who cries knows precisely that:

Justification is nothing other than the restoration of personal identity and integrity.²⁶

In Plessner’s and Odo Marquard’s conception crying can usually be interpreted as “the answer to the provocation of our limitations”²⁷ If we follow this interpretation – and why shouldn’t we? – in this case we can state that, for the helpless, endangered individual – one who is “separated” in his disturbed state from himself and others – crying is a kind of self-expression (an “inarticulate” answer to a state of oppression, which the body provides in the absence of the means of linguistic expression²⁸), which in a concrete life situation and, within this situation, for the participating witnesses who “refer to each other with understanding”²⁹ acquires its sense. We must live with restriction, and then it will acquire sense, if – and only if – crying, as a kind of symbolic speech, is able to arouse in those present the original cause

26 ASSMANN: op. cit. p. 178. (transl. G. Seel)

27 MARQUARD: op. cit. p. 224. (trans. G. Seel)

28 „Il répond avec son corps en tant que corps, comme s’ il lui était impossible de trouver lui-même une réponse.” (“He answers with his body as a body, as if it were impossible for him to find an answer himself.”) PLESSNER: op. cit. p. 30.

29 BICZÓ Gábor: *Hasonló a hasonlónak, filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról*, (Similar to the Similar; Philosophical Anthropology Sketches on Assimilation) Kalligramm, Pozsony–Bp., 2009. p. 175.

of the distress. If not, crying remains the kind of undecipherable message which can disturb others because of its painful physical symptoms, and yet exclude them from understanding. We can note – or at least add – that the crying of our tale heroes, following the logic of Marquard, “is the inclusive crying of solidarity, [which does not] try to send away, but rather to include in” to the story and its interpretation, together with, and as a result of, the fact that “exclusion capitulates in the tears of sympathy”.³⁰ The source of this idea appears in Dupréel; in his view laughter:³¹ is a “community act” and at the same time has “a community function”, which becomes clear if we assume that the analogy between laughter and crying is some kind of communicative act, where the Other(s) perfectly understand(s) the individual’s desire to reveal his inner life, and this declaration, by widening the horizon of expectation of the community, brings into the frame of understanding everyone who wishes to exclude him because of his problems, which they seek to portray as of no value, or as bearing little connection to reality.

If we take the tales selected below into consideration, we may ask an initial question: why do we cry?, which necessarily brings forth a second question right away: for what reason or what purpose do we cry?; and of course, a third as well, which Plessner examined so carefully: what relationship is there between the “bodily” half of our being and the half of our “being carried in the body” when we cry? These latter two questions rightly presume that in certain situations crying has a significance which influences the other (mainly his heart or spirit, rather than his mind or intellect), his free choice and his existential decisions, and not infrequently is capable of changing his whole salvational scheme. At the beginning of this study, in the case of the tears which come *from the pain* felt in various life situations (I will add to these the “tears arising from outraged protest”³² or the tears of “final yearning” which are not directed to the here and now), we can observe the elemental instinct, the motivation and the liberation from distress and the descent into the subconscious which immediately follows it: to the state before the ‘I’, the degraded state of consciousness, the mother’s womb metaphorised as an oven, in which the ‘I’ simply wishes to recognise itself, and so calls for help to the wisdom of the family or the village community, or the spiritually regenerating

30 MARQUARD: op. cit. p. 225. (trans. G. Seel)

31 „le rire est une opération collective” (“Laughter is a collective operation”), — „le rire a une fonction sociale” (“Laughter has a social function”) DUPRÉEL: op. cit. p. 219.

32 MARQUARD: op. cit. p. 224. (trans. G. Seel)

action of the mother. From this it follows that in tales crying (as a element/situation which is woeful) never appears as an isolated, incidental event which bursts out in front of us, but is always in a social context which we can interpret in the relational framework of a depressing, disturbing, outrageous or perhaps wonderful event in the story. The “hermeneutic mind” (in the sense of the simple listener to the tale) must understand in these individually told stories how it is possible to break down the limits/boundaries which do not allow us to answer in any other way to the life situation which constitutes the tale we are told, than by recourse to our limited options: in other words, *to cry*³³. To go further, the task of decoding the metaphorical-allegorical relationship between the tale hero crying with his “bodily” existence and the life situation which remains hidden “in the body” (in the spirit/heart) is also a boundary which is waiting for us to break down.

2. THE TWO FORMS OF THE APPEARANCE OF TEARS: THE TEARS OF THE HERO AND OF THE MOTHER

The Gypsy tale-teller from Görgényüvegcsűr, István Jakab, with his exceptional creativity and extraordinary self-expressive tale-telling style possesses a rare tale variant in the stories *Kilenc (Nine)* and *A síró gyermek (The Crying Child)* as well as *Babszem Jankó I.* and *Babszem Jankó II. (John-the-Bean I and II)*³⁴ (separately and together, it was no accident Jakab *re-told* both variants and told them in a *new* form) of the John-the-Strong (AaTh 650) and the Little Johnny Bean (AaTh 301)

33 “As the hermeneutic mind: [...] what interpretation does it to look into a picture in which what fits into it does not (yet) fit into it.” *idem.*, p. 225.

34 NAGY– VÖÖ: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi, (Tale Teller of the Transylvanian Mountains – Tales of István Jakab)* Akadémiai, Bp., 2002. pp. 555–576. – I would like to point out that in the complete absence of any knowledge of the entire Jakab opus in Western Europe, and particularly among those researching Grimm’s adult tales, it is impossible to imagine the linguistic plasticity (which I introduced in another study in relation to the phenomenology of “building up the tension”), the grandiosity and adventurousness characteristic of the Gypsy tale-teller, the attempt to mix together different motifs from different tale types, which is so typical of Jakab’s special tale world. It is impossible, even within a footnote to summarise briefly the “subject” of the tale, since what is much more important is his ability to create the tale of enchantment, his (self)expressive mode and his archaic-mythical vision, which an examination of the phenomenology of words, images and vision demonstrates so successfully in his case.

tale types which fall straight into our hands when we wish to investigate crying and the closely accompanying phenomenon of hunger, since the analysis (in Tengelyi's words the "inter-relationship of meaning") is presented to us so deeply and in such detail, that it helps to supplement the stories of the other tellers, and to reconstruct the unspoken/forgotten motifs and the original sense of the details.

Well once there was a poor widow. When her husband died she was pregnant.³⁵ Not long after they buried the husband the child was born. But the moment the child came into the world, it was born crying. Whatever the mother did, even if she just went one step ahead of him, the child cried enough to let the whole village know. [...] The village people and the authorities discussed long and hard about what to do to make the child stop. And of course, in those days things weren't were what they are today; there weren't any doctors, and all the wise women and fortune tellers went over there, since the child became so famous, but nobody could help him because they all said that he was born that way - crying. (NAGY-VÖÖ p. 590.)

In relation to the crying of the "extraordinary child", born in "miraculous circumstances" (and its illuminating pair: *silence*) we must ask the question: is there a kind of pre-social crying?³⁶ In Dupréel's study: *Le problème sociologique du rire* he himself asks this question in relation to laughter; indeed the psychologist, James Sully asks directly whether there is a "primitive laughter"³⁷. Accepting this latter hypothesis as a "working hypothesis" it is worth considering whether we can speak in any way of a "primitive" or more accurately, an "ancient" crying. In his study *On Laughter* Ritter quotes Ribot, who states that

35 The Romanian folktale, *Bors Péter és Virágos Florea* (Pepper Peter and Flowery Flora) (AaTh 301/C) also begins with this emphatic life situation: "Once upon a time there was a widow, whose husband had died and she was left alone with three children." In: KOVÁCS Ágnes: *Szegény ember okos leánya*, (*Poor Man, Clever Girl*), (Hungarian translation: Bözödi et al.), Európa, Bp., p. 115.

36 In many types of folktale this kind of pre-social crying appears, for example at the beginning of György Andrásfalvi's tale: "Az ikervessző", (*The Twin Twig*) [K 131 (A mostohatestvérek – The Stepbrothers) + AaTh 303 + 300+ 314 +400]: "Well, that poor couple, when they had been married for three years, they had a little child. But it didn't bring them much happiness, because the little one always cried; even when he was suckling he was sobbing. They were poor, and they had to work." In: DÉGH Linda: *Kakasdi népmesék II.* (*Folktales from Kakasd II.*), Akadémiai, Bp., 1960. p. 114.

37 DUPRÉEL: op. cit. p. 249.

[...] the ancient type of all laughter is the laughter which the wild man hears when he steps on the neck of his beaten enemy.³⁸

If we try to remain true to the possible form of the ancient type of crying (or to coin a new phrase in the spirit of Kerényi: “ancient world” crying) described and presumed by Ribot, we only need to exchange the viewpoints of the winner and loser: or *the tears he needs are those which the defeated utters when the victor steps on his neck*. Whether this crying is the result of a fear of death (a death rattle) or humiliated helplessness (whimpering), outraged protest (wailing) or physical pain (howling) or the vision of the future arising out the imagination (weeping), is a question the answer to which goes beyond the competence of the library of the humanist who attempts this kind of hypothesis. One thing is sure, we find in the crying originating in an existential threat and danger the double appearance – of the defeated (sprawling under the boot), and the “life-excluding order” (Woe to the defeated!) of which Ritter speaks:

[...] with laughter a kind of game can be understood, in which one participant is the excluded, and the other the life-excluding order.³⁹

The utterance which we have taken from Jakab’s story, which is confirmed by the village community, and among them by the authorities and the fortune tellers, that “*He was born like this, crying*” demonstrates, according to the intention of the tale-teller, the pre-social nature of the crying, if we consider the care, education and upbringing of a child up to the age of seven (and sometimes until adolescence) as the age of pre-socialization. But it also justifies the majority of the community’s thoughts of exclusion, a community which is no more understanding or accepting in relation to a child who cries loudly and continually than with a child with a disability which can neither be treated nor reversed, and about which we can learn from the autobiographies of many in the peasant community. In almost all variants we can see that the mother tries to comfort the son, who is in any case “apparently inconsolable” (who feels his birth into the world and the enormous impulse to cry as a “burden”⁴⁰), by continually feeding his hunger (by suckling him or giving him

38 RITTER: op. cit. p. 34. (transl. G. Seel)

39 Ibid., p. 41. (transl. G. Seel)

40 GEHLEN, Arnold: *Az ember* (Hungarian translation: Kis János), Gondolat, Bp., 1976. p. 47. (Gehlen: *Man, His Nature and Place in the World*, Columbia University Press, 1988. pp. 20–25.)

milk/blood to drink or feeding him bread or pretzels⁴¹), so that he won't cry so bitterly; but it seems that, the child's hunger/oral greed just increases his desire to cry. What can it be that is more elementary than the food and drink which ensure the child stays in the world, and which, initially appearing to us an undiscoverable and intangible *something*, he tries to show through his crying and wailing? Does the deafening and unbearable crying, the mimicking which occurs during the tears, through gestures and sounds, express any kind of added meaning which makes it easier to decode the phenomenon?

I suggest that we take a deeper look at of the possible modes of understanding crying, not as an oral form of demonstration, expressed in words, but much more as an aural form, accompanied by gestures, on the basis of the hermeneutics of various texts and their phenomenology. We can talk of wailing as an exaggerated form of crying, as:

[...] it is primarily an action, just as language and every conscious perception, and as such is particular to each individual. [...] A person is not characterised by the fact that he laughs but by how he laughs, the colour and tone of his laugh and by what makes him laugh.⁴²

In some of the John-the-Strong tale types the child cries so strongly and continuously from the moment of birth that it becomes unbearable, and in the words of the tale teller a deafening '*wailing*', which offers two interpretations. One the one hand the child loses his protective covering (the mother's womb),⁴³ which

41 "And that's just what the old lady did; she baked him pretzels, and hung them around his neck, but it didn't last long, because the child had a frighteningly large appetite, they did last more than a couple of minutes, and the child's mother was once more in trouble [...]. (NAGY-VÖÖ *Kilenc/Nine*, p. 555). According to Róheim the desire for the mother's breast can be explained by the fact that the little child, weak and unsuited to life, cannot bear to be separated from the mother. In: Géza RÓHEIM: *Psychanalyse et anthropologie*, (Psychoanalysis and anthropology) Éd. Gallimard, Paris, 1967. p. 483 « Notre hypothèse est que l'introjection du sein est conditionnée par l'inaptitude du bébé humain à tolérer la séparation d' avec la mère, cette séparation étant prématurée. » ("Our hypothesis is that pushing into the breast is conditioned by the baby's inability to tolerate a separation from the mother, since that separation would be premature) p. 483.

42 RITTER: op. cit. p. 32. (trans. G. Seel)

43 In the symbol of the house the Female as place of refuge and protector encompasses the life of the family and the group. [...] Up until our modern times the nature of the Female was like a closing dish – which originally was a cave, and later became a house (and offered a feeling

existed up to moment of birth: and what is more kept him undisturbed, unthinking and above all without feeling any impulses from the outside world.⁴⁴ The wailing expressed by the tale hero, just like the divergence from normality, can also bring out the problem of a weakness of the nerves. Avoiding unnecessary hypotheses and errors, it is worth quoting Géza Róheim, who examined three elements in the weakness of the nerves, and mentions the biological factors involved, and argued that it is only the mother who is able to guarantee the child's protection from the dangers which flow/seep in from the outside world and give him a gift by extending the time the child spends in the womb.⁴⁵ The loss of this double defence means that being born to the world is a shock for the tale hero, because he is 'made to feel' what it is to be taken out and made vulnerable, and the state of loss and loneliness. And if we consider this being 'made to feel' as a yardstick we can move towards Lévinas, to be precise in his *Individuality Without Universality* in which he states that between the being born to the world (the one granted) and the mother (the one granting) there is no longer the permanent contact the essence of which is "tenderness and responsibility".⁴⁶ In other words crying is a kind of expression of the basic dependence on the mother, whose real worth, and indeed, the pressing obligation

of being inside, as well as protection and warmth) – and in every case creates a connection with the lasting memory of the mother's womb. NEUMANN, Erich: *A Nagy Anya* (The Great Mother), (Hungarian translation: Attila Turóczy), Ursus Libri, Bp., p. 154. (trans. G. Seel)

44 Róheim, in one of his studies – *L'unité du genre humain* – quotes Rank, who claims that birth can be conceived of as a "traumatic event", or that the existence outside the womb is immediately a traumatic period in our lives. RÓHEIM: op. cit. p. 481. " [...] Rank a certainement raison de considérer la naissance comme un événement traumatique, ou plutôt de voir dans l' existence immédiatement post-utérine une phase traumatique de la vie. » (Rank was certainly right in considering birth as a traumatic event, or to see in the immediate post-uterine existence a traumatic phase of life.) p. 481.

45 « [...] la mère est en mesure d'assurer la protection de l'enfant contre les dangers affluant d'un monde étrange, et d'offrir une prolongation de la période intra-utérine révolue. » ([...] the mother is capable of assuring the infant protection against the dangers flowing from a strange world and offering a prolongation of the desired intra-uterine period) In: Géza RÓHEIM: *Origine et fonction de la culture*, (*The Origin and Function of Culture*) Ed. Gallimard, Paris, 1972. p. 39.

46 LÉVINAS: "Language and Proximity", In: *Collected Philosophical Papers*, (translated by Alphonso Lingis) Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987. p. 116.

to understand it, can be understood by no-one save the mother herself.⁴⁷ The most unambiguous sign of this ancient world solidarity in primordial togetherness with the mother (and with relations⁴⁸), is the unarticulated speech, viewed by others as meaningless, accidental and against order,⁴⁹ which outsiders force to acceptance through their inappropriate analysis: in other words they wish to force both the boy who breaks the norms and the mother who wants to introduce inclusive consciousness to the thinking of the community to accept the normal life order of the community: if this does not happen they will be excluded and separated. They want to force the mother to observe the norms; she understands the unsustainable situation and the danger arriving from outside, and in her final state of doubt asks advice from the community, to hear the collective wisdom, but right to the end in a latent form participates in another form of communication with her child, one based on contact with the feeling senses.

The caress is dormant in sensorial or verbal contact; in the caress proximity signifies: to languish in the presence of the neighbor as though his proximity and vicinity were also an absence [...]⁵⁰

Elsewhere Lévinas emphasises that “in the neighbor’s presence there then rises an absence” which brings with it the sense of *restlessness*.⁵¹ This restlessness, the separation from the being one is close to, as an elemental horror and fear

47 Gehlen writes in connection with the “inclusive” nature of the mother’s care: “She must take care to protect her family against the vagaries of the weather, to give food and drink for an abnormally long time to her immature children and already that element of obligation forces co-operation and thus reciprocal understanding.” (GEHLEN: op. cit. p. 49). At the same time Gehlen also emphasises that “revealing inner problems or opening up is the basis of all spiritual resonance” (idem. p. 274), in other words the aural expression of wailing at once signifies an inner opening up, active involvement in the world and also the abandonment of the mother’s inclusive mental approach.

48 Róheim: *Psychoanalyse et anthropologie*, (Psychoanalysis et anthropology) op. cit. p. 485.

49 Dupréel mentions among these the shouting and crying of the little child, which during the period of the search for the nourishment necessary for life, breaks out of the child because of the absence of the parents; when the parents return home and announce that they have food, a kind of joy – and a screaming which expresses satisfaction erupts. The sound of doubt transforms itself into a shout of joy. In this way return and acceptance is shown by both parties. DUPRÉEL: op. cit. p. 232.

50 LÉVINAS: *Language and Proximity*. op. cit. p.125.

51 Ibid., p. 120.

of the conditions of possible life breaks out in the child's outraged protest expressed through his tears, which – as Plessner notes – is the “inclusive crying of solidarity”⁵²; for the mother who wishes to steal into the distance between them, the cry for help delivered in doubt and the brusque instruction, is, however, a vice which the child uses to squeeze her. The strength and tone of the crying alarms others and is a wailing which brings doubt, which forces the mother to account for the disturbance and to hide it from the community.

On the other hand the meaning of the crying and wailing is derived from the fact, discovered by researchers into myth and philologists, that in reality it is possible to fear the archetype of femininity, the Great Mother. It is not unusual for the frightening strength to represent a fatal danger for the child who is served by her and dependent on her, and so it does no harm to learn (in whatever miraculous circumstance one is born, and with whatever fearful strength one possesses) fear as well. The frightening, evil, murderous side of the mother appears in many tale types. Let us not forget that in Kerényi's and Jung's analysis the Great Mother is at once a figure that protects (the “good cow goddess” as in the *Cow with no Tail* tale type) and also represents fatal danger and is a fearful murderer (in the *Evil Mother* type of tale).

Death and destruction, danger and suffering, hunger and nakedness appear as helplessness in the form of the Dark and Terrifying Mother.⁵³

As I mentioned before, crying, with its variety of life situations and causes, is closely connected with sadness, pain, fear, distress, the knowledge of being cursed, exclusion, loneliness, being cheated, waiting in vain, and with being threatened. The tale hero abandoned in a moment (in some variants he is hardly seven, in others seventeen or eighteen) feels helpless (as we will see later, “stupid”) in the face of the dangers that seep in from the external and alien world. Indeed he even feels

52 Plessner obviously creates this category following Dupréel “*rire d' accueil*” (laughter of acceptance) category: « Quelques individus, jusque là inconnus les uns aux autres, se dérident en se regardant à l'instant où un incident futile, les unissant par une même pensée, fait d'eux tous un groupe naissant, si éphémère qu'il doit être. Voilà le rire d'accueil. » “Some individuals, simply because they do not know each other, laugh at the moment when they see some insignificant incident, unified by the same thought, and all become part of the birth of a group, however ephemeral it might be.” In: DUPRÉEL: op. cit. p. 228.

53 NEUMANN: op. cit. p. 164. (trans. G. Seel)

that his mother has put him out to face dangers⁵⁴ so that she can keep get rid of him or distance him from herself (or at least he senses this intention in her), and because of this distancing gesture he considers her frightening and merciless.⁵⁵ The absence of stroking and tickling⁵⁶ and the skin of her face and the simplicity of her presence that he experiences (which “obsesses me with an obsession irreducible to consciousness”⁵⁷), for the hero in the primacy of his ‘I’ is nothing other than being put out into the world, experiencing alienness, and the feeling of a hiatus which hides between the lack of an impulse towards the mother and the activity shown towards him.

Well, if during this time the mother went away for just one or two minutes, the child went out into the middle of the yard and cried and screamed so loudly that half the community gathered around. The village really had no idea what to do with this strong, hard little child; what to do so that somehow they could get free of him and ease the fate of the poor widow. (NAGY-VÖÖ p. 557.)

The crying of the hero in the John-the-Strong and the 301 tale type is strongly linked to the mother; more precisely, it is the expression of dependence on the mother.

54 JUNG: “The Psychology of Child Archetypes”, In: *Archetypes and the Collective Unconscious*, Jung and Kerényi, op. cit. pp. 89–90.

55 Dupréel offers his own hypothesis for the origin of laughter: « Les manifestations les plus nécessaires et les premières instituées sont des manifestations de détresse. Ce sont les cris ou les pleurs du petit, en l’absence des parents, vaquant à la subsistance commune. Mais à ces cris répondent ceux de la mère, annonçant son retour et la pitance qu’ elle apporte, cris joyeux et apaisants. Alors les cris de détresse se changent en cris de joie. Le retour ou l’accueil est ainsi manifesté des deux côtés. » — “The most necessary and first instincts are expressions of distress. These are the cries and tears of the child, in the absence of the parents, left to the mercy of a common subsistence. But the mother responds to these cries with her own, announcing that she has returned with nourishment, and these are cries of joy and satisfaction. And so the cries of distress turn to cries of joy. Return and acceptance is thus manifest on both sides.” DUPRÉEL: op. cit. p. 232.

56 « Le jeu du chatouillement comporte un agresseur et une victime, une attaque et une riposte. » “The game of tickling has an aggressor and a victim, an attack and a reply.” (DUPRÉEL: op. cit. p. 251), and in our case this simply shows us that the “teasing play” of the mother and child, which undeniably contains both love and hate, is for both of them one of the most convincing games.

57 LÉVINAS: op. cit. p. 125.

The nourishing Female began to be honoured everywhere as the principle of nature, on which humanity is dependent in both joy and pain. The inherited experience of humanity continually breathes fresh life into the mother-child figure: humanity is as helplessly dependent on nature as a child is on the mother. [...] the man who really is synonymous with the child lives the Great Mother as the symbol of life, on which he – the “adult” – is also dependent.⁵⁸

The tears of the tale hero confront us with the primacy of the ‘I’, which, in the absence of linguistic ability (behind which lie the lack of cognition and experience, of reasoning and understanding of existence), is unable to share his feelings with others in an articulate and linguistically coherent way.

The spiritual essence is only identical to language *inasmuch* as it is communicable and can be shared.⁵⁹

He attempts to substitute this lack through the expression of tears strengthened by the supra-segmental factors he has learnt, that even if the spiritual essence cannot be unambiguously expressed, the spiritual motivation and the pressure that it brings to bear can be successfully demonstrated.

3.

So far we have only examined the crying of the folk tale hero; now we turn to an analysis of the meaning of crying in social relations. In the tale texts it is obvious that the extraordinarily loud and alarming crying, the “wailing”⁶⁰ (just as if an invisible danger or trouble in the vicinity can only be indicated by crying), is not just an attribute of the tale hero, but (can be) the tears of the Great Mother too.⁶¹

58 NEUMANN: op. cit. p. 147. (trans. G. Seel)

59 BEJAMIN, Walter: “A nyelvről általában és az ember nyelvéről”, (On Language in General and on Human Language) In: „A szirének hallgatása”, *Válogatott írások*, (“The Silence of the Sirens”), (Hungarian translation: Csaba Szabó), Osiris, Bp., 2001. p. 8. (trans. G. Seel)

60 Just like the raucous laughing, the “crying which calls to others” DUPRÉEL: op. cit. p. 232.

61 In Cifra’s tale, *Rájner* (which in many aspects is reminiscent of the hero and the attributes of the John-the-Strong tale type) the mother’s tears are emphasised as having an *identifying* character; at a time of danger for the country, the Devil King calls on the king to give him what he cannot give: namely, his newly born son, and although he fools him twice by giving him a substitute boy, in the end the king has to hand over his own son. “And then the mother started to cry. This is what told the Devil King that he really was being given the king’s true son.” NAGY Olga: *Cifra János meséi*, (*The Tales of János Cifra*), Akadémiai, Bp., 1991. p. 154.

In the Romanian *Peter Pepper and Flowery Florea* tale, which is of the same type as Jakab's *John-the-Bean I and II*, the mother first cries when she finds out that her daughter, getting food from her brother in the ploughed fields, has disappeared:

– Didn't I tell you not to go ploughing when you don't have anything to put in your satchels? Didn't I tell you that that poor girl will get lost in the forest? Oh, no! My words came true! It would have been better if I had lied. (*Peter Pepper and Flowery Florea* p. 116.)

Well, when there was trouble in the house, crying, shouting, they were wailing away, one louder than the other, so half the village gathered round to see that crying and wailing. (*John-the-Bean II*, NAGY-VÖÖ p. 155.)

The inability to provide food (“you don't have anything to put in your satchels”) and the pain of the loss of the girl (understood and predicted beforehand), is both a besmirching of one of the mother's attributes – her ability to gather and store up food –, and at the same time the appearance in the tale of Demeter's kidnap and being carried away. Although the mother warns the sons who are setting out to rescue their sister of the terrible reputation of the girl-stealing dragon and its murderous underworld power, despite this her bitter tears conceal a kind of hidden motivating intent. The “refinding” (*heurészisz*) of the girl (Kore) and the “elements of rape and invasive destruction”⁶² of the robber is the mother's wish, which remains unvoiced before her sons and which – in the gesture of crying – emphasises her real desire and the Demeter-like nature of her existential character. The mother (the Great Mother, who has in her possession all the phases and aspects of the female being) knows what is waiting for her daughter: the dragon (as an alien and intruding male⁶³) kidnaps her unannounced, “rapes” her through scheming plots, or more precisely, forces his terrified “darling” into a death wedding and tears her away from her family. At the same time the mother knows that the brothers, jealous of their sister, however determinedly they set off on their venture into the unknown, however determinedly they declare that they will not return without

62 NEUMANN: op. cit. p. 320. (trans. G. Seel)

63 In tales, during the kidnapping to Hades from the world of the living and the Heracles-like rescue from the subsequent captivity, whether the ‘alien’ is the dragon who bursts into the family's life and turns it upside down, or the hero who breaks into the dragon's castle with force or trickery, both sides appear to the other in their own aspects as fearful and victorious aliens.

her, simply do not possess that divine strength, that “celestial” support, which would enable them to defeat the bloodthirsty dragon, and to bring their sister back from the other-, underworld.⁶⁴ This explains why on other and further occasions she cries, wails, and speaks in sobs to her sons (the two elder boys, and then the miraculously born Peter Pepper) when they announce that they will set off to find their lost sister. This announcement, as an act of informing their mother and the community⁶⁵, is at once the “descent into Hades” previously foreseen by the mother, and also the proof of their eternal loss.

When the poor mother heard those determined words, she became even more crestfallen, because she somehow felt that the boy was leaving the house at the wrong time. So she tried to plead with him to stay. She started to cry, because maybe that would make him stay. But it was all useless, because the young man had got it into his head that he wouldn't rest until his sister had turned up. He got ready to set out, while the mother remained in tears with the youngest child. She cried and wailed as much as her throat would take. And wouldn't she just, the poor woman, since not long before, just yesterday morning, she had three children, and now she had just one. Her daughter was lost to her and the eldest son had set off on a journey from which there was no return. The poor woman couldn't take any food or drink, and got no rest; she just cried and wrung her hands, went out to the gate, and then back to the house, she almost died of the desire to see her children again, and there was no-one who could comfort her. (*Peter Pepper... 117.*)

In this extract there is a prominent motif. Everything that in the John-the-Strong type tale is an attribute of the child with “terrifying strength”: at a time of thirst, laziness, avoidance of things, one-dimensionality and a pained heart a

64 “– Don't go anywhere, because that cursed dragon will kill you and I won't have anyone. – But we really are going, mother. Just two of us can deal with him. We'll bring home our sister. [...] The mother broke into tears. She thought to herself: – Oh no, my sons, if you go after that dragon, you'll never come home again.” *Borsófiú és társai (Peaboy and his Companions)* (AaTh 327B*+ AaTh 301B (AaTh 518) In: *Világ Szépe és Világ Gyönyörűje, magyarországi román népmesék, Purdi Mihány meséi (Hocópán Sándor gyűjtése), (The World's Beautiful One and the World's Pretty One, Romanian Folk Tales from Hungary, Mihány Purdy's Tales – Collected by Sándor Hocópán)* Európa, Bp., 1982. pp. 104–105.

65 In Jakab's story, when the youngest boy leaves, we can see the intentions of the mother and the guardians of the village: “And they spoke sweetly to him, his mother asked him so many times, she cried, she entreated him, not to go, to let her go with him, otherwise she would be left alone in her old age, when there should be someone to look after her. But the whole village could not persuade the child not to go [...]”. NAGY Olga: op. cit. p. 157.

new element appears in the sad mother (who earlier was the nourishing, suckling, caring mother, eternally busy and full of foresight), who, forgetting her yearning for the absent one, and following the “*abaissement du niveau mental*” allows the normal order of life to be overturned and becomes just like the son who can laze around at home for days on end. The mother cries – and this is particularly emphasised by the tale teller – because the son “left the house at a bad time”. In other words in the “strengthening of her unconscious state” her special powers appear: powers of foresight, the ability to predict the future, which “in an inspired state leads to visions, words, songs and predictions”,⁶⁶ and the mother’s “heart” (and the tale often mentions the heart⁶⁷, the heart’s pain and the strengthening of the heart⁶⁸) senses the danger, the blow of fate, the (final) end and death. The weaving woman, who herself once dealt out death, confronts a power more final than her: Hades. In this life situation she herself is helpless; she recognises the possibility woven by the goddesses of fate (itself created by a “weaving woman”⁶⁹), and can think of no way to avoid it except by taking her son under her protective wing (i.e. by keeping him at home⁷⁰) and crying in order to protect and keep him. However she must (or should) know that the weft of fate cannot be tricked, its intentions cannot be overruled: at least in no way by her – as a woman possessing

66 NEUMANN: op. cit. p. 309. (trans. G. Seel)

67 “Well would you have the heart to leave me on my own, weak and ill in my old age?” Pepper Peter’s mother asks (op. cit. p. 121). The old man of the tale accepts Peter’s greeting in this way: “Good day to you, old father.” “May He give you a good heart, son of my spirit.” (op. cit. p. 131.)

68 “Her poor head just cried and cried for some time, she spent several sleepless nights, went without eating for several days, but after that the Good Lord strengthened her heart and she began to feel a little more herself again. ‘It would be a crime against God if I did myself away, I must live, even in misfortune, since when my husband was alive and I had my children I lived well enough.’” *Peter Pepper and...* op. cit. p. 120.

69 This weaving woman aspect also appears in the mother and the wife in the Pepper Peter and Flowery Flora tale: “Once, as they were going on their heroic way, they found a house in the middle of the forest, and stepped inside. There was a girl sitting in the house in front of the weaving stool and she was weaving. This girl was the beautiful Fairy Ilona herself. From her beautiful russet hair there came a song, and as she wove, and however many times she passed the shuttle through the weave, every time out jumped two armed soldiers from the weaving stool.” (*Peter Pepper* op. cit. p. 134).

70 “In the symbol of the house the Female as place of refuge and protector encompasses the life of the family and the group.” NEUMANN: op. cit. p. 154. (trans. G. Seel)

weaker powers than the Moiras. So crying can be understood as nothing other than a kind of blackmail, a tool used to put pressure on the son (and we should note well that here we see a kind of weakening of the female attributes in mythic memes). We can ascribe no kind of symbolic-mythic value to crying in this case: it is a profane expression aimed at reaching a this-worldly objective. Crying here is simply tears of self-pity, and represents a sense of sorrow for oneself and pretence; in other words it is simply showing the other a mask which influences the other's heart, feelings and instincts, and in this way seeks to squeeze out of the heart some kind of participation, without affecting the intellect. This is the biting evidence of the mother's helplessness. We must consider whether crying is not some kind of language-less state,⁷¹ which on the mother's part has just one aim: the transference, the "reformulation", the "re-striking" of the inexpressible desire to keep the child at home into a prohibition, a prohibition whose essence is to exclude the sons from the dangers of the outside world and accept them in the mother's protective shield (an oven, a cocoon). Crying is a veil which covers the mother's true face, which she does not wish to reveal to her sons as they set off to their deaths. Crying is a cover for her particular state of mind: the momentary expression of the madness at the sense of loss is its cause: a mask, a fatal trap, into which the boys also walk in the belief that she is jealously protective, where in fact she is motivating them to leave. Crying, just like laughter:

[...] can be classified precisely under those forms in which the individual confronts the encounter and contact with the world – among the special forms of recognition, sight and attachment. Laughter is itself a sound, and as such, always fits in to the course of conversation, breaks it up and plays around words. Also as a sound it has its own moment, and this is the moment when one comes to understanding, in other words when the object merges together into the images in the head of the listener or viewer.⁷²

The mother's wailing, whining and the frenzy that frightens the village community breaks out at the moment she first understands about the dragon and its destructive power, foresees her children's misfortune and final destiny and the fact that she will be left alone. The whining is the recognition of the victory over

71 "Being languageless in terror: an ancient element. [...] And the knowledge: that this being without language, this inability to express lies as deep in humanity as elsewhere the ability to use language inspires [...]. BENJAMIN: op. cit. p. 109.

72 RITTER: op. cit. pp. 46–47. (transl. G. Seel)

death/Hades and the mourning of loss, whose dark regret requires a long time to soothe. In Jakab's tale *John-the-Bean I* the mourning and the regret, the loss and the unexpected joy reveals the dual nature of the conception of the "miraculous child", as the falseness that exists between the limbos of being:

Well, the old woman at home, poor widow, how she cried, how she wailed to see that her children would not come home; how beautiful were her three children, the two boys and the girl, and now she was alone; it was not enough that her husband had died, now the children had gone away.

A year went by, then two years. One Sunday the woman started thinking about her children: at that time they didn't have wardrobes, but kept their clothes in the couch. The woman decided to get out the girl's clothes, to air them; if she couldn't see the children, at least she could see their clothes. In tearful whining she lifted up the top of the couch and started to take the clothes out of couch to look at them. She cried here, she cried there, and then there was a bean lying in the couch – a haricot bean. There, while she was crying in great anxiety, well what happened but the bean jumped up into the woman's mouth and slipped down her throat. From that one little bean the woman became pregnant. (NAGY-VÖÖ p. 107.)

The mother's wailing reaches its peak when the miraculously born child also wants to leave her:

Oh, the mother abandoned herself to tears, a wailing crying, sobbing, she didn't know what to do, that she would have to be parted from that one child, and have to lose him as well and there would never be anyone who would care for her when she was old. (NAGY-VÖÖ p. 163.)

Caring, (as the main attribute of the mother⁷³) is the conception in the mother's tears of the projected expectations which the child must understand before he sets out, before he leaves the home - and understand as the mother's expectation and the principle of reciprocated love and promise both to return and care for her. It unambiguously shows to the family his loyalty to the unknown (never seen) siblings, and that he is also aware of his "terrifying strength", as a gift from heaven, which he can use to free others from their cursed state and restore the normal order of life. Perhaps the only "message"/reason which cannot be decoded from the mother's tears is that she is not anxious about the danger posed to him by

73 DERRIDA: *Ki az anya?* , Who is the Mother? (Hungarian translation: János Boros et al.), Jelenkor, Pécs, 2005. (trans. G. Seel)

the dragon/alien, or the underworld, but by his brothers' jealousy and desire for revenge which can cause his physical destruction and perhaps pollute his spirit, since the brothers' jealousy will disturb him and stir up a desire for revenge in his spirit. As Kerényi points out, one aspect of the child hero possessed of miraculous strength is "*deathless avenger*"⁷⁴, a motif which can be understood in some tales, while in others it is precisely forgiveness which is observable, with the judgement being given over to God in the motif of "throwing up the sword".

Forgiveness, however, as the contradiction of victimisation, will find its powerful shape with time.⁷⁵

On the basis of Benjamin's assertion, it becomes clear to us that the crying child faces a long road ahead, in order for him to reach the place where – identifying with his "spiritual essence" – he will be able to find the awareness to answer the trickery of his brothers, to rise above their intention to deceive him, and in the place of revenge, will offer forgiveness.

(Translated by George Seel)

74 KERÉNYI: "Gyermekistenek", (Child– Gods) *Essays on a science of mythology*, The myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis, (by C.G. Jung and C. Kerényi), Princeton University Press, 1973. pp. 25–69. (p. 34.)

75 BENJAMIN: *Az idő jelentése a morális világban*, Töredékek, (*The appearance of time in the moral world*. Fragments) op. cit. p. 110. (trans. G. Seel)

Hunger as necessity and enjoyment

(The phenomenology of eating and hunger)

*When the child is to be weaned, the mother
has more solid food at hand, so that the child
will not perish. Lucky the one
who has more solid food at hand!*¹

I.

One of the most spectacular phenomenon of almost all variants of the John-the-Strong type of tale – besides and accompanying the phenomenon of crying – is *eating*; the connection between crying and eating seems to be obvious for many reasons: on the one hand hunger (as a desire to eat) as lack, famine, necessity, the voracious desire for profane and transcendent food cannot be articulated in any other way by the child unable to perceive his own self-presence except by inarticulate crying and whining – the phenomenon of crying which I have already analyzed in one of my previous studies.² On the other hand, this hunger which one can hardly articulate is not only directed towards the attainment and acceptance of a profane object (mother’s milk, bread, sometimes blood) but to the one who, directly or indirectly, with the help of somebody else, takes care of me, from whom I receive the food as a gift or as an offering; therefore my hunger is both a sign of my dependence on someone or something and, at the same time, an unbreakable dependency and indispensable need. And last not but not least, hunger as Lévinas formulated it: “[is] *the very pulsation of the I*”³, in other words eating is a kind of pleasure – the pursuit of happiness, everyday subsistence – for the hero who “does not simply realize his nature but seeks in being a triumph inconceivable in

1 KIERKEGAARD: *Fear and Trembling*, (trans. Alastair Hannay), Penguin Classics, 1986, p. 48.

2 BÁLINT Péter: *A sírás fenomenológiája az Erős János típusú népmesékben*, Műhely 2012/4. pp. 53–60. (The phenomenology of crying in the John-the-Strong tale variants)

3 LÉVINAS: “Living from ... (Enjoyment) The Notion of Accomplishment”, In: *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority* (Translated by Alphonso Lingis), Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania, 2000, p. 113.

the order of substances.⁴ We may ask, then, what would be the goal of John-the-Strong other than to be a subject of existence as a gift, and as such to create order among his own unknown attributes and other alien, seemingly disturbed substances, thereby reaching in the distant future a final promised victory. Would it be possible, according to the logic of the folk tale and its narrative structure, for the hero not to fulfill this promise of final victory (refusing the giftedness present in his presence and character) or for the tale teller to give up the happy end (the gift of atonement and good-intentions: finding a partner, and enjoying the wedding feast with her)? Unlikely, at least not in fairy tales. More precisely, in these cases the title would be different: instead of John-the-Strong or John-the-Bean the tale would be given another title and would belong to a different type, which we have no time to investigate here.

In relation to John-the-Strong being a proper name – as both the name of the hero and the title of the tale itself (the name of the tale text) – we have to ponder Derrida's ideas on proper names:

In calling or naming someone while he is alive, we know that his name can survive him and *already survives him*; the name begins during his life to get along without him, speaking and bearing his death each time it is pronounced in naming or calling, each time it is inscribed in a list, or a civil registry, or a signature.⁵

The hero of our tale (as the hero of a 'proper' tale) is not a real person, he is the creation of a fiction and the tale telling act; the tale teller and the tradition preceding his telling (the interconnected tales) names this hero with his "enormous strength" and "ogre-like character" John-the-Strong (a name he has borne for centuries) and underlines this one characteristic – "his enormous strength" – while implicitly pointing to his ogre-character which according to its archetype is not just possessed of bull-like strength, but is also a "voracious eater". Being strong "preserves an essential and necessary relation with the possibility of the name".⁶ In this case, and in contrast to the names of other peasant heroes (we well know that they are generally called simply Jánas/John), an epithet or ornament is attached to the name which is otherwise either not particularly revealing or has no

4 Ibid. p. 113.

5 DERRIDA, Jacques: "The Art of Memoires" (trans. Jonathan Culler) In: DERRIDA: *MÉMOIRES for Paul de Man*. The Wellek Library Lectures, Columbia University Press, New York, 1986. p. 49.

6 DERRIDA : op. cit. p. 49.

additional meaning or reference (maybe only being *nameless*) and this permanent characteristic attached to his name, never to be separated or severed, a name that speaks primarily of a “patronage of the gods” assures him of the fact that his name “*will survive him*”. Quite simply it will survive him, or as Derrida has it, it “already survives him” since the hero’s name is on the one hand a *promise* (“A title is always a promise”⁷); a promise to face the difficult task dutifully and bravely under the protection of the gods in and against all circumstances – these difficult tasks await him, call on him and with this call they test him in his existence. During these trials he has to testify and assure that he is capable of keeping the promise he has previously undertaken. His promise is a pledge to survive attacks from the devil or other monsters and all the hellish dangers lurking around him (‘climbing down the well’, spending time in ‘a brick house’ or in ‘a mill’ inhabited by devils, etc.). However, on the other hand his name “already survives him” from a different perspective as well, since in the act of tale telling – before the beginning of the tale and in the tale telling itself (the “thinking speech”) – the announced *title* and the *name* in this title⁸ acts as a speech that precedes, and a reputation that is preceded and made present by articulation⁹, and liberates and focuses the memory of the

7 J. DERRIDA: “Acts”, (trans. Eduardo Cadava), op. cit. p. 115.

8 The landlord curses the “weak, uncared for horse”: “May you bear living children, you worthless animal!” And the horse gives birth to a real human child, and Christ and Saint Peter walking nearby have the following dialogue: – Hey you, in this old decaying tree there is a female horse and it bore a child, it should be baptized. Christ became a priest, Saint Peter a cantor; they went in and gave the mare the freedom to talk so that she began to speak properly. They told her why they had come. Peter took the child out to the creek to baptize it. But when was this child born? On Peter Paul’s day. Then he has to be baptized with that name. They baptized him as Kancafi Peter (Peter Mareson). Our lord gave him a sword and a tiny dog. His mother was given two souls.” (“Kancafi Péter”, In: NAGY Olga: *Cifra János meséi*, (The Tales of János Cifra), Akadémiai, Bp., 1991. p. 82.). This tale is paradigmatic since the tale teller names the one who presents the gifts – Christ - and the one gifted – Peter, and his mother –, as well as the presents themselves: the ability to speak, the name, the sword, the dog, and the two souls for the mother which will later help her save her son.

9 “Well, the servants had already seen Jankó, everybody knew him and knew very well who he was and what he was.” (John-the Bean I., NAGY Olga –VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, (The Tale Teller of the Transylvanian Mountains – Tales of István Jakab) Akadémiai, Bp., 2002. p. 111.) “Well, the dragon also knew very well who he would be debating with that day. He took the mace, Jankó’s mace, and that is how he walked back to his house.” (John-the Bean II., NAGY–VÖÖ: p. 165.) ‘Nine’ by Jakab is an example of

audience regarding the hero's glorious deeds, his sacrifice for others and/or for his family, his commitment and obligation, rather than activating memories about his early crying, his voracious orality, his simple-mindedness and his laziness. The name of John-the-Strong carries "*the promise of its own truth*".¹⁰

In the case of another name and tale entitled *Nine* (Kilenc) we find a similar pattern: it refers to somebody who is able to eat as much as nine - sometimes ninety-nine - others; therefore his name is a kind of promise (and at the same time leaves behind the order of normality and goes beyond the usual feeding and gathering strength) which, by its reference to reality, astonishes both the members of the village community and the lords who offer him service.

[The king] asked the lad what his name was. The lad says:

– I do not know – he says – I only heard it from my mother and she always said that I ate as much as nine others and when she called out for me she only shouted: "Nine!" When I heard 'nine' I went to my mother. (NAGY-VÖÖ p. 560.)

When he only mentions and projects his eating ability he does not appear as a monster to others, but as soon as he reveals his oral voracity and its unappeasable nature he becomes frightening and someone to be avoided, even rejected from the world of the living; those who dread him would not hesitate to trust him with a task that includes the promise of a march to death. In this case the promise of arriving in the nether world is only a possibility and a threat and is not realized fully; if hunger and oral voracity were a variety and pattern of sin then the promise of punishment would be manifested as a verdict; however, since it is one of, if not the most important, condition of fulfillment (in other words maturity, adulthood, discretion etc.) then thanks to the blessing and the gift of patronage he is able to escape the traps laid for him.

John-the-Strong, first as an infant and then during his entire childhood, eats a lot, more precisely he eats constantly (his oral voracity is unappeasable and he

a tale in which the hero is not only preceded by his name and fame but also in which when he leaves the trace of his name stays behind, a name which speaks of him: "Well, Nine had already become such a nice big lad, he became such a skilful lad that as he was walking along the road he sank deep down to his ankles into the ground because he was so heavy and wherever Nine walked along the road his *trace* was visible as if a plow had gone by, as if it was drawing a deep furrow behind his steps. (Ibid. p. 565 – emphasis mine, PB)

10 DERRIDA: "Acts" op. cit. p. 96.

expresses it through whining and crying). In the course of this – not entirely mute – act of eating and speaking he promises that he will do his best to grow up and become strong and if “with time” and “in the proper time” he grows to be big and strong enough he will acquire the strength he needs to help him win his brothers back, and restore the family’s unity and happiness – as in the tale types of John-the-Bean. In the tale types of John-the-Strong and Nine he also earns enough money during his years in service to enable him to support his mother (sometimes both his parents). Already his twofold ability – winning back his brothers and supporting his parents - is a proof of his becoming an adult, his becoming mature. Eating - more precisely his constant eating -, this metaphoric “huge gluttony”, is a gesture to keep his promise in the future; however, it is at the same time an overstated gesture, just as Derrida points out that every promise is an overstatement, although this *overstated* act, “the performative as promise”¹¹ is the one that makes the realization of action possible.

Even though the hero’s promise and the act performed in eating is somewhat *unbelievable*,¹² it may carry and realize the “promise of its own truth” because it is precisely the *lack of impossibility* (not being familiar with impossibility) in tales that opens up possibilities for (the seemingly impossible) promises and the possibility of keeping one’s word. The tale teller regards the incompatibility of “big” eating and “little” strength (as an unfulfilled promise) worthy of mockery; a brilliant proof of it being the scene in which he tells of the crowd gathering to marvel at the huge mace they are not able to lift up and at which Jánas “gave out a big laugh”:

Oh my, how many useless folks there are in this world, how much food they have devoured for free. (NAGY-VÖÖ p. 163.)

Our hero is convinced that man does not only eat because of his fear of starvation,¹³ but to grow big and tall physically proportionate to the amount

11 Ibid. p. 94.

12 “In tales overstatements gain an entirely different interpretation and they become the token of creating grandiosity: Jankó “made himself cook porridge from tons of corn, and he began eating, then ate it all, drank the water from the well again, as much as was in there, and then he set out for a walk.” (Babszem Jankó I/ John-the-Bean I, op. cit. p. 111.)

13 Although the fear of starvation is also significant: “Well, I do not want to become a king, but I do not want to be starved either”. (“Kilenc” / Nine, op. cit. p. 565.) – “When the food was all eaten up in front of him, he was yelling, painfully crying to his mother that he would starve to death.” (“The Crying Child”, op. cit. p. 591.) Analyzing the phenomenon

of food consumed¹⁴, to let his strength grow continuously, e.g. to gain abilities by eating plants and animals that make him capable of ruling in and over his environment and expanding his power and multiplying his wealth, and protecting it from enemies.

When Nine dressed up in the royal robes he looked like a real nice, strong, yeomanly lad. (NAGY-VÖÖ p. 568.)

The “divine patronage” mentioned in connection with the heroes of these tale types of John-the-Strong and John-the-Bean that we may refer to as the “Gabe” of the “est gibt Sein” (the gift of being given)¹⁵ is manifest, for instance, in the scene when the protectors promise the mother of John-the-Bean that in order to replace her disappeared or kidnapped children they will present her with a new gift: a child conceived miraculously (by accident, but rather inevitably, as fate demands she swallows a pea or bean).

With loud weeping and wailing the woman lifts up the top of the sofa, she begins to pick out clothes from it, she keeps looking at them. As she was crying there and here, a kind of bean was laid on the seat. So, as she is sniffing and sobbing, however it happened, *one bean jumped* into her mouth and ran down her throat. By this one little bean she became pregnant. (NAGY-VÖÖ p. 107.)

It is true that this unannounced promise (and although the widow would have desired such an announcement it would have alarmed her as well, given her single status and her lack of a husband), unlike the promises naturally referring to the future, becomes realized without her consent and knowledge, immediately in

of starvation in a wider context Dumézil emphasized the element of fire, which far from being the “civilising force” mentioned by Aiskhulos, presents a more ancient/ more elemental role: the role of baking/cooking and thereby the role of nurture – this role is significant and indispensable in nature. « Sans doute M. Dumézil a-t-il montré qu’il avait chez Hésiode un sens «alimentaire», et que, loin d’être comme chez Eschyle «le feu civilisateur», il n’était encore que le «feu qui cuit». Mais c’est cette cuisson qui permet à l’homme de s’alimenter: sans elle il est condamné à mourir de faim. » VERNANT, Jean-Pierre: “Prométhée et la fonction technique”, In: VERNANT : *Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, Éd. La Découverte/Poche, Paris, 1996. p. 265.

14 “Well, Nine was becoming so heavy from so much food, from so much water, that he did not sink up to his ankles but right up to his knees in the ground as he was walking along the road.” (*Nine*, op. cit. p. 571.)

15 DERRIDA: “Acts”, op. cit. p. 146.

her present reality.¹⁶ The meaning of the existence of this child received as a gift cannot be other than saving his “unknown” brothers who have left for an unknown world, to bring redemption for their sufferings, and at the same time procure a comparable judgment for their deceitful deeds and the murder of their brother. (The conception and birth of the promised child does not really happen in the same way as with the Virgin Mary who had been informed well in advance about the child to be born just as the meaning of Jesus’ mission was announced and the promise, the “heavenly message”, was interpreted and comprehensible for the mother and for her environment.) In terms of its phenomenology, the expression “brothers” needs to be closely looked at from the perspective of coming from the same family, aspects of hatred, separateness and entanglement, detachment and embrace, secession¹⁷ and mutual need¹⁸.

Bab/Borsszem Jankó (John-the-Pea/Bean) is closely related through his physical aspects to his otherwise “unknown” brothers, his “*brothers in milk*” (which in this case is an even closer relation than being brothers by blood). Its significance is manifest in his act of asking his mother to cook a special pancake with her milk so that later, at times of his own liberation, he would be able to verify his self-identity, more precisely the fact that he is the real and true “brother” of the two who some time ago had left to search for their sister kidnapped by the dragon.

But – he says – please – he says – before I leave [...] bake me three small flat pieces of bread, but with your milk, take milk from your breasts and mix the dough for me. (John-the-Bean I., NAGY-VÖÖ p. 113.)¹⁹

16 We can see a change in John-the-Bean II., (Babszem Jankó II.): “Well, since she [the mother] had already realized that she had become pregnant by that one bean, she named her son John-the-Bean.” NAGY-VÖÖ Ibid., p. 158.

17 Starobinski on Rousseau: *secession* brings about original sin since it separates us from those people we love and respect the most. See STAROBINSKI, Jean: *Jean–Jacques Rousseau. Transparency and Obstruction*, (trans. Arthur Goldhammer) Chicago, University of Chicago Press, 1997.

18 In János Cifra’s tale, “Móré” (AaTh 303) the king and the judge both have a son at the same time and on one occasion, as the prince looks out of the window he catches sight of the other and begins to think: “–Look, his face is exactly like mine! Ooh, I should stop him!” NAGY Olga: *Cifra János meséi*, (Tales of János Cifra) op. cit. p. 51. “I will put my sword here onto the floor and we two will swear to be full brothers.” Ibid., p. 53.

19 In John-the-Bean II. the request and its explanation are modified as follows: “I ask you to bake three little pancakes, bake them but do not mix water in them, neither salt, nor anything

True, apart from his sister (“Well this tastes exactly like my mother’s milk”) the two brothers do not learn from cautionary signs; they are reluctant to believe in the identity of their brother even after eating the pancake made of their mother’s milk and identifying the source of the milk, identifying their saviour (“Well, this pancake tastes just as if it was made of my mother’s milk.”).²⁰ On the one hand, we see a referential difference between “exactly like” and “as if”²¹ and the uncertainty considering the belief in brotherhood which characterizes the unfolding relationship between the sister and the two brothers and their saviour: the immense depth of the abyss between trust and deceitful loss speaks for itself. On the other hand, this credibility in the promise, the announcement of the act of rescue and the belief following the “manifestation of the sign” of ipseité (“the extraordinary nature”, “the protection”, and “the donated existence”), the expression *brotherhood* and the figure of John himself do indeed bring him very close to the figure of the *savior* Christ. The parallel between the two characters is an ideal example of a case of Auerbach’s “figural interpretation”²². The hero in *The Crying Child* has attributes similar to those of Jesus:

else, only take milk from your breast. / Because I forgot to tell you that the child was already in his ninth year but he was still nursing. And then he says to his mother: - From this day on you do not need to give your breast to me, I will no longer suckle; milk your breast and bake the pancakes with your milk and tie those three up separately in scarves!” NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 163.

- 20 “Well, my dear brothers, I did bring you back to your lives once more and in return you should only promise me to do what I ask you to do. / – Of course – the two lads swore right away because they did not want Jankó to have resurrected them for nothing, but they did not want to accept him as their brother.” Ibid., p. 116.
- 21 In John-the-Bean II there is a slight change during the repetition since the previous statement that the three brothers “were raised as orphans, without a father, and the brothers loved and respected each other very much.” (Ibid., p. 158), would make us conclude that a different type of relationship is established with the new/unfamiliar brother as well. The girl says: “it was just as sweet as my mother’s milk, as it was when I was small and still nursing.” (Ibid., p. 164), and the two brothers reinforce this sense: “Well, we noticed in these pancakes that they were just as sweet as our mother’s milk, as if they were baked from her milk.” (Ibid., p. 167). In this latter case they successfully recognize the milk (identify the source) but accepting him as a brother appears with a kind of suspicion. The expression “as if it was baked” refers to this fact.
- 22 In his study “Figure” Auerbach defines figural interpretation as follows: “Figural interpretation establishes a connection between two events or persons, the first of which signifies not only itself but also the second, while the second encompasses or fulfills the first. The two poles of the figure are separate in time, but both, being real events or figures, are within

So Jánas reached into his pocket, took his comb out, put it in his hair and tried to take a step in the water to check if would sink there by accident. My Lord, he was walking on water very well, even better than he had on solid ground. (NAGY-VÖÖ p. 603.)

In John-the-Bean II. the protagonist may be seen as having an essential connection to another mythic hero, Hercules, who had already killed snakes as a child, and more precisely to the traces of his archetypal origin.

Jankó left the dragon's head as it was, he did not chop it off because he knew the dragon was lying and not telling the truth. He walked to the stone, and struck it with his sword; well, My Lord, the stone split in half and so many snakes left the stone in order to almost eat up and devour Jankó. Jankó could not chop them with his sharp sword; he almost drowned in blood there was so much of it flooding out of the snakes. (NAGY-VÖÖ p. 175.)

The expression "*brothers on the cross*"²³ refers to existential states of mutual suffering and atonement, of belonging together and being included in faith, of being participants in a future promise and of waiting for a judgment. For sinful men to doubt and mistrust Jesus as a given donation/gift, to doubt his existence as God's son, finally having him die (just as the biblical Judas and the two brothers perform these acts with their victims, the gist of which is hidden in the act of sacrifice and the future promise) is nothing else but a neglect of the promise of redemption, of its utterance and its fact. Not to understand signs and promises, and neglecting them signifies both disobedience towards community laws and the refusal of prohibitions/commands, and revealing a lack of the maturity required to conceive of brotherly love and redemption by love; the consequence of which is to be doomed to further atonement.

Deriving from his existential character, Jánas in *The Crying Child*, having saved the three princesses from the dragon, could never assume that his brothers would be able to take the life of their younger sister out of envy and jealousy, thereby violating the prohibitions of the commandments:

time, within the stream of historical life." AUERBACH. Erich: "Figura", In: AUERBACH, Erich: *Auerbach Scenes from the Drama of European Literature*. Gloucester, MA: Peter Smith, 1973.

23 This is the title of a Russian novel, a masterpiece written by Remizov.

Well, Jánas did not think of anything bad because he thought they were siblings and they would not want to hurt each other in any way. (NAGY-VÖÖ p. 608.)

The prohibition “*you shall not murder*” is at the same time a definite command which is not so much a threat but an appeal and suggestion and includes the Christian remonstrance of “*tolerate each other in love*”.

2.

In his famous volume *The Great Mother*, Erich Neumann attempts to point out the fact that it is not worth focusing on lack and deprivation when discussing the interpersonal bond between mother and child at the beginning of life (their mutual interdependency, their mutual inseparability); we should rather focus on the opposite – on the abundance of divine creation, the overwhelming nature of giving, on free or unconditional acts of donation.

The character of abundance is one of man’s primordial, positive experiences and of his experience about the Feminine as a vessel that gives nourishment. [...] The clearest image of giving away is the breast that relates women with the act of nourishment.²⁴

The original source which quenches oral voracity and hunger is the maternal breast, whose motif is very emphatic in traditional folk tales as well²⁵, since, according to Neumann,

The breast motif includes the symbolism of milk and cow.²⁶

Being nursed from a cow-mother (the ancient Hungarian word *emtetés* means breast feeding) is a ritual act, since “in ancient times the infancy of kings and priests was nourished on this milk”.²⁷ Emphasizing the motif of nurture-nourishment from the udders of this maimed cow (from the breast of the celestial or descending

24 NEUMANN: *The Great Mother*, op. cit. p. 123.

25 “I ask you to bake three pancakes, bake them but do not put any water in them, neither any salt, nor anything else, only milk your breast and add the milk to it.” (“Babszem Jankó II.”, NAGY-VÖÖ op. cit. p. 163). In this case mother’s milk is not only nourishment but later becomes the proof which legitimizes him, a proof of brotherhood, a proof that makes him recognized by his “unknown” brothers.

26 NEUMANN: op. cit. p. 124.

27 Ibid., p. 125.

mother as a protector, or the deputy or messenger of a protector) it is given a constitutive character by the tale teller since by this he attempts to strengthen and present the heroic origin of the protagonist – his existence received as a gift seems to be an “*étant donné*”, as someone being a gift himself is given just as he is, as is formulated in the title of Jean–Luc Marion’s book²⁸. In the tales I am analyzing this “*ritual gesture*” is especially emphatic: being nursed by an animal (cow, sheep, bear, horse); this cannot be explained as the inheritance of a peculiar pagan belief system alone, but by the definition of a peculiar existential character: existence as a gift.

Well the mother was raising the boy in that decaying tree. Kancafi Péter (Peter, Son of a Horse). The child was growing, not like he was from his mother but from an animal. Because he was nursed on animal’s milk and in a few days he began to walk like an animal. Normal children begin to walk at the age of one. But this one was walking when he was only a day old. Because he was born of an animal.²⁹

Lévinas writes on the acceptance of nourishment, on satisfying the primordial need of this patron being/animal, on regaining force and vitality: “Nourishment, as a means of invigoration, is the transmutation of the other into the same [...]”³⁰ We well know that the in his heart/character the mythic hero or the hero of the tale becomes what he eats; therefore he not only exists but he exists *according to* what he has eaten during the act of satisfying his needs and, thanks to some “celestial” blessing, is granted characteristics that would elevate him above “everybody else”;

28 “Being given” – the given is given in fact and thus attests its givenness. “Being given” does not reconduct the given to the status of a being not yet adequately named, nor does it inscribe it in supposedly normative beingness. Rather, “being given” discloses it as a given, owing nothing to anybody, given inasmuch as given, organised in terms of givenness and even employing “being” therein.” MARION, Jean–Luc: *Being given. Toward a Phenomenology of Givenness*, (trans. by Jeffrey L. Kosky), Stanford University Press, Stanford, California, 2002. p. 2. Marion, with the concept of the “given” marks and separates the one “*who is given*”, and “*the character of given existence*” while he establishes a close/essential relationship between the one “given” (*donné, donné-en-personne*) and “presence” (*présence, présence-en-personne*). At the same time he establishes the paradox of giving: while the outcome of the giving process, the given, appears, it lets the process of donation itself disappear enigmatically, without a trace. *Ibid.*, p. 100.

29 “Kancafi”, In: NAGY Olga: *Cifra János meséi*, (The Tales of János Cifra) op. cit. p. 82.

30 LÉVINAS: op. cit. p. 111. In this same chapter he notes: “But the care for nutriments is not bound to a care for existence. [...] The need for food does not have existence as its goal, but food.” op. cit. p. 134.

in this mythic existence he becomes capable of taking responsibility for others: to fulfill his promise and his fate. (Besides his enormous strength this is again a proof of the exceptionality to which again he bears witness). Living off somebody else – following Lévinas – is living together with and having responsibly for the other. Satisfying one's need is at the same time both demanding from and satisfying the other: inclusive mind manifests the indispensability of cohabitation, its unconditional and responsive character. We find the most beautiful example of this in a gypsy tale from Marosszentkirály, *The Small Bear*.³¹ The king's daughter, who had been locked up in a tower by her stepmother and who was once made to drink wild blood, miraculously became pregnant by the "drink". The king, having no knowledge of his witch-wife's intrigue, chases his daughter away from the palace until she finally finds shelter in a cave. Soon she gives birth to a small bear; the bear was born with enormous strength and human capacities: he could speak and as a sign of his love he took care of his mother.

– Do not be sad, my mother, because you will not starve among these wild mountains. I will go to the city and bring you food and drink, whatever you need. (NAGY-VÖÖ p. 119.)

The bear boy (who is none other than an enchanted prince) trusts the king ruling in the city to take care of his mother, and then disappears. It happens in several tales (for instance in the type "*two identical friends*") that the function and the mission of the hero becomes meaningful when he helps his faithful, true partner (his friend, or in this case, mother) to reach happiness while he himself fulfills his mission and disappears into thin air. The tale becomes a parable by which the tale teller teaches the listeners how to analyze parables when posing questions:

[...] who or what gives the donation, whose donations are we, who is the one by whom I may experience my own donated being and may become from a closed subject a donation, a gift, a donated one, addressed and a self-surrender.³²

31 *Zöldmezőszárnya, marosszentkirályi cigány népmesék*. Nagy Olga gyűjtése. (Green Field Wings: Gypsy Folk Tales from Marosszentkirály, collected by Olga Nagy) Európa, Bp., 1978. pp. 117–132.

32 CSEKE Ákos: *Új fenomenológia Franciaországban*, (New Phenomenology in France) In: Magyar Filozófiai Szemle 2011/2. pp. 174–176. (trans. NGA)

It usually happens the other way around and the bear boy is taken care of by his mother who is the “celestial caretaker” of the donated child and, thanks to her, he understands his existence as a gift and as a protected child-being.

We can mention another so called unusual case. The tale of John-the-Bean I. – a unique tale in which, after returning from the underworld, John-the-Bean punishes his wicked brothers who treated his family so cruelly – provides a peculiar example, where it is not the mother but the hunter-father who nourishes the child wanting to become a hero, and what he provides him for food nourishes his heroism, his perseverance, his generosity and respect:

Always when hunting down a small bird he took good food home; Jankó went hunting, everything he brought home was for his child and prepared all for him. When he wanted to feed, he did not eat himself, but put the food into his child’s mouth, so in a year he developed as much as other children would do in thirty years, because Jankó always placed the first and last bite into his mouth – the best bites. (NAGY-VÖÖ p. 136.)

The natural togetherness³³ of mother and child and their primordial dependency (which makes the listeners conscious of the Marquard type normality, the correspondence to the normal orders of life) is manifested by the tale teller in the symbolism of inevitability of the cow and the baby calf:

That poor woman had just one son but that son was so hungry, he ate so much, he had such a hunger, he was always after his mother’s skirt like a calf after a cow. (NAGY-VÖÖ p. 555.)

The cow and its baby calf may be separated from each other for a shorter or longer period of time but as soon as they are together sharing the intimate space of the habitation/pen they immediately begin to look for each other as a proof of inevitability and inseparability: their voices (lowing) are a calling and a response to each other. There is a rare and symbolic exception in a tale where the mother sheep leaves the lamb behind and the shepherd has to get the sheep to suckle and re-accept the lamb crying for its mother.³⁴ In several tales *calling* is an existential metaphor,

33 In his tale *The King of Black* it is the question of the identifying act: “–Well, my son, I do not care whose cow or lamb you are, take my hand – he says – I give to you – he says – my hand, at least I would know who to greet.” NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 220.

34 “Juhász Péter”, In: DOBOS Ilona: *Gyémántkígyó, Ordódy József és Kovács Károly meséi*, (The Diamond Snake, tales by József Ordódy and Károly Kovács) Szépirodalmi, Bp., 1981. Ordódy meséje, pp. 47–83.

partly of a calling away, an invitation, and partly of waiting, a re-acceptance into intimacy, using all means, turning towards the other, drifting towards the other and expressed by the overflowing sounds and words of the mother. The invitation to feeding/nursing, to the warmth and security of the maternal lap is the source of the original or primeval speech act, the maternal *kerygmatic language*:

The first speech was not caused by hunger, but by love, hatred, pity and anger. Fear is on the side of hunger and thirst and could never, by itself, lead to the supplementary figuration of language; it is much too practical to be called a passion.³⁵

We can find a good example of language which addresses or initiates a discourse in John-the-Bean II, when conflict bursts out between the mother attempting to save her boy – born “miraculously” (from a bean) – from all dangers awaiting him, misleading him in the interest of a safe and secure escape, while the boy tries to restore family unity thereby attempting to restore responsive ethics to their rightful place. The remorseful boy – having caused a great deal of physical pain – tries to resolve this conflict by publicly manifesting his everlasting love and respect towards the mother by these honest words:

Well, my mother, you see, I am quite sorry – he says – that I have scared you. I asked you kindly and begged so that you would tell me, but you always replied that there was nobody else.

He grabbed his mother, gave her a kiss and asked her forgiveness not to be angry with him for letting the whole house fall on her. (NAGY-VÖÖ p. 161.)

We may regard eating as a ritual activity because eating is not only a physiological act but a “religious” act as well, since we eat creatures made by the Supernatural, and we eat them just as our mythic ancestors ate them at the beginning of the World.³⁶ Eliade also points out that the Creator is at the same time a creator of nourishment and he not only created the World and our Ancestors but gave

35 de Man, Paul: “The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida’s Reading of Rousseau”, In: *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, University of Minnesota Press, 1983. pp. 134–135.

36 « Se nourrir n’est pas simplement un acte physiologique, mais également un acte “religieux”: on mange les créations des Etres Surnaturels, et on les mange comme les ont mangées les ancêtres mythiques, pour la première fois, au début du Monde. » ELIADE, Mircea: *Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963. 59. To nourish oneself is not simply a physiological act but it is a religious act as well: we eat creatures of the supernatural, and we eat them as the mythic ancestors were eaten for the first time, at the beginning of the world.

life to those animals and plants that make it possible for every man to live.³⁷ Accepting the nourishment is an appropriation of material food in order to gather strength, while, on the other hand it is a ritual-liturgical act spiritually filled by daily repetition; it is no accident that praying before meals and thanksgiving in Christian cultures are closely related to these aspects.

When analyzing the dual character of preparing food and the act of nourishment we need to consider the fact that in relation to these two acts Neumann lists the elemental features of the feminine: the natural nourishing principle; acquiring food and preparing it; the function of protection and preserving; preparing vessels to preserve and store food; guarding the fire; and finally the three symbols of matriarchy: the bed, the table (the fireplace) and the house.³⁸ Both types of our heroes (John-the-Strong, but especially John-the-Bean) possess these feminine traits to a certain extent. Looking more closely at the texts we can see that initially the mother imposes expectations on the child (according to the interpretation by Bachelard they are primarily meant to be social prohibitions and not natural experiences) which she attempts to make understood through the act of repetition. However, even though “the phenomenon of repetition forms a general joy”³⁹ which is true for certain activities, it undoubtedly leads to a kind of routine on the child’s part. Habits are routinely repeated acts, they do not require mental activity; the state of being present ignores all kinds of emotional and perceptual reflectivity, therefore it does not trigger a true understanding which would be followed by “conversion”. In this case it is the community, rather than the mother, who reveals and shows by certain repeated acts or by strengthening the maternal prohibitions and teachings the conditions of existential possibilities and modes of acting that are the preconditions for earning bread, and getting ahead.

37 « [...] le Créateur’ est également l’auteur de la nourriture. Il n’a pas créé seulement le Monde et les Ancêtres, il a également produit les animaux et les plantes qui permettent aux humains de vivre. » Ibid., p. 124. “The Creator is equally the author of nourishment. He did not only create the world and the ancestors, but also the animals, plants that allow man to live”. (trans. NGA)

38 NEUMANN: op. cit. p. 298. Besides these positive aspects the cruel side of the mother also appears: “Sickness, hunger and difficulties, especially war, were her helpers and every goddess of war and hunting expresses man’s experiences in life as a female perpetually demanding the blood of men.” op. cit. p. 72.

39 DELEUZE: *Proust*, op. cit. p. 74. (trans. NGA)

To be sure, it is necessary to earn one's bread, and it is necessary to nourish oneself in order to earn one's bread; thus the bread I eat is also that with which I earn my bread and my life. But if I eat my bread in order to labor and to live, I live *from* my labor and *from* my bread.⁴⁰

This speech uttered in the tale (an instruction) is essentially directed towards responsive ethics – as Lévinas refers to the Biblical remonstrance – and is the depressing result of mutual dependency, survival and the acts carried out by the individual and the community: despite the state of poverty it is the foundation of spiritual salvation that the child blessed by celestial/divine power also has to retain.

3.

The natural correspondence between eating and being able to work a great amount (the ability directed towards making great effort and using strength) does not surprise the hermeneutic philosopher; even in tales we see kings and masters keep their servants well⁴¹ in order to have them produce profit and not to turn, agitate or rebel against them. In the case of Nine the precondition of beginning to work and being hard working is the agreement concerning food and payment, “making a contract” whose conditions initially do not seem to be impossible to keep for either partner.

Because there is nothing you can argue about food, because I'll give you as much as fits in and fills you up and as much as you can eat. Because I know well that whoever eats a lot is able to work a lot as well. (NAGY-VÖÖ p. 566.)

Jakab's tale is a good example of work for bargained payment; to meet expectations (although it would not be difficult for him, it is not against his spirit) Jánas carries out his job with such huge strength and unfailing zest that he even *forgets* about eating itself.

40 LÉVINAS: op. cit. p. 111.

41 We also find an example of the opposite case when the hero is paid for his services by the smith (well enough just to make him leave the village as soon as possible); however, for some reason he forgets to feed him. “Well, Jancsi had a problem after that, he was not provided with food for the journey and he was so frightened, that he gave away all the money he had.” BÁLINT Sándor: *Tombácza János meséi*, (Tales of János Tombácza) op. cit. p. 303.

From dawn to evening Nine kept cutting, ceaselessly, so that he did not even rest, he did not even think of food just to succeed in doing more and more, so that the king would not become angry that he was working all on his own. (NAGY-VÖÖ p. 562.)

We may ask somewhat maliciously: has his stomach ever grumbled at lunchtime, has his body ever spoken of hunger differently or has it ever silenced the words of needs and necessity? To carry out something with the type of intent, audacity and intensity of strength of which John/János is an example – forgetting even about eating and hunger – refers to the fact that the one who works expels from his thoughts his feeling of being in the present and only thinks about the future, about the work performed successfully. The verbal promise to carry out the task in time (even if alone) always refers to the future – as is the nature of all promises – and introduces the future tense for the individual who is exclusively concentrating on the actual work to be accomplished, a future in which he will *already* be done, finished and gloriously announcing his achievement to his master, the king. Glory and success, being appreciated financially and his ability to make a commitment presents his mature state – maturing into manhood – to outsiders, i.e. to the members of the community; it is true even though János's strength is obviously greater than his cognitive abilities.

Before I provide examples from other tales of eating and hunger, I will justify the liturgic-ritual aspects of neglecting nourishment through a parable from the Middle Ages. In *Exemplum mirabile* written in 1527 the youth (being similar to the hero in the tale about *the prince who wanted to become immortal*) when standing in front of the Lord – appearing before him and inviting him to his celestial world – forgets about his earthly needs as he testifies in front of the inhabitants of the cloister he has just returned to:

Well, you know my fellows that ever since I left the town I have not drunk or been hungry, or thirsty but I was filled with all good things.⁴²

We find another excellent example of forgetting about eating and hunger among the tales of János Cifra, a gypsy tale teller from Koronka. His story *Rájner*⁴³ (AaTh 314) reveals an expressive correspondence between the phenomenon of hunger and traveling:

42 *Középkori magyar írások*, (Hungarian Writings from the Middle Ages), (compiled by: Mezey, László), Magvető, Bp., 1957. p. 201. (trans. NGA)

43 NAGY Olga: *Cifra János meséi*, op. cit. pp. 149–174.

This child had no hunger or thirst during the journey. He was led by the Devil king. The child travels. When it started to become dark in the forest he cuddled up to a tree and waited for dawn. But he was led by the Devil king so that he could not find a village or a small farmhouse during his journey. He went from forest to forest, from meadow to meadow. Where did he arrive in the afternoon? On top of a big mountain. He had no thoughts about food or drink. (NAGY: Cifra, p. 154.)

It seems as if the child forgot about food when traveling, when on the journey, when arriving at the underworld, or in celestial spheres, when wondering about the other or the others' world; the primal importance of the beauty of the view, of testing vision, of perception and continual understanding, stems his appetite, while the hero becomes "hungry" for something else than is usual during the "walks" he takes in his profane existence. Food and drink are the nourishments for the heart and the stomach, while the view nourishes the eye and the mind; food is able to nourish the physical body through touch and the senses, the hero is capable of reaching spiritual heights by the sophistication of vision and perception. This is understandable on the part of the hero "absorbed" in his journey and perceiving the world, since the traveler is always "simple-minded", in other words, he is curious about the mysterious things emerging in front of him.⁴⁴ He then becomes a child hungry for knowledge – he is excited and irresolute due to the distance from his home, the multiplicity of the view, the richness of stimuli – the very wonder described by Descartes degrades him into "simple-mindedness". However as soon as he strives to interpret the view (to make foreign and frightening phenomenon understood) he regains his wits. Blumenberg refers to this event when he writes:

Sense initiates man into becoming a spectator when at the same time he is the victimized one.⁴⁵

Traveling is both discovery and experience, perception and contemplation of the self; the spectator is interested in the difference which

44 "Man is such a gawper that because of his curiosity he forgets to care for himself."
BLUMENBERG, Hans: *Hajótörés nézővel*, (Shipwreck with Spectator), Atlantisz, Bp., 2005.
p. 42. (trans. NGA)

45 *Ibid.*, p. 65. (trans. NGA)

[...] creates a tension between a desire for happiness and the unrelenting self-determinedness of physical reality.⁴⁶

Our hero (like the tale itself) conceives this “unrelenting determinedness of reality” as the world of horrors, everything which he is unable to personalize, that is not to hand, emerges as a frightening and horrible foreignness. There is a fundamental turn in the hero’s attitude towards the world when, instead of the devil, another (an old woman) helper leads him. He returns to the earthly world and food appears in front of him (nourishment, joy, purpose, etc.)

He began walking down the mountain but he could hardly drag his feet. From this moment on he was not guided by the Devil king since the idea of food came to his mind. It was somebody else. (NAGY: Cifra, p. 155.)

The third basic case in tales where hunger is ignored is the relationship between *hunger* and *wailing/sadness*; a dramatic life situation arises in the tale when, being disturbed the hero is in a peculiar state of mind and existence, or faces a seemingly irresolvable task and is absorbed in using his powers of reasoning, and so all of a sudden forgets about eating:

He became so sad that whether he was given food or not he did not eat anything, only wailed.⁴⁷

or:

The king did nothing except go up to his castle. He kept thinking. He had no idea what to do. He did not need any food nor drink any more.⁴⁸

The possible solution, searching for and finding the best possible existential condition completely engages the hero’s energies, his attention is diverted from the needs of his present existence since, while interrogating the future he distances himself from being here and present and he is contemplating the conceivability of existence. Fasting for a shorter or longer period of time (food being denied from him) and the rebirth following it creates the beginning of a new type of existence in the present: returning to the previous caesuras of existence shows the breaking point (symbolic death) that by necessity leads to a restart, a kind of beginning that

46 Ibid., p. 30. (trans. NGA)

47 *Piros király legkisebb leánya*, (The Youngest Daughter of the Red King), In: *Zöldmezőszárnya*, op. cit. pp. 7–22.

48 *A kicsi muzsikás*, (The Tiny Musician), In: *Zöldmezőszárnya*, Ibid., p. 133.

has not yet been present, that has not been tackled in the hero's life; therefore it is neither a "first beginning", nor a "second beginning" but a fatal turning point in the life story. So this is a change taking place in the life story that the hero experiences as a true fate in the rest of the story – reflecting on his own altered existence, becoming responsible for his acts and sufferings, his words and responses, and interpreting them for himself and for others.

The phenomenology
of being simpleminded
(in the John-the-Strong¹ type tales
of István Jakab, gypsy tale teller)

How long, ye simple ones, will ye love simplicity?
And the scorers delight in their scorning,
and fools hate knowledge?
(Proverbs 1:22)²

It is a fact that a tale hero who possesses enormous strength or enrages others by his ignorance towards fear (since others are not familiar with a man who ignores fear and his audaciousness brings about fright and dismay for them), this miraculously born, *short-witted* and simple-minded figure may even be misleading for the reader/listener in many tale variants, for many reasons. On the level of concepts, whether analyzed from a psychological or a philosophical point of view, the expression always appears before us as an absence, as Ritter and Marquard formulated it: as not normal, something “against the order of life”, as the hiding of the mind. It is sufficient to look up the word ‘simpleminded’ in a thesaurus to find the following meanings: not very intelligent, having or showing a lack of good sense and judgment, foolish, a nut, a half-wit, a featherhead. Besides, another layer of meanings is laid down on top of “simplemindedness”; Descartes writes in article *LXXVII*: “although none, unless block-headed and stupid people, but are naturally addicted to admiration”³ appearing to say that admiring the unknown and the exceptional as a supplement to knowledge is a very natural human passion; however, just the opposite is true in Descartes’ reading, since whoever is in possession of certain experiences and looks at things with admiration is himself simpleminded or short witted. As time went by simplemindedness was

-
- 1 NAGY Olga–VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, (The Tale Teller of the Transylvanian Mountains, the Tales of István Jakab) Akadémiai, Bp., 2002.
 - 2 <http://www.kingjamesbibleonline.org/Proverbs, 1-22/>
 - 3 DESCARTES, René: *Passions of the Soul LXXXI*. http://net.cgu.edu/philosophy/descartes/Passions_Part_Two.html

connected to misfortune and miserliness, to misjudgment which makes some kind of past or unknown sin visible, or, more recently, to an anthropological defect⁴, being somehow expressed as a setback or divine punishment following a hidden or invisible sin of which the victim may not have any knowledge, or may not even have committed. This absence (of knowledge) and an (unknown) crime manifest in simplemindedness, and the concepts of defect and misjudgment, are related to each other (in the double process of belonging and detachment) as are, on the linguistic level of experience-narration, what is said and the saying (*le dit et le dire*). Lévinas and Waldenfels have already pointed out that the latter has a further meaning and I will attempt to examine this process of “meaning generation” (labeled as such by Tengelyi) in analyzing the phenomenology of simplemindedness in tales.

I.

The fact that at the moment of the tale hero (John-the-Strong)’s entrance he is “simple-minded”, more precisely he *seems* to be simple-minded or *presents himself* as such intentionally, does not mean that he is cognitively retarded, an idiot or cretin in the psychiatrist’s sense.⁶ Formulated in simple words he is in the state of

4 “[...] today’s anthropology basically defines man as a deserter of his own diminutions who is only able to exist by compensation.” MARQUARD, Odo: “Fölmertések”/ (Acquittance), In: Idem. *Az egyetemes történelem és más mesék* (Universal History and Other Tales), (trans. Mesterházi, Miklós), Atlantisz, Bp., 2001. p. 294. (trans. NGA)

5 However, these two are not the same. In the first case it is, from our point of view, approach and perception, that the observed creature seems to be simpleminded, although our previous bad or incorrect individual experiences based on our existential interpretation exert an influence on our judgment; in the second case we are victims of the event unfolding in front of our eyes: to the behavior of the simpleminded, “withdrawal” or the “infinite admiration” of Descartes which, directly or indirectly, is aimed at deceiving us; so to speak it does not allow us to identify with him and accept his true existence.

6 In the Slovakian tale entitled Popolvár the tale teller – through the hero’s father – characterizes the youngest child in the following way: “[...] the youngest one is a simpleton. He did not even attend school, he only played in the ashes all day long. [...] – Well, where would you be going, you dumbhead? What do you know when you are only playing around in the ashes all day long?” (trans. NGA) In: *A harmatban fogant hajadon* (szlovák fantasztikus mesék), (The Girl Conceived in Dew. Slovakian Fantastic Tales) (selected by Mária Kosová-Kolečanyi, trans. Körtvélyessy, Klára, Európa, Bp., 1988. pp. 20–21.) The tale told by Károly Kovács entitled John-the-Strong (*Nagyerejű Jancsi*) is an exception in a certain way compared

pre-self that we may characterize as one living in the early phase of cognition and acquiring experience, for which Descartes offers a good remedy:

[...] there is no remedy to cure excessive admiration but to acquire the knowledge of most things and to be exercised in the consideration of all such as may seem to be most rare and strange. (LXXVI).⁷

We may characterize his being as a form of 'dwelling', as described by Lévinas: To dwell is [...] a recollection, a coming to oneself, a retreat home with oneself as in a land of refuge, which answers to a hospitality, an expectancy, a human welcome. In human welcome the language that keeps silence remains an essential possibility.⁸

The 'dwelling' of our hero, in the separateness of staying inside, means he is unable to articulate his ideas, which we would possibly find significant and, in his striving towards the acceptance of the speech situation and the creation of a partner-relationship he tries to communicate his perceptions to us through wordless acts (gestures, mimicry, voice) which due to their inability to constitute meaning and their expressive ambiguity do not necessarily say the same things as the hero wishes to communicate. The failure to express experience therefore sometimes leads to withdrawal and silence – creating a spectacular separateness: sulking, defiance, anger – or to crying, which enforces the intention of expressing the experience as a given fact/event. This dichotomy sustains the inarticulate manifestation of the pre-self state, "the essential possibility of the unspeaking language" and the mobilization of the inclusive mind purely to indicate that he counts on our response to his need for an answer.

The defects of the simpleminded hero are nothing other than a lack of knowledge and self-consciousness; more precisely a lack of knowledge about how to speak and think in the common language system. At first he compensates by appropriating the collective unconscious (using Bachelard's terminology: experience based on

to other variants: "Once upon a time, beyond seven lands, there was a poor man. He had a son. But he was so simple-minded that he couldn't do any work. Once his father tells him: – My dear son, you are strong enough, you could go and work somewhere. You see, I am already an old man and I am not able to work so we are living in misery." DOBOS Ilona: *Gyémántkígyó*, (The Diamond Snake), Szépirodalmi, Bp., 1981. p. 370.

7 DESCARTES: LXXVI., http://net.cgu.edu/philosophy/descartes/Passions_Part_Two.html

8 LÉVINAS, Emmanuel: "The Home and Possession", In: LÉVINAS: *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority* (trans. Alfonso Lingis), Duquesne University Press, (1969) 2000. p. 156.

*social prohibitions*⁹), then, as time passes, he attempts to reconcile it with his broadening individual experiences. This subtle reconciliation of the given and the acquired, the prohibited and the known inspires him to choose between conditions of existential possibilities, the proper choice of fate, just as Sartre regards man's continual requirement for choice and decision as an inevitable human condition. Gehlen writes about the role of consciousness:

[...] it can only be understood in relation to *behavior*, therefore we have to define consciousness as *one phase of actions*.¹⁰

Keeping in mind the logic of the process of phenomenology Gehlen tries to embrace the examined object, namely, consciousness, by listing and precisely describing certain manifestations: gestures, acts, speech, mimicry and relationships. Furthermore he separates one phase from the present tense of the observed act (its continuity) in order to differentiate it from the previous (past) and the subsequent (future), and with this he demonstrates the confrontation between both the individual manifestations of consciousness in themselves, and their temporal transformations.

The hero (John-the-Strong, Nine) who – as we will see later – lies resting at the family hearth/fireplace, seemingly takes pleasure in ‘doing nothing’. Is it possible that somebody does nothing – while for years he does nothing else¹¹ except investigate and scan the manifestations and “invisible” meaning of the actions of those around him? In reality, our hero *is busy* with becoming familiar with the novelties of his immediate surroundings (and his existence in the object world): in the sense that contemplating and observing what is continually changing, continually presenting some new aspect is a truly *tiring* activity both physically and mentally, especially in that he has to perceive them as continuous events, interpret them and store them in his memory.¹² He steers his perception towards the outside

9 BACHELARD, Gaston : “Le complexe de Prométhée”, In : BACHELARD: *La psychanalyse du feu*, Éd. Gallimard, Paris, 1949. pp. 24–25.

10 GEHLEN, Arnold: *Az ember*, (*Man, His Nature and Place in the World*, Columbia University Press, 1988.) (trans: János Kis), Gondolat, Bp., 1976. p. 85. (trans. NGA)

11 I use the concept of *activity* not in its meaning of creating something, working something out or making a physical effort.

12 “And it is this unjustifiable certitude of a sensible world common to us that is the seat of truth within us. That the child perceives before he thinks that he begins by translocating his dreams in the objects, his thoughts in the others, forming with them as it were, one block

world, towards objects and living beings and since he is required to simultaneously understand his perceptions and the surrounding activities linguistically, he tries to unite these operations of perception and activity into some kind of an *ability*, by gaining experience, discovering Gehlen's "symbol fields" and the ability to create linguistic utterances. Regarding the hero's attributes (miraculously born and possessing enormous strength) and life situation (living lazily beside the family hearth/fireplace), in this early phase of recognition and acquiring abilities he cannot be other than simpleminded, meaning he is both spiritually "intact" (using Benjamin's terminology "no relation of fate to innocence"¹³) and morally pure: it is a metaphor for the not-yet-depraved. His simplemindedness is not a mask for the sins of the lazy, the idle and the supine; we need to emphasize this because being lazy, idle and supine already presupposes a kind of awareness, an easily describable opposition by intent, wickedness, a mockery of someone or some situation. We can say that it is simultaneously a response and a counter-response to maternal expectations and to the reactions of the community. We know well from other tales that laziness is paired with the kind of wickedness and corruption that merits the anger (as in the case of the "lazy girl"¹⁴) and the curse hurriedly uttered in the heat of emotions (which is sometimes only *scolding* at that point) as a judgment following the narration of the sinful deed and penitence. However, in the case of our hero there is no crookedness present in his character.

of common life wherein the perspective of each are not yet distinguished." MERLEAU-PONTY, Maurice: *The Visible and the Invisible*, Northwestern University Press, Evanston, 1968. pp. 11–12.

13 BENJAMIN, Walter: "Fate and Character" (trans. Rodney Livingstone), In : BENJAMIN, Walter : *Selected Writings Volume 1, 1913–1926*, ed. by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, The Belknap Press Of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1999. p. 202.

14 "That poor woman had a daughter. She was already twenty years of age but she had never ever done anything yet. When she sat up in the bed it was already work for her. Her poor mother walked around the village and brought food for her. One day she cursed her daughter: – I do not mind even if a dog comes along – I will make you marry it." (trans. NGA), "A rest leány", Puji János meséje, ("The Lazy Girl", the Tale of János Punyi), In.: *Zöldmezőszárnya, marosszentkirályi cigány népmesék* (Green Field Wings, Gypsy Folk Tales from Marosszentkirály) (collected by NAGY Olga, Európa, Bp., 1978. p. 185.

However, there is an undeniably conspicuous discrepancy between his “miraculous” physical strength and the eclipse of his consciousness (as a lack of knowledge and a state of diminished consciousness).¹⁵

The child becomes three. When he became three, one day he was playing in the yard in the dust. Just like a three year old child; he had been growing in vain, since he had the mind of a child. (John-the-Bean I, NAGY-VÖÖ p. 108.)

This truly conspicuous inconsistency is the consequence of being forced to choose between his inherited/given physical abilities and his possible existential conditions and moral virtues/sins; on the other hand it is a consequence of his self-manifesting signs of simplemindedness and waiting and the inevitability of the counter-responses given to his need for answers.¹⁶ To interpret this double pressure, the thoughts of Tengelyi might be of help:

The inevitability of giving a response cannot by any means be regarded independent of the prevailing true circumstances.¹⁷

Gehlen’s words fit exactly this state of contradictions (more precisely this early state of existence): the hero stands in front of us “as a man to be raised”¹⁸ (« l’homme est un être de dressage ») who, in his peculiar physical state, which we may describe with the concept of ‘not being specialized’, and having ‘an existence being open to the world’, must “create the conditions of his own life *through his own acts*”¹⁹: in short, must become a hero who liberates.²⁰ Both characteristics, i.e. being spiritually intact and having moral purity, require – even expect – the

15 “[...] the dialectical relation to the consciousness and the unconscious takes the symbolic, mythological form of a struggle between the Maternal-Feminine and the male child, and here the growing strength of the male corresponds to the increasing power of consciousness in human development.” NEUMANN, Erich: *The Great Mother*, (trans. Ralph Manheim) Princeton University Press, 1972. p. 148 .

16 “The need directed towards us to respond initiates, motivates, even forces us to provide answers; however it does not oblige us to respond. The constraint that derives from it for us does not acquire the meaning of obligation. Its sense is rather *inevitability*.” TENGELYI László: *Élettörténet és sorseseemény*, (Life Story and Fate Event) Atlantisz, Bp., 1998. p. 264. (trans NGA)

17 Ibid., p. 265.

18 GEHLEN: op. cit. p. 83.

19 Ibid., p. 86.

20 Idem.

mother “nourishing” him (the mother revealed for him in this staying indoors²¹) to accept him in physical, spiritual, psychological spheres in which he “may gain strength” and become capable of achieving his first and later tasks in the tale, tasks which define his fate: to tear a huge tree out of the ground and stick it back into the ground again holding it by the crown. John-the-Strong in Jakab’s tale slowly turns from his initial emphasis on touch-perception, accompanied by the practical acquisition and conscious processing of numerous impulses²² to *visual-perception* – relieving touch perception in the sense used by Gehlen. During the hero’s long lasting laziness he does not even move his hands (as if to hide his “enormous terrible strength” from himself and others, as if he himself were scared of the strength growing inside, fearing to hurt somebody or damage something²³) and chooses passivity rather than getting food by his own hands, and in this state he focuses on the perfection of his visual-perception.²⁴ There is no contradiction in this statement, since he accepts the teaching that “man learns by sight”, a proof of which is inherent in the scene of the carpenters working in the village (working in accordance with certain habits and usual work routines); they cannot lift the beam and so receive help from John: repeating the work routine in his mind and receiving proper suggestions and instructions all of a sudden he successfully activates his as yet unrevealed strength and his newly acquired experiences.

When he arrived in the middle of the village the carpenters – the masters – were just building a new wooden house and they put up – or wanted to put up – the

21 LÉVINAS : op. cit. p. 123.

22 “Some complicated series of movement – and in the beginning every move is accompanied by losses – has to be followed attentively in its full volume because it may become flustered or blocked.” GEHLEN: op. cit. p. 268. (trans NGA)

23 Jakab’s tale, *The Crying Child* refers to this physical capacity: “as time went by the child grew to be big and strong, and where he walked he sank deep down into the ground up to his knees, literally in the house as well.” (p. 591). In *John-the-Bean I*, we read: “Jankó sat down in the middle of the road; well he had such an enormous body that not a carriage, nor a car, nor anything could pass by because Jankó took up all the space in the width of the road.”: (trans. NGA), NAGY Olga – VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, (The Tale Teller of the Transylvanian Mountains – Tales of István Jakab) Akadémiai, Bp., 2002. p. 111.

24 Elsewhere I have already mentioned the fireplace/uterus/stomach parallel; here it is worth citing Róheim’s description in relation to Australian initiation rites: “*following the act of throwing the child up in the air*” the child spends the rest of his time lying on his mother’s belly while he views ritual acts carried out by the men. In: RÓHEIM, Géza : *Psychoanalyse et anthropologie*, Éd. Gallimard, Paris, 1967. p. 113.

beams. But there were ten or even twenty men gathering there, they all kept lifting sticks and they pushed the beams up to the roof by these sticks, they were pulling them on the other side with ropes but the beam did not really want to be up there.

The boy stepped closer and watched them, when one of the men says:

– Well, boy, don't stare so much, come here, because you are strong enough; give us a hand please!

The boy went up to them, grabbed the beam with one hand and asked them where to put this stick. He grabbed it with one hand and right where the masters said, he put it nicely down. (NAGY-VÖÖ p. 558.)

2.

Let us consider the moral purity of the hero. Walter Benjamin re-situates the relationship between fate and sin in his writing on *Fate and Character*, revealing that “there is, therefore, no relation of fate to innocence”²⁵; fate shows us that life has been judged before any sins were committed. Benjamin himself already presupposes a past before the beginning, just as Lévinas also proposes the existence of a kind of past which “has not ever been present”²⁶ and which none the less has an effect, acting on the presence and conditions of the existential possibilities of man, who measures himself by his own finitude which he chooses by continuing the already-past (the *Kirke aspect* of existence in Jakob's *The King of Black's Daughter*) or by realizing the fate he has received in return for a past sin, and so consciously working against it to distance himself from it. Marquard mentions that applying the concept of judgment (sometimes formed as a “punishment without any sins”) always confronts us with the problem of the *beginning*.

Not one man is an absolute beginning; everyone lives together with what he finds and over which he has no power.²⁷

Both the hero standing in front of us at the beginning of the tale and a hermeneutic rereading of the text may be a search for the sin, the vice or moral failure lost in the past which remains unrevealed, but we can only understand the fate limiting the hero and his freedom – forcing him to stand in front of us as he

25 BENJAMIN: “Fate and Character”, op. cit. p. 202.

26 LÉVINAS: “Diachrony and Representation” In: LÉVINAS, Emmanuel: *Time and the Other*, (trans. Richard A. Cohen) Duquesne University Press, 1990 .

27 MARQUARD: op. cit. p. 63.

is – through “the rehabilitation of fate”²⁸, using Marquard’s terminology. On the one hand, it is possible to interpret the series of trials which must be faced in order to fulfil the task in the context of fate and through a proper interpretation of the hero’s existence related to death; on the other hand, the successful elimination of fate from presence (with the help of various outsiders, transcendental creatures) leads to the activation of another fate, the fate of the other, sometimes his own fate smuggled into the other’s existence.²⁹ We can find numerous excellent and convincing examples of this in the snake-bridegroom type tales.

Analyzing the close connection between moral purity and the silence/muteness associated with simplemindedness, Benjamin recognizes the enlightenment of pagan man in *tragedy* which makes him realize his moral superiority in comparison with the gods, and therefore causes him to remain silent:

[...] moral man, still dumb, still inarticulate, – as such he bears the name of hero – to raise himself up amid the agitation of that painful world. The paradox of the birth of the genius in moral speechlessness, moral infantility, constitutes the sublime element in tragedy.³⁰

It is not only pagan man who is forced to face the moral weaknesses of his gods, their sometimes harmful and embarrassing interventions into existence, but men in modern times as well (as Odo Marquard offers us his *theodician* argument as attempts at *acquittal*), men who

God forces into death to manage his own issues –,³¹

thereby placing man himself in the place of the “absolute being” although he has no power over the consequences of his own acts and for this reason he is continually forced to face his wicked manifestations, the experience of the ill that in his dismay and depression doom him to suffer and be helpless: he experiences all this as a setback. This setback and ordeal are not to be understood as synonyms; as

28 Idem., p. 70.

29 From this point of view, all those accumulated tales that ethnographers like to name as *type combinations* are very instructive, although in reality the concrete tale is woven further by a fate-addendum. But in tales of the *snake-bridegroom* type (BN 425) uttering the curse is also an excellent example.

30 BENJAMIN, Walter: *The Origin of the German Tragic Drama*, (trans by John Osborne) Verso, London and New York, 2003. p. 110.

31 MARQUARD: op. cit. pp. 59–60.

Marquard points out: “The real problem is that fate is God’s rival in omnipotence.”³² On the one hand they are motifs of punishment from different belief systems and even though in tale tradition the concepts are mixed, the researcher performing hermeneutic interpretation has to decide which one to examine in the light of the given text and through a familiarity with the given tale teller.³³ On the other hand the narrated story is attributed various surplus meanings due to the different circumstances and events of expression. The expression “old bearded man” may not be translated into other languages without losing some of its meaning. Beautiful Ilona (Tündérszép Ilona), depending on the situation of the tale and on the existential character of the tale hero – even according to Jung³⁴ – may be a being who rewards or punishes: we may find both aspects in her character.

The lazy lad resting by the fireplace, pretending to be half-witted is silent, as Benjamin, referring to Rosenzweig, characterizes the underage hero:

The tragic hero has only one language that is completely proper to him: silence. The self knows of nothing than itself; its loneliness is absolute. How else can it activate its loneliness, this rigid and defiant self-sufficiency, except in silence?³⁵

His silence itself is a speech which be interpreted well (but not necessarily unambiguously); Merleau-Ponty writes in *The Visible and the Invisible* that “language only dwells in silence” and we who examine the tale using the phenomenology of language “do not have to understand the theory of linguistic systems but the description and analysis of the experience of expression event”,³⁶ for instance when interpreting the phenomenon of silence.³⁷ The disability and silence of the “short-witted” hero cannot be interpreted by his loneliness and separateness, but only by

32 Ibid., p. 57.

33 The tales of the deeply Catholic János Czifra always deal with a divine ordeal, unlike in the case of István Jakab, who emphasizes the setbacks which result from his more archaic, more mythic worldview.

34 JUNG, Carl Gustav: “The Phenomenology of Spirit in Fairy Tales”, In: JUNG: *The Archetypes and the Collective Unconscious*, (trans. R.F.C. Hull) Routledge, London, pp. 225–226.

35 BENJAMIN: op. cit. p. 108.

36 TENGELYI László: *Tapasztalat és kifejezés*, (Experience and Expression) Atlantisz, Bp., 2007. p. 32. (trans. NGA)

37 cf: BÁLINT, Péter: “Silence and the Acceptance of Responsibility in Folk Tales”, In: (ed.) Bálint Péter: *Identitás és népmese/Identity and the Folktale*, DEGYFK IKKA Tanszék, Hajdúböszörmény, 2011. pp. 133–166.

his relationship with his mother (revealed for him in his staying indoors) and with others (a community excluding him), by describing the expression event of staying indoors and vision-perception, i.e. by the phenomenological description of silence and crying. Lévinas refers exactly to this:

Words are said, be it only by the silence kept, whose weight acknowledges this evasion of the Other. The knowledge that absorbs the Other is forthwith situated within the discourse I address to him.³⁸

Having enormous strength the miraculously born child – as we discussed in a previous chapter, *The phenomenology of crying* – does not keep silent but cries and whines as if to give signs (as if he were able to signal in some way) to others that his miraculous birth - so inconceivable for others - predestines him by a divine mission/ordeal deriving from a time and space preceding the tale, to rise above the state of disturbance, above the chaos and the abnormality presented in the tale. And during the formulation of the inevitable and urging responses which must be given to this disturbed existence he needs to involve others in this process of understanding, not the least in understanding his own existence. Therefore, his silence or crying is an act of turning to the other in the hope of involving this other, by his self-understanding, in the partnership offered, and of meeting someone who hears and understands him. The key to, and the distant goal of, the successful realization of the mission is his unusually rapid bodily and spiritual growth and the moderately and carefully forming expression of experience: he realizes his mission to change the community's misfortune and save it, while using the fate he took upon himself as a "route plan", as a "redemption plan". Contemplating his homely staying indoors³⁹ – which in a certain sense marks the exclusion from the village community, from the circle of others – and his complex relationship to his mother, who either disquietingly distances him or intimately reveals herself, the simpleminded hero comes closer to developing his primal perceptions in a standard linguistic form and to understanding the mechanisms of the inclusive mind (Marquard's terminology, based on the responsive ethics of Lévinas)

38 LÉVINAS: *Totality and Infinity*, op. cit. p. 195.

39 "Down to our day the feminine vessel character, originally of the cave, later of the house, (the sense of being inside, of being sheltered, protected and warmed in the house) has always borne a relation to the original containment in the womb." NEUMANN: *The Great Mother*, op. cit. p. 137.

The child understands well beyond what he knows how to say, responds well beyond what he could define, and this after all is as true for the adult.⁴⁰

The key to his waiting and dwelling is manifested through language and by revealing his openness in front of others. Inclusion as opposed to exclusion, taking responsibility as opposed to being separate and hidden, the inevitable need to respond; they are utterances overwriting the silence of the unuttered word, the symbiosis and possession of experience and expression: all these together make the hero capable of separating the world of praxis (and the professions belonging to it) and the world of sacral, metaphysical knowledge that is more than wisdom based on the experience of the community; it is a prophecy of love based on taking responsibility and the ability to forgive.

The hero's simpleminded character is even more manifest in his laziness, and his lying around the fireplace and avoidance of work shows a very different nature than that attributed to it by the members of the community. In essence it is nothing other than being absorbed in *contemplation* during which he steps beyond to "the territory of inner, mystic perception of God" and of which he is not capable of recounting to others, at least until the time of his self-understanding: his perceptions and dreams mirror a double reality and truth for him, which, following the experience gained, show their real faces on the level of language as well.⁴¹ This inner "perception of God", which is the interpretation of being closely connected to and dependent on the Great Mother⁴², quickly takes the miraculously born child into the world of dreams, day-dreams, desires, theories and metaphysical knowledge (in which he is helped in his acts of information gathering by the care of the Great Mother as a vibrant being), rather than to the territory of understanding life situations, peasant jobs and the human relationships around him. Maternal care does not only show itself in nourishing him with food and drink or ensuring he stays alive. Much more important is to make him familiar with, and show him how to acquire and possess, human *virtues* and the proper *sense of proportion* formed in the course of the centuries old community life, and the customs and hierarchical order which

40 MERLEAU-PONTY: op. cit. p. 13.

41 RITTER, Joachim: "A nevetésről", (On Laughter), In: Idem: *Szubjektivitás*, (trans. Papp Zoltán), Subjectivity, Atlantisz, Bp., 2007. p. 87. (trans. NGA)

42 Lévinas supposes the possibility of 'being indoors', dwelling, as the possibility of the primal revealing act of the other. In: LÉVINAS: "I and Dependence" / Interiority and Economy, op. cit. pp. 150–151.

enable the hero to find his way around existence and embrace his proper being. In the peasant community, where professions and village work, legal order and unwritten laws exclude inner spiritual growth and workings, our hero, conforming to his Heracleitian and Hermesian character, tries to compensate the split nature of the world, and his existence unbound from the world by his act of *contemplation* and memory. The essence of his compensation is to step outside the state of the pre-self and grow into the world of the “sense accompanied by sensibility”, of which Marquard says:

[...] *the one having sense is the one who is capable of noticing this and that* [...] who – because he is capable of perception – is capable of joy and suffering, [...] who has the *esprit de finesse*, who has the spirit for the morally proper, for the fine shades of morals and their acceptable possibilities [...].⁴³

In our tale about John-the-Strong (and in the tale variants featuring his alter egos) everything is provided, including the abilities and spirit of which Marquard writes, in order to achieve a successful compensation.

3.

When analyzing the phenomenon of simplemindedness we also have to include the analysis of those actions, life situations and circumstances that are most closely connected to the hero’s ability of perception and his commitment to ‘what is morally proper’. Among other things is the boldness that springs up in the hero’s soul during his atonement for a naughty, inattentive childish deed which led to harm and death. The folk tale from Szék, *Vas Laci* (Iron Louis) provides an excellent example.

This Vas Laci was one day walking home from school; he was playing with his classmates and was pushed against an old woman. There was a basket full of eggs on the top of the old woman’s head, and he made it fall off.

The woman said to him:

–Oh, you boy, you boy! When you arrive home may your first words become a curse! Vas Laci didn’t really pay attention, just walked home with steady, fast steps. When he got home his three older sisters were playing ball in the yard. And all three of them threw the ball against Laci.

43 MARQUARD: op. cit. p. 299.

Laci scolded them angrily:

–May the earth swallow you up!

Well, my Lord! In that moment the earth split open and swallowed all three girls up.

There was such sorrow and sadness. Laci could no longer stay at the house. ⁴⁴

The harm done following the inconsiderate act leads to remorse. This sadness takes physical form and urges the hero to ‘go out into the world’. The hero’s original goodness, his will to help others (he saves the snake from the fire) offers him a new possibility: to go to the underworld to meet his sisters who have been cursed by his inconsiderate words and release them from their captivity with the Dragon. His boldness, as well as his wondering around the world because of his sadness lacks both rational thought and sober consideration; he is more upset than insightful. Descartes, in the 173rd article entitled *How boldness depends on hope*⁴⁵, creates a close connection between boldness and the successfully achieved goal. Instead of the connection between the one who acts and the object/goal, Lévinas thinks of bravery as interpretable in relation to the one who performs the act and his relationship to himself. Bravery is something that urges the hero to “throw himself against it blindly” and “master the other by surprise, by ambush”.⁴⁶ In one of the tale texts, *Oak Tree Knight*⁴⁷, a tale from Baranya county by the Dráva river, we are witness to a kind of bravery based not only on taking responsibility for the family and for one of the sisters but also on honesty (being open) and on perseverance springing from hope. The rich but drunkard father would allow his family to fall apart; however the three daughters and the son try to cultivate the land. The

44 Széki népmese, A Folk Tale from Szék, (trans. NGA) (collected by Olga Nagy), Kriterion, Bucharest, 1976. p. 249.

45 [...] although the object of boldness be difficulty, from whence commonly ensues fear, or even despair, so that it is in most dangerous and desperate affairs that most boldness and courage is required. Nevertheless there must be some hope, or else a man must be assured that the end he propounds to himself shall succeed to oppose himself vigorously against the difficulties he shall encounter. But this end is different from this object, for he cannot be assured and despairing of the same thing at the same time. DESCARTES: *Passions of the Soul*, Article 173, http://net.cgu.edu/philosophy/descartes/Passions_Part_Three.html

46 LÉVINAS, Emmanuel: “Freedom and Command”, In: *Collected Philosophical Papers*. (Translated by Alphonso Lingis), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987. p. 19.

47 PENAVIN Olga: *Jugoszláviai magyar népmesék*, (Hungarian Folk Tales from Yugoslavia), Akadémiai, Bp., 1971. pp. 57–72.

Dragon, changing into the Wind kidnaps the daughters, and the son following their trail encounters three knights who test him with three trials of bravery.

Well, you think of yourselves as famous knights, you have been visiting me for the past three years; at times you have found me sleeping, at times you have found me awake but you have not ever been as brave as the Oak Tree Knight who came up to me and gave me a kiss three times in my dream. But just be aware that from this day on I am his wife. (Oak Tree Knight p. 60.)

The *Oak Tree Knight* is not only brave when seducing the unknown/foreign sleeping girl but also when one of the knights cheats him and he breaks the oath given to his wife; for this reason the dragon kidnaps her and he has to return five times to get her back since he must fight for his happiness.

At other times boldness is the result of not knowing the fear generated by the outer world and horrible/fearful enemies, more precisely of the “exclusion” from the hero’s soul. János Cifra’s tale, *Rájner* shows that in a foreign world where dark/wicked forces guide men or even rule them, only a creature stronger and more influential than the devil himself is able to guide the hero by eliminating fear in him.

But fear was eliminated in him [by the old woman who watches him (this life is such that even an old woman likes men. She watches him: “How beautiful you are! She would not kill this one”)]. She gave him breakfast:

– Well, Rájner! You will begin your journey at this crossroads, look! You will go, but not only on your own. You must go where I tell you, using your own strength, for a full year.⁴⁸

The possibility of existence without fear is opened up by the support given by a being having ‘great knowledge’ or by the wisdom of a man who has experienced a lot (a Socratic base: there is nothing else one can kidnap from a mortal except his existence, and even if his life is taken away he would not lose anything other than what he would lose anyway in the course of time). This state of being without fear supposes a kind of determinacy and the elevation of this mission to the level of commitment.

Being happy about the three golden coins he received for his first job – which is absolutely disproportionate to the amount of work he actually performed – Jakab’s hero, whenever accepting a new service, requests only three golden coins,

48 NAGY Olga: *Cifra János meséi*, (The Tales of János Cifra) Akadémiai, Bp., 1991. p. 155.

apart from food enough for nine people; with the money he can then rush home to make his mother happy and show that he is able to support himself together with his starving mother.

– But my dear majesty, I need three gold coins because I need to run home with them to show my mother. Because my mother has nothing to live on. (NAGY-VÖÖ p. 560.)

His simplemindedness and the shame he felt earlier because the community held him responsible are suddenly transformed into happiness – when the soul is freed from a heavy burden, the accumulating debt – and the ability to bring about pleasure – annihilating the anxiety and terror of the mother. These feelings all mark the cessation of the “unspecialized nature” of the childish spirit and the birth of his receptivity to the community’s norms. The act of giving to the mother, offering presents to her, are noble gestures on the part of the hero whereby he compensates the existence he received from the mother, he shows the prolongation of intimacy and the shelter provided later; on the other hand they are shy announcements, manifestations of the fact that maternal care was not in vain, the time has come when he should stand on his own two feet and earn his own living.

–Well, my mother, I have brought not just three gold coins, nor six, but a whole basket full. I also brought you the food and bread the king has packed up for me but I will not be sitting around at home, I will set out on my journey to get more golden coins. And you should begin to think about what to do with this basket of gold. Now I am content since I know you will have something to eat for a while. (NAGY-VÖÖ p. 564.)

In the Transylvanian tale of the German community, entitled *Vasjankó* (John-of-Iron) the hero is a little unpolished – he wants to pay back his debt once and for all, if we interpret gratitude for being brought up and cared for as a debt to be paid back.

– I will bring you a little present – he said to his mother and his father. – I do not want anybody to tell you that I was fed for free!⁴⁹

In this case, returning the debt means the elimination or at least the loosening of family ties, the intimate partnership; paying the debt seems to be a payment

49 *A csodálatos fa. Erdélyi szász népmesék.* Josef Haltrich gyűjtése (The Miraculous Tree. German Folk Tales from Transylvania. Collected by Josef Haltrich) (trans: Ferenc Üveges), Európa, 1979. p. 42. (trans NGA)

which depreciates the gift. It is obvious that meeting the expectations of others is not necessarily the result of an honest inner intention, is not the open and unselfish gesture of giving a gift.

From simplemindedness as a state of the pre-self to the developed human being, to being proven by passing tests and carrying out tasks and taking responsibility for commitments made there is a long path – both regarding the development of the hero's personality and in the tale narrative – and we can only follow this path if we analyze other phenomena as well.

The phenomenology of laziness

I.

An analysis of the phenomenology of laziness, which we will attempt to carry out in depth below, is not an entirely new idea: Kant, and following him, Bachelard also tried to grasp the concept of laziness in a moral sense, as well as in the context of an “action”. Lethargy beside the family hearth (which is rather snoozing, lazing around and gazing into space) is also an essential attribute of John-the-Strong, the main hero of the folk tales of our title; in order to understand his special “behaviour” we must make a slight detour and examine the relationship between fire and sleepiness and fire and comprehension (the Cartesian “some light” – *quelque lumière*).¹

The French philosopher, Gaston Bachelard, in a poetically written essay (*Le feu et respect, le complexe de Prométhée/ Fire and Reverie: The Empedocles Complex*) clearly separates dreaming and day-dreaming, since his conception of day-dreaming (because the verb “to day dream” also hints at a sense of continuous action and generality) never places any concrete object at its centre,² (unlike the “centralized dreaming” of thought for “primitive” man³). Descartes speaks of the state of day-dreaming as “the casual activity of our thoughts”, when we do not want to fix on any particular object, idea or subject which can be thought about; quite the

1 The Cartesian *lumière*, as an expression of intelligence, is a specific reference to the relationships between the phenomenologies of fire, light and intelligence. DESCARTES, René: *Discourse on the Method for Reasoning Well and for Seeking Truth in the Sciences*, (Translated by Ian Johnston), Richer Resources Publications Arlington, Virginia USA, 2010. p. 19.

2 BACHELARD, Gaston: *La psychanalyse du feu*, Éd. Gallimard, Paris, 1949. 32. (*The Psychoanalysis of Fire*, Boston : Beacon Press, 1968.), « Le feu enfermé dans le foyer fut sans doute pour l’homme le premier sujet de rêverie, le symbole de repos, l’invitation au repos. ». “The fire confined to the fireplace was no doubt for man the first object of reverie, the symbol of repose, the invitation to repose”. p. 14. – Bachelard comes back to Descartes, who, in his *Article XXI*. writes: “Such are the illusions of our dreams and likewise the waking reveries we often have, when our thought wanders carelessly without applying itself to anything of its own accord.” In: DESCARTES: *The Passions of the Soul*, (Translated by Stephen H. Voss), Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana, 1989. p. 30.

3 BACHELARD: op. cit. p. 22.

contrary, our thoughts effortlessly flow over everything (both in terms of time and space) and even themselves, as if desiring a kind of plurality or variety which can fill an aching gap, knowing that the essence of desiring includes the *maintenance of a feeling of something missing*. However, an individual does not only evaluate and decide, and commit him/herself to a *previously* planned action⁴ and the thought of potential opportunities (as one who decides what it is that he/she can achieve⁵), but also through this, submits these actions to moral judgement. We can see that sometimes, alarmed both by the continuous action (in Ricouer's phrase "events", understood as changes in ways of living, transformation and movement⁶) and the striving for perfection, he/she steps back and relaxes into a state of *non-activity*, as a form of activity itself, as well as a rejection of continuous reflexivity, and manifests him/herself in "simplicity" as a 'being-without-sense', as a kind of *compensation* – in Marquard's conception; a counterpart to perfectionism.

At the beginning of his work Bachelard lists the "natural" and "social" experiences, establishes the order in which they occur and attaches to them a whole series of deeply felt expressions. At the top of the list, the first object of the day-dreamer was certainly the crackling fire, which, from a phenomenological point of view is a complex symbol,⁷ primarily to be understood as relaxation and at the same time an invitation to relaxation;⁸ secondly, fire without doubt warms (up) and soothes;⁹

4 « [...] la délibération qui précède le choix : le pré-féré, note Aristote, exprime le pré-délibéré. » (« [...] the deliberation that precedes the choice: the preferred, notes Aristotle, expresses the pre-deliberated. »), RICCEUR, Paul : *De l'action à l'agent*, In: Idem. *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, Paris, 1990. p. 114. « Ce rapport entre préféré et prédélibéré (*probébouleuménon*) sert de socle à une définition de la vertu [...] ». op. cit. 111. (« The relationship between the preferred and the predeliberated is the starting point for a definition of virtue[...] ».)

5 Ibid., 114.

6 Ibid., 112.

7 It is worth remembering when examining the *phenomenology of fire*, what Descartes says about the nature of fire in the fifth chapter of his *Discourse on the Method*, DESCARTES : op. cit. pp. 27–30. Eliade, however, emphasises that it was precisely because of fire that the Stoics returned to Heraclitus' idea of the end of the world, and offered fire as an alternative to Plato's Flood as the world-ending event. The Christians, however, emphasised its purifying nature; Christ's coming and fire will cleanse the sinful world. ELIADE, Mircea : « Mythes et rites de renouvellement », In : ELIADE : *Aspects du mythe*, (« Myths and Rites of Renewal », *Aspects of Myth*), Éd. Gallimard, Paris, 1963. pp. 83., 85. (trans. G. Seel)

8 BACHELARD : op. cit. 14.

9 idem.,

thirdly, in the presence of fire we feel a direct preparation to settle down, relax, and without any intention of falling asleep, we accept the particular reality of day-dreaming when we are *lazing around*.¹⁰ Taking together the descriptive expressions of the phenomenology of fire, we can confidently conclude that when resting by the fire we gather up both happiness and strength,¹¹ spending time in the security of the home, “putting things off” as Levinas would have it, in separation from the outside world through a retreat into the internal world and a preparation for struggles, conflicts and unexpected events which are not so far in the future; events which an alien, terrifying and brutally violent world – or at least a world that seems to be so – has lying in wait for us.¹² In the case of our tale hero we are not dealing with an act of forgetting our duty in the Kantian sense of “*far niente*”;¹³ we can speak of a kind of repulsion and reluctance shown towards work, but it is not a basic inactive state, an inclination to do nothing at all, which is usually noted as the characteristic of *laziness*¹⁴ par excellence.

Just to refine the picture a little, it is worth noting what the French tale researcher, Nicole Belmont mentions in the volume entitled *Poétique du conte*, specifically that laziness, idleness and sloth is one way of hiding away for the hero, indeed for all those who are resting inactively by the fire, in the oblivion of inactivity. This kind of hero is not one with an impoverished or weak kind of spiritual character, but one who actually basks in inactivity and laziness.¹⁵ The phenomenology of the

10 Ibid., 15.. – Eliade calls our attention to the fact that the gnostics believed that people did not just sleep, but expressly enjoyed sleep. idem: *Mythologies de la Mémoire et de l’ Oubli*, op. cit. p. 159.

11 Or, as Bachelard writes: “ It is [Fire] is a pleasure for the good child sitting prudently by the hearth [...]” Ibid., p. 7. – « Il est [le feu] plaisir pour l’enfant assis sagement près du foyer. » Ibid., p. 19.

12 Eliade mentions that the young man is able to hold a hot iron in his hand and grip a poisonous snake (both of these elements are part of the mythic character of John-the-Strong) because he knows the origin of fire and snakes, the spell for creating (*le charme de la création du feu*). ELIADE, Mircea: *La structure des mythes*, idem: op. cit. p. 26. (trans. G. Seel)

13 KANT, Immanuel: *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, (Translated and edited by Robert B. Loudon) Cambridge University Press, New York 2006. pp. 176–177.

14 According to the parable, anyone who wastes the talent they have received from God through fear of doing work, is lazy, (*Matt 25,26*) according to the Hungarian Catholic Lexicon. (trans. G. Seel)

15 « La paresse est une façon de dire la latence du héros, de tous ceux qui restent oisifs près du feu, qui sont plongés dans une inaction, voire une léthargie initiatiques. Ces héros sont non

expression *basking* includes both the action and a special variant of it, “acting as if” something were being done: a kind of performance which we always play out in front of others, in order to trick them and win them over: smuggling the “empire of as if” into reality in a Foucaultian sense. Both forms of the activity: the *laziness* (as a preparation for “using one’s wits”) and the *basking in laziness* (disappearing behind a mask, hiding away, another form of being, separated from reality¹⁶) can be spoken of as a story expressing the intention to act (that in reality we “do it this way” whether willingly or in spite of our intentions); and also as the personalised story of the self doing *something* in front of us (why he or she wished to choose this way, why he or she decided to do this, to show himself other than what he or she is). Two kinds of possible existence present in the narrative are offered before us and wait to be discovered.¹⁷ This interpretive act is made easier for us by Lévinas’ analysis:

[...] a recollection, a coming to oneself, a retreat home with oneself as in a land of refuge, which answers to a hospitality, an expectancy, a human welcome. In human welcome the language that keeps silence remains an essential possibility.¹⁸

seulement contrefaits, d’apparence chétive ou faibles d’esprit, mais ils se complaisent souvent dans l’oisiveté, voire l’inertie. » Nicole BELMONT : « Le héros et son Odyssée », In: idem: *Poétique du conte*, op. cit. p. 183. (trans. G. Seel)

- 16 « [...] le masque est une synthèse naïve de deux contraires très proches: la dissimulation et la simulation. [...] Une phénoménologie de la dissimulation doit remonter à la racine de la volonté d’être autre que l’on est. » ([...] the mask is a naive synthesis of two very close opposites: dissimulation and simulation. [...] A phenomenology of dissimulation must return to the root of the will to be something other than one is.) BACHELARD, Gaston : « Le masque », In: idem: *Le droit de rêver*, Éd. PUF, Paris, 1970. pp. 201–202. (trans. G. Seel)
- 17 On this point it is worth dwelling on Marquard’s statement : “The idea that every time we neglect something, we are, by implication, acting, is no truer than the other statement that every act, is by implication, an instance of neglect; we can only do anything so that we can leave things better, in peace [...].” MARQUARD “Szokás dolga”, In: idem. *Az egyetemes történelem és más mesék*, (Universal History and Other Stories, Hung. trans.: Miklós Tamás), Atlantisz, Bp., 2001. 196. (trans. G. Seel) The omissions of our hero: the passivity towards outdoor life (retreating inside), refusing to speak to others (silence), the inability to decide on concrete dreams/objectives (neglecting in dreams a central object, and instead contemplating the variety of modes and preconditions of being), are only omissions superficially, in the eyes of others; in fact they represent another dimension: indoor life, and the extremely active combination of the series of actions of the internal world.
- 18 LÉVINAS, Emmanuel: *Totality and Infinity*, (trans. Alphonso Lingis), Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania, 2000. p. 156.

István Jakab's hero, according to the intention of the tale teller, in the absence of any kind of decided goal or intention, silently takes his "first step", enjoying his feelings he binds the attention of the child, the "naivety of the unreflected 'I'"¹⁹ which enjoys the restriction and separation of life. However, when, calling on his intelligence, the situation is explained to him and his responsibility is made clear to him—that in reality the work of his own two hands is not merely the means to support himself, but is itself a way of filling life with enjoyment, and so he is brought to realize that there is a clearly defined goal in front of him, and he begins to fill his mission with meaning²⁰ and simply leaves behind his inactive form of being.²¹ In this way he proves not just that he "has a sense" of himself, and in consequence has matured sufficiently for the task, for his challenge, for the expectations placed on him, and for understanding his life situation, but that he is also able to use this sense. As Descartes says:

For it is not enough to have a good mind. The main thing is to apply it well.²²

This expression "*knows how to use it well*" is also a clear reference to it being used with care and forethought, as is in certain cases so typical of heroes possessed of exceptional strength and a sense of cunning, and incredible stamina, as we will soon see. János, however he heard it, would have understood the challenge²³ as

19 Ibid., p. 138.

20 Hartmann says of this: "The extent of understanding unveils the purposeful order of the world. [...] and to the extent to which the order is revealed, our insight and strength grows within us, and moves to complete the purpose." "Értelemadás és értelemteljesülés", (*Giving sense and fulfilling sense*) In: HARTMANN, Nicolai: *Lételeméleti vizsgálódások*, (Examinations on the Theory of Life), (ford. Redl Károly), Gondolat, Bp., 1972. 509. (trans. G. Seel)

21 Scheler makes it clear that "an individual remains a child as long as he simply carries out the intentional experiences of his environment, *without* understanding them first, until the fulfilment of tradition, which is the form of transmission of the cooperative action which establishes his/her spiritual relationship with others [...]. It is not just the will which is a part of the individual [...] but the direct knowledge of the ability to will." SCHELER, Max: *A formalizmus az etikában*, (Formalism in Ethics), (Hung. trans. Berényi Gábor) Gondolat, Bp., 1979. pp. 717–719. (trans. G. Seel)

22 DESCARTES: *Discourse on the Method*, op. cit. p. 5.

23 Heidegger notes that: "Understanding a challenge is nothing other than the *will to bear one's conscience*", a phenomenon which hides with in it "commitment" as a choice of existence (HEIDEGGER: *Time and Being*, (Hung. Trans.: Vajda Mihály et al.), Gondolat, Bp., 1989. 457.) One sign of our hero making that adult choice comprehensible lies precisely in that commitment.

an answer to day-dreaming (understood the call of the community arriving 'from beyond him' as well as the call to his conscience arriving 'from within'), a call to move from the activities of the internal world of 'as if' to the externally located world which offers riches and a start out on the path to completing special deeds.²⁴ At this point, however, amazed at his own indefatigable energy and power, he gathers such "incredible strength" that he turns his hand to any kind of work as easily as if it were a game (thoughtlessly) and with an almost frenetic eagerness (*wastefully*), as if he had only had a few days to catch up on all the unfinished work (in other words: he was duty-bound to pay off his debt), which the period of his life characterized by his retreat into the childhood world and his rejection of any challenge (his refusal to listen to the inner voice of his conscience) had made necessary.

Nine set to it from nine in the morning till evening, continuously, without a break, without even drawing breath, and not even thinking about food, just so as to do as much as he could, so that the king wouldn't get angry, and that he could work on his own. When evening came, where there had been such a huge forest that no-one had ever seen the like before, Nine had cut it all down to the ground, and stacked it up as soon as it had reached the earth. (Nine, NAGY-VÖÖ pp. 562–563.)

What is at stake in this "leaping into" work, which represents both enjoyment and happiness for the hero, is the *will* which resists all those hostile forces that frustrate him and distract him from his objective as well as his currently inexhaustible *capacity* to will which makes possible the result that the beast – dragon, monster – which terrorises the neighbourhood, possessed of physical and magic power, and of unknown origin, assumes that he will, sooner or later,²⁵ confront him as

24 "[...] the challenge is only comprehensible in the answer, since it is only when I respond to the call with painful joy, with commitment, with desire, with a cry etc. that it becomes a call". — « [...] l'appel ne s'entend que dans la réponse, puisque c'est seulement quand je réponds à cet appel par ma douloureuse joie, par mon arrêt, par mon désir, par mon exclamation, etc., qu'il advient comme appel. » CHRÉTIEN, Jean-Louis : « Phénoménologie de la réponse », In: CHRÉTIEN, Jean-Louis: *Répondre, Figures de la réponse et de la responsabilité*, Éd. PUF, Paris, 2007. p. 8.

25 "So they thought it would be better to be rid of Johnny, because he was going to ruin the whole village, if he got a bit cleverer" *János Tombácz meséi*, Bálint Sándor gyűjtötte, (*The Tales of János Tombácz*, collected by Sándor Bálint, Akadémiai, Bp., 1975. 297). His apparent mental simplicity and his "getting a bit cleverer" offer us more and different messages than we gain on a first reading; I have already written on the phenomenology of simplicity (BÁLINT Péter:

an enemy. That is why in all variants there develops a desire to *move away* (and which almost always involves a kind of petty *loss*) from direct face-to-face contact, which surprises the hero at least as much as the earlier intention to disappear from home (which he understands as a kind of cruelty). Laziness and industriousness, the inability to act and – in the modern sense – over-activity, procrastination and the attempt to do everything at once, seem to be a kind of flowing over the edge of common experience, an act against the normal order, and so this is why the extremes of behaviour which accompany the pushing at and transgression of the boundaries of community norms, are the kind of undesirable (exceptional and unacceptable) behaviour which must be investigated and sketched out with the acquisition of experience and by “using one’s sense”, so that one can become a fully responsible member of the community and culturally enlightened (*éveillé culturellement*).²⁶ At the same time of course there is a “transitional” manifestation of the above-mentioned dual nature of our hero’s existential character: which refers to the partiality of the gods and the nature of mortals. This is the same perspective Vernant speaks of in analysing Hesiod’s *The Form of Prometheus*; that the sense of justice of the king is a guarantor of the collective growth of the community, while riches, which are guaranteed to an individual by work, is exactly the opposite, the sign of divine favour for one person alone.²⁷

Let us return to our hero sitting beside the fire, for whom the following question arises almost of itself: what is he dreaming of, or rather what does contemplate,²⁸ if

The phenomenology of being simpleminded (in the John-the-Strong type tales of István Jakab, gypsy tale teller), Új Forrás 2012/10. pp. 62–74). The expression “got a bit cleverer” clearly refers to the fact that he will reach the spiritual level which will help him use his capacities to meet the expectations of the community, and will become able to “use his sense”, as witnessed in his intelligence and the power to use that strength.

26 ELIADE, Mircea : *Le Temps peut être maîtrisé*, Aspects du mythe, (*Time can be mastered*, Aspects of Myth), op. cit. p. 101.

27 « [...] la justice royale garantit pour le groupe une prospérité collective, la richesse que le travail assure à chacun est au contraire une faveur divine individuelle.» ([...] royal justice guarantees collective prosperity for the group, the wealth that work assures for the each is, on the contrary, a divine favour for the individual) VERNANT, Jean-Pierre: *Mythe et pensée chez les Grecs*, (Myth and Thought in Ancient Greece) Éd. La Découverte/Poche, Paris, 1996. p. 269. (trans. G. Seel)

28 In the Hungarian language *ábrándozik* (contemplate) is perhaps a more appropriate expression, because it immediately brings out the difference between dream and contemplation; *contemplate* reminds us of the Latin idea of an illusion, which at once conjures up the sense

he can indeed follow any kind of contemplation? This question acquires particular value in the light of what Bachelard says, that a human being is much more a creation of desire than of his or her basic needs.²⁹ Desire, through the breaking away from and kicking out of the reality of the child hero, throws him into the apparent transcendence which appears as a promise of the future (which is both ungraspable and indescribable), a space which has no horizons, which sometimes contracts inwards, sometimes expands outwards and sometimes closes in on itself,³⁰ and is accompanied by wonderful and secret possibilities, overwritten by everyday, profane needs which leave behind them an inherited feeling of incompleteness; consequently, when they are satisfied they never bring him any beauty, and are just like an imaginary game of tricks. Foucault has spoken clearly of the relationship between desire and dreaming, the creation of value and the arranging things for oneself:

The dream world is a special world, not in the sense that it sets its face against objective norms, but in that from its origin it builds up a world which belongs to me and to which I bring my own sense of isolation.³¹

The adolescent boy born with exceptional strength, as he gazes in wonder at the fire, watching the cracking twigs and logs, wants to sit alone, spend time at home, and simply – in the sense of Lévinas –, “to enjoy the elemental”,³² and

of a delusion of our senses and the appearance of the surface world, as well as the turning over of ideas and imagery. In the root of the word *ábránd* we find the geometric expression *ábra* (picture, graph, illustration), which functions as a sign and refers to another, or possibly several other images, at the same time, which draw(s) a particular world in front of us, which becomes understandable and understood only if we are able to “read” the graph-symbols of this particular system in the right way (and not always subjectively, but in a collective sense which overrides this subjectivity). Valéry writes of this in an extract: „Kiléptünk az ábrázolásból. – Beléptünk a nyelv világába.” “We stepped out of a picture – into a larger world” (p. 262.) idem: *Füzetek*, (Notebooks, Hung trans., György Somlyó), Európa, Bp., 1997. 52. (trans. G. Seel)

29 « L’homme est une création du désir, non pas une création du besoin. » BACHELARD op. cit. 34. “Man is a creation of desire, not a creation of need” op. cit. 16.

30 BACHELARD : « L’espace onirique », In: idem. *Le droit de rêver*, (The Right to Dream), Éd PUF, Paris, 1970. p. 198. (trans. G. Seel)

31 FOUCAULT, Michel : « Introduction to Binswanger’s work: *Álom és egzisztencia* » (Dream and Existence, Hung. Trans. Tibor Sutyák), In: idem. *Nyelv a végtelenhez*, Latin betűk, Debrecen, 1999. p. 35. (trans. G. Seel)

32 LÉVINAS : op. cit. p. 147.

contemplate the near and distant future, without being in any way disturbed by passing time. We could conclude that the conscientious sense of duty which is recognised by the village community, his exceptional stamina at work and his selfless offering of help to others would offer him a realistic image of his future. However, he does wish to take up the farm work, the wood cutting and the other jobs which provide a subsistence in the village economy: building work, herding (but much rather prefers to play around, eat birds' eggs and whistle tunes³³), and the moment he is challenged to take on a particular kind of existence as *a response and a remonstrance* he is left uncomprehending in the face of the expectations of the village community and their manifest dislike of him.³⁴ He is uncomprehending because his incomprehension is based on his transitory state of being: his "lack of accountability" is a clear mark of his immature state (his lack of accountability and inability to accept responsibility together make him unable to respond: he is not answerable for the sin of his own laziness), and at the same time the call of the voice of conscience and the challenge to be himself is a mark of his coming into adulthood.

33 "They brought the child up. He became quite a strong child, in fact a huge child. So strong and beautiful and straight, but so slothful, so lazy. And he was no use at all to his poor parents. He ate, he drank, he lay around. If a leaf got into his mouth he would chew it around and whistle with it. He made a whistle from willow tree wood, that was how he spent his time. He went out into the forest to look for birds and to eat birds' eggs." (*A lusta gyerök* In: Tombácz János meséi, *The Lazy Child*, in *The Tales of János Tombácz*, p. 504.) (trans. G. Seel) Play makes up much of the childhood of the god Krishna; childhood sees the joy of destroying things coupled with discovery, writes Claudine LEBLANC in her study *Héros épique, enfance divine (Epic heroes, divine childhood)* in: *L'enfance des héros (L'enfance dans les épopées et les traditions orales en Afrique et en Europe)*, *The Childhood of Heroes (Childhood in epic and oral tradition in Africa and Europe)*, Éd. Artois Presses Université, 2008. p. 38.

34 According to the folk tale variant from Ung, "Kilenc" (*Nine*): "Well, the boy was quite a good, straight lad, but he did no work from one day to the next, just poured the ash from one palm to the other at the hearth. One day the poor woman said to him: My son, the way I see it, you're a fine, strong lad. You could go and get some work somewhere. But the boy didn't say to his mother that he would go, nor that he wouldn't. He didn't like the idea of going out to look for work. [...] Off the boy went, and in one moment he had popped the beam up onto the roof. When people saw that, their eyes and mouths were wide open, the boy was so strong. So after that, with that behind him, the boy came to like work and wherever they needed that kind of heavy work, they called the boy." János GÉCZI: *Ungi népmesék és mondák*, (*Folk Tales and Sayings from Ung*), Akadémiai–Madách, Bp., 1989. pp. 351–352. (trans. G. Seel)

On the basis of certain mythological analogies it seems more credible and probable that setting out on a journey, as a spiritual perfection and a striving for truth is an attempt at personal fulfilment from the instinctive 'I' (the primacy of the self): in other words, through the existential possibilities appearing before him as a result of "his frightening strength".³⁵ This is proved in one of István Jakab's stories, in which the hero uncovers for us precisely that will to *become the monster-defeating hero*, as well as the mission (which Eliade describes in the same way as with the "messiah-like" individuals like John-the-Strong who are likened to culture heroes and ancestors, and to which, and through which, we return), with whose coming the original mythical time becomes present (*réactualisation*) and recreates the World.³⁶ The expression of his intention, which can no longer be hidden, becomes understandable in the context of the *challenge* issued to the hero, becoming a reference back to the heroic deeds hidden in the memory, and an unavoidable challenge to answer following on the path in the spirit of the renown of the father's (ancestors') past heroic deeds, which intensifies his intention, in that *he*, as the son of his father, who received his *name* from him, only wishes to repeat the commonly respected deeds, and thus through the repetition of ritual he will

35 At a later point in the study we will encounter the close connection between laziness and fearlessness in the significance of one of the variants of the John the Fearless (« The Farseeker » Aa Th 326) type of tale, the « Pihári » tale from Kaskasd:

"Once upon a time there was a man and a woman, and they had a fine, teenage son. Except that he was so lazy that he didn't want to work at all, nor did he want to help his father. One day his father said to him:

– My son, today we're going into the fields to work with your mother, and you're going to stay behind. Set a fire and boil some water and cook us supper, because you can do that, at least! They went off to the fields and the boy stayed at home. He went off in the morning and played until evening, doing nothing at all [...].

They found him at the end of the village. There he was, playing with his friends. They thought the boy was Piári. So they took the boy home and his father got hold of him, and beat his head and body almost to pieces. And when they beat him they made him remember it for ever, with these words:

– Are you going to do what you're told? Are you scared of me, Piári?

He said to his father:

– Dear father, I'm not scared, and I'm not going to do what I'm told." In: DÉGH Linda: *Kakasdi népmesék II.*, (Folk Tales from Kakasd II.), Akadémiai, 1960. p. 28. (trans. G. Seel)

36 ELIADE, Mircea: *Eschatologie et cosmogonie*, (Eschatology and Cosmogony) op. cit. 92.

become worthy of the renown of his father/ancestors, the family inheritance, and become *like them*.

– Well, my dear father, you began to set off into the world when you were seven years old, and now I’m seven. You are a real hero; I’m asking you, please, let me go out into the world too, to see far away lands, just like you did. I will try to become a hero too, I’ll earn my own bread and a place to retire to in my old age.³⁷

Although it does no harm to bear in mind Ricoeur’s principle “signifying is always something other than representing”³⁸ – in our case it is reversed, the father is the individual, the original past manifestation of the warrior hero, the paradigm of *heroism* himself; the son, on the other hand, is just beginning to prepare for heroism (the challenge of possible destiny), which brings with it the offer of a future promise for him. Understanding the difference between the two depends on understanding the natures of their existence and the intention to be distinct. This intention to “*become like this*” (in the present case to become like his father) appears in many folk tale types, and immediately raises several questions for us, especially if we start from Levinas’ interpretation of the father-son relationship:

Fecundity encloses a duality of the Identical. [...] it denotes my future, which is not a future of the same [...] And yet it is my adventure still, and consequently my future in a very new sense, despite the discontinuity.³⁹

But is the hero, who follows the reference point of his father’s heroism (or rather the living example embodied in his father, offered as a gift, with his words and deeds acting as a guide, or in other words *leaving a trail*), capable of reading the traces left on the trail which has been travelled once before in the past by his father? The words “*I will try to become a hero too*”, in an especially Levinas-like analysis, emphasise the necessity of fulfilling the existing adventure and the individual destiny with which he is confronted, and express precisely that kind of demand which Descartes himself placed on: “I found myself, [...], compelled to

37 Jakab István « Babszem Jankó I. » (Little Johnny Beanseed I.) In: NAGY Olga–VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi*, (Tale Teller of the Transylvanian Mountains – Tales of István Jakab), Akadémiai, Bp., 2002. p. 135.

38 RICCEUR, Paul : « Metaphor and Philosophical Discourse ». In : idem. *The Rule of Metaphor*, (Translated by Robert Czerny with K. McLaughlin and J. Costello), Routledge, London and New York, 2003. p. 356.

39 LÉVINAS: *Totality*, op. cit. p. 268.

guide myself on my own”.⁴⁰ The words of our hero, however, also show us Ricœur’s duality of “*recognition-creation of similarity*”, representing at one and the same time a certain proof/witness (*attestation*) and a reinforcement/statement (*assertion*): in the linguistic form “*I believe that I am able*” he attempts to convince both his father and the reader/listener as well.⁴¹

For our second question, the writings of Jean–Luc Marion on the relationship between father and son are of assistance: is the hero/child, who has been given the name by his father, after his recognition of his legitimacy, worthy of the name which he has received permanently as his inheritance?⁴² And with the naming, what stories will need to be told in order for the hero/child to attain his identity?⁴³ Through the self-hood (*ipseité*) of the hero – despite the genetic

40 DESCARTES : *On the Method*, op. cit. p. 13.

41 RICCEUR, Paul: « A Phenomenology of the Capable Human Being » In: idem. *The Course of Recognition*, (translated by David Pellauer), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2007. pp. 89–92.

42 “The child thus exercises an anonymous call on the father. When the father recognizes himself as father to the point of recognizing the child as his own, to the point of giving him his name, he does nothing other than, by calling him in this way, offer a response to a call. The name by which the child is called is only the father’s response to a nameless call. MARION, Jean–Luc : *Being Given*. Toward a Phenomenology of Givenness. (Translated by Jeffrey . Kosky) Stanford University Press Stanford, California 2002. p. 301. – « L’ enfant exerce ainsi un appel anonyme sur le père; donc, quand le père se reconnaît père au point de reconnaître ensuite l’ enfant comme sien, jusqu’ à lui donner son nom, il se borne, en l’ appelant ainsi, à rendre un répons pour un appel. Le nom qui appelle l’ enfant n’ est que le répons du père à un appel sans nom. » Jean–Luc MARION: *Étant donné*, Éd. PUF, Paris, 2005. p. 415.

43 “This nomination is laid out in a history: first, the father gives his own name (last name), then the first name (Christian name), both borrowed (§28); next he gives real identity, through words, speech, and language, then through the community, religion, “Weltanschauung,” etc. Continually giving him a name through the indefinite succession of his responses, the father will never annul the anonymity of the initial call enacted by the child. He will, by contrast, only emphasize it, since he will swallow all these identities in the gulf of the original absence of the name. – idem., p. 301. – « Cette nomination se déploiera selon une histoire: d’ abord le père donne son propre nom (patronymique), puis le prénom (*christian name*), tous deux d’ emprunt; ensuite il donnera l’ identité réelle, par la parole, la langue et le langage, puis par la communauté, la religion, la „vision du monde”, etc.; en ne cessant de lui donner un nom par la succession indéfinie de ses répons, le père n’ annulera pourtant jamais l’ anonymat de l’ appel initial exercé par l’ enfant; au contraire, il ne fera que le souligner, puisqu’ il engloutira toutes ces identités dans le gouffre de l’ absence originelle du nom. »

and socio-cultural identity, and because of the different challenges/tasks and the answers/solutions that accompany them – it is precisely the other, the choice of the existential character which differs from the father’s which is operative, and which reinforces the similarity – or more accurately the *self-similarity* – in the differences and otherness. In relation to the pledge of certainty and preparedness and the setting off on the path to self-recognition (as a responsible being who undertakes what is expected of him) might we not have a suspicion that his words “*becoming just like you*” are not simply the beginning of his intention to leave home and wander the world, and to seek permission to do so? Although by bearing witness to and reinforcing his intention, the hero sees that the time has come, since he considers himself ready for departure (indeed, behind his declaration there also lies the pressing shame, that he has already left it a year later than his father did to begin his heroic journey, so he is *late* in a temporal sense), he finds it difficult to convince his father because he himself does not have that sure knowledge which extinguishes all doubt and suspicion of his own maturing existential character and future being. It is rather simply his father’s example, as a hazy memory from the past and a promise leading him into the mists of the future, which prepares him for battle and with whose help he attempts to describe the intention which breaks the continuity of existence while creating his own identity.

2.

Let me repeat that nobody should make the mistake of considering John-the-Strong to be a simpleton and easily influenced; “tied to an existence at home”, procrastinating, postponing and freely organising his time.⁴⁴ By meditating on his life at home he moves ever closer to operating his “inclusive sense” as Marquard would express it, to understanding the nature of thought.⁴⁵ Although Aron

44 LÉVINAS: op. cit. p. 165.

45 János Tombácz’s tale, “John who Looked for Fear”, is instructive from this point of view, because a different kind of opinion is formed about bringing up and looking after the child (obviously based on peasant experience), than we might believe about the community’s expectations of the work-avoiding/lazy boy of the John-the-Strong type tales. “We know that in the world of olden times the child didn’t have as many problems as today. It was all the same whether he got any food. He had to work for it, go out shepherding. In those days he went shepherding when it was necessary. He didn’t know much about how to run the house,

Gurevics (and it cannot be excluded that he is also following Kant's thinking, who considers laziness to be "more despicable" than cowardice and falseness⁴⁶), has a different opinion of "idleness" than the above-mentioned researchers in describing its role as a necessary "perfection" of the spirit in preparation for achieving its objective, he also emphasises:

Idleness is the "enemy of the spirit", hiding within itself the potential of sin and eternal death, while work maintains the body, and teaches awareness of self and dedication to the task. But work can only be qualified as such when, and to the extent to which, its pedagogic necessity is recognised, and these objectives lead to maturity and the spirit is helped to perfection.⁴⁷

Except that all those who forget about the desire for freedom of the child who is born with "terrifying strength" and is descended from mythical heroes, who finds it difficult to accept what Bachelard refers to as social prohibitions, support their own, or the collective community's, interests in confrontation with the child's desires. A Transylvanian Saxon tale, *Iron John* bears witness to this⁴⁸ and – without going into too much detail – presents us with the conflict which develops between the idling boy, with nothing to do at home but with a perpetual appetite for food, and his parents, who are unable to care for him. Behind this conflict lies a lack of discipline and of a model to follow, and no verbal analysis of the life situation in question:

And as he grew he soon became a burden on them, because he ate them out of house and home and was never full. His mother always had to cook in a great cauldron.

because he had to look after the animals. He even had to stay outside in the stalls at night. Whatever happened, whatever he heard, he didn't pay any attention. He didn't know what fear was, or how to feel fear." BÁLINT Sándor: *Tombácz*, op. cit. 504.

46 "[...] the propensity to rest without having first worked is laziness." KANT: op. cit. p. 176.

47 GUREVICS, Aron: *A középkori ember világnépe*, (*The World-view of Medieval Man*), (Hung. Trans. Nóra Előd), Kossuth, Bp., 1974. 230. (trans. G. Seel)

48 This *iron man* is a hero recognisable from other peoples; Oveng Ndoumou Obame is one such, whose single body is disturbed by this "double being". « [...] à l'instigation de son aïeul, ses organes, à la réserve des muscles et de la peau, sont remplacés par du fer, faisant ainsi de lui, un homme de chair certes, mais cependant en fer, „un homme double dans un même corps”. » "[...] at the instigation of his ancestor, his organs except for his muscles and skin, are replaced by fire, making of him certainly a man of flesh, but at the same time on fire, 'a double man in the same body.'" MATATEYOU, Emmanuel: *L'enfant dans le MVett de Tsira Ndong Ndoutoume*, In.: *L'enfance des héros*, op. cit. p. 44.

[...] And so they told him that he was big and strong enough to go and do some work. Iron John was happy that he could go out and see the world. He took his whip and set off on the road.⁴⁹

But the “laziness” of the child born with frightening strength, as a kind of late, semi-divine, or more precisely, tale-like child descendant, can be examined in another way, by raising the following question. Is the home hearth, the floor around the stove, not the *profane space*⁵⁰ (just like the sacred temple for the gods), where the hero spends every hour of the day in faith: contemplating. Where the mother’s milk, bread and spirit continuously nourish him⁵¹ (while the gods are offered bloody sacrifices); and where through these sacrificial offerings, the perfection of his “nourishing life” and spiritual perfection, his “terrifying strength” increases, and his physical size and strength grows beyond normal bounds? The hearth, as Vernant reminds us, is the place where the sacrificial animals are slaughtered, and when the life leaves them, there is a ritual cry before they go to their death.⁵² It is the place where the agricultural produce, the grains of barley or rye and the bread which is baked from them, which function as the symbol of civilized life, are presented as a sacrificial offering, since in past centuries peasants only ate meat on rare occasions (just as was the case with the Ancient Greeks).⁵³ The sacrificial fire (and let us not forget the open fires in peasant houses), which releases the scent of fur and bone up to the sky, is a means of communication between the gods and the human beings taking part in the ritual; we might say it opens up a meta-

49 *A csodálatos fa*, erdélyi szász népmesék, Josef HALTRICH gyűjtése, (The Wonderful Tree, Transylvanian Folk Tales, collected by Josef Haltrich, Hung. trans.: Üveges Ferenc), Európa, Bp., 1979. p. 37.

50 “Fire is a purifying flame, but also the generating centre of the patriarchal hearth” « Le feu est flamme purificatrice, mais aussi centre génital du foyer patriarcal. » DURAND, Gilbert : *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, Éd. Dunod, Paris, 1992. p.196.

51 Neumann speaks of the mother’s heart: “[...] which illuminates by itself the ‘central’ wisdom which nourishes spiritual feeling, not the ‘higher’ wisdom of the head.” NEUMANN, Erich *A Nagy Anya*, (The Great Mother, Hung. trans. Turóczi Attila), Ursus Libri, Bp., 2005. p. 341. (trans. G. Seel) The mother becomes Sophia, “living in, and redeeming spiritual strength: her giving heart pours forth both wisdom and nourishment. The life which she nourishes is the life transfused by and transformed by the spirit, not the material life attached to the ground.” op. cit. p. 342.

52 VERNANT, Jean–Pierre : *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Éd. Seuil, Paris, 1990. p. 74.

53 *Ibid.*, p. 84.

communicational possibility,⁵⁴ towards the spiritual existence of what Plessner refers to as the being having a body (*l'avoir-un corps*).⁵⁵

It is worth noting in this respect another Transylvanian Saxon folk tale: *The Wonderful Child*, in which an old man (who, as we well know from Jung's analysis is a manifestation of God) offers a son to childless parents, and who, after the child is born, turns to them with a special request:

- Do what I tell you – said the old man – and you'll see that it will bring you luck!
- We'll happily do what you tell us, they both promised.
- Right then, heat up the stove well!

When this had been done, and the whole stove was piping hot, the little man shouted at them:

- Give me the boy!

The parents were horrified, but they obeyed and the old man took hold of the boy, stuffed him in the stove and closed the door on him.

After some time he said:

- Right, that'll be enough! – and with that he opened the mouth of the stove; well, out stepped a big boy as ruddy cheeked as a cooked scone, whole and with golden shining hair, and he was as handsome as the sun itself. The parents broke into tears of happiness [...]⁵⁶

The baking/roasting of the newly born child in the stove following the request of the old man brings to mind the kind of symbolic-spiritual representation of value

54 Ibid., p. 78. Durand also mentions that in Indian tradition air is closely connected to speech. « [...] dans la tradition indienne l'air est étroitement associé à la parole. » DURAND op. cit. p. 199.

55 Vernant, in addition to the *communicational possibilities* lying in transcendence also mentions the up and down route of "transport" which operates on the vertical axis: « Pour les membres de l'*oikos*, le foyer, centre de la maison, marque aussi la route des échanges avec les dieux d'en-bas et les dieux d'en-haut, l'axe qui fait d'un bout à l'autre communiquer toutes les parties de l'univers. Aussi le foyer pourra-t-il susciter l'image du mât qui s'enracine profondément dans le pont pour se dresser droit vers le ciel. » "For the members of the *oikos*, the hearth, the centre of the house also marks the route of exchange with the gods below and the gods above, the axis which allows all members of the universe to communicate with each other. The hearth also recreates the image of the mast which is deeply rooted at that point in order to stretch right up into the sky." VERNANT, Jean-Pierre : *Mythe et pensée chez les Grecs*, Éd. La Découverte/Poche, Paris, 1996. p. 199.

56 A csodálatos fa, (*The Wonderful Tree*) p. 93.

and mythical parallel which concern both the attribute of *femininity* and that of *taking God's side*

[...] we can consider the transforming nature of the stove, in which appears the sacred, life-giving dish – just like the mystery of the mother's womb. [...] The relationship between transformation, the baking of the bread, the giving of nourishment and Femininity is so understandable of itself, that, according to an old German saying "The stove is the mother" [...] The other symbol of the deep identity between the stove and Femininity is the "prophetic" character ascribed to the stove, and the way it is customarily interrogated about destiny and similar concepts.⁵⁷

Being baked in the stove, being fermented in the purifying fire, as a return to the uterine stage, is nothing other than the initiation into the sphere of being indicated by the giving and taking of sides which proves the "life has been received": this is why it is referred to as "*being born twice*".⁵⁸ In addition to this it is the illuminating knowledge of transcendent destiny (the prophecy of the Goddesses of Fate, or the "*lumière esprit*" of Prometheus), of the perishability of the material world, the purification from sin⁵⁹ and an increase in physical strength, through which the hero becomes just as "innocent" and cleansed (reborn) as later in our story the wife that is "granted" to him, who cannot be seduced by the devilish red hunter:

57 NEUMANN : op. cit. pp. 299–300.

58 « Le motif de la gestation et de la reconnaissance y est nettement exprimé: il y est dit que le précepteur transforma le garçon en un embryon et le garde trois nuits dans son ventre. Celui qui a effectué l'upanayama est „deux fois né”. » "The motif of gestation and of recognition is clearly expressed here: it is said that the tutor transforms the boy into an embryo and keeps him in his stomach for three nights. The one who has carried out the upanayama is twice born." ELIADE: "Le temps peut être maîtrisé », (Time can be mastered), In: idem. *Aspect du mythe*, op. cit. p. 101.

59 In the tale from Ung, (*Borszem Jankó vitézkedése – The Heroic Deeds of John-the-Bean*), through her thoughtless curiosity the beautiful daughter of the poor woman is tempted by the devil/death to the cemetery, where he is hiding in a house of the dead. "And then the cock crowed, took the dead body, turned it into grease, and the girl popped out of the chimney. They came in the morning, people went to pay their respects to the dead, and they got a real fright, they didn't know who it was. 'No', said Zsuzsi Bátori, 'I'm as clean and pure as seeds.' In: GÉCZI Lajos: *Ungi népmesék és mondák*, (Folk Tales and Sayings from Ung), op. cit. p. 23. Durand also returns to the idea that fire is linked to the myth of rebirth: « [...] l'élément feu [...] est intimement lié aux mythes de la résurrection ». ("[...] The element of fire [...] is intimately linked to myths of resurrection") DURAND: op. cit. p. 197.

[...] because the princess was innocence personified, and so she was protected against all the wiles of the devil.⁶⁰

3.

Let us return briefly to the act of *contemplation* beside the fire. According to the Hungarian proverb, contemplation ruins life – something which in the tale under examination is both true and false at the same time. The proverb originally refers to idleness, to a lack of direction and purposelessness, to the act of returning back to something in reverie or as a remembrance, in other words to that precise state of reduced consciousness which our hero is wallowing in. Which can be explained partly by a lack of experience (he only has one ancient prohibition as a social experience⁶¹, that fire burns and causes pain, and so must be treated with care), and partly by another kind of lack of social experience, resulting from his lack of goals⁶² and plans. Bachelard states that:

The phenomenology of contemplation provides an explanation for the mixture of memory and imagination.⁶³

John-the-Strong (in contrast to the rapidly developing child John-the-Bean or Little Johnny Pepper who grows within days) spends almost two decades – in the spirit of the tale, three times seven years – at the family hearth (*foyer*). He undoubtedly possesses certain memories from this period of his life, since in his inactive laziness he follows with his own eyes his mother's and others' daily tasks, and other events occurring outside, which he memorizes partly in graphic and

60 *A csodagyermek*, In.: *A csodálatos fa*, (« The Wonderchild », In: *The Wonderful Tree*), op. cit. p. 96.

61 BACHELARD : *The Psychoanalysis of Fire*, op. cit. pp. 10–11.

62 In Tombácz's story of the lazy child, both kinds of lack are evident; seeing the unknown/alien world he gazes into the distance in a Cartesian sense of wonder. "As he sauntered into the village, he had never seen so many people in his whole life. Up until then he'd only seen five or six together at the same time, out there on the plain among the ancient forests." (296.) He only knows of marriage, like other social experiences, from what he has heard: "He wasn't such a stupid weakling, it was just that like a peasant kid, he hadn't been brought up in the town. His father had told him, 'Hey son, you'll have to get married one day, too. You'll have to behave like an adult and not always like such a child.'" (p. 306.)

63 BACHELARD, Gaston : *The Poetics of Space*, Beacon Press, Boston, 1994. p. 26.

partly in linguistic form (in the duality of the ability he has developed and the understanding he has gained), and which he confirms by means of continuous repetition. Bringing to mind this image is on the one hand a turning to the “unity” – because unforgettable and already occurred/closed – of the past, which shows his internality, and on the other hand is an image created, as a “value” that guarantees the accomplishment of desire, which moves to invite the future and at the same time serves as a journey to the unknown (in the imagination) which cannot be refused. By re-evaluating the images which dwell in and are called up from the past (which in his current life situation always offer the possibility of being rearranged and becoming present according to a possible different intention and logic) and assisted by *thinking*, the unreliable memories can be reviewed and the “past experience” can be rediscovered and made comprehensible.

We cannot honestly speak of him *ruining* his life (understanding ruin in the sense of decay, will to harm and badness), despite the sin of “idleness” and the hidden danger of death as described by Gurevics. The reason for this is simply that the child who spends all his life up until adulthood beside the family/domestic hearth or lazing around on the floor by the decorative stove in the village home is in no way motivated by any tendency to evil, or intention to hurt, nor does he act out of defiance; although frequently scolded, he does no kind of “housework” (such as, for example, cutting wood, or gardening, carrying water, etc.) nor the kind of work necessary for survival in a rural environment (working the fields, ploughing). It is much more the case that in the absence of his father, who is a role model, and who proves his identity by telling of the events which guarantee his identity and inherited family and given name,⁶⁴ it is his inactivity and purposelessness,⁶⁵ his inexperience of the accepted and expected social norms of the community, and last, but not least, his inability to choose the right alternative from among the

64 On this point all variants agree on emphasising that the father dies before, or not long after, the child has been born. There are a few variants that diverge from this pattern, such as Károly Kovács' *John-the-Strong* tale, in which the son has an elderly father.

65 Montaigne also points out, in his essay 'On Incapacity' that “In the absence of a fixed goal, the spirit errs; indeed, as they say, to be everywhere is the same as being nowhere.” (Martial, vii.73) MONTAIGNE, Michel de: *Essays*, <http://www.readbookonline.net/readOnLine/22386/>

paths in front of him which prevent him⁶⁶ from finally/in good time becoming a grown man.⁶⁷ In relation to this point Starobinski writes:

[...] the hero setting out on his path discovers a spiritual strength in himself that he was unaware of and that henceforth he possesses.⁶⁸ (trans. G. Seel)

The hero who suffers from a “lack of knowledge” and who receives advice and guidance from others/outside becomes certain of the nature of the necessary combination of strength and spirit/reason (about which Kant wrote, referring to the hero who wants to achieve the task but does not have the necessary strength⁶⁹), *in the course of the tale*: at times at his own expense. It is no accident that in the Hungarian language in certain life situations there are close linguistic and logical inter-relationships between signs diverting the traveller to different roads, and the signs and directions which help the unsure hero as he arrives at a crossroads. It is obvious that the correct and easy to follow path refers to progress both in time and in space: the actions taken on the path which depend on the imagined destinations and the decisions taken in various life situations, which can be recalled from memory at any time, can always be repeated. These pre-prepared actions and committed decisions, as activities which are to be realized in the future, show the way to the possible paths which destiny can follow. However, since the given situations are different and a choice is always directed to the future, keeping to moral norms and a correct choice between the balanced and possible conditions

66 It is worth referring to the analysis of Hartmann's concept of the 'situation', which starts from both the action and the motives; in his view we do not choose the situation, but “get into it” and it jumps out on us, and if we have got into it we are unable to avoid it, we must act within it and take a decision, the decision being trusted to our own nature and our freedom which lies in the scope of “what it is” we can change. HARTMANN: „Az erkölcsi követelmények lényegéről”, (The essence of moral duty) (trans. G. Seel), In: idem. *Lételeméleti vizsgálódások*, (Examinations of the Theory of Being), (Hung. trans.: Redl Károly), Gondolat, Bp., 1972. 518–519.

67 « Nous proposons donc de ranger sous le nom de *complexe de Prométhée* toutes les tendances qui nous poussent à *savoir* autant que nos pères, plus que nos pères. » *La psychanalyse du feu*, op. cit. 26. “We propose, then, to place together under the name of the *Prometheus complex* all those tendencies which impel us to *know* as much as our fathers, and more than our fathers.” BACHELARD: *The Psychoanalysis of Fire*, op. cit. p. 12.

68 STAROBINSKI: *A varázslónők*, (Enchantresses, Hung. trans.: Lőrinszky Ildikó), Európa, Bp., 2009. p. 234.

69 KANT: On the affects in particular, / On timidity and bravery 77§, op. cit. pp. 154–155.

of being will lead to a situation in which the course of life can be changed for the better. For this reason we can also say that while the hero is on the road he has a continuous reflexive relationship with his environment and with others (with his helpers and his enemies, friends and monstrous beings), and so comes to understand himself; to speak of himself as a comprehended being. Hartmann refers to this as follows:

If the spirit understands itself, its progress will become certain, and it will acquire meaning in history. The extent of understanding reveals to it the order existing in the world. [...] And inasmuch as this order is revealed to it, so insight and also strength will grow within it which leads to a fulfilment of the order.⁷⁰ (trans. G. Seel)

The symbol of the journey in the folk tale also represents a philosophical advance (and spiritual development) towards the “perfection of knowledge”.⁷¹ We can agree with Deleuze, who argues that the journey belongs to the variety of places, dreaming and moments in time, and it is precisely from among the conditional possibilities of existence included this variety that the hero must choose his *own* path and his *own* perspective (from among the “world views” he has inherited from his father), from which he will also become witness to his own past and future. The listener/reader – as the companion on the journey of oral transmission – follows this path, which the hero travels from the initial stage of “simplicity”⁷² through the decision regarding the actions he needs to take, to the achievement of completed tasks; a journey which presupposes both an understanding of the necessary moral requirements and activity, which is accompanied by foresight, a clear knowledge of his own identity and self-understanding.

70 HARTMANN : « Értelmadás és értelemteljesülés », op. cit. 509.

71 STAROBINSKI: op. cit. p. 235. (trans. G. Seel)

72 Which is the instinctive stage of childhood, and signifies ‘self-preoccupation’, when, staying close to his mother, between her skirts, nature makes him happy, and he wants to satisfy the most varied instinctive desires immediately and enjoy them, and he does not understand that he must suffocate them and ‘give them voice’.

The phenomenology of ‘incredible strength’

I. THE MONSTER-DEFEATING HERO

I recommend beginning our examination of the ‘incredible strength’ that appears in so many tales by revisiting some of the points made by Károly Kerényi in his study ‘Child Gods’ – specifically to expand the tale tradition that Kerényi studied more than fifty years ago with the varied ethnic traditions of the Carpathian Basin, and rethink the two corpuses after reading them together and as a whole. The reason for rethinking and expanding the corpus is not to suspend or invalidate a previous discourse; on the contrary, the desire to enter the discourse indicates our intention to widen and it and analyse it in a bold and different way. At the same time, Kerényi only studied the ‘child god’ aspects of Dionysius and Hermes in the context of Vogul myths, of which – according to him – very few remained in the tales, although they included the concept of ‘*incredible strength*’.¹

What meaning it has comes solely from the grotesquely exaggerated feats of an exceptionally strong farmer’s boy and the absurd situations that result. [...] The uncommon bodily strength of the youngster is explained in advance by references to his birth and mode of nourishment. He was suckled for several years or ate enough for nine people; his father was a bear, or – in one Hungarian tale – his mother a mare, a cow, a fairy; he was hatched out of an egg or forged of iron. All this, of course, points to the mythological origin of the tale, [...].²

From the passage cited it appears that Kerényi sees nothing ‘exceptional’ in the hero’s strength; indeed, he links *strength* and *hunger* as two essential attributes

-
- 1 Durand sees the ancient hero type in Apollo as a snake threading itself through a needle. “Le prototype de tous les héros, tous plus ou moins solaires, semble bien être Apollon perçant de ses flèches le serpent.” DURAND, Gilbert: *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, Éd. Dunod, Paris, 1992. p. 181.
 - 2 JUNG, Carl Gustav and KERÉNYI Charles: *Essays on a Science of Mythology, The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*, (Translated by R.F.C. Hull), Princetown University Press Third Printing, 1973. p. 33. Berze Nagy in his study of “The Folklore Parallels in Petőfi’s Poetry” also emphasises that our hero is born of a bear and in the Csángó–Hungarian tale is “already an orphan at birth: both of which are signs of strength and a call to greatness”. In: BERZE NAGY János: *Nap és tükör, (Sun and Mirror)*, Baranya megyei Tanács, Pécs, 1982. p. 161.

which imply and explain each other,³ and are a supplement to the ‘traditional’ conception of the animal – cow, sheep, bear, horse – referring to the idea that by suckling from, or drinking, the milk of a particular animal (precisely in Lévinas’ sense that accepting food is *the transmutation of the other into the same*⁴), the tale hero acquires ‘magical strength’. The natural link between the two attributes reinforces the hero’s ‘divine’ origin and the possibility of his separation, or even estrangement, from his mythical companions, but it does not provide sufficient explanation – at least not initially – as to how he acquires his ‘incredible strength’, nor does it explain the *donation* itself or its moral consequences. The donation of strength, as a form of being acquired from God, or from destiny – the *monster-defeating hero* (“*héros pourfendeur de monstres*” – whose weaponry, the sword, the cloak and the breastplate reveal divine support and backing), provides a basic explanation for the hero’s origin, we could even say the ‘innate’ nature of his existential character (of which an important element is that he is an *orphan*), which can be followed throughout, from the pre-I state of existence right up to the development of a mutual sense of responsibility.⁵ The donation is a message

-
- 3 It is undeniable that in Jakab’s stories we can also observe the primary relationship between hunger and strength: “And so his mother had to slaughter cattle in herds to make sure he ate well. But later it got to the stage that two whole ovenfuls of bread were not enough to satisfy the child. And he wasn’t drinking water out of a mug, but used to bend down into a well and drink the whole well dry. And in this way was brought up, and he got so fat, so sturdy and strong that he was too heavy to walk, because wherever he went from he sank almost up to his knees into the earth.” (trans. G. Seel), NAGY Olga–VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója, Jakab István meséi, (The Talleteller of the Transylvanian Mountians, The Tales of István Jakab)* Akadémiai, Bp., 2002. p. 161.
- 4 LÉVINAS, Emmanuel: “Living from...(Enjoyment) The Notion of Accomplishment” In: *Totality and Infinity*, (Translated by Alphonso Lingis), Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania, Fourteenth Printing, February 2000. p.111.
- 5 When examining the heroes of the or Little Johnny Pea type story (AaTh 301), it is worth starting with the Mari folktale “A csudaerős fiú” “The Magically Strong Boy” [In: *Kígyót szült az öregasszony Mari népmesék. The Old Woman Gives Birth to a Snake. Mari Folktales*, (Hung trans. Árvay János et al.), Európa, Bp., 1962.], because either as a result of forgetting the ancient mythical content, or due to the intention of the tale teller it is one of the purest and simplest variants, in which we can still find the motif of growing strength as a result of daily suckling and the loss of heroism caused by the enemy, but nothing more than these. The twelve day old boy who already has the strength of a twelve year old receives a forged iron bow and arrow from his father, but the children have no desire whatsoever to play with him; and so that he can win back their friendship, they set him ‘difficult’ tasks until finally he is left

uttered as a kind of ‘instructions for use’, and at the same time a promise which unequivocally marks and limits (by defining the obligations) the hero’s choice from among the varied preconditions of types of being, and provides the direction for the fulfilment of destiny (the warning to assume responsibility), which is in harmony with the two main attributes: ‘*incredible strength*’ and ‘*respect*’.⁶

The initial connection between strength and hunger (in the dual sense of greed and fasting) do not compel the student or reader to research beyond the close sense relationship between the two attributes. For the moment it is enough simply to refer to the fact that the paired relationship can be immediately and logically expanded into a three-way *crying-eating-strength* relationship.⁷ These elements appear to be so closely related in tale narratives that any separation which

with only one of his ‘twelve strengths’: “The boy set off onto the rocks, and got covered in dust and sweat. But he couldn’t hold onto the earth any more. Of his twelve strengths, only one was left.” (“The Magically Strong Boy” op. cit. p. 47.) On the orders of the lord, the weakened boy was thrown into a pit ‘forty four fathoms deep’, from which he eventually escaped with the help of a wild goose; when he returned home to his own wake he shouted in anger, because his parents would have left him for dead, shouting “The Devil take your banquet.” The father beat him hard, until his fur cap fell off at which point they recognised the boy. Unlike the other variants the boy possesses the same strength in years as he is old in days, but does not possess the ‘divine’ or ‘semi-divine’ strength, or at least it seems to be the case that he loses his ‘superfluous’ strength in the course the tasks he does, and as a result of his bragging (his ‘oral heroism’) he is also punished, although the experience of the tale reading proves that even the father is startled and shaken by the ‘Herculean’ strength of his son.

- 6 Durand emphasises these two attributes of the hero in relation to the weapon received as a gift. G. DURAND: op. cit. p.181. We can read of the sword received as a gift from the ‘supporter’, as an attacking and purifying symbol in one of the Ung tale variants, “Virágszag” (“The Flower Scent”), (AaTh 315 + AaTh 300), in which a child is born in similar magical circumstances: the queen becomes pregnant while she is sniffing flowers, and out of shame, goes off into the world; in a forest she gives birth to a child, who, when he was two days old, asked his mother to put him down on the ground so he could show her a “sword” he had found as the source of magical strength. “And then the little boy went down into a valley and he saw a sword coming in and out of its scabbard, and on the sword was written: ‘Whoever straps on this sword will have the strength of half the world, and shall never fear the other half’”. In: GÉCZI Lajos: *Ungi népmesék és mondák. (Folktales and Sayings from Ung)*, Akadémiai–Madách, Bp., 1989. p. 315.
- 7 Strength is further related to the following series of attributes: the ability to serve, obedience, trickery in the face of miserliness, revenge against the instinct to murder, and finally the acceptance of responsibility towards the other.

accompanies a hermeneutic analysis, any drastic differentiation between, them seems to be indefensible, although from another perspective it is precisely this separation and presentation as special/individual phenomena which creates the possibility for a phenomenological description. Here we could refer to what Geertz calls the '*spreading mushroom*' – the sudden and rapid growth, in connection with which the author remarks:

And the odd, strange, and uncanny simply must be accounted for—or, again, the conviction that it *could be accounted for* sustained. (p. 101.⁸)

Except that if we attempt to explain the hero's existential character and his essential attributes (as already indicated *in his name*) by way of the mutual relationships and even by the causality of crying and eating, eating and strength, and crying-eating-strength, we are always left with a sense of something lacking which limits our ability to explain existence and phenomenology. We can justifiably ask the question: does the child only cry because he is hungry? Does he cry continually because he is always hungry? So does this mean that only the consumption of material food will silence his tears and give him strength?⁹ If we remain with this initial correlation, do we not become stuck with a description of a purely physical existence (vegetation, the pre-I, the separation), and do we not limit ourselves to a one-sided eating and strength relationship, simply because we set these two attributes as unavoidable preconditions for staying alive and carrying out the task? And if this is the case do we not force into the background other tale heroes who have existential characters markedly different from these two attributes (the two attributes which meet in the 'ogre' archetype), and who are capable of surviving and carrying out their task without an over-emphasis on eating and strength which has no narrative function?

Since we are examining *strength* not just in a physical sense, but also in its spiritual and psychological aspects, we see that the opposite of greed – fasting – (as a certain type of renunciation of foods which endanger the purity of the spirit and

8 GEERTZ, Clifford: "Religion as a cultural system", In: *The interpretation of cultures: selected essays*, (pp. 87–125.) Fontana Press, 1993. p. 101. The sudden 'mushroom-like growth' and John-the-Strong's 'incredible strength' threatens the audience's (or reader's) understanding by asking whether 'the opinions we have formed of nature and the rules adopted by truth really are correct.' idem.

9 I attempted to answer these two questions in "The phenomenology of crying in the John-the-Strong type of folk tale", Műhely, 2012/4. pp. 53–61.

a refraining from oral greed) serves to strengthen, cleanse and hold the spirit, in the sense that the individual acquires new strength and with this new life. Fasting and the spiritual productivity which follows it is emphasised in the ‘sacred activity’ of one of István Jakab’s tale variants: egg-eating,¹⁰ which reveals another side of the phenomenology of strength, specifically mythical *productivity*, and as Eliade also notes: “the egg signifies fertility.”¹¹ According to another variant, which also shows a mythical meaning within the tale, the hero, in addition to milk and blood, also drinks wine (the drink favoured by the gods¹²) in order to gain strength to fight the dragon:

[...] on top of the barrel was a jug, and he always drank a jugful of wine from it. Because for each jug of wine he drank he gained the strength of a country. (NAGY-VÖÖ p. 170.)

In many tale variants it is made clear that physical or bodily strength is itself relative, and only in a given life-situation, or conflict, will it become clear to what extent the hero’s strength will allow him to extend his power over the Other(s).¹³ Moreover, physical strength is also for a long time hidden from the hero himself (and from the listener/reader); neither its true extent, nor the way in which it can be effectively employed, nor how long it will last in the face of the enemy are

-
- 10 “Well, my dear mother, now cook me up ten baskets of eggs, make me an omelette out of them and bake me three ovenfuls of bread to go with it, so that I can eat.”(trans. G. Seel), (NAGY-VÖÖ Babszem Jankó I./ John-the-Bean I., op. cit. p.110.). “And there was a meat dish fried with lizard’s eggs, but the lizards we so big, that their eggs were just like a goose’s” (trans. G. Seel), (“A lusta gyerek” /”The Lazy Child”), In: BÁLINT Sándor: *Tombác János meséi*, The Tales of János Tombác, Akadémiai, Bp., 1975. p. 308.
- 11 ELIADE, Mircea: *Rites and Symbols of Initiation*. The Mysteries of Birth and Rebirth, (Translated from the French by Willard R. Trask), Spring Publications, Inc. 1994., 2003. p. 79. Fertility is not necessarily closely connected to the birth of many children; in Jakab’s John-the-Bean Tale (I), the hero was father to only one son, although he turns out to be just as valiant, powerful and strong as his father was. (NAGY-VÖÖ: pp. 103–153.)
- 12 According to the Finnish tale *Escape to the Devil’s Castle*, the hero is able to restrain the devil turned into a horse by drinking a draught from the barrel. In: RAUSMA, Pirkko–Liisa: *Férfiszülte leány*, (The Girl Born as a Boy), (Hung. trans. N. Sebestyén Irén), Európa, Bp., 1969. p. 31.
- 13 Let us not forget Hartmann’s warning: “[...] all moral values refer strictly to the types of situation to which they belong.” HARTMANN, Nicolai: “The Essence of Moral Demands” in: idem. *Lételméleti vizsgálódások*, (Examinations of the Theory of Being, [trans. G. Seel,]) (Hung. Trans. Redl Károly), Gondolat, Bp., 1972. p. 528.

revealed until the moment of trial. But the true virtue and greatness of strength and the strong individual lies in whether, in the course of conflict, faced with the captive defeated with nobility or ferocity in the struggle he will behave with *tenderness* (restraint, respect for the other) or, in the spirit of ‘*death to the defeated*’, he will mercilessly and finally finish off the other. It does no harm to make this fine distinction, i.e. to become aware of the fact that tenderness is not a recognition of weakness, indeed it is exactly the opposite; although in Hungarian the two words derive from the same root, the first indicates mercy and a demonstration of respect, honesty and empathy towards the weaker party and the intention to take on responsibility; the other refers to the inability to go beyond the physical conflict, renunciation, the offering of oneself to death and to a certain extent the reinforcement of the death wish.

Examining our tales further we can, not infrequently, realise that there is someone stronger than the tale hero (see the AaTh 300 *White Horse Boy* type tales¹⁴); we also observe that the extent of the strength is of a superhuman ‘trial of strength’, to provide a conclusive answering proof of manliness/heroism:

– Well, take hold of this tree with your fingers, tear it out of the ground with its roots, turn it upside down, and put it back into the ground top downwards, so that only the roots are sticking out. If you can do that, then you’re a hero and I’ll allow you to set off on your way. (John-the-Bean I., NAGY-VÖÖ p. 135.)

The examination of the phenomenological characteristics of the expression *trial of strength* shows that in its first aspect it represents a test of physical strength in real-life circumstances;¹⁵ secondly, it reveals to us a measure of the maximum

14 The Vogul folktale ‘The Little Mouse’ is clear evidence of this; the mouse, basking in the hot summer sun, starts to get burnt on his stomach, and so he asks the Sun, who starts to boast of his strength; when the mouse starts to answer back he responds that clouds can cover him, the clouds make rain, but the wind blows them away and blows away the hills too, but it can’t lift up the Cliffs on the River Ob, but the water can wash away the Cliffs, the water can be turned into steam by fire, which all proves that he is the strongest, and so he finally burns the little mouse’s paw, to teach him not to doubt his words. In: GULYA János: *Asszony unokája* (The Woman’s Grandchild. Vogul népmesék, Vogul Folktales), (Hung. trans. GULYA János), Európa, Bp., 1959. pp. 36–37.

15 The variant from Marosszentkirály, “Álomfi” (Dreamboy) is a complete exception in the sense that the strong and extremely large boy (who needs a big stick so that he can prod the ground when he walks to make sure he won’t sink into it) also loses his courage when confronted with almost any trial, starts to doubt his strength, and if he were not accompanied

capacity of the strength, the results it produces and its limits as measured in a continuous process;¹⁶ thirdly it serves to describe the fact of the measurement, its success or failure; finally, it aims to portray the hero and the demonstration of the *capabilities* received from his supporters as a gift from above over the Other(s).¹⁷ This last meaning forms a pair with the idea of *bearing witness* as understood by Ricoeur, as the essence of the physical and spiritual being and the compatibility between the two, as well as the “absolute experience” of the just nature of the exercise of extreme strength (the use of power).¹⁸ We well know that strength can be spectacular, although the pure fact of witnessing or announcing the spectacle itself (the frightening nature of the mass of muscles and the size of the body, in the case of Stone Chewer or giants and dragons) does not lead to absolute or final success, since at the beginning the hero has no idea about the intelligent and moral use of strength, nor an ability to use it in the interests of others (the community), nor how to build it up and multiply it, nor its protective and helping nature. Kant already points out, in *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, that there is a close relationship between setting an objective and strength:

Reason then gives the resolute man strength that nature sometimes denies him.¹⁹

by Stone Chewer who he has accepted as a brother, would step back and let it all go – above all his wife who has been kidnapped by a dragon. “Get your strength together! She was your wife. Come on, let’s go! [...] – Well, listen here! – said Stone Chewer. – You go on ahead, and I’ll go behind. And if the dragon does anything to you, don’t worry, I’ll be right here! – Oh brother, you go ahead! – No, it can’t be, because she’s your wife.” (trans. G. Seel), In: NAGY Olga: *Zöldmezőszárnya*. Marosszentkirályi cigány népmesék. (Wing of the Greenfield. Gypsy Tales from Marosszentkirály. Ed. Sára Karig). Európa, Bp., 1978. p. 183.

16 Berze Nagy emphasises that “the flocks he is entrusted with he treats almost without care: in Hungarian tales he beats cattle to death, and wolves or bears devour oxen. His destiny in all tales is to hide away.” op. cit. p. 161.

17 RICŒUR, Paul: “A Phenomenology of the Capable Human Being”, In: idem. *The Course of Recognition*, (Translated by David Pellauer), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2007. pp. 89–91.

18 RICŒUR: “A Rossz: kihívás a filozófia és a teológia számára” (Evil: a Challenge of Theology and Philosophy), In: idem. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, (Selected Studies in Literary Theory; Hung. trans. Angyalosi et al.), Osiris, Bp., 1999. p. 153. (*Le Mal – Un défi à la philosophie et la théologie*, In: RICŒUR: *Labor et Fides*, Genève, 1986.)

19 KANT, Immanuel: *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, (Translated and edited by Robert B. Loudon) Cambridge University Press, New York, 2006. p. 155.

The tale also proves that with a hero who lacks strength, the organisation of his mind, the concentration of his spirit (the way he is impregnated with the ‘power of enchantment’ which he receives at certain times from others), his obedience of orders, and his perseverance²⁰ multiply the strength he possesses (although perhaps only for a brief period – until the task is completed). And if the ‘incredible’ strength he has been given and the spiritual concentration are together insufficient to carry out the task – as appears to be the case in Jakab’s story – then in order to return to himself he must listen to the ‘heavenly sounds’, or in other words the announcement made in his support from a heavenly agency, to stay alert and to decode correctly the ‘birdsong’ (message/knowledge):

Well, there, while Jánas was asleep, it was as if he heard a bird chirping in his ear. And the bird was chirping and singing “Hey, Valiant János, it’s no use sleeping and no use thinking because without my knowledge and my information you’re not going to reach the Black Castle, not until you complete some enchantment, or get something in your hand. And that something you’re never going to get in your whole life, not until you catch a bird just like me. Because I’ve got all kinds of spells; you can change as much as you want, but there’s no way to get into the castle without using my knowledge.”

Then Jánas started to stretch, but he did it so that he seemed to be still sleeping, or as if he just wanted to turn from one side to the other. [...] While the bird was thinking that he ought to move off or fly away, he was already in Jánas’s hands. (The Crying Child, NAGY-VÖÖ p. 604.)

From the above extract from the conversation, which reminds us in its essence of the revelations of a prophet, the ‘as if he heard’ element refers to the fact that Jánas cannot be entirely sure that he heard what was said because of the state he was in: between dreaming and waking. He was unable to decide whether the bird’s ‘chirping’, its talking about the future, or in other words its prophesying was still part of the fictive territory of the dream world, (and that the message reached him from somewhere *beyond*), or whether it was part of the here and now, part of the present, the sound of a secret voice of a being in the territory of the real. And Jánas cannot be sure who is speaking to him: is it an unidentifiable ‘bird’, or, through the

20 “Well, look here, Jánas my son, that you know how to do something – he said – I can see that you’re a strong boy, and that if you do what I tell you you’re going to win my daughter’s hand.” (NAGY-VÖÖ: *A Feketebéli király* / The King in Black, op. cit. p. 223.)

bird's chirpings, an unknown 'agent', or – using the voice of an agent – the *god of fate*? In relation to the announcement of the 'bird', we can agree with Ricœur that:

The prophet introduces himself not as one who speaks in his own name, but as one speaking in another's name, in the name of the Lord.²¹

The 'it's no use sleeping and no use thinking' warning which we hear in the prophetic conversation is a clear reference to the fact that the dream (as a source of knowledge which overrides the unconscious; the territory of direction and orientation), leads neither to any greater result, nor to any lesser result than conscious rational thought. However, we must be aware that the success of the hero is dependent on the good intention ('my knowledge') and unpredictable will of another (the 'bird of fate'), since without the fact of the 'bird's' agency ('without my information') and intervention the hero cannot reach his goal: the Black Castle. The price of this entry hidden or kept as a secret is that he must carry out 'something magical' (the nature and essence of which the hero cannot know beforehand), and so it becomes necessary that he finds and accepts it 'into his hands'; in other words in the interest of achieving his own objective he wins for himself (by trickery or honest endeavour) the bird who holds the secret and can reveal it to him. The precondition for this is to clearly identify and accurately decode the message of the 'chirping' sound (as Foucault notes, it is "the result of an operation, [and] that this operation is interpretative"²²), which is based on hearing and understanding the word. However, within it there is also a kind of warning and threat: 'there's no way to get into the castle without using my knowledge'. Without catching *him* (the bird) and holding him in his hand there is no way to ever acquire the secret which will let him into the Black Castle; so he must catch him, or a bird of his type (*similar* to him). It is doubtful, of course, that if *he* is the 'bird of fate' (in Marquard's lively phrase God's 'rival'), there actually exists another *similar* to *him*, with the same knowledge and the same power over all, since from the prophet's announcement it becomes clear that he possess an 'enchanted spirit', i.e. the word, that overrides and dominates everything: it is *his* exclusive property. The down

21 RICŒUR, Paul: "A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása" (The Hermeneutic Foundations of the Concept of Declaration), In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, (Selected Studies in Literary Theory), op. cit. p. 118. (trans. G. Seel),

22 FOUCAULT, Michel: "The Unities of Discourse", In: Idem: *The Archaeology of Knowledge and the Discourse of Language*, (Translated by Rupert Swyer), Vintage Books Edition, 2010.

payment on understanding *him* (that is as the bird of fate or God) is, however, the understanding of *his* own self:

The task of understanding ourselves through this is nothing other than the task of transforming what we encounter through our own destiny.²³

This 'what we encounter' is nothing other than the 'bird' that appears in a given situation and the 'word' that he chirps (the act of prophecy, or promise); in other words the individual offer of the possibilities of being which occur in that given situation at that time, and by the recognition, awareness and acquisition of which Jánas can understand himself: a work of interpretation is in process, and what is at stake in this act of comprehension is finally decided by fate.

It also appears unambiguously from the tale corpus we are examining that the 'man possessing great strength' and the 'strong man' are not necessarily always one and the same.²⁴ In this sense there is a separation in the tale narrative between the blusterer – the '*talking hero*' – and the liberator, the '*brave hero*'. In his attempt to prove his own strength the 'talking hero' does not flinch from mocking the Other (provoking him to revenge or 'winding him up'), nor from using unlawful (illegal, unfair or ignoble) means, nor from a demonstration of arrogance and pride. The liberating '*brave hero*', however, is characterised by the kind of bravery which Kant refers to when discussing '*law-abiding courage*'.²⁵ A sense of obligation (the root of which in the Hungarian is immediately reminiscent of the being bound, and being bound to some kind of order and law, the need to conform to the expectations of the community and to our own individual scope of action) is in itself not a sufficiently *dutiful* use of the so far unproven 'hidden' strength which gives rise to both hope and fear; a strength which as a precondition requires what Derrida describes as the 'discourse of acceptance of responsibility', and which is

23 RICCEUR: "A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása, (The Hermeneutic Foundations of the Concept of Declaration), op. cit. p. 156. (trans. G. Seel),

24 Plessner makes the distinction between the concepts of being a body and having a body (*l'être-un-corps et l'avoir-un corps*), which attempts to bring the duality of the physical and the spiritual into his framework of analysis. PLESSNER, Helmuth: *Le rire et le pleurer – Une étude des limites du comportement humain*, Laughing and Crying – A Study on the Limits of Human Behaviour (trad. de l'allemand par Olivier MANNONI), Éd. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995. p. 37.

25 "Bravery is courage *in conformity with law*; the courage, in doing what duty commands, not to shrink even from the loss of life." KANT: op. cit. p.159.

accompanied by the problem that “no responsibility could ever be taken without equivocation and without contradiction”.²⁶ So the hero must have something more: the permanent knowledge of belonging to the caring community which provides a sense of rootedness, which is revealed in the continual challenge and the guiding words and instructions that accompany it, the act of escaping from his fate, as an answer given: this itself is the form in which this knowledge is provided. The expression *awareness of duty* is in itself a clear reference to the fact that he who is in possession of strength is also in possession of a knowledge of the law, expectations, customs and rituals and the possible ways in which they should be approached (justice and lies).²⁷ The possession of this knowledge, the knowledge of one’s own being and the influence of good and evil, also reveal exactly whether one serves one or the other set of principles or order. One of the decisive characteristics of the tale hero is that even if he cannot escape his fate, or from evil influences (such as oral or sexual greed, irresponsible promises or over-confidence, or even breaking his word and the foolhardy undertakings caused by his own curiosity), by bravely looking destiny in the face and by wisely contemplating the knowledge provided by others (or through dreams or prophecies), in other words, through insight or learning he is always able to conquer Evil, both in himself and in the given situation.²⁸

From our perspective what Jung writes about the hero who lacks the necessary physical strength, but has great spiritual concentration is extremely important:

26 DERRIDA, Jacques: “Passions” In: *On the Name*, Stanford University Press, Stanford, California, 1995. p. 9.

27 “For be a man never so virtuous, all the goodness he can ever perform is still his simple duty; and to do his duty is nothing more than to do what is in the common moral order and hence in no way deserving of wonder.” KANT, Immanuel: *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York: Harper & Row, Publishers, 1960. p. 45. In addition to this, Kant emphasises that: “Still, duty commands him unconditionally: he ought to remain true to his resolve; and thence he rightly concludes that he must be able to do so [...]” KANT: op. cit. p. 45. The abilities we have in the here and now can only be suspended by what Lévinas describes as the *tyranny of external will*, since the human will is not heroic.

28 Eliade refers to the fact that the Antichrist always appears in the form of a dragon or a demon, and the struggle with the Antichrist always brings to mind the familiar old, ancient myth of the struggle between God and the Dragon, which took place in the beginning, before the creation of the world. ELIADE, Mircea: “Eschatologie et cosmogonie”, In: idem. *Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963. p. 86. (trans. G. Seel),

The concentration and tension of bodily strength achieves the effect of a repeatedly renewed enchantment; an unexpected force develops out of it, which often represents a much greater strength than the conscious will.²⁹

If we wish to discover this strength, as we might with any other aspect of being, as a relationship and an expression (as a narrative told) in its relation to something or someone else, we must examine the relationship between the challenges or expectations placed on the tale hero and the answer he gives to them, bearing in mind Kant's point that "For simply to make the demand for courage is to go half-way towards infusing it [...]",³⁰ and neither must we forget that the opponent is revealed during this process. We must be aware in part of both the daredevil response, and its exact opposite – the 'contemplated' acceptance of the task as understood by János Weiss,³¹ and must study it together with the determination or will displayed in giving it. This analysis prompts the question: in the strength that appears in visible physical/bodily form does there not exist some kind of invisible, perhaps secret moral aspect? Montaigne mentions two character-distorting faults: the *desire for glory* and *overconfidence*. In the first case the brave hero also reveals his well-known name to others/strangers (as name of renown which takes over and substitutes his own self), or he takes on the 'warrior' role in front of the community (he behaves as if he himself is the invincible hero, whose name runs ahead of him and silently terrifies all others); these will be the two desires or motives which make him seek glory at any price, the present and future feeling of praise. Here, Montaigne warns us:

It is not for outward show that the soul is to play its part, but for ourselves within, where no eyes can pierce but our own [...]³²

Overconfidence: treating as nothing the risks, challenges and the need to meet them which lie in wait for the hero in the strange unknown world and regarding

29 JUNG, Carl Gustav: "The Phenomenology of the Spirit in Fairytales" In: idem: *The Archetypes and the Collective Unconscious* (translated. by R.F.C. HULL), Routledge, London, 1991. p. 219.

30 KANT: op. cit. p. 51.

31 Weiss János notes that "Thoughtfulness is the first act with which feeling steps forth into life; wisdom and love only become real through thoughtfulness. 'Perseverance' is the real building in (einbilden) of wisdom and love into the whole of nature; and as such occurs in the physical acts of the organism just as in the acts of understanding". In: WEISS János: *Mi a romantika?* (What is Romanticism?), Jelenkor, Pécs, 2000. p. 90. (trans. G. Seel),

32 MONTAIGNE: "Of Glory", <http://www.readbookonline.net/readOnLine/22105/>

himself as invulnerable and invincible, and holding others in contempt, all of which belong to Derrida's category of the "*non-answer*"³³. However, the overconfident hero has one defining characteristic: he does not take into account the limited nature of his strength and abilities; as Montaigne notes:

[...] force and violence can do something, but not always all [...].³⁴

We have a sufficient stock of examples of the thoughtlessness of the hero's *overconfidence*. (In terms of the dynamics of the tale the overconfidence is the cause of the twists and turns, the repetitions, and the journey which forces the hero to face new tasks and new trials of strength; these are very much elements of the tale). One of the oldest sources, and at the same time one which acts as a model for the fall and humiliation of the overconfident hero, is the case of the Philistine Goliath.

And the Philistine came on and drew near unto David; and the man that bare the shield *went* before him. And when the Philistine looked about, and saw David, he disdained him: for he was *but* a youth, and ruddy, and of a fair countenance. And the Philistine said unto David, *Am* I a dog, that thou comest to me with staves? And the Philistine cursed David by his gods. (Samuel, 17: 41–43.)³⁵

With our hero, strength serves to liberate him from the suffering of the other's fate/accursed state and to regain his dignity and in doing this to humiliate and destroy the 'thief'/dragon, and it cannot be denied that this motif can be understood as the aspect which Kerényi describes as '*merciless revenge*'.³⁶ In the course of the

33 "The overweening presumption from which *no response will ever be free* not only has to do with the fact that the response claims to measure up to the discourse of the other, to situate it, understand it, indeed circumscribe it by responding thus to the other and *before* the other. The respondent presumes, with as much frivolity as arrogance, that he can respond to the other and before the other because first of all he is able to answer for himself and for all he has been able to do, say, or write." DERRIDA: "Passions", op. cit. p. 20.

34 MONTAIGNE: "Of Presumption", <http://www.readbookonline.net/readOnLine/22104/>

35 In: http://biblehub.com/1_samuel/17-41.htm

36 We may talk of the revenge of the tale hero in Hartmann's sense of the right to satisfy a need: "[...] the satisfaction of the need is even justified if the need is, from a higher perspective, against values, like, for example, the thirst for revenge, or certain kinds of desire for respect." HARTMANN: *Értelemadás és értelemteljesülés*, (*Giving Sense and Fulfilling Sense*), op. cit. p. 480. (trans. G. Seel) The need, in the life situation of the folktale, is directed towards bringing to an end the norm-breaking behaviour of the cruel enemy or the dragon that destroys community life, and so the settling of accounts can be 'against value' in this sense, and unavoidable in the interests of restoring order.

tale entitled John-the-Strong, or Nine the sense of inexperience and the ‘simplicity’ arising from the lack of self-awareness is preserved for a long period, and only later on does the hero confront the opponent who predicts danger and destroy him (whether it be the dragon or a whole enemy fleet), enraged by the inexplicability of his own accursedness.

Well, the gunners went over to Nine, but Nine just stared at what the enemy were doing. And then the cannons went off and Nine protected the cauldron he used for his porridge, because he didn’t want it to get hit, because he was thinking the enemy were throwing things at him, with their own hands. [...]. Nine saw that the enemy was playing around and were just shooting at him. He said:

– Hey, don’t shoot, leave us in peace, and let me cook my porridge.

Well, the enemy didn’t pay any attention to what Nine said, and one cannon shot hit his cauldron, and knocked it off the fire. And the water poured out and put out the fire. That made Nine really angry because they weren’t letting him cook in peace, and so he rushed into the forest, to find the biggest tree there; he pulled it out by the roots and charged into the enemy. (NAGY-VÖÖ p. 570.)

We can link our hero’s sudden ‘impulse to kill’ which emerges out of anger, to Cain, as understood by Szondi,³⁷ the Cain whose regret at killing another human being and the desire to control his sudden temper later inaugurates the law-making king, Moses. Following the logic of our analysis in another way we can reinterpret the ‘impulse to kill’ following Marquard as ‘the answer provoked by our limitations’, which – in the spirit of the tale – is the final settling of accounts with the criminal, the one who snubs the law and limits the freedom of the other,³⁸ which is an organic part of the justice-dealing aspect of the tale.

37 “This is the instinctive factor [the desire of Cain and the striving for justice - PB], which makes the individual a murderer under the influence of anger and hate, rage and vengeance, jealousy, envy and brute motives.” SZONDI Lipót: *Káin, a törvényszegő – Mózes, a törvényalkotó*, (Cain, the Lawbreaker – Moses, the Lawmaker), (Hung. trans. Vera Mérei), Gondolat, Bp., 1987. 94. (trans. G. Seel),

38 “Taken in the strictest sense what is morally evil – in religious terms, sin – denotes what is the subject of human responsibility, of accusation and disapproval. Accepting responsibility means that an individual takes possession of actions that can be evaluated from a normal perspective. The accusation itself describes the act, as a breach of the ethical code governing the community. The disapproval and the passing of judgement indicate that the one who has committed the act is declared a criminal who deserves punishment. Here, moral wrong

Perhaps in this point the tale goes beyond the saying, or the mythlogeme, since the hero needs both what Hartmann refers to as discipline,³⁹ and also to arrive, at the end of the tale, at the knowledge that all kinds of injuries have been forgiven and that he has responsibility for others, which gives a value to the struggle to attain a sense of obligation to the community, even if this leads to a cruel or merciless settling of accounts.⁴⁰ Kant's qualifying statement is true of our hero in all its senses:

The vice corresponding to this may indeed be termed folly, but again only when reason feels itself strong enough not merely to hate vice as something to be feared, and to arm itself against it, but to scorn vice [...]⁴¹

Neither can we ignore the following question: is it possible that the physically weaker individual is much stronger in spirit than the spectacularly, or at least visibly, stronger being?⁴² It is not primarily through physical or bodily strength that the hero is able to bear and overcome, to restore and find happiness from the disturbed state, the opposition to the normal order of life, the suffering and the numerous trials⁴³. It is much rather the compulsion to choose between new forms of being resulting from the loss of dignity and freedom, and sometimes

and suffering meet, if the punishment means that someone suffers in a prescribed way.” (RICŒUR: *A Rossz, Evil*, op. cit. p. 95.)

39 [People] need discipline, so that they are capable of even the most basic communal existence, but this discipline must be struggled for.” HARTMANN: “Az erkölcsi követelmények lényegéről”, (*The Essence of Moral Requirements*), op. cit. p. 515. (trans. G. Seel)

40 Eliade also shows another difference between the *saga* and the *tale*, in that while the hero of the *saga* reaches a tragic end, the *tale* always ends with a happy outcome. « Certes, les mêmes archétypes – c'est à dire les mêmes figures et situations exemplaires – reviennent indifféremment dans les mythes, dans les *saga* et dans les contes. Mais, tandis que le héros des *saga* finit d'une manière tragique, le conte connaît toujours un heureux dénouement. » ELIADE: “Les mythes et les contes de fées”, (*Myths and Fairy Stories*), idem. *Aspects du mythes*, Éd. Gallimard, Paris, 1963. p. 239. (trans. G. Seel)

41 KANT: *Religion within the Limits of Reason Alone*, op. cit. p. 52.

42 Beside the divine blessing and assistance the self-awareness of David himself is perhaps the best answer to this question. “So David prevailed over the Philistine with a sling and with a stone, and smote the Philistine, and slew him; but there was no sword in the hand of David..” SÁMUEL I 17: 50, http://biblehub.com/1_samuel/17-50.htm

43 Just like with Marquard's “*accidentality*”, which is the absolute degree of ‘what cannot be changed by us in any way’, since it is destined, while on the basis of the concept of ‘it could be otherwise’ some plans of action can indeed be changed.

the appearance of a strengthening ‘desire for purity’ accompanying the crisis of conscience and sense of humiliation following a crime, the appearance of what Kant refers to as the decision to strive for the good, or for the better, which is able to change and calls on the hero to make the necessary transformation. This internal moral demand serves to enable the hero to return to himself and to good sense and a good heart, when he is also able to free himself from error in the Cartesian sense of “listening to reason”.⁴⁴ Of course, given that there are ‘itineraries’ that must be followed, the way in which his spirit is constituted and his ego is re-positioned, as well as his relationship with his helping beings must also be rethought: this is the pledge of the decision and the answer to the choices of being.

Finally, in our tale variant it appears unequivocally that the raw, wild strength is on its own in no way capable of bringing success,⁴⁵ if it is not supported by thinking about the future and an understanding of the preconditions attached, as well as remembrance of the original intention to knowingly confront destiny. Hartmann describes the contemplable future, as an aim of human knowledge and the finding of the human spirit, in the following way:

Nature provides no objectives. But man does. There is a spiritual knowledge which is able to anticipate and predict them; he is a being with aims. Prediction and a predetermination [...] create this capacity. It roots in us the characteristic advantage we enjoy over the natural world around us. This advantage is not in strength – in this most natural powers are much stronger – but in the spirit; the ability to discover and to create goals.⁴⁶

44 DESCARTES, René: *Discourse on the Method for Reasoning Well and for Seeking Truth in the Sciences* (Translated by Ian Johnston), Richer Resources Publications Arlington, Virginia USA, 2010. p. 11.

45 “The child was eighteen years old, when his father got tired of his idling and laziness. But he had got on well with his parents. If he had to lay the fire, the child was so strong that he could cut trees 50 or 60 centimetres thick, just by taking hold of a couple of them and breaking them off. He put them on his shoulder, took them in, stripped them down and broke them up. He didn’t even need an axe. He was such a strong child that wherever his hand reached everything it touched just broke into pieces. And that made his parents so happy – they would have a famous son. But his father was worried that because of his laziness even weaker people would mistreat him.” (trans G. Seel), (BÁLINT S. p. 295.) “A lusta gyerek”/ The Lazy Child, In: BÁLINT Sándor: *Tombác János meséi*, (The Tales of János Tombác), Akadémiai, Bp., 1975. pp. 294–313.

46 HARTMANN: op. cit. p. 516. (trans. G. Seel)

Strength will not carry us to success if, in realising the intention to fulfil his destiny, the hero does not mobilise the spiritual strength which lies within him and his *benevolentia*, which is strengthened precisely by the loss of dignity and the suffering he faces, and which is not satisfied with leaving things as they are, but on the contrary, wants to overcome laziness, inactivity, aimlessness and even physical boundaries. The essential precondition for this is that “When the firm resolve to do one’s duty has become habitual, it is also called the virtue of conformity to law”,⁴⁷ as a virtue acting in favour of, and in accordance with, the law. If this does not happen strength itself can even appear comic in its thoughtless use⁴⁸ and pure exploitation, as Kerényi also points out (the grotesque actions of the serving boy result in a nonsensical situation), since the simplicity and servility of the hero, the lack of dignity and the immaturity of his ‘exceptional’ nature come to the fore.⁴⁹

2. STRENGTH AS A WEAPON TO RE-ESTABLISH FAMILY UNITY

An examination of the tale variant we have chosen reveals that *strength* (as the ‘incredible strength’ which demonstrates and guarantees divine support and presence) requires two basic objectives: firstly, the move away from the mother and secondly the carrying out of unusual work and the struggle with the hidden foe.

Birth from the mother’s womb (the cave) to the world and entry into the home is at once an arrival from protection into the horror of the world and also a return to the state of protection (*regressus ad uterem*); Bachelard refers to this when he points

47 KANT: *Religion within the Limits of Reason Alone*, op.cit. p. 43. Elsewhere he writes: “[...] virtue is *moral strength* in adherence to one’s duty [...]”, KANT: *Anthropology*, op. cit. p. 38.

48 In Cifra’s tale “Kancafi Péter” (The Mare’s Son) Stone Chewer, who is carrying out a Sisyphean task – “I’m taking hills from places where they’re not fertile, I chew them into the sea, take out the water, so there’s farmland there, there where nothing grew before.” (p. 83.) – himself sees that what he’s doing has no sense, and so turns to the hero with the following question: “– I can’t be using my strength in this way. Couldn’t you help me to use my strength?” (idem.) Stone Chewer is asking about using his *strength* in a rational and useful way, and with this is querying the value of his existence, and expects an answer which can calm his bragging and the pride which damages his reason, and return him to the order of normality.

49 “Well, you’re a famous young man, son, and if you keep your wits about you you’ll become a king, too.” Said his mother to Nine. “But Mother, I don’t want to be a king, but I don’t want to suffer from hunger any more.” (NAGY-VÖÖ p. 565.)

out that “outside and inside are both intimate”.⁵⁰ However, the mother represents both protection and danger in both states of being for the growing boy. In relation to the phenomenology of ‘crying’ and ‘simplicity’ which we examined in John-the-Strong type tales we referred to the development of the virtues of independence from the mother and the development of sense (the Kantian ‘use of reason’) and the desire to do good, which we can define, following Neumann, as:

The phases of the development of awareness are the following: staying inside the mother, the child’s dependence on the mother, the relationship between the loved son and the Great Mother, and finally the hero’s valiant struggle with the Great Mother.⁵¹

The break, just like the departure from the home and from the mother (which should be understood as the development of self-awareness and the establishment of the ego) cannot occur without conflict: partly in the mother’s over-developed fear that she will also lose the other children, and partly in the demonstration and proof that he is *able*, in front of the mother, to resist the gathering strength she uses to bend him to her will, and overcome it. We can state in relation to the hero of the John-the-Strong type tales, who is supported by divine, external beings that, as Kant (and Jung, in another context) point out, he must *become worthy of choosing the good* with the help of the super-natural beings, in other words he must *bring himself forward*.⁵² Our hero, in his intention to set out against the evil thief who has stolen his brothers, and put an end to the mutilated nature of his family – its dispersal and reduction – must strengthen his character and resolve, and in this sense undertake to show real *ability*, in the sense of Ricoeur, in order to settle accounts with the devilish wickedness; good cannot be restored to its original

50 BACHELARD, Gaston: “The Dialectics of Outside and Inside”, In: idem. *The Poetics of Space*, (Translated from the French by Maria Jolas), Beacon Press, Boston, 1994. p. 217.

51 NEUMANN, Erich: *A Nagy Anya. A Magna Mater archetípusa a jungi pszichológiában*, (The Archetype of the Great Mother in Jungian Psychology), (Hung. trans. Túróczi Attila), Ursus Libri, Bp., 2005. p. 164. (trans. G. Seel)

52 “Granted that some supernatural cooperation may be necessary to his becoming good, or to his becoming better, yet, whether this cooperation consists merely in the abatement of hindrances or indeed in positive assistance, man must first make himself worthy to receive it, and must lay hold of this aid (which is no small matter) – that is, he must adopt this positive increase of power into his maxim, for only thus can good be imputed to him and he be known as a good man.” KANT: *Religion within the Limits of Reason Alone*, op. cit. p. 41.

position without a real show of strength.⁵³ This moral and existential success (the self-fulfilment, the bearing witness to himself and the reinstatement of the unity of the family which is the consequence of completing the task) also reveals the *treacherous* nature of the boy's brothers - the *perfidy* with which they wish to distort the truth in order to deceive their mother about who really did rescue their sisters from slavery, and the *instinct to kill* which, as a result of their jealousy and humiliation, leads them to attempt to expel the 'foreign' younger brother for ever.

Well, don't let me mix my words, when the two brothers went back to their sister, they frightened her, telling her that if she told her mother or anyone else that it wasn't they who killed the dragon, then they would cut her head off. (John-the-Bean I. NAGY-VÖÖ p. 116.)

But as they pulled him up, the two brothers whispered to each other that they should lose him, because if they let Jankó get home, they would be humiliated, because Jankó had killed the dragon. (John-the-Bean I., NAGY-VÖÖ p. 127.)

The tale motif of *killing the brother*, in the sense of getting rid of the 'stupid', 'simple', 'useless', member of the family who has no real virtues or will, nor goodness nor perseverance, strength or capacity, is partly derived from a conflict with the original prohibition: the categorical imperative 'Thou shalt not kill' and partly from the 'postponement' of their own inability and recognition of their own treachery which derives from it.⁵⁴ Dumézil shows that this motif is not a new one:

[Tritát] as his name indicates is the 'third' brother of the three; the two older brothers, as the well-known folktale model dictates, are not his equal, and for this reason are jealous of him and wish to kill him.⁵⁵ (trans. G. Seel)

53 RICCEUR: "Imputability", In: idem. *The Course of Recognition*, op. cit. pp. 104–109.

54 " [...] rather are they inclinations, aroused in us by the anxious endeavors of others to attain a hated superiority over us, to attain for ourselves as a measure of precaution and for the sake of safety such a position over others. For nature, indeed, wanted to use the idea of such rivalry (which in itself does not exclude mutual love) only as a spur to culture. Hence the vices which are grafted upon this inclination might be their termed vices of culture; in highest degree of malignancy, as, for example, in envy, ingratitude, spitefulness, etc. (where they are simply the idea of a maximum of evil going beyond what is human), they can be called the diabolical vices." KANT: op. cit. p. 23.

55 DUMÉZIL: "Istenek és démonok között: egy varázsló", ("Between Gods and Demons: an Enchanter") In: idem. *Mítosz és eposz*, (Myth and Epos), (Hung. trans. Judit Fridli), Gondolat, Bp., 1986. p. 213. (trans. G. Seel)

Of the treacherous deed which follows from this murderous intention there are numerous examples in folk tales and in folk tale types.⁵⁶ Following the logic of the tale this crime can have no other answer than an oral forgiveness and the announcement of an immediate judgement, which, of course, is the bringing forward of the authorised judgement of the gods. *Brought forward* because there is no waiting for an indefinite time, sometime later, perhaps a judgement only announced after death; the reason for this being that in the peasant community the judgement only inspires fear if it is immediate and proportionate to the crime committed. Our hero (and through him the tale-teller), understanding the Christian principle of creation in a strict sense – that an individual created by God cannot be killed by another individual – leaves the judgement, the paradigm-making act, to the highest being. The divine judgement cannot be doubted, and it is for this reason that there is no hesitation in leaving the decision to Him – not to accident, nor to the corruptible judges of this world, but to the highest being.

– Look here, my brothers, I'm not going to be your murderer, because God would punish me, and I'm going to forgive your acts, since God won't forgive you. Let's go out into the courtyard, each with his own sword, throw it up into the air as far as you can, and whoever can't throw straight, will find the sword falling on his head. (NAGY-VÖÖ p. 134.)

3. STRENGTH AS AN ABUNDANCE OF ENERGY

We will start our existential examination of The 'world-strong'⁵⁷ hero, possessed of magical strength (John-the-Strong or Nine), who gathers together a group around him, and so passes through adolescence with the version of *Nine* from the town of Ung. In this variant there is no indication that the adult son has any intention of using his incredible strength for any useful purpose; quite the contrary,

56 I would like to mention an example to show that it is not always easy for a contemporary audience to accept and digest this motif. During a lecture on siblings who hate and kill each other given at the Arad/Nagyvárad University for Romanian colleagues, a teaching colleague rather naively observed that these things never happen in Romania because everyone loves their brother and sisters, and she was genuinely shocked to learn that the tale I had selected as an example was Romanian. These cruel motifs and negative archetypes are no respecters of nationality or ethnicity: this was something my audience had to grasp.

57 NAGY-VÖÖ: op. cit. p. 592.

it appears to be a case of ‘what’s the use of that?’, as if he doesn’t even realise his superhuman strength, or does not understand that his family or he himself can benefit from this strength.

So the boy was a fine upstanding boy, but he did nothing from one day to the next, just sat by the fire and passed the ash from one palm to the other.⁵⁸

When observing the existential character of the hero, it is worth emphasising Hartmann’s conditional statement:

If an individual were not capable of ‘foresight’, then he would not be capable of action.⁵⁹

Since our hero is lacking in ‘foresight’, any forward progress to a state which is not yet experienced (but not completely alien) can only occur when the future is sketched out in front of him; in other words he is given an appropriate objective to allow him to plan.⁶⁰ We can witness precisely this process when Ricœur speaks of the *conceptual network* of the interrelated actions, since he himself attempts to reconstruct deductively the individual events by analysing the stories told. In the present case we refer to the relationship between action and objective:

Actions imply goals, the anticipation of which is not confused with some foreseen or predicted result, but which commit the one on whom the action depends.⁶¹

‘Laziness’ appears in two main forms in the tales of István Jakab: ceaseless eating or insatiable greed (‘he didn’t work, he just ate’) and the hiding away of physical strength, and it leads to him staying at home with no apparent purpose and to family conflicts, which results in the mother eventually wanting to be free of the burden he represents.

Well in any case the women did not really make the King beg, and the King didn’t even have to ask twice, because with a pure heart she would have loved to be free of

58 “Kilenc” (Nine), In: GÉCZI: *Ungi népmesék*, (Folktales from Ung), pp. 351–356. In the French variants the hero, in addition to being called John-the-Strong, or John Bearson, is often called *Fourteen*, since he eats and works as much as fourteen men. DELARUE, Paul et TENÈZE, Marie–Louise: *Le conte populaire français, Catalogue raisonné des versions de France*, Éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 2002. Complément Bibliographique, p. 538.

59 HARTMANN: op. cit. p. 523. (trans. G. Seel)

60 idem. p. 524.

61 RICŒUR: “Time and Narrative: Threefold *Mimesis*”, In: idem. *Time and Narrative*, Volume 1. The University of Chicago Press, Chacago and London, 1984, 1990. p. 55.

him, because the poor women could hardly breathe from all the misery he brought.
(The Crying Child, NAGY-VÖÖ p. 590.)

The mother who wishes with a 'pure heart' to be free of the child knows nothing of the boy's 'magical strength' and the exceptional abilities he was born with, that he is in fact a valiant hero with God on his side; she only sees that he is a well-made boy who eats and lies around all day, instead of getting up and helping her. Here we should note: flaunting strength is the prerogative of the warrior, in the hope of frightening and humiliating the opponent before the battle; while the hunter, the farmer or the peasant only shows others his strength when *trouble* comes. Here, too, the story of David is informative, since when Saul points out his youth and his inexperience in battle, he responds:

And David said unto Saul, Thy servant kept his father's sheep, and there came a lion, and a bear, and took a lamb out of the flock: And I went out after him, and smote him, and delivered *it* out of his mouth: and when he arose against me, I caught *him* by his beard, and smote him, and slew him. (Samuel, 17: 34–36.)

Let us consider for a moment the tale corpus which Kerényi also knew, and from which he emphasised the figure of the strong, but stupid serving boy; in the person of the hero of the Latvian tale *Jekus the Strong* we can recognise a similar kind of 'hero', who, despite his youth is aware of his obligations and who keeps to ancient customs, which indicates that he is both an obedient child and a reliable subject.⁶²

In the feudal times in the Mezkalne Castle there was a cruel lord. [...] And at about the same time at the Castle of Mezkalne there appeared to do the work he owed his lord a strong young man, Jekus, son of Big Ján. When he stepped into the castle, he knelt before the lord, *according to the old custom*, but even kneeling he was taller than

62 Jakab's *Nine*, following his existential character, obeys the king's words: "– And don't always wait for my order, but work without orders, just like other people, work and get the task finished!" (NAGY-VÖÖ p. 560.) "But there wasn't a tree in the forest that was too thick for him to cut down in two blows. One blow to cut it on one side, and one on the other, and then he just pushed it with his hand and the whole forest bent over, just like it had been blown over by a storm. Nine was cutting trees from morning to evening without a break, and he hardly paused for breath, and didn't even think about eating; he just wanted to do as much as he could, so that the king wouldn't be angry, so he just worked on his own." (NAGY-VÖÖ: p. 562.) (trans. G. Seel)

the lord. He was so tall even then at the age of eighteen, and strong as well, and so strong that God protect you!⁶³ (Jekus the Strong, p. 40.)

He completed his tasks as required, even working at such a tempo when threshing the grain that the other peasants could not keep up with him ('he threshed on his own, separated from the others, [...], of course the other labourers couldn't keep up, and so they didn't even try together), although he attempted to show solidarity with his other workmates:

The others, who slept downstairs, got cold, but none of them dared to tell Jekus to close the door, because they were frightened of him, although they liked him too, because he always stood up for his companions when the cruel lord wanted to hurt one of them. (Jekus the Strong, p. 41.)

The 'serving boy' (whom we might describe, with some irony, as a 'worker-hero' of our own times) in an incredibly short time scythed down a whole row of corn in the wheat fields, and on another occasion cut down a whole forest, and carried out his orders without question and to the letter, and even unnecessarily did more than asked. Partly out of stupidity (not thinking about the value of his work, nor about the limits of his strength), and partly out of selfishness (not being aware of the experience which says that a rational division of the work would mean his day-labourer companions would get more days' wages) he becomes a smiling, but at the same time hated and feared 'workmate', since he only wants to fulfil his own desire for respect and reputation. In this case his physical strength and his spiritual-psychological weakness (his 'weak nature' or 'simplicity') are in direct opposition to each other, and although one party (the King) recognises his superhuman capacity for work, with no little suspicion, he is poisoned by an instinctive desire to kill, to discover how to free himself as quickly as possible from his serving man, before he destroys him.⁶⁴ His day-labourer companions also feel a fearful respect towards him, and his good intentions towards them are of no use; they would be happy if

63 "Erős Jekus" "Jekus the Strong", In: *A Laima és a két anya*. Lett mesék, (The Laima and the Two Mothers, Latvia Tales), (Hung. trans. Erzsébet Brodszky), Európa, Bp., 1972. pp. 40–46.

64 The first king with whom Nine served, just like the others, was taken aback at his strength: "[...] and already the courtiers and the ministers, too, were all talking about whether Nine was going to cause some kind of trouble, or make things difficult for them. And in fact, the king was thinking about the fact that Nine had so much strength that he wouldn't be afraid of the whole army of soldiers if things ever got to a fight." (NAGY-VÖÖ: p. 564.)

he went away before he brings ruin to the community. In the light of the example of Jakus the Strong we can say that he serves the self-centred flaunting of strength, what Marquard refers to as the 'exclusive sense'. Through his raw, wild work he does not only exclude from the community those who do not possess the same strength as he does, he also excludes himself from the order and hierarchy of the community, because the one who 'stands out' from the normal order not only does not act in the interests of others, but also – whether consciously or not – can be used against them, at least for a time: until his exclusion. Regarding the organic link between energy and strength, and the ethical judgement that accompanies it, it is worth quoting Bataille, who naturally understands the *abundance of energy* as the 'beauty of feeling'.

The moral individual despises the energy which he or she lacks. In all certainty it is that which made humans what they are. How would we have found the energy to live if we had not despised the abundance of energy which disturbs; in other words if all those who lacked energy had not brought back to their senses those who had too much of it.⁶⁵

This quotation from Bataille is noteworthy in two senses: firstly we can mention the nature of the hero with exceptional strength in the context of John-the-Strong and Nine's egg-eating, which is without any doubt related to an abundance of energy; secondly, if we take the quotation literally, in the tale we must also 'bring back to his senses' the servant who, so to speak, undertakes too much, and prematurely exhausts his own and others' strength. The servant who is aware of his obligations and is obedient, and who wishes at any price to prove his superhuman strength, which in its superfluity results in a danger for others, causes first a sense of alarm and then the violent desire to be rid of him on the part of "his employer". The fact that our hero completes so much more work than the king/owner dares to expect before the appointed time, sows the seeds of fear in the 'lord' that he will deprive him of his property, and perhaps turn against him, and so he also becomes more careful and miserly.⁶⁶ This *miserliness* (by holding back the food that has been

65 BATAILLE, George: *Az irodalom és a Rossz*, (Literature and Evil), (Hung. trans. Katalin Dusnoki), Nagyvilág, Bp., 2005. p. 115. (trans.GS)

66 The example of the Latvian tale "Bearson" is excellent: "Bearson sat up [on the carriage], and as the whip struck the horses, the horses gave up the ghost. Bearson pulled the horses out of the dust, just like little kittens and pulled the carriage himself, but it was more like it was floating through the air. The king was really frightened to see such strength, but what could

agreed on) with time earns the punishment it deserves, and what he fears really does come to pass, that our hero eats most of it as a punishment. A good example of this can be seen in the Nine variant from Ung.

This Nine, as he was guarding the lambs in the meadows, took the thorns out of their fleeces with his hands just like others would take out hemp grass. He didn't need a comb or a saw, he just pulled them out with his hands.

But they didn't give him much food, and so every day he slaughtered a lamb for himself. The king got wind of this, seeing that his lambs were taken and eaten every day, but that was boy's habit, and when he went in with the lambs, he asked the king:
– Are you angry, your majesty?⁶⁷

In almost all variants the lord/owner feeds the hero so that he eats as much as nine (or forty nine⁶⁸) other men, and however simple he may be, and however obedient and hard-working, he has his own sense which allows him to think about himself. *Miserliness* and *cunning* are both a kind of mental gymnastics: the two ways of using the mind meet in open conflict. The miser attempts to limit the agreement which has been worked out and restrict what is due to the other, in order to increase his share above and beyond all others'; he attempts to underestimate the other's work, because the other is not worth as much as property (money); he deliberately tries to harm the other and often breaks a promise previously made, because it seems to be easier to break the law rather than to treat him as a human being, recognise his work and maintain the social order. The cunning young man, however, recognising that the other undervalues him as an individual and also his work, realises that there is no way he can ask the one who hides from the law to keep his promise and to give him what has been promised; so he seeks the point where the miser is vulnerable and can be injured and humiliated, and so continually reduces his property or flocks. The cunning man attempts to restore

he do, what was said was said, so he decided to send Bearson away, so that at the end of the year he wouldn't have to pay him the wages they'd agreed upon." *A Laima és a két anya*, (The Lamia and the Two Mothers), op. cit. p. 36.

67 "Kilenc" (Nine), In: *Ungi népmesék*, (Folk tales from Ung), op. cit. pp. 351–352.

68 In the tale from Kettesd: "Negyvenkilenc"(Fortynine) we also encounter a servant who is able to teach wolves, bears and the devil, and who returns from hell with twice as much gold as the lord sent him to collect, when in fact he was really sending him to his death. In: KOVÁCS Ágnes: *A rókaszemű menyecske*, (The Fox-eyed Wife), Kriterion, Kolozsvár 2005. pp. 64–68.

the disturbed world order and his right to 'good sense'.⁶⁹ Since the miser becomes involved in such a complicated web of tricks in order to protect his own selfish interests and his property that he himself cannot see his own position clearly, he is least prepared for an attack on his interests at its most vulnerable point. In order to avoid conflict the owner/king sees two solutions: one is to want him dead; the other to let him go.

We find plenty of examples of the first solution, like, for example, the motif in which he is sent to the well, or the mill, or when he is sent to visit a bear (to the forest) or to the devil (the underworld).

And so the king dug a well. But it was really deep. And he said to him:

– Well, Nine, I've dug this will and I was thinking that you would line it with stones inside. (Because the sides had to be walled). And – he said – if you can cover it, you'll get a great reward.

He answered him:

– So be it, Your Majesty.

And so then he went into the well. But the king had had a great bell cast on the well. It was just as wide as the well. And when Nine was inside he realised that he couldn't get out. And there were many of them there, throwing stones so that he wouldn't be able to get out. But believe it or not, the stones started coming back up. And then he pulled up the well too, and the bell as well, on his head. And the well was outside on the ground.⁷⁰

It is no accident that the hero has a 'supporter' (sometimes, and in some variants, it seems his exceptional strength substitutes psychological abilities, his capacity to work and his powers of reasoning, in other words they are not quite in proportion

69 We can see an excellent example of this in the tale "The Priest's Wife in Hell". Although Jakab describes his hero as follows: "... he was also a little crazy, but not really crazy, it was rather he made others crazy", he still has enough sense to keep the bargain he had made with the 'priest with the black beard', which stipulated that 'no-one must break their word or become angry with the other', otherwise the other would cut off his nose. When Jánas boils Parsley, the priest's dog, in the soup, impales his child and leaves him to dry, drives the wild boars and the bear that guards them out of the forest to his home instead of the shepherd, brings the priest's mother-in-law back from Hell and finally lets the priest's wife be drowned instead of himself, the priest starts to get angry and so "he cuts off his nose [...] and pushes him into the river, so he could go off after his wife, so they wouldn't be separated from each other". In: NAGY-VÖÖ: p. 589.

70 The Tales of József Ordódy, In: DOBOS Ilona: *Gyémántkígyó*, (Diamond Snake), Szépirodalmi, Bp., 1981. p. 212.

to each other), and so he survives both the underworld and being sent into the stomach of the monster. And just as with the boy who behaves irreproachably in the face of the schemings of the evil mother, and carries on without anger, our folktale hero does not always desire to take revenge on those who wish to harm him. He perseveres and searches for new work; one king, after hearing of his reputation, happily welcomes him but does not tell him that he really wants to force him into military service. The hero of Jakab's *Nine* and *The Crying Child* have never heard of *war*; neither of the abilities and virtues which an Achilles-like warrior must possess.

But Nine didn't know anything, he'd never heard of the war, what it was like, he didn't know what kind of fighting there was; he just knew how to eat, and to do what he was told to do and to work. (NAGY-VÖÖ p. 567.)

The enemies lying in wait for the tale hero emerge from the forest at the most unexpected moment, and in such terrifying and mystifying forms, or in such great number, that the hero is ready to flee: in this case cowardice – in Montaigne's understanding – cannot be condemned, and he cannot be blamed for it. Jakab's hero, Nine, doesn't really understand why they are throwing cannonballs at him, why they don't let him eat his porridge, but when they overturn his cauldron, he breaks into the enemy, more than once, until they cut and run. After that, in accordance with his existential character, he eats until he's full, and then returns to the king's court. The king, with the people's agreement, wants to reward him generously:

[...] as long as a people are involved in a life or death struggle for their existence, the heroism of a single individual will consistently be valued the most highly [...].⁷¹

Our hero accepts nothing as a gift, except for a special feast and a small dwelling where his mother could live, and since "*the king no longer feared that Nine would turn against him or attack him*", Nine settles down in the court and fills his days without working. He sits in the court, doing nothing, partly because he feels his glorious military exploits deserve this 'inactivity', and partly because his physical form makes him incapable of work. And in order to ensure that he will spend the rest of his life happily and not lazing around, but gloriously and as a worthy hero with divine support, he searches for a wife among the giants, and thus fulfils the peasant saying: each to his own.

71 HARTMANN: op. cit. p. 530. (trans.GS)

BIBLIOGRÁFIA

- A görög bukolikusok (*Theokritos, Moschos, Bion*) költeményei. (ford. Vértesy Dezső). (Magyar-
rázta Módi Mihály), I. kötet, MTA Bp., 1939.
- A *Laima és a két anya*. Lett mesék, (ford. Brodszky Erzsébet), Európa, Bp., 1972.
- ÁRVAY János: *Kígyót szült az öregasszony*. Mari népmesék. Európa, Bp., 1962.
- ASSMANN, Jan: *A kulturális emlékezet*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2004.
- ~ *Uralom és üdvösség*, (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz, Bp., 2008.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *Vallomások*, (ford. Városi István), Gondolat, Bp., 1982.
- AUERBACH, Erich: „Figura”, In: Uő. *Auerbach Scenes from the Drama of European Literature*. Gloucester, MA: Peter Smith, 1973.
- AUSTIN, John Langshaw: *Tetten ért szavak*, Akadémiai, Bp., 1990.
- ~ *How to Do Things With Words*, Harvard University Press, 1975.
- BACHELARD, Gaston: *A tér poétikája*, (ford. Bereczki Péter), Kijárat, Bp., 2011.
- ~ *The Poetics of Space*, Beacon Press, Boston, 1994.
- ~ *Le droit de rêver*, Éd. PUF, Paris, 1970.
- ~ *La psychanalyse du feu*, Éd. Gallimard, Paris, 1949.
- ~ *The Psychoanalysis of Fire*, Beacon Press, Boston, 1968.
- BÁLINT Péter: *A többes azonossága/ The Identity of the Multiple*, Didakt, Hajdúböszörmény, 2010.
- ~ *Identitás és népmese/Identity and the Folktale*, DE GYFK IKKA Tanszék, Hajdúböszörmény, 2011.
- ~ *Meseértés és -értelmezés. A kárpát–medencei népmesehagyomány hermeneutikai vizsgálata*. Didakt, Hajdúböszörmény, 2013.
- BÁLINT Sándor: *Tombácz János meséi*. Akadémiai, Bp., 1975.
- BATAILLE, George: *Az irodalom és a Rossz*, (ford. Dusnoki Katalin), Nagyvilág, Bp., 2005.
- BARTÓK Béla: *Írások a népzeneéről*, Kortárs, Bp., 2008.
- BELMONT, Nicole: „A mesék mitikus tartalma”, In: BÁLINT Péter (szerk.): *Honti és a mesevilág*, Didakt, Hajdúböszörmény, 2011.
- ~ *Poétique du conte, Essai sur le conte de tradition orale*, Éd. Gallimard, Paris, 1999.
- BENJAMIN, Walter: *Angelus novus*, (ford. Bence György et al.), Magyar Helikon, Bp., 1980.
- ~ „A szirének hallgatása”. *Válogatott írások*, (ford. Szabó Csaba), Osiris, Bp., 2001.
- ~ *Kommentár és prófécia*, (ford. Barlay László et al.) Gondolat, Bp., 1969.
- ~ “Fate and Character” (trans. Rodney Livingstone), In : *Selected Writings Volume 1, 1913–1926*, ed. by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, The Belknap Press Of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1999.

- ~ *The Origin of the German Tragic Drama*, (trans. by John Osborne) Verso, London and New York, 2003.
- BENEDEK Katalin: „Ponyvamesék és obszcén tréfák Babos István mesekincsében.” In: SZUHAY Péter: *A három muzsik cigány, Babócsai cigány mesék*. Folklor Intézet – L’Harmattan, Bp., 2003.
- BERZE Nagy János: *Cigány mesék*. (szerk. Fülöp Lajos). Baranya Megyei Tanács V.B. Cigányügyi Koordinációs Bizottsága, Pécs, 1985.
- ~ *Nap és tükör*, Baranya megyei Tanács, Pécs, 1982.
- Biblia, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp., 1975.
- BICZÓ Gábor: *Hasonló a hasonlónak. Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról*, Kalligramm, Pozsony–Bp., 2009.
- ~ „Népmese és a modernizáció kapcsolata. Ámi Lajos *Pájinkás János* című meséje alapján.” In: BÁLINT Péter (szerk.) *Közelítések a meséhez*, Didakt, Debrecen, 2006. 95–112.
- BLUMENBERG, Hans: *Hajótörés nézővel. Morfológiai tanulmányok*, (ford. Király Edit), Atlantisz, Bp., 2005.
- BONNAIN–FANCH’ELEGOËT, Roland: *Les archives orales: pour quoi faire?*, In: *Ethnologie française, nouvelle serie*, T. 8. No.4. (1978). 348–355.
- CASSIRER, Ernst: „Mitikus, esztétikai és teoretikus tér”. (ford. Teller Katalin), (*Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*), In: *Tér, fenomén, mű*, (ford. Bartók Imre et al.), Kijárat, Bp., 2009.
- CHRÉTIEN, Jean–Louis: *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Éd. PUF, Paris, 2007.
- COURTÉS, Joseph: *Le conte populaire: poétique et mythologie*, Éd. PUF, Paris, 1986.
- CUSUMANO, Nicola: „Mnémosyné – Lésmosyné, Emlékezés és feledés, mítosz és történelem”. In: *Mitológia és humanitás, Kerényi Károly 100. születésnapjára*, Osiris, Bp., 1999.
- CSEKE Ákos: *Új fenomenológia Franciaországban*, In: *Magyar Filozófiai Szemle 2011/2*. 174–176.
- CSENKI Sándor: *A cigány meg a sárkán. Püspökladányi cigány mesék*. (Népek meséi. Szerk.: Karig Sára.), Európa, Bp., 1974.
- DELEUZE, Gilles: *Proust*, (ford. John Éva), Atlantisz, Bp., 2002.
- ~ *Proust and Signs. The Complete Text*, University of Minnesota Press, 2004.
- DERRIDA, Jacques: “Archive Fever. A Freudian Impression”, (trans. Eric Prenowitz), *Diacritics*, Vol. 25. No 2, 9–63.
- ~ *Esszé a névről*, (ford. Boros János et al.), Jelenkor, Pécs, 2005.
- ~ *Ki az anya?* (ford. Boros János et al.), Jelenkor, Pécs, 2005.
- ~ *MÉMOIRES Paul de Man számára*, (ford. Simon Vanda), Józseveg Műhely Kiadó, Bp., 1998.
- ~ *MÉMOIRES for Paul de Man. The Wellek Library Lectures*, Columbia University Press, New York, 1986.

- ~ *MÉMOIRES for Paul de Man*, Columbia University Press, New York, 1989.
- DERRIDA, Jacques–ERNST, Wolfgang: *Az archívum kínzó vágya/Archívumok morajlása*, (ford. Bereczki Péter és Lénárt TAMÁS), Kijárat, Bp., 2008.
- DÉGH Linda: *Az egyéniségvizsgálat perspektívái*, Különlenyomat az Etnográfia 1960. évi 1. számából
- ~ *Kakasdi népmesék II.*, Akadémiai, Bp., 1960.
- ~ *Some Questions of the Social Function of Storytelling*, Acta Ethnographica, Academiae Scientiarum Hungaricae, tomus VI. Budapest, 1957.
- DELARUE, Paul et TENÈZE, Marie–Louise: *Le conte populaire français, Catalogue raisonné des versions de France*, Éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 2002. Complément Bibliographique
- de MAN, Paul: *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*, (ford. Fogarasi György), Magvető, Bp., 2006.
- ~“The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida’s Reading of Rousseau”, In: *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, University of Minnesota Press, 1983.
- ~ *A vakság retorikája*, (ford. Török Attila), Helikon, 1994. 1–2, 109–140.
- DESCARTES, René: *A lélek szenvedélyei*, (ford. Dékány András), Ictus, Bp., 1994.
- ~ *The Passions of the Soul*, (translated by Stephen H. Voss), Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana, 1989.
- ~ *A módszerről*, (ford. Alexander Bernát et al.), Kritérium, Kolozsvár, 2002.
- ~ *Discourse on the Method for Reasoning Well and for Seeking Truth in the Sciences* (Translated by Ian Johnston), Richer Resources Publications Arlington, Virginia USA, 2010.
- DOBOS Ilona: *Gyémántkigyó. Ordódy József és Kovács Károly meséi*. Szépirodalmi, Bp., 1981.
- ~ *Paraszi szájhagyomány, városi szóbeliség*, Gondolat, Bp., 1986.
- Du BOIS, John W.: *Transcription design principles for spoken discourse research*. In: PRAGMATICS, Quarterly Publication of the International Pragmatics Association (IPrA), Vol. 1, No. 1 (1991), (pp. 71–106.)
- DUMÉZIL, Georges: *Mítosz és eposz*, (ford. Fridli Judit), Gondolat, Bp., 1986.
- DUPRÉEL, Emil: *Le problème sociologique du rire*, In: *Revue philosophique*, 106. (1928)
- DURAND, Gilbert: *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, Éd. Dunod, Paris, 1992.
- ELIADE, Mircea: *Aspects du mythe*, Éd. Gallimard, Paris, 1963.
- ~ *Misztikus születések*, (ford. Saly Noémi), Európa, Bp., 1999.
- ~ *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, (Translated from the French by Willard R. Trask), Spring Publications, Inc. 1994, 2003.
- ERDÉSZ Sándor: *Ámi Lajos mesemondó világgépe*, Különlenyomat az Etnográfia 1961/3. számából, Bp., 1961.

- FARAGÓ József: „Régi székely népballadák a magyar cigányok körében”. In: Bódi Zsuzsanna (szerk.): *Cigány néprajzi tanulmányok 2. Az I. Nemzetközi Cigány Néprajzi–, Történeti–, Nyelvészeti és Kulturális Konferencia előadásai*. Magyar Néprajzi Társaság, Bp., 1994.
- FOLEY, John Miles: *The Theory of Oral Composition, History and Methodology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1988.
- FOUCAULT, Michel: „Bevezetés Binswanger: Álom és egzisztencia című művéhez”, (ford. Sutyák Tibor), In: *Uő. Nyelv a végtelenhez*, Latin betűk, Debrecen, 1999.
- ~ *A tudományok archeológiája*, (ford. Perczel István), Atlantisz, Bp., 2001.
- ~ *The Archaeology of Knowledge and the Discourse of Language*, (translated by Rupert Swyer), Vintage Books Edition, 2010.
- GÉCZI Lajos: *Ungi népmesék és mondák*, Akadémiai– Madách, Bp., 1989.
- GEHLEN, Arnold: *Az ember*, (ford. Kis János), Gondolat, Bp., 1976.
- ~ *Man, His Nature and Place in the World*, Columbia University Press, 1988.
- GEERTZ, Clifford: *Az értelmezés hatalma*, (ford. Botos Andor), Osiris, Bp., 2001.
- ~ “Religion as a cultural system”, In: *The interpretation of cultures: selected essays*, (pp. 87–125.), Fontana Press, 1993.
- GÖRÖG–KARÁDY Veronika: *Éva gyermekei és az egyenlőtlenség eredete. Mesék, teremtéstörténetek, etnoszemiotikai elemzések (Afrika, Európa)*. (Szóhagyomány. Szerk.: Nagy Ilona.) L’Harmattan, Bp., 2006.
- GÖRÖG Veronika: *A három út*. Varsányi cigány mesék Berki Jánostól. Magyar Népköltészet Tára XII. (szerk. Magyar Zoltán), (jegyzeteket készítette Nagy Ilona). Balassi, Bp., 2012.
- GULYA János: *Asszony unokája*. Vogul népmesék. Népek meséi. Szerk. Karig Sára. Európa, Bp., 1959.
- GULYÁS Judit: *”Mert ha írunk népdalt, mért ne népmesét?” A népmese az 1840–es évek magyar irodalmában*. Akadémiai, Bp., 2010.
- GUREVICS, Aron: *A középkori ember világképe*, (ford. Előd Nóra), Kossuth, Bp., 1974.
- HALBWACHS, Maurice: „A kollektív emlékezet”, III fejezet, „A kollektív emlékezet és az idő”, 1949. In: *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*, (szerk. Felkai Gábor et al.), Új Mandátum kiadó, Bp., 2000.
- ~ *On Collective Memory*, (translated by Lewis A. Coser), University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- HALTRICH, Josef: *A csodálatos fa*. Erdélyi szász népmesék. (ford. Üveges Ferenc), Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1979.
- HARTMANN, Nicolai: *Lételeméleti vizsgálódások*, (ford. Redl Károly) Gondolat, Bp., 1972.
- HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*, (ford. Vajda Mihály et al.), Gondolat, Bp., 1989.

- ~ *Being and Time* (translated by John Macquarrie and Edward Robinson), Blackwell Publishing, Wiley and Blackwell, 1962.
- HONTI János: *A mese világa*, Magvető, Bp., 1962.
- ~ *Válogatott tanulmányok*, Akadémiai, Bp., 1962.
- IMREI Andrea: *Álomfejtés. Julio Cortazar novelláinak szimbólumelemzése*. L'Harmattan, Bp., 2003.
- JENEY Éva: „Az egyetemes fordíthatóság elve”. In: *Szó és betű szerint a világ*, (szerk. Jeney Éva), Balassi, Bp., 2010.
- JUNG, Carl Gustav: *Az archetipusok és a kollektív tudattalan*, (ford. Turóczi Attila), Scolar kiadó, Bp., 2011.
- ~ *The Archetypes and the Collective Unconscious*, (translated by R.F.C. HULL), Routledge, London, 1991.
- ~ *Essays on a science of mythology. The myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*, (by C.G. Jung and C. Kerényi), Princeton University Press, 1973.
- KANT, Immanuel: *Antropológiai írások*, (ford. Mesterházi Miklós), Osiris, Bp., 2005.
- ~ *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, (translated and edited by Robert B. Loudon), Cambridge University Press, 2006.
- ~ *A vallás a puszta ész határain belül*, (ford. Vidrányi Katalin), Gondolat, Bp., 1974.
- ~ *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York: Harper & Row, Publishers, 1960.
- KERÉNYI Károly: *Az égei ünnep*, Kráter Műhely Egyesület, Bp., 1995.
- ~ „Gyermekistenek” (1939). In: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, (ford. Kövendi Dénes et al.), Magvető, Bp., 1984.
- KIERKEGAARD, Sören Aabye: *Félelem és reszketés*, (ford. Rácz Péter), Európa, Bp., 1986.
- ~ *Fear and Trembling*, (trans. Alastair Hannay), Penguin Classics, 1986.
- KONERSMANN, Ralf: *A szellem színjátéka*, (ford. Kelemen Pál), Kijárat kiadó, Bp., 2003. (*Komödien des Geistes. Historische Semantik als philosophische Bedeutungsgeschichte*. Fischer Taschenbuch GmbH, Frankfurt am Main, 1999.)
- KOSOVÁ-KOLEČANYI, Mária: *A harmatban fogant hajadon*, (szlovák fantasztikus mesék), (ford. Körtvélyessy Klára), Európa, Bp., 1988.
- KOVÁCS Ágnes: *A rókaszemű menyecske. Ketesdi népmese gyűjtemény*. Kriterion, Kolozsvár, 2005.
- ~ *Szegény ember okos leánya*. Román népmesék. (ford. Böződi György et al.). Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1957.
- ~ *Világ Szépe és Világ Gyönyörűje* (Hocopán Sándor gyűjtése). Magyarországi román népmesék, (ford. Ignác Rózsa). Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa, Bp., 1982.
- LEBLANC, Claudine: „Héros épique, enfance divine” In: *L' enfance des héros*, (L'enfance dans les épopées et les traditions orales en Afrique et en Europe), Éd. Artois Presses Université, 2008.

- LÉVINAS: *Nyelv és közelség*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1997.
 ~ *Collected Philosophical Papers*. (translated by Alphonso Lingis), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987.
 ~ *Teljesség és Végtelen*, (ford. Tarnay László), Jelenkor, Pécs, 1999.
 ~ *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority* (trans. Alfonso Lingis), Duquesne University Press, 1969/2000.
 ~ *Time and the Other*, (trans. Richard A. Cohen), Duquesne University Press, 1990 .
- LÉVI-STRAUSS, Claude: „Az Asdiwal-történet”, In: *Uő. Strukturális antropológia I–II.*, (ford. Szántó Diána), Osiris, Bp., 2001. II.
- LORD, Albert B.: *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England, 2000.
- MARION, Jean-Luc: *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Éd. Quadrige/PUF. Paris, 2005.
 ~ *Being given. Toward a Phenomenology of Givenness*, (trans. by Jeffrey L. Kosky), Stanford University Press, Stanford, California, 2002.
- MARQUARD, Odo: *Az egyetemes történelem és más mesék*, (ford. Mesterházi Miklós), Atlantisz, Bp., 2001.
- MARÓT Károly: *A népköltészet elmélete és magyar problémái*, Néptudományi Intézet, Bp., 1949.
- MATÉO, Pepito: *Le conteur et l’imaginaire*, Édisud, Saint-Rémy-de-Provence, 2005.
- MATATEYOU, Emmanuel: „L’ enfant dans le MVett de Tsira Ndong Ndoutoume”, In: *L’enfance des héros*,
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *A látható és a láthatatlan*, (ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond), L’Harmattan, Bp., 2007.
 ~ *The Visible and the Invisible*, Northwestern University Press, Evanston, 1968.
- MEZEY László: *Középkori magyar írók*, Magvető, Bp., 1957.
- MONTAIGNE, Michel de: *Esszék, I.* (ford. Bajcsa András et al.), Jelenkor, Pécs, 2001.
- MOUGIN, Sylvie: *Sans papier et sans encre. La lettre représentée dans la chanson de tradition orale*. In: *Cahiers de littérature orale*. 62 (2007.) 127–152.
- NAGY Ilona: „A népköltési gyűjtemények kiadásáról”, In: „Nem sűlyed az emberiség!” *Album amicorum Szőrényi László LX. születésnapjára*, MTA Irodalomtudományi Intézet, Bp., 2007. 1161–1173.
 ~ „A mesemondás foratókönyve hétköznapi kommunikációs helyzetben”. In: Pócs Éva (szerk.): *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére*. L’Harmattan–TE Néprajzi Tanszék, Budapest–Pécs, 2003. 289–293.
 ~ „Mesemondás hallgatóság nélkül. Adalékok a mesemondók memóriatechnikájának kérdéséhez”. In: Halász Péter (szerk.): *A Duna–menti népek hagyományos műveltsége. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan 60. születésnapjára*. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság. 1991. 691–695.

- ~ „Teremtés a magyar mondákban”. In: HOPPÁL Mihály (szerk.): *Elbeszélés és emlékezet*. Európai Folklór Intézet – Osiris, Bp., 2001. 172–176.
- NAGY Olga: *A havasi sátoros*. Dávid Gyula meséi, (The tent Gypsy of the Alps, Tales of Gy. Dávis), Ciganisztikai tanulmányok 6. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Bp., 1988.
- ~ *Cifra János meséi*. (UMNGY. XXIV. Szerk.: Nagy Ilona), Akadémiai, Bp., 1991.
- ~ Széki népmese, Kriterion, Bukarest, 1976.
- ~ *Zöldmezőszárnya*. Marosszentkirályi cigány népmesék. Népek meséi. Szerkeszti Karig Sára. Európa. Bp., 1978.
- NAGY Olga–VÖÖ Gabriella: *Havasok mesemondója. Jakab István meséi*. Új Magyar Népköltési Gyűjtemény (rövidítése ÚMNGY) XXVI. Szerk.: Nagy Ilona. Akadémiai, Bp., 2002.
- NEUMANN, Erich: *A Nagy Anya*, (ford. Turóczi Attila), Ursus Libri, Bp., 2005.
- ~ *The Great Mother*, (trans. Ralph Manheim, University Press, 1972).
- Ó NAGY Gábor: *Magyar szólások és közmondások*, 8. kiadás. Talantum, Bp., 1999.
- ONG, Walter J.: *Szóbeliség és írásbeliség*, (ford. Kozák Dániel), Gondolat, Bp., 2010.
- ~ *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. Routledge, London, 2005.
- ORTUTAY Gyula: *Fedics Mihály mesél*. Akadémiai, Bp., 1978.
- PENAVIN Olga: *Jugoszláviai magyar népmesék*, Akadémiai, Bp., 1971.
- PLESSNER, Helmuth: *Le rire et le pleurer – Une étude des limites du comportement humain*, (trad. de l’allemand par Olivier Mannoni), Éd. de la Maison des sciences de l’homme, Paris, 1995.
- RAUSMA, Pirkko–Liisa: *Férfiszülte leány*. Finn népmesék. (ford. N. Sebestyén Irén), Európa, Bp., 1969.
- RICCEUR, Paul: *Essays on Biblical Interpretation*, (ed. Lewis Seymour Mudge), Fortress Press, 1980.
- ~ *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Éd. du Seuil, Paris, 2000.
- ~ *Le Mal – Un défi à la philosophie et la théologie*, In: *Labor et Fides*, Genève, 1986.)
- ~ *Oneself As Another*, (trans. by Kathleen Blamey), University of Chicago Press, Chicago, 1995.
- ~ *Parcours de la reconnaissance*, Éd. Gallimard, Paris, 2004.
- ~ *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, Paris, 1990.
- ~ *The Conflict of Interpretations*, (translated by Kathleen McLaughlin), Northwestern University Press, 1974.
- ~ *The Course of Recognition*, (trans. David Pellauer), Harvard Univ. Press. Cambridge, Massachusetts – London England, 2005.
- ~ *The Rule of Metaphor* (Translated by Robert Czerny with K. McLaughlin and J. Costello), Routledge, London and New York, 2003.
- ~ *Time and Narrative*, Volume 1. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1984, 1990.

- ~ *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, (ford. Angyalosi Gergely et al.), Osiris, Bp., 1999.
- RITTER, Joachim: *Szubjektivitás*, (ford. Papp Zoltán), Atlantisz, Bp., 2007.
- RÓHEIM, Géza: *Origine et fonction de la culture*, Éd. Gallimard, Paris, 1972.
- ~ *Psychanalyse et anthropologie*, Éd. Gallimard, Paris, 1967.
- RÓNA-TAS András: *Mese a tölgyfa tetején. Csuvas mesék*, (ford. Agyagási Klára et al.), Népek meséi, szerk. Karig Sára. Európa, Bp., 1977.
- de SAINT CHERON, Michaël: *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983–1994*, nouvelle édition, Éd. Livre de Poche, Paris, 2010.
- SCHELER, Max: *A formalizmus az etikában és a materiális étika*, (ford. Berényi Gábor), Gondolat, Bp., 1979.
- SIMMONET, Pierette: *Le conte et la nature. Essai sur les méditations symboliques*. Éd. L'Harmattan, Paris, 1997.
- STAROBINSKI, Jean: *A varázslónők*, (ford. Lőrinszky Ildikó), Európa, Bp., 2009.
- ~ *Poppea fátyla. Jean Starobinski válogatott irodalmi tanulmányai*, (ford. Ádám Anikó et al.), Kijárat kiadó, Bp., 2006.
- ~ *Jean–Jacques Rousseau. Transparency and Obstruction*, (trans. Arthur Goldhammer), Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- Szó és betű szerint a világ*, (szerk. Jeney Éva), Balassi, Bp., 2010.
- SZONDI Lipót: *Káin, a törvénszegő – Mózes, a törvényalkotó*, (ford. Mérei Vera), Gondolat, Bp., 1987.
- SZUHAY Péter: *A három muzsikuss cigány, Babócsai cigány mesék*. Európa Folklór Intézet – L'Harmattan, Bp., 2003.
- TENGELYI László: *Élettörténet és sorseseemény*, Atlantisz, Bp., 1998.
- ~ *Tapasztalat és kifejezés*, Atlantisz, Bp., 2007.
- THEOCRITUS Idylls, (trans. Anthony Verity), Oxford University Press, Oxford and New York, 2002.
- ~ *The Childhood of Heroes* (Childhood in epic and oral tradition in Africa and Europe), Éd. Artois Presses Université, 2008.
- VALÉRY, Paul: *Füzetek*, (ford. Somlyó György), Európa, Bp., 1997.
- VEKERDI József: *A cigány népmese*, Akadémiai, Bp., 1974.
- VERNANT, Jean–Pierre: *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Éd. La Découverte/Poche, Paris, 2008.
- ~ *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Éd. Seuil, Paris, 1990.
- Bernhard WALDENFELS: „La responsabilité”, In: *Emmanuel Lévinas Positivité et transcendance*, Éd. PUF, Paris, 2000.
- WEISS János: *Mi a romantika?* Jelenkor, Pécs, 2000.