

HONTI JÁNOS

VÁLOGATOTT
TANULMÁNYOK



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

HONTI JÁNOS

VÁLOGATOTT
TANULMÁNYOK

SZERKESZTETTE ÉS
AZ ELŐSZÓT ÍRTA

ORTUTAY GYULA

E kötet a fiatalon mártírhalált halt mesekutató, Honti János (1910—1945) legfontosabb tanulmányait tartalmazza. Teljes terjedelmében közli a külföldön is elismert tudós főművét, *A mese világát*, s ezenkívül még számos tanulmányt ad közre, melyeknek jelentős része most első ízben jelenik meg magyar nyelven. A népmeséről szóló tanulmányokon kívül (*Mesék és mítoszok halálról és halhatatlanságról*, — *Mese és legenda* stb.) írásainak egy másik csoportja a magyar epikus hagyománnyal foglalkozik (*Anonymus és a hagyomány*, — *A Szilágyi és Hajmási monda*); egy harmadik pedig a régi északi mondákkal, az izlandi és ír költészettel, s azokkal a bátor hajósokkal, akik jóval Kolumbusz Kristóf előtt felfedezték Amerikát (*Vinland és Ultima Thule*, — *A középkor Odysseusáról*).

Honti János kötete magas színvonalú tudományos kiadvány ugyan, de az érdekesítő, kiváló stílusú tanulmányok a folklórral, magyar- és világirodalom-történettel, valamint germanisztikával foglalkozó szakembereken kívül a nagyközönségnek is ajánlhatók.



AKADÉMIAI KIADÓ
BUDAPEST

HONTI JÁNOS

VÁLOGATOTT TANULMÁNYOK



HONTI JÁNOS

HONTI JÁNOS

VÁLOGATOTT
TANULMÁNYOK



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST 1962

Szerkesztette és
az előszót írta

ORTUTAY GYULA

Lektorálta

DÖMÖTÖR TEKLA
SZILÁGYI JÁNOS GYÖRGY

A záró jegyzeteket írta

DÖMÖTÖR TEKLA

© Akadémiai Kiadó, Budapest 1962

PRINTED IN HUNGARY

BEVEZETŐ

Honti János válogatott tanulmányainak gyűjteménye elé aligha szükséges nagyobb bevezető, előszó. Életének rövid vázolatát, műveinek jó bibliográfiáját is adja ez a kiadás, felmentvén a bevezető íróját e kötelesség alól. Azok a hosszabb-rövidebb emlékezések, tanulmányok, amelyek Hontiról szólnak¹ egyszerre tanúskodnak a baráti fájdalomról és a kiemelkedő tudós rangja iránti elismerésről. Munkásságának nemzetközi elismerését bizonyíthatják azok a viták és hivatkozások, amelyek teóriáival ma is eleven örökségként foglalkoznak.² A Magyar Tudományos Akadémia, a magyar könyvkiadás csak kötelességét teljesíti, amikor e gyűjteményben Hontinak legjelentősebb s a magyar olvasók előtt sokszor ismeretlen, a különböző külföldi szakfolyóiratokban megjelent tanulmányait közreadja. A magyar folklóre és az európai humanitás történetének kutatói egyaránt hálásak lehetnek ezért.

Nem tartjuk feladatunknak e bevezető alkalmával, hogy azokat a problémákat, ellentmondásokat vizsgáljuk, amelyek ma elválasztanak bennünket Honti János kutatási módszereitől, értékelveitől, elméleti felfogásától. Ezeknek az ellentéteknek részletes feltárása, mind ideológiai, mind filológiai szempontból szükséges, elodázhatatlan. Mégsem a mártírhalált halt barátunk gyűjteményes kötete elé való. Itt csak annyit tartunk szükségesnek elmondani, hogy Honti János tragikusan rövid életének alig másfélévtizednyi munkásságát nem a dialektikus és történelmi materializmus filozófiája határozta meg. Egyedül annyit mondhatunk, hogy a harmincas évek végén — saját sorsának egyre vigasztalanabb súlya alatt — feltámad a mély és őszinte szociális részvét benne is a parasztság iránt. Az is igaz, hogy vitáit, tanulmányainak gondolatmenetét erősen áthatotta a dialektikus gondolkodás ereje. Áltatás lenne azonban, ha azt mondanók, hogy Honti János munkásságát megihlette a marxizmus—leninizmus tanítása. Inkább mutassunk rá néhány szóval arra, hogy — amint írtuk — művében a filológus és filozófus vitájában a filozófus szemlélete idealista volt. A két

világháború közötti korszak idealista, sokszor pesszimista filozófiai irányzatai hatottak szemléletére s ezeknek vallás-, művelődéstörténeti és etnológiai iskolái. Ha a Vinland-hagyomány egyik tanulmányában az észak-atlanti partok paideumájáról ír, nyilvánvaló, hogy Frobenius kalandossá váló nézeteit visszhangozza,³ bár később maga is kiábrándul mind a paideuma-tanból, mind Frobeniusnak a valóságon tett önkényeiből, elméleteihez idomított hamisításából. Viszont azt a mottót, amit Senecatól Frobenius ehhez az idézett művéhez kiválasztott, Honti is a magáénak vallhatta: „Ideo peccamus, quia de partibus vitae omnes deliberamus, de tota nemo deliberat.” Akár jelképnek is vehetők, hiszen a legkisebb részletre is ügyelő filológus gondossága és az egészet megragadni áhító filozófus szenvedélye hatotta át. (Nemhiába emlegette a szintén csak Frobeniustól felelevenített goethei *Ergriffenheit* fogalmát a tudományos és költői megismerés kapcsán.) Jogos és szükséges, hogy vitázzunk tudományos előfeltevéseinek, axiológiájának idealizmusával, de mind a részletek elemzésének elmélyült alaposágától, filológiai szigorától, mind az egész, a teljeség megragadásának szenvedélyességétől tanulhatunk.

A magyar folklóre irodalmában Katona Lajos, Marót Károly mellett Honti János volt az, aki tudományunk végső, elvi kérdései iránt érdeklődött, probléma-felvetései mind e végső kérdések körül forogtak, hiszen már első nagyobb ifjúkori műve a hősmonda és a népmese fundamentális összefüggéseinek kérdéseit felsegette. Az epikus szóhagyomány kis filológiai kérdései és az idevágó végső kérdések foglalkoztatták egész életében — hogy a munkatáborban, utolsó hónapjaiban az európai tragédia két nagy csúc sát fogja össze, Orestés és Hamlet tragikumát a maga véresarcú végzetével szembeállította. (Ne vessük szemére e tanulmány zárópasszusainak irracionálisát, szinte az értelemmel szembe forduló, az „agy” ellen lázadó romantikáját. 1944, 1945 tavaszának reménytelensége, halálraszántsága lázadozik itt.) E tanulmány végső kitérőjét nem számítva minden tanulmánya, a legkisebb lexikoni cikke is a mese, a mesei világszemlélet, az epikus szóhagyomány problémája körül forog. Ezért fordul a népballadához is, ezért keresi a kelta, az ír szóhagyomány és írásbeliség viszonyát és sorolhatnók témáit: annyiféle s mégis mind egy központ felé törekszik, egyetlen alapkérdést igyekszik megválaszolni: mi a mese világa, mi a mesében kifejeződő szemlélet. Ahogy egyik tanulmányában írta: „A vizsgálódás számára egyetlen tárgy ma-

rad: a mese alapvető szelleme.” Ezt a mesei szellemet kutatta, ez ígézte meg, ezt idézte mindegyre. Kötetének egységét ez adja.

Életműve így egyszerre teljes és torzó: alapvető kérdésére annyi területről hordta a feleletet, mint kevesen a békés öregséggel dicsekvő kutatók közül is. Teljes hát és mégis torzónak tudjuk, mert biztosak vagyunk abban, hogy kegyetlenül kettéroppantott élete adósunk maradt azzal a felelettel, amit csak ő mondhatott volna ki. Befejezetlenségében is teljes mű ez, méltó, hogy vitákon felelevenedve újra közöttünk éljen és hasson szerzőjük. Így őrizük legméltóbban emlékét.

Ortutay Gyula

JEGYZETEK

¹ Trencsényi-Waldapfel Imre: Honti János +, Ethn. 57:117 kk; Dobrovits Aladár: Honti János — rövid emlékezés a Bóka László szerkesztette *Magyar mártír írók antológiájá*-ban, Bp. 1947:107 kk; Ortutay Gyula: Honti János — megjelent az *Írók, népek, századok* c. kötetben, Bp. 1960:314 kk; Ortutay Gyula: Honti János emlékezete, az MTA IOK XVII. 325 kk és Trencsényi-Waldapfel Imre: *Mesetudomány és vallástörténet*, uo. 331 kk.

² Emma Emily Kiefer: *Albert Wesselski and Recent Folktale Theories*, Bloomington, 1947:71 kk és Jan de Vries: *Betrachtungen zum Märchen besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos*, FFC 150., Helsinki 1954. passim, kül. 73 kk. Az egyes részlettanulmányaira vonatkozó eseti hivatkozásokat természetesen mellőznünk kell.

³ Mégpedig Frobenius legönkényesebb, a valóságtól leginkább elszakadó műve, a *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens*, Leipzig 1932. alapján.

SZERKESZTŐI MEGJEGYZÉSEK

A kötet főcélja az volt, hogy áttekintést nyújtson Honti János munkásságának legfontosabb területeiről és eredményeiről. Ezért a közölt műveket három csoportba osztottuk, Honti három fő kutatási területének megfelelően. Ő maga soha nem érezte ezeket a területeket különállóknak, s így egy-egy részlet vagy egész tanulmány is csaknem ugyanolyan joggal egy másik fejezetbe is kerülhetett volna. Egészében azonban a jelenlegi csoportosítás alkalmasnak látszik arra, hogy teljes és világos képet adjon Honti tudós-egyéniségéről. A kötetet záró „Orestés és Hamlet” elsősorban emberi dokumentumként került a kötetbe: olyan időben és körülmények között készült, amikor lelkiismeretes tudós minden témában csak egyet keresett, a sötétség és embertelenség elleni tiltakozás kifejezését.

A kötet megszabott terjedelme a közlendő anyag gyakorlati szempontú megrostálását is szükségessé tette. Tartalmazza a válogatás Honti legjelentősebb magyar nyelvű önállóan megjelent munkáit, s kisebb tanulmányai közül is a legfontosabbakat, amelyek nem néprajzi jellegű folyóiratban jelentek meg; az Ethnographiában megjelent számos tanulmánya, közleménye közül azonban, minthogy ezek könnyen elérhetők, csak egyet közlünk, hogy egy fejezetet teljessé tegyen. Nem került be a kötetbe néhány, a maga idejében jelentős magyarnyelvű tanulmány, amely azóta elavult, és inkább csak tudománytörténeti értékkel bír.

Tartalmazza viszont a kötet Honti minden jelentősebb idegen nyelven írt tanulmányát, mert ezek a magyar olvasó számára nehezen elérhető folyóiratokban, kiadványokban jelentek meg. E tanulmányokat magyar fordításban közöljük (Honti ugyanis a megjelenés nyelvén, angolul, franciául vagy németül fogalmazta őket, s így tőle származó magyar szövegük nem készült); nem változtattunk az esetleges ismétléseken sem. Honti ugyanis magyarnyelvű tanulmányainak eredményeit természetesen néha újra felhasználta idegen nyelven írt cikkeiben, és fordítva is: időnként

magyarul is összegezte idegen nyelven írt tanulmányainak néhány tételét. Az ilyen ismétlések elsímítása azonban nagyarányú be-nyúlást igényelt volna a szövegbe, s az egyes tanulmányok olvas-
hatóságát is nagyban akadályozta volna, márpedig Honti mindig nagy gondot fordított arra, hogy munkái jól olvashatók, szép stí-
lusúak és világos felépítésűek, az érdeklődők szélesebb körei szá-
mára is hozzáférhetőek legyenek. — Nem közöljük e kötetben két
német nyelven írt, a Folklore Fellows Communications sorozá-
tában külön kötetként megjelent nagyobb terjedelmű fiatalkori
művét: a Verzeichnis der publizierten ungarischen Volksmärchen
és a Volksmärchen und Heldensage című munkáit.

Minthogy a kötet célja Honti tudós-egyéniségének teljes bemu-
tatása volt, ügyeltünk arra, hogy a túlnyomórészt átfogóbb té-
mákról, nagyobb perspektívát nyújtó problémákról szóló munkák
mellett mindegyik főfejezetben szerepeljenek olyanok is, amelyek
mintegy a tudományos műhelymunka eredményei, s megmutatják,
hogy milyen hatalmas és részletekbe menő anyagismeretre, a for-
rásoknak milyen precíz filológiai elemzésére épültek Honti tanul-
mányainak általános következtetései.

Egy-két nyilvánvaló sajtóhibát vagy elírást hallgatólagosan ki-
javítottunk, egy-két esetben inkább technikai jellegű megjegyzé-
seket fűztünk a lap alján a szöveghez (Szerk.) jelzéssel. A kötet
végén található záró jegyzetekben — ugyancsak a legszükségeseb-
bekre szorítkozva — az egyes tanulmányok keletkezési körülményeire
és megjelenésére vonatkozó adatok mellett, ahol ez okvetlenül szük-
ségesnek tűnt, idéztünk néhány jelentős összefoglaló tanulmányt,
amely a Honti által feldolgozott témáról tanulmányának közzé-
téléle óta jelent meg.

A kötet anyagát Szilágyi János György és Dömötör Tekla válo-
gatta, a bibliográfiát Voit Vilmos állította össze.

A MESE VILÁGA

A MESE VILÁGA

BEVEZETÉS

Hozzá vagyunk szokva ahhoz, hogy végletekben gondolkozzunk, ellentétekben fejezzük ki magunkat, gondolatainkat ellentéteket összekötő hidakként építsük fel. Egész helyzetünk a világgal és a világ valóságaival szemben erre kényszerít bennünket. Aki mondani akar valamit: akár a köznapi életben köznapi mondanivalót, akár a költészetben nagy és lényeges dolgot, az tudja és érzi, vagy legalábbis tudnia és éreznie kellene, hogy akihez szól: egészen más valaki, hogy a szavai hatalmas, áthidalhatatlan úrt hidalnak át, hogy a kimondás és megértés a világ két vége. Az ember szemben áll a világgal és benne él a világban: az egyénisége és a világ végtelen sokfélesége között ott tátong az áthidalhatatlan szakadék. És mégis mi egyéb az ember szellemi élete, mint hídna az építése e fölött a szakadék fölött, a szörnyű végletes ellentét kiegyenlítése, az állásfoglalás az egészen mással szemben, a megismerkedés az egészen idegennel? És az ember maga? Az élet és halál két roppant, összeegyeztethetetlen véglete között ível a léte, a teljes élettel szemben a halál arcát mutatja, a halállal szemben az életét.

Amikor az ember ott áll az előtt a nagy feladat előtt, amit mindenkinek meg kell oldania, az egész emberiségnek együtt, embercsoportoknak és egyéneknek külön-külön: a világ értelmezésének, megformázásának nagy feladata előtt, akkor nem tehet egyebet, mint amire ez az ellentétek közé feszített világhelyzete kényszeríti: ellentéteknek és ellentétek áthidalásának alakjában teszi a világot érthetővé, átélhetővé, emberi valósággá. Mert a világ valóságainak ezerrétség, ezeroldalúsága, emberfölötti sokfélesége, emberi valósággá, emberi szellemben megformázottá kell hogy legyen, hogy az ember világát tudja alkotni, hogy az ember élni tudjon azok között a valóságok között, amelyeket fölismert.

Ha valóságról beszélünk, ahhoz vagyunk szokva, hogy a mindennapi élet praktikus vonatkozásait, vagy legalábbis a logikus gondolkodás törvényei szerint felfogható képet a világnak értsük

ezen. Ha a valóságok világa csak eddig terjedne és nem tovább, az a nagy emberi feladat, amiről szólottam: a világ értelmezése, megformázása, átélhetővé tétele nem is volna feladat — hiszen egyféle sablont kellene csak ráhúzni mindenre, nem kellene éppen a sokféleséggel, az ellentétek között való feszüléssel számolni. De éppen abban is tükröződik a végletek közé dobott emberi sors, hogy ez a praktikus és logikai valóság csak egyik véglete, egyik pólusa az ember világának. Ezt érthetővé tudta tenni az emberiség, meg tudta formálni saját képére és hasonlatosságára — gondoljunk csak arra, hogyan igazta le az ember a természetet annak segítségével, hogy természettudományt alkotott, azaz hogy emberi formában tudta átélni a természet hatóerőinek struktúráját. De ezen kívül: a technikán kívül, a természettudományon kívül, a logikán kívül még ezernyi oldala van a világvalóságnak, ami emberi átélésben és megformázódásban tükröződik. A teljes következetességű logikától, természettudománytól, technikától végtelen skála vezet a szellemi életnek mindig kevesebb praktikus tartalmú jelenségei felé. Gondolok a művészetekre, gondolok a vallásos léleknek különböző vidékeken és különböző korokban végtelen sokféleségben való megnyilvánulásaira, gondolok minden érzésünkre és cselekedetünkre, ami tudva vagy tudattalanul más, mint a praktikus élet akár a mindennap mélységein, akár a technika ünnepélyes laboratóriumaiban, akár a logika jeges magaslatán. És gondolok a másik végletre, arra, amiről most beszélni szeretnék, ami fontos és lényeges része minden ember világának, akár mennyire letagadott és félreismert: gondolok a mesére.

A világnak azt az arcukat szeretnők tisztán látni, ami az ember számára a mese képét vette fel: aminek az ember a megérteni és átélni akarásában a mese formáját adta. Nem könnyű tisztán magunk elé állítani ezt a mesevilágot, mert magát a mesét is nehéz már eleven valóságként földéznünk magunkban. A másik véglet, a praktikus realitás túlságosan korlátlanul uralkodik ma ahhoz, hogy azt lehessen ma is vallani, amit a nagy romantikus vallott: „Alles ist ein Märchen” — minden: mese. Pedig Novalisnak ma is igaz van: a világ végtelen sokféleségében is egészen, minden végletében és ellentétében jelen van mindenütt. És jelen van mindenütt az ember világának a két ellentétes pólusa is: a praktikus valóság és a mese realitása. Mindenütt jelen van, de nem könnyű mindenütt megtalálni. A mi civilizált európai világunkban már csak ott találhatjuk meg, ahol a praktikus világ kultúrájának nem volt

alkalma még magához ragadnia a zsarnokságot: a gyermeknél, akihez még nem jutott el ez a világkép a maga leigázó mivoltában, és a falu népénél, amelyhez hagyományban és ősi kultúrában való gyökerezése nem engedte meg „komolyan” közel férközni ezt a világképet.

A gyermek foglalkozása, tevékeny élete a játék: a jövőendő praktikus életének utánzása és gyakorlása. A praktikus élet tehát a gyermek számára játék. A praktikus élet ellentéte pedig, a mese, a gyermek világában a játék ellentéte: a gyermek életében a másik nagy tényező, a gyermeki lélek másik nagy foglalkoztatója. Ha a praktikus valóság a gyermek számára játék, akkor azt lehetne mondani, hogy a gyermek számára a mese az igazi valóság, az, amihez igazítja és méri a többi előtte megjelenő tényét a világnak. És valóban így is van. A meséket a gyermek szereti eljátszani, játéokban is átéli, éppúgy, mint ahogy a felnőttek igazi világát — ti. azt, amit mi felnőttek most igazi világnak tartunk: a praktikus valóságok világát. Egyéb játékaiból, a felnőttek praktikus életéből vett játékaiból azonban nem csinál mesét, nem is tudna mesét csinálni. Világosan látható így, hogy az elsődleges, nagy valóság a gyermek számára a mesének ez az előttiünk már nagyon is idegen világa, a világ valóságai a gyermek előtt a legkomolyabban a mese formájában mutatkoznak meg. Mindannyian gyermekek voltunk, mindannyiunk számára állt valaha az igazság — ha most már el is tolódott valami földőréteg alá — : „Alles ist ein Märchen” — mindenben ott van a mese világa.

A falusi felnőtt embernek éppen olyan fontos a mese még ma-napság is, mint a kis gyermeknek. Pedig nem lehetne mondani, hogy a praktikus élettől idegen a falusi ember. Neki ez nem játék, mint a gyermeknek: szilárdan áll a praktikus életben, közvetlenebbül érintkezik a praktikus világ hatalmaival, mint bármelyik városi ember. Mégis a mese az, ami az ő számára az igazi, a kedvelt elbeszélő irodalom. Mert irodalom a mese is, ha nem is írásból olvassák falun, hanem öreg emberek szájáról hallgatják, olyan mesemondóktól, akik szintén szóhagyományból, egymástól tanulták nemzedékeken és nemzedékeken át. A mi városi megírt elbeszélő irodalmunk kitalált eseményeket ír le, de — legalábbis az újabb korban — gondosan vigyáz arra, hogy amit leír, az való-szerű legyen, olyan legyen, mintha valóban megtörtént volna. A praktikus világgal szembehelyezkedik ugyan a kitalálás mozzana-tában, de ezt az ellentétet a valóságosságra való törekvéssel palás-

tolja és rejtegeti. A mese viszont nem tart számot arra, hogy hasonlítson olyasvalamihhez, ami megtörtént vagy megtörténhetnék: nem burkolt, hanem nyílt ellentétben van a praktikus világgal. És ennek ellenére is fontos és magasra értékelt szellemi tápláléka a praktikus életben mélyen gyökerező falusi embernek — hiszen ha nem volna annyira fontos neki, akkor nem éltette volna évszázadokon, sőt évezredekken keresztül az emlékezetében, nem vitte volna tovább szó hagyományában. Látjuk: nem csak a praktikus élet, hanem ennek a végletes ellentéte: a mese világa is fontos neki. Praktikus élet és mesevalóság: ez a két ellentétes pólusa minden ember világának, akinek az életéhez odatartozik a mese is, akinek az életéből nem rekesztették ki a mesét: a gyermekek és a falusi embernek.

De mást, sokkal többet is lehet mondani erről a másik végletről, mint azt, hogy másik véglet. Szoktak is sok egyebet mondani a meséről, senki sincs megakadva, ha a mese jellemzését kéri tőle. Az első, amit a mese világáról mondani szoktak, az, hogy ez a csodák, a fantasztikum világa. De ezzel még nagyon kevésel jutottunk tovább. A csoda: ez a szó nem fejez ki egyebet, mint azt a negatívumot, amelyről mi eddig beszéltünk: csoda az, ami ellentétben áll a praktikus, technikai, természettudományos, logikai világgal. A „fantasztikum” szó pedig annyira üres és sokféle használatú fogalmat jelent, hogy még csak ennyit sem fejez ki. A mese-csoda, a mese-fantasztikum abban mutatkozik meg a legszemléltathatóbban már a gyors pillantásnak is, hogy az ellentétekből fölépült és ellentétekké szétzabdalt világunkban a mesevilág a nemlétező ellentétek, a lerombolt határok világa: határok, ellentétek sehol sincsenek, az egyes jelenségek között mindenütt váratlan kapcsolatok jönnek létre. Minden mese határlerombolókat mutat. Csak olyan dolgokat akarok idézni, amikre mindenki emlékezhetik saját meseemlékeiből. Szegény legényből király lesz, szegény lányból királyné. Képtelenül borzalmas, legyőzhetetlen sárkány pusztítja a vidéket, vagy rabolta el a királylányt, de a hős mégis diadalmaskodik rajta. A hozzáférhetetlenül elrejtett mindent gyógyító vizet megszerzi a mese hőse, és akárhányszor darabolja őt szét a sárkány, az élet vizével mindig fel tudják támasztani. A vízbefojtott tündér aranyhallá változik. A gonosz királyné mindenáron meg akarja semmisíteni és kifogatja, megöleti a halacskát, de egy elpattant pikkelyéből fa lesz; a fát kívágyják, de egy kiesett deszkácskában ott él tovább a tündér, néha ki is jön belőle

és amikor elégetik a deszkácskát, ismét belép az élők világába. A szemétdombon tengődő gebe parazsat kíván abraknak és beszélő táltos lóvá változik, repülve, szélvész-sebesen viszi gazdáját. De van mese, ahol még erre sincs szüksége a hősnak: elég neki egy varáz-eszköz és csak kívánnia kell, ott van, ahol akar. Máshol állattá tud átváltozni: sassá vagy hangyává, mindig aszerint, hogy milyen megoldhatatlan feladatot kell megoldania. Undorító kígyó vagy béka alakjában tengődő királylány vagy királyfi végül vissza-kapja emberi alakját.

A lerombolt határoknak, a nemlétező ellentéteknek a világa a mesevilág. De ezzel még mindig csak a felét mondtuk el annak, amit mondani lehet a mese világlátásáról. Mert ha ez az átmeneti világ volna a teljes jellemzése lenne, akkor azt lehetne kérdezni, hogy miért nincs mese, amelyikben az ilyen történéseknek éppen az ellenkezőjét találánánk? Miért nincs mese, amiben a derék szegény ember egyszerre vérengző fenevaddá változik, olyan mese, amelyikben a királylány nyomorult koldushoz megy férjhez, vagy amelyikben a hős egyszerre csak hirtelen és indokolatlanul meghal, vagy elesik a sárkánnyal vívott küzdelemben? Miért nem fullad a vízbe a tündérkisasszony, vagy miért nem sikerül a gonosz királynénak a három átváltozáson keresztül mégis csak megsemmisítenie? Hogy van az, hogy nem azzal végződik a mese, hogy a hős királyfit békává változtatták? Miért találja meg a hős mindig a varázseszközt, és miért nem mond az soha csütörtököt?

Láthatjuk: hiába lehetséges minden a mesében, hiába fordul a mesében a világnak az az oldala felénk, ami határok helyett mindenütt átmeneteket, ellentétek helyett mindenütt áthidalásokat mutat. A mese alkotója ebből a korlátlan lehetőség-világból nem vesz fel mindent. Olyan, mintha válogatna a minden lehetőség valóságai között. Nem is lehetne másként. Mondottuk már, hogy az ember tennivalója a világgal szemközt az értelmezés, a megformázás: az, hogy emberi valósággá, emberi szellemen megformázottá tegye a világ valóságait. Az ember formázó munkája a világnak azon az aspektusán, amit a mesében látott meg, először is a válogatás: kiválasztása annak, hogy milyen valóságok azok a végtelen és korlátlan lehetőségek adta valóságok közt, amelyek elviselhetők az ember számára. Azokat a valóságokat kell kiragadni a világ mindent lehetségesnek mutató oldaláról, amik az emberre, a praktikus, technikai, természettudományos, logikai valóságokkal még meg nem ismerkedett emberre nem raknak túl súlyos terhet, amik

nem elborzasztják, nem lesújtják, hanem megkönnyebbitik és föl-
emelik. Meg kell ezt a kiválogatást csinálni, mert ez azután a meg-
formázást, az irodalmi formaadást szolgálja. A mesében hiszen az
átmeneteknek ez a világa irodalmi formában kell hogy megnyilat-
kozzék. Nem csak világképnek a kifejezése a mese, hanem azon-
kívül irodalom. Nem csak tartalom, hanem forma is, mégpedig
nem pusztán egy emberi világkép formája, nem pusztán emberileg
érthetővé tévése a világ egy oldalának, hanem irodalmi forma,
elbeszélés, amelynek célja van. A világnak csupán emberi formát
adni, vagyis emberileg érthetővé tenni: ez még szükséglet, mintegy
életfeltétele az embernek. Irodalmi formát adni a felismert való-
ságnak, a felismert valóságokat úgy csoportosítani, hogy gyönyör-
ködhető, megkönnyebbitő, felemelő, amellet az emberi élethez
mégis hasonló szerkezetű képpé álljanak össze: ez már több, mint
a valóságnak egyszerűen világképbe való feldolgozása. Az ember
élete viszontagságokból, kalandokból áll, amelyek hol jól, hol
rosszul végződnek, de a kikerülhetetlen és jóvátehető végé min-
dig a halál. A mese az emberi élet epikumának más formát ad,
más formát tud adni, mert egy olyan világ felismerése áll mögötte,
ahol nincsenek határok, amiket át ne lehetne törni, nincs ellentét,
ami átmenetbe ne oldódhatna föl, nincsen vég, amelyik jóvátehe-
tetlen volna. Ezekből a lehetőségekből, ebből a laza szerkezetű,
álomszerű világból választja ki a mese költője — aki benne él —
azt, ami a korrekciója az emberi életnek. Nem olyannak adja a
világot, mint amilyen, akármelyik aspektusából nézve, hanem
olyannak, mint amilyennek lennie kellene. A mesehős élete úgy
indul, mint a praktikus világban élő emberé. Kalandok, viszontag-
ságok közé jut. Csakhogy azután már el is válik itten a mesevilág
története a való világtól. A kalandok és viszontagságok ször-
nyűvé, emberfölöttivé fokozódnak: elviselhetővé teszi ezeket az,
hogy a mesevilágban nincs semmi, ami jóvátehető, nincs rossz
vég, nincs leküzdhetetlen akadály, nincs ledönthetetlen korlát.
Az emberi élet küzdését a meseköltő a mesevilág valóságaira tá-
maszkodva átformálja olyanná, amilyennek ő és hallgatósága a
világot, a praktikus világot is szeretné látni: a mesevilág irodalmi
megformázásának ez az irodalmi célja.

Közelfekvő az a magyarázatként feltolakodó hasonlat, hogy a
mese olyan, mint az álom. Az elfojtott vagy másképpen kielégít-
hetetlen vágyak az álomban, amikor a praktikus valóság tudata
nem ellenőrzi olyan szigorúan a lelki tevékenységeket, fölszínre

jutnak és legalább álomképek alakjában elégitik ki azt, aki ébren hiába vágyódott a teljesülésükre: így tanítja a pszichoanalízis. Végeredményben az álom is csak olyanfajta lelki jelenség, mint a mesevalóság felismerése: olyan világ áll az álmodó előtt is, ahol nincsenek lehetetlenségek, jóvátehetetlen dolgok, áthághatatlan határok. Mégis nagy a különbség az álmok és a mese világának normatív volta közt. Az álomban minden fölszínre juthat, ami az ember lelkében akár elfojtva, akár nyíltan él. Nem csak szép, de borzalmas álmaink is vannak, nem csak arról álmodunk, amit kívánunk, hanem arról is, amitől rettegünk. Az álom nem válogat és nem formáz meg, az álomban nincs teremtő akarat és művészi cselekedet. Az álom nem egyértelmű, szétfolyó, nem több, mint puszta átélése a lefokozott öntudat világának. A mese ezzel szemben felismerés: felismerése a mese világának, és nem is csak puszta felismerés, hanem ezen felül még állásfoglalás a felismert valósággal szemben és válogató megformázás: művészi alkotás. Az álom a lefokozott szellemiség megnyilvánulása. A mese arról tesz tanúságot, hogy a világnak egy törvényeket nem mutató, a praktikus logikai oldallal éppen ellentétes pólusú valóságát az ember nem lefokozott, hanem cselekvő szellemmel élte át, formázta meg, tette művészetté. A hasonlóság a mese és az álom között nem megy a lényegig: inkább csak külsőséges.

Hogy a művészi alkotáshoz kell-e teljes tudatosságú megfontolás vagy nem, olyan kérdés, ami nem dönthető el egyikőnnen, de amit el sem kell dönteniünk ahhoz, hogy válaszolhassunk arra a kérdésre, amit most ellenünk lehetne szegezni. Azt kérdezhetné valaki, hogy hát tudatos műalkotás-e a mese, és ha az, hogyan egyeztethető a tudatosság össze az átmeneteknek azzal az elmosódott, álomszerű világával, amelyben a mese költője és a mese hallgatója élnek. Ha a művészi alkotáshoz kell is teljes tudatosság — felelhetjük —, akkor sem szükséges, hogy ez a tudatosság éppen arra a pólusára, arra a végletére vonatkozzék a világvalóságoknak, amelyben mi most élünk és melyet mi most érvényesnek fogadunk el. A mese költője akár teljes tudatossággal is benne élhetett a maga mesevilágában, magáról és aktivitásáról teljes tudattal birtokolt akkor, amikor az előtte kibontakozó világvalóságok — a másik véglet: a mesevilág — formává, alkattá, elbeszéléssé lettek benne.

A mese világában ott van a világ minden valósága, teljes szabadságban és függetlenségben, törvényektől, összefüggésektől, re-

lációktól nem korlátozva. Ott vannak a világnak nemcsak a szép, hanem a borzalmas jelenségei is: ott van a túlvilág is, a halál is. A mese nem úgy válogat ezekből a valóságokból, hogy letagadná akár melyiknek is a létezését. A mese számára is van kényszerűség, van halál, — csak nem azzal a pozitív, parancsoló, kérlelhetetlen arculatával fordul az ember felé, mint az ókori és a primitív népek mítoszaiban. A halálon keresztül a mesében mindig a föl-támadáshoz vezet az út: a mese hőse nem érhet rossz véget, nem lehet a túlvilági hatalmak zsákmánya; nem halhat meg teljesen és véglegesen. Ott van a mesékben még a halál is, úgy, ahogy ősi vallások ezt a szörnyű világvalóságot megformázták és emberileg megfoghatóvá tették, de — valahogy ki van véve a méregfoga. Ilyen átalakított, ilyen sajátosan megformázott módon is még sok minden elemet éltet a mese olyan korok világszemléletéből, amelyek visszahozhatatlanul elmúltak. Olyan korokéből, amelyekben az uralkodó világgép, a világnak az az arculata, amely az emberiséget leginkább megragadta, ahhoz a végletehez állott közelebb, amit mi mesevilágnak nevezünk, vagy ami éppen a mesevilág maga volt. A mese története és az ember világhelyzetének története — nehezen választható el egymástól ez a kettő: „Alles ist ein Märchen”: a mese mindenütt ott van. De az ember világhelyzetének történetében — és mi volna ez más, mint világtörténelem a szó legigazibb értelmében — ott van állandóan és letagadhatatlanul, évszázadok és évezredek óta ki nem irthatóan és le nem hengerelhetően a mesében való gondolkozás: a mese világa.

I.

A mese világa, akárhogya is nézzük, akárhogya is emlékszünk rá vissza: idegen világ. Idegen még akkor is, ha emlékképeink között, gyermekkori lelki életünk középpontjában látjuk meg: az éles határ a gyermek és a felnőtt között, a lelki fejlődésben hiányzó, fel nem lelhető kapcsolat közöttük a mese-élmény előttünk való furcsa idegenségében mutatkozik meg félre nem ismerhető világossággal. És ami idegen, azt talán nem úgy érthetjük meg a legjobban, hogya azt keresgéljük, azt próbáljuk föllelni benne, ami mégis ismerős; nem úgy, hogya egy ismerősnek látszó mozzanatba kapaszkodunk és ebből kiindulva iparkodunk fokról fokra közelebb férközni a mivoltához. Az idegenség, az ismeretlenség magya nem csak hiányt jelölő fogalom, hanem helyzet, állapot, tulajdonság, lényeg: hely-

zet, amely megköveteli a vele szemben való állásfoglalást, valójának elismerését. Ami idegen, azt nézzük úgy mint idegent; tegyünk arra kísérletet, hogy legidegenebb oldaláról férközzünk hozzá, hogy az ismerős, megszokott elemeket kikapcsolva jussunk el addig a pontig, ahol az idegenség, az ismeretlenség kényszerül magát feladni.

A mese idegenségét akarjuk megérteni, és ezért talán jól tesszük, hogy az idegenben is a legidegenebbet keressük: szemügyre veszünk egy mesét, de nem olyat, amit saját életkörünkből már ismerhetünk, nem magyar népmesét, nem is a Grimm-mesék egyikét (jól tudjuk, hogy a magyar városi gyerek mese-olvasmányai között is fontos helye van a Grimm-testvérek klasszikus német népmeseegyütteményének) — hanem idegen világrész idegen népének meséjét. Olyan népét, amelyről mást nem igen tudunk, mint filmekben látott boszorkányos csónakázó-ügyességüket: Grönland nyugati partvidékének eszkimói mesélték *Kiviok kalandjainak meséjét*.

Kiviok felesége meghalt és ő elhatározta, hogy elbujdosik kis fiától és feleségének temető-helyétől. Csak arra várt, hogy a kicsike elaludjék, azután csöndben lecsúszott az ágyról és ki akart osonni a kunyhóból, de a kisfiú elkezdett sírni; erre Kiviok megint visszafeküdt. Többször próbálkozott így, de sohasem tudta végképp rászánni magát, hogy fiacskáját elhagyja. Egy napon aztán a kisfiú izgatottan jött haza és azt újságolta, hogy anyját látta egy idegen férfival sétálni. Kiviok azt felelte: „Hogy lenne az az anyád, amikor ő kinn fekszik a nagy kövek alatt?” De a gyerek csak megmaradt az állításánál és amint Kiviok kinézett, valóban ott látta a feleségét egy más férfi karjaiban. Hatalmas haragra gerjedt, megölte mindkettőjüket és a holttesteket a sziklasírba tette. Mikor azután este elaludt a kislát, rászánta magát, hogy véghezvigye régi elhatározását, nem hallgatott a gyerek sírására, kiosont a kunyhóból, kajakjába szállt és sietve evezéshez kezdett.

A tenger viharos volt, amin hajózott, egy hatalmas örvény elnyeléssel fenyegette, alig tudott ebből megszabadulni. Azután tengeri férgek nyüzsgésébe jutott, ezek azzal fenyegették, hogy kajakját szőröstül-bőröstül fölfalják. Ezeketől úgy menekült, hogy az evezőlápátjaira ráhúzta prémes kesztyűjét. A férgek ezen elrágódtak és Kiviok keresztülvergődhetett rajtuk ép kajakkal, ép evezővel. De alighogy ebből a veszélyből kiszabadult, azt látta, hogy a tengert hinár sűrű szövedéke fedi el, amin a csónaknak lehetetlen volt keresztülhatolnia. Itt is éjszakázott és csak másnap bírt ma-

gának kezével útát vágni a hináron keresztül. Tovább evezett és az útja két jéghegy között vitt: ezek hol összezárultak, hol nyílt átjárót hagytak, megkerülni pedig nem lehetett őket. Nagynehezen tudott csak átsurranni köztük, a kajak hátsó csúcsa meg is sérült, mert az utolsó pillanatban összecsaptak a jéghegyek. Ennyi viszontagság után ért végre szárazföldet Kiviok.

Partraszállva gyalogszerrel folytatta az útját és egy kunyhóhoz jutott. Csúf öreg boszorkány lakott ebben a leányával; Kiviokot barátságosan meghívták magukhoz és megvendégelték zsírral elkészített bogyókkal. „Igazán nagyszerű”, mondta Kiviok, és Uszorszak, a boszorkány azt felelte: „Meghiszem azt, fiatal legénynek a zsírja!” Ettől azután elment Kiviok étvágya, és amint körül nézett, látta, hogy az ágy alatt egy csomó emberfej hever. Azt is látta, amikor a boszorkány hátat fordított neki, hogy valami fényes dolog csillog a hátán, a ruhája alatt. Lefekvés előtt Kiviok egy nagy lapos követ keresett és a mellére tette, úgy feküdt le aludni. Az alvást csak színlelte és kisvártatva hallotta a boszorkány lányának a hangját: „Már mélyen alszik!” A boszorkány csöndesen leszállt az ágyáról, Kiviok hálólhelyéhez lopózott és hirtelen nagy ugrással a mellére ült. De nyomban hatalmas jajgatásba tört ki és a lánya is elkezdett jajveszékelni: „Jaj, jaj, Uszorszak fara eltört, pedig milyen jól el tudott kettőnket tartani velem!” Kiviok felugrott a fekvőhelyéről, eldobta a követ és kirohant az ajtón, a boszorkány lánya az kiabálhatott utána: „Te gazember, de szívesen ettem volna az arcodból!” Kiviok már a kajakjában ült és visszakiáltott: „Én meg de szívesen megszigonyoználak!” És azonnyomban agyon is szúrta.

Továbbvezett Kiviok és egy idő múlva megint kikötött. Megint egy kunyhóhoz jutott, ebben is anya lakott a leányával. Az anya azt mondta: „Nemsokára itt az apály. Milyen rossz, hogy nincs senkink, aki hazavontatná a halászszákmányunkat, ha megszigonyoztuk a halakat és úszóhólyagokat kötöttünk rájuk.” Kiviok felelte: „Itt a kajakom a közelben, a két gonosz asszonytól jövök, megöltem mind a kettőt”. A két asszony hálálkodik: „Itt is laktak férfiak, de a két szörnyeteg megölte valamennyit. A legjobb volna, ha ittmaradnál velünk.” Ott is marad Kiviok velük és segít az asszonyoknak a halászatban: ezek igen szerencsések és ügyesek a szigonyozásban; de szákmányukat az ár elragadná; Kiviok hozza haza a csónakjával a halakat. Sokáig ott maradt náluk, de azután eszébe jutott a fia, a fiának a panaszos sírása és elhatározta, hogy

visszamegy hozzá. Elindult megint a hosszú útra és újból keresztül kellett mennie ugyanazon a sok veszélyen, de most sem hagyta el a szerencséje. Végre megérkezett régi hazájába és a parton nagy halásztársasággal találkozott, amelyik éppen egy elejtett bálnát vontatott haza. A bálnán erős fiatal ember áll: Kiviok megismerte, az ő fia volt az, aki szigonyával megölte. Amikor elhagyta, síró kis gyerek volt, most, amint viszontlátta, erős, hírneves vadász.

Idegen világot kerestünk, és talán nem is egészen hiába. Nem is a külső világ az, ami idegen Kiviok meséjében: a jeges-sziklás zordon grönlandi táj a mesében nem igen tükröződik vissza. De ha ez tükröződne, nem is lenne olyan idegen: nincs a világnak egy földrajzi tája, amelyet ne lehetne könnyen magunk elé idézni, amelybe ne lehetne könnyen beletekinteni, amit ne lehetne könnyen — aránylag könnyen persze — megismerni. A mese belső hangulata, belső világa az, ami mindjárt az elején az idegenség borzalmas voltával lep meg. Mintha csak azért volna, hogy a meglepetésünk még nagyobb legyen, idillikus-érzelmes képpel kezdődik a mese. Azt halljuk, hogy Kiviok — a harcedzett, félelmetes, rettenhetetlen hajós, mint később látjuk — milyen gyöngéd kis fiával szemben; hogyan tudja a védtelen kis gyermek sírása újra meg újra visszatartani a kalandokra vágyó apját. És ebben az idillikus képen tűnik fel hirtelen Kiviok halott felesége különös szerepében. A halott házasságtörő asszony borzalmas kép, és borzalmas Kiviok gondolkodás nélkül való, mintegy természetes és magától értetődő eljárása is: ahogy megöli a *halott* asszonyt és újra eltemeti (nem lehet tudni, hogy a régi sírjába-e, vagy máshova) szeretőjével együtt. Különben azt sem lehet tudni, (és kérdés, hogy melyik volna a borzalmasabb idegenszerű), hogy a halott asszony szeretője élő ember-e, vagy maga is halott. De az a természetesség, amivel a halott ember *él* és úgy cselekszik, mint az eleven, (sőt hogy meg is lehet ölni a halottat) — ez a természetesség és magától értetődőség, amivel a mese ezeket a bizarrul borzalmas dolgokat kezeli, elég arra, hogy áthelyezzen bennünket az egészen idegen világba, az ismeretlen és hangulatában, ízében mégis annyira könnyen átérezhető, átélhető mesevilágba.

Kiviok hajózása, amelyik most kezdődik, szervesen illeszkedik hozzá az előző esemény hangulatához. Amilyen visszadöbrentő és bizarr volt az, olyan az utazás is, amelynek a leírásában érezzük a rettentő sietséget, hajszoltságot, nyughatatlanságát a hősnek,

halott felesége gyilkosának. Az akadályok, amelyek szintén mintha nyughatatlan gyorsasággal tolokodnának a hős elé és tolongának a hős körül, mint költői kifejező eszközök az út izgalmas és izgatott sebességét példázzák. De nem pusztán ilyen alárendelt költői kifejező eszközök, hanem maguk is fontos elemei annak a tájnak, amelybe már a mese kezdete odahelyezett bennünket és amelybe most Kiviok hajózása messze kalandozásra visz.

Pedig az a tenger, amin Kiviok rohan a kajakjával, hiába idéz fel most idegen világot, maga már nem olyan idegen előttünk. Vagy csak mint a mesevilág tengere idegen, de a mi európai szemlénk, európai kultúránk ezt a tengert már látta, már szemlélte, már átélte, többször is, és nem csak a mese formájában. Az összecsapódó jéghegyeket, amelyek összezúznak minden köztük áthaladót, nem a mi eszkimó mesénk látta először, de látta, évezredekkel korábban, persze nem jéghegyek, hanem sziklák alakjában, a görög költészet és a görög mítosz is. A symplegadok, a „bolygó sziklák” nem egy tengeren hajózó görög hős életét fenyegették: az aranygyapjat kereső Iasont csak isteni bölcs tanács menti meg, a sokat túrt Odysseus pedig csak úgy menekül meg az összecsapódó sziklák veszedelméből, hogy helyette a másik veszedelem útját, a Scyllaét és Charybdisét választja. Ugyanaz a rémsége a tengernek fenyegette Kiviokot is, mint Iasont és Odysseust, de ami az eszkimó mesében bizarrul idegen, az a görög mítoszban mégis ismerősebb kell hogy legyen nekünk is. Mert akármennyire furcsa képtelenség, a valóságban elképzelhetetlen dolog az összecsapódó két szikla: úgy, ahogy a görög mítoszban találjuk ezt a „motívumot”, mégis egy *valódi* világ ábrázolásának eszköze. A mese-élmény, a mesei világ csak *egyszer* létezik. A mesemondó felidézi, hallgatóját végigvezeti benne — de amikor vége a mesének, megint a saját, való, ismerős világában van a mese-hallgató is. A mese-világ *van*, de nem *érvényes*: így lehetne a halott nagy magyar filozófus fogalmaival kifejezni. Fel lehet ismerni, lehet élni benne, de nem lehet *állandóan* szemlélni. Mindenben ott van, de nem mindig jelenvaló. A mítosz pedig — a görögöké is, más népeké is — a valóságnak, az érvényesnek felfogott és érvényességre számot tartó valóságnak értelmezése és értelmező kifejezési formája. A görög mítosz a tenger *mindig* létező borzalmát, a hajózás *mindig* létező veszélyeit formázta meg az összecsapódó, minden élőlényt szétmorzsoló sziklák képével — az eszkimó mese pusztán az egy Kiviok útjának veszélyeit és borzalmasságát. A mese *egyszeri* és ezért ismeretlen, a mi-

tosz bizarrságában is ismerős kell, hogy legyen, mert időközön felül álló érvényesség a jelentése.

Amit ezzel mondani akarunk: azt, hogy mesei világ illúzióját idézi fel bennünk a mese hallgatásakor olyasvalami, ami másutt is létezik, másutt is elképzelhető — azt a Kiviok elé odaálló másik akadály még világosabban érzékelteti. Hiába akarjuk tagadni, távol vannak már tőlünk a görög világ mítoszai, valóságukat úgy átélni, ahogy a görög ember átélte, talán legtöbbször már hasztalanul próbálkozunk. A modern embernek Odysseus és az Argonauták össze-összecsapódó sziklája éppen úgy „mesebeszéd”, mint a Kiviok útjában álló összecsapó jéghegyek. De az a tenger, amit hinárok sűrű szövedéke tesz áthatolhatatlanná: ez a kép a mi európai tudatunkban túl sokáig és túl erősen élt ahhoz, hogy egyszerű vállrándítással elmehessünk mellette és letagadhassuk azt, hogy valamilyen valóság átélése és megfogalmazása az, ami a gondolatot létrehozta. A hajósok réme, a „Sargasso-tenger” még ifjúsági regényeinkben is ott kísért: nem olyan régen még eleven hit volt a világ valamennyi hajósánál, és még kevésbé régen ott élt minden serdülő fiú tengereket járó fantáziájában. De volt ez még elevenebb és hatalmasabb hit is. Európában az egész középkor számára ez a hit határozta meg az Atlanti-óceán hajózását és kutatását. Az Atlanti-óceán az egész középkorban a borzalmak tengere, a tilos tenger volt. Csak legendák hősei hajóztak rajta, az ír mítoszban Brán királyfi, akit tündéri szózat hívott a boldogok haláltalan szigetére és Brandanus, a szentéletű püspök, aki isteni parancsra a földi paradicsomot kereste fel. De közönséges halandónak tilos volt nagy útra kelnie ezen a titokzatos tengeren, és még tilosabb volt a túlsó part keresésére gondolni. A 14–15. század térképei ismeretlen és csodás szigeteket rajzolnak be ugyan az Atlanti-óceánba, de mások, mint a legendák hősei, pl. éppen Brandanus, ezeken a szigeteken nem jártak soha. És ugyanezek a térképek hatalmas szobrot ábrázolnak az óceán közepén: ez kinyújtott karjával visszatérést parancsol a merész halandónak, aki mégis megkísérelné az átkelést; vagy pedig arról tájékoztatnak a feliratok, hogy angyalok óvják a tovább hajózni akarót az áthatolhatatlan sötétségtől és a víz szívós sűrűségétől, ami lehetlenné tenné az előrehaladást.

Az emberi féktelen kutatásvágynak, az előretörés hatalmas ösztönének állította a középkori ember józan önmérséklése, önfenntartó ösztöne az Atlanti-óceán áthatolhatatlanságának legendáját

akadályul. Hiszen ugyanaz a tenger vihette el a hajóst a halhatatlanság boldog szigeteire is — ezt a perspektívát kellett a legendának, vagy helyesebb szóval, a mítosznak, a halandó ember számára megint korlátok közé szorítania. Csak az újkor kezdetének új szellemű hajósai, Columbus, Cabot és a többi nagy fölfedező voltak képesek — és ők is csak hatalmas erőfeszítéssel — hogy ezt a legendában összesűrűsödött és kifejezést kapott ellenállást áttörjék. De a mítosz, a sűrű és áthatolhatatlan tenger mítosza élt, eleven hatóerő volt az emberiség történetének évszázadain keresztül. Eleven volt és mindenütt jelenlévő, mindenütt elismert érvényességű. És most ott találjuk Kiviok meséjében, ugyanúgy, ugyanabban a formában. De a szerepe más: nem megdönthetetlen intenzitással átélt igazságot akar kifejezni, hanem érzékeltetni akarja azt a bizarr, borzalmas, idegen világot, amelyben a mesehallgató Kiviokot vándorútján kíséri. Nem örök igazság kifejezője, csak kalandos pillanaté. És nem él benne a mese-hallgató, csak kíséri a hőst.

Kiviok útjának harmadik akadályával, a hajót felfaló tengeri féregekkel szintén találkozott már európai hajós epikus tapasztalata: van európai hajós-történet is, amely megtalálta a tengeri borzalmaknak ugyanezt a kifejezését. Ezúttal nem mítosz, nem világképet adó, sőt világképet és világgal szemben való magatartást meghatározó legenda az, ami kifejező eszközében találkozunk az eszkimó mesével, hanem maga is egyszeri kaland elbeszélése, egyetemes érvényességre számot nem tartó történet. Izlandban írták le a 13. században két évszázados szóhagyomány alapján azt a *sagát*, amely Amerika első felfedezőiről szól. Tudvalevő, hogy a norvég emigránsok, akik a 10. században Izlandot gyarmatosították, felfedező, földkereső útjaikat tovább is folytatták, hogy még a század végén Grönlandban is alapítottak településeket, sőt hogy kalandozásaik még tovább is terjedtek. Észak-Amerika partvidékéig. Az izlandi állam már rég megünnepelte ezeréves fennállását, a grönlandi telepek is évszázadokig léteztek, de Amerika norvég gyarmatosítására már nem került sor. Az Amerikába — a norvég hajósok elnevezése szerint Vinlandba — való hajózások már csak merész fölfedező utak voltak, alkalmak csodálatos kalandok átélésére.

Biztos tudomásunk csak két expedícióról van, amely — a 11. század legelején — eljutott Grönlandból Vinlandba. A második ezek közül két hajóból állt, az egyiket Thorfinn Karlsefni vezette,

az egész vállalkozás vezére, a másikat Bjarni Grimolfsson. Ez a második hajó a visszatéréskor a *férges tengerbe* jut, a férgek szét-rágják a hajó fenekét és halálos veszedelembé sodorják az utasokat. Menekülésre csak egy alkalom van, a mentőcsónak, amelynek a feneké fókabőrrel van bevonva és így a férgek nem tudják elrágni. De a mentőcsónak csak a legénység felét képes befogadni, és így sorsot húznak, hogy ki meneküljön meg és ki maradjon az elsüllyedésre ítélt hajón. A sorshúzás Bjarninak, a kapitánynak is juttat egy helyet a mentőcsónakban, egy fiatal izlandi azonban, akinek a hajón kellene maradnia, azt kérdi: „El akarsz engem itt hagyni, Bjarni?” „Nem tehetek másként” — feleli Bjarni. A másik pedig ezt mondja: „Mást ígértél az apámnak, amikor veled Izlandból útra keltem, mint azt, hogy így elhagysz; azt ígérted, hogy mindig egy lesz a sorsunk.” Bjarni erre szó nélkül átadja a helyét az ifjúnak és maga marad a süllyedő hajón.

Az, hogy ennek a történetnek is Grönland vizei a színtere, mint Kiviok kalandjának, az nem kell, hogy több legyen, mint pusztán véletlen. És még ha több is: ha a férgek tengerének elképzelése eleven hit az Atlanti-óceán legészakibb partvidékein a 11. századtól a 19-ig, azért a két kaland összehasonlítása épp olyan tanulságos nekünk, mintha a két ellenlábás pontjához fűződnének.

Kiviok meséjének mindjárt a kezdete — szükséges, hogy megint vessünk egy pillantást a példának előttünk álló mesékre — egy csapásra beleragadta a hallgatóját a mesevilágba, a mesehangulatba. Igaz, hogy a halott asszony megjelenése és meggyilkolása maga sem pusztán a mesehangulatból fakadt, abból, hogy a mese világában minden lehetséges. Ha legkülönbözőbb kezdetleges kultúrájú népek nem hinnének az „élő holttest” képzetében, ha nem azt gondolnák, hogy a hulla, amíg a rothadás meg nem semmisítette, maga jár vissza életének színhelyére, kísérteni, akkor Kiviok meséjében sem szerepelhetne a halálában is élő asszony. De az, ahogy ez a borzalmas kép a természetesség teljes látszatával fölmerül rögtön azután, amikor Kiviok apai gyöngéd jóságáról volt szó, és az, hogy ezt a megjelenést azután hogyan követi a hős hajszolt rohanása a tengeren, a tenger válogatott veszedelmei között, és végül azok a kalandok, amiket Kiviok a tengeren túl él át — mindez csak a mese világában lehetséges, mert más hangulatot, mint a mesei idegen világba jutást, idegen világon keresztül való izgalmas kísérését a hősnek, és végtére a visszazökkenést a saját valóságunkba, nem idéz föl. Különösen a gyilkos boszorkánnyal

való kaland olyan, hogy mesei voltához szó sem fér: hogy világlátása és keltett hangulata egyaránt szinte tisztán képviseli a mesevilág, a mese-hangulat lényegét. Nézzük csak a részleteket: a boszorkány és lánya látszólag barátságosan vendégelik meg. Ez ravasz gonoszságukhoz tartozik, de ravasz gonoszságuk már nem megy olyan messzire, hogy el ne árulnák magukat a hősnék — hiszen a mese-hősnék nem jutna mindjárt eszébe, hogy az étel a fiatal legény zsírjának köszöni az ízes voltát. Így azután megvan a hősnék a módja arra, hogy óvakodjék. A második intést a véletlen adja: megpillantja a boszorkány hátán a késformájú, késfényességű kinövést. De még így sem tudna megmenekülni, ha igazi mesei módon nem jutna mindjárt eszébe az egyetlen hasznos ellenszer: a mellvértnek használt kő. Azért igazán mesei ennek az ellenszernek a megtalálása, mert Kiviok a mi való világunkban nem tudhatná, hogy éppen a mellét kell védenie. Kivioknak nemcsak a leleményessége, hanem inkább a *beavatottsága* az, ami megmenti.

A mesének nélkülözhetetlen kelléke a 'beavatott' személye: a hős, aki előre tudja, hogy mi az egyedül lehetséges, amit tennie kell; vagy a tanácsadó segítő, aki előre pontosan tudja, hogy milyen lesz a hős útja, kivel-mivel fog találkozni, milyen kérdéseket fog kapni, milyen feladatok elé fogják állítani, milyen ellenfelei lesznek, milyen cselekkel akarják bajba sodorni — és előre, pontosan tudja, pontosan megmondja, hogy mikor mit kell mondania, mit kell tennie, hogyan kell a veszélyeken, az akadályokon diadalmaskodnia. A mesemondáskor, meshallgatáskor senkinek sem jut eszébe megkérdezni, hogy hát honnan származik a 'beavatott' hős vagy tanácsadó beavatottsága. A mesevilágban természetes, hogy van, aki többet *tud*, mint más; a mesei világlátás a többi határral együtt az emberi tudás határait is lerombolta. Ahol ilyen megmagyarázhatatlan tudásról, váratlan beavatottságról hallunk, ott a mese világában vagyunk.

Így hiába ugyanaz az eszkimó Kiviok és a norvég-izlandi Bjarni kalandjának a *külső* színtere, a *belső* színtere nagyon is különböző. Amennyire mesevilág az eszkimó történet színtere, annyira a realitások világa a *sagáé*. A *saga* különös fajtája az epikus költészetnek. Írásos emlékekből ismeretes, és ezeknek az írásos emlékeknek a műfaja a 13. században kezdődik, korábban *sagát* nem írtak le. Az események pedig, amelyekről a *saga* szól, kivétel nélkül az izlandi honfoglalás és államalapítás idejéből valók, abból

a kerek százéves időszakból, amelynek az 1000 év van a közepén. Tartalma nem történelem abban az értelemben, ahogy ezt a szót mi használjuk: családok és egyének élményeiről szól, de az alatt a két-három évszázad alatt, amikor szóhagyományban kellett élnie az elbeszélésnek, a történeti hűséget (egyéb forrásokon ellenőrizhetően) meglepő pontossággal megőrizte. A *sagát* az izlandi embernek az az igénye hozta létre, hogy őseivel, őseinek családjával a kapcsolatot ne veszítse el (a *saga* elsősorban családtörténet, fontos részét teszik a genealógiák); és ezt a kapcsolatot a szóhagyomány kikerülhetetlen követelménye szerint epikus költészet teremtetette meg.

A *saga* epikus költészet voltán természetesen nem változtat semmit, hogy prózában van írva. Ellenkezőleg, a komoly és tárgyilagos próza biztosítja azt, hogy a történeti realitás és a költői alkotás között létrehozott szoros kapcsolat és biztos egyensúly (ez jellemzi a *saga* műfaját) ne bomoljék meg a költészet javára, a realitás rovására.

Nagyobb ellentétet, mint a mese és a *saga* közt fennállót már alig képzelhetnénk el. Akkora az ellentét közöttük, mintha a színhelyük is a föld két ellenlábás pontján lenne. Az lehet véletlen, hogy a hajót szétrágó férgek tengerét az eszkimó mese is, az izlandi *saga* is Grönland vizeibe helyezi. Az eszkimó mese persze kötve van, ami a színhelyét illeti: nem képzelhetjük el a színhelyét másutt, mint a mese elmondójának környezetében. De a *saga* lehetséges színtere sokkal kiterjedtebb. Amerre norvég gyarmatosok, norvég kereskedők, norvég vikingek jártak hajóikkal: Amerikától Novaja-Zemljáig, Izlandtól Szicíliaig és Bizáncig, ott a *saga* színtere van. Az lehet véletlen, hogy ugyanaz a kaland ugyanazon a helyen játszódik le, de az, hogy a kétfajta egymással homlokegyenest ellenkező szellemiségű elbeszélésben ugyanaz a kaland előfordul: a tenger egy bizonyos részén nyüzsgő férgek, amelyek elrágják a hajót, de a bőrt nem tudják bántani — ez már nem olyan tapasztalat, ami mellett szó nélkül mehetünk el. A határokat nem ismerő világot kifejező mese és a polgári öntudatot pontos információkkal meggyökeresíteni akaró *saga* ugyanazt az elbeszélő elemet használják. Ugyanaz az elbeszélő elem fordulhat elő a határ-tagadó mesében és a végtelenül szilárd valóság-keretű *sagában*.

A mítosz öröknek felismert valóságok megfogalmazása; mégis találtunk mítoszban, ókori görögben és középkori európaiban egyaránt olyan elemeket, amik a mese világának érzékeltetésére szol-

gáltak. Az izlandi *saga* az egyszer megtörtént történeti valóság, sőt, ami több, az egyszer átélt személyi (és ezt a keretet kibővítve: családi) élmény szigorú valóságigényű megfogalmazása. És itt is láttunk mesével közös elemet. A mesevilág a valóságon kívüliség világa, a mítosz és a *saga* két különböző érvényességi körű, de egyaránt hatalmas érvényességi intenzitású világ kifejezője. Ha először ezeknél hangsúlyoztuk az elemek lehetséges közösségét, azt csak azért tettük, mert ezek a legszélsőségesebb végtetek a hagyományos epika világában, ahol az ember azokat a világnézeti lehetőségeket és azokat a valóságokat, amiket ki akar fejezni, *történés alakjában* fejezi ki. Igazságtartalom szempontjából a mese egyrészt, a mítosz és a *saga* másrészt a legélesebb ellentétek; és éles ellentétek a mítosz és a *saga* egymás közt is a kifejezett valóság körét illetően: az egyik a legáltalánosabb, a másik a legegényibb valóságok kifejezője. És mégis, amit már egy példa le nem tagadhatóan megmutatott és amit a példák halmozása még jobban meg tudna mutatni: az elbeszélő elemek közösek lehetnek az epikus hagyományoknak ezekben a szélsőségesen ellentétes fajtáiban is. Fel kell ezt ismernünk, ha meg akarjuk akármelyiknek is ismerni a lényegét közülük; a mese lényegét nem ismernénk fel, ha nem látnánk összefüggéseit az ellentéteivel.

De nem is csak az ellentétek összefüggéseiről van szó. Az ellentétek között az átmeneteknek végtelen sorozata van. A hagyományos epika világa végtelen tagozódású; ha a tudós rendszerezés határokat is vont benne, ha meg is állapította a „műfajait” — ezek mégis megtartották végtelen sokféle árnyalatukat, amin keresztül egyik a másikba simul és aminél fogva egy, oszthatatlan világot alkot. Egy és oszthatatlan ez a világ nemcsak azért, mert minden alkotó része megegyezik egymással abban, hogy epikus hagyomány: hogy fogalmazása történés képébe öltöztette a mondanivalóit és hogy olyan kultúrák alkották meg, amelyeknek a létezési formája éppen a hagyomány. A hagyomány: kultúrának és szellemi javaknak az a sajátos létezési formája, amely nemcsak létezési forma, hanem megalkotást és fennmaradást szabályozó és lehetségessé tevő törvény; az a létezési forma, amely egy a létezővel, amelynek a fennállását jelenti. Majd még lesz alkalmunk, hogy lényegébe jobban beletekintsünk, most elégedjünk meg azzal a hangulattal, amit a szó felidéz: azzal, hogy a mese is beletartozik — a mítosszal és a *sagával* együtt — az epikus hagyományok nagy körébe, abba a körbe, amit még ezen a közös néven és lényegen

kívül, mint éppen mondani akartuk, sok minden más is tart össze és fűz egységgé.

Hatalmas sokféleségűek az epikus hagyományok, minden nép, minden kultúra és minden költői műfaj hozzájárult ahhoz, hogy a végletek közt az átmenetek hosszú sora keletkezzék. Mi az előbb egy lényeges vonás: a valósághoz és valóságosságához való viszonyuk alapján ítéltük meg azokat az epikus hagyományokat, amelyekről eddig szót ejtettünk, és ebből a szempontból ellentéteességet láttunk közöttük. Akár megtartjuk ezt a nézőpontot, akár nem; akár megelégszünk a most látott ellentét-párral, akár újakat állítunk fel, megláthatjuk az átmeneti formáknak nagy változatosságát, ha a mese helyét keressük az epikus hagyományok között. És már előre is feltehetjük azt, hogy amit a végleteken tapasztaltunk, az az átmenetekre csak még inkább fog állni: hogy a mesével közös elemeket az epikus hagyományok egy fajtájában sem keressük majd hiába.

Sok jelentősége nincs, hogy fenntartsuk továbbra is közös mértéknek a valóság-tartalmat az epikus hagyományok között, mégis annyira felkínálkozik azon a ponton, amelyik felé most néznünk kell, hogy megtarthatjuk. A legendából veszünk egy példát, és a legenda szintén fontosnak tartja azt, hogy hallgatója mint teljes valóságot fogadja. A mítosz valósága egyetemes valóság volt, a *sagaé* egyszeri, külvilági valóság; a legendáé pedig szintén egyszeri, egy megtörtént és önmagában is, mintakép-mivoltában is kimagasló eseményé. Csakhogy ebben az eseményben nem az a lényeges, hogy a külső világ eseménye, nem az, hogy a hallgató az esemény hagyománybeli továbbélése útján a múlttal kap közvetlen kapcsolatot. A legenda eseményének helye és ideje lényegében mellékes — a helye csak annyiban fontos, hogy a legendai esemény szent jelentőségéből a hely is kapott valamit: súlyt, fontosságot, a szentség kisugárzását. De az esemény, és az élmény, amit az esemény elbeszélése a hallgatóban ébreszt, nem a külső világ dolga, hanem a történelmen és a személyi kapcsolatokon kívül és felül álló belső világé. A legenda valósága szilárdnak hitt valóság, egyszeri esemény valósága, de a belső világé; nem az értelem valósága, mint a *sagaé*, nem is a hit valósága, mint a mítoszé, hanem a kedély valósága.

És ha már ennek ismertük fel a legendát, keressünk egy kézzel-fogható példát annak a szentnek a legendái között, aki talán mindenki más fölött a kedély és az elmélyedés szentje volt. Szent

Ferenc Virágoskertjében (21. fejezetében) olvassuk a szent életének egy csodálatos epizódját.

Agobio városának környékét egy kegyetlen, vad farkas pusztítja; senki sincs tőle biztonságban, aki kilép a város falai közül, még fegyveresen sem. Szent Ferenc megkönnyőrül a város lakóin és Istenbe vetve bizalmát, kimegy a város elé. A farkas előrobban és meg akarja támadni, de Szent Ferenc keresztet vet és mondja: „Gyere ide, farkas testvér, Krisztus nevében parancsolom neked, hogy ne bánts se engem, se más”. A farkas szót fogad, és szelíden, mint a bárány, a szent lábaihoz fekszik. Szent Ferenc pedig a lelkére beszél, előszámlálja gonosztetteit, de azt is hozzáteszi, hogy tudja, hogy a farkast minderre csak az éhség vitte rá. Megígérteti vele, hogy soha többé nem bánt senkit; a városiak majd gondoskodni fognak, hogy szükségét ne szenvedjen. A farkas kézfogásra nyújtja első lábát, hogy az ígéretet megpecsételje. Azután bemegy Szent Ferencel együtt a városba és ott a polgárok szemeláttára megismétli az ígéretét. „És azután — folytatja a legenda — ez a farkas két évig élt Agobióban és szelíden járt házról házra, anélkül, hogy bántott volna valakit vagy hogy valaki bántotta volna, és az emberek szívesen táplálták... Végül két év múltán farkas testvér öregségében kimúlt, a polgárok pedig nagyon meggyászolták.”

Legendát olvastunk, csodát, amelyet Isten tett egy szentjének a közbenjárására, csodát, amelyet a szent arra használt föl, hogy prédikálhasson a népnek a pokol kínjairól — a testi életet veszélyeztető vadállatot hasonlította össze a lélek veszedelmeivel — és amely hitet erősítő példaként szolgálhatott az utókornak. És mégis, sok van ennek a legendának nemcsak a hangulatában, hanem a cselekményében is, és különösen abban a helyzetben, amiben a cselekmény folyik — sok van az egész legendában abból, amit meseinek érzünk és amit meseinek nevezhetünk.

Mesékből jólismert helyzet, hogy a város népét vadállat sanyargatja és hogy egyszerre, kívülről, megjelenik a hős, a megmentő, aki vállalkozik arra, ami eddig senkinek sem sikerült; aki nemcsak vállalkozik rá, de végre is hajtja. Sem a mese hőse, sem a legenda szentje nem a maga erejéből viszi végbe a nagy tettet, mindkettő kívülről kapja a segítséget — az egyik a mesében nélkülözhetetlen segítőtől, a másik a mennyei hatalmaktól; az egyik a varázslat erejével, a másik a hit erejével diadalmaskodik. Ezen a ponton már megszűnik a hasonlóság a mese

és a legenda között, ennél a két erőnél ellentéteesebbet nehéz elképzelni. De hasonlóság van abban a minden kétséget kizáró hivatottságban, amellyel a hős, vagy a szent nekifog a vállalkozásának.

És még egy ponton találkozik a legenda és a mese szellemisége. Szent Ferenc a farkast „farkas testvérnek” szólítja, és „farkas testvérnek” nevezi a legenda elbeszélő része maga is. Sőt nemcsak annak nevezi, hanem annak is tartja: kolduló minorita barát életét festi, amikor a farkas életének szelíd városi éveiről beszél. „Farkas testvér”, „frate lupo” úgy jár házról házra, mint a kolduló barát; úgy szeretik, olyan szívesen adnak neki enni, annyira meggyászolják, mintha közöttük élő franciskánus volna. Az ilyen maradék nélkül való határ-lerombolásra nem tarthatunk mást képesnek, mint a mesét. Hogy az állat isteni csoda folytán megérti az emberi beszédet és szót fogad az emberi parancsnak, az még a legenda világába tartozik és teljesen érthető a legenda szellemiségéből is. De már a mese világának a jelensége az, hogy legendánk a vadállatot a csoda megtörténte után emberi lénynek látja és teljes természetességgel beszél róla mint emberi lényről. A farkas nemcsak szelíd állattá, hanem ember módjára békeszerető vadállattá változik, hanem emberi néven nevezett, emberi életet élő, emberként szeretett lényé. A névnek ilyen hatalma is csak a mesében van. Magyar népmesében fordult elő, hogy a mese hőseit egy kígyó testvérévé fogadta — és a mese azontúl úgy beszélt a kígyóról, mint a hős „testvéréről”. Ugyanúgy, ahogy Szent Ferenc „farkas testvér” megszólítása a vadállatot *fraterré* tette.

Az epikus hagyományoknak nem beszéltünk összes műfajáról és nem is fontos, hogy végignézzük teljes sorozatukat azzal a szándékkal, hogy megnézzük, mi van bennük olyan elem, felfogás vagy hangulat, ami mesei is lehetne. De azok a hagyományok, amelyekről eddig beszéltünk, mind jól ismert körű, szigorúan körülhatárolható és körülhatárolt műfajok voltak. Itt az ideje, hogy kissé meglazítsuk ezeket a határokat és olyan területre menjünk, ahol szabadabban mozoghatunk, amikor a mese világába keresünk bepillantásokat. Olyan területre, ahol nem kell azt mondanunk, ha találunk valamit, hogy: mesei is lehetne, de ebben az egy esetben mégsem az, hiszen jólismert más műfajú hagyományban találtuk. Olyan területre, ahol a határok mese és nem-mese között nemcsak egyes felcsillanó elemekben, hanem a hagyomány egész lényében elmosódnak. Itt fogjuk azután megtalálni a mese *belyét*, a

mese helyét az epikus hagyományok között és ezzel együtt eredetének egyik kulcsát is.

És ha itt keressük a mese nyitját, megint idegen világok felé kell vennünk utunkat. Nem kell olyan messze mennünk, mint Kiviok meséjénél, nem kell idegen világrészbe, idegen éghajlat alá utaznunk. Az a föld, ahol megtalálhatjuk, amit keresünk: saját földrészünk; az az idegen világ, amely a mese kulcsát tartogatja számunkra, Európa ősi világa, az európaiság első igazi kifejezője: az előttünk mégis annyira idegen keltaság. A betűk, amelyeket írunk, a fogalmak, amelyek szerint gondolkozunk és következtünk, a hit, amelyet vallunk: délről, a Földközi-tenger kulturális köréből jutottak hozzánk és a 'klasszikus', görög—római szellem adta nekünk vagy legalábbis az közvetítette hozzánk (és a közvetítés nem alárendelt szerep: a továbblhaladás eleven hatóerejét az antik kultúráktól kapták civilizációnknak azok a javai, amelyek messzebb délkeletről jöttek). De a föld, amelyen járunk, mi, Pannónia és az egész Közép- és Nyugat-Európa lakói: kelta föld. Ezen a földön kelta formában jelentkezett a kultúra és a szellemiség — ha nem is első ízben, de a történet (nem a prehisztória) által először megfoghatóan. A mi Pannóniánkban, a mi Közép- és Nyugat-Európánkban a kelta szellem és a kelta kultúra volt az, ami mint 'őseurópai' kultúra állott szemben az ókori és középtengeri klasszikus kultúrával. Szemben állott vele és befogadta; az őseurópai és a mediterrán ókori kultúrák összeolvadásából jött azután létre a középkori, majd az újkori európai kultúra, az a kultúra, amely már nemcsak kapott a középtengeritől, hanem adott is a Földközi-tenger országai műveltségének.

A keltaság maga kihalt, csekélyke nyomai élnek még csak, önálló kultúrája, az antik kultúrát befogadó őseurópai kultúra szimbóluma, szintén már csak a középkor emlékeiben él. Azóta még azok a nyomai is kivesztek, amik a középkorban még megvoltak az összeolvadás nagy folyamatától érintetlenül. Ezek között a nyomok között pedig ott van Írország középkori epikus irodalma. És ez az epikus hagyományoknak az a területe, amelyet most fel kell keresnünk, hogy megkapjuk a körülhatárolhatatlan epikus műfajok nagy tanulságát.

Aki a dolgok lényegéből a kategóriákat, a határokat akarja először kiragadni, már szemlélődése lelegején leküzdhetetlen nehézségekbe ütközik, amikor Írország középkori epikus irodalmát nézi. Eposzokról van itt szó? Regényekről? Mondákról? Mítoszokról?

Mesékről? Egyikről sem és mindegyikről. A külső formája ennek az irodalomnak verssel kevert próza. És szól istenekről, hősökéről és emberekről; hőstettekről és kalandokról; szerelmekről és hadjáratokról; emberi gyarlóságról és kikerülhetetlen végzettről; egy hatalmas sokféleségű barbár világ ezer epikai színének csillogásáról. Nem lehet mondani egyik epikus művéről sem, hogy mítosz, mert nemcsak a hit világképét formázzák meg. Azt sem lehet mondani, hogy hősi monda, mert az egyértelmű és egyoldalú hős-ideál helyett a szereplő személyek erényeik és gyöngeségeik teljes skálájával szerepelnek. De ha regénynek akarnók ennél a tulajdonságánál fogva nevezni, nagyon tévednénk, mert a hűvös világszemléletnek és a kiábrándult objektivitásnak — ami pedig azt hiszem elengedhetetlen kelléke a regénynek és a regényírásnak — nyomát sem találhatjuk. Pusztán mesének sem állíthatjuk szabad és szelős világszerkezetük alapján, annál szemléletük sokkal többért, sokkal többet látnak a világból, mint azt, amit a mese lát és amibe minden adottságot fölold: a lehetőséget. Egy példa, találmra kiragadott, de azért teljes jellemző erejű, meg fogja mutatni azt, amit a kézzelfoghatóság nélküli elemzés érzékeltetni nem tudott: hogy milyen az a „műfaj”, ami legvilágosabban megmutatja, hogy *hol* van a mese.

Nem egyszer érezte már ennek a könyvnek az írója, hogy a meséről szóló könyv helyett egyszerűen csak mesék minél gazdagabb gyűjteményét kellene az olvasó kezébe adnia és hagyni, hogy maguk a szövegek mondjanak el mindent. De most nagyon kevés szóval nagyon sokat kell elmondania, sűrítienie és tömörítienie kell mindazt, amit a mesék maguk a természetesség szép bőbeszédűségével tárnak csak fel; hirtelen kell elmondania, amit a mesék maguk csak lassan-lassan láttatnak meg. De azt nem tagadhatja le, hogy sajnál minden mesét, amit nem mondhat el, vagy amiről csak kivonatban számolhat be; és különösen azt, hogy a példának szolgáló ír mondából kivonatnak is csak töredékét adhatja a szöveg nagy hosszúsága miatt. A monda hagyományos címe „Da-Derga csarnokának pusztulása”, eredete a 8. századra tehető. Csak egy részt ismertünk belőle.

Irország fő-fejedelmi széke megüresedik és a királyválasztók azt a jóslatot kapják, hogy azt kell megválasztani, aki éjjel, ruhátlanul jön a fővárosba, kővel és parittyával kezében. — Conaire királyfi vadászat közben gyönyörű fehér és pettyes soha nem látott madarakat vesz észre és üldözőbe veszi őket — hiába, mert

a madarak mindig éppen kőhajításnyira maradnak tőle. A folyóba is követi őket parittyájával (ehhez természetesen levetkőzik), a madarak azonban emberi formát öltenek, fegyverrel fordulnak elene és azt mondják, hogy nem szabad madarakra vadászni, mert azok az ő rokonai. Azt is mondják, hogy menjen azonnal Temairba, a fővárosba. Ott persze királlyá választják Conairet, mivel megfelel a jóslat összes feltételének.

Conaire életét és uralmát azonban sok veszély fenyegeti. Az emberré változott madarak azt is megmondták neki, mik a neki tiltott dolgok, mik azok a tilalmak, amelyeknek a megszegése a halált okozza. A nyolc tilalom között ilyenek vannak: nem szabad egymás után kilenc éjjelt Temairon kívül töltenie, nem szabad, hogy három vörös (írül: *derga*) ember menjen előtte egy vörösnek az otthonába, nem szabad olyan házban megszállnia, ahonnan kiviláglik a tűz lobogása. A szerencsétlen Conaire akarata ellenére sorjában szegi meg a kevés-értelmű parancsokat (amelyeket az olvasó az óceániai népek *tabujával* vethet össze). Csak egy epizódot ragadunk ki ezek közül. Conaire egy Da-Derga nevű emberhez hivatalos. Észreveszi, hogy előtte három vörös ember lovagol, akiket nem tud utolérni és akiket hiába kér, hogy maradjanak mögötte. Válasznak a vörös emberek egyike ezt énekli: „Ó madarak fia, nagy hírt mondunk! Fáradtak a lovaink. A foghíjas Donn (a halál-isten) lovain lovagolunk. Bár élünk, halottak vagyunk. Nagy előjelek! Varjak lakomája! Csatazaj! Pengék nedvessége! Napnyugat felé forduló törött pajzsok!” És valóban, Conaire, miután összes tilalmát megszegte, Da-Derga csarnokában tengeri rablókkal vívott hatalmas harc után elesik.

Fölösleges külön felhívnom arra a figyelmet, hogy mesei elemek mennyire szétválaszthatatlanul keverednek mondaiakkal és mítoszakkal már ebben a kis töredékben is. A Da-Derga csarnokában vívott nagy harc a hősi epika hatalmas teljesítménye; a Nibelung-énekhez fogható, az Attila csarnokában történő küzdelemhez. A királyválasztó jóslat az ír kultusznak szokásos eljárása volt, de az a véletlen, amellyel Conaire a királysághoz jut, már a meséhez tartozik. Mert *irányított* véletlen: a madár-emberek, akik Conaire rokonainak vallják magukat (a rokonságot az élő-halottak verse is megerősíti), anélkül, hogy akár Conaire, akár az olvasó erről a rokonságról többet tudna — a hős titokzatos rokonai intézik úgy a dolgokat, hogy Conaire megfeleljen a jóslat furcsa és valószínűtlen feltételeinek. A tilalmak, amelyek Conaire életét szabályozzák

és amelyeknek akaratlan megszegésébe belepusztul: a mítosz világát állítják elénk. A mítosz kifejezésformáival látja meg benne az olvasó az emberi sors tragikumát: a nem is egyszerűen véletlen, de valószínűtlen dolgok sorsdöntő hatalmát. De az ilyen életszabályozó tilalmak rendszere a mesétől sem idegen. A mese hősével is megesis, hogy jóakarójával való váratlan találkozásakor furcsának látszó tanácsokat kap, amik azután — az ír monda mítikus színezetű epizódjával ellentétben — javára szolgálnak, mert az egyes esetekben kiderül az alapos és megfontolt voltuk. Kiderül — épp ahogy az ír mondában is kiderül a tiltó parancsokról, hogy nyakatekert feltételeik meg is valósulhatnak.

És végül Conaire romlásának a halál fejedelmétől küldött követei — az ő megjelenésük a hallgatóban a legkülönbözőbb epikus világok borzalmát idézi fel. Azért jöttek, hogy a jóslat beteljesüljön: a király egy vörös (*derga*) ember háza felé igyekszik, és aki küldte őket, az az „odvasfogú” jelzővel felruházott halálisten. Megjelenésük módja és formái hatalmas intenzitású alkotásai a mítosz világképeinek. A halálisten jelzője egyedül többet árul el a halálnak mint felbomlásnak visszariasztó képéből, mint a leghosszabb leírás. Az, hogy nagy csata előtt túlvilági követek jelennek meg és rejtélyes szavú versben megjósolják a nagy vérontást: ez a legmagasabb stílusú hősi epikához tartozik; ahhoz a hagyományhoz, amely a küzdelmet a világban történő dolgok között a legfontosabbnak, még a túlvilági hatalmak számára is legjelentősebbnek tartja. A vörös túlvilági követek egyik mondata pedig: „Bár élünk, halottak vagyunk” — ez visszavisz bennünket a kiindulásunk pontjához: Kiviok meséjéhez. Az „élő holttest” vallási fogalma nem tartozik a mese világához, hanem az eleven hatóerejű hithez. De azáltal, hogy ez a hit találkozik a mesevilág határokat leromboló lehetőség-szemléletével, hálás népmesei elem, és lépten-nyomon találkozunk vele a mesében is. Mesében is előfordul, hogy a halott vőlegény magával akarja vinni a sírba a menyasszonyát, és nagy elterjedtségű, félvilágon kedvelt mese szól arról, hogyan hálálja meg egy halott a mese hősenek, hogy gondoskodott a temetéséről.

Mesei elemeket nem-mesei környezetben láthattunk sok helyen. Az ír epikában pedig olyan környezetben észlelhettük a mese szellemi világának a jelenlétét, amelyről épp úgy nem mondhatjuk azt, hogy mesei, mint azt, hogy nem-mesei. Az ír epika világa szemléletek és hagyomány-formák szertelen kavargásának világa. Ez a kavargása, ez a zűrzavarossága megmarad még azután is, hogy át-

lépi a kelta területek határait, még azután is, hogy anyagából és rendszeréből felépíti a középkori Európa lovagi epikus költészetét — miután kavargásába új elemet olvasztott, a mesein, mítoszin, hősin kívül a lovagi világrendet is — és még ugyanez a zűrzavarosság az, amely a Búsképű Lovag elméjét megháborította. Ennek a zűrzavaros világnak a szemlélése mutatja meg a mese kutatójának a mese *belyét*, azt, amit a többi epikus műfaj mesei elemeinek áttekintése már körvonalalaiban meg is mutatott. Azt látjuk a kelta hagyományok világában, hogy olyan gondolat, olyan elbeszélésdarab, amely tartozhatna akármelyik epikus hagyományműfajhoz, vagy egyikhez sem — egy kis szempontváltoztatással, a sok színben játszó kristály egy kis át-csillantásával tisztán meseivé változhat. Ha az ír hagyományokat olyan selyemhez hasonlítjuk, amelynek színe bizonytalan, határozatlan, a ráeső fény szerint változik, akkor arra kell gondolnunk, hogy eshet a selyemre olyan fény, amelyik eltünteti a sokféle bizonytalan csillogást és világosan megmutat egy egységes színt. Egyetlen szempont-változás, egyetlen fény-csillanás megmutathatja, mondtuk, a tiszta mesét az ír epikában, mint ahogy a példának ismertetett szövegben Conaire 'tabuinak' motívuma egy kis beállítás-változtatással tisztán mesei, máshol helyt nem álló tipikus mesei kifejlést létrehozó elemmé változhat.

Láttuk: nem minden mese, amiben jelen van a mese világa. És láttuk azt is, hogy nem az elbeszélőanyagban magában és nem annak részeiben rejlik a mese lényege. Az első tanulságot az első példánk adták nekünk, a másodikat az utolsó példánk. De azt is láttuk, hogy a mesét meghatározza a *belye*: az, hogy az epikus hagyományoktól elválaszthatatlan és csak a körükben lehet megérteni, csak a többi epikus hagyományból kiindulva lehet folytatni az utat a lényege megismerése felé. És ennek az útnak arrafelé kell vezetnie, amerre megismerhetjük azt a jelenséget, amelyet gyenge hasonlattal és jobb szónak a hiányában 'átcsillogásnak' nevezünk. Fénysugarak és szempontok, vagy kevésbé képes kifejezéssel arányok, viszonyok, indokolások kérdése, hogy valamely epikus hagyomány, vagy annak egy-egy eleme mesei-e vagy nem. Ezeknek a fogalmaknak a megismerésével kell most foglalkoznunk, hogy végre ne csak tudjuk, hanem teljes tisztasággal *lássuk* is, hogy mi a mese.

II.

Keresztülvándoroltunk az epikus hagyományok nagy birodalmán mesét kereső szemmel és azt láttuk, hogy a mese ebben a birodalomban mindenütt ott van — helyesebben: mindenütt ott lappang. Azok az epikus elemek — szokásos nevükön, amelyet azonban homályos tartalma és sok árnyalat kifejezésére használatos volta miatt jobb kerülnünk, motívumok — amelyek a mese világának kifejezésére, a mese világának fölépítésére alkalmasak, az epikus hagyományok nagy birodalmában mindenütt megtalálhatók. És azt is láttuk, hogy valami, eddig még meghatározatlan csekélység kell ahhoz, hogy az ilyen epikus elem mesévé, a mesevilág kifejezőjévé váljék. Más oldalról, a mese oldaláról kell most kiindulnunk, hogy ehhez a valamihez eljussunk. Most már nem is kell messze idegenbe mennünk mesei példáért, magyar gyűjteményekben találunk egy nagyon szépet, nagyon tanulságosat. Két magyar népmesét kell csak egymás mellé állítanunk.

Özvegy embernek és özvegy asszonynak egy-egy lánya van — meséli az egyik. Az ember lánya szép, az asszonyé meg rút. Az özvegy ember dagasztóteknőt, szénvonót és vetőlapátot kér kölcsön az asszonytól, de az mindannyiszor csak azt izeni vissza: „Mondd meg az apádnak, vegyen el engem, akkor lesz dagasztóteknőtök is, szénvonótok is, lapátotok is”. Mit volt mit tennie a szegény embernek, feleségül veszi az asszonyt. Most aztán az asszony lesz az úr a háznál: a saját csúf lányát dédelgeti, az ember lányát meg üti-veri. A lány elhatározza, hogy inkább világgá megy; hamupogácsát kap útravalónak. Amint megy-mendegél, előtalál egy kis házat. Bemegy, enni kezd. Odamegy egy kis cica: „Adjál egy kis kalácsot, én is adok tanácsot!” A lány jószívvel ad. Egyszerre csak zörgetnek az ajtón: „Tányér talpam, lompos farkam, szép lány mátkám, nyiss ajtót!” — „Jaj, cicuskám-micuskám, mit csináljak?” — „Nyisd ki neki”. Bekullog egy nagy csúf ördög. A lány a cica tanácsára teljesíti az ördög további parancsait: tüzet rak, ételt főz, eszik az ördöggel, ágyat bont neki, melléfekszik, belenyúl a balfülébe: temérdek sok aranyat-ezüstöt húz ki. Belenyúl a jobbfülébe: onnan aranyos hatlovas hintót húz ki. A lány felrakja a kincseit és hazahajtat. A csúnya lány megirigyli a szerencséjét és szintén elmegy világgá: útravalója finom búzalisztból sült pogácsa. Szintén betér a magányos házikóba, de nem ad a cicának enni. Az ördög kopog, a cica azt tanácsolja, hogy ne engedelmeskedjék. Az

ördög maga húz ki a füléből egy vashintót, amelyben alul tüzes katlan van. A lányt belezárja, a lovakat megcsapkodja, a hintó elszáguul és a lány bennég. A jó lányt azonban gazdag nagy úr veszi feleségül.

A másik mesénk is azzal kezdődik, hogy egy asszonynak van egy édes lánya, meg egy mostoha lánya. A mostoha lányt elkergeti világgá. A lány egy csikót talál vándorlása közben és kérésére leszedi róla a bogáncsokat, egy kutat megtisztít és egy düledező sütőkemencét megigazít. Egy öreg asszonyhoz áll be szolgálni: három nap az esztendő, hat szobát kell takarítania, a hetedikbe azonban nem léphet be. A három nap leteltével a boszorkány a hetedik szobába vezet, ott egy ládát választhat magának jutalmul. A sok cifra láda helyett egy kis kopottat választ, azzal hazamegy. A sütőkemencéből kalácsot, lepényt kap, a kúttól aranypohárban vizet, a csikó hazaviszi a hátán. A boszorkány — mert gazdasszonya boszorkány volt — üldözőbe veszi a lányt, de sikertelenül, mert a kemence és a kút letagadják, a csikó pedig vágat vele. Mikor hazaér, látja, hogy a láda arannyal-ezüsttel van tele. Ezt megirigyli a mostoha és a saját lányát is elküldi világgá. Csakhogy ez nem teljesíti a csikó és a kút meg a kemence kérését, a szolgálat végén meg cifra tulipános ládát választ. Amikor hazafelé megy, a kemence meg a kút útbaigazítják a banyát, a csikó pedig a hátra veszi a boszorkányt; így utol is éri a rossz lányt és félholtra veri. A cifra láda azonfölül kigyóval-békával volt tele.

Ami a legtagabb értelemben vett alapgondolata mindkét mesének: hogy a jószívű és szerény megkapja a jutalmát, a gőgös pedig a büntetését; meg hogy akinek rossz a sora, annak fordul jóra, akinek jó, annak rosszra — ezek a gondolatok még előfordulhatnak akárhol, a mesén kívül is, a mesében is. A mesében természetesen gyakori ez a gondolat. Tudjuk, hogy a mese elbeszélésének úgyszólván törvényszerű menete az, hogy elnyomott, szegény sorban tengődő valakiből, legényből vagy lányból lesz a fényes sikereket elérő mesehős. Tudjuk azt is, hogy ezek a fényes sikerek a hős segítőknek köszönhetők, segítőtőre pedig a mese hőse is gyakran szolgálat, viszonzosság révén tesz szert. Láttuk, hogy a mesei világ a való világnak eszmei korrekciója: bemutatása annak, hogy milyenek kellene lennie a világrendnek, a fizikainak és az erkölcsinek egyaránt. Ezért van az, hogy a mese hőse, aki persze bővelkedik minden erényben, mindjárt a mese elején megkapja jószágának jutalmát abban, hogy maga mellé hangolja a segítő erőket. És

ezt valahogy úgy foghatjuk fel, hogy abban a pillanatban kezdődött el a hős sorsának a jobbrafordulása, amikor a mese elkezdődött. Addig a világ zord és igazságtalan törvényszerűségei voltak érvényesek — ez adja meg a szükséges előzményt: azt, hogy a hős elnyomásban, rossz sorban sínylődött. Elkezdődik a mese, átveszi az uralmat a mesei világrend: megkezdődik a meshős karrierjének ívelése felfelé. Itt is megmutatkozik az, amit már egyszer észlelhettünk: a mese a pillanat, a jelenlét, a jelen művészete. Ha a mese világa a mesemondó számára állandóan léteznék, lehetetlen volna a mese, mert nem lehetne előzménye és kiindulópontja.

De most nem ez az, amiről beszélnünk kell, ha nem is mulaszthattuk el a kínálkozó alkalmat arra, hogy ellessünk valamit a mese lélektanából. Azt kell néznünk továbbra is, hogy mi az, amit a két mese párhuzama megmutathat. Mert a párhuzamosság túlmegy az általános alapszituáción. Nemcsak az alapgondolat azonos, hanem nagyon hasonló az a mód is, ahogy ez a két mesében kifejeződik. Nemcsak abban, hogy két mostohatestvér viselkedése és ebből levezetett sorsa van előttünk mindkét mesében. A mostohatestvérek viszonya a mese-technikának kedvelt fogása: a mostohagyerek alkalmas kifejező eszköz a meshősi szerepre predestinált elnyomott egyéniség számára. Általános a szituáció, hogy a mostohagyerek világgá kénytelen menni.

De a hasonlóság folytatódik az általános alapgondolaton, és az általános szituáción is. A kaland erdei házban történik. A hősnő előzetes jócselekedeteivel már megszerezte magának azt a segítséget, amelyre a kaland sikeres kiállításához szüksége lesz. A különbség csak az, hogy az egyik mesében a segítő magában a házban van, a másikban meg még útközben. A kaland maga lényegében szolgálat mindkét mesében — ellentmondás nélkül és gondosan teljesített szolgálat. Még jobban lehetne szaporítani a hasonló vonások számát, ha nemcsak azt a két mese-egyént hasonlítanók össze, amit ismertettünk, hanem változataikat is figyelembe vennők.

Hogy ne kelljen a kérdést túl hosszadalmasan kerülgetnem, legjobb, ha a mesetudomány tolvajnyelvén beszélünk tovább, „típusról” beszélünk és „változatokról”. Nem teszem ezt szívesen: a mesetudomány annyira elkoptatta ezeket a kifejezéseket, hogy a híres Faust-idézetnek az ellenkezője állott elő, a túl gyakran hangoztatott szó mögül valahogy kimaradt a gyakorlatban a tartalom, a fogalom, amelyet jelölnie kellene. Már csak ezért is szükséges, ha már a szavakat használni akarjuk, hogy leszögezzük, mit is akarunk

velük mondani. A szóhasználat magyarázatában pedig a mese élete az, amiből ki kell indulni.

A mesét mesélik: emlékezetből elmondják; azután az, aki hallomás útján megtanulta, megint elmeséli, emlékezetből. Az a mese, amit az első mesemondó mond el, és az, amit az mond, aki az elsőtől megtanulta — azonosak is lesznek egymással, meg nem is. Azonosak, hiszen egyik a másiknak a mása, úgy keletkezett, hogy az egyik mesélő eltanulta a másiktól. És nem azonosak, mert az elmesélt mese szavakból áll, a kimondott szó pedig visszahozhatatlanul a levegőbe röppent, egyik kimondott szó nem lehet azonos a másikkal. A mesekutató azt mondja, hogy a két mese, az először elmondott, meg az ebből eltanult: ugyanannak a „mesetípusnak” a „variánsai”, a „változatai”. Amivel azt akarja kifejezni, hogy a hasonló tartalmú egyes elmondott mesék, a változatok között van valami, ami őket egységgé foglalja össze; hogy az egyes változatok valami egységes létezőnek: a mesetípusnak az egyes megjelenései. Világos, hogy a „mesetípus” fogalma tisztán gondolati konstrukció, hiszen ami létezik, amit hallhatunk, ha elmesélnek, amit a mesekutató papírra vet és könyvben kiad, amit az olvasó ennek eredményeképp olvashat, az mind csak az egyes elmesélés: a variáns. A variánsok száma elméletben végtelen: hiszen aki tudja a mesét (és nemcsak egy ember tudja), az maga is számtalanszor elmondhatja. Ezzel szemben a számtalan változat mögött a mesekutató számára egyetlen „típus” áll — és ennek a fogalomnak a megalkotására szüksége volt, hogy százsámra menő egymáshoz hasonló tartalmú elmondott mesét mint egységet vizsgálhasson. Utóvégre egység van bennük: a hasonló tartalom egysége, és így joga van a tudománynak egy gondolati egységet konstruálni belőlük és a variánsokat mint egy változatlan létező folyton változó jelenségeit felfogni.

Az a két mese, amelynek a rövid tartalmát az imént elmondtuk, egy-egy változata volt két típusnak. És mint mondtuk, világosabbá tudjuk tenni a hasonlatot és a kapcsolatot a két típus között, ha az összehasonlításhoz más változataikat is felhasználjuk. A második típusnak is van olyan változata, amelyben a dagasztóteknő, a szénvonó és a sütőlapát szépen kigondolt epizódja megtalálható, olyan változata is van, amelyben a szolgálat helyén tanácsadó cica segít a hősnőnek, hogy úgy viselkedjék, ahogy a gazdasszonynak tetszik; viszont az első típusnak olyan változata is ismeretes, amelyben a hősnőnek az erdei házban hosszabb szolgálatot kell végeznie.

Végül pedig mindkét típusnak több változatában egy egészen azonos motívumot találunk. Amikor a jó lány jutalmával hazatér, otthon a kakas világgá kukorékolja a hírt, és ugyanezt teszi, amikor a póruljárt rossz lány jön haza. A mostohaanya mindkétszer csitítja a kakast és nem akar hinni neki, de azután meggyőződhetik a saját szemével.

Ha folytatjuk az összehasonlítást — akár a mi két változatunkon is — még több hasonlóságot fogunk látni. A rossz lány megirigyli a jó lány szerencséjét és ugyanarra az útra indul, csakhogy természetesen kedvesség és szerénység helyett rossz szívvvel és kevélységgel. Ez az egyezés már nemcsak általános gondolatok és kifejezési formák egyezése. Más mesékben — vagy ha már egyszer elkezdjük, beszélhetünk továbbra is a mesetudomány pontosabb kifejezéseivel — más mesetípusokban is előfordul, hogy a kedves és szerény mesehős segítséghez jut és sikert arat, rossz és kevély vetélytársai: bátyjai vagy mostohatestvérei pedig szívtelenségükkel eljátsszák a segítséget és így a sikert is. Csakhogy a helyzet tovább már nem egyezik a mi két mesetípussal. A többi mesében a testvérek rendszerint ugyanarra a kalandra készülnek vagy ugyanabban a küldetésben járnak: pl. ugyanazt a királylányt akarják kivívni maguknak, vagy beteg apjuknak az élet vizét akarják megszerezni. Először a szívtelen idősebbek próbálkoznak, és csak a kudarcok után kezdődik a legfiatalabbnak, a hősnek sikeres kalandja. Az, hogy először a jó testvér sikere történik meg, és csak azután a rossz testvér kudarca (és így a kudarc nem is csak a szívtelenségének és a kevélységének tudható be, hanem irigységének is: irigysége készíti, hogy utánacsinalja mostohatestvére kalandját) — ez mind a mi két mesetípussunknak a sajátja.

Hiába a sok hasonlóság, azért mégis két mesetípusról beszélünk, amíg őket összehasonlítottuk. Annyi hasonlóság az ismertett két mese-változatban és az összehasonlításhoz előhozott többi változatokban még sincs, hogy valamennyit egy elgondolt közös létező, egy „mesetípus” megjelenési formáinak, változatainak tartjuk. Ugyanazt az alapgondolatot fejezi ki a két mese, gyakran veszi ugyanazokat az eszközöket igénybe, hogy ezt kifejezze, úgy hogy az egész menetük sokban hasonló, de eltérések döntő jelentőségű epizódokban is vannak. Az egyik típusban a cselekmény egyedi színhelye az erdei ház, a másikkban a döntő epizódok megoszlanak a vándorút és a szolgálat helye között. A variáns, amit ismertettünk, ebből a szempontból nem volt tanulságos (azért vá-

lasztottuk, mert más részekben viszont tanulságosabb volt, mint mások lehetek volna). Egyéb változatokban a szolgálat is próbatételt jelent a két lánynak: a jó lány jól ellátja a házimunkát és nem szegi meg a tilalmat, a rossz lány pedig hanyagul, lomposan dolgozik és bemegey a tiltott szobába. Tehát második típusunkban tulajdonképpen három próbatétel van: a jótétemények a vándorúton, a szolgálat és a választás. Az első típusban csak egy a próbatétel: a cica kérésének teljesítése. Itt viszont a próbatételen felül kaland is van: az epizód a lompos ördöggel, más változatok szerint medvével. És ehhez a kalandhoz kellett először a próbatétel.

Összefoglalva most már a két típus eltéréseit, azt mondhatjuk, hogy az első típus számára a kaland volt a fontos, ezt élezte ki; a második pedig a próbatételek számát halmozta, mert az érdekelte jobban, a kalandot pedig csaknem teljesen elhanyagolta. Az első típus inkább az izgalmat, a második inkább a tanulságot kereste. Ebből a következtetésből pedig már következik a másik is: a második típus a gondolkozóbb, elmélyedőbb típus, a gondolkozó mesealkotónak tulajdonítható a próbatételek szaporítása. Az első típusnak több gondja volt arra, hogy amit kifejez, teljesen mesei élmény legyen: a mese erkölcsi világrendje kalandok izgalmas légkörében váljék valósággá. Most már csak magyaráznunk kell a két típus felismert hasonlóságait, eltéréseit és viszonyát, hogy megkapjuk azt, amit keresünk: a mesealkotó 'valami' titkát.

A magyarázatnak két sarkalatos pontja a két ellentétes tapasztalatunk lesz: az, hogy a két típus különbözik egymástól annyira, hogy egyáltalán két külön típusnak tarthatjuk; és az, hogy különbségeik ellenére mégis szorosan összetartoznak: valami egységbe foglalja őket közös alapgondolatuk, a gondolatnak a sok részletvonásban is egyező, de különben is hasonló menetű elbeszélésben való kifejezése. Röviden: a két mesetípus egymástól független, egymással azonban mégis összefügg. Hozzá kell még tennünk, hogy nem egyedülálló eset ez, nemcsak az ismertett két mesetípusra áll, hanem ellenkezőleg igen gyakori. Sok olyan mesetípus-párt, sőt nagyobb, három, négy, ritkán még ennél is több tagú mesetípus-csoportot ismerünk, amelyről hasonlót lehet állítani: amelyek hasonló módon 'rokonságban' vannak egymással, mint a jó meg a rossz lány meséjének kétféle típusa.

Rokonság: ezzel a magától jelentkezett szóval a kérdésből talán több is látszik tisztázottnak, mint amennyit egy véletlenül fel-

merült szónak tisztáznia szabad. Mert akármennyire hozzá vagyunk szokva ahhoz, hogy hasonlatokban gondolkozzunk, hogy rosszul ismert dolgokat aszerint illesszünk bele fogalmaink közé, hogy milyen jólismert dologhoz hasonlítanak — nem szabad, hogy egy ilyen hasonlatot, ilyen metaforát a megismerés teljessége helyett elfogadjunk, nem szabad, hogy megveszttegessen bennünket az ilyen túl-gyors felismerés. Rokonság: ez a fogalom egymással családi kapcsolatban élő, általában egyazon vérből származó emberek viszonyát jelenti. Tágabb értelemben pedig általában a közös leszármazás viszonyában lévő dolgokat, pl. azonos eredetre visszavezethető nyelveket mond a szóhasználat rokonoknak. Ha mesékről, vagy ha éppen mesetípusokról (tudjuk, hogy a mesetípus maga sem valóban létező dolog, hanem csak gondolati konstrukció, kisegítő fogalomalkotás) azt mondjuk, hogy rokonságban állanak egymással, akkor voltaképpen a helyzetet nem neveztük meg, hanem mindössze egy hasonlattal világítottunk rá. Annak a fogalomnak, amit a nyelvhasználat a 'rokonság' szóval, annak szűkebb és tágabb értelmében jelöl, egyik lényeges jegye az eltérésekkel, különbözőségekkel kevert hasonlóság és főként az egymáshoz hasonló föl-építés és szerkezet a kisebb részletek eltérése mellett. Ebben az értelemben a 'rokonság' szó valóban illik a mi két mesetípusunkra. De ami a 'rokonságból' a dolog lényege szerint következne: a közös származás, az nem értetődik annyira magától a meséink esetében, hogy fenntartás nélkül lehessen a 'rokonság' szót használni, ne csak mint metaforát, hanem mint lényegmegjelölést is.

A meséink esetében még meg kell először azt is gondolnunk, hogy lehetséges-e egyáltalán 'rokonság' mesék között, hogy létezhetnek-e egyáltalán közös származású mesetípusok. Amíg ebben a kérdésben nincs biztonságunk, addig a felmerült 'rokonság' szót mint magyarázatot, vagy mint a magyarázati segítőjét nem fogadhatjuk el.

Elméletben nem lehetetlen, hogy két mesetípus közös eredetre menjen vissza. Elképzelhetjük azt, hogy ügyes és költői hajlamú mesemondó, aki megtanult egy mesét, nagy átalakításokat tesz rajta, mielőtt továbbmeséli; elképzelhető az is, hogy változtatásai egészen a lényegig menjenek; még az is, hogy neki nem tetsző gondolatokat és alapvető helyzeteket másokra cserél ki és ennek megfelelően a cselekmény felépítését és részleteit is változtatnia kell. Azt utóvégre fel kell tennünk, hogy minden mese *keletkezett* egyszer: megalkotta egy mesemondó. És ha ez így van, annak a lehe-

tőségét sem tagadhatjuk, hogy költői alkotó erejű mesemondó nemcsak egyszer szerepel egy mesetípus életében, hanem többször is; hogy nemcsak alkotója, hanem átdolgozója is akadhat minden mesének. A mese életének körülményeiből meg az következik, hogy az ilyen átdolgozás mellett a mese eredeti formája is fennmarad. Utóvégre az átdolgozó csak azt a változatot dolgozta át, amit ő hallott. A mesetípus további változatai, annak a száján, akitől az átdolgozó hallotta, és másoknál is, megtartották eredeti alakjukat és járnak tovább szájról szájra. Így tehát lehetséges az, hogy a jó és rossz lány kétféle meséje közül az egyik átdolgozása a másíknak. Hiszen a kettő között levő alapvető különbségeket is volt már alkalmunk látni, sőt azt is tapasztalhattuk, hogy ezek a különbségek mesemondók temperamentum-különbségeivel lehetnek párhuzamosak. Az egyik típus a kalandokban leli az örömét, a másik meg a tanulásban. Elképzelhető így, hogy az eredetileg kalandos mesét egy gondolkodásra, morális elmélyedésre hajlamos mesemondó alakította át úgy, hogy a próbatételek számát megszorította. A súlypont megváltozásával pedig a kalandos elem úgyszólván automatikusan eleshetett.

Ez a magyarázat nem látszik elégségesnek? Túl nagyok az eltérések ahhoz, hogy a 'rokonság' lemenővonalú legyen? Valóban kissé mesterkéltnek látszik az a magyarázat, amit az előbb adtunk. Vannak olyan eltérések, amelyeket egyszerű átdolgozás föltevésé nem magyaráz meg elégséges módon. Például az, hogy a második próbatétel mért nem maradt meg ugyanaz, mint az első típus egyetlen próbatétele. Ha az átdolgozó készen kapja a jószívet kipróbálni akaró cica motívumát, akkor nem ejti el és nem talál ki helyette valami egészen mást. Hiszen a próbatevő cica remekül illenék a többi, vándorlás közben megessett próba sorába. Erre az ellenvetésre az átdolgozások elmélete azonban még meg tudja adni a választ. Úgy folytathatja gondolatmenetét, hogy ami megeshetett egyszer: egy mese átdolgozása, az megeshetik kétszer is. Volt valamikor egy mesetípus, amelyet kétszer, két különböző irányban dolgoztak át; az eredeti mese kiveszett, a két átdolgozás pedig, mint két 'rokon', oldalági rokonságú típus él tovább. A mi esetünkre ez a magyarázat már jobban illik. Hibája csak az, hogy egy ismeretlen dolgot egy másik ismeretlen segítségével magyaráz meg: ahhoz, hogy a két mese hasonlóságainak és különbözőségeinek szövedékét megmagyarázza, föltesz egy ismeretlen, kihalt mesét, amelynek átdolgozásából jött létre mind a kettő. De azt már az

elmélet nem tudja megmondani, hogy ez a közös ős-mese milyen volt, mi volt a vezető gondolata és mi volt a tartalma.

Persze, az ismert két mesénk segítségével könnyű volna megalkotni a föltételezett közös ősüket egy kis spekuláció árán. Mondhatnók, hogy kalandos is volt az őstípus, meg tanulságos is, szerepeltek benne a vándorút próbái, meg a jószívűséggel tanácsadásra készített cica is; a hősnőnek pedig szolgálnia kellett, csakhogy nem öreg asszonynál, hanem ördög- vagy medveszerű szörnyetegnél. Azt a szemellátható nagy hibáját, hogy a feltételezett őstípus nem más, mint a két ismert típus összeadása, leplezgethetné az elmélet azzal, hogy a vándorútra csak egy próbatételt képzelne és azt állítaná, hogy a második típus harmadik próbája, a ládikók választása, a második típus átdolgozójának a találmánya, az még az őstípusban nem volt meg. A két első próba nyomán a tanulságot adni igyekvő átdolgozója a második típusnak már megháromszorozhatta a vándorút próbáit, és háromra egészíthette ki a próbák csoportjainak a számát is. De az ilyen szépségflastromok mégsem képesek beragasztani az elmélet nagy sebesülését: azt, hogy mintegy laboratóriumi úton, ha nem is egyszerű összeadással, de mégis számolgatással és számítgatással mesét alkotni nem lehet. Arról nem is kell szólni, hogy ha megvolt az eredeti mesében minden, vagy csaknem minden, ami az átdolgozásokban megvan, mért kellett az átdolgozásoknak megtörténniök, és főképpen: miért kellett az eredeti formának kihalnia? Az eredeti forma nem keletkezhetett volna, ha nem lett volna maga is kifejezője valamilyen gondolatkörnek és valamilyen szellemiségnek. Ha ez a gondolatkör ugyanaz volt, mint az átdolgozásoké, akkor nem volt szükséges az átdolgozás. Ha pedig az őstípus olyasmit fejezett volna ki, olyan hangulatnak lett volna a hordozója, ami az átdolgozásokban mással helyettesítődött, akkor miért szorították ki az átdolgozások az eredetit, miért nem maradt fönn az átdolgozások mellett az eredeti is?

Minél tovább jutunk azon úton, amely a mese teljes megismeréséhez fog bennünket vezetni, annál jobban kell arra törekednünk, hogy a mesét mint konkrét, plasztikus valóságot nézzük. Annál kevésbé szabad a mese sorsát véletlennek látnunk; annál többet kell arra gondolnunk, hogy mindennek, ami a mesével történik, oka van — és hogy ez az ok, ha a mesét valóban konkrét, plasztikus létezőnek látjuk, elsősorban magában a mesében van. Ezért beszélhetünk a feltételezett átdolgozás szükségességének a kérdéséről, ezért probléma az, hogy az 'ős-mese' megfelelt-e annak,

amit várnak tőle, kifejezett-e mindent, amit ki kellett fejeznie. Mert, ismételjük, létező, kézzelfogható valóságnak kell tekinteniünk a mesét, ezt az elröppenő szavakból álló, tehát lényegében kézzelfoghatatlan jelenséget. A kézzelfoghatatlan dolgok pedig egy vonatkozásban változhatnak mindig kézzelfoghatókká: abban, hogy hatást fejtenek ki, és abban, hogy funkciót teljesítenek. A mese is funkció: következménye az emberi társadalom sok lelki jelensége szövedékének; annak, amit egy szóval a mesei világlátásnak nevezünk és amiről közben már hallgatólagosan megállapítottuk, hogy több válfaja, több árnyalata létezik (pl. 'tanulságos' és 'kalandos'). És ha csak ilyeneken, csak árnyalatokon fordul is meg minden, nem dobálózhatunk könnyelműen átdolgozások, sőt párhuzamos átdolgozások elméleteivel, ha elégséges okot nem tudunk megnevezni: ha nem világos előttünk, hogy a mese-termő tényezők milyen megváltozása hozhatta létre az egyes mesének, a funkciónak megváltozását.

Annak a lehetőségét persze a világért sem akarom tagadni, hogy mesék nagy átdolgozásokon mentek néha keresztül, sőt azt sem, hogy egyik mesét más mesékből vett elemekből egészítették ki. Minderre adataink is vannak, olyan adatok, amelyek még igen tanulságosak lehetnek számunkra és amelyeket nem is fogok elhallgatni. De majd ha szóba kerülnek, azt is megláthatjuk, hogy ezek a konkrét átdolgozási esetek mennyire mások, mint az az átdolgozás, vagy azok az átdolgozások, amelyeknek a feltételezésével a mi két mesetípusunk esetét akartuk tisztázni. Nekünk, ha tisztázni akarjuk a felmerült kérdést, más utakat kell keresnünk. Jobban mondva vissza kell térnünk arra az útra, amelyen elindultunk. Hiszen elég hosszú utat jártunk meg, mielőtt a jó és a rossz lány meséihez eljutottunk volna.

Emlékeznünk kell arra a sok példán látott és számtalan példán látható tapasztalatunkra, hogy mesei elemeket ott is találunk, ahol mese nincs; hogy akármilyen epikus hagyomány állhat mesei elemekből, és hogy mesék elemeit akármilyen más epikus hagyományban megtalálhatjuk alkalom adtán. Egy másik tényt pedig most kell szemünk elé állítani, egy olyan tényt, ami nemcsak hogy váratlan, sőt egyenesen bizarr a be-nem-avatottnak, hanem mintegy belső önellentmondást is látszik tartalmazni: a népmese nem ősrégi, sőt aránylag új műfaj. Váratlan és bizarr ez a megállapítás, mert a népmese mint az őskor öröksége él a köztudatban; és önellentmondás is van benne, mert a köztudatnak igazsága van: a mese lelki-

sége, a mese világa valóban olyan világ, amelynek ősiségéig a történelem nem is tud már eljutni, legfeljebb csak a lélektan. A tény mégis az, hogy Európában a renaissance előtt, Indiában pedig — a korhatár itt tetemesen régibb, de mégsem őskori — a buddhizmust megelőző korban semmi olyan nyom nem található, amely kétséget nem tűrően tanúskodnék igazi mese létezéséről. Persze, ezek a felső korhatárok nem adják meg a mese korának igazi meghatározását, csak a meséknek mint kialakult egységeknek az őskori voltát zárják ki és jogossá teszik azt a megállapítást, hogy a mese 'aránylag' új műfaj. Ennek a szónak az értelme persze nagyon kényelmesen tág, de ezzel a pontatlansággal most nem kell törődnünk, hiszen az önellentmondást, ami ebben a tényben van, feloldja az előző fejezetből való tapasztalatunk (az, hogy a mesei elemek az epikus hagyományok közös kincse), és így az egész kérdés elveszíti az élet számunkra.

A kérdés, aminek a válasza most már mind kevésbé várathat magára: hogyan jöttek létre a mesék azokból az elemekből (vagy óvatosabb kifejezéssel: többek közt olyan elemekből), amelyek az epikus hagyományok minden csoportjában szerepelnek. Az előző fejezet végén a válasz még csak egy nagyon szépen költői, de annál homályosabb hasonlat lehetett: színek csillogásáról beszéltünk és arról, hogy a nézőpont hirtelen megváltozásával átcsilannak a színek és mesét mutatnak, ahol az előbb még hősi monda volt, vagy legenda, vagy mítosz. A jó és a rossz lány meséinek esete pedig arra késztet bennünket, hogy a nagyon költői magyarázat helyett egy nagyon gyakorlati, egy nagyon technikait adjunk és azt mondjuk, hogy a meseketkezés útja a *szerkesztés*, a fölépítés. Ez a gondolat önkéntelenül adódott a két 'rokon' mesetípus szemlélése közben (az olvasó talán nem veszi rossznéven, ha nem leszűrt eredményeket közlök vele mindig, hanem inkább végigvezetem a saját gondolataim menetén), most csak az van hátra, hogy ezt a gondolatot levezessük a tényekből és megmutassuk, hogy nemcsak hogy nincs ellentétben az előző költőies megfogalmazással, hanem hogy éppen ugyanazt jelenti más szavakkal.

Hogy a szerkesztésnek, a fölépítésnek szerepe van a dologban, az nem is lehet kétséges. Az epikus hagyományok birodalmában itt-ott beágyazott mesei elemeket láttunk, másfajta elemek körében és másfajta elemekkel összefüggésben, a mese pedig *szerkezet*: megszerkesztett egész, kerek kompozíció, az elbeszélő technika törvényeinek teljesen megfelelően. Gondoljunk csak a jó és a rossz lány

valamelyik meséjére. A szereplő személyek bemutatása és a cselekmény exozicciója ügyesebb nem is lehetne; és különösen ügyes az, hogy a cselekmény exozicciójával már párhuzamos az alapvető gondolat megmutatása. Már a kezdő szituáció olyan, hogy sejteti azt a mindennapi életben előforduló nagy igazságtalanságot, amit azután a mesei etikának kell jóvátennie. És amint a cselekmény halad, úgy halad tovább az alapvető gondolat kifejlődése: növekszik a hallgatóban az igazságtalanság érzése párhuzamosan azzal, ahogy a két lány közti kontraszt mind erősebbé válik, az igazságszolgáltatást pedig párhuzamosan a mese két csattanójával két részben, sőt két fokozatban kapja a hallgató (a büntetés ugyanis bizonyára nagyobb kielégülést szerez a hallgatónak, mint a jutalom).

De magában a cselekményben sem lazul meg a szerkezet egy pillanatra sem. A mesei világ nagy lazasága, korlátokat és határokat nem ismerő volta csak a mese gondolataira és tartalmára érvényes: a mese fölépítése a rend világához tartozik. Annyira a rend világához, hogy az a mese világával szemben már a másik véglet a való világhoz képest. A való világ ismer szabályokat és törvényszerűségeket, de annyira a forma és a rend uralma alatt nem történik benne semmi, mint a mese megszerkesztésében. A bevezetése a két lány kalandjának olyan megokolt, mint ahogy az az életben nem volna lehetséges: az életben sokkal véletlenebbül csöppennek bele az emberek a kalandjaikba, mint itt. A dagasztóteknő, a szénvonó és a sütőlapát hármas epizódja a kenyérsütés munkájának menetéből vezeti le a hősnők sorsát: a képzettársítás magában véve bizarr, de a miliőbe pompásan beleillik. És ami a cselekmény további folyásában történik, mind akkora rendszerességgel történik, hogy tulajdonképpen semmi sem következik be váratlanul. Jóllehet a mesevilágban vagyunk, abban a világban, ahol minden lehetséges és ahol a legváratlanabb dolgok történhetnek és történnek is: minden, ami történik, annyira szükségszerűen következik az előző eseményből, hogy a hallgatót nem éri váratlanul. A mesevilág lazaságából rendet, a mesevilág megjelentetéséből mintegy logikusan megalapozott szükségszerűséget a mese tökéletes megszerkesztettsége, tökéletes szerkezet-volta tudott csak alkotni.

Annyira megy a rendszer, a szerkezet uralma a mese fölépítésében, hogy nem nyugszik addig, amíg létezését nem mutatja meg teljes egészében. Nem elégszik meg azzal, hogy a rendszer meg-

nyilvánuljon a mesében, azt is el akarja érni, hogy tisztán látható is legyen. Ne csak a stílusvizsgáló vegye észre, hanem a köznapi hallgató is. Ami más szóval annyit tesz, hogy a szerkezet nem pusztán jól elrejtett költői kvalitás, nem főlöleg a főlölegeknek abból a fajtájából, amelyből a művészi érték kiadódik, hanem szintén funkció: igényt szolgál ki, még pedig nemcsak a meseköltő igényét (ha csak így volna, elég volna a 'rejtett', csak stílusvizsgálat útján kimutatható szerkezet), hanem a mesehallgatóét is. A mesehallgató követeli meg, hogy érezhető, látható legyen a cselekmény váza, tapinthatók legyenek az eresztékei. Ha nem követelné meg, a mesemondó is úgy adná elő a két lány kalandját az ördög erdei házában, ahogy a mi kivonatunk mondta el: az ördög megparancsolta a lánynak, hogy eressze be, rakjon tüzet, főzzön vacsorát... A mese nem így jár el. Kezdi az ördög hosszú mondókájával: „Tá-nyér talpam, lompos farkam, szép lány mátkám, nyiss ajtót!” Erre a lány kérdése következik: „Jaj cicuskám-micuskám, mit tegyek?” Majd a macska felelete; és ez után a mesemondó még külön elmondja azt is, hogy a lány mit csinált. És ugyanez a játék az ördög minden új kívánságánál megismétlődik. A mese mintegy kívül hordozza csontvázát és a modern türelmetlen olvasó számára túlzottan hosszadalmasan is hat. A mai olvasó, ha mesét olvas, sőt a mai író, ha mesét közöl nyomtatásban, kísértésbe esik, hogy ilyen 'hosszadalmas ismétléseket' átugorjon. Számára a szerkezet már nem szükségszerűség, nem funkció, gyakorlottabb irodalmi érzéke megelégszik a belülről sejthető szerkezettel — de hogy a mesében ez szükségszerű lényeg, azt nekünk fel kell ismernünk.

Azt hiszem, eleget láttunk mostan a mese lényegének másik oldalából: a laza mesevilág után a végletesen szilárd és magát teljességében megmutatni kívánó meseszerkezetből, hogy visszamehessünk eredeti kérdésünkhöz és legalább találgatás formájában számot próbálhassunk adni arról, hogy a 'típusrokonság' látott esete és általában a 'típusrokonság' jelensége minek tulajdonítható. Hogy a felelet nem lesz határozott és szemre nem is lesz olyan precíz, olyan minden lehetőségre kiterő, mint az átdolgozások mégis csak gyöngelábon álló elmélete, a látottak után nem lesz kétséges. Tudjuk már, hogy mesei elemek léteznek mesén kívül is, sőt mióta emlékezettünkbe idéztük azt, hogy a mese maga nem is valami ősrégi műfaj, ez a tapasztalatunk azt is jelenti, hogy mesei elemek léteztek már a mese előtt is. Hogyne léteztek volna, mikor a mese világa minden kétséget kizáróan őskori világ — ez a minden praktikus vo-

natkozástól mentes, a legszebb értelemben „naiv” világgép (gondoljunk csak a mesevilág centrális jelenségére, a mesei morálra) meg kellett, hogy előzzön minden praktikusabb és főként minden kiábrándultabb világgépet. A mese-világ már a mesén kívüli, vagy mese előtti mesei elemekben is megnyilvánul – ha nem nyilvánulna meg, nem beszélhetnénk ilyen mesei elemekről. Ami pedig a mesében a másik lényeges vonás, az, ami a mesevilágból mesét csinál, láttuk, az a szerkesztés. A mesevilágot kifejezésre juttató apró epikus elemek: helyzetek, ötletek, kalandok szerkezetet kapnak és ezáltal válnak mesévé. Ez az, ami a tapasztalatainkból közvetlenül következik. Közvetve pedig már csak egy lehetőség következtetését kell megkockáztatnunk, hogy a kérdésünknek egy lehetséges megoldására jussunk: a „rokon” mesetípusoknak lehetett rokonságot megmagyarázó közös őse, de ez maga nem volt mese.

Persze, joggal lehetne kérdezni, hogy hát akkor mi volt. A mesekutatás legkezdetén, amikor még a probléma föl sem vetődött, amikor még csak természetes hierarchiai és genealogiai érzék követelte meg, hogy a mesét valami más, sőt valami ismert dologból származtassák, éppen ez a természetes érzék hamar megalkotta a családfát: a mítoszból lett a monda, a mondából pedig a mese. Később pedig, amikor az ethnológia élte ifjúságának virágkorát és a két tudomány művelőit az a felfedezés ragadta el, hogy a „primitív” népek minden életmegnyilvánulása még a vallásos életük körén belül esik, ugyanezt a családfát egyszerűsítették (persze anélkül, hogy erre az első családfára csak gondoltak is volna) úgy, hogy a mítoszból lett egyenes úton a mese. De még ez a felfogás sem állott egy kényszerítő kérdés előtt, még a kutatásnak ez az iránya sem tapasztalt olyan tényeket, amelyek egyáltalán jogossá tették volna azt a feltevést, hogy a mese másvalamiből származik és nem saját csírájából fakadt. Amikor magam néhány évvel ezelőtt találkoztam a „típusrokonság” jelenségével és ki kellett belőle olvasnom ezt a kérdést, amit belőle csodálatosképpen addig nem olvastam ki senki, akkor azt hittem, precíz választ kell adnom és arra igyekeztem, hogy megalkossam a kikövetkeztetett és „ősmesének” nevezett műfaj fogalmát. Egy olyan műfajét, ami még nem mese, amiben az epikus hagyományok határozományai és stíluskéllékei még össze-vissza kavarnak és amit így átdolgozásnak kellett alávetni abban a pillanatban, amikor a mese saját formája és az ezt megkövetelő igények megszülettek. Egy olyan műfajra gondoltam, amely már csírában magában hordozta a mese lényegét és amely

már sok mostani mese tartalmát és cselekményét hordozta csíráként magában — de mégsem volt mese.

De be kell látnunk, hogy éppen az ilyen nagy precizításra törekvő megoldások azok, amelyek valóság-igényünket a legkevésbé tudják kielégíteni — éppen mert túlzóan törekszenek a pontosságra, hajlamosak arra, hogy a pontosság kedvéért a valóságtól eltérjenek, ha még oly kevésbé is. Ma már nem mernék ilyen precíz feleletet adni és nem mernék egy ismeretlen műfaj kikövetkeztetésére gondolni addig, amíg maga az előttünk álló, mesemondók ajkáról hallható és gyűjteményekben olvasható mese is lényegében ismeretlen előttünk. Ma már megelégszem azzal, hogy ismert példákra utaljak. Utaljak az ír epika esetére és arra, hogy ennek a műfaja valami meghatározhatatlan a monda, a mítosz és a mese közt. Utaljak arra, hogy vallásos érzéssel eltelt mítoszok is elviszik a hőseiket meseországba (a már egyszer említett ír Brán-mítoszra gondolok) és hogy hősi mondák bajnokai is megvívnak néha a mesebeli sárkánnyal, mint Siegfried. És utaljak fáradhatatlanul arra, hogy a mesevilág létezik a mesén kívül is az ősidőktől máig — *alles ist ein Märchen* —, a legősibb mítoszoktól a mai ember ábrándozásáig mindenütt ott van mese nélkül is a mese világa. Amikor megszületett maga a mese, vagyis amikor a mesei világot átélő ember először érezte, hogy formát és szerkezetet kell adnia ennek a világnak, hogy mint valóságot a maga érzései közül kivetítse és legalább az élőszó nyújtotta lehetőségek határai között objektívvá tegye, akkor ez az első mesemondó az első *megszerkesztett* elbeszéléseinek epikai elemeit vehette akárhonnan: mítoszból, mondából, a való élet frappánsan meseszerű eseményeiből, a saját „fantáziájából”, azaz ábrándjaiból, szemlélete arányainak és nézőpontjainak megváltoztatásából vagy akár az álmaiból. Mindegy, hogy honnan vette, csak kifejezői legyenek a mese világának. Minden ilyen mesei elemből mesét alkot az, aki mesei szerkezetet ad nekik.

III.

De most már fel kell vennünk újra az elodázott kérdést is. Ha arra az eredményre jutottunk, hogy a mese lényegében konstrukció, szerkesztő munka eredménye, akkor azt sem tagadhatjuk, hogy konstrukció, szerkesztő munka a mese életének további folyásában is szerepelhet. Más szóval, azokkal a szavakkal, amelyekkel egyszer már felmerült előttünk a kérdés: vannak esetei a mese-átdol-

gozásnak. Sőt meg kell vallanunk, hogy ezek az esetek nem is ját-
szanak valami alárendelt szerepet a mese történetében. A mese
szerkezet-jellegét, láttuk, nem rejtegette az alkotó-művész, íróink-
kal ellentétben nem félt attól, hogy műhely-titkait a közönség a
műben magában túl könnyen meglátja. Ellenkezőleg: a szerkezet
nemcsak az alkotó igénye volt, hanem a közönségé is, és így a
szerkesztés nemcsak azt tette lehetővé, hogy a mesei világ a régtől
létező (de persze minden percben újonnan is keletkezhető) mesei
elemekben a mese formáját öltve nyilvánulhasson meg. A szerkezet
igénye a mesében a mesei világ kifejezésének igénye mellett egyen-
rangú fél, és a mesetermesben kell hogy továbbra is olyan eleven
hatóerő maradjon, mint a mesei világlátás maga. Már a tények
következményeinek elképzelése, már a pusztá spekuláció is arra
a megállapításra készítet bennünket, hogy a meseszerkesztő munka
az, ami a mese történetébe mozgalmasságot hoz, ami — talán sza-
bad az irodalom hasonlataival élnünk a már megszerkesztett mesé-
vel kapcsolatban, ami végeredményben szintén nem más, mint iro-
dalom — tökéletesített új kiadásait hozza létre a meséknek.

De nem kell a spekulációnál maradnunk, vannak kézzelfogható
példáink is. A világirodalomban közismert Dick Whittington törté-
nete (magyar változatokban is előfordul), a szegény parasztfiúé,
aki csodálatos gazdagsághoz jut és London lordmayerja lesz. Dick
Londonban szolgál egy kereskedőnél, és amikor gazdája megkér-
dezi a cselédséget, hogy milyen árut akarnak tengerentúlra küldeni
indulni készülő hajójával, a szegény Dick nem küldhet mást, mint
a macskáját. A hajó olyan országba jut, amelynek népét halálra
gyötrik az egerek és patkányok, a macska pedig ismeretlen. Az or-
szág királya egész hajórakomány aranyért és drágakőért veszi meg
a macskát — Dick szerencséje meg van alapozva. Ha gyors át-
tekintéssel végigfutunk ennek a mesének a történetén, ha megnéz-
zük, miből lett, és megnézzük azt is, hogy minek volt a forrása —
szerencséjére vannak adataink —, akkor világosan fog előtűnni ál-
lani a *konstrukció* szerepe nemcsak a mesék keletkezésében, hanem
a további életükben is.

A késő ókor és a középkor földrajzi ismeretei nagyon távol állot-
tak attól, hogy tudományosaknak lehessen őket nevezni. A *mi-
tikus* földrajz néhány elemével már találkoztunk is: a csapkodó
sziklákkal, a járhatatlan tengerrel. A mitikus földrajzból adódó
regényes lehetőségeket a késő ókori, a hellenisztikus regényirodalom
aknáztá ki bőségesen: a mitikus földrajz csodás tájai olyan úti-

kalandok ecsetelését tették lehetővé, amelyek mellett a reális földrajzzal dolgozó újkori útiregények írói elszégyelhetik magukat. A hellenisztikus utazási regények tradícióit a virágzásnak induló arab irodalom karolta fel: az ismert világ felét meghódító arab politika és az egész ismert világot behajózó arab kereskedelem az arab szellem olyan hatalmas térbeli expanzióját jelentették, hogy az útiregény-irodalom kifejlődését csaknem törvénytörő szükségességnek láthatjuk. Idézhetünk legalább egy olyan arab utazási kalandregényt, amelyet egész Európában és nálunk is ismer mindenki: Szindbád utazásait. Ezekben is találunk egy olyan epizódot, amely a hellenisztikus-arab mitikus földrajz egy érdekes elképzelését mutatja be: olyan országot, amelynek az a nevezetessége, hogy ez vagy az *nem* létezik benne. Szindbád olyan országba jut, amelynek lakói a nyeret és a kengyelt nem ismerik — és ez a nép persze fejedelmien megjutalmazza Szindbádot, amikor megtanítja ezeknek az eszközöknek a használatára. A mitikus földrajz egy másik ilyen elképzelése: egy olyan ország, amelyben a macskát nem ismerik — ez adta meg az első lökést, hogy Dick Whittington meséje létrejöheszen. A mitikus földrajz motívuma és a gazdagságra jutó koldusszegény árvagyerek általános mesei gondolata: ez a két elem elég ahhoz, hogy belőlük mesét *szerkesszen* valamilyen tehetséges mesemondó.

De a szerkesztő munka ezzel nem állott meg. Ott van a Whittington meséje alapszituációjának még egy szokásosabban mesei formája is: hogy három testvér akar szerencsét próbálni, nemcsak egyetlen hős. A szerkesztő munka a mesét ennek a gondolatnak megfelelően könnyen át tudja alakítani. Közismert válfaja a Whittington meséjének az, hogy három fiú három hasznavehetetlen dolgot örököl, egy kakast, egy sarlót és egy macskát. Útrakelnek az örökségükkel; az első fiú olyan országba jut, ahol mindig éjszaka van, a kakas kukorékolására fölkel a nap; a második olyan országba, ahol aratáskor a kalászokat egyenkint tépdesik; a harmadik végül az egérjárta macskanélküli országba. Így nemcsak egy fiú csinálja meg a szerencsését, hanem három; Whittington kalandját megháromszorozni igazán nem nehéz dolog egy tehetséges mese-szerkesztőnek. Világosan látható, hogy *mese-szerkesztő* volt, aki az átdolgozást végrehajtotta. A mitikus földrajznak az a típusú elképzelése, amit Szindbád történetében is láttunk és amit az átdolgozó a Dick Whittington meséjében látott: praktikus hiányokról, a mindennapi gyakorlati ész számára elképzelhető hiányokról szá-

molt be. A mese átdolgozója tipikusan mesei képzetársítással szerkesztette hozzá az első fiú kalandját. Olyan országot, ahol akár a legfontosabb életszükségletek hiányzanak: ilyet a mitikus földrajz is el tud képzelni. De olyan ország, ahol mindig éjszaka van, és azért van mindig éjszaka, mert nincs kakas: ez már tipikusan mesei. A mesére jellemző az, hogy a legsúlyosabb baj mellett olyan közel van mindig a magától értetődő segítség: hogy hiányzik a baj és az elhárítása között kényszerűen fennálló természetes határ, az a határ, ami a bajt bajjá teszi.

De ezzel még mindig nincs vége a mesénk történetének. Van rajta egy olyan pont, amelybe még további átdolgozás szerkezetbe kapaszkodhat bele. A későbbi mesemondók és mesehallgatók már nem tudták gondolkodás nélkül elfogadni az alapszituációt, a hellenisztikus-arab földrajzi mítosz elképzelését. Túl idegen az ilyesmi már az újkori európai mesehallgatóknak és mesemondóknak ahhoz, hogy egyszerűen el tudja fogadni a mese kiindulási pontjának. Az új mesemondó már nem látja a gondolatot természetesnek, hanem bizarrnak, humorosnak érzi. Azokat az embereket, akiknek az emberek a szájukból veszik ki a falatot, mert nincs macskájuk, nem tudja egyszerű adottságként elfogadni, sem pedig egyszerűen csak sajnálatraméltóaknak tartani. Szerepüket komikusnak látja és valahogy úgy viselkedik velük szemben, mint a gyerekek a nyomorékokkal: kicsúfolja őket, ahelyett hogy sajnálná. A mese utolsó átdolgozójának az az ötlete támadt, hogy az idegen ország lakosait macska-nem-ismerésük miatt kicsúfolja. Az új epizód hozzászerkesztésére kínálkozik a fogódzó: az emberek, akik a macskát nem ismerték, továbbra is idegenkednek tőle, és mivel félelmes pusztítóknak: egérpusztítóknak látták, kegyetlenül félnék tőle. Ez a gondolatmenet hozhatta létre a mese utolsó átdolgozását, amelyben arról van szó, hogy a macska vevői szörnyű félelmükben rendkívül komikusan leírt hajtóvadászatot indítanak ellene, rágyújtják a házat — vagy pedig még egyszer annyit fizetnek a mese hősének, csak vigye el megint.

Láttuk megint, és megint tapasztaltuk, mi a mesék keletkezésének és tovább-élésének az útja. Elég a mesei világlátás egy alapgondolata és egy alapotívum, ami lehet akármilyen származású, ha csak alkalmas arra, hogy szerepet vigyen a mese világában — és a szerkesztés folyamata mesét alkot belőlük. Ott pedig, ahol a kész mese ad alkalmat, ad szituációt a mese további kifejlesztésére, továbbszerkesztésére, ahol a mesehallgató és a mesemondó érezheti,

hogy a mesevilág minden lehetősége még nem jutott kifejezésre, ott tovább dolgozik a szerkesztő munka. Konstruktőról, tehát úgy szólván technikai alkotásról lévén szó, talán szabad számtani hasonlatokat használnom: a tovább-szerkesztés kétféleképpen történhetik, szorzás és összeadás útján. Szorzás volt, amikor az egy Dick Whittington kalandja megháromszorozódott a három testvér kalandjává; és összeadás volt az utolsó epizód hozzáragasztása. Meg kell még azt is jegyeznem, hogy a szerkesztések fejlődésében azért az eredeti epizód, az, amelyik az egésznek a magva volt, mindig megtartja jelentőségét: a macska az, amitől vevői megijednek, nem pedig a kakas vagy a sarló. A továbbfejlesztés elsősorban mindig az alapvető epizódhoz kapcsolódik.

Annyira mechanisztikusnak és törvényszerűnek látszik mindaz, ami a mesénkel története folyamán megesett, hogy az ember kísértésbe jöhet arra következtetni, hogy mi lehetne az átdolgozásnak egy következő foka. A válasz erre is könnyű: a legközelebbi átdolgozó valószínűleg megint a szorzás műveletéhez folyamodnék és elmesélné, hogy a kakas, meg a sarló vevői is megrettennek a hasznos, de idegen portékától... De ez már játék, ezt nem érdemes tovább folytatnunk. Inkább gondoljunk arra az elméleti lehetőségre, hogy az átdolgozások családfája nemcsak olyan szép egyenes lehet, mint amilyen most láttunk. Lehetséges az, hogy egyszerre több átdolgozás is történik, több, különféle irányba. A lehetőség a mesénk szempontjából nem is csak pusztán elméleti, van is példánk, amely legalább valószínűvé teszi, hogy használták a Whittington-mesét másfajta átdolgozásra is.

Egy vogul mese két testvérrel szól, az egyik szegény, a másik gazdag. A gonosz gazdag üldözi szegény öccsét, az elmenekül és idegenben hatalmas vagyona tesz szert. Hosszú idő múltán eszébe jut bátyja, haragja már elpárolgott, és elhatározza, hogy meglátogatja. Bátyja házába érve pálinkával kínálják. Hősünk, mielőtt innék, drága pénzen megveszi bátyja kutyáját és macskáját, azt állítva, hogy az ő új otthonában nem élnek ilyen állatok. Megkötik az alkut és hősünk a pálinkával először kutyáját és macskáját itatja meg. Az állatok menten kimúlnak, amiből látható, hogy a hőst bátyja meg akarta mérgezni. — Mesebeli északi nyelvrokonunk tehát, a vogul mese hőse, azt állítja, hogy abban az idegen országban, amelybe ő költözött, nincs kutya és macska. Ezzel olyasmit mond, ami nagyon erősen emlékeztethet bennünket Dick Whittington meséjére. De azután kiderül, hogy nem mondott iga-

zat, vagy legalábbis nem ez volt az igazi ok, amiért az állatokat megvásárolta. Ő kifogásnak használta azt a gondolatot, ami a másik mesében az egész cselekmény fordulópontja, kiindulása és centruma. Aki ezt a vogul mesét megalkotta, aligha találhatta volna ki hőse számára ezt a kifogást, ha nem ismerte volna Dick Whittington meséjét valamelyik formájában. Különbösen is ki lehetett mutatni éppen erről a vogul meséről, hogy sok más ismert mese elemei vannak beleszerkesztve az összefüggésébe.

A vogul mesétől mindenesetre kaptunk egy új tanulságot. Azt, hogy az átdolgozóknak nem kell szükségszerűen megmaradnia abban a gondolatkörben, amelyben az átdolgozás eredetije mozgott. Nemcsak tovább fejlesztheti mintájának valamelyik motívumát, hanem fölhasználhatja önálló egészként is és egészen új összefüggésbe illesztheti bele, egészen új indokolást adhat neki. A vogul mese alkotójának szüksége volt arra, hogy a hőse a bátyjának meg tudja okolni, miért kell neki azonnal, a legmagasabb áron is, állatokat vásárolnia. Keresett egy megfelelő indokolást és eszébe jutott, hogy más mesében miért vesznek macskát a legnagyobb áron is. Ahogy a mese hősenek nem támadt lelkiismeretfurdalása a hazugságért, úgy nem támadt a vogul mesealkotónak lelkiismeretfurdalása az átvételért, amelyet csak mi érzünk plágiumnak. Különbösen is annyira kivette eredeti összefüggéséből a motívumot és annyira más jelentőséget adott neki, hogy más, mint a kutató szem nem veszi észre a kettő azonosságát és a vogul mesemondó eljárását.

Az az epikus világ, amelyből a mese mint megformázott egész, mondhatnók mint irodalmi mű, kiemelkedett, nem lehetett formailag kitisztult világ, mindenfajta epikus elemek kavarghattak benne, mindenfajta világlátás megtalálhatta benne a kifejezőjét. Ebből a kavargó világból született meg a mese úgy — ez volt a következtetésünk —, hogy egységes formát adott egy szerkesztő kéz olyan epikus elemeknek, amelyek alkalmasak voltak a mese világának a kifejezésére. És ettől a pillanattól kezdve a rend uralkodik a mese világában. Amik addig szabadon kavargó epikai elemek voltak (gondoljunk a legközelebbi analógiájára a sejtett szabad kavargású epikus világnak, gondoljunk az ír epikára), azokból most szerkezeti elemek lettek, amelyeknek nemcsak a szerepük az, hogy konstrukció épületévé álljanak össze, hanem amelyeknek magukban erősségük is a szerkezet voltak. A vogul mesébe a macskanélküli ország gondolata nem mint a földrajzi mítosz gondolata ment át, hanem mint a Whittington-mese szerkezeti eleme. És ez, éppen a

szerkezeti elem volta tette lehetővé, hogy úgyszólván önálló életet kezdjen: új összefüggésbe jusson új indokolással és a cselekmény új kifejlésére vezessen. A mítikus gondolat egyértelmű, a mítosz hallgatója számára igaz; mítoszt kifogásul nem használ olyasvalaki, aki csak még oly halványan is érzi mítoszvoltát. A mese szerkezeti eleme szabad, önálló egység, amely készséggel vállalhat akármilyen új szerepet.

Aki meséket olvas, ugyanannak a típusnak több variánsát, azt nem fogja elkerülni az a gondolat, hogy az ilyen szerkezeti elemeknek a szerepe nem mindnek egyforma. Az lesz a benyomása, hogy ha a mese megtalálta valamilyen gondolatnak vagy helyzetnek megfogalmazását és megkomponálását valamilyen — a mese ízlése szerint — különösen jól sikerült szerkezeti elemben, akkor ahhoz minden mesemondó görcsösen ragaszkodik. Vagy ahogy a meseolvasó és mesehallgató látja: az ilyen szerkezeti elem visszatér minden variánsban, vagy legalábbis a variánsok túlnyomó részében. Ugyanannak a mesének más szerkezeti elemei pedig úgy tűnek, mintha sokkal kevésbé szilárdan volnának beágyazva a mesekonstrukció egészébe, mert nem ragaszkodik hozzájuk minden mesemondó; más szóval: az egyes változatok az ilyen elemeket nagyon szabadon variálják. Szilárd és nagyerejű szerkezeti elemnek, hogy úgy mondjam, elsőrendű szerkezeti elemeknek kell tartanunk azokat is, amelyek más mesetípusba kerülnek át, amiknek az a sorsuk, mint a Whittington-mese alapmotívumának a vogul mesében. Ennek is megvan az az önállósága, amelynél fogva a mesemondók nemcsak hogy ragaszkodnak hozzá, hanem még az eredeti típusának körén túl is terjesztik. Más ilyen 'elsőrendű' szerkezeti elemeket csak egy-egy típuson belül találunk, és igen tanulságos megnéznünk, hogy milyenek. Elég lesz két példát idéznünk.

Az egyik abban a mesében szerepel, amelyet az Aladdinról és csodalámpájáról szóló meséből mindenki ismer. A szegény fiú bűvös tárgyhoz: gyűrűhöz, lámpához, szelencéhez jut, amely minden kívánságát teljesíti. Mérhetetlen hatalmának tudatában feleségül kéri a király leányát. A király csak úgy hajlandó vejeül fogadni az ismeretlen szegény legényt, ha az teljesíti lehetetlennek látszó három parancsát. Ezek között szerepel az, hogy a legény építsen egy éjszaka alatt magának palotát, szebbet, mint a királyé; és hogy a két palota között aranykorlátú híd legyen, amelynek mindkét szélén nőjenek csodálatos fák és minden fán énekeljenek csodálatos madarak... — A másik példánk hőse sárkányölő hős lesz. Meg-

menti a királylányt az emberevő sárkánytól, de mielőtt jelentkez-
nék az udvarnál, hogy megkapja a kitűzött jutalmát, a királylány
kezét, még előbb kalandokra akar menni. Egy udvari ember fenye-
getéssel ráveszi a királylányt, hogy őt vallja a sárkányölő szabadí-
tónak. A királylány ezt kénytelen-kelletlen megteszi, de halogatja
az esküvőt egy évig: akkorra ígérte az igazi sárkányölő a vissza-
térését. Az év letelik és a hős nem jelentkezik, az esküvőt megülik.
A sárkányölő közben érkezik a városba, megszáll egy fogadóban
és azzal dicsekszik a fogadósnak, hogy ő ma a király asztaláról
fog enni. Levelet ír, nyakába köti kutyájának vagy más állatának
(az állatok már a sárkányölésnél is segédkeztek) és elküldi a király-
kisasszonyhoz a palotába. Ez persze boldog, hogy itt a szabadí-
tója, és a kutya nyakába kötött kosárban küldi az ételt . . .

Az Aladdin-mesében a csodálatos híd, a sárkányölő meséjében
a furcsa körülmények között elküldött levél olyan szerkezeti ele-
mek, amelyek különös szilárdsággal állnak a helyükön és olyan
változatokból sem hiányzanak, amelyek különben az egész mese
menetével és fölépítésével sokat nem törődnek, amelyek esetleg a
leglényegesebb mozzanatokot felejtették ki — egyszerűval, amelyek
rossz és csonka változatok. (Mert ilyenek is vannak: olyanok is
mondanak mesét, akik már rosszul emlékszenek rá.) Ez azt jelenti,
hogy az ilyen szerkezeti elemek, amiket nagy szilárdságuknál és
önálló szerepre is alkalmas voltuknál fogva neveztünk elsőrendű
szerkezeti elemeknek — hogy az ilyen szerkezeti elemek nem min-
dig a cselekmény alapvető gondolatai vagy fordulópontjai. A cse-
lekmény számára teljesen lényegtelen volna, ha ezeket az elemeket
egészen mások pótolnák, például ha híd építése helyett az volna
a feladat — más meséből vesszük a példát —, hogy egy éjszaka alatt
erdőt kell kiirtani, az irtást fölszántani, bevetni, learatni, a gabonát
kicsépelni, megőrölni és a lisztből kenyeret sütni. Vagy ha a sár-
kányölő hős — ha már a megjelenését a mese nem akarja túl hir-
telenné tenni, ha még vissza akarja fojtani a hallgatók izgalmát
— a kutyát levél nélkül küldené, vagy ha a fogadóst küldené ize-
nettel az ételért.

Nagyon jellemző a mesealkotás ízlésére, mik azok a szerkezeti
elemek, amelyeken inszisztál a mese, amelyekről nem képes meg-
válni, ha már egyszer megtalálta. Az ízlés, amelynek a nyomát az
ilyen megfogalmazásokban fölismerhetjük, nem éppen felett, és
különösen nem exkluzív ízlés. Mint ahogy a mese nem exkluzív, és
általánosságban nem *egyének* ízlését kiszolgáló irodalom. Ne fe-

lejtsük el, a mese néphagyomány, szájhagyomány; szerzője és szerzőjétől külön nem választható éltetője nem egy ember, hanem egy nagy közösség, ugyanaz a közösség, amely a publikuma is a mesének. (De az ilyen kérdésekre most már hamarosan a bővebb megbeszélésnek is sora fog kerülni.) Nem kell csodálnunk, hogy az az ízlés, amelyet a mese dédelgetett szerkezeti elemei bemutatnak, hasonló lesz ahhoz, amelyet a háború előtti kispolgári lakások dísz tárgyai árultak el: a ferdén kivágott fatörzsre festett vagy az üveglencsébe fagyasztott látkép épp olyan bizarrul anyagszerűtlen, mint az a híd, amely két palota között épült és amelyen fák nőnek és madarak csicseregnek. Vagy még egy analógiát idézhetnék, abból az időből, amikor ez a könyv íródott. Akkor volt divatban Budapesten egy nóta, amelynek a hangjai mellett akartak temetkezni az öngyilkosok és amely egy szerelmi bánattal teljes „szomorú vásárnapról” szól. És ilyen pár sor van benne:

*Utolsó vasárnap, kedvesem, gyere el,
Pap is lesz, koporsó, ravatal, gyászlepel.
Akkor is virág vár, virág és koporsó,
Virágok fák alatt utam az utolsó ...*

A dal szerzőjét láthatólag megihlette a *koporsó* szó. Ebben látta megtettesülve az öngyilkos utolsó vasárnap minden könnycsordító fájdalomosságát; ennek az ihletnek ad kifejezést a „koporsó” hangsúlyozott kétszeri kiemelésével — a melódia, amelyet sajnós itt nem közölhetek, ezt a hangsúlyt jobban aláfesti, mint ahogy a szövegből magából kiolvasható. A nóta szerzője úgy inszisztál ezen a szón, amely különösen megtetszett neki, mint ahogy a mesemondók ragaszkodnak a bizarr hídhöz és a furcsa levelezéshez. Ha egyszer megtaláltak valamit, ami ízlésüket és szépérzéküket különösen ki-elégíti, akkor az „elsőrendű” szerkezeti elem lesz és szilárdabb fennmaradású, mint a cselekménynek akár a leglényegesebb pontjai.

Persze, ezek a szilárd pontok, ezek az „elsőrendű” szerkezeti elemek lesznek azok, amik a hagyományban a mese gerincét alkotják. A mesemondók emlékezetében ezek ülnek a legszilárdabban és így ezek lesznek azok, amik mint az emlékezet támasztó pontjai az egész mesét emlékezetben tartják. Jól értelmező hasonlattal azt mondhatnók, hogy ezek a mese-hagyomány kikristályosodási középpontjai, ezek körül rakódik le a mesét továbbadók emlékezetében a hagyomány kevésbé szilárd tömege.

A konstrukció, a mese-szerkesztés hatalmas és döntő szerepét láthattuk a mese keletkezésében és életében. De amint ezen a szerepen végignéztünk, azt is láthattuk, hogy az a jelenség, amelyet mi egy szóval konstrukciónak neveztünk, tulajdonképpen nem is egyetlen, egységes jelenség. Tulajdonképpen két különféle jelenséget foglaltunk össze ezen a közös néven. Tulajdonképpen nem is egyféle meseszerkesztés van, hanem kétféle — és ez a kétféleség a mese sorsának, sőt a mese lényegének egy nagy kettősségét fejezi ki. Kevés szó elég ahhoz, hogy ezt a kettősséget világosan láthatóvá tegyünk. Elég azt mondanunk, hogy az egyik szerkesztési mód, az, amelyik általában létrehozta a mesét, a mesevilág adottságait és a mesevilágot kifejezni tudó epikus elemeket szerkesztette kész és teljes formává: mesévé. A szerkesztés másik módja pedig kész elbeszélési elemekkel dolgozik: az azokban rejlő adottságokat használja ki, az azokban elrejtett célzásokat kerekíti egész epizódokká, az azokban jelenlevő elbeszélés-csírákat fejleszti ki. A szerkesztés első módja *alkotott*, a második pedig *fölhasználja* az első alkotásait. Az első: teremtés, a második: ügyeskedés.

Az első szerkesztés még mesealkotás volt. Ahhoz, hogy létrejöhessen, az alkotónak még szüksége volt az egész mese-világ szemlélésére és átélésére. Előtte még csak egyetlen cél volt — ha szabad alkotó-művészről beszélve a cél szót használni — a mesevilág kifejezése azokkal az epikus eszközökkel, amelyeket a mesevilág átélése adott a mese-alkotó kezébe. A szerkesztés, még ha ez a fogalom mechanikus, technikai eljárást jelöl is, maga nem lehetett csak-mechanikus, csak-technikai; eszköz volt csak a mesealkotás céljához, egyetlen lehetséges eszköz ahhoz, hogy egyáltalában létrejöhessen a mese. Aki a szerkesztés második módján alakította a mesék hagyományát, már nem szükséges, hogy magának a mese világának lett légyen a *megragadottja*. Megragadottság: ez a goethei szó Leo Frobenius kultúrmorfológia-tanában kapott új használatot és tudományos értelmet. A jelentésében ennek a szónak benne van az a megrázkódtatás, amellyel a fogékony emberi lélek a világ valóságait és jelenségeit magába fogadja, de nemcsak ezt a fogékony megnyílást jelenti a „megragadottság” szó, hanem azt is, hogy az ilyen fogékonyan átélő lélek miként válik az így felismert valóságokkal és szemlélt jelenségekkel együttrezgő alkotóvá. A mesevilágnak ez az alkotó átélése, ami a szerkesztés munkájára készítette a mesék első költőit: ez a szerkesztő munkájának második módjából már hiányzik. Vagy legalábbis hiányozhatik. A mese maga, amint

készen áll, már nem az, nem csupán az, ami keletkezése pillanatában is volt. A mese, mihelyt létezik, már az, aminek a régi görögök és rómaiak érezték: *graódes mythos*, *anilis fabula*: anyóka-mese, vénasszonybeszéd.

A mese első, alkotó szerkesztése eleven tanúságot tett arról, hogy aki szerkesztette, megragadottja volt a mese világának. Aki pedig továbbszerkesztgetett rajta, annak a szavai már csak használják, már csak továbbszövik azt, amit az első, megragadott szerkesztés létrehozott. A meséből dajka-mesét csinálnak, vénasszonybeszédet. Mert nem véletlen, hogy a 'mese' szónak minden nyelvben van valami lekicsinylő, valami gúnyos, valami megvető mellékíze. Jellemző ez a mese lényegére: megmutatja nekünk, hogy a mese most már nem az, ami volt. Keletkezése óta hosszú utat járt meg és bizony nagyon megkopott ezen a hosszú úton. Fájdalmas ezt bevalani nekünk, akik hiszen — igaz, hogy a magunk igen gyarló és főként igen terméktelen módján — szintén megragadottjai vagyunk a mese világának. De azért mégis jó, hogy ezt felismertük. Ezért nézhetjük a mesét olyan hűvös szemmel, a dicséretes lelkesedés dicséretes elfogódottsága nélkül, mert érezzük, hogy a mese, úgy ahogy előttünk van, bizony sokszor már nem *igazi*. Azt még gyakran közvetlenül is meglátjuk benne, ami rajta valaha szép volt és ami szépség minden megkopás viszontagságaiban sem tudott semmivé válni. De hogy mi *nagy* a mesében, mik azok a nagy emberi értékek, amiket rejteget: ezt már közvetlenül nem láthatjuk, ezt már nagyon gyakran keresnünk kell. Keresnünk hűvös vizsgálódással és azzal a biztos reménységgel, hogy alkalmat kapunk arra is, hogy hamarosan letehessük ezt a ránk kényszerített hűvös vizsgálódó-attitűdöt. De addig is meg kell néznünk azokat a körülményeket, amelyek között a mese él: ezek nemcsak arról fognak sokat mondani nekünk, hogy mi a mese, hanem arról is, hogy miért lett olyanná, amilyen. A körülményeket, amelyek között a mese él: egyszóval a szájhagyományt. Mert a mese *hagyomány* volta az, hogy szájhagyományban él, megmagyaráz mindent, amit a mese környezetéről és életkörülményeiről tudni akarunk.

Hagyomány, tradíció: a szó olyasvalamit jelent, amit valakire ráhagytak, vagy valakinek átadtak. A fogalom lényegét a magyar szó talán még jobban kifejezi, mint a latin; a latin szó csak a folyamatot jelzi, a magyar szó kifejez valamit a folyamat okából, a folyamat mozgató erejéből is. De hogy teljesen megértsük, hogy mi is voltaképp a hagyomány, egy pillanatra teljességgel el kell

felejtünk saját szellemi életünk minden formáját — jobban mondva nem is mindet, hanem csak azokat, amelyek tudatosak előttünk. Mert hiszen hagyomány a mi saját kultúránkban, a mi szellemi életünkben is szerepel, csak éppen hogy be nem vallottan. Kultúránk uralkodó módszere az egyéni alkotás, annak írásos lerögzítése és az írásban lerögzített eredmények alapján való továbbhaladás. Ez az, amit el kell felejtünk, hogy észrevegyük, hogy a szellemi életnek és a kultúrának lehet más munkamódszere és más fennmaradási módja is. És az ilyen szükséges is ott, ahol az írás ismeretlen vagy nem általánosan használatos, mint volt az őskortól kezdve a középkorig a kultúra minden rétegében, és mint ahogy ma is van a nem teljesen indokolt szóképpel „alsónak” nevezett kulturális rétegben, abban a rétegben, amelyet a „nép” szó alatt is szoktunk érteni és amely nagy általánosságban a faluk földműves lakosságából áll.

Az olyan kultúrában, amelyben nincs szerepe az alkotások írásos rögzítésének, a teremtő egyéniség sem jut annyira szóhoz, mint az írásos kultúrában. Rögzítés híján nem juthat az alkotó egyénisége a művén kívül is maradandó kifejezésre. És minthogy a mű sincsen írásosan rögzítve, az alkotónak a mű létrehozásában játszott szerepe is elhalványul, mert a műnek magának a változatlan maradandósága sincs biztosítva. Az objektív rögzítés hiánya és a kultúra javainak sajátos fennmaradási módja sajátos viszonyokat hoznak létre. A hagyományozó kultúra javai, a hagyományok és ezek között a mese is (és elég, ha a továbbiakban csak arról beszélünk, ami úgyis egyedül érdekel most bennünket: a meséről) objektív, személyektől független létezéssel nem is léteznek. Láttuk már a mese kétféle létezési módját: láttuk azt, hogy a mese az elmondott és meghallgatott variáns alakjában jelenik meg a világban és hogy a variánsok sokfélesége mögött a típus létezését kell feltételeznünk mint a variánsok sokféleségét összetartó elképzelt egységes létezőt. Ez az egységes létező azonban csak a tudomány elgondolásában szerepel, a valóságban nincs más, mint a mese egymástól független és véletlen körülmények folytán bekövetkező *megjelenítései*: az egyes elmesélések. Ami ezek között van, az a hagyományhordozók: a mesemondók és mesehallgatók lelkében végbemenő, hozzáférhetetlen és ellenőrizhetetlen folyamata a befogadásnak, az emlékezésnek és a közlésre való készségnek.

Ebből önként következik azután az is, hogy a hagyomány több mint mesék és általában kulturális javak fennmaradási formája. Több ennél: a hagyomány nemcsak fennmaradást biztosító folya-

mat, hanem a szó legigazibb értelmében *éltető* elem és alakító törvényszerűség is. Mert a hagyomány maga az, ami lehetetlenné teszi az egyéneknek azt a szigorú elkülönülését egymástól, ami a mi városi, írásos kultúránkat jellemzi. A hagyományozás folyamatában lélektől lélekig közvetlen az út, nincs halott közvetítő elem közbeiktatva. Ezért minden új megjelenítése a hagyomány anyagának, tehát a mese minden új elmesélése tulajdonképpen új alkotás, mert a reprodukálás több, mint a pusztá megismétlése az emlékezetben felraktározott anyagnak. Pusztá megismétlés például egy iskolásgyerek vers-fölmondása, mert ő egy írott, változhatatlan autoritásra: az olvasókönyvében lenyomatott versre támaszkodik és az a kötelessége, hogy attól a betűnyit se térjen el. A mesének emlékezetből való megjelenítése egészen más. A mesemondónak nincs rajta kívül álló autoritása, amire támaszkodnék és hivatkoznék, mert objektív, lerögzített formája a mesének, olyasvalami, amiből *meg lehetne állapítani*, hogy „jól” vagy „rosszul” mondta-e el a meséjét, soha nem volt. Az alkotás egy nagy, fontos mozzanata: a mesemondónak ez az „autarkijája” jelen van minden egyes mesemondásnál. Ezért nevezhető a népi kultúra javainak fennmaradása kollektívnek: hiába van a mesének első egyéni szerzője, a hagyomány fennmaradásánál a hagyományozók láncolatának minden egyes láncszeme egyaránt fontos éltetője a hagyománynak. Ezért nemcsak fenntartó, hanem éltető elem is a hagyomány.

De nemcsak éltető, hanem formázó is. Mert az egyik hagyományhordozótól a másikig a közvetlen érintkezés és a közvetlen átplántálás szubjektív útja vezet csak; és az átplántált hagyománynak a hagyomány hordozói: továbbadója és átvevője számára *értéknek* kell lennie, hogy az átadás és továbbvívés megtörténjék. Az érték-mérő itt pedig — minthogy semmi objektív közeg nem kapcsolódhatik be — az egyszerű szubjektív tetszés vagy nemtetszés, vagy még általánosabbra fogva: az átvenni akarás vagy nem-akarás. A hagyomány a hagyományozók láncolatának kényére-kedvére ki van szolgáltatva. Ne gondoljunk az írásos fennmaradásra: a kézirat vagy a könyv akkor is megmarad, ha senki nem olvassa. De olyan mese, amelyet senki nem mesél — képtelenség. A hagyományozó ízlésének, körülményeinek, hajlamainak minden mozzanata belejátszik a hagyomány életébe. Mindenki azt a mesét mondja tovább, és úgy mondja tovább, ahogy a maga szubjektív szempontjából tartja *helyesen*, azaz szépen, jól, a körülményekkel számot tartó módon tovább adott hagyománynak. Ez azt jelenti — mi önkén-

telenül is az írás objektivitásával mérjük össze —, hogy mindenki annyit változtat rajta, amennyi neki jólesik. A változtatások, igaz, szabadok és kötetlenek így, de mégsem féktelenül egyéniek. Láttuk már az előbb, hogyan mosódik el az egyéniség szerepe a hagyomány életében és hogyan ad helyet a hagyományozó közösségnek, mint az egyetlen itt számottevő *személyiségnek*. Így az egyéni ízlésből, a továbbadás egyéni ízlésbeli mértékéből is közösségi megnyilvánulás lesz: a hagyományban megkötött egyéni ízlések közös erdője a *stílus*. Így jelent a hagyomány formát adó törvényt is.

De jelent a hagyomány egy másik törvényszerűséget is. Erre az a tény mutat rá, amelyet egyszer már meg kellett említenünk: hogy vannak *rossz* változatok is. Elmesélnek, sőt továbbmesélnek olyan meséket is, amelyek epikus teljességüket elvesztették: amelyekből lényeges vonások kimaradtak vagy megcsonkultak, amelyekben fontos fordulatok nélkülöznek az indoklásukat, amelyek nem az elejükön kezdődnek vagy nem a végükön fejeződnek be. Ha ilyen rossz változatok fenn tudnak maradni, az azt jelenti, hogy a népi kultúrának van még igénye olyan hagyományokra is, amelyek már nem teljeseek, amelyeknek a formája megrokkant, amelyeknek a jelentése elhalványult. Igénye van még a hagyományra, amikor már nincs igénye arra sem, ami a hagyomány teljességét és töretlen formáját, világos értelmét jelenti: a hagyomány alapjául szolgáló szellemiségre sem. A hagyománynak mintha valami eleven ereje, valami sodra lenne, ami még a ,holt': formáját és alapvető tartalmát elvesztett anyagot is tovább hurcolja magával.

Ha beszélni akarnánk a paraszti kultúra mai általános képéről, akkor könnyen meg lehetne találnunk a gyökereit ennek a jelenségnek is. De ebbe a kérdésbe jobb most nem belemélyedni: a kép, amit kapnánk, a legtávolabbról sem volna tiszta és egyértelmű és ezért a pontos fölvilágosítást nem kaphatnók meg tőle egykönnyen. Azt látnók, hogy a mai paraszt két világ között áll. Anyagi gondoljai és szociális bajai ahhoz a materiális gondolatvilághoz kötik, amelyek a városi kultúra gondolatkörétől nincs elválasztó határvonala, de ugyanakkor még élteti magában a hagyományok szeretetét is: szeret nótázni, szeret mesélni, szereti díszíteni ruházatát és használati tárgyait. Olyan kevert a néphagyományok mai kulturális talaja, hogy csodálatos lenne, ha még találkoznánk teljesen tiszta és teljesen tökéletes létezésükkel: ha a nótákat, amelyeket ma énekelnek és a meséket, amelyeket ma mondanak, ugyanazzal a lélekkel, ugyanannak a világlátásnak a megragadottságával éne-

kelnék és mondanák, mint akkor, amikor keletkeztek, amikor ki-
pattantak egy alapvető világlátásból. Nem kell csodálnunk, hogy
a hagyományt most a legnagyobb intenzitással nem a belső feszítő-
ereje, nem a mondanivalója élteti, hanem a hagyományozás külső
törvényszerűsége, a hagyományozás úgyszólván kényszerű sodra.
Mert a hagyomány törvény, és ez a törvény azt parancsolja, hogy
ami hagyomány, annak hagyománynak kell maradnia, azt tovább
kell mondani és mindig tovább kell adni, ha már csorbult is a for-
mája, ha már félig feledésbe is ment a mondanivalója. És ha nekünk
szívünkön fekszik a mese, ha sajnáljuk a mese pusztulását, akkor
szerencsének láthatjuk azt, hogy az a szellemiség, ami a mesének
az alapja: a mese világának látása — ez soha nem fog kihalni tel-
jesen. Elégszer érezhettük már: a mese világa mindenütt ott van.

IV.

Láttuk, miből lett a mese, és egy hatalmas szabadon teremtő
szellemiség képe bontakozott ki előttünk. Láttuk, hogyan lett a
mese, és pompás, szigorú és szigorúságában alkotóvá vált rendet
szemléltünk. Végül pedig azt láttuk, mivé lett a mese, és ez a lát-
ványunk kissé lehangelő volt. De ha utunkat most újra kezdjük és
más szempontból közeledünk ugyanazokhoz a kérdésekhez: miből
lett a mese és hogyan keletkezett, akkor nem fogunk olyan elszor-
morító eredményre jutni a vizsgálódásunk végén. Olyan oldalról
akarunk most a meséhez közelíteni, amelyről csak szépségei és
értékei láthatók. Mert a mese lényegéből most azt szeretnők ki-
ragadni, ami a szépség és az érték maga: a meséről mint költé-
szetről kell most beszélnünk.

Arról már többször volt szó, hogy a mese epikus hagyomány,
hogy a mese a mese világának epikus megformázása. Ezt a felü-
letes állításunkat kell mostan tapasztalattá mélyítenünk; és azon
kell gondolkoznunk, mi az *epikus* hagyomány és mit jelent egy
világlátásnak epikus megformázása. Hogy mit jelent az, ha egy
hagyományra vagy általában egy műre azt mondjuk, hogy epikus
— erre a kérdésre egy mondat még meg tudja adni a választ. Epikus
az, ami mondanivalóit történet, események formájában fejezi ki.
A második kérdésünkre azonban éppen azért lesz nehéz a válasz,
mert az elsőre olyan könnyű volt.

A történet, az események: ezek a fogalmak a való élet köréből
valók, de — és itten kezdődnek a nehézségek a második kérdés

nézőpontjából — nem olyan természetes, hogy ezek a való életbeli jelenségek egyszersmind költői kifejező eszközök is legyenek. Könnyű a költőnek a való élet valamely tárgyát akármilyen szabadon felhasználnia, nemcsak leírás céljára — mert hiszen a leírás még a valósághoz ragaszkodik és a költészetet rendeli alá a valóságnak, nem pedig a valóságot használja föl a költészet céljára — hanem mondjuk kifejezőeszközü, például egy hasonlatban. A való világ tárgyai konkrét, ismert és bármikor fölidézhető valóságok, mindig a szeme előtt vannak a költőnek és a hallgatónak is, úgyszólván jelen vannak a mű megalkotásakor és a közönség elé való kerülésekor. De ez csak a tárgyakkal van így, a való élet egyéb jelenségei, és így az események és történések, már másként helyezkednek el a költő és a közönség szeme előtt. Valóban megtörtént eseményt leírni: költői feladat és a téma különösebb poétikai nehézséget nem jelent. Más, közelebb fekvő költői célra, például egy hasonlat céljára, még mindig fölhasználható, sőt szemléletesebb is, mint egy mindig felidézhető tárggyal való hasonlat. De már nemcsak azért szemléletesebb, mert mozgalmas a konkrét tárgyakhoz viszonyítva, hanem azért is, mert hiányzik az ilyen hasonlatból a költőnek és a közönségnek az a biztonságérzése, hogy ellenőrizhető, szilárd tényekről van szó. A cselekmény elmúlt, objektív eszközökkel vissza nem állítható, ezért akármennyire hű is az elbeszélése, valami izgalmi állapotot, valami bizonytalansági légkört mégis teremt a költőnél és a közönségnél. Ez az izgalom, ez a bizonytalanság a gyakorlatban természetesen nem észlelhető közvetlenül, hanem csak a hatásában. És ez a hatás az, hogy a történet elbeszélése — még ha akármilyen hű is, de hát ez a hűség természetesen nem kontrollálható — kilépett a valóság köréből és költészetté lett.

Így lesz már a való történet valóság-ábrázolásra törekvő elbeszéléseiből is lényegében költészet. De még mindig túl nagy a szakadék az ilyen valóság-szándékú epikus költészet között és az olyan epika között, amilyen a mese is. A mese ugyanis olyan történet, olyan cselekmény elbeszélése, ami nem történt meg, sőt — ismerjük a mese világát — a lényegéhez tartozik az, hogy nem is történhetett volna meg. Hogyan jön létre az ilyesmi, hol van a híd a való történet meg a valótlanság-szándékú epikum között? Hogyan lehetséges az, hogy nem-megtörtént dolgot költő olyan eszközökkel ábrázoljon, amelyeket a cselekvéstől, a történetstől lesett el? Mert bennünket már akármennyire hozzászoktatott a re-

génirodalom a nem-megtörtént történetekhez, mégis fel kell ismer-
nünk, hogy az ilyen költői műfaj létrejötte nem értetődik magától.
Kell egy közvetítőnek lennie, ami a történés és a nem-megtörtént
dolgok közé lépve lehetővé tette a nem-megtörtént dolgok elbeszél-
lését is.

Másképpen, világosabban a mi szempontunkból föltéve a kér-
dést: minek tulajdonítható, hogy a mese világa epikus megformá-
záshoz jutott? Egyszerűbben: minek az epikuma a mese? Erre a
kérdésre a közfelfogásból megint csak olyan felelet fog előbukkanni,
ami a „fantasztikum” szóra hivatkozik. És hivatkoznék általában
arra, amit mi a mese világának nevezünk, arra, hogy a mese „fan-
tasztikumában” nincs határ ember és állat, élő és élettelen, élet és
halál között. De ez a felelet még az epikus megformázás kérdését
nem tisztázza és a fogalmi sem egészen keveretlenek. Mert amikor
a közfelfogás ebbe a kérdésbe bedobná a „fantasztikum” szót, másra
gondol, mint a mese világára. Általában, különösen pedig az iro-
dalom területén mást szoktak fantasztikusnak nevezni. Erre az
irodalmi „fantasztikumra” a vele egy többől való *fantom* szó világít
rá: a fantasztikus regény („Gólem”, „Alraune”), a fantasztikus
novella (E. A. Poe, E. T. A. Hoffmann), a fantasztikus vers (Chris-
tian Morgenstern) borzalmas, hátborzongató, de egyben visszatartó
fantomvilágba viszik az olvasójukat. A mese világa pedig nem a
borzalom világa: ami borzalom van benne, az csak azért van, hogy
a boldog vég, a nagyszerű kibontakozás, a hős nagy diadala csak
annál fényesebben álljon a hallgató előtt. Ha a mese „fantaszi-
kum”, akkor csak bizonyos fajta fantasztikum. A mese világa a
korlátlan lehetőségek világa, de a korlátlan lehetőségek közül —
már egyszer láttuk — a mese alkotója mégis csak kiválogat valamit,
a fantasztikum „korlátlan csapongását” egy irányba korlátozza.

Hogy ez a korlátozás hogyan történt, hogy mi a törvényszerűség
benne, a feleletet már arra is megkaptuk. Beszéltünk már Jolles
megállapításáról, arról, hogy a mese olyan világot tár fel, amely-
nek a létező világ helyén léteznie *kellene*. De magyarázatnak ez
még mindig nem elég. Nem mondja meg, hogy ez a vágy-világ mért
epikus formát, mért a mese epikus formáját vette fel, és abban is
hiányos, hogy a mesealkotás egyetlen céljának a vágy-világ ábrá-
zolását fogja fel. Ha ez így lenne, csak egy mese volna lehetséges:
a *Cuccagna*, a *Schlaraffenland* meséje; a mese arról az országról,
ahol a sült galambok röpdösnek és a sült malacok szaladgálnak,
mindegyiknek a hátába szúrva a kés meg a villa, ahol a kerítések

kolbászból vannak és a kútból bort lehet meríteni. Pedig ez nemcsak hogy nem az egyetlen mese, hanem aránylag ritka is. A magyar nép egyáltalában nem ismeri a *Cuccagna* meséjét (iskolai olvasókönyveinkbe idegen forrásból került), és minden okunk megvan annak a föltevésére, hogy ez nem is igazi mese, hanem meseparódia, kifigurázása annak a mozzanatnak a mesében, amit Jolles is mint lényegeset emelt ki.

„Nem mese ez, gyermek”, mondja az apa a Családi körben. Rendre kell utasítania a fiút, mert ez a katona kalandjait mesének gondolja. A mesének, mint epikus hagyománynak, itt lehet a lényegét megtalálni. A mese kalandok sorozata; kaland nélküli mesét el sem tudnánk képzelni. A Családi kör katonája saját kalandjait mondta el. És ha figyelembe vesszük azt is, hogy a mese, mint forma, a vágy-világ megformázása, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a mese lényegében a *saját* kalandja annak, aki átéli: aki költötte, aki elmondja, aki hallgatja. Aki a mesét átéli, azonosítja magát a hősével, különben a vágy-világnak nem volna jelentősége, élmény-súlya számára. A mese a mesét átélő egyéniségnek, elsősorban a mese költőjének és őt követően a mese továbbmondóinak és hallgatóinak az egyéni élménye — és a mesének ez az egyéni élmény-volta a híd a valóságot elmondó leíró epika és a valótlanságot elmondó mese-epika között. A mese is átélt valóság: átélte a mese költője és átéli a mese hallgatója a mesemondás és a mesehallgatás pillanatában. Ebben a pillanatban nincs különbség a valóban megtörtént dolgok világa és a mesevilág között; ami a mese világában van, az épp úgy alakul át történéssé: epikává a mesemondó lelkében, mint akármilyen valóban megtörtént esemény. Más epikai műfajok más hidat kellett hogy találjanak az igazi és a „képzelt” események elbeszélése között, más epikus műfajok keletkezését más mozzanat tehetné lehetővé. Hogy mi, az most ránk nem tartozik. De hogy a való események mintájára a mese világában „megtörtént” dolgok is epikai formát kaphattak, az annak köszönhető, hogy a mese világot *átéli* a mese mondója és hallgatója.

Hogy a mese epikus lényege nemcsak kalandok, hanem egyéni kalandok összessége, az világosan kitűnik abból a könnyen megfigyelhető jelenségből is, hogy a mese mindig életrajz. Kezdődik a hős szüleinek bemutatásával, folytatódik születésével, majd kalandjaival, és mindig a hős boldog házasságával zárul le. Tehát azon a ponton kezdődik, ahol a hős mint események és kalandok

átélője éreztetni kezdi létét, és azon a ponton végződik, ahol befejeződik tevékeny és hányatott élete, ahol a hős megszűnik kalandok hőse lenni, amikor bevez a kalandok után a biztos, kalandmentes boldogságot biztosító révbe. Ha ezt figyelembe vesszük, úgy érezzük, hogy a mese igazi elbeszélő formája az első személy és a jelenidő. A harmadik személy, ami mégis a szokásos formája a mesemondásnak, talán csak megalkuvást jelent a mesehallgatóknak a mese-élmény átélésekor sem teljesen alvó realitás-érzékével. A mesemondónak a mesevilág jelenléte ellenére is óvatosnak kell lennie, tudnia kell, hogy amit mond, vagy amit hallgatóságával együtt átél, az mégis csak mese. Ezért választja ezt a valóság és mese között különbséget tevő harmadik személyt. De hogy ez a harmadik személybeli elbeszélés csak a mesemondó opportunus megalkuvásának (a való világgal való megalkuvásának) az eredménye, azt láthatjuk abból, hogy vannak kivételek, vannak első személyben elmondott mesék is. Sőt Finnországban jegyezték fel már állatmeséket is, amelyek első személyben voltak elmondva. Erősebb bizonyítékot a mese első személyű szemlélete mellett már nem is lehetne találni. A mesemondó vállalta még ezt a mesevilág szempontjából is abszurd helyzetet, hogy állatról beszéljen első személyben, csak hogy kifejezésre juttathassa meséjének saját-élmény voltát.

A mese történeti idejénél a mesemondót még hatalmasabb erők készítetik a megalkuvásra, mint az elbeszélés igeszemélyénél. Hogy a mese megtörténhetett az elbeszélővel, a hallgatókkal, azt még a mese világát átélő és meglazult realitás-érzékű meseközönség be tudja fogadni. De hogy az események a jelenben, a realitás jelenében történjenek, ez már mindenképpen hihetetlennek látszik; a mesemondó és a mesehallgató éppen élményük zavartalanságának biztosítására kénytelenek a mese cselekményét nemcsak a régmúltba helyezni, hanem a mesekezdő formulában ezt a régmúlt időt még erősen ki is hangsúlyozni. Mintegy kifogásként megtörténik a mesemondás kezdetén az eseménynek a régmúltba való helyezése, lecsitulnak az öntudatlan aggodalmak, amik akadályoznák a teljes beleilleszkedést a mese világát átélő közösségbe; és mire elérkezik a mese vége, már annyira megfeledkezett mindenki arról, hogy a mesemondás kezdetén még mintegy erkölcsi szükségesség volt a mese történéseinek múlt-voltát hangsúlyozni, hogy a végső szavakban a mesemondó már a jelenbe érkezik. Beszámol a mesét végéhez juttató lakodalomról és azzal fejezi be, hogy „én is ott voltam...” Vagy a mese hőseiről beszél és azt mondja: „még ma is élnek, ha

meg nem haltak”. Jól látható ebből, hogy a mese-cselekmény nagy régiségének hangsúlyozása mennyire nem vehető komolyan, mennyire nem tartozik a mese lényegéhez. És épp így nem tartozik a mese lényegéhez a másik distanciát teremtő meghatározás sem, amely a mese színhelyét helyezi hatalmas távolságba.* Ezt a mese átélői épp úgy elfelejtik a mese folyamán, mint az időmeghatározást.

De a mese lényegéhez tartozik az, amire már véletlenül rábukantunk kétszer is: hogy a mese nemcsak egy vonatkozásban a jelen és az egyéni kaland epikuma. Nemcsak mint történés és mint elbeszélés a pillanaté és az egyéné a mese, hanem mint élmény is. Nem lehet — és amióta történetileg megfoghatók az idők, nem is lehetett — állandóan a mesevilágban élni, és főként nem lehet és nem lehetett, hogy egy egész nagy közösség élt legyen a mese világában. A mese világa, úgy, ahogy a történeti időkben az emberiség lelki életében szerepel, pillanatokra szerepel csak, és egyéneknél szerepel. Akkor szerepel és ott szerepel, ahol mesét mondanak. Mesét mondani pedig nem lehet mindig. Főként nem lehet mesét mondanía és mesét hallgatnia annak az embernek, aki nagyon erősen fogva van a való élet vonatkozásaiban. A munkálkodó, tevékeny ember nem képes és nem alkalmas arra, hogy a mese világát átélje, hogy mesét mondjon vagy mesét hallgasson. Egyszerre két urat szolgálni nem lehet, egyszerre két világban élni, a munkás igazi világban és a minden sikert magától megadó mesevilágban, lehetetlen. A mese átéléséhez az kell, ami a nagy olasz filozófus szerint minden magasabb szellemi élethez is: *otium*, a testi nyugalomnak, a praktikus életből való kikapcsoltságnak egy formája.

És az ilyen pillanatok ritkán állnak be a felnőtt ember életében. A gyermek állandóan a meseteremtő *otium* állapotában él, és láttuk is, hogy lelki életének állandó, igazi formája a mese. De a felnőtt kivételes az ilyen pillanat. Dél-Európa és a Közel-Kelet sokat henyélő embere számára még aránylag gyakori. Nem véletlen, hogy a hivatásos mesemondás és a mesemondásnak a nyilvános életben: a köztereken való szereplése ezeknek a népeknek a sajátja. De a mi környezetünkben, Közép-, Nyugat- és Észak-Európában már csak a munka után megmaradó pihenő idő marad a mesemondás számára, a mese a téli esték szórakozása lesz csak.

* Az erre vonatkozó nézeteit Honti „A népmese háttéréről” írt későbbi dolgozatában lényegesen továbbfejlesztette. (Szerk.)

De ha a mese az egyéni élmény keretein túl akar emelkedni, ha egy még oly kisszámú közösség közös élménye akar lenni, akkor még ilyen alkalom sem elégséges. Akkor még az is szükséges, hogy ez a közösség valami módon már előre összeforrjon egy-élményű és egy-kívánságú közösséggé; amíg ez nem történt meg, addig a mese-élmény nem állhat be. Az ilyen már előre összeforrott közösség szimbóluma a mi köztudatunk számára a fonó. Itt vannak még azok a lelki előfeltételek, amik azután lehetővé teszik, hogy az egész közösség közösen adhassa át magát a mese-élménynek. Persze, ez nemcsak a fonóban lehetséges, és élnek mesék még olyan vidéken is, ahol a fonó már nincs is szokásban. Sok más alkalom is adódhat a mesére, egészen véletlen is, nemcsak intézményes. De a mese-élmény ideje csak a pillanat, ami alig hogy beállott, már el is múlt.

És a mese cselekménye maga is, láttuk, csak ennek a hirtelen beálló és hirtelen elmúló nagyon is rövid jelennek a képe. A mesemondás kezdetekor, a mese elején jut nemcsak a mese mondója és hallgatója, hanem a mese hőse is a mese világába. Csak a mese kezdetén áll be a mese hőse számára is a mesei szituáció. Hiszen ha a mese világa a való világ korrigálása, akkor a mesének az az előfeltétele, hogy *van mit* korrigálni. Így tartja a mese a kapcsolatot a való világgal, még ha ez a kapcsolat csak a mese kezdetén felmerülő ellentét érzékeltetéséből áll is. A mese azzal kezdődik, és a meseélmény pillanata azzal áll be, hogy a mesehallgató érzi az ellentétet a való világ és a mese világa között. Ezzel az ellentéttel átjut a mese világába, és mire végigjárta a mese-kalandok útját — a saját kalandjainak útját —, a két világ kiegyenlítéséhez jutott el. A mese hőse megtalálta boldogságát, a mese átélője megtalálta megnyugvását. Ezzel az ellentét a két világ között a mese átélője számára tulajdonképpen ki is egyenlődött. A mesehallgató visszaérkezik a való világba, de már teljes megnyugvással. A mesének vége van és vele együtt a mesei élménynek is. A mese hőse megint reális körülmények közé, a házasság révébe jutott, a mesehallgató is visszaérkezett a való világba. De ahol még az előbb ellentét volt, bántó és kínzó ellentét a rút valóság és a tündérszép mesevilág között, ott kiegyenlítést és megnyugvást lát. A meseélmény, a mese pillanata megszűnt. De nem szűnt meg nyom nélkül. A mese jótékony megnyugtató hatása legalább még egy ideig tovább él annak a lelkében, aki az imént átélte. És ha azt keressük, hogy miért *szép* hát tulajdonképpen a mese, mi a forrása a mese bájának, a

mese költői értékeinek, akkor talán a feleletet ebben az utóhatásban találhatjuk meg.

Ha ez az utóhatása nem volna meg, költői effektusa éppen az ellenkező lenne. Ha az volna a mese költői menete, hogy a hallgatóját hirtelen átrántja a mesevilág teljes idegenségébe, végigvezeti az idegen, de megnyugtató, fölemelő és a való élet szorongásait jótékonyan föloldó mesevilágba, azután hirtelen megint visszataszítja a való életbe, hogy a hallgató csak annál jobban érezze és annál fájóbban élje át azt a kontrasztot, ami a való világ és a mese világa között van és amiből neki a rosszabbik rész jutott, akkor más volna az eredmény is, más volna a hatás, amit a mese a hallgatójának lelkére gyakorolna. Ellenkező eszközökkel ugyanazt érné el, mint egy rémségekkel tele ballada: fölzaklatná, földúlná a hallgatóját és olyan nyugtalansági érzetet hagyna hátra benne, ami örökre elvenné a kedvét attól, hogy újra mesét hallgasson. Mert ellentétben a balladával az így elképzelt mese-élmény nem nyújtana semmi pozitívát. A ballada a probléma költészete, ugyanaz a gondolkodó és morális ember számára, mint a hősi eposz a cselekvő embernek. Megoldáshoz juttatja, levezeti cselekvő ösztöneit: a hősi eposz a ténylegesen cselekvőket, a ballada pedig a gondolkozás és a morális döntés nem kevésbé fontos és nem kevésbé aktív jellegű tevékenységeit. A mese, ha nem vezetne föloldódásra és megnyugvásra, illet hallgatójának nem tudna nyújtani.

De a mese éppen a föloldódás költészete. Ahogy a mese világa föloldotta a való világ szilárd szerkezetét és lebontotta a szilárd határokat, amelyek a létezőket egymástól elválasztják és valóban létezővé teszik, úgy oldja meg, úgy lazítja fel a mese élménye a mese hallgatója lelkében lappangó elégedetlenségeket, igazságtalanság-érzéseket, érvényesülési vágyakat. A mese világa a valóság kereteinek és határainak meglazításából költészetet tudott teremteni, a meseélmény pedig ezeknek a gyötrő érzéseknek és indulatoknak a feloldásával egy olyan jó-érzést teremt a mese hallgatójában, ami túlmege a bajok nem-érzésének negatívumán és egy pozitív jelen-ségben nyilvánul meg. És ez a pozitív jelenség egyszerűen az, hogy a mese szép számára, a mese tetszik neki. Az esztétika számára az ilyen magyarázat nagyon laikusnak tűnik; és én ezt a laikus voltát nem akarom tagadni. És még kevésbé akarom tagadni azt, hogy a mese szépségének egyedüli lélektani oka ez nem lehet. Egyik ez csak a sok közül, és véletlen, hogy olyan gondolatmenetet kezdünk, amely bennünket éppen erre az egyre vezetett. És éppen az

esztétikusnak felelhetjük: ha a *szépségről* van szó, lehet-e teljes magyarázatot, teljesen kimerítő okokat találni? Meg vagyok róla győződve, hogy nem.

És jobb is, ha nem kutatunk tovább ebben az irányban. A mese világa magáért beszél és maga mutatja meg a szépségeit, amelyeknek a *teljes* tudatosságra való emelése ha talán lehetséges is, de semmi esetre nem hoz közelebb ehhez a szépséghez. Azért mondom, hogy a *teljes* tudatosságra való emelését jó csak kerülnünk, mert a gondolkodó és kutató ember szépség-élmézete teljesen ösztönös és tudattalan úgy sem maradhat. Főként nem maradhat ilyen a mese élvezésénél — hiszen ahhoz, hogy gondolkodó és kutató, tehát a mesétől végeredményben idegen ember találkozzék a mesével, már akarat és tudatosság, a mese értékeinek tudatos felismerése szükséges. Ez a tudatosság elég ahhoz, hogy a feltárolt szépségek számára különösen fogékonyra tegye a mese hallgatóját (szívesebben használom ezt a szót, mint azt, hogy „a mese olvasója”); de azt már nem hozza magával, hogy a szépség szemlélete helyett a szépség kutatását és boncolását kényszerítse ki. Támadhatnak így olyan gondolatai a mese szemlélőjének, amelyek a szépség élményének egyik vagy másik okához elvezetnek, de nem lesz kénytelen arra, hogy rendszert csináljon abból, ami ellentmond minden rendszernek: a szépségből. A mese világának természete maga elvezetett bennünket is egy ilyen magyarázó gondolathoz: a „fölordás” elméletéhez. A mese másik lényeges alkotóeleme: a benne uralkodó rend, a felépítését létrehozó rendszer maga is olyan dolog, amely lélektani hatásában hozzájárul a mese „szép” voltaához.

A mese világának szemlélése a hallgatónak a saját érdekeivel szorosan összekapcsolt morális érzékét nyugtatta meg. Az az élmény, amelyet a mesei rend szemlélete ad, talán magasabb esztétikai értékű, mert kevésbé személyes vonatkozású érdeknek és igénynek felel meg. Az embernek a való világ rendszertelenségében, zűrzavarában igénye támad az epikus rendre, a cselekvések és történések jól áttekinthető és kevés elemből álló rendszerére. Minden epikus hagyomány között az epikus rend igényét a mese elégítheti ki legjobban. A mese nemcsak abban tér el a való világtól, hogy a szerkesztés rendje uralkodik benne, hanem eltér abban is, amiben a többi epikus hagyomány a való világ dolgait követi: a mesében nincs probléma, nincs megoldatlan és nincs megoldásra váró kérdés. Mert ami kérdések előtt a mese hőse áll, arról a mese hallgatója már eleve tudja, hogy a megoldásuk nem fog elmaradni. Így

a mese problémáinak éppen az az éle van elvéve, ami a problémát voltaképp problémává teszi. A mese így nemcsak erkölcsi rendjével nyugtatja meg a hallgatóját, hanem a világ egyéb nyugtalanságait, meglepetéseit, váratlanságait, egyszerűen mindazt, ami a hallgatójának rend-érzékét bántja és rendszer-igényét kielégítetlenül hagyja — mindezt kiküszöböli és kikapcsolja a mesehallgató élményei közül. Ennek a lélektani folyamatnak is ugyanaz az eredménye, mint annak, amelyet előbb próbáltunk elképzelni: a mese ezeknek a lelki jelenségeknek a révén is szépnek fog látszani a hallgatója előtt.

A mesében, a mese-felépítésben uralkodó rend, mondtuk, a mese világlátása mellett egyenrangú tényező a mese létrejöttében. Sőt van egy vonatkozás, amelyben egyetemesebb tényező is a mese világánál. A mese-hallgatóknak, most már úgy is mondhatjuk talán, a mese-hallgatók szépérzékének akkora az igénye a mesei rendre, a mese-felépítésre mint költői alkotás tényezőjére, hogy ez a fajta rend, ez a fajta epikus felépítés uralkodik még olyan területeken is, ahol a mesei világlátás egyedülisége már véget ért. Egyszerűbben kifejezve: vannak olyan mesék is, amelyek *mesék* anélkül, hogy a mese világában történnének, vannak másfajta mesék is, mint a „tündérmesék”, az a mesefajta, amelyről eddig beszéltünk. Ez a kis könyv a mese világáról szól, azért nem említettük eddig ezeket. De kénytelenek voltunk a mese rendjéről is beszélni, sőt többet is beszélni, mint a mese világáról, mert hát a mese rendje a meséhez épp annyira hozzátartozik, mint a mese világa, és amellet nehezebben hozzáférhető és kevésbé ismert. Ha pedig a mese rendjéről, a mese felépítéséről beszélünk, akkor ki kell terjesztenünk a látóköörünket addig, ameddig a mesei szerkesztés uralma ér. A mese világát kifejező mese: a „tündérmese” mellett van még tréfás mese, állatmese, legendamese is, hogy csak ezt a három legfőbb fajtáját említsem a mese módjára megszerkesztett epikus néphagyományoknak. Hogy a mesei szerkesztés van olyan fontos tényező, mint a mese világa maga, az abban is megmutatkozik, hogy a „tündérmese” meg az egyéb „mesefajták” között a mesemondók és közönségük nem tesznek különbséget. Mindet egyformán mesének nevezik, vegyesen mesélik őket, és így minden mesefajta a hagyományozás ugyanolyan törvényeinek is van alávetve.

A hosszas ismertetés helyett megint jobb lesz, ha a könyv írója a háttérbe vonul és megint hagyja, hogy mesék beszéljenek helyette. Elsőnek a Cinkotai kántor ismert meséjét idéznék az olvasó emléke-

zetébe. A cinkotai pap apáti címet kér Mátyás királytól. A király azzal a feltétellel adja meg, ha három nap múlva megfelel három kérdésre: Hol kel föl a Nap? Mennyit ér a király? Mit gondol a király? A pap hiába töri a fejét három nap és három éjjel. A kántora végül ajánlkozik, hogy ő megy el, ő majd megadja a választ a kérdésekre. Föl is veszi a pap reverendáját és a király elé járul. Arra, hogy hol kel fel a nap, azt feleli: „Felségednek Budán, nekem Cinkotán.” A király huszonkilenc pénzt ér, mert Krisztust is harmincon adták el, a király értéke eggyel mégis csak kevesebb. Az utolsó kérdésre pedig az a válasz, a király azt gondolja, hogy a cinkotai pappal beszél, pedig csak a kántor áll előtte. Mátyásnak megetszenek a feleletek és őt akarja apátnak megtenni, de a kántor csak azt kéri ki, hogy Cinkotán ezentúl kétszer akkora legyen az icce, mint eddig.

A másik mese sem lesz ismeretlen az olvasónak: iskolai olvasókönyveink is felvették anyagukba. Volt egyszer egy kis tyúk és ott kapargált a szeméten. Egyszer a szomszéd fia áthajított egy kis követ, egyenesen a tyúk fejére. Megijedt a kis tyúk, szaladt, szaladt, mindig azt kiabálta: „Fussunk, fussunk, égszakadás, földindulás!” Amint szalad, előtalál egy kis kakast, annak is elmondja és együtt futnak tovább. Csatlakozik hozzájuk egy nyúl, egy őz, azután egy róka, végül egy farkas. Csak futnak, futnak, amíg rájuk esteledik, akkor hirtelen egy verembe pottyannak. Megéheznek. Akkor a farkas megszólal: „Számláljuk el mindnyájunk nevét, akié a legsúlyosabb lesz, azt együk meg, különben éhenpusztulunk.” Ráállnak, a farkas meg elkezd: „Farkas-barkas jaj be szép, róka-bóka az is szép, özöm-bözöm az is szép, nyulom-bulom az is szép, kakas-bakas az is szép, tyúkom-búkom jaj be rút!” Szétszaggatják a kis tyúkot, megeszik, de a fél fogukra se elég. A farkas megint elmondja a mondókáját és a kakast falják föl. Másnap a nyúlra, harmadnap az őzre kerül a sor. A farkas és a róka most már egyedül vannak és nagyon éheznek mind a kettő. Megbírkóznak, a farkas győz és felfalja a rókát. Mikor aztán megint megéhezett, addig ordított, amíg vadászok nem jártak arra, észrevették, agyonlőtték, a bőréből bundát csináltak, még ma is viselik, ha szét nem rongyolták.

A harmadik példánk, egy legenda-mese, azt tanítja, hogy „Isten áldása nélkül hiábavaló a munka”. Amikor az Úr a földön járt, egy leánnyal találkozott, aki éppen kendert nyűtt. „Nyűvöd jányom, nyűvöd?” — szólítja meg. „Ha megsegit a jó Isten, nem-

sokára felnyűvöm.” Meg is segítette az Isten, mert pár óra alatt felnyűtte az özön sok kendert. Később egy másik nyűvő leánnyal találkozik az Úr. „Nyűvöd, jányom, nyűvöd? Úgy látom, majd csak megsegít a jó Isten.” De a lány hetykén feleli vissza, hogy akár segít, akár nem, meglesz az nemsokára. Meg is lett a büntetése, három hétig kellett nyűnie a kevés kendert.

Hogy ez a három különböző fajta mese ugyanazokkal a formai eszközökkel: a mesei szerkezettel egészen mást fejez ki, mint a mese világát, az tisztán látható. És ha három különböző mesefajta egy-egy példája is az, amit ismertettünk, közös vonás is van bennük. Az, ahogy szórakoztatnak, a tanításhoz, az oktatáshoz áll közel, ellentétben a tündérmesével, amelynek szórakoztató volta a mesevilág élményeiből vezethető le. Még a tréfás meséből sem hiányzik a didaktikus elem: a tréfás mese komikuma mindig jellemkomikum — és a jellemkomikumnak mindig megvan a tanító: a nevetségeség útján javítani akaró éle. A tréfás mesének abban a példájában, amit mi idéztünk, a didaktikus elem meglehetősen alárendelt helyzetű volt. De éppen a Cinkotai kántor meséje nagyon sok szerkesztés és átkonstruálás eredménye. Ha megnézzük eredeti formáját, amely, mint nagyon megbízható kutatásokból kiderül, i. u. a 7. században keletkezhetett egy egyiptomi zsidó kolóniában, akkor már itt sem fogunk mást látni.

Egy király, aki irigyelte udvaroncái gazdagságát, három kérdést tett fel nekik azzal, hogy lefejezteti őket, ha meg nem felelnek rá: Hány csillag van az égen? Hol a föld középpontja? Mit tesz Isten? Az udvaroncok nem tudtak felelni, de egy szegény ember ajánlkozott, hogy segít rajtuk. Ruhát cserélt egyikükkel és a kitűzött határidőre a király elé járult, hogy megadja a válaszokat. Az első kérdésre az a felelete, hogy annyi csillag van az égen, amennyi a fövény a tenger partján (a Gen. 12, 17 alapján), — a másodikra, hogy a föld középpontja ezen a helyen van; ha nem hiszi a király, méresse meg. A harmadik kérdésre csak úgy akar válaszolni, ha a király átadja neki köntösét és kardját és a trónra ülteti. Mikor már királyi díszben a trónon ült a szegény ember, így szólt: „Írva vagyon (1. Sám. 2, 6–8), hogy az Úr öl és elevenít, sírba visz és visszahoz. Az Úr szegénnyé tesz és gazdagít, megaláz és fel is magasztal; felemeli a porból a szegényt és a sárból kihozza a szűkölködőt, hogy ültesse a hatalmasok mellé és a dicsőségnek székít adja néki. Így jutottam én, szegény ember, királyi pompában a trónra, így lett az udvaronc, aki eddig előkelő úr volt, helyem-

ben szegény ember, te pedig, aki eddig hatalmas király voltál, így fogsz meghalni!” Ezzel levágta kardjával a király fejét és maga lett királlyá.

A Cinkotai kántor meséjének ez az ősi formája bibliai idézeteivel és csöppet sem tréfás, inkább komor és pesszimiztikus életfelfogásával világosan utal nemcsak tanító célzatára, hanem arra is, hogy egy magas kultúrából ered és nem a népnek volt szánva, hanem irodalmi célokat szolgált. Ebben a „tulajdonképpen” mesének, a tündérmesének éppen az ellentéte: ez olyan lelki világból fakad, amely tagadója minden megfontolásnak, minden bölcsességnek. És ha azután a további átdolgozók és átszerkesztők olyan elemeket vettek fel és fejlesztettek tovább belőle, amelyek teljesen ártatlan és jóízű humorú elbeszéléssé tették, a Cinkotai kántornál is meglátszik az, ami minden tréfás mesénél: hogy keletkezésében a tanító szándék volt egyik fő tényező és hogy magasrendű gondolkodás volt az a világ, amiből kiszakadt a hagyományba, a mese sorsára. Ez a tény abban is megnyilvánul, hogy a tréfás mesék sokkal szorosabb kapcsolatot tartanak fenn az irodalommal, mint a tündérmesék. Az ófrancia *fabliau*-k, Boccaccio könyve és a nyomán fakadt novella-irodalom darabjai anyagukban csak úgy egyeznek a tréfás mesék népi kincsével, mint a keleti elbeszélő irodalom nagy gyűjteményes munkái az indiai Pancsatántrától az arab Ezeregyéjszakáig. A buddhista meg a keresztény prédikációs példák meseci eleme szintén a tanulságos-tréfás meséé: hogy csak egy-két példát ragadjunk ki, Temesvári Pelbárt, a középkor utolsó nagy magyar szelleme, vagy a Hitopadesa, a Pancsatántra prédikációs példagyűjteménnyé való feldolgozása épp olyan sokat merítettek a szóhagyományból és épp olyan sokat adtak vissza annak, mint a nyugati és keleti novellák tömege.

Mert a novellán és a prédikációs példán keresztül állandó az át-szüremlés a szóhagyomány és az irodalom között. A tudatosan dolgozó író vagy prédikátor a szóhagyomány kiáradó folyamából hallásza ki a témáját, megformálja és saját munkájává önti át, azután pedig olvasóin vagy hívein keresztül visszaadja az egész nagyközönségnek, a népnek, a szóhagyománynak. Nem a mese világnak élmény-kavargásához, nem a határokat leromboló „átmeneti világhoz” tartozik a tréfás mese, hanem a novellával együtt az irodalomhoz. Láthatjuk, hogy honnan származtassuk: magas, életbölcsest tanító kulturális környezetből, amelyet megtalálunk a buddhista kolostorokban csak úgy, mint a prédikátor rendek klast-

romaiban, a mohamedán mecsetekben és a zsinagógákban. De nemcsak a templomok közelében lehet keresni a novella — exemplum — tréfás mese műfajának keletkezését, hanem az életbölcesség más iskolái mellett is. Ilyen iskolák kialakulnak a nagyvilági életben is olyan korszakokban, amelyekben az ember legnagyobb intenzitással a társadalomban éli ki magát, olyan városi és udvari kultúrákban, mint amilyenek a renaissance idején Olaszországban vagy Buddha korában Indiában alakultak ki.

Az ilyen kultúrák moralitása — vagy immoralitása: Castiglione udvaroncának típusára gondolok — sajátos erkölcsi célzatot visz bele abba a mesébe, amely az ő köréből fakadt. A hallgatóság nevetgethet a felszarvazott és azonfölül meglöpött férj ostobaságán és hiszékenységén, vagy a könnyelmű jötevő meg nem érdemelt póruljárásán, de ha elmélyedő gondolkodású, akkor keserű pesszimista tanítást fog a bohózatból kiérezni. A világnak, társadalomnak és erkölcsnek kérlelhetetlenül tárgyilagos megfigyelése és kipellengérezése emelkedett világnézeti szempontot kíván és olyan hűvös józanságot, amely a mindenütt jelenlevő mesei világlátást a legkönnyörtelenebbül el tudja fojtani. (Zárójelben kell ideillesztenem: előző megfigyeléseink egyikére találtunk itt új példát. A hagyomány meseként átvész és egy stílusra, egy formára alkot két ilyen teljesen ellentétes műfajt: ez világosan mutatja, hogy a mese formája iránt több az érzéke a hagyománynak, mint az alapvető szellemisége iránt; ezt gyakran fel sem ismeri.) A novella és tréfás mese szerzője nem lehet akárki, nemcsak írónak, hanem filozófusnak is kell lennie — ha cinikusnak is —: az eredete föltétlenül a legmagasabb kultúra rétegeiben van.

Az állatmesével, amelyet a „Farkas-barkas” példáján mutattunk be, hasonlóképp áll a dolog. A farkasnak az erősebb jogán alapuló esztétikai ítélete több annál, mint amit a gyerekszoba népe ki tud belőle venni: keserű világnézeti pilula ez is. Az állatmese különben is a *par excellence* tanító mese már a Pancsatantrától és Aesopustól kezdve. Az emberi jellemeknek és jellemtípusoknak állatok alakjában való szemléltetése maga sem primitív dolog: a primitív, a totemizmus világszemléletében élő ember számára az állat isten, akinek jelleméről nem lehet beszélni. Az állatmese éppúgy magasról lesüllyedt terméke egy világnézeti irodalomnak, mint a tréfás mese. Eredetében így éppoly távol áll a tündérmesétől ez is. Mai életében pedig ez is beletartozik a mindenfajta mese sorsközösségébe. Vannak az állatmesék közt olyanok, amelyek, mondjuk a róka ravasz cse-

lével és a farkas hiszékeny ostobaságával mulattatni tudják a hallgatót, de nagyobb részükben — a „Farkas-barkas” félékben — a humor elveszett annak a számára, akinek nincs érzéke a bennük elrejtett életbölcesség iránt. Ilyenkor kényszerülve pusztán szóalkotatóvá válik a tréfás mese.

A népi legenda áll még legkevésbé távol a mese igazi szellemiségétől, a mese mélységekből előtörő világától. Itt is megbékítő megoldást kapnak az erkölcsi világrend problémái: aki jó, jutalomhoz jut, aki rossz, büntetéshez. Az erkölcsi világrendnek éppen csak a normája más itt, mint a tündérmesében. Ott az erkölcs meglehetősen egocentrikus: igazságtalan és rossz a mese hősenek — azaz annak, aki a mesehős sorsába beleéli magát: a mesemondónak és mesehallgatónak — elnyomatása és sikertelensége, jó pedig a diadala; a mese hőse az, aki jó, a bukásra predesztinált ellenfele pedig a rossz. A vallásos etika természetesen emelkedettebb ennél, azonkívül bizonyos erényeknek, éppen azoknak, amelyek a mesei morál előtt a legkevésbé értékesek, szemelláthatólag előnyt ad. Az a kis legenda-mese, amit mi idéztünk, az alázatosság áldását példázta, azét az erényét, amelyet a mesehős a világgal szemben való állásfoglalásában a legkevésbé tart tiszteletben.

Ezek a felsoroltak még olyan mesefajták voltak, amelyekben a mesei szerkesztés olyan gondolatvilágot elevenített meg, amely más volt, mint a mese világa, de mégis eleven, termékeny gondolatvilág volt. De vannak még olyan mesefajták is, amelyekben teljesen a forma vette át az uralmat. A megismétlődő mondókák, a csupa-forma párbeszéddek (az ördög és a jó meg a rossz lány párbeszédei például) egész mesét kitöltővé vannak fokozva és gyarapítva. Más formális elemeket: a ritmust, a rímet, az alliterációt is bevonja körébe ez a csupa-formára való törekvés és ezzel olyan mesék állnak elő, mint a kóró és a kismadár meséje, amelyet minden olvasó bizonyára szintén ismer gyermekkori emlékei közül. Hogy szerkezetét és hatását érzékeltessem, csak az utolsó szakaszát iktatom ide: „Szalad a kakas, kapja a férget; szalad a féreg, fúrja a furkót; szalad a furkó, üti a bikát; szalad a bika, issza a vizet; szalad a víz, oltja a tüzet; szalad a tűz, égeti a falut; szalad a falu, kergeti a farkast; szalad a farkas, eszi a kecskét; szalad a kecske, rágja a kórót; a kóró bezzeg ringatta a kis madarat. Ha még akkor se ringatta volna, az én mesém is tovább tartott volna.”

De még ezzel sem merítettük ki a forma uralma alatt álló mesefajták felsorolását. A kóró és a kismadár meséjének még volt cse-

lekménye, ha a hangsúly nem is ezen volt, hanem a ritmikus és alliterált ismétlésen és halmazán. A mese lényegéből a formát legtisztábban az a mesefajta ragadta ki és izolálta, amelyik a mesemondás szituációját kihasználva, egyetlen formulával lepi meg és ábrándítja ki a mesehallgató kíváncsiságát. Lássunk egy példát erre a csali-mesének nevezett mesefajtára is. Volt egyszer, hol nem volt, volt a világon egy ember, annak volt egy nagy juhnyája, ezt a juhnyáját át kellett neki hajtani egy keskeny hídon. Hajtotta, hajtotta, hajtotta, de a juh nagyon sok volt, a híd meg igen keskeny volt, biz azt még mostanig se hajtotta keresztül. Várjuk meg, míg áthajtja, akkor majd tovább mondom.

Ez mintha már tudatos játék volna a mese formájával, és valamilyen tendencia érződik ki belőle. A tréfás mesének, az állatmesének meg a legenda-mesének is volt tendenciája, vagy legalábbis volt pozitív kifejezni valója. És ez a kifejezni való tartalom más volt, mint a mese világa, sőt éles ellentétben állt vele. De független volt tőle, és csak a hagyomány mindent összesodró folyamatának tulajdonítható, hogy a mesélő nép számára mindegyik fajta egyaránt „mese”. A csali-mese már nem ilyen *véletlen* ellentéte a tündérmesének. Úgy érezzük, hogy tudatosan helyezkedik vele szembe, hogy kigúnyolja a mesemondót és a mesét kívánó mesehallgatót egyaránt. Ugyanúgy a mesemondás szituációjából indul ki, ugyanúgy abból a lélektani pillanatból fakad, amelyből a tündérmese elmondása. De ezt a szituációt, ezt a pillanatot és különösen a hallgató mesesorvágását úgyszólván rosszindulatúan használja föl. Mintegy hideg zuhannyal hűti le a mesét várók érdeklődését és az ő kiábrándulásuk a mesére visszahulló gúny.

Így tér azután vissza önmagába a különböző mesefajtákat összekötő görbe vonal. A tündérmese meg a tréfás mese és társai, bár ellentétes eredetűek és ellentétes a gondolati tartalmuk, egyaránt gondolatot mesei formával kifejező művek. Azután olyan mesefajták következnek, amelyekben a tartalom a formával szemben mindinkább háttérbe szorul: a halmazó mese és a csali-mese. De ez már megint közeledik a tündérmese szellemiségéhez: tudatosan állást foglal vele szemben és így, nem-akarva is, a mese világának köszönheti létét. És még közelebb jutunk a tündérmeséhez, ha azt a kevés számú mesét nézzük, amelyek a mese világával való szembe helyezkedésükkel már megint csaknem teljes tündérmesékké lettek. Ilyen a már említett meseparódia, a *Cuccagna-Schlaraffenland* meséje. És ilyen a halhatatlanságra vágyó királyfi meséjének egész

Európában szokásos formája. Ebben arról van szó, hogy a mese hőse hosszú és nehéz bolyongása után eljut a halhatatlanság országába, de onnan rövid látogatásra visszatérve, nem ügyel a halhatatlanság királynőjének intelmeire és áldozatul esik a Halál cselének. Cselekményének menetében és szellemében végig mese, de a végén azzal a keserű és teljességgel mese-ellenes tanulsággal, hogy a halál kikerülhetetlen, a mese hőse sem kivétel. Mesei eszközökkel egy kiábrándult világfelfogás úgyszólván 'anti-mesét' alkotott. Megjegyezni érdemes, hogy a halhatatlanságra vágyó királyfinak a magyar változatai más befejezést adnak és az anti-mesét visszaváltoztatják igazi mesévé. A hős ugyanis utolsó pillanatban mégis megmenekül, és részesévé lesz a halhatatlanságnak.

Ezzel zárul le a mese-fajták köre a tündérmesétől a tündérmeséig. A könyv elején azt láttuk, hogy pusztán tartalmilag mese és nem mese között különbséget tenni lehetetlen. Akkor még mese alatt csak a mese világának kifejezését, a tündérmesét értettük. Most pedig azt láttuk, hogy a forma és a szerkezet tekintetében nincs különbség a tündérmese és a más mesefajták között. Ez a két tapasztalat együtt azt jelenti, hogy a mese fogalma teljességgel körülhatárolhatatlan. Egy harmadik, sokkal elsődlegesebb és sokkal elemibb tapasztalatunk pedig ellentmond ennek és azt állítja, hogy a mese fogalma nemcsak hogy körülhatárolható, de körül is van határolva. Mert hiába minden elméleti következtetés, azért *tudjuk*, hogy mi a mese. Ebből a tapasztalatból, abból, hogy voltak ellentétes tapasztalataink, amelyek azonban gyöngébbeknek bizonyultak, megkaphatjuk a mese nagyságának és szépségének egy harmadik magyarázatát is. Egészen egyszerű szavakkal azt, hogy a mese szép, mert egy: egyértelmű és csak egyféleképpen felfogható kifejezése egy hatalmas összességnek, egy tapasztalattal és elmélkedéssel ki nem bogoZHató szövevénynek.

Ennek a könyvnek az a szándéka, hogy egyaránt szóljon a nem-ethnológus olvasóhoz is, a szakmabelihez is. A nem-ethnológust be akarja vezetni a mese világába, a szakmabelivel pedig meg akarja beszélni azokat az alapkérdéseket, amelyekről talán éppen alapvető voltak miatt beszéltek eddig legkevesebbet. Minthogy így a legáltalánosabb, másutt meglehetősen elhanyagolt alapkérdéseken van a hangsúly, a nem-ethnológus olvasó a mesekutatás gyakorlatibb kérdéseit illetően sok kiegészítő tanulságot kaphat más bevezető mesetudományi könyvekből is. Ebből a faj-

tából megemlíthetem ennek a könyvecskének egyetlen magyar elődjét (Braun Soma, A népmese, Budapest é. n.), a Magyarság Néprajza (III. Budapest, 1936) mesefejezetét, Berze Nagy János munkáját, és egy német tanulmányt (Friedrich von der Leyen, Das Märchen, Leipzig, 1925 [3], Wissenschaft und Bildung 96.). Nem könnyű olvasmány, de minden fáradtságot megér André Jolles könyve (Einfache Formen, Halle, 1930), amely a mesének és általában az irodalom egyszerűbb formáinak tanulmányozását a filozófiáig mélyíti ki. A szakmabelinek fölösleges, a nem-ethnológusnak nem érdemes további elméleti irodalmat ajánlanom. Annál jobban ajánlom azonban mindenkinek, aki be akar hatolni a mese világába, hogy minél több népmesét olvasson. Magyar anyagot a Magyar Népköltési Gyűjtemény kötetekben fog találni (persze sok más gyűjtemény is van ezenkívül), külföldi anyag a világ minden tájáról a legjobban a jeni Diederichs-cégnél megjelenő Märchen der Weltliteratur sorozatban férhető hozzá.

Mivel nem-ethnológus olvasó számára is írtam, és mivel a szakemberrel is csak általános, alapvető kérdéseket akartam megbeszélni, az egyes fejezetek itt következő jegyzeteit a legszűkebbre fogtam és csak a legszükségesebb esetekben idézek írókat és műveket.

(Bevezető: *A mese világa*) „Alles ist ein Märchen”: Novalis egy naplójegyzete. — Átmeneti világ, az eredeti, német megfogalmazásban *Zwischenreich*: Kerényi, Gnomon 10, 1934, 305. — A mesevilág normatív volta: Jolles, i. m. 239.

I. (*A mese építőkövei*) Kiviok meséje: W. Krickeberg, Indianermärchen aus Nordamerika, Jena, 1924, Märchen der Weltliteratur, 26. — Amerika első felfedezésének forrásai: C. C. Rafn, Antiquitates Americanae, Hafniae, 1837. — Ír hagyományok: R. Thurneysen, Die irische Helden- und Königssage, Halle, 1921. — Da-Derga csarnokának pusztulása: Thurneysen 621.

II. (*Meseszerkesztés*) A jó és rossz lány két meséje: Arany László: Magyar népmesegyűjtemény, Olcsó Könyvtár 2112, 250 és Magyar Nyelvőr 14, 91.

III. (*A mese élete*) Dick Whittington meséje: pl. Leon Kellner, English fairy tales, Tauchnitz-ed. 4520, 151. — Továbbszerkesztett formája: Magyar Népköltési Gyűjtemény 9, Budapest, 1907, 518. — A vogol mese: Munkácsi Bernát, Vogol népköltési gyűjtemény IV., Budapest, 1896, 324. — Megragodottság: *Ergriiffenheit*: Leo Frobenius, Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens, Leipzig, 1932. — *Graóds mythos*: Szt. Pál 1. Tim. 4, 7.; *anilis fabula*: Horatius, Sat. 2, 6, 77.

IV. (*A mese poétikája*) A Cinkotai kántor meséje: Jókai, A magyar nép élce, Budapest, 1914¹⁵, 3. — Farkas-barkas: Arany László i. m. 143. — Isten áldása nélkül hiábavaló a munka: Magyar Népköltési Gyűjte-

mény 14, Budapest, 1924, 218. — A Cinkotai kántor őse: Walter Anderson, Kaiser und Abt, Helsinki, 1923, Folklore Fellows Communications 42, 288. — A kóró és a kismadár: Arany László i. m. 128. — A számlálatlan sok juh: uo. 299. — A halhatatlanságra vágó királyfi külföldi változatai: Reinhold Köhler, Kleinere Schriften 2, Berlin, 1900, 406.; legszebb magyar változata: Magyar Népköltési Gyűjtemény 1, Pest, 1872. 361.

A mesék tipológiájának kérdése kétségtelenül tisztán gyakorlati kérdés. A népmesék típusrendszerére inkább van szükség a mesekutatás előkészítő és segédmunkálatainál, vagyis a bibliográfiák összeállításánál, valamint az anyag rendszerezésénél, mint a tulajdonképpeni mesekutatásban. Sokkal inkább rejtjelkulcs ez mesekutatók számára, semmint a rendszeres kutatómunka elméleti alapja. A mesék tipologizálása gyakorlati követelmény, de ez még semmiképpen sem jelenti azt, hogy ne lehetne vele elméleti kérdéseket összekapcsolni. Ellenkezőleg: a gyakorlati követelmények kielégítését, amennyire csak lehet, alá kell támasztani elméletileg. És nemcsak azért, hogy a népmesék típusrendszere lehetőleg jól megfeleljen gyakorlati rendeltetésének, hanem azért is, hogy ne terelődjék a kutatás hamis elméleti feltételezések következtében téves irányba.

Gyakran beszélünk mesetípusokról anélkül, hogy e fogalom teljes jelentőségét tisztáznánk és elég sokszor esünk abba a kísértésbe — vagy hibába —, hogy e túlságosan tág fogalomnév által előidézett asszociációk és analógiák félrevezessenek. Minden típusfogalom — a legáltalánosabból kell kiindulnunk, ha tisztán akarunk látni — valamilyen egységet akar kifejezni, a sokaságban rendet teremtő egységeket akar körülhatárolni. Ha a „mesetípus” fogalomnak a lényegét akarjuk meghatározni, akkor háromféle olyan sokaságból indulhatunk ki, amellyel ez a fogalom mint rendet teremtő egység áll szemben. A mesetípus a mesemotívumok sokaságának összefoglalása — a mesetípus mint egyed áll a többi mesetípus sokaságában — a mesetípus az a szubsztancia, amelynek megjelenési formája a változatok sokasága. Ha most szemügyre vesszük azt a három nézőpontot, amelyből a mesetípus fogalmát meg kell határoznunk, akkor azt látjuk, hogy ez a fogalom, jóllehet a „típus” általános fogalma magában foglalja, mégis szélesebb kört ölel fel, mint egyszerűen a „típus” fogalma.

A típus fogalma, ahogyan általában ismeretes és használatos, formális egységet kifejező morfológiai fogalom. A mesetípus azon-

ban csak a három sokaság egyikével szemben alkot ilyen formális, morfológiai egységet, ti. a többi mesetípus sokaságával szemben. A mesetípusok mint formális egységek úgy állanak egymás mellett, mint a növények típusrendszerének formális egységei. A Hamupipőke és a Hófehérke mesetípusa egymásnak mellérendelt, külső és belső formájuk által különböző egységek. A motívumok sokaságával szemben azonban a mesetípus többé már nem formális egység, hanem egy sokaságnak egységbe való foglalása: nem típusfogalom, hanem összefoglalás. A variánsokkal szemben sem mellérendelt, nem formálisan megkülönböztethető valami. A típus fogalmi egységet teremt a variánsok sokaságában — ebben a vonatkozásban a mesetípus épp annyira a főlérendelt fogalom valamilyen fajtája, mint a motívumokkal való viszonylatában. Csakhogy itt a típus egy sokaságnak nem statikus, hanem dinamikus összefoglalása.

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 munkához látni, ezt nem tehetnénk meg másként, mint fenomenológiai eljárással. Még ebben az esetben is — és mint etnográfusoknak még inkább — csak az adott valóságból szabad kiindulnunk. De sem a típus, sem a motívum nem tekinthető adott valóságnak. A típus olyan fogalom, amelyet előbb körül kellene határolnunk. A motívum olyan absztrakció, amelynek értéke és lényege egyformán meghatározatlan, — amellet a típus eddig ugyancsak megfoghatatlan fogalmának további absztrakciója: motívumok nehezen képzelhetők el másképpen, mint típusok részeként. Az egyetlen, ami a meséből tényleg konkrét és kézzelfogható, a mese megjelenési formája, az egyes változat.

Változat: voltaképpen rosszul választottuk a szót. Utal a fogalom viszonylagos jellegére és úgy látszik, mintha a „változó” mellett feltételeznék az abszolutumot, az „állandót” is. Ez a feltételezése önmagában nem jogosulatlan, de az etnográfus szempontjából éppen a változatot kell ténylegesen létezőnek tekinteni, ennél fogva mint valami abszolútumot, önmagában létezőt kell felfognunk. Még egy másik, hasonló tévedést is ki kell küszöbölnünk, amelyet a „változat” szó előidézhet. E fogalom ősképe kétségtelenül a kéziratváltozat volt, tehát valami konkrét dolog, egy egyed, amellet olyasvalami, ami korlátozott, vagy legalábbis meghatározott számban fordul elő. A meseváltozat — ellentétben a kézirat-

változattal — jöllehet néprajzi szempontból a meseegzisztencia abszolút egységét is mutatja, mégsem valami kézzelfogható, nem egyedi, és mindenekelőtt nem megszámlálható. Hiszen ha egyes olyan tudósok, akik kutatói munkájuk technikájában túlságosan elmerültek, a „változat” szót kizárólag írott vagy éppen nyomtatott, de mindenképpen rögzített változatokra alkalmazzák is, a változat jellegénél fogva a mesének mégis éppen élőszóval való elbeszélése, s mint ilyen, nem konkrét, nem kézzelfogható és nem egyed. Verba volant: az egyszer elmondott mese az elbeszélő hangjával együtt szétfoszlott, és ha egy közösség emlékezetében tovább él is, mégsem tisztán körülhatárolt egyedként. Vagy pontosabban: az élőszóbeli, csak az emlékezetben továbbélő mese tisztá körvonalainak keresése felesleges. Az egyes emlékezettartalmak nem hasonlíthatók össze egymással és nincs konkrét mérték, amelyet alkalmazhatnánk annak megállapítására, hogy kinek az emlékezete hű és kié csal, kinek az emlékezete őriz meg valamit pontosan és kié torzít. Egy minden írásbeliséget nélkülöző közösség életében — és ilyennek kell tekintenünk azt a meshordozó kultúrát is, amely más területen írástudó — az egyedi szöveg fogalma nem jöhet szóba. S még egyetlen mese változatainak száma is gyakorlatilag korlátlan: mindenki annyiszor mondhatja el újra, ahányszor csak akarja és számosan ismerik. Minden elmondás, minden aktualizálás azonban egy külön változat. Ha egyes változatokat írásban — vagy még tökéletesebben: hangfelvétel útján — rögzítenek, akkor beszélhetünk ugyan már kapcsolataikról, egyezéseikről vagy eltéréseikről, de csak akkor, tehát egy írásbeliséggel rendelkező vagy technikai kultúra keretében, csak kiragadva tulajdonképpeni szerves életkörülményeikből.

A meséknek emellett a konkrét megjelenési formája mellett természetesen egy absztrakt egységet is figyelembe kell vennünk. Még a legtisztább néprajzi gondolkodás sem tudja ezt nélkülözni: még maga a legtisztább néprajz sem állhat meg az elszigetelt tényeknél, hanem a jelenségek alapját kell munkája tárgyának tekinteni. A néprajz idősebb nővére, a nyelvtudomány, amely anyagában és módszerében a számára leginkább példaképpül szolgáló tudományág, hallgatólag és teljesen magától értetődően már túl is esett ezen a folyamaton, mégpedig keletkezésével egyidőben. Hiszen a nyelvtudomány tulajdonképpeni anyaga is a kimondott és elröppenő hang, szó és szócsoport és mégis úgy beszél hangról, szóról és mondatról, mint fogalmi, de ténylegesen létező jelenségekről. Az az

absztrakció persze, amelyet a néprajznak a változatokkal végre kell hajtania, távolról sem olyan egyszerű, mint az az absztrakció, amely minden nyelvészeti gondolkodás alapja. A szó túl egyszerű egység; időben és térben alá van ugyan vetve változásoknak (ezeket a változásokat, nyilván egy második absztrakció eredményeként, „hangváltozásnak” nevezzük, jöllehet a hangok önmagukban nem változnak, csak a belőlük alkotott szavak formái), de egy helyen és egy időben csaknem állandó. Mióta az írásbeliség uralkodóvá vált a nyelv fölött és amióta az írott nyelv az élő nyelvnek is mintaképe, ez az egység ellenőrizhető is: hiszen a nyelv konkrét egyéni köntösét az írástól kapta. A mondat azonban már nem hagyományos egység; mindig új gondolati előzményekből mindig újra alkotjuk és így már nem analógiája a néprajz tárgyának. A szó tradicionális, de merev, szét nem tagolható egység — a mondat összetett ugyan, de nem tradicionális.

Más a helyzet a mesével: összetett és távolról sem megváltoztathatatlanul merev, amellet azonban hagyományos és ennek folytán fogalmi, időfeletti egység. Jellegének éppen ebből a két eleméből lehet a mesetípus fogalmát levezetni. A hagyomány tárgya a típus egysége — ezzel már találtunk is egy pozitív ismertetőjelet a fogalom számára. (Azok az ismertetőjelek, amelyekről eddig beszéltünk, pusztán negatívak voltak, ezek a típusról mint *sokaságokkal szembeállított* egységről beszéltek.) Mégpedig olyan ismertetőjel, amely a mesetípus fogalmát az általános típusfogalomhoz hozza közelebb: a mesetípus éppen így tekintve alkot morfológiai egységet. Nemcsak azért, mert más hasonlótól alakja szerint különbözik, hanem azért is, mert felépítése szerint egység. A fogalom egyéb ismertetőjelei itt kapják meg a maguk helyét. A mesetípus mint morfológiai egységet kisebb morfológiai egységekre tagolhatjuk szét — így jutunk el a mesetípus és a mesemotívum ellentétéhez. És a mesetípusok mint morfológiai egységek egymás mellett és egymással szemben állnak, és megkövetelik, hogy egymással szemben mérlegeljük és egymás között rendszerezzük őket. Az egyes mesetípusok egysége és a mesetípusok sokasága között fennálló ellentét a mesetípusok rendszerét, a mesék tipológiáját követeli meg.

Itt két kérdést kell felvetnünk. Először: ha a különféle mesetípusok mellérendeltek, lehetséges-e egyáltalán rendszerbe foglalni őket? Nem olyan önálló egységekről van-e szó, amelyek a mesetípus közös fogalmán belül csak önmagukban léteznek, minden rendsze-

rezhető összefüggés nélkül? És másodszor: ha lehetséges is elméletileg egy rendszer felállítása, hogy kell a feladatot gyakorlatilag fel-fogni? Hol találjuk meg a fogódzót az egyes típusok rendszerező válogatásánál és egymás mellé állításánál? Akár tudatosan, akár öntudatlanul, ilyen tudományos feladatok végrehajtásánál mindig példaképekhez kell folyamodnunk, olyan példaképekhez, amelyek az eljárásnak már a nevét is megadták és amelyek talán a megoldáshoz is példaképpül szolgálnak. A példaképekkel való dolgozás ugyan gyakran rejt veszélyt magában: a példaképek sokszor arra csábítanak, hogy azt higgyük: egyáltalán nincs is probléma — a mi esetünkben például azt gyaníthatnánk, hogy az egyes mesetípusok rendszerezése foglalásának követelménye csak a természetrajz rendszerezésének utánzása. De ha már egyszer valószínűvé tettük, hogy a követelmény az analógia ellenére, a példakép ellenére is jogosult, akkor nyilván megvan a jogunk ahhoz, hogy a megoldásnál is vessünk egy oldalpillantást a példaképekre.

Az élőlények rendszerezése morfológiájukból indul ki. Alapul az a tény szolgál, hogy az élőlények hasonló morfológiai elemekből épülnek fel, a növények például gyökérből, szárból, levélből, virágból stb. Ezek a morfológiai elemek lényegükben egymással azonosak, az egyes típusokban mégis jellegzetesen eltérnek egymástól, egy-egy típuson belül azonban egyformák. Így a növényeket gyökerük, levelük és virágjuk stb. minéműsége alapján lehet rendszerbe foglalni.

Mármost nagyon kérdéses, hogy a mesék morfológiai felépítése megenged-e egy ilyen eljárást. Igaz ugyan, hogy minden mese éppúgy épül fel motívumokból, mint morfológiai egységekből, ahogyan a növény gyökérből, szárból, levélből és virágból. Ezt az analógiát azonban nem folytathatjuk. A mesetípusok különbözőségét az alkotó motívumoknak nem eltérése, hanem alapvető különbözősége idézi elő. Az egyik mese motívuma és a másik mese motívuma egymásnak lényegileg nem olyan rokonjelensége, mint az egyik növény levele és a másik növény levele. Ez az egyik akadály: a másik pedig az, hogy az alkotó elemek még az egyes típusokon belül sem állandóak, hanem módfelett változékonyak. Hiszen a mese nem konkrét példányokban létezik, mint a növény, hanem mindig egymástól némileg különböző, megfoghatatlan változatokban. Sőt azt is láttuk, hogy két egymással teljesen azonos változat elvileg lehetetlen, mivel az azonosság mértéke az elmondott mesékre nem alkalmazható. Így tehát egyértelmű morfológia

abban az értelemben, ahogyan a növénytanból ismerjük, a mesék birodalmában elképzelhetetlen, és így a mese nélküli a rendszerezésnek azt az alapját, amelyet a növénytan példaképe révén nyerhetett volna.

De ha mindkét alapkérdésünket — hogy lehetséges-e a mesék rendszerezése egyáltalán, és ha igen, hogyan — más oldalról igyekszünk megközelíteni, talán pozitívabb eredményeket is érhetünk el. Egész egyszerűen szemügyre vesszük az eddig tervbevett mesetipológiák néhány kísérletét, és megnézzük, hogy hogyan feleltek meg az általunk felállított követelményeknek. Akár sikerültek, akár nem — tanulságosak lehetnek. Azt is tudjuk, hogy területünkön túlsok kísérletet eddig még nem végeztek. A legkorábbi kísérletek közül kettőt, Hahnét és Saineanu-ét, ez esetben figyelmen kívül hagyhatjuk — csak igen hiányos anyag ismeretén alapulnak, és még tévedéseikben sem lehetnek számunkra tanulságosak, mivel látókörük középpontjában nem maga a mese áll, és így elméleti alapjukat nem a mese szemléletéből merítik, hanem a maguk mitológiai munkahipotéziseire építenek. Annál tanulságosabb azonban a mesék tipológiájára vonatkozó két másik kísérlet: Gommée és Grundtvigé.

Egyiküknek sem az a szándéka, hogy kidolgozza a mesetípusok tulajdonképpeni rendszerét, mindketten megelégszenek azoknak a mesetípusoknak a felsorolásával, amelyeket sikerült megállapítaniuk. Vagyis: a mesetípusokat merev és egymástól teljesen független egyedeknek találták, vagy legalábbis úgy érezték: arra kényszerültek, hogy ilyenek tekintsék őket. Meg kellett győződniük a motívumok változékonyságáról az egyes típusokon belül — hiszen nagyon jól tudja mindenki, aki mesével foglalkozik, hogy egy és ugyanazon mese, egy és ugyanazon típus változatai mennyire eltérhetnek egymástól. Nyilván elkerülhetetlen volt, hogy ennek a jelenségnek a fontosságát is teljes mértékben értékeljék: Grundtvig mint a néprajzi anyag nagy összefoglalója, Gomme mint annak a Folk-Lore Society által tervezett vállalkozásnak értelmi szerzője, amely a világ teljes publikált mesekincsét egy táblázatos kimutatásba kívánja összefoglalni. A mesének ezt a változékonyságát azonban éppen csak a típuson belül méltányolták. Nem kutattak olyan elem után, amelyek különböző típusoknál közös lehet és ezáltal csoporttá szervezhetné azokat. Alkalmassint azon az állásponton voltak, hogy nem lehet mesetipológiát teremteni, hogy bizonyos okok — nem lehet tudni, vajon ezek az okok Gomme és Grundtvig szemében

elméleti vagy gyakorlati jellegűek voltak-e inkább — az ilyen próbálkozást megghiúsítják.

Antti Aarnének, a gyakorlatilag még napjainkban is használatos mesetípus rendszer megteremtőjének, nem voltak ilyen aggodalmai. Mint a gyakorlat embere, aki ezt a hatalmas meseanyagot nemcsak feldolgozta és szétválogatta, hanem elemzően is megvizsgálta, feljogosítva érezte magát, hogy mesetípusait csoportokká szervezze, hogy azokat rendszerezően egymás mellé rangsorolva egymás alá rendelje. Elrendezési elvein azonban — legalábbis amennyiben azokról az elvekről van szó, amelyeket előszavában felvázol — nagyon keveset lehet észrevenni nagyszabású elemző tanulmányaiból. Az az elrendezés, amelyet keresztülviz, nem elemzésen, hanem az összefoglaláson alapszik. A meséket egész tartalmuk legfontosabb sajátosságai szerint rendszerezi, hogy úgy mondjuk: a szerint a hatás szerint, amelyet ezek a mesék egészükben keltenek bennünk. Így jönnek létre csoportjai, mint például az állatmesék és a „tulajdonképpeni mesék”, ezeken belül pedig a tündérmesék és a novellisztikus mesék. Ezután a meséket ezeken a csoportokon belül a legfontosabb, legszembeötlőbb, leginkább középponti cselekményelem szerint osztja fel: ily módon keletkeznek az olyan alcsoportok, mint „a természetfeletti ellenfél”, vagy „trufák férfi főszereplővel”. A meséket persze még ezeken a címszavakkal egymástól elválasztott csoportokon és alosztályokon belül is sorrendbe kell rakni. Aarne nagyon is tudatában van annak, hogy a mesék még az alosztályokon belül is meghatározott sorrendet követelnek meg. Hogy ezt a követelményt érezte, az abból az eljárásából is látható, ahogyan a később felmerülő típusok számára számokat hagyott szabadon: nemcsak minden alosztály végén, hanem még az alosztályokon belül is a legkülönbözőbb helyeken és a legkülönbözőbb mennyiségben.

Az eljárásra azonban, amelyet eközben követett, nem tért ki és nem adott rá magyarázatot. Mi azonban, akik Aarne életművét már mint filológusok szemlélhetjük, nagyon is jól tudjuk, hogy mi vezérelte őt. Gyakorlati munkája elég alkalmat adott neki annak megfigyelésére, hogy a típusok egymástól nem olyan élesen elkülönülő egységek, ahogyan arra egy Gomme és Grundtvig-féle tipológiából következtethetnénk. Észre kellett sokszor vennie (vezérfonalában figyelmezteti is erre a jövő mesekutatóit), hogy a különböző mesetípusok között elég gyakori a rokonság és az átmenet. Elmulasztotta azonban azt, hogy ezeket a jelenségeket elméletileg is megvizsgálja. Erre persze egy olyan gyakorlati vállalkozásnál,

mint amilyen az ő típusjegyzéke volt, nem is volt alkalom; mi azonban ha a mesék tipológiájának alapjait kutatjuk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül ezt a jelenséget.

El kell ismernünk azt a tényt, hogy az egyes mesetípusokat nem pusztán azáltal lehet rendszerezni, hogy azokat közös főfogalmak alá soroljuk, például a „természetfeletti feladatokról szóló mesék” főfogalma alá. El kell ismernünk, hogy egy mesetipológia nemcsak logikai jellegű rendszer lehet, hanem, hogy a mesék belső felépítéséből kiindulva is eljuthatunk egy rendszerhez, vagyis egy morfológiai rendszerhez, tehát olyan rendszerhez, amely ily módon tényleg hasonlít a természetrajzból ismert rendszerekhez. De csak hasonlít, hiszen már láttuk, hogy lényegükben azonos építőelemek váltakozása nem lehet a rendszer alapja. Legalábbis abban az értelemben nem, mintha a különböző típusok összes építőelemei egymás változatai volnának, és még sokkal kevésbé abban az értelemben, hogy az egyes, egymásnak megfelelő elemek kiegészítő jellegűek (pl. mint az állatoknál, ahol azoknak, amelyeknek a szarv és a pata közös jellemzője, szükségképpen közös vonása a növényi táplálkozás stb. is). Különböző mesetípusok morfológiai rokonsága azonban oly módon is fennállhat, hogy közös alapmotívumból kiindulva épülnek fel, hogy *különböző* motívumaikat és cselekményük különböző elemeit egy és ugyanazon alap gondolat körül csoportosítják.

A mesealkotás felépítési módjának titka rejti magában a tipológia titkát is. Sokszor meg lehetett figyelni — mind az elméleti, mind a gyakorlati munkánál —, hogy a mese nem egyenértékű cselekményelemekből épül fel. Ha egy mese keletkezését kutatjuk, ha lélektanilag és stíluskritikailag, egyszóval: morfológiailag követni akarjuk azt az utat, ahogyan gondolatokból mesék lesznek, akkor látjuk csak, hogy mennyire helytelen a „lánctechnika” kifejezés, amikor a mese felépítésének technikájáról van szó. A mese mint kész egység és különösen annak absztrahált alap- és normálformája alkalmasint összehasonlítható a lánc képével. De nem, ha keletkezésében nézzük, és akkor sem, ha több változatot állítunk egymás mellé.

Csak egy példát szeretnék elmondani saját tapasztalatomból, amelyet a „Drei Glückskinder” (Három szerencsefia, Aarne-Thompson 1650) címszónak a Handwörterbuch des deutschen Märchens számára való feldolgozása közben szereztem. Itt tisztán fel lehetett ismerni, hogy annak az általánosan elterjedt változatnak, amely a három örökös hasonló kalandjaiból, továbbá abból

a rátótiakra jellemző tréfából tevődik össze, amelyet a harmadik örökös él át, egy egyszerűbb formára kell visszamennie. Ezt az egyszerűbb formát is fenntartotta a hagyomány: „Dick Whittington története” néven ismerte. Itt csak egy kaland van, és a rátótiakra jellemző befejezése is hiányzik. Csak ha ismerjük ezt az egyszerűbb változatot, tudjuk a mese egész kialakulását nyomon követni. Ez a változat, amely voltaképpen csak egy motívumból áll, — ezt nem azért állapítjuk meg, mert fontosnak tartjuk, sőt a motívum lényegére és elhatárolására vonatkozó kérdést a legszívesebben egyáltalán nem feszegetnénk — világosan utal a maga eredetére: a középkori földrajzi fantáziákon alapszik, amelyek arab közvetítéssel a hellénisztikus utazási regényekre mennek vissza és olyan csodálatos országokról adnak hírt, amelyekben ez vagy az a csoda történik, vagy ez vagy az az előttünk ismert tárgy hiányzik. Nem csoda, hogy a Whittington-történet éppen a tengerjáró-kereskedő Angliában keletkezett. A történet levonja a következtetést az ilyen meseországok létezéséből és azt mondja el, hogyan lehet egy ilyen csodálatos hiányból mesés hasznot húzni. Ezt a történetet, amely a kor földrajzi ismereteiben és világnézetében gyökerezik, később hatalmába kerítette az alkotó mesetechnika. Tovább dolgozott rajta, mégpedig kétféle módon. Először szorzással, amennyiben az egyetlen ifjú kalandját három testvér kalandjává alakította ki, azután összeadással, amikor „a macska nélküli ország” komikus elképzeléséből levonta a komikum konzekvenciáit és hozzáfűzött egy olyan epizódot, amely kigúnyolja ezt a hiányosságot.

Kétségtelen és nyilvánvaló, hogy a motívumok, cselekményelemek, epizódok közül — már akárminek is nevezzük őket — *egynek* középponti jelentősége van. Egy epizód az a középpont, amely köré a többiek csoportosulnak, amelyből a többiek kibontakoznak. Mármost előfordulhat az is, hogy egy és ugyanazon központi motívumból nemcsak egy, hanem több mese is kibontakozik. Az is lehet, hogy az egyik mesében a központi motívum tovább alakult és erősebben eltorzult, mint a többiekben, úgyhogy a közöttük fennálló törzsrokonság különböző esetekben különböző fokozatokat mutat, és különböző világossággal ismerhető fel. Megtörténik az is — és gyanítom, hogy ez nemcsak egyes esetekben fordul elő, jóllehet a mesemorfológiának ez a kérdése még vizsgálatra szorul —, hogy az alapmotívumot teljesen elferdítve és átstilizálva veszik fel egy másik mese összefüggésébe, illetőleg elferdítve és átstilizálva egy másik mese alapjává válik. Az ilyen esetek például

nem kell túl sokáig keresnünk. Az Aarne–Thompson-féle 480-as (Frau Holle: A mostohaleány és az édesleány) és 431-es (Das Waldhaus: Medvevőlegény) mesetípus ugyanazon az alapgondolaton („a kitalált mint szolgáló” + „*kind and unkind*”) épül fel, de azok a cselekményelemek, amelyek mindkét típusban az alapmotívum körül csoportosulnak, különböznek egymástól, jóllehet olykor — gyakran bizonyára utólagosan érvényesülő hatások következtében — hasonlítanak is egymáshoz. Aarne, külsőleges rendszerezési kritériumainak kedvéért, nem állította egymás mellé a két típust, nem is utal az egyikről a másikra, de nem mulasztja el, hogy a 480-asról a 403-asra át ne utaljon — ez a kettő úgy látszik valóban rokonságban van egymással, habár távolibb rokonságban, mint a 480-as és a 431-es. Ugyanazt a didaktikai alapgondolatot dolgozták ki mesévé a 403-asban is, de a szolgálat mozzanata kevésbé jelentős, és ami a 431-esben és a 480-asban a csattanó, a jó leány megjutalmazása és a gonosz megbüntetése, abból a 403-asban bevezetés lett. Más mesékből ismeretes motívumok, pl. a menyasszony kicserélése (vö. pl. Mt. 408) hozzáilleszkedtek ehhez a bevezetésé átalakult alaphelyzethez, aminek viszont az lett a következménye, hogy a rossz leányt ismételt gonoszsága miatt még egyszer megbüntetik, a jó leányt pedig még egyszer megjutalmazzák azért a szenvedésért, amely ártatlanul sújtotta.

Ezt a jelenséget már elméleti alapon is feldolgozták: Arthur Christensen (FFC 59) megkísérelte, hogy az egyes mesék gondolati alapját — amit ő *thème*-nek nevez — tegye a meserendszerezés alapelvévé. Az ő elképzelései persze nem egyeznek azokkal a gondolatmenetekkel, amelyeket itt ki kellett fejtenünk. Inkább a motívumok, mint a típusok rendszerezése az, amit a *thème* fogalmával megközelíteni igyekszik. Gyakran szűkebben is értelmezi az ő *thème* fogalmát, mint amilyennek morfológiai példánk a központi motívumot mutatták, gyakran azonban tágabban is. Azt mondja például, hogy utazási kalandoknak nincs *thème*-jük; Dick Wittington történetéből azonban mást tapasztaltunk a központi motívumról. A Zornwette (Aki előbb megharagszik; MT 1000, mint epizód a Mt 650-ben) című meséhez pedig ezt a túlságosan általánosan megfogalmazott *thème*-et adja: „Le triomphe de l'intelligence sur la force brutale” (Az ész diadala a nyers erőszak felett). Végül pedig ami a legfontosabb: megfigyeléseit nem abban az irányban hasznosítja, amely a mesetipológia szempontjából kívánatos volna. Ő csak csoportosítja a *thème*-eket, sajátos, bennük rejlő elvek sze-

rint, de nem kísérli meg, hogy a *thème*-eket egy meserendszerezés alapjává tegye.

Saját célunkat illetően mint fontos eredményt elkönnyvelhetjük: a morfológiai szemlélet arra tanít, hogy a meséket lényegükből kiindulva kell rendszerbe foglalni és hogy a mesék maguk nem gördítenek akadályokat rendszerezésük elé. Tovább is mehetnénk, és javaslatokat tehetnénk arra vonatkozólag, hogyan lehetne egy ilyen rendszerezést a típusrokonság és a mesemorfológia alapján elvégezni. Az ilyen javaslatoktól azonban mégis csak tartózkodhatunk és tartózkodnunk is kell. Negyedszázad tapasztalatai arra tanítottak, hogy Aarne rendszere a vele szemben támasztott gyakorlati követelményeknek úgyszólván teljesen megfelelt, vagy legalábbis elegendőnek bizonyult. A mesetipológia kérdése — ezt már Aarne hangsúlyozta és nekünk is rá kellett mutatnunk fejtegetéseink elején —, elsősorban mégis csak gyakorlati kérdés. Ha a mesék egy elméletileg helyt nem álló logikai rendszer helyett egy elméletileg megfelelőbb morfológiai rendszer szerint rendeződtek volna, akkor talán a rendszerben való eligazodás valamivel könnyebb lenne. Ez azonban még nem elegendő ok arra, hogy egy rendszert, amelyben minden mesekutató hosszú évek tapasztalata folytán jártas, mással helyettesítsünk. A rendszernek egyébként igen kisméretű nehézkességét a használata közben szerzett gyakorlat bőségesen kiegyenlíti. Könnyen elképzelhető az a kényelmetlenség is, amit a nemzeti katalógusok új rendszerre való átdolgozása, továbbá a meghonosodott és az új rendszer egymásmellettisége okozna. Ami pedig az Aarne-féle rendszerrel szemben emelt legsúlyosabb kifogást illeti: hogy tudniillik egyoldalúan az észak- és nyugat-európai anyagra szorítkozik, és hogy a kelet-európai és Európán kívüli anyag belésorolása már nehézségekbe ütközik — ezt egy morfológiai rendszer sem küszöbölhetné ki. Egy morfológiai rendszer is csak azokon a területeken volna használható, amelyeknek meséit kidolgozásánál figyelembe vették — és szükség esetén Aarne rendszerét is bármely irányban tetszés szerint ki lehet egészíteni. Hiszen látjuk, hogy Thompson milyen messzemenően és hasznosan alakította át a katalógust átdolgozásánál, valamint azt is, hogy a nemzeti katalógusok feldolgozóinak milyen szépen sikerült a rendszert az egyes területek számára hasznosítani. Bevallom persze — mint a magyar mesekatalógus kidolgozója —, hogy a munka nem ment nehézségek és kételyek nélkül, valamint azt is, hogy most, tíz év

után, egyik-másik akkori problémámat másképpen oldanám meg. Végül is egy gyakorlati rendszer sohasem lehet teljesen egyértelmű.

És még egy gyakorlati jellegű, csekély aggály. Aarne jelen rendszere áttekinthető, kétdimenziós rendszer. Ezzel szemben nem valószínűtlen, hogy a mi morfológiai rendszerünk távolról sem bizonyulna ilyen áttekinthetőnek. Az egyes, rokonságban levőnek és egymáshoz tartozónak talált típusok közötti összekötő szálak talán oly sokszor kereszteződnének, és oly sokszor kúsztálódnának össze, hogy ha egyáltalán valami áttekintést akarnánk kapni, háromdimenziós ábrázolást kellene választanunk. Ez azt jelentené, hogy a gyakorlatnak túl nagy áldozatot kellene hoznia az elmélet javára. Túlnyomóan gyakorlati célokat szolgáló rendszerben azonban inkább az elméletnek kell háttérbe szorulnia a gyakorlattal szemben.

De az elmélet is megköveteli a maga jogát. Meggyőződésem, hogy egy olyan morfológiai rendszer kidolgozása, amelynek követelményeit felvázolni igyekeztem, nagyon is hozzájárulna a mese behatóbb és jobb ismeretéhez. Talán ez sem volna kevésbé hasznos munka, mint az, amely óriási erőfeszítéssel a mese elemzését vitte túlzásba. A német mese kéziszótárára gondolok és különösen Thompson motívumjegyzékére. Nem tudom elképzelni, hogy az a fáradság, munka és tudás, amelyet ezekbe befektettek, valaha is meghozza megérdemelt gyümölcsét. Az az érzésem, hogy a túlzott széttagolás mellett elvész maga a mese; nemcsak a mese képe, amelynek állandóan a teoretikus szeme előtt kell lebegnie, hanem a mesének az a gyakorlati kézzelfoghatósága is, amelyre pedig mindenekelőtt az aktív mesekutatónak van szüksége. Analitikus jegyzékek és rendszerek helyett, vagy helyesebben mellettük, szintetikusokkal is kellene rendelkezünk.

Nem volna nehéz, hogy ilyen szintetikus, morfológiai meserendszer kidolgozásának módszerét javaslatba hozzuk — ilyen javaslatnál persze el kell készülni arra, hogy a gyakorlati kivitelezésnél csődöt mond. Ezért csak egy megjegyzésre szorítokozom. A mesemotívumokat, amelyeknek gyakorlatilag teljes regisztere rendelkezésünkre áll, az egyes mesetípusokban való előfordulások szerint kellene csoportosítani. Ezáltal csoportokba rendeződnének azok a mesetípusok, amelyek azonos vagy rokon motívumokat tartalmaznak. Az sem lenne nagyon nehéz, hogy kikutassuk minden mese alapvető motívumát vagy alapvető gondolatát — jóllehet emellett megint azzal kell számolnunk, hogy sok mesénél hiába kutatnánk utána, másoknál megint kételyek merülnének fel arra

vonatkozóan, hogy milyen motívumot vagy milyen motívumokat kell alapvetőnek tekinteni. Azokban az esetekben azonban, ahol az alapmotívum megtalálható, a típusokat, csoportosított motívumtartalmuk szerint, olyan rendszerbe lehet foglalni, amely — mint mondtuk — nem lesz könnyen áttekinthető, viszont a mesemorfológia természetének meg fog felelni.

Így tehát távolról sem szeretnénk igazságtalanok lenni. Ha az impozáns elemző munkálatok valaha is egy szintézis alapjául szolgálnak — és ez be is fog következni — akkor a legkevésbé sem voltak hiábavalók.

KELTA TANULMÁNYOK ÉS EURÓPAI NÉPMESE-KUTATÁS

Az ír folkloristák azt a feladatot tűzték maguk elé, hogy összegyűjtsék hazájuk élıszóban fennmaradt költészetét, későbbre hagyva a kiadást, a rendezést és az összehasonlító munkát, mert a szájhagyomány gyors tűnése arra készíti őket, hogy mentsek, ami még megmaradt.¹ Aki ismeri a tudományos munka lélektanát, tudja, mit jelent ez a lemondás a munka érdekesebb és jelentősebb részéről. Van valami hősie ebben a jövőbe tekintésben. De nekünk, a többi néprajzkutatónak, akik távol élünk az ír hagyomány még mindig élő és bőséges forrásaitól, akik nem vehetünk részt az ír tudósok önzetlen tevékenységében — nekünk talán szabad megkísérelnünk, hogy már most, a kutatás ilyen korai fokán felvessük a kérdést, milyen következtetésekre lehet jutni a gael és általában a kelta folklór tanulmányozásából. Túlságosan messze vagyunk ahhoz, — s egyébként sem vagyunk illetékesek rá —, hogy kelta szempontból vonjunk le következtetéseket. Ezt az ír tudományra kell bízni, ha elérkezik az ideje. Viszont saját kutatásainkat is előremozdíthatjuk azzal, hogy a kelta anyagnak több figyelmet szentelünk, mint eddig. Különösen a népmese-kutatásnak volna nagy szüksége a kelta anyag mélyebb tanulmányozására.

Az igazság az, hogy a népmese-kutatásban még mindig a Benfey-féle elmélet uralkodik, bár Benfey nevét igazságtalanul elfeledték, s követőit ma „finn iskola” néven ismerik. Ma is, mint 1859-ben (Benfey *magnum opus*-ának megjelenési évében), még azt hiszik, hogy minden mese Indiából származik. A haladás mindössze annyi, hogy a modern analitikus módszer lépett a régi eklektikus módszer helyére. Ez azonban igen kétséges eredmény, mert a kutatási munkát mechanikussá teszi, míg Benfey, Gaston Paris és Reinhold Köhler esetében az még az ízlés és az ösztön érzékenységére támaszkodott.

Igaz, hogy számos elméleti munkában azt olvashatjuk, hogy az európai népmesék nagyrészt kelta hagyományokból táplálkoznak — ez már szinte közhelynek számít² — s mégis majdnem minden

mese-monográfia, bármely népmese-kutatási iskolából származzék is, indiai eredetre vezet vissza az elemzett mesetípust.³ De vajon teljesen megbízhatók-e azoknak a monográfiáknak eredményei, amelyekkel Krohn szemléje foglalkozik? Részletes megvizsgálásuk nélkül is gyaníthatjuk, hogy az előre elfogadott munkahipotézis befolyásolta a kutatást, és mintegy előlegezte az eredményt. Felmerülhet az a gyanúnk, hogy nem egy mesekutató következtetéseit többet köszönhetnek a módszernek, mint a módszer a tapasztalatnak.

Példákkal illusztrálom, amit mondtam. Van egy népmese-kutatási iskola (C. W. von Sydow alapította),⁴ amelynek az az alaptétele, hogy a népmese-műfaj az indo-európai népek kizárólagos tulajdona, hogy az indo-európai közösség idejéből származik és nem vándorol egyik néptől a másikhoz, sem más indo-európai népekhez, sem idegenekhez. Meg kell hagyni, későbbi munkáiban von Sydow ezt a tételt már nem olyan szigorúan fogalmazza meg: elismeri számos mese vándorlását és nem indo-európai eredetét. Egyik tanítványa, Inger Margrethe Boberg megvizsgálta az Aarne Nr. 530 mesetípust: a „Királylány az üveghegyen” címűt.⁵ Sok variánsban az üveghegy helyett magas torony szerepel. Dr. Boberg azonban az üveghegy elsőbbsége mellett foglal állást. Következtetése összhangban van mestere eredeti tételével: a mese az indo-európai közösség korából származik, és minden egyes nép mint annak a régi korszaknak hagyatékát őrzi.

Kaarle Krohn, erről a munkáról szólva,⁶ egy harmadik motívum mellett foglal állást, amely ázsiai variánsokban szerepel: a kérők lovas versengése, az üveghegy vagy a torony tetejére való fellovaglás helyett. Arra a következtetésre jut tehát, hogy ennek a mesének a történelmi korban kellett Indiából Kis-Ázsián át érkeznie, és aránylag későn érhetett el Nyugat-Európát.

Véletlenül sem Boberg sem Krohn nem veszi figyelembe azt az egyiptomi mesét, amely az i. e. 11. századból származik és általában „Az elátkozott királyfi” címmel ismeretes.⁷ Ebben a mesében a királyfi, egy szegény egyiptomi katonatiszt fiának öltözve Naharannába érkezik és úgy nyeri el a királylány kezét, hogy felmászik hetven méter magasságban lévő ablakához. Nyilvánvaló, hogy a szóbanforgó mese eredetét itt kell keresnünk. Az eredeti motívum nem az üveghegy, sem a lovasverseny, hanem a torony, s a mese maga sem proto-indoeurópai, sem indiai, hanem minden valószínűség szerint egyiptomi. Ennek bizonyítéka az, hogy Naharanna

észak-szíriai tartomány, az Eufrátész felső folyása mentén, valóban híres volt magas tornyairól, a „migdol”-okról. A Zendzsirliben végzett ásátások bebizonyították ennek a régi hagyománynak hitelességét.⁸ Az indo-európai és az indiai elmélet hívei egyaránt szívesen fogadtak el olyan megoldást, amely megfelelt mindegyikük saját elméletének, de mind figyelmen kívül hagytak egy tényt, nevezetesen az említett egyiptomi mese létezését, és így elméletük hamis következtetésekre vezette őket.

Felhozhatunk példának egy másik szerzőt is, Albert Wesselskit, a finn iskola elkeseredett ellenségét.⁹ Az ő meggyőződése az, hogy minden mese általában keletről származik — feltehetőleg Indiára gondol — és hogy a középkori Európában egyáltalán nem voltak tündérmesék.¹⁰ Ezt a nagyon is sommás megállapítást jobban megértjük, ha tudjuk, hogy Wesselski véleménye szerint nincs tündérmese ott, ahol eleven a tündérekben való hiedelem. Szerinte a népmese elengedhetetlen velejárója az, hogy benne a természetfölötti motívumok nem a hit, hanem a csoda elemei. Érvelése az, hogy a középkorban még megvolt a tündérekben való hit, így a róluk szóló történeteknek semmi közük a népmesékhez. Ez utóbbiak — éppen ellenkezőleg — jóval később érkeztek, mégpedig szinte kivétel nélkül írásos formában Indiából.

Ha Wesselski a maga különös terminológiájára szorítkozna, amely a „tündérmese” kifejezést a csodás történetekre korlátozza — a „csodának” az általa adott *korlátozott* meghatározása értelmében — akkor nem is lenne ellene kifogásom, bár az ilyen megszorításokat teljesen fölöslegeseknek és erőszakoltaknak vélem. De hangsúlyozni kell azt a tényt, hogy a tündérekben való eleven hit és a tündérmesék csodás motívumai között tagadhatatlanul megvan a folytonosság, különösen Írországbán. Korántsem indokolt azt feltételezni, hogy ez a hagyomány Európában teljesen kiveszett és átadta helyét a kizárólag Keletről exportált meséknek. Ha a szerző figyelembe vette volna Írország középkori hagyományait, ha ismerte volna mind ezeknek, mind pedig általában a tündérmesének a szellemét, bizonyára nem ment volna olyan messzire egyoldalú elméletében.

Első példánk megmutatta, hogy egyetlen tény miképpen dönthet halomra száz mást. Egy előre megalkotott elmélet alátámasztására sok adatot lehet találni — de egy többé-kevésbé akaratlanul elhanyagolt nyom leleplezi az addig használt módszer és eszközök elégtelenségét. Tarthatatlannak bizonyul mind az olyan elmélet, amely

előre meghatározza a mesék származási helyét, mind az adatok egymásra halmozásának módszere. A mesének azonban mindenképpen van eredete és nem szabad lemondanunk arról, hogy azt meg is találhatjuk. A tények és adatok összegyűjtésének módszere nem megbízható — ezt, remélem, világosan kimutattam. Bizonyos motívumok felbukkanása és azonossága itt, hiánya ott nem bizonyít semmit, mert egy előre nem látható véletlen új motívumok és új variánsok felfedezésére vezethet, amelyek aztán halomra dönthetik a régiekből levont következtetéseket. Remélem, sikerült kimutatnom egy korábbi füzetemben,¹¹ hogy Aarne hipotézise, amely szerint eredetileg minden motívum egy bizonyos típushoz tartozott,¹² elméletileg lehetetlen. Nem tanulhatunk semmit az egyes motívumokból; maguk a mesék viszont, *in extenso*, megadhatják, amit keresünk. A finn folkloristákkal analitikus módszerük, úgy látszik, egyes kritikusok — mint pl. August von Löwis of Menar¹³ — minden tiltakozása ellenére elfedette, hogy a számos motívum mellett ott van maga a mese is, mint egész.

A mesét, mint egészet, különféle szempontokból lehet vizsgálni. Van tartalma, formája és van szelleme,* amelyet a tartalom és annak megformálása fejez ki. A tartalom a motívumok összessége, amelyeknek vizsgálatát erőltetni, mint kimutattuk, nem jár sok eredménnyel. Egy mese, mint a kutatás tárgya, nem egyetlen egység, mint az írásbeli irodalom valamelyik alkotása, hanem variánsok összessége és a forma minden mesélő szerint változhat. A vizsgálódás számára egyetlen tárgy marad: a mese alapvető szelleme. Meggyőződésem, hogy a népmese-kutatásban csak úgy lehet megbízható eredményekhez jutni, ha ezen a ponton kezdjük el. Éppen ez adja meg a kelta hagyományok nagy fontosságát. Ha néha ír adatok segítségével cáfolunk meg olyan következtetéseket, amelyeket ezek figyelembevétele nélkül vontak le, akkor csak negatív módon használtuk fel ezt a hagyományt. Pozitív felhasználásuk akkor kezdődik, amikor a kutatásnál az őt megillető fontosságot tulajdonítjuk a népmese szellemének, légkörének, *aurájának*. (Itt az *aura* szó eredeti latin értelmére gondolok, nem arra, ahogyan a mai áltudomány hibásan használja.) Második példánk erre az esetre vonatkozik: aki látja a népmese szellemének folyamatosságát az évszázadokon át, nem tagadhatja a hagyomány folytonosságát sem.

* Ez az, amit Honti magyar nyelvű műveiben „a mese világa”-nak nevez. (Szerk.)

Számos ír sagában megtalálható valamely későbbi közös európai népmese magva — éppen úgy, mint sok ókori görög-római mítoszban is. Az antikvitásban előforduló mese-motívumokról az az általános vélemény, hogy másodlagosan szótték őket a mítoszokba.¹⁴ Én magam egyáltalán nem vagyok meggyőződve ennek a véleménynek a helyességéről az ókorra vonatkozólag; ami pedig a középkori ír sagákban felbukkanó mesemotívumokat illeti, ezek semmiképpen sem lehetnek utólagosan beleszótt díszítések. Valamennyi ír saga — például az Ulster-ciklushoz tartozók — stílusában túlságosan eredeti és egységes, annak ellenére, hogy — mint köztudomású — a kéziratokban összeszerkesztették és interpolálták őket. Képtelenségnek látszik az a feltevés, hogy ezek kétféle mentalitásnak, a heroikusnak és a meseinek összetevéséből keletkeztek volna, hogy két eltérő szellemi magatartás keverékei. A régi ír sagák stílusuk és alapvető szellemük szempontjából tagadhatatlanul egységesek. Mégis számos olyan történetet foglalnak magukban, amely most mint népmese közkeletű. Nagyon hasznos munka volna ezeknek teljes szinopszistát összeállítani. Fr. von der Leyen¹⁵ és Bolte-Polivka¹⁶ ad erre néhány példát, amely korántsem kimerítő, de megmutatja, hogy a régi ír irodalom mennyire gazdag népmeseanyagban.

Fennebb azt mondtuk, hogy sok mesetípus először a kelta országokban bukkant fel. Ez figyelemreméltó tény, de nem elegendő bizonyíték arra, hogy sok mesének ezek az országok a forrásai. Tudjuk, hogy a motívumok előfordulására vonatkozó adatok nem sokat érnek. Jelentősebb az a tény, hogy sok modern ír mese stílusában és szellemében eltér más európai történetektől. Írországból még mindig vannak hőstörténetek, amelyek a középkori hősmonda hagyományába tartoznak. Európa többi részében ez már elképzelhetetlen. Ahogyan a középkort vizsgálva nem tudtuk megkülönböztetni a mese-elemet a sagától, úgy a modern korra vonatkozólag is lehetetlen leválasztani a régi hősi hagyományt az ír mesekincsről. Mondanom sem kell, hogy a középkori hőstörténet Írországból őshonos volt. Ennek következtében bizonyosra vehetjük, hogy Írországból ma is vannak őshonos népmesék, hiszen a kétféle hagyomány, a saga és a mese ebben az országban elválaszthatatlan egymástól. Ebből a szempontból Írország egyedül áll Európában. Talán csak Izland hasonlít hozzá abban, hogy vannak őshonos népmeséi, miután középkori irodalma sok meseszerű elemet tartalmaz, amely a mai korig fennmaradt.¹⁷ Valószínű azonban,

hogy a kutatás ezekről az elemekről ki fogja deríteni, hogy később kerültek bele népmese-kincsükbe.

Ha tudjuk, hogy Írországnak vannak eredeti meséi — amit más európai országokra vonatkozólag nem lehet bizonyítani —, akkor több-kevesebb bizonyossággal állíthatjuk, hogy Írország több vagy kevesebb mese forrása is lehet. Európa többi részében a mesekincs közösen fejlődött és összehangolódott, aminek eredményeként kialakult a népmesék közös európai stílusa.

Ilyenformán az ír mesék egyéni jellege és más országok meséinek viszonylagos egyöntetűsége olyan tényezők, amelyeket számításba kell venni. A népmese és a hőmonda kapcsolata a középkori és modern Írországban arra utal, hogy az ír meséket eredetibbeknek és elsődlegesebbeknek lehet tekinteni, mint a többi európai népmesét. Ez azonban nem elég számunkra, mert bennünket a távolabbi eredet érdekel. A népmese-kutatás végső célja — a tudományban persze a „végső célok” csak viszonylagosak — nézetem szerint az, hogy megismerjük a népmese alapvető szellemét és ennek a tudásnak segítségével felderítsük származását. Mármost az ír népmesék, minthogy bizonyos mértékig önállóak és ilyenformán eredetibbek a többinél, talán a legalkalmasabb anyagául szolgálnak az ilyen természetű kutatásnak.

Fölösleges hangsúlyozni, hogy a legjobban úgy ismerhetjük meg a népmese gyökereit, az emberi szellembe és lélekbe nyúló gyökereit, ha megértjük annak a népnek a hitvilágát, amely a mesét kifejlesztette. A folklór kutatás a primitív és az alkotó emberi szellemet igyekszik felderíteni, az ilyen alkotás folyamatát pedig a legvilágosabban a primitív emberi szellem legőszintébb és legsajátosabb működésében, a vallások és kultuszok kialakításában figyelhetjük meg. Ez általános érvényű állítás, és a kelta vallás kétségtelenül valóban sok szálal kapcsolódik a népmese szelleméhez.

Elhangzott egy olyan megállapítás, hogy „a mese tulajdonképpeni lényegét a túlvilágra vonatkozó motívumaiban kell keresni”.¹⁸ Egy másik tudós pedig, aki az idézett megállapítás szerzőjével együtt a kiel Fr. Kauffmann professzor tanítványa, annak kimutatását tűzi ki céljául, hogy a népmese csaknem valamennyi vonása chtonikus elem.¹⁹ Nem kétséges, hogy ez az elmélet, amely tudományos módszer nélkül és a vallástörténetben való jártasság teljes híjával dolgozik, túlzásokba tévedt. De az sem kétséges, hogy a régi ír vallás szépséges túlvilága, az *a tirib beo* vagy a *Mag Mell* ugyanarról a gyökérről ered, mint az a szellem, amely a népmeséket hozza

létre. A kelta vallásról azt mondták, hogy a halál vallása.²⁰ A kelta halál-eszme azonban sajátos, és közeli rokonságban van a népmesék szellemével. Mindenki tudja, hogy a kelták számára a halál édes volt; nem volt benne semmi rettenetes, egyszerűen megterés volt az ifjúság és az öröm országába. Az olyan szerzők, mint Kuno Meyer, nyilván túloznak, amikor különbséget akarnak tenni az ír hagyományban a Boldogok Szigete és a Halál Birodalma között.²¹ A kelta halál-vallás hihetetlenül édes jellegét azonban általánosan elismerik: a Teach Duinn, — Kuno Meyer szerint a Halál Birodalma²² — nem is áll szöges ellentétben a Boldogok Szigetével. Ez a két elképzelés csak árnyalatilag eltérő képe ugyanannak az alapvető halál-gondolatnak és ahány változatot találunk a túlvilág e két elképzelése között, ugyanannyi átmenet van a tündérekéről és a halottakról alkotott elképzelések között.

A kelta halálképzetek alapos ismerete mindenesetre elengedhetetlen a népmesék tanulmányozói számára. Ismeretes, hogy a mese az az irodalmi műfaj, amelyet legkevésbé érint a halál fogalma.²³ Mindazonáltal tagadhatatlan a mese kapcsolata a halál mindig jelenvaló gondolatával.²⁴ A kelta vallás és ennek a halállal kapcsolatos álláspontja az, ami eltörlí az ellentétet a „halál” és a „tündérmese” fogalma között. Ilyenformán megnyílik előttünk az út, amelyen eljuthatunk a népmesék és kialakulásuk mélyebb megértéséhez. Minthogy ennek a cikknek keretei között csak rövid utalásokat tehettem és nem adhattam teljes bizonyítást, nem vihetem tovább érvelésemet. Remélem azonban, hogy sikerült felvetnem egy gondolatot, amelynek minél hamarabb szerepet kell juttatni a jövő népmese kutatásában.²⁵

JEGYZETEK

¹ Tadhg Ó Murchadha, *Béaloideas* 3 (1932) 502. k.

² Pl. Fr. v. d. Leyen, *Das Märchen*. Lipcse, 1925³ 144. kk.

³ Lásd Kaarle Krohn, *Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung*. FF Communications 96. Helsinki, 1931. passim.

⁴ „Folksagan sasom indoeuropeisk tradition” *Arkiv för Nordisk Filologi* 42 (1926) 1 kk. Vö. Fr. v. d. Leyen, *Zeitschrift für Volkskunde* 1 (1929) 16 kk. és W. Anderson (*S. Liljeblad könyvének ismertetése*), *Hessische Blätter für Volkskunde* 27 (1928) 241. kk.

⁵ „Prinsessen pa glasbjaerget” *Danske Studier* 25 (1928) 16. kk.

⁶ I. m. 98. k.

⁷ Gaston Maspéro, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*. Paris, é. n.⁴ 196. kk.; W. Flinders Petrie, *Egyptian Tales* 2. London, 1895. 13. kk. Cf. Bolte-Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm* 4. Leipzig, 1930. 98 és Pieper, *Handwörterbuch des deutschen Märchens*, s. v. „Aegyptische Motive“ §. II. 4.

⁸ Ezért a közlésért barátomnak, Dobrovits Aladárnak tartozom köszönettel.

⁹ Lásd Kaarle Krohn i. m. 273. k.

¹⁰ Versuch einer Theorie des Märchens, Reichenberg i. B, 1931. passim; különösen 190. kk.

¹¹ Volksmärchen und Heldensage. FF Communications 95, Helsinki, 1931. 13.

¹² Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung, FF Communications 13, Hamina, 1913. 47.

¹³ „Kritisches zur vergleichenden Märchenforschung“, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 25 (1915) 154. kk.

¹⁴ Eduard Stemplinger, „Antike Motive im deutschen Märchen“, Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum 49 (1922) 379.

¹⁵ Das Märchen i. h.

¹⁶ I. m. 4. 144. kk.

¹⁷ Lásd: Einar Ól. Sveinsson, Verzeichnis isländischer Märchenvarianten. FF Communications 83. Helsinki, 1929. Bevezetés.

¹⁸ „Der eigentliche Gehalt des Märchens liegt in seinen Jenseitsmotiven“: W. A. Berendsohn, *Grundformen volkstümlicher Erzählerkunst*. Hamburg, 1921. 35.

¹⁹ Hans Siuts, *Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen*. Teutonia 19. Leipzig, 1911.

²⁰ Anatole Le Braz, *La Légende de la mort chez les Bretons Armoricains* 1. Paris, 1902.² VII. kk.

²¹ „Der irische Totengott und die Toteninsel“. Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1919. 544. k.

²² I. m. 537. kk.

²³ Lásd pl. A. Haggerty Krappe, *The Science of Folk-Lore*. New York, 1930. 32. k.

²⁴ Vö. K. Kerényi (R. Söder könyvének ismertetése), *Gnomon* 10 (1934) 305. k.

²⁵ Ezekkel a kérdésekkel foglalkozik majd készülő tanulmányom, a „Halhatatlanságra vágyó királyfi“ meséjéről.

Edényárusítás. Egyike azoknak a megaláztatásoknak, amelyeknek *Rigócsőrkirály* (König Drosselbart)¹ a menyasszonyát aláveti. Miután szegény ételsorsba viszi, nehéz kenyérkeresetre kényszeríti: disznót kell őriznie, koldulnia, lopnia stb. kell.² Többek közt a piacra küldi edényt árusítani, s gondoskodik arról, hogy árúja tönkremenjen.³ Vagy ő maga pusztítja el álruhában⁴ huszárnak,⁵ fuvarosnak,⁶ előkelő úrnak⁷ öltözve, vagy pedig katonának,⁸ kocsis,⁹ vagy vásott kölykök,¹⁰ akiket erre felbújt.

Hasonló eset az, amikor a megaláztattnak kocsmát kell nyitnia, amelyet a vevők¹¹ (a hős a kíséretével)¹² vagy katonák¹³ dúlnak fel. Egy változatban¹⁴ a király a hősnő húszkét rombolatja le. — Mint a jegyzetek mutatják, az egyes változatokban az epizód mindkét válfaja felléphet egymás mellett.

Motívumunk a *Rigócsőrkirály* típuson kívül Grimm Kinder- und Hausmärchen III. kötetében (Meisterschütze)¹⁵ is előfordul. A hős megszabadítja az óriástól a kastélyt, ismertetőjelet vesz magához, és eltűnik. A királykisasszony nem akar férjhez menni az egyszemű kapitányhoz, aki a megszabadítónak adja ki magát. Büntetésül a király edényt árusított vele; az odaküldött szekerek elpusztítják az árut. Második megaláztatásként az ismeretes kocsmamotívum következik.¹⁶ Minthogy az edénymotívum a típusnak csak ebben a grimmi változatában fordul elő, bizonyosan kölcsönzés a *Rigócsőrkirály* típusból. Mégpedig azért furakodott be ide ez a megaláztatás-motívum, hogy támogassa az eredetileg megbotránkoztató kocsmá-epizódnak (amely legegyszerűsebb formájában Hérodotos Rampsinét-elbeszélésének¹⁷ megfelelő epizódjához hasonlíthatott)¹⁸ megaláztatás-epizódba való áthajlását. A Kinder- und Hausmärchen III. kötetében előforduló variáns túlzottan illedelmes jellege, amely kifejezetten azt mondja, hogy a vadász *nem érintette* a királykisasszonyt, követelte meg ezt az áthajlítást, — míg a kocsmá-epizód más variánsokban¹⁹ arra szolgál, hogy segítségével a királykisasszonynak álmában a vadásztól fogant gyermeke ismeretlen atyját

megtalálják, mégpedig olyan módon, hogy a királyleány mindenkinek odaadja magát, aki neki kalandjait elbeszéli. — E kocsmáepizód és a *Rigócsőrkirály* mesében említett kocsmafeldúlás közt természetesen nem áll fenn összefüggés.

Míg az edényárusítás a Philippsontól²⁰ vizsgált összes német *Rigócsőrkirály*-variánsban előfordul, addig a külföldiekben ritkább. Philippson szerint megtalálható dán, svéd, holland, finn, észt, cseh, ukrán, lengyel, fehérorosz, jugoszláv, francia, breton és ír változatokban; mi még egy magyart²¹ fűzhetünk hozzá.

Philippson következtetése, hogy a *Rigócsőrkirály* mese német eredetű,²² Kaarle Krohn szerint²³ nem helytálló, a mese inkább Franciaországban vagy Olaszországban keletkezhetett. Minthogy a típusnak a 13–17. századból eredő legrégebbi irodalmi feldolgozásaiban²⁴ az edényárusítás motívuma nem fordul elő, új képződmény lehet, éspedig (elterjedését tekintve) új német képződmény, ami azonban nem feltétlenül szükséges.²⁵ Epizódunk összefüggésbe hozása a Hrotswitha *Dulcitius*ában előforduló jelenettel, amelyben a helytartó a hajadonok helyett a fazekakat öleli meg, Philippson²⁶ túlzása. Gondolhatunk azonban arra, hogy az edény szétzúzása a gőg megtörését igyekszik jelképezni.

A b'om rokkant cimborá. Ez a történet, amely Grimmél¹ a hely és név megnevezése révén látszólag anekdotának tekinthető, jellegzetes hazugmese. A vak, a béna és a csupasz mennek a mezőn. A vak meglát egy nyulat, a béna megfogja, a csupasz a zsebébe dugja. Ez a szituáció, amint *Bolte–Polívka*² összeállításából kitűnik, a 15. század egyik hazugságpredikációjában³ és néhány mesterdalban⁴ is előfordul. Olykor a szituációt még részletesebben ábrázolják. Így pl. egy 1740 körüli szász hazug-éneken,⁵ ahol mind a négy nyúlfogó mankón sántikál, ezenkívül azonban az egyik vak, a másik néma, a harmadik süket. A vak észreveszi a nyulat, a néma megmondja a süketnek, a béna (akinek nincs egyéb fogyatkozása) megfogja. — Egy másik hazug-éneken⁶ megint hárman vannak, egy béna, egy siketnéma és egy vak. Egy magyar variánsban, amellyel *Bolte–Polívka*t kiegészíthetjük,⁷ süket, vak és kopasz szerepel, akik répát lopnak. A süket hall, a vak lát valamit közeledni, és a kopasz felkiált: „Fussunk, hogy a hajunk csak úgy lógogjon a szélben!” A többi külföldi feljegyzés, melyeket *Bolte–Polívka*⁸ elég nagy számban felsorol, sem hoz sok variációt. Figye-

lemre méltó egy olasz hazug-ének,⁹ melyben a komikumot a különböző lehetetlenségek helyett a szinonímák adják. Három cimbora, két meztelen s egy ruhátlan fegyver nélkül három nyulat lő, — kettő megvan, a harmadik elillan stb. Találós kérdésként jelenik meg a trufa egy észt változatban:¹⁰ Tüzes koci jön le a hegyről, egy vak, egy lábatlan és egy meztelen ül rajta; nyúllal találkozunk; a vak látja, a lábatlan megfogja, a meztelen a keblébe dugja. Megoldás: a lemenő nap, az éj, a hajnal és a hold. Ezzel összevetethetjük a *Harsdörffernél*¹¹ és *Abraham a Santa Claránál*¹² előforduló találókérdéseket. A grimmi változatot is találókérdésként adják fel, a megoldás azonban csak így hangzik: „egy hazugság”.¹³

A trufa eredetkérdése nem nyújt különösebb problémát, a szó-rakoztató hazudozás légköréből nőtt ki, olyan légkörből, mely mindenütt megtalálható, ahol szabadidő és szórakozási vágy együttjárnak. S a variánsjegyzékre vetett egyetlen pillantás elég arra, hogy a trufa eredetét a német polgári rendbe s annak fénykorába (a 14.—15. századba) helyezzük. Alig vonható kétségbe az, hogy a trufa versalakban keletkezett. Nemcsak a legrégebb előfordulások, hanem a tartalomtól megkövetelt formula-szerű stílus is ezt tanúsítja.

Érdekesebb a trufa egy továbbképzése, mely török és lív feljegyzésben került a kezembe. A török trufa¹⁴ elbeszéli, hogy egy hirtelen meggazdagodott anatóliai meg akarta venni a szultán kastélyát. Vakmerőségéért halálra ítélik. Hogy eljárását a szultánnak megmagyarázza, kéri, itassanak le egy bénát, egy vakot és egy koldust, s figyeljék meg őket. A szultán ezt el is rendeli, a nyomorékok pedig lerészegednek. A vak a pálinkát a fény felé tartja, s a színéről mesél. A béna megfenyegeti, hogy ráront, a koldus pedig ezer fontot ígér neki, ha megteszi. „Ilyen esztelenségeket beszél az ember, ha túl jól megy a dolga” mondja az anatóliai, s kegyelmet kap. — A lív trufában¹⁵ egy erdészről van szó, aki vadászás alkalmával három testhibás tanút a bíró elé. Állítólag a vak látta a büntettet, a süket hallotta, a béna a vadászó után futott. A bírák nevetnek, az erdészt megajándékozzák.

Itt a turfánkat bírósági pörben *ad absurdum* vivés céljára alkalmazzák — mindenestre ügyes felhasználása ez az abszurd helyzetnek, mely az ilyenféle népi elbeszélések életerejéről tanúskodik.

Az ellopott máj. A Péterrel vándorló obsitos katonáról szóló tréfás legenda (Kinder- und Hausmärchen 81.) a következő epizódot foglalja magában. A katona megeszi a bárány szívét, amit el kell készítenie, s azt mondja, hogy a báránynak nem volt szíve. Még a vízbefúlás veszélyében is tagad, de mikor Péter egy halott feltámasztásáért kapott pénz egy részét annak szánja, aki a szívet elfogyasztotta, beismeri. Noha az epizódot a halottfeltámasztások megszakítják, mégis önmagában lezárt trufát képez. De éppen azért, hogy a fordulatot hozó pénz a halottfeltámasztásból ered, ez az epizód szilárdan gyökerezik az egészben. Eredetét azonban bizonyára ettől az összefüggéstől függetlenül magyarázhatjuk.

Tömerdek új népi változatán¹ kívül megtaláljuk a trufát *Hans Sachs*nál² és *Montanus Wegkürzer*ében,³ ahol a katona tyúk-, illetve báránymáját lop. Célzásokban a trufa még régebben előfordul. Legrégibb, de nem kétségtelen bizonyítéka *Heriger* érsek hazugságkölteménye,⁴ melyben a hazudozó azt meséli, hogy az égben volt vendégségben, Péter volt a szakács, s ő maga egy darab tüdőt lopott a konyhából. Nincs bizonyítékunk sem amellet, sem az ellen, hogy ez a történet kapcsolatban állna trufánkkal. De ha összefüggés állna fenn, akkor a lopott májról szóló trufát a *Heriger* írója vagy igen szabadon használta fel, vagy csak igen halvány emlékként lebeghetett előtte. Ezzel szemben⁵ *Sebastian Brant*nál,⁶ *Geiler von Kaisersberg*nél,⁷ *Maalern*él⁸ és még sok helyütt⁹ kétségtelen bizonyítékaink vannak a meglétére. Egy 1500 körüli húsvéti ünnepi játékban¹⁰ maga Péter vette át a májtolvaj komikus szerepét.

Trufánk tehát a következő motívumokból áll: A. Lopás — B.—C. Halottfeltámasztás és pénzosztás — D. Beismerés. Egy mohammedán Jézus-legenda¹¹ más összetételben hozza ezeket az elemeket. Egy tanítvány, akinek Jézus három kenyeret ad át, hogy vigye, ellop egyet, s letagadja. (A). — Állatokat (szarvasbőrjút, tehenet, juhot s hasonlókat) vágnak le, s esznek meg, melyeket azután Jézus újra életre kelt. (B). — Három halom aranyat találnak (vagy Jézus három homokhalmot arannyá változtat): a harmadik rész azé, aki a harmadik kenyeret megette. (C). — Erre a tanítvány beismeri. (D).

Míg az európai változatban a halottfeltámasztás szervesen összefügg a pénzosztással, s az azt követő beismeréssel (B és C összekapcsolódnak), a mohammedán elbeszélésbe a megevett állatok feltámasztása¹² teljesen lazán és szervesen illeszkedik be (B és C

elválnak), s azután véletlenül kell pénzt találniuk, hogy az elosztással a beismerést kikényszerítsék. Így aligha tehetjük magunkévá *Botte—Polívka*¹³ nézetét, hogy ezek a keleti variánsok közelebb vittek trufánk eredetéhez. Csak, ha azt feltételeznénk, hogy egy eredetileg laza és rosszul szerkesztett történet átformálás révén szoros és jól motivált szerkezetet vesz fel, tarthatnók az izlám változatot ősbibnek. A kérdés mindenesetre elvi eldöntésre vár, addig azonban az elsőbbséget a nyugati változatnak ítelnénk oda. Annál is inkább, mert az epizód a kincstalálóról, akik egymást cselled és erőszakkal megölik,¹⁴ minden keleti fogalmazásban megjelenik.¹⁵ Ez mindenesetre másodlagos hozzátétel, s minthogy ez a másodlagos hozzátétel szervesen hozzátartozik a keleti verzióhoz, e verzió alapformájának késői kialakulását tanúsítja, tehát az elsőbbsége ellen szól. S minthogy máj helyett kenyeret lopnak, elesik a tolvaj mentsége is — olyan elem, amely, mint látni fogjuk, a legeredetibbekhez tartozott.

A megevett szarvasszívről szóló aesopusi mesét¹⁶ gyakran¹⁷ öszszefüggésbe hozták a megevett májról szóló trufával. De a rókaadta indokolás, hogy a szarvasnak nem volt szíve, különben nem ment volna még egyszer az oroszlán barlangjába, autonóm keletkezése mellett szól, melynek többek közt az az antik elképzelés az alapja, hogy a szív az ész székhelye. Közelebbről függhet össze vele a sárkánynyelv mint ismertetőjel motívuma (l. *A rászédett csaló!*). A csaló kifogása, hogy a sárkánynak nem volt nyelve, tökéletesen egybevág a katona kifogásával. Még hasonlóbb egy trufa, melyet *Boccaccio Dekameronjában*,¹⁸ a 6-ik nap 4-ik novellájában olvashatunk. Ott az, aki a liba egyik combját megette, azt mondja, hogy errefelé a libáknak csak egy lábuk van, s rámutat a libákra, melyek csakugyan egy lábbon állnak. „De ha felrepülnek, mégis két lábuk van!” „Ha a sült liba felszállna, bizonyára neki is két lába volna” — mondja az agyafúrt felelet.

A kifogás tehát nem kizárólag a mi trufánkhoz tartozó elem, hanem más motívumsorozatokban is helyet foglalhat. Anélkül, hogy azt akarnánk mondani, hogy ez a motívum nem jöhetett létre különböző alkalmakkor, egymástól függetlenül, ezt tekinthetjük a trufa legeredetibb magvának, kristályosodási középpontjának. Így a nyugati változat elsőbbsége ebből a szempontból is igazolható. Akár elfogadjuk a Herigert legrégebb előfordulásul, akár nem, igen valószínű, hogy a trufa a középkori német hegedősköltészetből ered. A németből, mert más országokból csak újabb szóbeli vál-

tozataink vannak.¹⁰ A mohammedán verzió bizonyára a keresztes-háborúknak köszönheti létrejöttét.

Pénzmérés vékával. 1. Általános. — 2. Unibos. — 3. Simeliberg. — 4. Cszizmás kandúr. — 5. Más típusok. — 6. Eredetkérdés.

1. A pénzmérés vékával motívum különböző trufa- és mesetípusokban foglalhat helyet, — olyanokban, amelyek a „szegény és gazdag” ellentétére épülnek fel. A szegény vékát vesz kölcsön a gazdagtól pénzmérésre, egy bennefelejtett pénzdarab felkelti a gazdag kapzsiságát. Egyike a lehetséges variációknak az, hogy a szegény szándékosan hagyja benne a pénzdarabot, vagy éppen csak az az egyetlen pénzdarabja van, s azzal gazdagság látszatát akarja kelteni. Az általános megfogalmazás azonban mégis a következő: a szegény váratlanul pénzhez jut, a gazdag bekeni a vékát, hogy megtudja, mit mértek.

2. Motívumunk legrégebb példája az *Unibos* típusban¹ fordul elő, éspedig abban a latin költeményben, melyről a típus a nevét kapta. Mint ismeretes, a latin *Unibos*² a 10.—11. században Németalföldön, Lotharingiában vagy Franciaországban keletkezett.³ Az Egyökrös Paraszt három arannyal telt edényt talál. Hogy kincsét lemérje, kölcsönvesz a préposttól egy vékát. Így értesül a kapzsi gazdag a pénzről, s a *Villae maiorral* cselet szö az Unibos ellen.

Az *Unibos* mese tömérdek modern variánsában⁴ azonban e motívum meglehetősen ritka, úgyhogy *Bolte—Polívka*⁵ és *Aarne—Thompson*⁶ még csak fel sem veszik az állandó motívumok közé. Az egyetlen német változat, amelyet ismerek,⁷ Dithmarschenből származik. A szegény, akinek a tehenét megölték, a városban osztokodik egy rablóval, s így vagyonhoz jut. Otthon vékát kér kölcsön a szomszédától pénzmérésre és szándékosan néhány darabot bennehagy. Egy lotharingiai francia mesében⁸ a legény a gyanakvó szomszéd vékájában méri meg a pénzét, amit a jövőmondó bőrökért kapott. Egy igen csonka feljegyzés ugyanonnan⁹ arról szól, hogy egy kislány vékát kér a keresztanyjától, hogy „aranyait lemérhesse”. Mikor visszaadja, három tallér hull ki belőle, a magyarázat homályos. Egy burgundi variáns¹⁰ csak abban egyezik a Müllenhoff-félével, hogy a véka tulajdonosa kíváncsi a tartalomra. Írországban,¹¹ Dániában,¹² Litvániában¹³ is előfordul a motívum az Unibos variánsokban, mégpedig abban a válfajban, hogy a hős maga hagyja a pénzt a vékában. Végül a motívum egy modern

indiai (bengáli) variánsban is megvan.¹⁴ Itt a ravasz az ellenségei kezére játssza a zsákokat, amelyekben a lopott pénzt vitte, s gondoskodik arról, hogy néhány pénzdarab a mélyükön maradjon.

3. Egészen rendszeresen fordul elő a pénzmérés vékával-motívum a *Simeliberg*¹⁵ (Föld alatti kincseskamra) mesetípusban. A mese részei:¹⁶ A) Egy szegény ember kincsesbarlangot fedez fel, mely jelszóra nyílik és zárul. — B) Gazdag bátyja, akitől vékát vesz kölcsön, kicsalja a titkát. — C) A gazdag a barlangban eltéveszti a jelszót, s meghal. — Ebben a típusban a pénzmérés vékával-motívum lényeges és szerves. Amint *Bolte—Polivka* áttekintéséből¹⁷ látható, az egész Európában elterjedt nagyszámú variáns közül csak kevésből hiányzik.

Ez alig képzelhető el másként, mint hogy az összes európai változat az 1001 éjszaka Ali baba meséjére megy vissza. A mese *Galland* ismert fordításában jutott Európába,¹⁸ a gyűjtemény arab szövegeiből azonban hiányzik;¹⁹ az arab szöveg egy 1800 táján keletkezett oxfordi kézirat²⁰ révén 1910 körül vált ismertté. Az összes európai nyelvre történt nagyszámú fordítás révén a mese a 18. századtól kezdve gyorsan elterjedt, s mindenütt eljutott a néphez. Érdekes, hogy, míg a pénzmérés motívuma minden európai változatban, éppúgy, mint az arab irodalmi megfogalmazásban döntő szerepet játszik,²¹ a gyér Európán kívüli szóbeli feljegyzésekben²² rendszerint hiányzik. Ez e variánsok bomlásának jele, melyek feltétlenül az európai népi variánsoktól függnék.

4. A *Csizmás Kandúr* északi és keleti variánsaiban²³ is megtaláljuk a pénzmérés vékával-motívumot, természetesen abban a formában, hogy a róka, mely tudvalevőleg²⁴ ezeken a vidékeken a kandúr helyébe lép, a vékakölcsönzéssel és egy pénzdarab bennehagyásával ura, a király előtt gazdagságot akar színlelni. Ugyanígy a kaukázusi avaroknál²⁵ és a szibériai tatároknál is.²⁶ A megfelelő orosz variánsban²⁷ a róka először rézpénz, azután ezüstpénz, majd arany mérésére kéri a mérőt. Azokban a variánsokban, amelyeket Afanaszjev a meséhez közöl, egy szegény legény gazdag menyasszonyt kap azáltal, hogy az anyja vagy ő maga a vékát kölcsönveszi. (Vö. *Kinder- und Hausmärchen* 84; I. Jancsi házasodik.) A *Csizmás Kandúr* finn variánsa²⁸ az epizódot abban az egyszerű alakban hozza, mint az avar és a tatár feljegyzések.

5. Szórványosan még más típusokban is előfordul a pénzmérés vékával-motívum. Lotharingiában pl. a *Terülj asztalkám*²⁹ típusban. Az asztalka, az aranyzamár és a furkósbot gazdaggá teszik

a családot. A férfi meg akarja mérni vagyonát vékával, bevádolják a fennakadt pénzdarab miatt, fel akarják akasztani, de a varázsbot³⁰ segítségével megmenekül.

Együgyűekről szóló trufákban — melyekben szintén gyakran van szó váratlanul kapott kincsekről³¹ — ugyancsak találkozunk a motívummal, pl. a *Kinder- und Hausmärchen* 59. negyedik variánsában.³² Az ostoba asszony a rablóktól szerzett pénzt vékával méri le, s elárulja magát. Bakála, a román együgyű fickó³³ eladja a teheneit egy fának,³⁴ s kölcsönkér a pópától egy vékát a talált pénz megmérésére. A pópa meglesi, s Bakála megöli őt.

6. Ha már most a motívum eredetét keressük, az a sajátos tény tűnik szemünkbe, hogy csak egy mesetípusban, az Európába későn bevándorolt *Simeliberg*ben gyökerezik szervesen, s hogy viszont az *Unibos* típusban, ahol csak alkalmilag fordul elő, Nyugat-Európában már a korai középkorban megtaláljuk a nyomát. Minthogy azonban nehezen feltételezhető, hogy Nyugat-Európából vándorolt volna a motívum az arabokhoz,³⁵ keletkezését a Közel-Keletre kell tennünk. A sémita mesék tipikus motívuma a permotívum.³⁶ Zsidó pereskedési motívum — esetleg a következő típusú³⁷ — adhatott indítékot a pénzmérés vékával-motívum keletkezésére: egy asszony arannyal s tetejükön mézzel telt korsókat ad át a szomszédjának. Ez elveszi az aranyat, megtölti a korsókat mézzel, s azt állítja, hogy így vette át. A fiatal Dávid eltöri a korsókat, s a mézben még néhány aranyat talál.

Egy hasonló motívum, esetleg párosulva az „olyan gazdag, hogy vékával méri a pénzt”³⁸ szólás-mondással, alakíthatta ki alkalmassal a sémita Közel-Keleten s nem későbbben a 10. századnál a pénzmérés vékával-motívumot olyan szituációban, amilyent első-sorban az *Unibos* és a *Simeliberg* nyújt: a gazdaggá vált szegény és a kapzsi gazdag küzdelmében.³⁹

JEGYZETEK

EDÉNYÁRUSÍTÁS

¹ Jacob und Wilhelm Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*. 52; Johannes Bolte und Georg Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm* (a továbbiakban *Bolte-Polívka* I—IV. Leipzig, 1913—1930) I. 446 kk; Stith Thompson, *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography. Antti Aarnes Verzeichnis der Mär-FF Communications* 74. Helsinki, 1928. Nr. 900.

² E. Philippson, *Der Märchentypus vom König Drosselbart*. Greifswald, 1923. (FFC 50) 35 kk.

³ Philippson i. m. 42 kk.

⁴ Pfaff Alemannia. 24, 181.

⁵ J. u. W. Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, 52; Bolte—Polívka I. 444.

⁶ J. Jegerlehner, *Sagen und Märchen aus dem Oberwallis*. Basel, 1913. 112; J. Jegerlehner, *Am Herdfeuer der Sennen*. Bern, 1908. 142.

⁷ Ignaz und Joseph Zingstle, *Kinder- und Hausmärchen aus Tirol*. chentypen translated and enlarged. (A továbbiakban *Aarne—Thompson*.) Innsbruck, 1852. I. ². 237.

⁸ J. R. Bünker, *Schwänke, Sagen und Märchen in beanzischer Mundart*. Leipzig, 1906. 195; A. Kuhn, *Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen*. I—II. Leipzig, 1859. II. 251; H. Pröhle, *Kinder- und Volksmärchen*. Leipzig, 1853. Nr. 2; W. Wisser, *Plattdeutsche Volksmärchen*. Jena, 1914. 146; N. Gredt, *Sagenschatz des Luxemburger Landes*. Luxemburg, 1883—1885. Nr. 916.

⁹ U. Jahn, *Volksmärchen aus Pommern*. I. Norden, 1891. 70.

¹⁰ E. Lemke, *Volkestümliches aus Ostpreussen*. I—III. Mohrungen, 1884, 1887. Allenstein, 1899. II. 101.

¹¹ Kuhn i. m. II. 251.

¹² Jegerlehner, Oberwallis 112; Jegerlehner, Sennen 142.

¹³ Kuhn i. m. II. 251; Bünker i. m. 195; Pröhle i. m. Nr. 2; Wisser i. m. 146; Jahn i. m. 70; Lemke i. m. II. 101; Gredt i. m. Nr. 916.

¹⁴ Jegerlehner, Sennen 142.

¹⁵ Bolte—Polívka II. 503 kk.; *Aarne—Thompson* Nr. 304.

¹⁶ *Thompson* Motivumindexében Nr. Q 481.

¹⁷ Hérodotos 2, 121.; vö. feljebb Ägyptische Motive IV d; Wolf Aly, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*. Göttingen, 1921. 67 k.; Karl Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*. Tübingen, 1927. 222 k., különösen a 66. jegyzet és Bolte—Polívka III. 395 kk.

¹⁸ Különös, hogy ezekre a párhuzamokra *Cosquin* i. m. II. 74. 3 j.-en kívül senki sem mutat rá.

¹⁹ Pl. Bolte—Polívka II. 305; vö. feljebb „Rászedett család” 2. k.

²⁰ Philippson i. m. 42 kk.

²¹ Berze Nagy János, *Népmesék Heves és Jász-Nagykun-Szolnok megyéből*. Magyar Népköltési Gyűjtemény IX. Budapest, 1907. 376.

²² Philippson i. m. 80.

²³ K. Krohn, *Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung*. FFC 96. Helsinki, 1931. 146 kk.

²⁴ Philippson i. m. 3 kk.; Bolte—Polívka I. 445 k.

²⁵ Vö. Philippson i. m. 85.

²⁶ Philippson i. m. 44.

- ¹ Nr. 138.
- ² III. 116.
- ³ Zeitschrift für deutsches Altertum. 36, 152.
- ⁴ L. Bolte—Polívka i. h.
- ⁵ L. Erk und F. M. Böhme, *Deutscher Liederhort*. I—III. Leipzig, 1893—1894. III. Nr. 1104.
- ⁶ *Erk—Böhme* III. Nr. 1106.
- ⁷ Magyar Nyelvőr 15, 140.
- ⁸ III. 117, amire itt is támaszkodunk.
- ⁹ De Nono, *Usi e costumi abruzzesi*. III. Firenze, 1883. 307.
- ¹⁰ Wiedemann, *Aus dem Leben der Ebsten*. 1876. 290.
- ¹¹ *Schauplatz lust- und lehrreicher Geschichte*. II. 1660. 207.
- ¹² *Huy und Pfyur der Welt*. 1707. 200 = Werke 10, 605.
- ¹³ Bolte—Polívka III. 115.
- ¹⁴ W. Feldmann, *Türken erzählen Geschichten*. Unterhaltungsblatt der Vossischen Zeitung. 28. Mai 1932.
- ¹⁵ Kr. 205 sz. kézirat a dorpatói Livish Folklore gyűjteményben. A variáns szíves megküldését O. Looits professzor úrnak köszönhetem.

AZ ELLOPOTT MÁJ

- ¹ Bolte—Polívka II. 154 kk.
- ² *Szent Péter és az obsitos*. I. Bolte—Polívka II. 150.
- ³ Nr. 6, I. Bolte—Polívka II. 151.
- ⁴ *Ehriesmann*, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. I. München, 1918. 359 k.
- ⁵ Bolte—Polívka II. 152 nyomán.
- ⁶ *Narrenschiff*. c. 79.
- ⁷ *Baum der Seligkeit*. 1518. 18a.
- ⁸ *Die teütsch Spraach*. 1561. 213a.
- ⁹ L. Bolte—Polívka i. h.
- ¹⁰ Bolte—Polívka II. 152.
- ¹¹ Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*. VIII. Liège—Leipzig, 1904. 100; T. J. Bezemer, *Volksdichtung aus Indonesien*. Haag, 1904. 24; M. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*. Leiden, 1893. 280 = F. G. Robles *Legendas moriscas*. I. 1885. 173. Bolte—Polívka II. 153 k. még további variánsokat hoz.
- ¹² Vö. Pelops történetével és Thor kalandjával Ütgardalokihoz menté-
ben (I. *Edda*, c. 8.).
- ¹³ II. 153.
- ¹⁴ L. Bolte—Polívka II. 154, 1. jegyzet; *Chauvin* i. m. VIII. 101.
- ¹⁵ Bolte—Polívka II. 153.

- ¹⁶ Halm, *Fabulae Aesopicae collectae*. Leipzig, 1875. Nr. 243.
¹⁷ Benfey, *Pantschatantra*. Leipzig, 1859. I. 430; L. Uhland, *Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage*. I—VIII. Stuttgart, 1865-től, 617; Ehrismann i. m. I. 360.
¹⁸ Vö. A. Wesselski, *Der Hodscha Nasreddin*. Weimar, 1911. 229; hozzáfűzhetjük még a magyar cigányanekdotákat: Dömötör *Cigányadomáink*. Ethnographia 40 (1929) 199, Nr. 96.
¹⁹ Bolte—Polívka II. 152 kk.

PÉNZMÉRÉS VÉKÁVAL

- ¹ Bolte—Polívka, II. 1. kk.; Aarne—Thompson, Nr. 1535.
² Kiadta Grimm és Schmeller: *Lateinische Gedichte des 10. und 11. Jh.* Göttingen, 1838, 359.; vö. *Zeitschrift für deutsches Altertum* 9, 398.
³ L. Gustav Ehrismann, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*. I. München, 1918. 363.; Bolte—Polívka II. 6.
⁴ Bolte—Polívka II. 10 kk.
⁵ Uo. II. 10.
⁶ Aarne—Thompson Nr. 1535.
⁷ K. Müllenhoff, *Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg*, Kiel, 1845. 461.
⁸ H. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*. Paris, 1887. I. 222.
⁹ H. Cosquin i. m. I. 230.
¹⁰ Carit Etlar, *Eventyr og Folkesagn fra Jylland*. København, 1874. *la Bourgogne*. Paris, 1862. 218.
¹¹ Lover, *Legends and stories of Ireland*. 2nd series. London, 1834. 273.
¹² Carit Etlar, *Eventyr og Folkesagn fra Jylland*. København, 1874. 134; vö. még Andersen Nagy és Kis Kolozs-ával.
¹³ A. Schleicher, *Litauische Märchen, Sprichwörter, Rätsel und Lieder*. Weimar, 1857. 121.
¹⁴ *Indian Antiquary*, 1874. 11; l. Cosquin i. m. I. 117.
¹⁵ L. uo.; Bolte—Polívka III. 137; Aarne—Thompson Nr. 676.
¹⁶ Bolte—Polívka III. 137 k. nyomán.
¹⁷ Bolte—Polívka III. 138 kk.
¹⁸ Bolte—Polívka III. 149.
¹⁹ V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*. V. Liège—Leipzig, 1901. 79 kk.
²⁰ Kiadta D. B. Macdonald, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1910. I, 327; 1913, I, 41; vö. Nöldeke, *Zeitschrift für Assyriologie* 28, 242 kk.
²¹ L. Chauvin i. m. V. 79 kk.; Bolte—Polívka III. 144. 1. és 2. jegyzet.
²² L. Bolte—Polívka III. 144.
²³ L. Csizmás Kandúr: Bolte—Polívka I. 325; Aarne—Thompson Nr. 545 B.

- ²⁴ Bolte—Polívka I. 331 kk.
- ²⁵ Schiefner, *Awarische Texte*. Mémoires de l'Académie de St-Petersbourg. XIX. 6. 1873.
- ²⁶ W. Radloff, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-sibiens*. St. Petersburg, 1866—1886. I. 271; IV. 359.
- ²⁷ A. N. Afanaszjev, *Narodnie russzkije szkazki*. I—VIII. Moszkva, 1855—1863. IV. 32.
- ²⁸ Eerodalmelainen, *Suomen Kansan satuja ja tarinoita* I. Helsinki, 1852. 47; vö. *A. Aarne*, Finnische Märchenvarianten. FFC 5. Hamina, 1911. Nr. 545 B.
- ²⁹ L. Bolte—Polívka I. 346 kk.; *Aarne—Thompson* Nr. 563.
- ³⁰ *Cosquin* i. m. II. 67.
- ³¹ L. Bolte—Polívka I. 59; *Aarne—Thompson* Nr. 1642 és *Bolte—Polívka* I. 520; *Aarne—Thompson* Nr. 1653.
- ³² *Bolte—Polívka* I. 520.
- ³³ Artur u. Albert Schott, *Wallachische Märchen* Stuttgart, 1845. 225.
- ³⁴ Vö. *Aarne—Thompson* Nr. 1643.
- ³⁵ Vö. K. Krohn, *Die folkloristische Arbeitsmethode...* Oslo, 1926. 133.
- ³⁶ Vö. Fr. v. d. Leyen, *Indogermanische Märchen*, in *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*. 39, 17 k.
- ³⁷ Moses Gaster, *The Exempla of the Rabbis*. London, 1924. c. 403; F. D. Eisenstein, *Ozar Midrashim*. New Gorle, 1905. 533; l. Heller B., *Bolte—Polívka*-nál IV. 353.
- ³⁸ Így pl. a Pentamerone-ben, 2/10 (*F. Liebrecht* fordítása, I. 284).
- ³⁹ Motívumunkhoz variánsjegyzékeket találunk még többek közt a következő helyeken: *Bolte—Polívka* I. 520; II. 6; III. 137; *Aarne—Thompson* Nr. 676; Nr. 1535; *Chauvin*, i. m. V. 83; *Cosquin* i. m. I. 117, 230; II. 67; L. Gonzenbach, *Sizilianische Volksmärchen*. Leipzig, 1870. II. 243 (R. Köhler); *Orient und Occident* 2 (1864) 486 = R. Köhler *Kleinere Schriften Hgg. von J. Bolte*. I—III. Weimar, 1898—1900. I. 230.

A meseköltészet a kibontakozás, a feloldás és feloldódás költésze. Amikor a mesemondó belefog a meséjébe, hallgatóival együtt még a csúnya és fájdalmas köznapi világban van és meséjének a kezdetén is csak a csúnya és fájdalmas köznapi világ szerepel. Sőt még csúnyább és fájdalmasabb világ, mint a köznapi: hatalmas bajok, égbekiáltó igazságtalanságok, szörnyű katasztrófák azok, amelyeknek a képével a mesemondás megindul. A szegény embernek annyi gyereke van, mint a rosta lika, még eggyel több — mégsem tudott már három napja egy árva darabka kenyeret sem vinni nekik. A király lassú halállal haldoklik és nincs meg az orvosság, ami segíthetne rajta. Rettentő sárkány fenyegeti a várost, és ha nem kap minden nap, vagy minden évben egy ártatlan leányt zsákmányul, halálra juttatja az egész népeiséget azzal, hogy az egyetlen kutat elzárja előlük. De alig hogy a mesemondás megindult, azonnal tisztulni kezd ez a borzalmas kép. A szegény ember, vagy a legkisebb fia végül mégis csak kiverekszi nemcsak a betevő falatot, de a mesés gazdagságot, királyi hatalmat is. A király fia dacol minden ellenséges hatalommal, még saját bátyjainak önző irigységével is, és nemcsak apjának szerzi meg az élet vizét, hanem magának is gyönyörűséges menyasszonyt. És amikor már a város utolsó hajadonának, a király lányának kellene áldozatul esnie, megjelenik a sárkányölő hős. Mire vége van a mesének, minden jóra fordult, minden probléma a meglepésbe bontakozott ki, minden kínzó feszültség feloldódott — és a mesehallgatónak még a mese elhangzása után is meg lehet az az illúziója, hogy a világban is minden így történik: ami a bajokkal teli világból indul ki, ami bajjal kezdődik, az okvetlenül a boldoguláshoz, a kibontakozáshoz jut el.

Jórafordulás költésze a legenda is. A legenda hősének, a szentnek is csak diadal juthat ki: éppen annyira lehetetlen, hogy elbukjék, mint ahogy a mese hőst nem érheti végleges kudarc. De természetes, hogy a jórafordulás, a kibontakozás más a legendában, a legenda szentje és a legenda olvasója mást értenek kibonta-

kozáson és jóraforduláson. Ahány mese van, annyiféle célja van a hősnek és annyiféle cél elérését kívánja neki a mese hallgatósága; eszköze pedig csak egy van: a mindig kedvező és számtalanszor jótékony segítők alakjában megtestesített jószerecsse. Vagy még pontosabban írjuk körül: a mese úgy fogalmazza meg saját világának törvényszerűségét, hogy más fordulatot és más sorsot nem ismer, csak jót és szerencsésset. A legenda szentjének pedig csak egy a célja: az isteni törvény szolgálata, nemcsak cselekvésben, de példaadásban is tevékeny szolgálata. Eszközei pedig számtalanok. Az önfeláldozó betegápolástól a mártírhalálíg számtalan lehetősége van annak, hogy a szent elérje életének célját. És ami a legenda olvasójának a szemében a legnagyobb diadal, a legfényesebb megdicsőülés, az a mese szférájában, a mese hősnének számára, a mese hallgatói előtt, borzalmas bukás lenne. Nem a cél elérése, hanem a végleges kudarc, — az a kudarc, amitől a mesei világ-megformázás mindig megkíméli a mese hőst.

A mese világa és a legenda világa, a meseteremtő szellemiség és a legendát alkotó lélek közt hatalmas a különbség és így ezek az elentétek várhatóak is és maguktól értetődőek. Az a világkép, amely a mese költője és a mese hallgatója előtt áll, kaotikus, rendezetlen világ, amelybe törvényszerűséget és szabályt csak a mesemondó hoz. A mesemondó és a mese hallgatói: egy szóval, a mese-alkotó szellemiség egészen különleges rendjét építik föl a világnak és a világban uralkodó törvényszerűségeknek. A mese számára a világ rugalmas, idomítható és nincsen a világnak olyan ténye, az erkölcsi törvényeket beleértve, amely előtt a mese teremtője és a mese hőse, mint megváltozhatatlan tények előtt lennének kénytelenek megállni. Éppen a mese erkölcsi világán látható tisztán a törvényszerűségnek és a rugalmasságnak ez a különös kettőssége. A mese megteremtője szükségesnek látja, hogy erkölcsi törvényeket is illeszzen a mese világrendjébe és ezért például a legkegyetlenebb büntetéssel sújtja azt, aki gonosznak bizonyul, viszont aránylag kis erénynek is már a legbusásabb jutalmat adja. De az erkölcsi törvények és erkölcsi ítéletek normái már távolról sem annyira egyértelműek, mint amilyeneknek a mi való világunkban az ítéleteket és a normákat megszoktuk. Az erkölcsi törvény tisztelete és az erkölcsi magatartás igénye megvan a mesében is, de az erkölcs normája tágítható, idomítható, rugalmas: jó az, aki a hőssel tart, rossz az, aki ellene van. Sőt annyira megy a mesének ez az egocentrikus morálja (egocentrikusnak azért nevezhető, mert a mesemondó és a

mesehallgató azonosítják magukat a hőssel) — annyira megy ez az egocentrikus morál, hogy a mesealkotás meg is fordítja a hősnék és az erkölcsi normának a viszonyát. A mese szereplőit tulajdonképpen mint morálisan közömbös egyéniségeket ismerjük meg a mese elején, és a hős és az ellenfél, a segítő és az intrikus szerepeit azután a szerint osztja szét a mesemondó, hogy ki viselkedik jól és ki gonoszul. A legenda mindebben a legszélsőségesebb ellentéte a mesének: a legenda szellemi alapja az isteni világregend és különösen az erkölcsi rend tudata és végtelen tisztelete. A legenda színtere tehát egy már eleve körülhatárolt világ, olyan világ, amelynek keretei vannak, amely kereteket előre ismeri és tiszteli a legenda olvasója is. A mesében az egész világ engedelmessé válik a mese hősnék, minden keret kitágul, minden határ leomlik, ha a mese hőse beléütközne. A legenda lényege pedig az isteni akarat beteljesítése, erkölcsi világának keretét szigorú normák szabják meg.

A mese és a legenda mégsem állanak egymással olyan szöges ellentétben, mint ahogy ez a gyors áttekintése az alapvetésüknek elhitethetné. A mese is tudatában lehet az isteni világregend törvényeinek — megvan a lehetőség arra, hogy mesei módon ugyan, de azt is kifejezésre juttassa. Ha a legendáról beszélünk, természetesen a vallás szón a katolikus vallást értjük — de ha meséről van szó, a vallás fogalmát tágabbra kell fognunk és olyan idők, olyan kultúrák vallásait kell rajta értenünk, amelyek a mese keletkezésének kortársai voltak. Ha a vallás szót így értelmezzük, mondanunk sem kell, hogy a mese mennyire össze kell, hogy függjön vallásos elképzelésekkel és vallásos világfelfogással. Részletkutatások a mese és a vallások közötti kapcsolatokat a legkülönbözőbb módokon próbálták megfoghatóvá tenni, mesékben régi vagy primitív mítoszok vagy ritusok elhalványodott nyomait próbálták keresni — és most nem foglalkozhatunk azzal, hogy ennek a kérdésnek járjunk a végére, hogy közelebbről megnézzük, mi kapcsolata van egyes meséknek egyes vallásokkal. Mert hiszen amíg egyes mesék és egyes vallások kapcsolatait nem tisztáztuk, lényegeset az általánosságról sem mondhatunk. De annyi biztos és annyit állíthatunk most is, hogy nincs szellemi alkotás, ami kiszakított és független része lenne kora szellemiségének, nincs szellemi alkotás, amely kora egész kultúrájában és szellemiségében ne gyökereznék. Ha ehhez még hozzávesszük azt a kétségtelen tényt, hogy a mesekeletkezés idejében a vallás a világnép egyéb részeitől távolról sem volt annyira differenciálva, mint a mostani legújabb kultúrákban, akkor afelől sem

lehet kétségünk, hogy sok mozzanata annak a világgépnek, amely a mesékből általában és az egyes mesékből előviláglik — a mesetermés korának vallásos világgépéhez tartozott.

Ezt a gondolatmenetet, sajnos, nem követhetjük tovább — a mesetudomány és vallástörténet kérdése, sajnos, még nyílt kérdés. De a mostani témánk szempontjából a legtermékenyebb kérdés úgysem ez volna, mert hiszen más a vallásos világgép általában és mások azok az egyelőre még közelebről meg sem határozható vallások, amelyeknek világgépe a mesében tükröződik — mások egyrészt ezek és más másrésztől a katolikus vallás, a legenda termőtalaja és életköre. Tanulságosabb az olyan eseteknek a szemlélete, amelyekben a legenda közeledik a meséhez. A legenda szentje is állítható olyan feladat elé, amely mesei feladatnak a mása. Még Assisi Szent Ferenc is, aki pedig annyira a szerénység, a lemondás, a szegénység szentje, akinek az erényei annyira homlokegyenest elhelyezkednek a mesehős aggályt nem ismerő, mindig egyenesen a cél felé törő akaratával. Szent Ferenc Virágoskertjében, legendáinak gyönyörűen költői gyűjteményében olvashatjuk azt a csodatételeit, amely gondolkodásra késztetően hasonlít a sárkányölő hős meséjéhez.

Azt olvassuk a 21. fejezetben, hogy mint a mesebeli sárkány a megnevezetlen király székhelyét, úgy pusztítja egy rettentő ember-évő farkas Agobbio városát — aki egyedül, vagy fegyvertelenül megy ki a falak elé, azt biztos halál várja. Szent Ferenc, mint a mese sárkányölő hőse, úgy siet a város segítségére. Társaival kimegy a városfalak elé és megkeresi a farkast, amely menten rá akarja magát vetni. De Szent Ferenc Isten nevében ráparancsol, hogy szelíden viselkedjék — és a farkas megjuhászodik. Megkapó beszédben beszél aztán a szent a farkas lelkére, ecseteli neki mindazt a fájdalmat, amit ő az embereknek okozott és mindazt a gyűlöletet, amivel az emberek ellene fordultak. De nemcsak szemrehányó, hanem megértő is a beszéd: Szent Ferenc tudja, hogy a farkast csak az éhsége viszi rá a rémtetteire és ezért kéri, éljen békében a városiakkal, azok majd ellátják mindennel, amire szüksége van. A farkas mellső lábát nyújtja, hogy a szerződést megpecsételje — és bent a városban a polgárok előtt a szerződéskötést meg is ismétli.

Nagyon is másképpen oldja meg a legenda szentje a feladatát, mint a mese hőse. Csak egy közös vonás van kettejük között: egyik sem a saját erejéből diadalmaskodik. A mese sárkányölő hősenek

segítői vannak, mondjuk emberi nyelven beszélő és emberi módra gondolkodó kutyák vagy egyéb állatok, vagy pedig bölcs tanácsadó, aki hétszeres erőt adó varázsitalhoz, győzhetetlen kardhoz juttatja. Ami a mese hőseit így megsegíti, az csoda: a világrendnek megváltozása, a világrend törvényeinek áttörése. És a mese hőse maga, aki ilyen csoda révén diadalra jut, ne felejtjük el, a mese kezdetén nemcsak hogy jelentéktelen valaki, hanem egyenesen hihetetlenné van téve, hogy valaha valami sikerülhessen neki. Így a világrendnek az az áttörése, ami diadalra juttatja, valami véletlen, váratlan dolog és ha a mese hőse nem lepődik meg rajta ugyanannyira, mint mi, a mese hallgatói, az csak azért van, mert a mese gyors és formalisztikus jellemzése egyáltalában nem ad helyet olyan indulatok ábrázolásának, mint a meglepetés.

A legenda szentje sem a maga erejéből diadalmaskodik, őt is csoda segíti meg. De ez a csoda nem áttörése, hanem legmagasabb beteljesülése a világrendnek: isteni beavatkozás. És ezt annál inkább így érezhetjük, mivel meglepő, megdöbbenő, váratlan nincs benne semmi. Ami diadalmaskodik, az az isteni erő, nem a szentnek magának, mint embernek az ereje. De ez az erő nem véletlenül, járulékosan kezd el működni a kaland pillanatában, mint ahogy a mesében láttuk. A szentet el sem tudjuk képzelni a benne és általa dolgozó isteni erő nélkül, ez már mintegy összeforrott vele. A csodatevő, törvényleromboló isteni erő éppen a szent személyében válik természetessé, meg nem lepővé, a rendkívüliség helyett a rend megnyilvánulásává.

A mese hőse megöli a szörnyeteget, a legenda szentje megtéríti. De az a mód, ahogy megtéríti, megint csak a mesére emlékeztet. Hogy a farkas az első szavára szelíden a lábához heveredik, az még teljes egészében a legendához tartozik — a mese sárkánya nem szelídül meg, vele viaskodni kell. De azután Szent Ferenc beszél a farkashoz és így szólítja: *Frate lupo* — farkas testvér. Úgy beszél vele, mintha egyike volna a kíséretében járó frátereknek. És ennek a megszólításnak meg is van a foganatja. Olyan módon válnak a szent szavai valósággá, mint ahogy a mesében szoktak szavak valóságot kapni. Mert a farkas attól fogva úgy él a városban, mint kolduló szerzetesek szoktak, úgy jár házról házra az eleséért és a polgárok úgy kedvelik őt azért, mert Szent Ferenc erényeit és jámborságát juttatja eszükbe. És két év múlva, mikor kimúlt, az egész város őszintén meg is gyászolta farkas testvért. A legenda ugyanis nemcsak azt írja le, hogy hogyan él a farkas kolduló barát

módjára, hanem úgy is nevezi továbbra is, hogy *frate lupo* — farkas testvér.

Ilyen hatalmas, határokat áttörő ereje a szónak a mesében szokott lenni. A kígyókirály fia testvérévé fogadja a szegény fiút, aki megmentette az életét — halljuk egy rétközi mesében, amelyet Orttutay Gyula jegyzett fel. És azontúl nemcsak úgy viselkednek ketten, a fiú és a kígyó egymással szemben, mint az édestestvérek, de a mesemondó szemében maradéktalanul azok. A mesemondó ezt úgy fejezi ki, hogy amikor beszél róluk, testvéreknek mondja őket: „*több esztendő múlva a kígyó testvérije monta testvérijének, a kígyónak*” — ilyen szavakat használ. A mesében a kimondott szó lehetővé teszi a lehetetlent, kígyó testvérévé teszi az embert. A legendában kimondott szó is farkas testvérré tette a szörnyeteget — és ez már nem a legenda csodája volt.

Ha a legendában csoda történik, akkor annak a csoda-volta és az istenség csodatevő közreműködése, mint a legendában középonti jelentőségű dolgok, erősen ki vannak hangsúlyozva, figyelemzéstető szavakkal vannak körülveve, ilyenekkel, mint: „csodák csodája”, vagy „mindenki csodájára járt”, vagy „az emberek leborulva imádták Istent, aki ilyen csodát tett”. Erre szükség is van, mert a legenda csodája nem pusztán megoldása egy megoldhatatlannak látszó kalandnak, mint amilyen a mese csodája. A legenda általában nem ismer kalandot és számára nem a megoldás a fontos, hanem az eredmény, a következmény. Az, hogy a csoda révén az isteni erő, vagy az isteni akarat megnyilvánulása konkrét kifejezést kapjon és hogy konkrét, nevelőértékű hatóerő váljék abból, ami mint csak a lelkekben létező realitás nem fejthetne ki elég lélekalkító erőt. (Ezért tartozik hozzá a csodához annak kézzelfogható nyoma is: az ereklye.) A farkas megszelídítése, a veszedelem elhárítása ilyen nagy intenzitású, emlékezetes példának is alkalmas cselekedet volt. Azt Isten nevében parancsolta Szent Ferenc a farkasnak, hogy ne bántsa, hanem hallgassa meg a szavait. De arra már nem Isten nevében kényszerítette, hogy a farkas testvér névhez méltóan élje le megszelídülése után az éveit. És a nép nem is mint csodát látja a farkas megtérését, nem megrázó és felforgató élmény számára ez az esemény. A farkast szelíd szeretettel veszik körül, nem azzal a szent borzalommal, ami az isteni csoda kézzelfogható nyomának és jelének: az ereklyének kijár. Arra ugyanis, hogy a farkas megszelídülése után a dolgok így forduljanak, elég volt az a világszemlélet, amely úgy látszik közösen van

meg a mesében és a legendában: az a világszemlélet, amely szerint történhetnek a világban szép és nagy események; és ha ilyen szép és nagy események történnek, akkor mindennek, ami körülöttük van, még a kimondott szónak is, hatalmas és rendkívüli a jelentősége. Ha ilyen csodaváró világszemlélet öltözik elbeszélés képébe, akkor legenda keletkezik, vagy mese — a szerint, hogy az isteni örök törvényeket éli-e át az alkotójuk a világrend alapjaként, vagy hogy naivabb lélekkel arra az álláspontra hagyja magát elragadtatni, hogy kivételes pillanatokban — ezek azután a mesemondás és mesehallgatás pillanatai — nem is létezik örök világrend, hanem csak az lehetséges, és mindaz lehetséges, ami a mese hőst diadalra juttatja, ami megengedi a bonyodalom kibontakozását és a mesét átélő lelkének megkönnyebbülését.

Ezen a ponton, ahol a mese találkozik a legendával, ott válik is el tőle egy döntő különbözőségben. A legenda az isteni örök világrendet példázza és ezért nemcsak egyszerű elbeszélés, hanem örök érvényességű élőkép, amely megmutatja az örök törvény kapcsolatát a világ folyásával. Szent Ferenc egész életével és egyes cselekedeteivel, így a farkas megszelídítésével is, szemléltetője annak a világot átfogó szeretetnek, amely a természet világának zord szétzaggatottságát harmóniába képes egyesíteni és véghezviszi azt, hogy a farkas békésen együtt éljen az emberekkel. A legenda megadja a mintát és az előképet a nagy törvények beteljesítéséhez. A mese nem ilyen. A mese csodái nem ábrázolnak mintaképet és nem alkothatnak precedenst, mert a pillanat csodái. Nem egyetemes törvényszerűségből fakadtak, hanem a pillanat szükségességéből: abból, hogy a mese hőst a pillanat hatalmas nehézségein csak a csoda tudja keresztüllendíteni; és abból a mesét megalapozó világszemléletből, amely megengedi, hogy a pillanat szükséges csodája bekövetkezzék. A meséből így hiányzik a didaktikus elem, amely a legenda lényegéhez tartozik. Sőt nemcsak, hogy hiányzik, hanem a didaktikus elemnek éppen az ellentéte az, amely a mese alapvető szellemiségét teszi.

A mese tanítás helyett ámítja hallgatóit — a racionalizmus álláspontjából csak így nevezhetjük magatartását. Az értékelni nem akaró pszichológia szavaival pedig azt mondhatjuk, hogy a mese azzal segíti át hallgatóit a világ nehézségein és nyomorúságán, hogy végletesen optimista hangulatot fest elé, olyan illúziók világába viszi, ahol minden nehézséget elsímít az a hit, hogy mindig bekövetkezik a megmentő véletlen.

Azonban nem kell, hogy hiányozzék a meséből a tanító elemnek egy másik, a legendától szintén nem idegen válfaja — és ez a jelenség hozza magával azt, hogy a legenda és a mese közt a szigorú határvonalat meghúzni nem lehet, ha vannak is olyan szempontok, amelyekből nézve döntő különbségeket láthatunk köztük. Tanító szándék, didaktikus szellem ugyanis kétféle módon nyilatkozhatik meg a legendában is. Az egyik fajta előképet ad, mintát mutat. Ilyen a szentek egész életfolyása és életmunkája. A másik példázattal tanít és nem arra tanít meg, hogy mit hogyan kell cselekedni, hanem arra, hogy mit hogyan kell megérteni. A példázat eleme pedig, ha lényegében nem is tartozik a meséhez és ha egész biztosra is vehetjük, hogy a mese születésénél a példával tanító szándék nem volt jelen, a mesébe mégis be tudott hatolni és olyan helyet tudott elfoglalni, ahonnan semmiképpen nem látszik kirívónak, oda nem való. Egy egész példával tanító és példával tanítani akaró műfaj, az állatmese, teljességében besimult a meseismerő világ mesehagyományába és ha tanító helyett szórakoztatóvá is vált, tanító és példázó hatását mindmáig nem veszítette el. Az állatmesékben tanított erkölcs és az állatmesékben példázott igazság nagyon is világias erkölcs és világias igazság: az állatmeséből a hallgatója azt tanulja meg, hogy az erős farkas a szép, és a gyöngye tyúkocská a rút. De egyházi tanítások példázatai is be tudtak hatolni a mesébe és mesévé tudtak idomulni. Ha ennek a behatolásnak és hozzáidomulásnak történeti keretét keresnők, a késő középkor prédikátor-rendjeinek a néppel tartott szoros kapcsolatára kellene válaszként rámutatnunk. De ez a történeti momentum most nem lényeges, csak azt kell figyelembe vennünk, hogy az egyházi tanító példázat meg tudta találni az útját a mesetradícióba és gyökeret tudott verni a mesék hagyományában. Ez pedig nem történhetett volna meg, ha a mesék hagyományában ennek az elemnek a termőtalaja nem lenne. És abban a két példában, amit erre a jelenségre idézni szeretnék, világosan megmutatkozik, hogy mennyire készen állt a mesetalaj az egyházi, legendás példázat befogadására.

Az angyalbarányok egész Európában jól ismert és nálunk is sok szép változatban feljegyzett meséjét szeretném az első példának idézni. Három testvér egymásután elszegődik, hogy egy jóságos öreg ember juhait őrizze. A két idősebbik nem mer a juhok után menni, amint azok egy sebes folyóvízen úsznak át, gazdájuk ezért elbocsátja őket. A legfiatalabb testvér, aki legutoljára próbál sze-

rencsét a szolgálattal, híven megy mindenfelé a bárányok után és sok csodás dolgot tapasztal, este pedig gazdája meg is magyarázza neki ezeknek a csodáknak a jelentését. Hogy lássuk, milyen csodák voltak és tudjuk, mit jelentettek, ismételjük el a gazda magyarázó szavainak egy részét: „Édös fiam, ládd-è, az a gyönyörűséges szép zöb siátság, a hova legelőbb möntél a möndölecskékkel, a te eddig való éfiuságodat jelenti; a víz a mejikön körösztü’ möntél: a bünmosó életvize; hogy róllad mind a gunyádat, mind a husodat le-sorvasztotta, ez azt jelenti, hogy a te eddig való bűneidöt lemosta; hogy a túsó marton a möndölecskék réád fúttak, s azután még sokkal frissebb testöd lén, ládd-è fiam, ez azt jelenti, hogy mivel a szönt hüt, az életvize, a lelködöt egészen általjárta s a te bűneidbő’ kitértél, hát egész lelkedben ujrászülettél; azok a möndölecskék, a kik réád fúttak, az angyalok s a kegyes jó tanítottók...” és így folyik a magyarázat, míg végezetül a gazda, aki sok változat szerint maga a jó Isten, így nem fejezi be: „A kert pedig, a mejikbe bémöntetők, az a mènnyország.” Azután még választást ad a pásztornak: kincseket akar-e bérül, vagy az örök üdvösséget. A pásztor az üdvösséget választja, de földi kincseket is kap gazdájától.

Ami ebben a legendaszerű mesében, vagy meseszerű legendában a tanító elem, az nem a tulajdonképpeni legendákban látható örök előkép, magatartási minta, erkölcsi norma, nem az, ami a hallgatót utánzásra, követésre szólítja. Az angyalbárányok legendameséje is tanítani akar, gyarapítani akarja hallgatóinak erkölcsi műveltségét, de nem előképet ad nekik, hanem példázatot mond el. Megmutatja a világ dolgainak túlvilági leegyszerűsített és példaként érthető képeit. Kővér fűben legelésző sovány marhák képén bemutatja a fősვნისეგ esztelen voltát, marakodó kutyák formájában a perlekedő szomszédokat. De hogy az alapvető kép, ami az egész vízióknak háttere és kerete — hogy ez a túlvilág-elképzelés nem tartozik ahhoz a keresztény gondolatvilághoz, amely a példázat tartalmát teszi, az nyilvánvaló. A földi, átléphető határral bíró túlvilág és az a megformázás, hogy aki átkel a határfolyón, az megváltozik, mássá lesz — ezek olyan őseurópai mitikus elképzelések, amelyekhez hasonlót kelta eredetű vallásos és mondai emlékekben lehet találni. Ezek mindenesetre régebbiek a példázat tartalmánál, ezek a mesének ahhoz az alaprétégehez tartoznak, amelyet már az előbb is a szó tágabb értelmezésével neveztünk vallásosnak.

Hiába teszi ezért a mese ránk keresztény legenda benyomását, azt mégsem hihetjük, hogy teljes egészében egyházi eredetű elbeszélés került a nép közé és jutott a mesetradíció sodrába. Még annak ellenére sem hihetjük ezt, hogy tudjuk, hogy nagyon sokféle, nem a mese lelki világából származó elbeszélés lett életformájára nézve mesévé — hiszen már fel is hoztuk példának erre az esetre az állatmese egész műfaját. Nem: az angyalbárányok meséjének háttere kereszténység előtti, ha nem is egyértelműen mesei. De ebben a háttérben, amelyet történetileg mitikus elképzelésnek is nevezhetünk, a három fiúnak, a két hitványnak és a harmadik deréknek olyan tipikusan mesei szituációja áll, mint az egész példázat kerete, hogy az egésznek minden legendai levegője ellenére sem tudunk a mesei hangulatból szabadulni. És ezért nem láthatjuk másként a helyzetet, mint úgy, hogy a mese felvette magába a legendás példázatot, mert alkalmas volt arra, hogy felvegye. Annál világosabban látszik ez, mivel a legendai példázat nélkül a történet tisztára mesei és mitikusan-mesei elemei együtt sem alkotnának valami kerek, befejezett egészet. Tehát még azt sem lehetne állítani, hogy valami már kész, befejezett mesébe keveredett bele a legendai elem és hogy ami előttünk áll, az semmi lényegrokonóságot bizonyítani nem tudó keverék. Ilyesmiről szó sem lehet: az angyalbárányok meséje azáltal vált nemcsak mesévé, hanem általában létező egészé, hogy a mitikus háttér, a mesei keret és a legendában sem ismeretlen példázat eggyé forrtak benne.

A másik eset, amit példának szeretnék felhozni, a képet egy egész más oldaláról világítja meg. Azt mutatja, hogy a mese nemcsak hogy arra képes, hogy legenda-ízű példázatot adjon, hanem arra is, hogy ezt a legenda-ízű példázatot tovább is fejlessze, mégpedig annyira mesei módon, hogy a legendával már homlokegyenest ellentétbe kerül. Pedig, ami a formát illeti, erkölcsi példázat marad ebben a továbbfejlesztett alakban is. A Megölnő Istefán meséjének arra a nálunk nem ismeretes variációjára gondolok, ahol a gonosztevő azzal éri el a bűnbocsánatot, hogy meggyilkol egy még nagyobb gonosztevőt, vagy valakit, aki az övéinél is nagyobb gonosztettre készülődik. A mese kezdete még a Megölnő Istefán meséjéből jól ismert szituáció: a nagy bűnös, akinek a lelkét kilencvenkilenc gyilkosság nyomja, vezekelni akar és az lesz a jele bűne bocsánatának, hogy száraz botja, (amelyre egyes változatokban szájában kell hordania a vizet) kivirágzik. Ez még legenda, de az már nem, hogy amit hét hosszú év alázatos és önmegtágadó

vezeklése nem képes meghozni, azt meghozza kilencvenkilenc gyilkosság után a századik. A józan és a pillanat helyzetéből kiinduló mesei morál képes csak megváltó jócselekedetnek érezni a gyilkosságot, mégha annak szándéka és eredménye akármennyire is jámbor. A legenda erkölcsi világrendje szilárd és előre megállapított: itt a gyilkosság bűn mindenképpen és bűnöst éppoly kevésbé szabad meggyilkolni, mint ártatlant. A legenda szellemisége szerint az aláztos vezeklő botja az, ami kivirágzik. És legjobban az olyan változatokban válik teljessé a legenda szellemisége, ahol a vezeklő halála pillanatában virágzik ki a botja: ahol a halál és bűnbocsánat egy pillanatra esnek. De ezen a rétegen keresztül hatalmas erővel robban ki a mese szellemisége, ha azt halljuk, hogy a bűnbocsánatot a pillanat diktálta cselekedettel nyerte el a vezeklő, azzal a cselekedettel, amellyel abbahagyta vezeklését és megint elkezdte előző életét: a gyilkosságot. A cselekedetek morális kétértékűsége: az, hogy aszerint jó vagy gonosz valami, hogy ki, mikor és miért csinálja — ez a mese világának erkölcsi álláspontja.

És annak ellenére, hogy a mese és a legenda között még közös témáknál is ilyen hatalmas az ellentét, mély rokonságot kell látnunk a kettő között. Akármilyen különbözőképpen értelmezi a mese és a legenda a világot, a világ és az erkölcs törvényeit: a világgal és a világrenddel szemben mind a kétőnek azonos az alapvető állásfoglalása. A mesét is, a legendát is mélységes aláztat hatja át a világgal szemben, mélységes tudata az ember kicsiségének és tehetetlenségének. És mind a két műfajnak az az emberi célja, hogy ennek a tudatnak ne csak kifejezést adjon, hanem meg is jelölje azt az emberi állásfoglalást, ami lehetővé teszi a létet ebben a közösen felismert világhelyzetben. Természetes, hogy a legenda és a mese különféle világnézési pontjából két különböző módon fog ez az állásfoglalás megmutatkozni.

A mese úgy értelmezi a világot, hogy az emberi kicsiség és tehetetlenség a világrend jóindulatával találkozik időnként: hogy a gyermekhez hasonló mesét-átélő embert úgy gyámolítja a világ, mint valami elnéző felnőtt: észrevétlenül, de mindig *deus ex machina* közbejöttével segíti át az adódó nehézségeken. De a világ maga nem jótékony és az ember maga mindig tehetetlen: az egyes esetek, az egyes pillanatok azok, amelyekben a tehetetlen ember a világrendnek mintegy elnézése révén boldogulni tud. A legenda ebből a tisztán emberi szempontból, akármilyen bizarr is ennek az állításnak a hangzása, sokkal kevésbé aláztos. A legenda, akármenny-

nyire tudatában van az ember kicsiségének és kiszolgáltatottságának, mégis állandó bizalommal tekint a világrendre, hiszen tudja, hogy a világot nem pillanatnyi véletlenek kormányozzák, hanem örök törvény, bölcs és jóságos belátás. Ezért van az, hogy a legenda számára létezik olyan ember, aki *mindig* nagy, akire mindig fel lehet nézni, aki mindig magától értetődően diadalmas. De ez onnan van, hogy az ilyen ember: a szent, mint birtokosa az állandó isteni kegyelemnek, kell, hogy megtestesítse azt a végtelen bizalmat, amellyel a legenda szellemisége minden alázatossága ellenére szemléli a világrendet.

A kiszolgáltatottság tudata és a bizalom: mind a kettő olyan álláspont, amely az alázatosság rovására tud menni. A kiszolgáltatottság a fatalizmust kelti fel, a bizalom elaltatja a kicsinyiség érzését. A mese és a legenda erről a két oldalról környezi az alázatosság ideálját. És természetes, hogy az a szellemiség, amely kívülről érzi a világ súlyát, befelé fordul, az pedig, amely a saját bizalmával intenzív tudatában van a világrend biztonságának, kifelé tekint. A mese világrendje, a véletlen pillanatokkal mindent jóvá tevő világ, a mese átélőjében immanens: ezért nem örökérvényű és általános, hanem *ad hoc* alakuló, pillanatnyi és kalandos. A legenda szelleme mélységes tudatában van az örök világrendnek és ezért kívül is csak ezt látja; amit pedig tenni akar, az a beleilleszkedés ebbe a törvényektől áthatottnak érzett világba. És amit az alkotó szellemiség lát, azt a mű meg akarja valósítani: a mese a világot keresi az emberben, a legenda pedig a világrendet akarja az emberbe plántálni.

MEGJEGYZÉSEK AZ ELÁTKOZOTT KIRÁLYFIRÓL SZÓLÓ EGYIPTOMI MESÉHEZ

A kézirat, mely az „Elátkozott királyfi meséje”¹ címen ismert szöveget tartalmazza, csonkán maradt ránk. Ez azért sajnálatos, mert így maga a mű is töredék. De sajnálatos azért is, mert ez a tény megakadályozta a kutatást abban, hogy a maguk teljességében tanulmányozza a szöveggel kapcsolatos kérdéseket. Valóban: annyit fáradoztak az elveszett befejezés pótlásán,² annyit kutattak az után, amit a kézirat nem tartalmaz, hogy szinte elfelejtettek azzal foglalkozni, amire — ha töredékes is — megtaníthat minket. Nagyon helytelenül, mert vannak még itt megfejtetlen pontok. Ha a szöveg fennmaradt részében nem leljük meg bizonyos törvényszerűségek nyomait, amelyek alkalmazhatók az elveszett részre is, egyetlen állítást sem kockáztathatunk meg az utóbbira vonatkozóan. Tehát még abban az esetben is, ha a rekonstrukciót tekintjük a kutatás egyetlen feladatának, mindenképp azzal kell foglalkozni, amit a kézirat tartalmaz: ha vannak felfedezhető törvényszerűségek, csak ott kereshetjük őket.

A szöveget mesének szokás nevezni, s különböző modern nyelvű fordításai „Óegyiptomi népmesék”, vagy hasonló című kötetekben jelentek meg. Megelégedhetünk-e e szokásos megjelöléssel, vagy kritika alá kell vennünk abból a célból, hogy meghatározzuk a szöveg irodalmi műfaját? Ez a legsürgetőbb kérdés, mert ha az ember törvényszerűségeket keres, irodalmi törvényszerűségeket, amelyeknek irányítaniuk kell a rekonstrukciót, úgy a rendelkezésére álló legfontosabb, hacsak nem kizárólagos eszközök a műfaji és szerkezeti szabályok. A szokásos megjelölés kritikája fontos és kényes feladat annál is inkább, mert a *népmese* kifejezés maga is csupán közkeletű elnevezés, amely tudományos szempontból többféle dolgot foglal magába.

Népmesének szoktak nevezni minden, valamely paraszti közösségben elterjedt szóbeli elbeszélést, kivéve azokat, melyeknek tárgya nyilvánvalóan történeti vagy vallási — ez utóbbiakat mondáknak és legendáknak nevezik. De a szokás szerint meséknak

nevezett szóbeli elbeszélések csoportja mind költői, mind pedig társadalmi szempontból több szigorúan meghatározott műfajra oszlik. Itt van először is az a műfaj, amelyet általában *tündérmesé*-nek neveznek. A tündérmesékben egy, a miénktől teljesen eltérő világról van szó, olyan világról, ahol minden lehetséges, ahol minden baj orvosolható, nincs szenvedés vigasz nélkül, se harc győzelem nélkül, ahol még halál sincs feltámadás nélkül, olyan világról, ahol az erény mindig győzedelmeskedik és a bűn mindig elnyeri büntetését. Egyelőre nem az érdekel bennünket, hogy milyen eszközöket alkalmaznak a tündérmesék ennek a külön világnak a megjelenítésére. Tudjuk: természetfölötti erők uralkodnak itt, azok szolgálják és segítik a hőst, hogy éljen mindazzal a kedvező lehetőséggel, amelyet az a világ nyújt neki, amelyben minden lehetséges. Jelenleg a műfaj szelleme érdekel minket, az a társadalmi és lélektani funkció, amelyet betölt az őt életető közösségben. A tündérmesék kiegészítik ezt a szomorú világot egy másikkal, ahol minden jó és minden rendjén van, s ezzel igyekeznek könnyíteni alkotóikon, azokon, akik mesélik, s akik hallgatják. Jótékony vigasz átkerülni, még ha a képzelet, a költészet eszközével is, abba a világba, mely a képzelhető világok legjobbika.

A *trufa* műfaja az a másik műfaj, amelyet szintén népmesének szokás nevezni, és amely merőben más szemléletet tükröz. Itt szó sincs a lét megszépítéséről; ellenkezőleg, azt hangsúlyozza, ami igaz és jellemző, abból az egyedüli célból, hogy megnevetesse a hallgatóságot. A képzelet helyett az őszinteség és a megfigyelés az alapja ennek a műfajnak, amelynek funkciója szintén az, hogy enyhülést hozzon, de olyan enyhülést, amelyet a gúnyos és kételkedő bölcs emelkedettsége ad, a nevető bölcsé.

Végül, a népmese néven elterjedt elbeszélések magukban foglalnak egy harmadik műfajt is, amelyet eddig alig vett tekintetbe a kutatás, és amely következképpen sokkal kevésbé ismert, mint a másik kettő. Valóban, kevés folklorista ismeri el külön műfajnak, és különbözteti meg a tündérmeséktől. Igaz, a két műfajnak vannak közös vonásai. A trufával, ezzel a realista és verista műfajjal ellentétben, mindkettőnek természetfeletti, irreális a tárgya. De nincs is más közös vonásuk. Tudjuk, a téma nem minden. Igazában nem a téma a lényeges a hagyományos kultúra valamely elemében. Ugyanahhoz a témához a legkülönbözőbb módokon fordulhat ugyanaz a közösség. Ami lényeges, az éppen az a mód, ahogyan a közösség a témához nyúl, a közösség magatartása a

témával szemben, és a témának a közösségben betöltött szerepe, funkciója. A tündérmesék funkcióját már vázoltuk. Most vessünk egy pillantást a kérdéses műfajra, amelyet, mint megjegyeztük, még nem elemezték kielégítően. Mivel megjelölésére megállapított terminus technicus nincsen, az elmélyültebb kutatásokra várva, amelyeknek meg kell találniuk a végleges elnevezést, ideiglenesen hiedelem-mondának neveztük.³ Magával az elnevezéssel érzékeltetni óhajtjuk, hogy ez a műfaj valójában nem tartozik a mesék műfajához. Mondákról van szó, azaz hagyományos történetekről, amelyek a realitásokhoz vannak kötve. A monda műfajának legismertebb darabjai a magyarázó helyi mondák, amelyek egyes földrajzi jelenségekhez fűződnek, például hegyekhez vagy várakhoz, és felvilágosításokat, magyarázatokat adnak ezekről. A hiedelem-mondák szintén realitásokhoz tapadnak, egyetlen különbséggel, hogy ezek más természetű, nem fizikai, hanem szellemi realitások. Hiedelmekhez tapadnak, babonákhoz (amelyek természetesen valóságos tények azok számára, akik hisznek bennük), és az a céljuk, a funkciójuk, hogy kapcsolatot teremtsenek e hiedelmek és az őket életető közösség között. Hogy példát mondjunk: a babona azt tartja, hogy vannak rosszindulatú boszorkányok, vagy törpék, akik kincset őriznek — a hiedelem-monda, hogy megerősítse a kapcsolatot a hiedelem és a közösség között, mesél a boszorkány gonoszítottairól, vagy azoknak kalandjairól, akik kincset keresve látták az örökös törpéket. Ezek a mondák hiedelmek tanúságai akarnak lenni, ezért is nevezte el őket egy svéd néprajztudós tanúság-mondáknak.⁴

Egyébként a babona, hiedelem kifejezés természetesen csak a jelenlegi európai és a vele egyező kultúrákra érvényes. Összefüggésben van a tudományos műveltséggel és egy exkluzív és dogmatikus vallással. A hiedelmek azokban a közösségekben, amelyek ismerik, de nem hajlandók lerombolni őket, nem babonák, és ugyanazok a mondák, amelyeket mi hiedelem-mondáknak nevezünk, létezhetnek ott anélkül, hogy a babonás elnevezés illenék rájuk. A hiedelmek, ha nem is olyan társadalmi körülmények között állanak fenn, mint a modern Európa babonái, igazolni akarják hitelességüket, és a közösségek, amelyek vallják, mindig szükségét érzik, hogy (állítólagos) tények megvilágításában lássák azokat. De tovább is mehetünk. Azokban a kultúrákban, amelyekben a hiedelem nem különült el a filozófiától, a vallástól és a tudománytól, mindezek az eszmekörök, a közösség egész beállítottsága a világ való-

ságos (mind fizikai, mind pszichikai) tényeivel szemben hitelesítő, szemléltető példát találhat az elbeszélő műfajokban, a modern európai hiedelem-mondákéhoz hasonló eljárással. Ne felejtjük el, hogy magasabb fokon a mi irodalmunk sem más, mint a valóság tényeinek, a (valódi vagy állítólagos) igazságoknak az illusztrációja az elbeszélés eszközeivel.

Úgy tűnhetik, hogy nagyon messze kerültünk témánktól, az Elátkozott királyfiról szóló egyiptomi történetről. De nélkülözhetetlenek voltak ezek a kitérők; és most, ahelyett, hogy eltávolodtunk volna tárgyunktól, ellenkezőleg, olyan oldalról közelítettük meg, amely legalkalmasabb arra, hogy megoldást nyújtson.

Azt mondják: az Elátkozott királyfi „meséje”. Igaz ez? És ha igen, a mese szó melyik értelmében? Tündérmese az Elátkozott királyfi története? Vagy — trufától könnyen elkülöníthető lévén — a hiedelem-mondákhoz hasonló valami, elbeszélés, mely arra szolgál, hogy egy elképzelésnek adjon hitelt? Ha a kézirat vége megmaradt volna, könnyű lenne a kérdést megoldani. Vagy úgy végződik, hogy a herceg legyőzi ellenségeit, és akkor tündérmese, amely arra törekszik, hogy könnyítsen hallgatóin egy történettel, melyben még a halálos végzet is elkerülhető. Vagy pedig a herceg halálával fejeződik be, és akkor tanúságtevő történet, mely arra szolgál, hogy hőse életének leírásával bizonyítsa be: hasztalan minden segítség, sorsát senki el nem kerülheti.

De ha a kézirat vége hiányzik is, mégsem vagyunk találgató-sokra utalva. Csak kell vizsgálnunk az elveszett rész helyett a meglevőt. Nincs is szükség elmélyült elemzésre sem, egyelőre elegendő, ha egy pillantást vetünk rá.

Már egy szempillantás alatt kitűnik, hogy a szöveg, mint irodalmi mű, nem egységes. A Naharinna-epizód nem tartozik a többi kalandhoz, és látszik, hogy merőben más szellemben fogant. Már a bevezetés elárulja, hogy a történet főszereplői tulajdonképpen a királyfi és végzete; és minden epizód — a Naharinna-belit kivéve — azt a helyzetet bontakoztatja ki, amely a bevezetésben adva volt. A Naharinna-epizódban úgy látszik, sem az elbeszélő, sem a királyfi nem törődik a végzettel és a jóslatokkal. Ha a történetet mint művészi egységet tekintjük, ennek az epizódnak nincs létjogosultsága, hiányzik a belső logikája. De nyilvánvaló, hogy látzólagos logikája sincs. Nincs magyarázata annak, miért mondja magáról a királyfi, hogy szegény fiú, akit gonosz mostohája űzött el hazulról, és ez a történet hátralevő részéből sem derül ki. Mind

logikai, mind pedig poétikai indokok alapján azt állíthatjuk, hogy a Naharinna-epizód betoldás, még hozzá ügyetlen betoldás a megmaradt történetben.

Ha így van, feladatunk nem egyszerűsödik. Éppen ellenkezőleg. Ha az egyiptomi szerző ügyetlenséget követett el, ez bizonyára nem azért történt, mert teljesen képtelen volt megszerkeszteni egy elbeszélést. Irodalmilag képzett volt, író, mint műve bizonyítja. Ha ügyetlenséget követett el, ennek meg kell, hogy legyen a magyarázata, ha nem éppen igazolása. Okának kellett lennie, még hozzá elég nyomós okának, hogy lerombolja műve logikáját és egységét, máskülönben nem tette volna. A mi dolgunk az, hogy megtaláljuk ezt az okot. És hogy megtalálható-e, azt magának a szövegnek kell megmutatnia. Ebben a kérdésben valóban nem hallgat, ha hozzá fordulunk.

Vegyük először a közbeiktatott részt, a Naharinna-beli kalandot. Önmagában teljesen bejezett történet. Egy királyfi — rangrejtve (bizonyára azért, hogy jobban meg lehessen világítani személyes értékeit, vagy valami hasonló okból) — lovagi képességei révén győz egy vetélkedésben, melynek egy királykisasszony keze a jutalma. Ahogy mondtuk, ez teljesen befejezett történet. Pontosabban: tökéletes népmese, mely máig is él egész Európában.⁵ Ha csak erről az epizódról volna szó, akkor helyesen tette volna Maspero és a szöveg többi kiadója, hogy az Elátkozott királyfi történetét az úgynevezett óegyiptomi népmesék közé sorolta. De nemcsak erről a kalandról van szó. Ez csupán epizód, amelynek bizonyára megvan a maga szerepe, de amely mégsem a középpont, nem a leglényegesebb a történetben.

Jó, ha emlékezetünkbe idézzük a tényeket. A történet a végzet szavával kezdődik. Aztán a királyról hallunk, az apáról, aki letesz arról, hogy megpróbálja a hős végzetét elhárítani. Majd a közbeékelte mese jön a vetélkedésről, melyet a királyfi rangrejtve megnyer. És most már a történet halad a befejezése felé: különböző alakokban megjelenik a baljóslatú végzet... A közbeszúrt epizód kivételével, mely telítve van a népmesék szellemével, azzal a szeretlenül optimista felfogással, hogy a hős csak győzelemmel járhat, a történetben inkább a végzet komor szemlélete uralkodik. Egyáltalán nem a tündérmesék szelleme ez. Ismerjük persze a tündérmesék egy típusát,⁶ ahol a hőst eleve megszabott veszélyek fenyegetik. De a predesztináció ott nincs a történet középpontjába helyezve. A hős maga nem is tudja, és hű szolgája is csak véletlenül,

az események során értesül róla. Ez azután, anélkül, hogy bárkit beavatna abba, amit tud, nyomban megtalálja a módját, hogy fölülkerekedjék minden veszélyen. Így megjelenik ugyan a végzet-szerűség motívuma, de úgy, hogy amikor felizgatja, nyomban meg is nyugtatja a hallgatóságot, mert a hű szolga úrrá lesz a veszélyeken, tehát csak késleltető mozzanatok, amelyeket csupán azért találtak ki, hogy följük kerekedjenek.

Itt van hát egyfelől a népmese, amelybe kellő pillanatban késleltető momentumként veszélyek jóslata van beillesztve, — másfelől ott az egyiptomi szöveg, amely baljóslatú motívummal kezdődik, és amelyben a kibontakozás során szakadatlanul a végzet súlya nehezedik minden szereplőre. Elég jellegzetes különbség ez, amely csak egyetlen alkalommal mosódik el. Az egyiptomi szövegnek ugyanis szintén van egy szereplője, aki vigyáz a hősrre, és aki el tudja háritani az első két veszélyt. A hős felesége ez, a királykisasszony, akit a Naharinna-i viadalon nyert el.

Bármilyen volt a történet befejezése, akár csak késleltető momentum a két első győzelem, amely élesebb fénybe helyezi a hős bukását a harmadik veszélyben, akár el lett háritva a harmadik veszély is, — bizonyos, hogy kellett egy szereplőnek lennie, aki a hős mellett az odaadó őr szerepét töltötte be. Ha ez így van, akkor megtaláltuk egyiptomi szerzőnk eljárásának magyarázatát. Közbeiktatta a viadal meséjét azért, hogy társat adjon a hősnak. És ehhez azokból a népmesékből merített, amelyeket ismert, miután — ha csak azt nem akarjuk hinni, hogy minden hasonló középkori és modern mese a mi egyiptomi *szövegünk*ből származik — kénytelenek vagyunk feltételezni, hogy ez a mese már szerzőnk korában ott élt a néphagyományban.

A tény, hogy a szerző története kibontakozásának lendületet akarván adni, a népmesékből merített, s hogy ezt a logika és az összefüggések elhanyagolásával tette — elének tárja problémánk megoldását. Mit csinált a szerző? Művébe jól-rosszul beillesztett egy élő népmesét kizárólag azért, hogy támogassa a kibontakozást. Ez azt mutatja, hogy a kibontakozás sokkal fontosabb volt számára, mint a közbeékelte epizód, hogy megragadta az első epikus magot, ami a keze ügyébe esett — mert művének lényege másutt, természetesen a sorsmotívumon volt. És ezzel egy másik tény is elének tárul. Ha azért, hogy a kibontakozást a végzet jegyében konstruálja meg, a hagyományban élő művekhez kellett fordulnia, (s ebből a hagyományból hanyagul kölcsönzött, hisz nem tulajdonított neki

nagyobb fontosságot), ez arra mutat, hogy az egész megoldást és vele az egész történetet egyetlen cél érdekében alkotta meg, amelynek aztán minden motívumot alárendelt, — annak a célnak az érdekében, hogy megvilágítsa a végzet hatalmát. Az Elátkozott királyfi története tehát nem népmese a szó szokásos értelmében. Olyan történet ez, amelynek az a célja, funkciója, hogy példa legyen egy hiedelemre, vagy helyesebben, egy erkölcsi, vallási és filozófiai igazságra. Így nem alapul kötelező hagyományokon — inkább valami újat ad s egyéni alkotó műve. Ha hagyományos mű volna, bizonyára egységesebb lenne, epizódja, mely kétségtelenül a hagyományból származik, jobban helyezkednék el benne, és semmi esetre sem árulná el másfajta eredetét.

A végzet központi szerepe és a történet funkciója, amelynek az a célja, hogy a végzet elkerülhetetlenségét példázza, kiküszöböli egyikét annak a két lehetséges megoldásnak, amely a kézirat elveszett befejezésének kiegészítésül kínálkozik. Szerencsés befejezés, amely a népmesében magától értetődnék, nem lenne helyén egy új (még hozzá igen szigorú) morálban; és alighanem azoknak van igazuk, akik azt állítják, hogy a szöveg a királyfi halálával végződött.

Gaston Maspéro, aki az ókori és középkori Kelet példái alapján elsőnek vetette fel azt a megoldást, amit most mi is elfogadtunk, helyesen hívta fel a figyelmet a végzet szerepére a keleti gondolkodásban.⁷ Talán helyesen tette volna, ha a figyelmet olyan egyiptomi példákra tereli, amelyek alkalmasak arra, hogy tisztázzák a végzet szerepét az óegyiptomi vallásban és filozófiában. Én, aki folklorista létemre e tanulmánnyal az egyiptológia területére merészkedtem, nem akarok messzebb hatolni olyan téren, ahol nem vagyok illetékes. Ezért a kérdés egy monográfiájára utalok csak,⁸ amelynek az a végső következtetése, hogy a végzet Óegyiptom számára nem csupán létezett, hanem a csillagok körforgásával, ezzel a mindenekfelett következetes és változtathatatlan principiummal is vonatkozásba hozták.

Szövegünkben szintén következik, hogy a végzet, amelynek be kell teljesednie, nem csupán költői képzelet játéka. A történet a Hathorok jóslatával kezdődik, a jövődőlésért tehát istenek keznek. Ezt komolyan kell venni. Egy másik úgynevezett egyiptomi népmesében, a Két testvér történetében⁹ ugyancsak megtalálható ez a motívum, és a Hathorok jóslata kegyetlenül beteljesedik Baiti feleségén. Igaz, nagyon megérdemelte a sorsát.

A Két testvér meséjének analógiája még más szempontból is hasznos számunkra. Ott szintén ismert népmesei motívumok követik egymást;¹⁰ az egyik epizód, Baiti feleségének az árulása, teljes egészében megtalálható egy modern mesében, s néhány változata ismert a Balkánról és Keletről.¹¹ A történet szerencsés kimenetele szintén megfelel a tündérmesék szellemének — és mégis, egészen más felfogás érvényesül benne. Nem az a lényege, hogy megkönyebbülést nyújtson a közönségnek, nem az erőfeszítés, hogy a miénktől eltérő világot fessen, olyan világot, ahol csak azért van rossz, hogy kiemelje a hős végső győzelmét és a jó kétségtelen diadalát. Az alapeszméje merőben más jellegű, — az asszonyok gonoszágáról van benne szó és minden, amit az epizódok elbeszélnek, csak arra jó, hogy ezt az elég keserű igazságot példázza.¹² Akár az Elátkozott királyfi történetében, itt sem népmesével állunk szemben, hanem ellenkezőleg, erkölcsi és filozófiai elbeszéléssel abból a fajtából, amely az európai paraszti kultúrákban mint hiedelemmonda jelenik meg.

A Két testvérről szóló elbeszélés tehát következtetéseink megerősítését szolgálhatja, megmutatván, hogy ez a moralizáló műfaj, azaz a népmesékből merít, de nem tartozik hagyományaik körébe, nem szorítkozik az Elátkozott királyfi történetére, hanem minden valószínűség szerint szokásos műfaj volt Óegyiptomban.

JEGYZETEK

¹ Gaston Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*. Paris, é. n. 4. kiad. 196. kk.

² Vö. Pieper, *Handwörterbuch des deutschen Märchens* s. v. Aegyptische Motive II. §. 4.

³ Notices sur la légende populaire. Jubilee Volume in Honour of Prof. Bernhard Heller. Bp., 1941. 88. kk. [Maga Honti a francia szövegben a következőkben szereplő „légende superstiteuse” kifejezést magyarul „babonás történet”-ként adta vissza, de megjegyezte, hogy ez kevésbé alkalmas kifejezés a fogalom jelölésére (l. alább a 187. lapon a 2. jegyzetet). Ezért itt és alább a „Megjegyzések a népmondáról” c. tanulmányban a fordításban a „babonás történet” helyett a „hiedelemmonda” megjelölést használtuk. Szerk.]

⁴ A C. W. von Sydow által alkotott „Zeugensage” kifejezésről vö. Sven Liljeblad, *Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern*. Lund, 1927. 179.

⁵ *Aarne—Thompson* rendszerében (The types of the folktale. FFC 74., Helsinki, 1928.) az 530. típus. Vö. Inger Margrethe Boberg, *Prinsessen på glasbjaerget*. Danske Studier 25., 1928. 16. kk. és Kaarle Krohn, *Übersicht über einige Resultate der vergleichenden Märchenforschung*. FFC 96., Helsinki, 1931. 96. kk.

⁶ *Aarne—Thompson* 516. sz. Vö. E. Rösch, *Der getreue Johannes*. FFC 77., Helsinki, 1928 és Kaarle Krohn, i. m. 82. kk.

⁷ I. m. 207.

⁸ Gertrud Thausing, *Der ägyptische Schicksalsbegriff*. Mitteilungen des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kairo 8 (1939) 46. kk. Vö. ugyanennek a szerzőnek egy másik tanulmányával (Betrachtungen über das ägyptische Märchen. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 45, 1938, 3. kk.); ott, annak ellenére, hogy elmélete az Elátkozott királyfi meséjének befejezését illetően ellentétben áll a miénkkel, kénytelen elismerni, hogy „az Újbirodalom meséiben új motívum válik uralkodóvá, a végzetmotívum” (5. 1.).

⁹ *Maspero*, i. m. 1. kk.

¹⁰ Vö. *Maspero*, i. m. XVI. kk., *Pieper*, i. m. II. §. 5.

¹¹ Vö. Panzer, *Studien zur germanischen Sagengeschichte* 2.: Sigfrid. München, 1912. 254.

¹² Vö. Andreas Heusler, *Literaturblatt für Germanische und Romanische Philologie*, 1933. 220.

SZOLGÁLÓ ISTENNŐK

Isis, aki míg Osiris testét keresi, dajkaként szolgál a byblosi király udvarában:¹ eléggé különös mitológiai epizód. Különös az ellentmondás isteni mivolta és a haladóknál végzett szolgálata között. Igaz, hogy az istennő bánatosan bolyong a földön, halott férjét vagy — a párhuzamos Démétér-mítoszban² — eltűnt gyermekét keresve, de isteni mivolta hamarosan dajka szerepében is megnyilvánul. Jegyezzük még meg, hogy Apollodórosz szövegének kézirata szerint — melyet Waldapfel Imre védett meg egy kiadói interpolációtól —, Ió istenasszony mítosza is hasonló epizódot tartalmaz: fiát, Epaphost keresve, mint dajka, szintén Byblosban szolgál.³

Az antikvitás nem igyekezett magyarázatot adni a kettős ellentmondásra, amely egyrészt az isteni jelleg és egy halandónál teljesített szolgálat, másrészt pedig az istennő szolgálzerepe és a szerep betöltésének isteni módja között áll fenn. Annál figyelemre méltóbb, hogy más esetekben, ha egy mítosz istenek halandónál végzett szolgálatát meséli el, például a Laomedónnál szolgáló Poseidón és Apollón mítoszában, az antikvitás már elméleteket alkotott ennek az isteni természettel össze nem egyeztethető esetnek a magyarázatára.⁴ Így felvetődik, hogy Isis, Démétér és Ió esetében olyan probléma előtt állunk, amelynek megoldását megkísérelhetjük.

Egy mítosz jelentése nem azonos az epikus motívumokkal, amelyekből áll. Ez az epikus anyag hagyományos, és a hozzáfűződő értelmezés, a környező atmoszféra szerint a hősmundáknak és a népmeséknek is anyagául szolgálhat.⁵ Az Isis mítosz és görög párhuzamai esetében a vallásos jelentés és atmoszféra ellentétben látszik lenni az epikus anyaggal, amely ezeket kifejezi. Am ami ott ellentmondásos, nagyon természetes lehet más körülmények között, más légkörben. A problémánkat alkotó ellentmondás magyarázatára az epikus anyag hagyományában fellelhető párhuzamokhoz, analógiákhoz kell folyamodnunk, mivel jól tudjuk, hogy ami a hagyományos epikus anyagot illeti, gyakran a párhuzamok, analógiák nyújtják a vele kapcsolatban felmerülő problémák megoldását.

Hol keressük ezeket a párhuzamokat? Az atmoszférát, a benne kifejezésre juttatott eszmekört illetően bizonyára a hősmonda a mítoszhoz legközelebb álló műfaj. Egy bizonyos fennköltséget, bizonyos szándékolt archaizmust nem nélkülözhet;⁶ a vallásos eszmének érződni, vagy éppen uralkodni kell benne.⁷ De éppen ezért nem a hősmonda fogja nekünk a magyarázó párhuzamokat nyújtani. A hős eszméje és a szolgaság eszméje majdnem annyira ellentétes, mint az istenségé és a szolgálaté. Természetesen vannak hősök, akik szolgálnak, de ezt a tényt mindig rendkívülinek érezzük, s ez amellett, hogy megkívánja a jól megalapozott motivációt, még az eposznak is tragikus magját alkothatja — gondoljunk például a Siegfried-mondára. Egy hős, aki csak egyszerűen bánatosan bolyong, és keres valamit anélkül, hogy tudná, hol találja meg, szinte elképzelhetetlen; a hősnek nemcsak mindig határozott célja van, hanem megvan az előérzete is, hogy azt el fogja érni és nemcsak szerencsés véletlen folytán.

A népmese, az epikus hagyománynak ez a harmadik műfaja, nincs ugyanazoknak a szigorú törvényeknek alávetve, mint a mítosz és a hősmonda. A szemlélet és az érzelmek nemessége, a vallásos eszme, mindezek a tényezők szerepelhetnek a népmesében, de éppúgy hiányozhatnak is belőle. Ez a legprimitívebb s egyszersmind legmodernebb műfaj jobban alkalmazkodik minden körülményhez, mint a másik két alapvető műfaj; így ha a szóbanforgó mítosszal párhuzamos epizódokat találunk a népmesékben, bizonyosak lehetünk abban, hogy minden epikus hagyomány alapanyaga szolgált alapul a mítosznak éppúgy, mint a népmesének.

Gyakran megtörténik a népmesék hőseivel, hősnőivel, hogy határozott cél nélkül vándorolnak, vagy keresnek valamit, amit csak a véletlen folytán találhatnak meg; például a Szamárbőr híres meséjében, ahol a hősnő, akinek menekülnie kell hazulról, mert apja el akarja venni feleségül, álruhát ölt és alantas szolgálónak szegődik egy királyhoz.⁸ Vagy a fonólány meséjében, akit mostohája elűzött hazulról, és aki nem tudván, mitévő legyen, az első jöttment szolgálatába áll.⁹ Megint más mesében három testvér sorra eltűnt nővére keresésére indul, és ahelyett, hogy egészen addig vándorolnának, amíg a véletlen segítségükre nem siet, elszegődnek egy öreghez, akivel útközben találkoznak.¹⁰

Ezek csak példák. Az epizód, ahogyan az említett mesékben és számos más mesében megtaláljuk, nem problematikus, ha a népmesehagyomány szempontjából tekintjük. A hős ingatag külső hely-

zete éppúgy, mint a jövőjét vagy célját illető belső bizonytalansága úgyszólván társadalmi kifejezést talál azzal, hogy egy gazdához szegődik el. Így a jogoktól és biztonságtól megfosztott idegen helyzetét olyanra váltja fel, mely helyet biztosít számára a társadalomban. Valóban, az epikus szerkesztésnek ez az eljárása minden primitív társadalom körülményeinek jól megfelel.

Még egyszerűbb azoknak az esete, amelyekben a hős, aki határozott cél nélkül megy el hazulról, azzal kezdi kalandjait, hogy szolgálatba szegődik,¹¹ és így fejezi ki azt, hogy ő (s vele a mesélőt hallgató közönség) nem is gondolt más életlehetőségre. Az így felépített epizód oly gyakori minden nemzet meséiben, hogy lehetetlen felsorolását adni, csak arra szorítkozunk itt, hogy izelítőül egy francia,¹² egy magyar¹³ és egy norvég¹⁴ példát idézzünk.

Ami tehát természetes és jól megalapozott, ha népmesehősről van szó, mégsem természetes és problémamentes egy istennő esetében. Az istennőnek nincs szüksége arra, hogy a társadalmi valósághoz alkalmazkodják, ha akár mint Isis, akár mint Démétér, nem habozik az adott pillanatban teljes isteni hatalmában megnyilatkozni.

Ez azt jelenti, hogy mikor ez az epikus formula — „keresés közbeni szolgálat” — először lépett a hagyományba, kívül esett a mitológikus gondolkodás keretein. Idéztünk ugyan rá párhuzamokat a népmese műfajából, de nem akarjuk azt állítani, hogy a szóbanforgó mitikus epizód mintája éppen a népmese volt. Ahogy az előbb megállapítottuk, a hagyományos epikus anyag maga független a műfajoktól, amelyek felhasználták, vagy jobban mondva minden gondolatkör kifejezésére fel lehetett használni, a mitikusra éppúgy, mint a hősi vagy mesei gondolatkörére. Ne felejtjük el, hogy a tárgyalt epikus formula ellentétben áll az isteni természettel, s így elsődlegesen olyan hagyomány szolgálatában kellett keletkeznie, amelynek nem istenség a főszereplője. De ha már megtalálták és részévé vált a hagyományos epikus anyagnak, alkalmazása az istennő-mítoszokban is lehetővé vált. S ebben az esetben nagyon kapóra is jött, mivel a mítosz folyamán az istennő epiphániájáról van szó, s ezt az epiphániát még jobban kiemeli, ha előtte megalázó helyzetben jelenik meg az, akinek teljes emberfölötti nagyságában kellett megnyilatkoznia.

Figyelmen kívül hagytuk itt az Ió, Démétér és Isis mítoszok egymáshoz való viszonyának kérdését. Jegyezzük meg mégis, hogy a csaknem teljes párhuzamosság ellenére van különbség e mítoszok

között. Isis, mikor visszatér Byblosba, már tudja, hogy Osiris teste ott van elrejtve, míg Démétér és Ió, mikor elszegődnek dajkának, még nem tudják, hol találják meg gyermeküket. Ez azt jelenti, hogy a Démétér- (és az Ió-) mítosz szorosabban kapcsolódik ahhoz az epikus elbeszélőtípushoz, amelynek a népmesei hagyományból származó párhuzamait fentebb idéztük. A népmese hőse és hősnője, mikor valahol szolgálatba szegődik, céltalanul vándorol a világban, vagy pedig keres valamit, anélkül, hogy egyáltalán tudná, hol találja —, de a szolgálat minden esetben a hős vagy hősnő belső és külső bizonytalanságának epikus kifejezése.

Plutarchos Isise épp ellenkezőleg, nem osztozik Démétér vagy a népmesék bizonytalanságában. Visszatért Byblosba, mert tudta, hogy ott van Osiris holtteste. Ennélfogva Isis szolgálata a byblosi királynál sokkal valószínűbb, sokkal motiváltabb, mint Démétér szolgálata Eleusisban, jóllehet az ellentmondás a szolgálat és az isteni természet között mindkét esetben fennáll.

Anélkül, hogy véleményét akarnék nyilvánítani abban a kérdésben, vajon Plutarchos szóbanforgó epizódja másolata-e a Démétér-mítosznak vagy sem, arra szorítokozom, hogy tényeket idézzek, amelyek megfigyeléseinkből kitűntek: Isis mítosza — egy ponton — racionálisabb, mint a Démétér-mítosz, míg a Démétér-mítosz — ugyanazon a ponton — szorosabban kapcsolódik az epikus hagyományok közös anyagához. Ez azt jelenthetné, hogy az Isis-mítosz, ahogy Plutarchosnál olvassuk, a Démétér-mítoszhoz viszonyítva, úgy látszik, másodlagos vonást mutat.

JEGYZETEK

¹ Plutarchos, *De Iside et Osiride* 15—16.

² Pl. a Homéroszi Himnuszban.

³ Waldapfel, *Io Byblosban*. EPhK 58 (1934) 188. Szerző itt felhívja a figyelmet arra, hogy Apollodóros maga is hivatkozik az Ió- és Isis-mítosz párhuzamosságára, s Apollodóros Biolióthékája II. 1. 3. fejezetének következő olvasatát javasolja: 'Ιὼ δὲ ἐπὶ ζήτησιν τοῦ παιδὸς ἐγράπετο. Πλανομένη δὲ κατὰ τὴν Συρίαν ἀπασαν (ἐκεῖ ἐμνηύετο δι Βυβλίῳ βασιλέως εὐιδῆναι τὸν υἱὸν) καὶ τὸν Ἐπαφρον ἐδροῦσα, εἰς Αἴγυπτον ἔλθοῦσα ἐγαμήθη Τηλεγόνῳ τῷ βασιλεύοντι τότε Αἰγυπτίων.

⁴ Vö. Wernicke, Pauly—Wissowa II., 1896. s. v. Apollon IV. 3.

⁵ Ezt a tényt, bármilyen kézenfekvő is, majdnem mindig elhanyagolják, mikor az epikus hagyomány különböző műfajainak viszonyáról van

szó. Pedig — a hősmonda szempontjából — már *Andrew Lang* megfogalmazta, *Myth, ritual and religion* II. London, 1887. 285. kk. A legújabb irodalomban a mítosz szempontjából vö. Kerényi, *Was ist Mythologie?* *Europäische Revue* 15 (1939) 564. k. és a népmese szempontjából Honti, *A mese világa*. Bp., 1937. 25. kk.

⁶ Vö. pl. W. P. Ker, *Epic and romance*. London, 1809. 6. kk.

⁷ Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands*. Bonn, 1929. 9.

⁸ *Aarne—Thompson*. Nr. 510 B.

⁹ Uo. Nr. 480.

¹⁰ Uo. Nr. 471.

¹¹ Sajnálatos, hogy nem szerepel Stith Tompson *Motif index of folk-literature*-jában. (FFC 106—109., 116—117. Helsinki, 1932—1936.)

¹² F. M. Luzel, *Contes populaires de la Basse-Bretagne*. I. Paris, 1887. 98. kk.

¹³ Kriza, *Vadrózsák*. Kolozsvár, 1863 = Magyar Népköltési Gyűjtemény XII. Bp., 1911. 15. sz.

¹⁴ Klara Stroebe; *Nordische Volksmärchen* II. Jena, 1919. (Märchen der Weltliteratur) 100 kk.

1.

Azt lehetne hinni, hogy az olyan jelenség, amelynek fő mozzanatai ismertek és tisztázottak, maga is ismerten és tisztázottan áll a tudomány világosságában. Tartalom és forma: ez a két fő mozzanat, amelyben minden, szavakban kifejeződő alkotás — tehát a mese is — talán maradék nélkül foglaltatik. És mégis, annak ellenére, hogy ismerjük a mese tartalmi elemeit¹ és azt a formát,² amelyben ezek az elemek megjelennek, talán kevesebbet tudunk a meséről, mint akkor tudtunk, amikor ez a két fő mozzanat még nem volt kidolgozva és nem volt szembeállítva. Mert a tartalmi és formai mozzanat szembeállítása a mesében már elég régóta közhely — leginkább Friedrich von der Leyen³ szavaival szokták megfogalmazni: „különbséget kell tenni mesemotívum és mese között”. Ami azt jelenti, — és ezt a finn iskola kutatói dolgozták ki aztán tétellel — hogy míg a mese alkotóelemei ősi, elfelejtett kultúrák tényeit csilantják elénk, addig a mese maga aránylag új forma, magasfokú műalkotás, amelynek önmagában semmi köze a kultúrának ahhoz az ősi fokához, amelyet tartalmi elemei éltenek.⁴ A két mozzanat szembeállítását úgy magyarázzák ezek és az általuk képviselt irányzathoz tartozó más kutatók, hogy a mese szerkesztésénél ősi, a kor kultúrájában már nem eleven, vagyis funkcióval nem bíró, hitre nem számító elemeket használtak fel; mint Christiansen még hozzáteszi — nem gondolva arra, hogy futó megjegyzésével hatalmas problémaköteget ugrott át — „hagyományos szokásból”.⁵

De hogy mit jelent ez a „hagyományos szokás” — arról keveset tud a mesetudomány: keveset tud arról, hogy mi az, ami ősi meg új elemekből mesét alkotott. Hogy mennyire keveset tud, az még világosabban tűnik ki, ha arra gondolunk, hogy ugyanazok az ősi — vagy nem ősi — elemek, amelyekből a mese épült, egyúttal építőkövei más elbeszélő hagyománynak is: mondának, mítosznak, hősi epikának, legendának.⁶ Mi az, ami ezeket az elemeket a mese formájába terelte össze; és mi az, ami mesévé teszi őket ebben a formában, amikor más formában ugyanazok az elemek nem mesét,

hanem talán mondát, talán mítoszt, talán hősi eposzt, talán legendát alkotnak?

A második kérdésre egyszer már próbáltuk megadni a választ:⁷ arra az eredményre jutottunk, hogy ahol egy bizonyos szellemi állásfoglalás a világnak egy sajátos aspektusát állítja az emberi szem elé, azt éppen, amit a *mese világa* szó fejez ki közvetlen érthetőséggel, ott az elbeszélés-elemek egy sajátos formába illeszkednek, és így alakul a mese ennek a világnak a kifejezésére. A világlátásnak egy sajátos módja fejeződik ki törvényszerű formában, a többféle világlátási módok kifejezésére egyaránt alkalmas elbeszélési elemekből.

Ez a válasz kielégítő addig, amíg a mese jelen állapotáról van szó, és nem áll mellé az a kérdés, amelyet első helyre állítottunk: hogy mi teszi szükségessé azt, hogy a mesei világlátás, a mese világa épp ezekben az elemekben keressen kifejezést? Hol fogható meg az a hagyomány, az az ősidőktől a máig ívelő híd, amely ezeket az ősi elemeket belekényszeríti az újabb formákba és oda rögzíti őket a legújabb időkhöz? A második kérdésre a múltkor adott és most idézett válaszunk csak a *hogyan* kérdésre vetett világot: hogyan lesz ezekből az elemekből mese; a válasz az volt, hogy a forma uralma alatt. De még lényegesebb a *miért* kérdése: miért ezekből az elemekből lesz mese, ugyanazokból, amelyekből mítosz is lesz, eposz is lesz, legenda is lesz. Miért nem másokból? Miért hasonlóan ősiekből? Miért nem újabbakból? Hiszen a mese világa, ahogy azt annakidején megfogalmaztuk, annyira közel áll az álomvilághoz,⁸ hogy elméletileg semmiképp nem lenne kizárva annak a lehetősége sem, hogy olyan mai és csak az egyén életéből és élményeiből vett eszközökkel fejeződjék ki, mint az álom maga, vagy a tudattalan én egyéb lélektani megnyilvánulásai. A miért kérdését a formavizsgálat eszközeivel nem feszegethetjük. Arra kell gondolnunk, hogy a mesei forma, úgy, ahogy előttünk áll, kétségkívül újabbkori vívmány, míg a mese, nemcsak elemei (amelyek mesén kívül is előfordulnak), hanem a mese szellemi világa is, ősrégi, a mesei formát szükségképp megelőző.

Amilyen egyértelmű az a szerep, amelyet a mesei elemek (amelyek, ismételjük, mesén kívül is előfordulnak) a mese világának kifejezésénél a mesei forma uralma alatt játszanak, olyan ingatag talajra jutunk, ha ott akarjuk ezeket az elemeket megragadni, ahol meseiek ugyan (vagyis a mese világát, a világnak a mesében megnyilvánuló aspektusát fejezik ki), de a jólismert és úntig

analizált forma támasza és felismertető címkéje nélkül. Mert ehhez tudnunk kellene, hogy mi is a mesei világ, jobban mondva nemcsak tudnunk, — mert tudni éppen tudjuk, közvetlen megértéssel, érzésszerűen — hanem körül is határolnunk, meg is határozunk.

Ezerszer ismételt formulája a mesekutatásnak, hogy a mese világa vágy-világ;⁹ vagy, ahogy André Jolles,¹⁰ aki először merete felvetni azt a kérdést, hogyan lesz szellemi állásfoglalásból, a nyelv közbejöttével, forma és mű, ahogy ez az úttörő tudós megfogalmazta: a mesei világ az a világ, amelyiknek a való világ helyén lennie kellene.¹¹ Ezek a megoldási kísérletek kétségkívül tartalmazzanak igazat, de túlságosan hozzá vannak kötve más, velük korrelációban lévő fogalmak rendszeréhez, hallgatólagosan ugyan, de túlságosan limitatívek ahhoz, hogy önmagukban magyarázatot szolgáltatassanak. Vágy-világ? Vágy ezerféle lehet, a mese világa pedig, ha ezerrétől is, egyetlen irányból tekintett képe a világnak, nem ezerfelé szétágazó. Mi az a vágy, ami a mese világának ad létet? Aki a tételt kimondta, nem is sejtette, hogy burkolt *petitio principii*-t mond ki, hiszen nem tudott abban a pillanatban más vágyat tekinteni, mint azt, ami a mesében kétségkívül kifejeződik. — Jolles megfogalmazása már nem annyira sebezhető: a lelki állásfoglalások rendszerében, ahol mindegyik tagnak megvan a maga sajátos funkciója: a legendáé az imitáció, a mítoszé a magyarázat stb., ott valóban egyedül áll a mese a maga világának normatív voltával: a többi Jolles-elemezte lelki állásfoglalás valóban nem preexisztens normák szerint kényszeríti szavak formájába a világot. De csak addig érvényes ez az egyértelműség, amíg Jolles rendszerén belül maradunk, — ha arra gondolunk, amire a kritika sem mulasztott el rámutatni,¹² hogy nemcsak azok a formák jöhetnek számba a Jolles által kezdeményezett szemléletmód tárgyaiul, amelyeket a könyve elemez, hanem sok más is, akkor már a világ más normatív megfogalmazásaival is szükségképp találkozunk kell. A líra is olyan világ, amelyiknek lennie kellene, az eposzé is (persze csak egy-egy szemszögből, mint ahogy a mese is, más szemszögből, mutathat mást is). Természetesen, az eposz normatív volta mintaképszerűséget jelent, a líráé szépséget — és nagyon laposra redukálnók a mesei élményt, ha annyit mondanánk csak róla,¹³ hogy egy kezdetlegesen felfogott szociális és gazdasági siker korlátlan lehetősége az, ami a mese hőse és a mese hallgatója számára a helyesen megalkotott világréndet jellemzi. Olyan világ, amely az egyén boldogulását

mindenképpen garantálja, lehet normaként szereplő világ, — de nem az egyetlen lehetséges norma ez.

Ha előre megalkotott rendszereken kívül helyezzük magunkat, a normatív világ (vagy a még nyersebb megfogalmazású vágy-világ) válaszával nem elégedhetünk meg. Persze, nagyon is jól tudjuk, mi adhatná meg a döntő választ — nemcsak erre a kérdésre, de a művészet minden alkotásának döntő problémájára is: a funkció kérdése. De viszont azzal is le kell számolnunk, hogy, ha rész megoldásokkal közeledhetünk is hozzá, ez a kérdés megoldatlan és talán örökre megoldatlanul is kell hogy maradjon: talán soha nem fogjuk tudni, miért jön létre a mű, alkotója révén, és miért talál befogadásra a közönségnél. Mind a műről általában, mind a mű egyes fajairól, az egyes műfajokról teljes egészében ezt aligha fogjuk valaha tudni.

De tudhatunk mást. Két egységet, ha összetételüket nem is ismerjük, mint egységeket össze tudunk mérni, el tudjuk dönteni, hogy azonosak, hasonlóak vagy különbözőek-e, anélkül, hogy parányiakra szétbontanók őket. Hogy mi a par excellence mese, azt tudjuk, ha nem is tudjuk, min alapul ez a tudásuk: Jollesre kell megint utalnunk, aki azzal, hogy „Gattung Grimm”-nek,¹⁴ vagy az angol tudományos nyelvhasználatra, amely német szóval „märchen”-nek nevezi, tanúságot téve arról, hogy külső jellemzés, egy bizonyos szemléleti körbe való utalás elég a fogalom megragadására, sőt több, mint a természetlenségre kárhóztatott definíciós kísérlet. Nos, ebből kell kiindulnunk. Azt kell néznünk, hol találunk a „Gattung Grimm”, az angol nyelv német szavával nevezett „märchen” körén kívül is hagyományos elbeszélés-anyagot, amely összemérhető vele, amelyről azt látjuk, hogy más körökbe egyáltalán nem sorolható, míg ebbe a körbe bevonható lenne, ha ismertté válnának a közös és mindkettőben egyelőre ismeretlen vonások. Egyszerűbb szóval: mi nevezeti magát parancsolóan mesének, a „märchen” körén kívül is.

Parancsolóan, mert sok akaratlan visszaélés történik a mese szóval. Természeti népek mítoszait mesének nevezi az, aki nincs tisztában világnézeti tartalmuk síkjával.¹⁵ Az óegyiptomi irodalom erkölcsi novelláit¹⁶ mesének mondja,¹⁷ akit megtéveszt az, hogy építőköveik ma mesében térnek vissza és ugyanakkor nincs más kézzelfogható és jólismert műfaj, amelyhez inkább sorolhatók lenének.¹⁸

Olyan hagyomány-anyagot keresünk, amely a mesének a többi hagyománnyal közös építőköveiből épült a mesei szerkezet törvényein kívül, de a hagyománynak egy műfajába sem tartozik annyira, mint a mesébe. Ha ilyen anyagot sikerül megragadnunk, ha csak paradigmául szolgáló egyes esetekben is, akkor kiinduló kérdésünkre kaphatjuk meg a választ: meglátjuk, hogy hogyan állt össze egységgé az epikus motívumkincs a mese világával, meglátjuk, milyen tájról (természetesen nem földrajzi értelemben véve a szót!) ered az a tradíció-folyam, amely a megformált mese, a „märchen” sajátos környezetébe is az ősi motívum-kincset sodorja.

Ha ilyen anyagot akarunk megragadni, ki kell ragadnunk onnan, ahol sejthetjük a „märchen”-en és az egyéb, a priori megnevezhető formákon kívül, a hanyagul mesének nevezett hagyománydarabok közül, mert lehet, hogy megalapozottan mesének nevezhető darabokra is találunk köztük. Két példát ragadunk ki: egyet Északkelet-Afrikából, a másikat Észak-Szibériából; az etiópiai kunama nép hagyományaiból az egyiket, a szomajédekéből a másikat.

A szamojéd mese¹ azzal kezdődik, hogy két asszony lakik együtt, az egyiknek két lánya van, a másik gyermektelen. A gyermektelen asszony boszorkány, egy nap megöli és megeszi a lányok anyját és őrájuk is feni már a fogát. De miközben a boszorkány alszik, a nagyobbik lány két madarat fog és otthagyja a sátorban, ő meg a húgával megszökik. Maguk mögé dobott tárgyak csodás megnagyobbodása akadályozza az üldöző boszorkányt, aztán meg varjak és sirályok igazítják útba a menekülő lányokat. Rút öreg révészasszony szépségét dicsérik, és így elérik, hogy az átvigye őket a tengerszoros túlsó partjára, egy szigetre. A boszorkány leplezetlenül megmondja a révészasszonynak, hogy milyen rút, ez erre vízbefojtja. A lányok a révészasszonynál maradnak. Az végül tanácsokkal látja el őket, hogyan juthatnak tovább: rézcsonakot fognak találni, ez magától megy majd velük, de a benne lévő szerszámokhoz nem szabad nyúlniok. Úgy történik; a kisebbik lány megszegi a tilalmat és meg is hal. Az idősebb lány visszaküldi a csónakot és egy farkasoduba temeti a húgát. A sír mellett találják meg a lányt arramenő vadászok, akik közül az egyik feleségül veszi. Később, vadászaton, élve találják meg a farkasoduba temetett lányt, aki (úgy tűnik ki a szövegből) a farkas felesége lett. Mikor hazahoz-

zák, eleinte úgy viselkedik, mint az örült, de mikor a tűz elé ültetik, a lángba néz, magához tér és azt mondja: „Soká aludtam?” A másik vadász feleségül veszi és ezzel vége a mesének.

Az etiópiai mese² két testvéréről szól. A fiatalabbiknak esküvéje napján meg kell halnia. Erről a jóslatról azonban, mint a két közölt változat közül csak az egyikből derül ki világosan, ő maga nem tud, csak a bátyja. Bátyja hiába kéri, szóljon neki, mielőtt megházasodna, a fiatalabb nem törődik vele — bátyja mégis megtudja egy (titokzatosnak látszó) idegentől, odasiet, még jókor, hogy a hálógyékény alatt leselkedő kígyót megölje. Az egyik változat ezzel véget is ér; a másik változatban, hasonló módon értesülve a vesztéről, még egy oroszántól is megszabadítja a hős az öccsét. Ezután már boldogul élhetnek valamennyien.

A szamojéd mese nemcsak hogy olyan elemekből áll, amelyeket mint mesei elemeket ismerünk a mai napig, hanem egész részleteket is tartalmaz Európában ismert népmesékből. Kezdődik az ember-évő boszorkány motívumával — de nem úgy, mint a „Gattung Grimm”-ben, ahol a boszorkány fellépése nem ilyen hirtelen és közvetlen: ott az ilyen szörnyű lények csak egy másik világban, a mienktől éles határral elválasztott meseszíntéren élnek és már az odajutás is kaland.³ Azután a mágikus menekülés meseleme következik, Arany János meséjének, a Rózsa és Ibolyának tárgya.⁴ A két madár szerepe homályos, de tudjuk, hogy a menekülők olykor hátrahagynak valamit, ami helyettük beszél és így késlelteti azt, hogy rájőjjenek a menekülésre.⁵ A két madár nyilvánvalóan ugyanazt a szerepet töltötte be, amit az európai változatokban a vér-csepp vagy a köpés. Ez az értelmetlenné vált motívum arra vall, hogy amit látunk, csonkává lett változata egy európai meselemnek.⁶ A következő epizód, a rút révészasszony, aki segíti azt, aki szépnek mondja és romlásba viszi őszinte bírálóját, szintén ismert meselem: a jó és rossz lány meséjének⁷ egyes változataiban fordul elő, pl. olaszokban,⁸ szerbekben,⁹ sőt egy bantu-néger változatban is.¹⁰ Ez az epizód, tekintve nagy, térbeli elterjedtségét és mégis gyér előfordulását, szamojéd mesénkben lehet ősi fokon lévő, az európai meseforma alakító műveletén még keresztül nem ment motívum. A magától menő hajó¹¹ kelta eredetű középkori regényes elbeszélésekből ismerős, pl. Tristan történetéből,¹² az európai népmesében aligha találjuk. A szerszámhoz-nyúlás tilalma a Csipkerózsikára¹³ emlékeztet, de emlékeztet ez a párhuzam egyszersmind arra is, hogy mekkora távolság választja el a szamojéd mesét az európaítól:

amíg a Csipkerózsika meséje nagy műgonddal készíti elő a motívum szerepét és előre gondoskodik arról is, hogy a tragikus éle játékosá legyen tompítva, addig a szamojéd mesében mindebből nem találunk semmit: épp olyan indokolatlan a tilalom és megszegésének végzetessége, mint amilyen a végső jórafordulás. Még meglepőbb az európai olvasó számára a farkasodú és a halott lány ottani élete, majd az új emberi életre támadása. De ismerősek azok a szavak, amelyeket magáhoztértekor mond: minden meghalt és feltámadt mesehős ezekkel a szavakkal, a halált álommá értelmező megnyugtató formulával tér vissza az élők világába.¹⁴

A szamojéd mese mintha egyes elemeiben paradigmája akarna lenni annak, hogy az európai meséhez viszonyítva milyen fokozatai adódhatnak a mese-felépítésnek. A mese bevezetése és egész kerete lazaságot mutat, szerkezet hiányát, mondhatnók, egy prekompozíciós állapotot. Az első pillanattól az utolsóig, igazi bevezetés és befejezés nélkül követik egymást az egymással alig összefüggő és egymás epikai feszültségét sem nem emelő, sem nem csökkentő események.¹⁵ Az első epizód európai mese romlott változata: szintén lazaságot mutat, de nem az elsődleges, prekompozíciós, a megszerkesztett állapotot megelőző lazaságot, mint a mese egésze és további epizódjai, hanem szövegromlásból, tradíciószétesésből eredő, mintegy másodlagos lazaságot, a dekompozíció állapotát. Utána két motívum következik az epikai anyag közkincséből, annyira általános szerepű motívumok, hogy a fokozat kérdése rájuk nem alkalmazható: legszilárdabban és leglazábban összeállított alkotásban csak egyféle lehet az alakjuk és a helyzetük. Aztán a Csipkerózsika-motívum, de megalapozás és bekeretezés, feszültség és feloldódás nélkül. Végül egy idegen, ősviláginak ható világ-szemléletből fakadó motívum, amiben élő és halott, ember és állat négy szembenálló fogalma egyetlen egységbe olvad össze. Összeolvadás van itt, nem fennálló, bár áttörésre szánt határoknak úgy szólván játékos és epikai hatásra számító áttörése,¹⁶ mint az európai mesében, tehát ismét elsődlegesnek ható lazaság az európai mese mindent mérlegelő és összes elemeit az elérendő hatás céljaira gondosan latbavető eljárásával szemben.

A példának idézett másik mese, az etiópiai, nem ilyen bonyolult összetételű. Egyetlen európai mese párhuzama, a hű szolga meséjéé,¹⁷ aki nemcsak segít a hősnek menyasszonya megszerzésében, hanem ismeri a rá leselkedő végzetet is, el is hártja, nem törődve azzal, hogy hűtlenség gyanújába esik, és egy ideig keservesen bün-

hődni is kell, amíg ki nem derül ártatlansága és önzetlen hűsége: ekkor persze megkapja a méltó jutalmat. Első pillanatra tán azt lehetne hinni, hogy etiópai mesénk dísztelen, egyszerű, feszültségmentes volna a lazaságnak az a fajtája, amit szamojéd mesénknél másodlagosnak neveztünk, hogy amit itt látunk, az dekomponált változata az imént vázolt teljes, kerek, jól felépített európai népmesének. Hogy valószínűleg mégsem ez a helyzet, hogy az etiópai mese lazasága elsődleges, prekompozíciós, azt egy párhuzam látszik bizonyítani, egy évezredekkel korábbi, de ugyancsak Nílus-környéki szöveg, amely hasonló és mindenképpen elsődleges lazaságban tartalmazza a hű szolga meséjének elemeit. Az elátkozott királyfi sokat idézett óegyiptomi ún. meséjéről¹⁸ beszélünk, ahol szintén a hőst fenyegető végzetről van szó, amelyet a mellette álló segítők elhárítanak — hogy végső sikerrel-e vagy sem, azt nem tudhatjuk, mert a kézirat vége nem maradt ránk. A szerkezet itt még lazább, mint az etiópai mesében, mert itt a segítő személye sem egységes: az első veszélyt egy óriás hárítja el, a másodikat a hős felesége maga. Természetesen nem azt állítjuk, hogy ez az egyiptomi szöveg és etiópai mesénk közelebbi összefüggésben vannak egymással, mint a hű szolga európai meséjével, csak azt, hogy ennek a mesének legalább egy elsődlegesen laza párhuzama kétségtelenül van és ezért feltehető, hogy lehet neki másik is. És még valószínűbbé válik feltevésünk, ha az összehasonlításba még egy adatot vonunk be, egy, másik etiópai mesét,¹⁹ amely ugyancsak párhuzamos a hű szolga meséjével és az európai meséhez képest ugyancsak lazának és szerkezetlennek látszik.

Két barátról van szó, az egyikre végzetes jóslatról és arról, hogy a segítőnek nem szabad elárulnia magát. A megmentés műve sikerül, de a segítő hősnak el kell árulnia magát és ezért, mint a jóslat megmondta, a földbesüllyed. Barátja, gyermeke feláldozásával, megváltja, de csoda folytán gyermeke is életben marad.

Világos, hogy itt az európai mese valamennyi eleme megvan, ugyanabban a csoportosításban és ugyanazokban az arányokban; más nem különbözteti meg ezt az etiópai mesét európai változataitól, mint viszonylagos színtelensége és dísztelensége, a különben azonos elemeknek és elemkapcsolódásoknak igénytelenebb tálalása. Ez az etiópai mese, látszólagosan laza szerkezetével, valóban másodlagos, romlott az európai meséhez képest és az ellentét erejével világlik ki, hogy az előbb megbeszélt etiópai mesének mennyire más a viszonya az európaihoz. Az előbb megbeszélt esetben való-

ban arról volt szó, amit jobb kifejezés híján elsődleges lazaságnak vagy prekompozíciónak nevezünk: az európaiakkal azonos mesei elemek léptek fel, nagyjából hasonló egymásutánban és hasonló tartalom kifejezésére, de igazi kapcsolódás nélkül, a szerkezeti igény, a feszültség és a felépítés távollétével.²⁰

3.

A mesei elemek vizsgálata arra a tapasztalatra vezetett egyszer,¹ hogy vannak olyan elemek, amelyeknek a tárgy szempontjából semmi lényeges szerepük nincs, amelyek magukban véve legtöbbször furcsák, érthetetlenek, de amelyek mégis csodálatos szívóssággal őrzik helyüket a mesei hagyományban: olyan változatokban, amelyekben a lényeges elemek talán teljes rendetlenségbe bomlottak szét (olyan esetekre gondolunk, amilyeneket az imént másodlagos lazaságnak vagy dekompozíciónak nevezünk), ezek az elemek épségben megvannak, mintha csak ezek lennének az illető mesetípusok hagyományának tartópillérei. Annak idején „elsőrendű szerkezeti elemeknek” nevezük ezeket — és most méltán vetődik fel a kérdés, hogy ezeknek a tárgy szempontjából lényegtelen, de a hagyomány vázába mindenekfelett való szilárdsággal beékelt elemeknek a története csak a megszerkesztett és a dekomponált mesékre terjed-e ki, vagy hogy már az elsődleges lazaság fokán is fellépnek-e. Mert ha igen, akkor sikerült megragadnunk egy mozzanatát annak, hogy tapadnak egymáshoz mesei elemek mesei összefüggésben, de mesei szerkezet nélkül.

Egy osztyák mesében² a Felhő-Öreg feleségül veszi a Falevél-Öreg legidősebb lányát. Az varrás helyett a rábizott ruhát ragasztással tákolja össze. Madarak repülnek be és korai halált jósolnak neki. A Felhő-Öreg hazajön, a rosszul készített ruha szétszakad rajta, erre haragjában agyonüti a feleségét. Aztán a Falevél-Öreg második lányát veszi feleségül, de vele is csak ugyanaz ismétlődik meg. A harmadik lány végül jól varr, a madarak hosszú életet jósolnak neki és itt is beválik a jóslatuk.

Kétségtelen, hogy ez az osztyák mese a jó és rossz lány már említett meséjének párhuzama. Az is valószínű, hogy nem romlott változata, hanem az elemek elsődleges, laza összetétele. Magának a jó és rossz lány meséjének hagyománya rendkívül elterjedt és bonyolult,³ többféle variáció-ágra bomlik és a közös bennük csak az, hogy a jó meg a rossz lány egymásután jutnak démoni kör-

nyezetbe; az egyik szorgalmas, jó, kedves, a másik meg lusta, rossz, szívtelen, és természetesen nem marad el az egyiknek a jutalma, a másiknak a büntetése. Mármost ebben a végtelenül elágazó variáció-tömegben egyetlen elem van, amely makacsul visszatér, akár jól elmondott változatokban, akár rosszokban és csonkákban: a két lány hazatérését előre jelzi egy madár, többnyire kakas. Látnivaló, hogy az eseményeket kommentáló madár az olyan elemek közül való ebben a mesecsaládban, mint amilyeneket az elsőrendű szerkezeti elem névvel jelöltük volt meg. És íme: osztyák mesénkben, amely egyszerűen, dísztelenül, minden epikus feszültségtől mentesen tartalmazza a jó és rossz lány meséjének fő gondolatát és cselekményének velejét, szintén felbukkannak a kommentáló madarak. Világos jeléül annak, hogy az ilyen elemeknek nemcsak abban az értelemben nincs szükségük mesei szerkezetre, hogy túléljék azt, hogy fennmaradnak olyan változatokban is, amelyekben a szerkezet felbomlott, hanem abban az értelemben is, hogy csatlakoznak a mesei elemekhez már akkor, amikor a szerkezet alakító munkája még nem sorakoztatta ezeket szigorú rendbe.

Amikor először felmerült az elsőrendű szerkezeti elemek gondolata, az egyik példa, amelyiken megfigyeltük, Aladdin és a csodálámpa meséje volt.⁴ Ebben szerepel az a motívum, hogy miután a hős megszerezte a csodás halmat adó csodatárgyat és feleségül kéri a király lányát, az többek közt, hogy meggyőződjék leendő veje gazdagságáról, azt kívánja tőle, hogy építsen hidat a királyi palota és a saját háza között, a híd két oldalán pedig nőjjenek fák, azokon madarak énekeljenek. Ez a nemcsak bizarr és indokolatlan, hanem egyenesen ízléstelen dísz tárgyként ható híd, akárcsak a megfigyeléseit közlő madár a jó és rossz lány meséjében, megtalálható a típus változatainak legnagyobb részében, olyanokban is, ahol talán a leglényegesebb elemek hiányzanak. De megtaláljuk a megszerkesztett mesetípuson kívül is, sőt általában mesén kívül.

Alten Bürtjük királyné kisleányát, beszéli el egy tatár hősmonda,⁵ hat ellenséges férfi elrabolja és a tengerbe dobja. Szerepel egy Kőfej nevű lény is, akit a fiúval együtt szintén bedobnak a tengerbe. A királyné, vasfecske képében, átrepül a tengeren, mert a túlsó parton egy csodálatos épületet lát. Röptében találkozik egy onnan jövő sólyommal, amely tűzszerszámot és arany szelencét visz. A sólyom, nem más, mint Kőfej, elmondja, hogy a tűzszerszám Jedai-Chan tulajdona volt. (Ez a Jedai-Chan Alten Bürtjüknek és férjének korábbi, legyőzött ellenfele.) Jedai-Chantól a hat férfi

lopta el. Ha tüzet csiholnak rajta, száz hős áll elő. „Mindent elő lehet vele teremteni — folytatódik a szöveg —, hidat építeni a tengeren át, sziklákat széthasítani...” Kőfej ellopta ezt a tűzszerszámot és ezzel vége a hat férfi hatalmának. Az arany szelencében, amit szintén ellopott, a kisleány lelke van. Feltámasztják, majd két csiholásra kétszáz hős terem ott, akiknek megparancsolják, hogy a hat férfit öljék meg és égessék el, a kincseket pedig hozzák át a tengeren.

Ebben a tatár hősmondában sok minden emlékeztet az Aladdin-mesére. Szintén varázsszerszámról van szó, amelyet ide-oda lopnak és a hőshöz a tengerentúlról kerül vissza, de a szerepek elosztásában nincs meg az a megszerkesztett egyöntetűség, mint az Aladdin-mesében: nem az első tulajdonosa az, aki végül visszakapja a varázsszerszámot, és bár a cselekmény a varázsszerszám megszerzéséhez vezet, nem körülötte folyik. Egyébként is tele van a monda olyan elemekkel, amelyek a mesei szerkezet tökéletességével nem férnének meg: Kőfej homályos szerepe, az állattá váló átváltozások és a kisleány feltámasztása, amelyek nincsenek előkészítve, megfogalmazva és a váratlanság és célszerűség összejátszásával költőileg kihasználva — csupa olyan mozzanat, ami arra utal, hogy a mese szerkezet előtti, elsődlegesen laza összetételű hagyománnyal van dolgunk, nem pedig kész mesének felhasználásával a hősi epika céljaira. A tapasztaltak után azonban nem csodáljuk, hogy felbukkan itt is, bár csak célzás formájában, a híd motívuma. A tengeren épült híd gondolata épp olyan abszurd, mint a fákkal díszes, madárdaltól hangos, házak között húzódó híd, és mégis: úgylátszik szoros kapcsolatban van a varázsszerszám motívumával már akkor is, amikor a mese egyes elemei között a mesei szerkezet még igazán szoros kapcsolatot nem teremtett, sőt szoros kapcsolatban van még a legtágabb értelemben vett mese fogalmának körén túl is.

Ha azt mondtuk az előbb, hogy az ilyenfajta elemek a hagyomány tartópilléreinek látszanak, az ilyen módon csak a megszerkesztett mesére, a „märchen”-re vonatkozhatott. A mese körét olyan tágra véve, mint ahogy most próbáljuk szemlélni, több is, meg kevesebb is a szerepük ezeknek az elsőrendű szerkezeti elemeknek. Kevesebb, mert nem a hagyományt támogatják, hanem ezeket támogatja a hagyomány, és több, mert nem a hagyományozásnak tartópillérei, hanem egy fajta szerkezetnek az igazi meseszerkezetet megelőző csírái. Tanúi annak, hogy egyes elemek egymáshoz tapadhatnak nemcsak olyan módon, hogy egy hagyományos esemény-

menet követeli meg az egyformaságukat, hanem látszólag értelmetlenül is, összefüggésben nem követelten, eseménysorozatban nem szükségszerűen, hanem a meselemek valami belső törvényszerűségénél fogva.

4.

Eddig a mese körén belül maradtunk és talán sikerült felismerünk azt, hogy a mesei szerkezeten kívül, tehát a „märchen” körén kívül is vannak törvényszerűségek, amelyek a minden hagyományban közös epikus elemkincset mesévé tudják tenni, ha megfogalmazni ezt a törvényszerűséget idáig nem is tudtuk. További tanulságul szolgálhat talán, ha egy lépéssel tovább megyünk és azt próbáljuk meglesni, hogy ugyanaz az elem, milyen módon nyilatkozik meg, ha mesében szerepel, és milyenben, ha mesén kívüli műfaj alkotórésze. A példánkat ezúttal magyar meséből¹ vesszük.

Három királyfi összetanakodik, hogy megtudják, miért sír az apjuk egyik szeme örökké, a másik meg miért nevet. Előbb a legidősebb fiú megy be, de az öreg király feléje hajtja a kardját, a fiú meg hanyatt-homlok menekül. Ugyanígy jár a másik is. A legkisebb állja a veszélyt, még vissza is adja apjának a falba fúródott kardot. Erre a király megmondja, hogy a fiai élıhetetlenségén sír, nevetni meg azért nevet, mert reménykedik, hogy régi pajtása eljön hozzá. A fiúk elhatározzák, hogy elmennek a várt vendégért. Az idősebbik két fiú hamar visszafordul. A harmadik egy vén banya tanácsára borzas gebét választ, a gebe tanácsára pedig elkéri apja hányódó ócska lószerszámát. Ilyen felszereléssel aztán sikerrel is jár vállalkozásában.

A hősi kalandra való indulásnak természetesen nemcsak a mesében kell megfelelő hatásossággal előkészítve lennie, hanem még inkább a hősi epikában. Meg is találjuk ennek a mesei megfogalmazásnak hősmondai párhuzamát, akár keleten keressük, akár nyugaton.

Egy osztyák hősmonda² hősei egymásután mennek apjukhoz, adja nekik a páncélját a fenyegető ellenség elleni harcra. Az öreg rendre megtagadja fiai kérését és azok el is esnek egymásután. A legkisebbiknek a fia felnő és meg akarja bosszulni apját és nagybátyjait, de a páncélt ő sem kapja meg. Elindul hát anélkül. Útközben egymásután három medvével találkozik, mind a hármat félre veri az útjából. Megtudjuk, hogy mind a három medve nem

volt más, mint a fiú nagyapja, aki így akarta próbára tenni a vitézségét, és most már, minthogy tudja, hogy igazi hőssel van dolga, adná is szívesen a páncélt.

Vogul hősi énekben³ a hős nagybátyjától követeli apjának páncélját, kardját, lovát. A fegyverek egy vörösfenyőn vannak, a lovat hadd válassza ki a hős a ménesből. A derék lovak túl gyöngéeknek bizonyulnak, a hitvány csikó kínálkozik, és mire felszerszámozza, a legkülönb táltos lesz belőle. Egy másik vogul hős is⁴ trágyadombból ássa ki a rozzant gebét, amelyből szikrát okádó táltos lesz.

Az osztyák szövegben a bátorság-próbán van a hangsúly, a vogulban a hitványnak látszó, elhanyagolt fegyverek és csikó egyedül használható voltán. Ez az utóbbi elem középkori nyugat-európai lovagi eposzokban is gyakori, csak éppen nem első kalandjára induló fiatal hősről és apja lováról, fegyveréről van szó, hanem a Toldi estéje szituációjáról: az öreg, régóta visszavonult hős utolsó kalandjára indul és öreg, régóta szeméten tengődő lova vízsi utolsó győzelmére, más ló nem bírja el.⁵

Mélyreható különbség ennek az epikai elemnek mesei és hősmondai felhasználása között nincs. Mindkettőben azonos funkciót teljesít, illetve azonos funkciójú elbeszélés-anyagot szolgál: a hősi kalandra való első (vagy utolsó) elindulás rendkívüli és várakozásteljes pillanatát teszik elevenné és feszültséggel teljessé. A különbség csak annyi, amennyit a megszerkesztett mese és vagy az elsődleges lazaságban összefűzött elemek, vagy pedig a szintén, de más szempontok szerint megszerkesztett hőseposz között el is lehet várni. Ami a vogul és osztyák megfogalmazásokban mint lazán beágyazott epizód kellő forma és feszültség nélkül, a középkori nyugati megfogalmazásban pedig szintén hangsúlytalanul, mint puszta kifejező eszköz szerepel, az a mesében össze van fogva, meg van komponálva, a fiúk ellentétével és a fellépő tanácsadó szerepével tarkítva, és már magában is öncél: érdekes, tagolt, fokozott, bonyodalommal és kibonyolódással bíró eseménykapcsolat.

Meg tudjuk azonban lesni közös epikus elemek párhuzamosságát olyan esetekben is, amelyekben ugyanazok az elemek, nagyjából ugyanolyan kapcsolódásban, különböző funkciókat képesek teljesíteni: mesében mesét alkotnak, mítoszban mítoszt.

Egy késői antik szöveg⁶ Dionysos mítoszáat a következő formában mondja el. Libert, Juppiter fiát, mostohaanyja, Juno, megöleti. A csatlósok, akik a gáztettet véghezviszik, a gyermek tagjait egymás között szétosztják és megeszik, Liber nővére, Minerva pe-

dig, aki szintén jelen van, a neki osztott szívet megőrzi és odaadja apjának. Juppiter, miután kitöltötte bosszúját a gyilkosokon, a szívet a gyermek gipsz képmásába helyezi és vallásos tiszteletet rendel számára.

Ismert népmese⁷ fő vonásait leljük fel ebben a mítoszban: a kisleány mostohaanyja megöli és megfőzve apjának tálalja fel; a kisleány néneje összegyűjti a csontjait és elásza; a csontokból madár kel ki, az megbünteti a gonosz mostohát és végül visszaváltozik gyermekké.

A mítoszban csak a szereposztás más, szétfolyóbb, kevésbé egységes szerkezetű, — de meg kell jegyeznünk, hogy a gonosz mostoha népmesében is legtöbbször másra bízva az ártatlan gyermek megölését, például a Hófehérke meséjében,⁸ természetes, hogy ilyenkor, a mesei jórafordulás jegyében, a hóhéroknek megesis a szívkük az áldozaton és megmentik.⁹ Dionysos véres mítoszában természetesen nem lehet szó jórafordulásról, sem a Hófehérke módján, sem úgy, hogy a csontokból a gyermek feltámad. De a mítoszban és a mesében szereplő család tagjainak egymáshoz való viszonya és a nővérke szerepe a holttest maradványainak megőrzésében ugyanaz, és ennek a megőrzésnek a mítoszban is megvan az áldozat továbbélését biztosító jelentősége, ha nem is a mesei feltámadás, hanem a vallásos kultusz biztosításának formájában.

Akik az antik szövegeknek azokon a helyein, ahol a mai mesére emlékeztető eseménysorozat található, azonnal „mesenyomokat” sejtene¹⁰, valószínűleg hamar előállnának a magyarázattal, hogy itt is ilyenről van szó, talán még azt a feltevést is megkockáztatnák érvelésük támogatására, hogy a keresztény hitet a pogánysággal szemben védő Firmicus Maternus szándékosan alkalmazta ezt a véres és borzalmas mesetárgyat Dionysos különben is véres és borzalmas mítoszára. Abból, amit eddig elmondottunk, és főként abból, amit az eddig felhozott példáink önmaguktól is elárultak, már világos lehet előttünk, hogy nem szabad ehhez a felfogáshoz csatlakoznunk. Mikor tudjuk, hogy ugyanazok az elemek és elemsorozatok mesében is, meg mesén kívül is egyaránt otthon vannak, semmi jogunk az egyetlen szempont uralma alatt hiánytalan egész-szé kerekített és újkori mesét egy elképzelt fejlődésmenetben az ókori, lényegesen lazább szerkezetű hagyomány elé állítani. Amivel természetesen azt sem akarjuk mondani, hogy ellenkező sorrendű fejlődésmenetet kell elképzelnünk: minthogy tudjuk, hogy a

meselemek „märchen”-né való szerkesztés nélkül is alkothatnak mesét, azt sem szabad hinnünk, hogy a megszerkesztett mese a laza szerkezetű mítosz egyenes vagy közvetett leszármazású utódja.

Sokkal valószínűbb elképzelése a helyzetnek, hogy bár időben másfél évezred áll a kétfajta szöveg között (az „anyám megölt, apám megevett” meséjének első nyoma Goethe Faustjában¹¹ található), a fejlődésnek egyazon fokon állanak; ugyanazok az elemek alkottak elsődleges módon mesét az egyikben, mítoszt a másikban. Mesét is elsődleges fokon, mert bár a mesei szerkezet hiánytalanul megvan, a jólismert „Gattung Grimm”-nek tökéletesen megformált és túlnyomó többséget kitevő darabjaival szemben kezdetlegesebb, a laza szerkezetű mesékre emlékeztető vonásokat is találunk benne. Mindenekelőtt azt, hogy a mese egyetlen színtéren játszódik, a kiindulás és visszaérkezés emberi színhelye nincs, nem hogy határral, de még színváltózással sem elválasztva a csodás történések színhelyétől, azonkívül a csoda bekövetkezte sincs azzal a feszültséggel a hallgató elé tárva, mint amilyennel az igazi mese ezt feltálatni és kiaknázni szokta.¹²

A kérdés itt tehát nem a „mesenyomok az antik irodalomban” kérdése, hanem más, amit most már meg is merhetünk fogalmazni, a *funkcióváltozás kérdése*: mi teszi képessé nemcsak ugyanazokat az epikus elemeket (ezekről már volt szó), hanem egész epikus egységeket is arra, hogy hol ebben, hol abban a funkcióban lépjenek fel? Mi indítja a hagyományokat létrehozó és éltető közösségeket és egyes egyéniségeket arra, hogy egy tárgyat kiragadva az egyik szellemi világ uralma alól, más szellemi világ kifejezőeszközéül használja fel?

Azt mondtuk, hogy Dionysos későantik mítosza és a megevett és feltámadt fiú meséje egyazon fejlődési fokon állanak. Felvetett kérdésünk az ilyen esetekkel kapcsolatban aligha oldható meg. Van azonban esetek, ahol időbeli, fejlődésbeli egymásutánban ragadható meg a funkcióváltozás, és ne áttaljunk még egy hagyomány-csoportot szemügyre venni, hogy megfigyelhessünk ilyen eseteket is.

A halhatatlanságra vágyó királyfi meséjében¹³ arról van szó, hogy a hős, aki nem akar meghalni, addig vándorol, amíg csakugyan el nem jut a halhatatlanság országába. Ott boldogan él a halhatatlanság királynőjével és miközben száz, vagy ezerszámra telnek az évek, azt hiszi, hogy csak hónapok, vagy évek múltak. Mégegyszer haza akar menni, el is megy, de megszegi azt a tilal-

mat, hogy földre tegye a lábát a halandó világban. Itt aztán két csoportra oszlik a hagyományanyag: a változatok egy csoportjában neki is viselnie kell a halandó világ sorsát,¹⁴ a másik csoportban mégis sikerül megmenekülnie.¹⁵

Első ismert megfogalmazása ennek a hagyománynak egy koraközépkori ír mítosz, Bran királyfi története,¹⁶ amelyben csaknem ugyanaz történik, csak éppen hogy nem lóról leszállva kísért a föld halálhozó érintése, hanem hajóról a partra lépve. Bran egyik társa partra száll és menten porrá omlik össze, Bran maga azonban a hajóról mondja el a népnek történetét és bántatlanul visszahajózik a halhatatlanság boldog szigetére.

Nem követhetjük ennek a hagyomány-családnak bonyolult szövevényét egész Európán keresztül a kora-középkortól máig. Ebben a pillanatban ez szükségtelen; annál tanulságosabb, ha a világ másik sarkából idézünk egy párhuzamot, egy ainu... nem tudjuk, hogy folytassuk e mondatot: egy ainu mesét? vagy mondát? vagy mítoszt?¹⁷

Medvét üldöz egy vadász és egy barlangba követi, amelyen keresztül tapogatódzva egy másik világba jut. Éhségében bogyókat eszik és ezektől kígyóvá változik. Egy isten, álmában, tudtára adja, hogy az alvilági mérges bogyók hatását úgy semmisítheti meg, ha felmászik a fenyőfára (amelynek lábánál aludt), és onnan leveti magát. Ezen a veszedelmes módon vissza is nyeri emberi alakját és hazamegy az emberi világba. De ottan új kinyilatkoztatást kap: miután az alvilág gyümölcseiből evett, nincs többé helye az emberi világban. Vissza kell mennie az alvilágba, mert ott egy istennő férjéül kívánta. Ez az istennő volt az, aki medve képében már először is a barlangba csalta.

Talán felesleges is említenünk azt, hogy az európai hagyomány-család temérdek tagjában is előfordul, hogy a halhatatlanság királynője maga jön el a hőséért, sokszor vadászaton, üldözött állat képében csalogatva magával,¹⁸ és hogy olykor földi táplálék élvezete marasztja a halandóságban a visszatért hőst,¹⁹ mint ahogy a túlvilági tápláléké a túlvilágnak kötelezi el az ainu vadászt²⁰ — ezek nélkül a párhuzamok nélkül is tisztán látszik, hogy minden zavarossága és kusza felépítése ellenére ainu szövegünk és a kelta-európai mítosz- és mesecsoport összetartoznak. (Persze, nem közvetlen egymásból-származás útján!) Azt is látjuk, hogy nemcsak hogy az európai mese dúsabb és kerekesebb szerkezetű, mint a kelta mitikus szöveg, hanem azt is, hogy az ainu történet a kelta mítosz-

szal és az európai mesével szemben egyaránt a prekompozíció állapotát mutatja.

A Dionysos-mítoszsal kapcsolatban felmerült terminussal élve, azt mondhatjuk, hogy az ainu mítosz — leginkább mégis annak nevezhetjük — egy fokon van a kelta mítosszal, míg a kelta mítosz és az újkori — sőt már középkori²¹ — mesék közt fokozati különbség van: a genetikai kapcsolat szálait a hagyomány utóbbi kétfajta csoportja között semmiképpen nem lehet tagadásba venni. Mégis két egészen különböző téma foglalkoztatja a hagyomány-csoport egyes tagjait. A kelta mítosz, a halhatatlanság benne csillogó boldogsága ellenére, halálos levegőjű. Mikor cáfolni akartuk²² azt a — bizonyára az újabb európai meselégkörből öntudatlanul visszavetített — felfogást, amely szerint itt is csak felelőtlen boldogságú és a halál rettenetes és kívánatos kettős aspektusától független tündérországáról van szó,²³ csak belső kritériumokat hoztunk fel. A kelta mítosszal fejlődéstörténetileg egy fokon levő, bár külsőleg és belsőleg sokkalta lazább és kezdetlegesebb ainu mítosz párhuzama most már, azt hiszem, kétségtelenné teszi, hogy ami a szóbanforgó hagyomány-családban mítosz, az a halál mítosza. A mese azonban nem a halál meseje, sem abban a formájában, ahol a hőst utoléri a végzete, sem abban, ahol végre megmenekül. A mese átlépi a halál és a halhatatlanság közötti határt, mint ahogy minden mese átlépi a való világ és a valamin túl levő meseszíntér határát. A mítosz ezen a határon lebeg: a hős sorsában egyesíti a halált és a halhatatlanságot, hiszen a halhatatlanság országa egyszersmind a halálország (nyíltan az ainu, burkolt finomsággal a kelta mítoszban). Mítosztól és mesétől egyaránt idegen mai racionális nyelvre lefordítva a mítosz jelentéssel dúsan terhelt nyelvét: a hős úgy válik halhatatlanná, hogy meghal, hiszen aki halott, az már nem halhat meg. A halál ténye pedig — nos hát, a mítosz számára ez az utazás a sóvárgott és végzetes boldog szigetre.²⁴

5.

Hogyan vált abból a mitikus anyagból, amelyet a világ olyan távoli pontján, mint Európa legnyugatibb és Ázsia legkeletibb végén egyaránt megtaláltunk, európai mese? Akik a funkció-változás kérdését (bár megformulázása és probléma-voltának felismerése nélkül) eddig érintették, egyszerűen intézték el: a mitikus tartalom mellett, vagy annak ellenére a puszta események érdekessége —

gondolják — annyira megragadta a hagyományozó közösséget, hogy minden érdeklődést erre vittek át és ebben az irányban éltették tovább a hagyományt.¹ Ez az egyszerű magyarázat két lényeges mozzanatot hanyagol el. Az első az, hogy nem tudjuk, mi volt előbb, hiszen elméletileg lehetséges, hogy a „pusztán érdekes” elbeszélő-anyag „telítődött” később mitikus tartalommal; a másik, hogy azt sem tudjuk valójában, mi a vonzó abban a műfajban, amelyet — laza vagy megszerkesztett formában — most már mesének nevezünk, az egyszerű érdekesség-e, vagy más valami. Hátha az érdekesség ugyanúgy csak véletlen velejárója, mint az idézett elképzelés szerint a mítosznak? Különösen gyanús pedig módszeres szempontból minden olyan felfogás, amely az „idővel”, vagy „később” szót illeszti egy tátongó nyílásába a fejlődés nem teljesen ismert láncának. Ez a szó a maga ürességében és a lényegét, a miértet átugró voltában ugyanannyira alkalmatlan összekötő eszköz, mint amilyen alkalmatlan a szalmaszál kilométer széles folyam áthidalására. Az „érdekesség”, vagy „vonzóság” említése pedig hasonló módon henye kikerülése egy fontos és bonyolult kérdésnek, annak, amit, be kellett, hogy valljuk magunknak, teljes egészében soha meg nem oldhatunk: a mű és műfajok jelentése és jelentősége kérdésének.

Kerülő utat kell választanunk. Azt a funkció-változást, amelyet a hagyományos elbeszélés-elemek mesévé alakulása pillanatában, a mesei szerkezet uralmának ideje előtt, mint okot fel kell tételoznünk, közvetlenül nem ragadhatjuk meg. A mese története azonban más, hozzánk közelebb eső fokain is tartalmaz jelenségeket, amelyeket a funkció-változás köréhez tartozónak érezhetünk. Jól tudjuk, hogy a mese, vagy népmese szóval többfélélt értünk. Szűkebb értelemben a tündérmesét² értjük rajta, tágabb értelemben még több, vele egy hagyományozó körben és közösségben élő elbeszélő-fajtát — ha nem is annyit, mint amennyit a hagyományozó mesemondó és közösség érez és nevez mesének.³ Azt is tudjuk, vagy legalábbis ösztönösen érezzük, hogy mi az oka ennek a kettős szóhasználatnak. Az, hogy egy különféle alosztályokból álló hagyománycsoportnak egy valami áll a középpontjában, mint mintakép, mint alakító forma: ez a tündérmese, a tulajdonképpeni mese. Azok az alosztályok pedig, amelyek más mondanivalót más formában adnak elő, annyira ehhez igazodnak nemcsak életük formájában, hagyományozásuk módjában, népi terminológia szerinti nevükben, hanem külső megjelenésükben is, hogy kényszerűen egy

közös műfajkategóriában kell, hogy szemléljük őket, mondhatnók, egy körben, amelynek középpontjában a névadó jelenség áll, a tulajdonképpeni mese, a tündérmese, vagy egyszerűen mese.⁴

A tágabb értelemben vett mesének különböző fajtáival most részletesen nem foglalkozunk, különösen azokkal nem, amelyeknek genetikus kapcsolatuk nincs a tündérmesével, vagy csak nagyon távoli. Vannak azonban egyes mesefajták, amelyek a tündérmese nélkül el sem volnának képzelhetők, sem jelenlegi képükben, sem történetükben, amelyeknek jelentősége a tündérmesében magában és az ehhez való viszonyukban rejlik. Azokra a mesefajtákra gondolunk, amelyek a tündérmese egyes szembeötlő és a hagyományozó közösségekben is határozottan érzett tulajdonságainak úgyszólván önálló megjelenítései. Gondolunk a csalimesére, amely a mesehallgató közönség mesét váró hangulatának tréfás kijátszása.⁵ Gondolunk azokra a mesékre, amelyek a tündérmese élesen kirajzolódó szerkezetét fejlesztik túlságba azzal, hogy a mesében mást nem is hagynak meg, mint a szerkezetet — ezek a csupa-forma mesék⁶ a nyelvi és a gondolati ritmus pattozásával okoznak csaknem biológiai élvezetet és a gondolati tartalom, a közölnivaló lényegtelen bennük. Azután ott vannak azok a mesefajták, amelyek gondolati tartalmukkal és cselekményükkel válnak el a tündérmesétől, de nem mint attól független létezők, hanem mint velük szembehelyezkedő tanújelei egy tudatos állásfoglalásnak a mesével szemben. Ilyenek a meseeparódiák különféle formái. Ilyen elsősorban a hazug mese,⁷ amely képtelenséget képtelenségre halmozva nevelteti meg a hallgatóját, de úgy, hogy az egyúttal a tündérmese mindent lehetségesnek láttató világlátásán is nevet. Hogy a hazug mese és a tündérmese nem függetlenek egymástól, azt nemcsak az elméleti valószínűség mutatja, hanem tapasztalati tény is. Jó mesemondók meséjük bevezetéseképpen sületlenségeket és valószínűtlenségeket egymásra halmozó kezdőformulákat használnak,⁸ olykor olyan motívumsorozatokat is, amely máshol önálló hazug mese formájában él a hagyományokban. A nevetető képtelenség-sorozat, mint a tündérmese bevezetője, hatásos költői eszköz: jól alkalmas arra, hogy megteremtse az átmenetet a való világ és a mese mindent lehetségesnek mutató világa között. De egymagában szerepel, a nevetés, amit kelt, a tündérmesére hull vissza. A másik fajtája a meseeparódiának a *Cuccagna*, a *Schlaraffenland*,⁹ ez a Magyarországon alig ismert¹⁰ mesetípus, amely a mesevilág vágybetöltő lehetőségeit tisztán gasztrikus fantáziákra redukálja, szintén keveset jelentene, ha jelentésébe a tün-

dérmeséhez való negatív állásfoglalása nem játszanék bele. Legvégül aztán még egy jelenséget kell említenem, amire jó példa a halhatatlanságra vágyó királyfi már említett meséjének az a változatszoportja, amelyikben a királyfi végül mégis áldozatul esik sorának. Jobb szó híján anti-mesének neveztem ezt a fajta mesét,¹¹ hiszen nyilvánvaló, hogy a mesei tartalom és forma eszközeivel arra szolgál, hogy tagadja a mesének mindent jóra fordító és rossz véget nem tűrő világlátását.

Ezekben az áttekintett esetekben a tündérmese gondolat- és formakincsének tudatos művészi felhasználásával van dolgunk a mesétől bár különböző, de a mesével mindig korrelációban maradó, a mese központi szerepét és fontosságát a hagyományban elismerő funkciók szolgálatában. (Mert hiszen a visszajára fordítás, a parodisztikus támadás is elismerése annak, hogy a megtámadott dolognak jelentősége és fontossága van.) Ha nem tudnók a már elmondottak alapján, hogy mese — vagy nevezzük most nagyobb pontosság okából tündérmesének — a mesei szerkezet uralma előtt is volt már, ha nem tudnók, hogy a hagyományelemek már laza állapotban is tudtak mesét alkotni, akkor a keresett funkció-változás nagyon egyszerűnek láthatnók. Azt kellene hinni — és a dolgozatunk elején idézett régebbi mesekutatók, akik először kerestek magyarázatot a meseelemek régisége és a megszerkesztett mesék aránylagos újkeletűsége ellentmondására, mint láthattuk, nagyjából azt is hitték, — hogy a régi meseelemek tudatos művészi felhasználása hozta létre a hagyományelemek funkciójának azt az irányvételét, amely a mesét hozta létre.¹² Amióta fel kell tételeznünk, hogy ez a funkció-rögzítés még a hagyományelemek laza szerkezetének állapotában történt meg, azóta nemcsak hogy igazoltnak kell látnunk kiinduló problémafelvetésünket, de azt is látnunk kell, hogy tudatos művészi felhasználásról nem lehet szó: a laza szerkezetű meseelőtti mesék az ilyen feltevést nem engedik meg.

Mert ott, ahol számolhatunk tudatos művészi egyéniségek beavatkozásával a hagyomány menetébe, vagy legalábbis tudatos egyéniségek javaslataival,¹³ amelyeket ezek a hagyománnyal el tudnak fogadtatni, ott más eseteit is észlelhetjük annak, hogy mesei elemek átalakítják vagy másra cserélik fel szerepüket. Ezt a jelenséget, amelyet először Walter Anderson¹⁴ figyelt és formulázott meg, a mesetudománynak minden egyes monografikus vizsgálatánál figyelembe kell vennie, és nem hagyhatja figyelmen kívül akkor sem, ha a mesei hagyományról, mint egészről beszél.¹⁵

Hasonló módon hozhat létre funkció-változást nemcsak az egyéni újítás, hanem az igazán szilárdan kialakult közösségi stílus is. Ahol egy bizonyos elbeszélési forma uralma nagyon szilárd, ott a máshonnan odavetődött, más csoportba tartozó mesék is hozzá fognak idomulni az uralkodó formához, mint ahogy ezt egy igen tanulságos eseten Oskar Dähnhardt figyelte meg. Dähnhardt beszámol arról,¹⁶ hogy a zuñi-indiánok hogyan alakították a Kóró és a kismadár csupa-forma meséjének egy hallott olasz változatát a náluk uralkodó természetmagyarázó és terjengősen elbeszélő állattörténet képeré és hasonlatosságára.

Mindez a jelenség, mint mondtuk, feltételezi a forma uralmát a hagyományozó közösségekben és a hagyományozó egyéniségekben egyaránt. Egy tanulságot azonban mégis levonhatunk a mesei hagyománynak előbb említett, tudatos művészi fogás, vagy a forma mindenhatósága révén létrejött funkció-változásaiból. Azt, hogy amit első pillanatra funkció-változásnak láttunk, vagyis más gondolati és hangulati tartalomra való tudatos átvitelnek, az tulajdonképpen több mozzanat együtthatása. A változtatás mozzanata mellett ott van benne az azonosságé is: ha a tündérmese alapján csalimesét vagy hazug mesét hozott létre a műfaj gyökeres megváltoztatása, azt csak úgy tehette, hogy az alpból meg is tartott valamit. A csalimesében megmaradt a tündérmeséből a mesehallgatónak mesére való várakozása, a hazug mesében és a meseparódiákban, meg az anti-mesében általában a mesevilág elismerése, amelynek tudata nélkül, és amelyre való hallgatólagos hivatkozás nélkül ezek a műfajok nem létezhetnének, lelki tartalommal nem bírhatnának. A funkció-változás szó helyett, ha ezeket a mozzanatokot figyelembe vesszük, világosabb és a folyamatban foglalt mozzanatokkal jobban számoló szó kínálkozik: a differenciálódás. Közös alpból, a tündérmese közösségi megjelenéséből, tartalmából és formájából differenciálódás útján jönnek létre a különféle mesefajták: mint központ és alakító példa a tündérmese maga és körülötte a többi, vele állandóan kapcsolatban maradó, rá állandóan hivatkozó mesefajta.

Ha így fogjuk fel a folyamatot, termékenyebbé válik az analógia azzal a keresett funkció-változással, amelynek gondolatmeneteink eddigi tanulságai szerint a mese, a még laza szerkezetű mese létrejöttét köszönhetjük. Azt a mozzanatot kell megkeresnünk a mesén kívül és a mesében egyaránt előforduló hagyományos elbeszéléselemekben, amely csírájában magában hordozza a mesei funkciót

épp úgy, mint a mitikusát, az eposzit, a legendait, stb. Azt a mozzanatot, amelynek differenciálódása útján, öntudatlan módon, tudatos művészi állásfoglalásból fakadó tevékenység közbejötté nélkül is, egyaránt alakulhatott mese is, eposz is, legenda is, minden más elbeszélő hagyomány is a közös alkotóelemekből. Jobban mondva azokat a mozzanatokot, mert aligha hihetjük, hogy egyetlen mozzanatra lenne redukálható ez a folyamat, amely, ahol közel tudtunk hozzá csak valamelyest is férközni, nagyon bonyolultnak és nagyon nehezen megfoghatóknak bizonyult. Két oldalról kísérlethetjük meg, hogy közel jussunk ehhez a — mondjuk — mozzanatkomplexushoz; először egész nagy általánosságban, majd egyetlen szűkkörű jelenségen keresztül. Ha mindent nem is mutat meg ez a két oldalról való közeledés, a jelenség általános képéből talán megismerhetünk valamit, ha csak a körvonalakat is.

6.

A minden műfajban közös (legalábbis lehetőség szerint közös) epikus elemek, tudjuk, különféle célok szolgálatában állhatnak össze egységessé, különféle lelki és gondolati tartalmakat fejezhetnek ki, a világot különféle oldalairól láttathatják, de mindebben a kifejező funkcióban egy mozzanat legalábbis közös: a történet, az elbeszélés mozzanata. Bármilyen funkciót töltsenek is be ezek az elemek és a belőlük alakult egységek, az elbeszélés, az esemény képeiben jelennek meg. Ennek a mozzanatnak magának több vagy kevesebb köze lehet a kifejezni való gondolat tartalomhoz vagy világgéphez, aszerint, hogy ezek a tartalmak maguk mennyire eseményszerűek, vagy időbeliek. Az eposz vagy a monda tartalmukban is elsősorban események, kimagasló és jelentősnek érzett eseményeket, eseményeknek kimagasló és jelentékeny voltát akarják formába kényszeríteni és megörökíteni. Amennyire magától értetődő az ilyen gondolati tartalmaknál és világlátási módnál az események formájában való kifejeződés, annyira távoli a kapcsolat a kifejező eszköz és a kifejezni való tartalom között, ha mondjuk mítoszról van szó: egyszeri és örök valóságok kifejezéséről és érvényes formába való rögzítéséről. És mégis azt látjuk, hogy a mítoszi világlátás is események formájában kapja meg érvényességét a hagyományban.

Túl messzire vezetne, ha részletesen megvizsgálónk ennek a jelenségnek az okát; elég, ha rámutatunk arra, hogy a mintát és formát

adó szemléleti kategóriának a történést, az időbeliséget sejthetjük, aminek viszont a lélektanin túlmenően talán biológiai okai is vannak: a lelki jelenségeknek maguknak, nemcsak a kifejezés centripetális jelenségeinek, hanem a centripetálisaknak is, még a pillanatnyi ingerek érzékelésének is, időbeli volta. Ha ilyenformán felismerjük ennek a jelenségnek az egyetemességét, akkor az előbb felvetett kérdéseinkre válaszolhatjuk ugyan, hogy az esemény, a történet, az időbeliség mozzanatában valóban megtaláltuk azt, ami közös a közös elemekből felépült hagyomány-csoportokban, és ami a kialakuló mesében mesévé differenciálódhatott — de ugyanakkor azt is hozzá kell tennünk, hogy ennyire egyetemes vonásban a differenciálódást még nem vehetjük észre, hiszen a mesei történet, az eposzi történet, a mítoszi történet és minden hagyománybeli történet még továbbra is egyaránt történet marad. A differenciált elemet itt még hiába keressük.

Megragadhatjuk azonban ott, ahol a mesei történet már elválik a többi hagyomány történetétől. A mítoszi történet a világ örök kérdéseire választ adó,¹ örökérvényű őskép.² Az eposzi történet egyszerű pillanat története, de örökérvényű nemcsak abban, hogy nagyságánál és jelentőséggel terhelt voltánál fogva örök példa, hanem abban is, hogy a cselekvők és közönség vérségi kapcsánál fogva³ egyszersmind örökletesen kényszerítő példaadás. A legendai történet szintén példaadás, de nem az egyszerű nagy tett erejével követeli a követést, hanem annak az örökérvényű világnézeti tartalomnak az erejével, amely benne tükröződik, és amely az eseményt, ha nem is ismétlődővé, de megismétlendővé teszi.⁴ A mesei történet különbözik mindettől: az örökkévalóság mozzanata és ezért a példaadás mozzanata is hiányzik belőle; a mese a pillanat és az egyéné.⁵

Hogy a mese számára mit jelent a kaland, arra legélesebben az világít rá, hogy akármennyire ez teszi ki a mese történetének lényegét, a mese végcélja mégis más: a teljes nyugalom, a kalandok után a kalandmentesség, biztos révbe való jutás, a hányatott élet után a biztonság és az eseménytelenség beteljesedése.⁶ Más szavakkal: a mesében a kaland nemcsak eszköz a feszültség felkeltésére és feloldására, hanem eszköz a világ egy aspektusának — éppen a mesei világlátásnak — megrögzítésére is. Ahogy az események a mítoszból az örök dolgok ősképeit látatják, az eposzban az emberi élet értelmét és felmagasztosulását, a legendában tanító erejű megnyilatkozásait egy mindenkire követhető célnak, úgy látatják

az események a mesében azt, ami a világban az egyénnel szemben áll, amit le kell küzdeni, amin túl kell jutni — és ha az ember a mese hőse, nemcsak kell, hanem lehet is.

Ez a mozzanat pedig minden hagyománybeli történetben ott rejlik, ha nem is színt és jelleget adóan, de potenciálisan. Ott rejlik az eposzban, ahol, hiába érzik hősei a tettek felmagasztosító nagyságát és kikerülhetetlenségét, olykor ha nem is rettennek meg, de elébük áll a tettek és kalandok nélküli élet békéjének és boldogságának csábító képe: az *aristeia* mellett, ha csak lehetőség szerint is, a *nostos* sem hiányzik a hősi életből. Ott rejlik a mítoszban, amely nem egyszer arra tanít, hogy az ember sorsa meghunyászkodás a világtörténet amúgy is lebíráhatatlan erői közepette.⁷ Ott rejlik a legendában, ahol a szentet olykor csak egy „Quo vadis?” látomása téríti vissza az emberi útról az örökérvényű példaadás útjára. És megtalálható, mint legfényesebben megvilágított jelenet annak az egyszerre mítoszi, eposzi és legendai életrajzában, aki egyszerre volt isten, hős és szent, akinek műve „elvégeztetett” mítoszi és legendai értelemben és aki mégis fel tudott kiáltani, hogy „múljkék el tőlem e pohár”.

Őrizkednünk kell azonban attól, hogy a mesét, kalandokat és sanyarúságokat jóra fordító mivoltában, ne tartsuk másnak, mint az emberiség felkiáltásának, hogy „múljkék el tőlem e pohár”. Őrizkednünk kell attól, hogy a mesét ne lássuk másnak, mint a világ sanyarúságát és hányattatásait tagadó öncsalásnak, vagy, ha nem akarunk ennyire kíméletlen szót használni, mondjuk kompenzációnak.

Nem: hiszen nyilvánvaló, hogy hiába eszköz a mesében a kaland a mese végével bekövetkező boldog és nyugodt élethez, a kalandban magában is örömet leli nemcsak a mese hőse, hanem a mesét átélő mesemondó és meshallgató is. Úgy kell megfogalmaznunk az előbb elmondottakat, hogy amíg a többi nagy epikus műfaj pozitív, igenlő, elfogadó magatartással fordul az események felé és az ellenkező magatartásnak legfeljebb csak csíráit tartalmazza, addig a mese magatartása ambivalens: igenlő is és tagadó is, elfogadó is és húzódozó is, feléforduló is és elforduló is.⁸ Ha az eposz hősei között példát keresünk arra, amit az ímént mondottunk: hogy az eposzi hős is megtántorodik olykor a tettekben felmagasztosuló élet könyörtelen felelőssége előtt, legelsőnek Odysseus fog eszünkbe jutni — és nem véletlen, hogy az *Odysseia*, a nagy *nostos*, a legmeseibb a nagy hősi eposzok között.

Ilyen módon úgy látszik, hogy bepillantathatunk abba a titokzatos, bonyolult és teljes egészében valószínűleg soha meg nem ragadható folyamatba, mely az epikus elemekből a mesét létrehozta. Meglehetjük, ha csak egy kis résen át is, és az egészet áttekinteni nem tudva, a differenciálódást, amely az epikai elemekben rejlő funkciók és lehetőségek közül azokat választotta ki és tette uralkodókká, amelyeknek a mese a kifejezője mindmáig. Az eseményekben, a történetekben rejlő ambivalencia, vagy az embernek az eseményekkel szemben való ambivalens magatartása teljesedett ki a mesében. Ez hozta létre a mesei világot, amely szorosabban tapad a hétköznapiáéhoz, mint a többi nagy epikus műfaj világa, és egyúttal messzebbre rugaszkodik a hűvös valóságtól, mint valamennyiük.

Nem lenne teljes a képünk (jobban mondanók így: még kevésbé lenne teljes), ha ennek az ambivalens magatartásnak egy következményére nem mutatnánk rá. Arra, hogy a mesei világkép természetfölötti elemei is szükségképp ennek az ambivalens magatartásnak kell, hogy a tükörképei legyenek. Ez pedig fontos a mese mai helyzete, mai állapota és mai megjelenése megítélésénél, mert aki egyszerűsítő látással a mese természetfölötti elemeit a vele egy közösségben élő más természetfölötti elképzelésekkel azonosítja,⁹ az nemcsak a kézzelfogható tények egy csoportjával jut ellentmondásba,¹⁰ hanem a mese és néphit szellemével és lényegével is. A néphit világában az ember rettegésben, lefojtottságban, szorongásban él. A néphit magatartása nem ambivalens: a néphithez fűződő magatartás annyira egyértelmű, hogy nemcsak hogy az minden törekvése, hogy szabaduljon a rettegéstől, a szorongástól, a lefojtottságtól, hanem ezen túl még a szabadító erőkkel (dolgokkal és emberekkel) szemben is ösztönszerű húzódozást érez. A tagadás itt teljes, még a szabadulás folyamata, az elhárító és gyógyító cselekedetek és cselekvőik sem mentesek a közösség tagadó, ellenséges magatartásától.¹¹ A mese ambivalens állásfoglalása, amely még az ellenséges természetfölötti hatalmak megnyilvánulásaiban is tud gyönyörködni, és hőségé avatja azt, aki velük szembeszáll, aki legyőzi őket, vagy segít őket legyőzni, gyökeresen különbözik a néphitnek és cselekménynek mindenben egycélú állásfoglalásától. Egy síkra való vetítésük, egyiknek a másiktól való interpretálása csak tévedésekre vezethet.¹² És mégis, ha az epikus elemeket mesévé alkító differenciálódást most már egy másik oldalról, egy szűkebb körű jelenség felől akarjuk megközelíteni, nem kerülhetjük el, hogy a mesei világ-

látás megnyilvánulását egy példán össze ne vessük a néphit világlátásának egy megnyilvánulásával.

7.

A néphit önmagában megfoghatatlan, hozzáférhetetlen jelenség, észlelni csak megnyilvánulásaiban lehet. Megnyilvánulásainak skálája igen tág: az ösztönszerű mozdulatban kifejeződő magatartástól a legbonyolultabb szertartásig, a figyelmeztetés vagy félelem egy odavetett szavától hosszú történetekig. Történetekig is, mert a néphit világa ugyanúgy megnyilvánulhat szavakban, mint a mítosz, vagy az eposz, vagy a mese világa. Vagy inkább csak kifejezést keres szavakban, mert kivételes esetektől eltekintve, epikus formát nem talál. A néphitről történés formájában megfogalmazott beszámoló: monda, vagyis tudósítás hagyományos ismeretanyagról, de hagyományos forma és epikus külső nélkül; része a közbeszédnek, megjelenésének alkalma a kimondott vagy a körülményekben szavak nélkül megjelenő kérdés.¹ A babonás történet,² a hagyománynak ez az egyelőre nagyon kevésbé ismert műfaja az, amelyről most beszélünk. És ha a mesei hagyománnyal akarjuk összevetni, akkor nem általánosságban kell tekintenünk, hanem abban a kivételes megjelenésében, amelyre az imént céloztunk: abban, amikor már kilép a monda köréből, amikor már megtalálta epikus formáját is, vagy legalábbis közeledik hozzá.

Egy magyar babonás történetben³ egy legényt lánytestvére (nyilván boszorkány) egy másik boszorkány kezére akarja játszani. A boszorkány a legényt kétszer *lővő teszi*, harmadszor a legény kifog rajta és ő vágja a boszorkány fejéhez az átváltoztató kötőféket. A boszorkány-lány, mielőtt belehal a meghajszolásába, elátkozza a legényt; tizenkét felesége legyen, mindegyiktől tizenkét gyereke, — addig ne öregedjék meg, amíg a sült nyúl ki nem szalad előle az ablakon, — addig ne haljon meg, amíg őt, a boszorkányt holta után háromszor meg nem kínálja borral. A legény három éjjel virraszt a sírnál és mindannyiszor sikerül neki babonás cselekményekkel kijátszania az életére törő halott boszorkányt, borral is sikerül megkínálnia. Így teljesíti az átok első feltételét. A boszorkány megismétli az átkát, hozzátéve — amit nyilván már az első átoknál is meg kellett volna mondania —, hogy ne tudjon megöregedni, amíg tizenkét házasságát végig nem élte. Mikor a tizenkettedik házasságából való tizenkettedik gyereket várja, sültnyulat

tálatat (azaz az átok első két feltételének teljesülte után mintegy megrendezi a harmadikat), a nyúl kiugrik az ablakon. Erre a legény hirtelen megöregszik és a gyerek születése után nemsokára meg is hal.

Azt lehetne hinni, hogy a különböző néphitbeli elemekből, amelyek közül az élő és a halott boszorkánnyal való kalandok⁴ és a megsütve ugráló nyúl⁵ jól ismertek a néphitben, véletlenül és egyszer állott össze ez a furcsa történet, ha nem ismernők egy másik, jóval későbbi és más helyről való feljegyzését is.⁶ Attól eltekintve, hogy ez a feljegyzés az ismertettnél sokkal homályosabb, kevés a kettő között a különbség. A leglényegesebbek: az átok kimondása hiányzik (de következményei megvannak, úgyhogy ezt a csonkaságot az elmondó, vagy valamely előző hagyományozó rovására kell írunk); az elbeszélésbe be van iktatva a tetejetlen fa meséje (de erről a mesemondó bevallja, hogy maga iktatta be); a nyúl nem a hős tányérjáról ugrik ki, hanem egy másik királyéról, akivel a hősnek megüzeni, hogy most már eleget élt; végül, mint leglényegesebb különbség, a hős továbbra is fiatal marad, megöregedéséről és haláláról nincs szó.⁷

Ha a halhatatlanságra vágyó királyfi meséjét nem idéztük volna többször is, akkor is legelőször ez a mese jutna eszünkbe, ha az örökifjúvá átkozott hős babonás történetéhez mesei párhuzamokat keresünk. És valóban, az örökifjúság motívumán kívül is (amely motívum az újabb feljegyzésben figyelemreméltó módon diadal-maskodik a — ki nem mondott — átkon) találunk a babonás történet és a mese között érintkezési pontokat. Ezek között különösen kettőre kell figyelmeseknek lennünk. Annál is inkább, mert mindkettőnek éppen a mese magyar hagyományához van több-kevesebb köze.

A királyfi, miközben a halhatatlanság országát keresi, három emberrel (vagy más lényel) találkozik, akik nem halhatatlanok ugyan, de igen soká élnek, pl. addig, amíg egy egész hegyet apránként el nem hordanak, vagy egy szobára való tűt el nem kopatnak varrás közben. Mármint a mese legtöbb ismert magyar változatában (és csak magyarokban) az a mesénk szelleméhez és hősének felfogásához egyáltalán nem illő kifejezés fordul elő, hogy ezek a csaknem-halhatatlanok azt mondják: „*elátkoztak*, hogy ne halhassak meg, míg...”⁸

A másik érintkezési pontot mesénknek egy ukrán változatában⁹ találjuk. Ott a mese hőse nem azért indul útnak, mert a halhatat-

lanság országát akarja megkeresni, hanem azért, mert emberevő, vérszopó boszorkány-húga születik, aki elől menekülnie kell. És a mese végén nem a halál fenyegeti, hanem az évszázadok óta ráleselkedő boszorkány. Ugyanígy mondja el a mesét egy román cigány változat is.¹⁰ A mese magyar változataiban a boszorkány nem vette át a halál szerepét, de nyomok mutatnak arra, hogy a mese magyar hagyománya szoros kapcsolatban van az idézett kelet-európai hagyomány-csoporttal. Egyrészt abban, hogy magyar változatokban¹¹ a halál épp olyan módon leselkedik otthon, mint a cigány meg az ukrán változatban a boszorkány, másrészt abban, hogy a hős megmenekülésének egy bizonyos módja (a hóst a tündérkirálynő feldobja; ha a halhatatlan országban esik le, ott maradhat, ha a határon kívül, legyen a halálé), csak magyar¹² és ukrán¹³ változatokban fordul elő.¹⁴

A halhatatlanság mint átok egyrészt, a hős boszorkány lánytestvére, másrészt két olyan érintkezési pont a mese magyar (vagy magyarhoz közeleső) hagyománya és az ismertetett babonás történet között, hogy jelentőségüket eltagadni nem lehet. Ezeket az érintkezéseket nemcsak lehet, de kell is értelmezni, és értelmezésük bizonyára megint vet majd egy fénysugarat a mese és a másfajta hagyományok összefüggésének kérdésére. Az összefüggések értelmezése pedig már első pillantásra is kétoldali befolyásra vall. Nemcsak az egyik hagyomány merített a másikkól, hanem fordítva is; a mesében a babonás történethez tartozó elemek csillannak meg, a babonás történetben a meseiek.

Elsősorban az a mesében — és éppen a halhatatlanságra vágyó királyfi meséjében! — annyira furcsa megjegyzés, hogy a halhatatlansággal határos hosszú élet: átok, a néphit reális világlátására vall. Mert, bármilyen paradoxnak is tűnik az állítás, a néphit világlátása reális: a való éllethez és annak szükségleteihez tapad, a néphitben kifejeződő tudásnak és a hozzáfűződő cselekményeknek nincs más céljuk, mint az, hogy biztosítsák a reális életet minden kívülről jövő, természetfeletti és természetellenes behatás ellen.¹⁵ Ami természetellenes, az a néphit szempontjából csak átkos lehet, még ha olyan látszólag kívánatos dologról van is szó, mint az örök ifjúság, vagy az örök élet. (Gondoljunk a bolygó zsidó legendájának szörnyű tragikumára.) Azután az a motívum, amely nyilvánvalóan kívülről és lassankint kezd a halhatatlanságra vágyó királyfi mesetípusába behatolni: hogy a hős boszorkány-húga az útnak indító és a célnál leselkedő veszély; ez a motívum a mese kelet-

európai hagyományát már meghódította és nyomaiban már a magyar hagyományában is érezteti hatását. Szinte láthatatlan idegen motívum és szemelláthatólag szorosabban tartozik a kelet-európai boszorkány-vámpír hithez, mint a mesénk halhatatlanságot sóvárgó (és, mint a kelta mítosz mutatja, a halál és halhatatlanság édes szintéziséből fakadó) szelleméhez.

Ezzel szemben a babonás történet is adósa a mesének. Adósa a legfontosabb mozzanatban: abban, hogy a cselekménybeli hasonlóság révén az eleven néphit példázásán túlmenő funkciót és ezzel együtt meséhez hasonló formát és szerkezetet kapott, sőt annyira hozzá hasonult már a mesei műfajhoz, hogy az újabb mesemondó, amikor hosszabbá és színesebbé akarja tenni, valódi mesét illeszt bele tarkító epizódként. De ezen túl is, amint éppen az újabb változathoz látjuk, elhatalmasodik a mesei világlátás: elmarad az átok említése, a hős nem érzi már tehernek az örökifjúságot, nem rendezi meg azt a jelenetet, amely véget vet természetellenes (de a mese világában nagyon is természetes) életének, és valóban örökké fiatal marad.

Természetesen behatóbb vizsgálatra lenne szükség ahhoz, hogy eldöntsük, ez a kétoldali befolyásolás hogy és miként történt, és ehhez a behatóbb vizsgálathoz szükségünk lenne olyan adatokra is, amelyek nem állnak rendelkezésünkre. Tanulmányoznunk kellene azt a babonás történetet, amely a halhatatlanságra vágyó királyfi hagyományát alakította át a boszorkány-motívum beiktatásával, és tudnunk kellene, hogy ez mennyire áll közel az örökifjú legény magyar babonás történetéhez.¹⁰ De ezekre a részletekre most nincs is szükségünk. Keresett tanulságunkat enélkül is megkaphatjuk. Ez a tanulság pedig az, hogy a hagyományos és különböző világlátásokból fakadó, különböző világlátásokat kifejező elemek részévé való differenciálódása soha le nem záruló folyamat, hogy minden olyan elem, amely határozott és egyirányú világlátás kifejezőseként jött létre, az ambivalens mesei világlátásban is juthat megnyilvánulásra. Különösen akkor, amikor a kialakult, mintaképszerű és sokféle hagyományt (a mesei világlátástól távolosít is, mint pl. az állatmesét vagy a trufát) a maga képére és hasonlatosságára alkotó mesei forma és szerkezet irányíthatja a hagyományozást és a hagyományozót. Ilyenkor különösen megmutatkozik, hogy a mesei hagyomány állandóan bővíthet idegen, de asszimilált elemekkel, és ugyanakkor a mesétől idegen világlátású hagyományanyag is kezdheti felvenni a mese külsőségeit és átvenni nemcsak elemeit,

hanem világlátásának módját is. Más szavakkal: ha a mesében más világlátási módok tükröződnek, akkor ez nem annak a jele, hogy a mese a vetülete ezeknek a világlátási módoknak, hanem arra vall, hogy a mese képes a maga látásmódját és formáját-szerkezetét rákényszeríteni más eredetű hagyományokra is. Egy következő példával — továbbra is a halhatatlanságra vágyó királyfi hagyományának körén belül maradva — ezt most már nem mint folyamatot igyekszünk megvilágítani, hanem mint állapotot, mégpedig a mesei forma és szerkezet támogató vázán kívül eső jelenségek kapcsán.

8.

A halhatatlanságra vágyó királyfi meséje cselekményében anynyira szorosan kapcsolódik a kora-középkori ír mítoszhoz, hogy valami genetikus összefüggésnek feltétlenül fenn kell állnia közöttük. Ennek a mesének a gyökereit, ami a cselekmény anyagát illeti, aligha kereshetjük másutt, mint a kelta pogányságban. De ez korántsem jelenti azt, hogy ez a hagyomány mintegy zárt mederben áramlik az ír kora-középkortól a mai szóhagyományig. Az ainu párhuzam, amelyet ismertettünk, már egymagában is megmutatta, hogy ez nincs így, hogy a valóságban a mese tényleges családfáján kívül is vannak hagyományok, amelyek hozzátartoznak. Hozzá tartoznak az összefüggésnek azon a megfoghatatlan módján, amelyet idézett példánk és párhuzamaink többször is szemünk elé állítottak, de amelynek értelmezéséről és törvénybe-foglalásáról eleve le kellett mondanunk. Mint eddig, most is meg kell elégednünk azzal, hogy az epikus elemek *vannak*. Ennek ellenére megvan a jelentősége, ha látjuk, hogy a Bran-Halhatatlanságra vágyó királyfi hagyománynak mi a legközelebbi környezete, milyen hiedelmek és milyen (hiedelemből fakadó) mondák és legendák tanúszkodnak arról, hogy a kelta halál-valláson kívül is, a középkor és az újkor egész ideje alatt élt egy világfelfogás, mely ugyan nem forrása és nem alapja, de mintegy háttere lehetett ennek a hagyománynak.

A középkor óta állandóan találkozunk mondákkal (és ezek hiedelmek kifejezői), amelyekben emberek érintkezésbe jutnak túlvilági lényekkel és ez az érintkezés kiforgatja őket emberi létükből. Ezeknek a mondáknak a körén belül hatalmas a változatosság, a legegyszerűbbtől a legköltőibb szépségűig úgyszólván megszakíthatatlan variáció-láncot alkotnak. A legegyszerűbbre példa: az éj-

szaka hazatérő embert „menyecskék” táncoltatják, amíg össze nem esik.¹ Színesebbek azok a mondák, ahol megtudjuk, hogy az éjszaka, amit a legény készakarva vagy kényszerítve végigtáncolt a tündérekkel, a valóságban sokkal több volt: hetek, hónapok vagy évek.² Van úgy is, például észt mondában,³ hogy a legény vízitündérektől — úgy hiszi — egynapos tartózkodás után mint törődött aggastyán tért vissza. Vagy úgy, mint az újkori népballada formájában továbbélő középangol románcban,⁴ ahol Thomas Rhymer a rövidnek vélt hosszú túlvilági tartózkodásának jóstehetségét köszönheti.

Mindezek a népmondák, bármennyire is érezhető párhuzamosságuk a Bran-Halhatatlanságra vágyó királyfi hagyományával, több dologban lényegesen különböznek tőle. Abban először is, hogy hiába múlik az idő a másvilágiak között más iramban, mint az embereknél, azért az ott töltött valóságos idő is aránylag rövid és soha nem hosszabb, mint az ember természetes életkora. Sőt első példánkon azt is láttuk, hogy bár ez a baranyai monda nem választható el az utóbb idézettekől, az idő természetellenes múlása nem szerepel benne. A néphit és monda tehát a valóság közelében maradnak, hetekről, hónapokról vagy legfeljebb egy emberélet hosszáról beszélnek. És még inkább a valóság közelében maradnak abban a másik mozzanatban, amely elválasztja őket a mítosz és a mese hagyományától. Abban ugyanis, hogy míg a mítoszban és a mesében a túlvilágba jutás és a túlvilággal való érintkezés kérés, kívánatos, édes dolgok, és esetleg elvesztésük csapás, addig a hiedelemben és a mondában az ilyen találkozás más nem lehet, mint végzetes. Még ha rövid ideig, a valóságban is csak egyetlen éjszakán át tart a mulatozás a tündérek között, akkor is véget vet hőse egészséges, emberi életének. Aki a tündérekkel táncolt, az, ha nem is hal meg, de megrokkban, megbetegszik, megöregszik. Nem kivétel Thomas Rhymer románcja és balladája sem: aki a túlvilág érintésére váttesszé lett, az épp annyira végzetesen kiszakadt az emberi közösségből, mint a tündérek táncának többi áldozata. Elég alapvető különbség a kétféle világlátás között, hogy meg ne engedje azt a feltevést, amely szerint a mese a hiedelem közvetlen tükröződése lenne.

De a másvilággal való társalkodás mondái között találunk olyanokat is, amelyekbe egy további motívum vegyül. Nevezetesen az, hogy a hős nem akármilyen, véletlen időpontban kerül a túlvilág vonzókörébe, hanem éppen esküvője napján. A monda ilyenformán bővebb variációi között is vannak olyanok, amelyek az idő-

tartam dolgában megmaradnak egy emberélet keretén belül. Egy régi svéd népballada⁵ például, ahol a fiatal lovagot a tündér az esküvőjéről ragadja el; mire visszatér, negyven év múlva, menyasszonya már rég meghalt. Ez a svéd ballada, bár az esküvő-motívum már megvan benne, szorosabban csatlakozik az előbb ismertetett népmonda-csoporthoz, nemcsak az időtartam motívumában, hanem abban is, hogy a tündér a hőst elragadja.

Még fejlettebbek azonban azok a mondák, ahol nem elragadásról van szó, hanem ember és túlvilági lény vendégbarátságáról: az ember a túlvilági lény látogatását adja vissza. Legrégibb ilyen mondánk még középkori forrásból ismeretes.⁶ Herla brit király barátságot köt egy törpével, meghívja lakodalmára, majd egy év múlva ő megy el a törpe esküvőjére. Az ünnepség végével Herla a törpétől egy kiskutyát kap, azzal a figyelmeztetéssel, hogy addig le ne szálljon lováról, amíg a kutya le nem ugrik. Kiderül, hogy évszázadokig volt oda, és azóta kíséretével együtt mindig bolyong lóháton. (Éppen a halhatatlanságra vágyó királyfi hagyományából érthetjük meg, miért nem szabad leszállania a lóról: akkor porrá változna, utólérné az idő.)

Nagy számban ismeretesek annak a mondának a változatai, ahol két barát köt szerződést, hogy egymást lakodalmukon meglátogatják; az egyik időközben meghal, de mégis megjelenik barátjának lakodalmán, majd magával hívja, hogy az visszaadja a látogatást.⁷ Természetesen a túlvilágnak ez a látogatója is csak emberöltők múltán kerül vissza az élők világába. Ugyanúgy, mint a hagyománynak abban a csoportjában, amelyet utoljára hagytunk. Ebben is lakodalomról van szó, és kölcsönös meghívásról, de abban a formában, hogy a hős lakodalmán ismeretlen vendég jelenik meg, aki aztán magához hívja a vőlegényt. Az ismeretlen: Isten angyala, vagy maga az Isten, és vendégével a paradicsom gyönyörűségét ismerteti meg; rövidnek tűnő tartózkodása alatt ismét évszázadok múlnak el.⁸ Ez a történet, a magyar Érdy-kódex „Exemplum mirabile”-je,⁹ az egész középkoron keresztül népszerű volt, sőt ismerjük hagyományának egy mellékhatását is, ahol a túlvilág vendége nem a vőlegény, hanem a menyasszony. Ezt a hagyományhajtást — amely azután átvezet a most vizsgált hagyománykőrön már egészen kívül eső Júlia szép leány székely népballadához,¹⁰ — a régi német népballada¹¹ a nagyváradi várkapitány lányához fűzi; hogy ezen felül van-e köze a magyar hagyományhoz, arról egyelőre nincsenek adataink.

Ez a másodiknak ismertetett nagy hagyomány-csoport az eleven néphittel és annak reális színezetű világlátásával már nincs olyan közvetlen és kézzelfogható kapcsolatban, mint az első, és túlnő a népmonda formanélküliséget jelentő keretein is. Nem tapad egy bizonyos helyhez, nem egy meghatározott és a hagyományéltető közösség előtt ismert, vagy azzal legalábbis kapcsolatban álló személyről szól. Időben túlterjed az emberélet határán és így megszakítja a kapcsolatot az elképzelhető lehetőséggel, azzal, amivel a hiedelem, minden természetfölöttisége ellenére, mindig számol. A lakodalom motívumával, amely többféle variációban szerepel, (vagy a hős lakodalmáról van szó, vagy a túlvilági lényéről, vagy akár mindkettőjéről is), már tisztán elbeszélő, irodalmi mozzanat lépett a történetbe, ellentétben a hiedelem és a népmonda pusztán eseményközlő, csak a leglényegesebbre szorítókozó fogalmazásmódjával. Utolsónak említett ágában pedig már teljesen szakított ez a hagyomány-csoport mindavval, ami a mindennapi életet környező, hiedelemszerű természetfeletti világot jelenti és helyébe teljesen transzcendens természetfeletti világot állít; nem tündér és nem halott a túlvilág képviselője, hanem Isten küldötte, vagy maga Isten, és a túlvilág maga is a keresztény paradicsom.

A mesével azonban a mondai-legendai hagyománynak ez a második csoportja is ellentétben áll. Annak ellenére, hogy új érintkezési pontok csillannak fel: Herla király mondájában a lóról leszállás tilalma, az Exemplum mirabile-ben az, hogy a hazatért ifjú földi táplálék élvezete után öregszik és hal meg hirtelen. De az alapvető gondolatban a különbség fennáll. Az Exemplum mirabile-ben, igaz, hogy földi táplálék teljesíti be a hős végzetét, de ez a végzet az elbeszélés egész atmoszférájába szervesen és következetesen illik bele, — nem tilalmat szeg meg a hős az evéssel, hanem ellenkezőleg, saját kikerülhetetlen sorsát tölti be minden zúgolódás nélkül. A hős halála sem itt, sem a többi variációban nem balvégzet — annál inkább balvégzet a halhatatlanság az egyetlen változatban, ahol a hős nem hal meg. Ebben, a Herla-mondában, megvan a tilalom, de a megszegése nélkül. (A mesében a tilalom-megszegés, mint utolsó összeütközés az emberi világrénddel, elengedhetetlen epikai kellék.) Ezzel szemben az örök élet, amelyet Herla az engedelmisségével megszerzett, éppen az ellenkezője az örök vigasságnak és boldogságnak, amit a mesében jelent a halhatatlanság. Herla örökké bolyong csapatával — a viharos éjszakák kíséretes vad lovas hada; és nevének egyezése a *familia Herlechini*,

az Arlequin démon hasonlóan viharban vágató hadával¹² biztosan több, mint a nevek véletlen összecsengése. A mese célja és harmonikus befejezése hagyomány-csoportunkban a halhatatlanság meghódítása — a mondáé és legendáé vagy a természetesnek érzett halál, vagy a démonná átkozó halhatatlanság. Gondolatmenetünk kört zárt be: az átoknak érzett halhatatlansággal babonás-mondai szférában már egyszer találkoztunk, a boszorkány-szeretőjétől örökifjúvá átkozott legény történetében és ennek a halhatatlanságra vágyó királyfi meséjébe való másodlagos beszüremlésében.

9.

Olyan kérdésből indultunk ki, amelyet a mesetudomány már régen felvetett, de azonnal túl is tette magát rajta egy kényelmes munkahipotézissel, hogy más kérdésekben igyekezzék világot vetni, ha nem is a mesére általában, de az egyes mesékre. Ennek a kutatási iránynak munkája termékeny volt, ha problematikája, módszerei és eredményei ki is hívhatták a jogos kritikát;¹ és ha nem is engedte magát eltántorítani célkitűzésétől, úgy látszik, tudatában maradt annak, hogy a mese kérdéseinek összességét a maga módján nem tudja megragadni. Antti Aarne, a finn iskola egyik megalapítója és legtermékenyebb munkása, megírta az összehasonlító mesekutatás tankönyvét: kifejtette azokat a módszereket, amelyek szerint egy mese eredeti alakját, keletkezésének helyét és idejét, vándorlásainak útját, változásainak módjait ki lehet deríteni. Fejtegetéseinek végén azonban megjegyzi, hogy ezzel a mesekutatás problémaköre korántsem merült ki. És idézi a finn kutatás másik nagy mesterének, Kaarle Krohnnak kijelentését — tréfás kijelentésnek nevezi —, amely szerint csak ezután kezdődnék az igazi mesekutatás.² Igaz, hogy nem olyan irányú problémákra gondolt Aarne és Kaarle Krohn, mint amilyeneket itt próbáltunk feszegetni. Inkább csak arra, hogy az összehasonlító monografikus mesevizsgálat eredményeit a határtudományok körében vagy azok segítségével kell kiaknázni.

Mégsem mehetünk el szó nélkül Aarne és Krohn kijelentése mellett, sőt úgy kell éreznünk, hogy nem is tréfás kijelentésről van szó. Eleget a meséről soha nem tudhatunk, hiszen a leglényegesebbet, azt, amit az emberi szellem minden alkotásáról és így a meséről is tudni szeretnénk: a műalkotás igazi lényegét, azt éppúgy nem ragadhatjuk meg soha, mint a teremtés és az emberi lét többi nagy

titkát. A nagy titok előtt továbbra is alázattal kell megállnunk. De vannak kis titkok is: a mese létrejöttének és életének műhelytitkai, és ezeknek a firtatásával „kezdődik az igazi mesekutatás”.

Úgy látszott talán, hogy abban, amit itt elmondottunk, túl nagy szerepe volt a mesén kívüli és a mesén túl lévő jelenségeknek. Ha így is volt, rajtuk keresztül mégis ezekbe a műhelytitkokba tudtunk, ha csak pillanatokra is, behatolni. És mégis olyanformán, hogy nem jutottunk olyan területekre, amelyek valójában a mesén túl, a mesén kívül vannak. Nem olyanformán, hogy a mesét idegen jelenségekből értelmeztük, hogy a mesében idegen jelenségek tükröződését kerestük. Lehet, hogy úgy tűnt gyakran, különösen az első fejezet fejtegetéseiben, mintha a mese éltető talaját más rendszerekben keresnők, más rendszerekből akarnók magyarázni. Úgy tűnhetett talán még annak ellenére is, hogy nem győztük eléggé hangsúlyozni a különbségeket, amelyek a mese hagyománya és a néphitből táplálkozó monda vagy legenda közt fennállnak, mint ahogy annak idején azt sem mulasztottuk el hangsúlyozni, hogy hiába kapcsolódik a példának választott mese tartalmilag szorosan a kelta mítoszhoz, mégis olyan nagy a különbség köztük, hogy azt a hagyomány fejlődésének egyetlen teremtő és átalakító cselekedetével hiába próbálnók magyarázni.

A hagyományok világa más, mint a logika világa. A logika világában az egység a másik egységet kizárja, két dolog vagy azonos egymással, vagy nem. A hagyományok világának mások a törvényszerűségei. A hagyományok világa egyetlen nagy egység, amelyben minden összetalálkozik, minden összefolyik, amiből összetevődik. És ennek ellenére egymástól szilárdan elhatárolt egységekből áll: más, magában megálló, öntörvényű egység benne a mese, más a legenda, más a mítosz. Erről nem szabad megfeledkezni, annak ellenére, hogy amilyen régi a mesetudomány, olyan régiek azok a törekvések, amelyek a mesét másodlagos jelenségnek akarják feltüntetni: Grimmék költői megfogalmazásától kezdve, amely szerint a meséből úgy lehet felszedegetni régmúlt mítoszok törmelékeit, mint szét pattant drágakő darabkáit a fűből,³ egészen a modern elméletekig, amelyek akár primitív rítusokból,⁴ akár jelenkori néphitből vélik megérthetőnek a népmesét.

Mindezekkel ellentétben mi arra törekedtünk, hogy a mese helyét lessük meg a hagyományos elbeszélő elemek és világlátások útvesztőjében. Láthattuk, hogy egyrészt megvolt határozatlan őskorokban is, a hozzánk közelebb eső múltban is, de meg a jelen-

ben is ezeknek az elemeknek és világlátásoknak együttélése és kölcsönhatása. De láthattuk márszét azt is, hogy az a differenciálódási folyamat, amely ezekből az elemekből a mesei hagyományokat teremti, szintén megvolt és megvan: nem egyszeri, meg nem ismétlődő eseménye volt a népmese történetének, nem hagyta magára a népmesét egyszeri és lezárt alkotómunkája bevégeztével, hanem soha meg nem szűnő állandóságával mindmáig élteti a mesei hagyományokat. Természetes, hogy olyan korokban, amikor a népmese hatalmas szilárdságú és kényszerítő mintakép gyanánt ható szerkezete még nem alakult ki, más kellett, hogy legyen ennek a differenciálódásnak a szerepe és a mechanizmusa, mint újabb időkben, amikor a mesei ambivalens világlátás már végérvényes kifejezési formáját is megteremtette. Hiszen láttuk, hogy ez a forma annyira erősen alakító és vonzó, hogy időnkint magába kényszerít még idegen világlátási elemeket is.

De a lényeg mégis állandó maradt. Amennyire állandó az egyes mesetémák hagyományozása kialakulásuk óta mindmáig, annyira állandóaknak kell lenniök a meseteremtő lelki folyamatoknak is. Különbön elképzelhetetlen volna, hogy a hasonló, de mesén kívüli hagyomány-elemek és a hasonló, de nem-mesei világlátások között a mese elevenen és állandóan, világlátási módját és kifejezni való tartalmát nem változtatva, keveretlenül (eltekintve persze egyes kivételes beszüremlésektől, amelyek azonban a hagyomány egészének képét nem tudják megzavarni) élhessen tovább. Élhessen még ma is, amikor nemcsak a paraszti életforma bomlik, hanem az egész emberi kultúrának az a természethez közel álló és a metafizikát is emberien felfogni tudó formája,⁵ amely a középkorban még uralkodott és legutoljára a romantika korában lobbant fel. Mint ahogy a folyóvizeknek öntisztító erejük van, úgy van meg a mese hagyományos világképének, a mese hagyományos világképét szolgáló és kifejező differenciáló lelki folyamatnak az az ereje, hogy tisztán tartsa meg maga-magát.

JEGYZETEK

1.

¹ Az erre vonatkozó hatalmas irodalomból csak a lefontosabb kézikönyvekre emlékeztetek: Aarne—Thompson, *The types of the folk-tale*, FF Communications 74, Helsinki, 1928; Thompson, *Motif-index of folk-literature*, FFC 106—109, 116—117, Helsinki, 1932—1936; Bolte—

Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipzig, 1913—1932.

² A mese formájáról is bő irodalom áll rendelkezésre; néhány fontosabb cím: Ludwig Felix Weber, *Märchen und Schwank*, Kiel, 1904. Axel Olrik, *Epische Gesetze der Volksdichtung*, Zeitschrift für deutsches Altertum 51 (1909) 1 kk.; Kaarle Krohn, *Die folkloristische Arbeitsmethode*, Oslo, 1926, 100 kk.

³ *Das Märchen*, Wissenschaft und Bildung 96, Leipzig, 1925³, 32.

⁴ Antti Aarne, *Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung*, FFC 13, Hamina 1913, 14; u. ő; *Der reiche Mann und sein Schwiegersohn*, FFC 23, Hamina, 1916, 194; Reidar Th. Christiansen, *The tale of the two travellers or the blinded man*, FFC 24, Hamina, 1916, 5.

⁵ I. h.: „... after traditional custom...”

⁶ Erről más helyen szóltam: *A mese világa*, Budapest, 1937. 25 kk.

⁷ *A mese világa*, 71. kk.

⁸ Vö. *A mese világa*, 15. k. — A két jelenség közti hasonlóságból nem egyszer szorosabb összefüggésre következtettek. Már az ókorban is felmerült az a vélemény, hogy a mítoszok az álomból fakadnak: Synesios, *Περὶ ἐνοπνίων λόγος*, 154 D — 155 A. A mese álmelméletének klasszikusa Ludwig Laistner, *Das Rätsel der Sphinx*, Berlin, 1889; legbuzgóbb hirdetője Fr. v. d. Leyen, l. pl. i. m. 51. kk. Ilyen előzmények után természetes, hogy a pszichoanalízis, amely az álomnak és a tudattalan egyéb jelenségeinek vizsgálatát rendszerré fejlesztette, a mesére is alkalmazni igyekezett eredményeit. A pszichoanalitikus meseirodalomból kiemelhetjük a következő két könyvet: Franz Riklin, *Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen*, Schriften zur angewandten Seelenkunde 2, Wien—Leipzig, 1908 és Otto Rank, *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung*, Internationale Psychoanalytische Bibliothek 4, Leipzig—Wien—Zürich, 1922².

⁹ L. pl. Walter A. Berendsohn, *Grundformen volkstümlicher Erzählerkunst in der Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Hamburg, 1921, 29, 35; Marót Károly, *ΛΙΟΣ ΕΝ ΚΟΙΝΩΙ*, Egyetemes Philologiai Közlöny, 64 (1940) 229.

¹⁰ *Einfache Formen*, Halle (Saale), 1930.

¹¹ I. m. 239.

¹² Pl. Berendsohn, *Handwörterbuch des deutschen Märchens*, s. v. *Einfache Formen*, 11. §.

¹³ Paul Groth, *Die ethische Haltung des deutschen Volksmärchens*, Form und Geist 16. Leipzig, 1930, passim.

¹⁴ I. m. 219.

¹⁵ Vö. Karl Kerényi, *Was ist Mythologie?* Europäische Revue 15 (1939) 564.

¹⁶ Andreas Heusler egy könyvismertetésben: *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie* 1933, 221.

¹⁷ Különös következetességgel Max Pieper 1. pl. *Das Märchen von Wahrheit und Lüge und seine Stellung unter den ägyptischen Märchen*, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 70 (1930) 92 kk.

¹⁸ Vö. *Notice sur le conte égyptien du Prince Prédestiné*, Oriens Antiquus 1 (1945) 57 kk.

2.

¹ Alexander Castrén, *Nordische Reisen und Forschungen 4.: Etnologische Vorlesungen über die altaischen Völker*, St. Petersburg, 1857, 164 kk.

² Leo Reinisch, *Die Kunama-Sprache in Nordost-Afrika*, SB Wien, 119/5, 4 kk.

³ Vö. *A népmese háttere*, Ethn. 51, (1940) 309 k.

⁴ Aarne—Thompson 313, 314 sz. mesetípus, I. Antti Aarne, *Die magische Flucht*, FFC 92, Helsinki, 1930.

⁵ L. Thompson, *Motif-index*, D 1611 sz. motívum; Aarne, *Die magische Flucht* 109 k., 116.

⁶ Karl Meuli, *Scythica*, Hermes 70, (1935), 146 kk., 171 azt állítja, hogy a mágikus menekülés motívuma szerves része az észak-ázsiai sámánhiedelemnek. A rendelkezésre álló adatok ezt azonban nem igen támogatják; különben pedig a motívum annyira mesei közkinccs, hogy még ha megtaláljuk is Észak-Ázsiában, akkor sem kell ott helyi hiedelemre visszavezetni.

⁷ Aarne—Thompson 480 sz. mt.

⁸ Angelo de Gubernatis, *Le novelline di Santo Stefano*, Torino, 1869, 16 kk.; Vittorio Imbriani, *La novellaja Fiorentina*, Livorno, 1877, 183 kk., 195 kk.; Wesselofsky, *Novella della figlia del re di Dacia*, Pisa, 1866, p. XXIX.

⁹ Wuk S. Karadschtsch, *Volksmärchen der Serben*, Berlin, 1858, 205 kk., 215 kk.

¹⁰ Blaise Cendrars, *Anthologie nègre*, Paris, 1927, 236 kk.

¹¹ Thompson, *Motif-index*, D 1523. 2 sz. mot.

¹² Ehhez és párhuzamaihoz I. Lucy Allen Paton, *Studies in the fairy mythology of Arthurian Romance*, Radcliffe College Monographs 13, Boston, 1903, 16 n. 1.

¹³ Aarne—Thompson 410 sz. mot.

¹⁴ Thompson, *Motif-index*, E 175 sz. mt.

¹⁵ Az európai mese következetes szerkezetét és az Európán kívüli mese lazaságát először Jan de Vries, *Die Märchen von den klugen Rätsellösern*, FFC 73 Helsinki, 1928, 408 kk. állította szembe egymással. A szembeállításon túl, az összefüggések kutatása irányában, azonban nem ment.

¹⁶ Kerényi Károly, *A csodaszarvas az Ezeregynapban*, Ethn. 41, (1930) 150.

¹⁷ Aarne—Thompson 516 sz. mt.; I. E. Rösch, *Der getreue Johannes*, FFC 77, Helsinki, 1928.

¹⁸ Gaston Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*. Paris s a.⁴ 196 kk.; magyarul: Goldziherné Freudenberg Mária, *Ó-egyiptomi mesék*, Budapest, 1928. 22 kk.

¹⁹ Leo Reinisch, *Die Bilin-Sprache* 1, Leipzig, 1883, 104.

²⁰ Marót Károly (aki egyébként figyelemreméltóan formulazza meg azt a tapasztalatnak önként felkínálkozó, bár csodálatos módon legtöbbször agyonhallgatott tényt, hogy a hagyományos elemek minden hagyományos műfajhoz tartozhatnak) ezt a konzekvenciát már nem vonja le: soraiból az a nézete tűnik ki, hogy ezek az elemek, bár nincsenek műfajhoz kötve, az egyes zárt és formával bíró műfajokban jelennek csak meg (*Herodotos prózája*, Egyetemes Philológiai Közlöny 67, 1943, 12 k.). Itt kell visszatérnünk, hosszabb érvelés nélkül, az ezzel ellentett felfogást is: mint ahogy Marót Károly nem említi, hogy ezek az elemek szerkezet *nélkül* is élhetnek: úgy feltételezi ez az ellentétes elmélet szerkezeten *kívül* is az elbeszélés-elemek létezését; önállóan élő motívumokról, „einstellige Märchen”-ről beszél, mint pl. Otto Weinreich egy könyvismertetésben: *Philologische Wochenschrift* 44, (1924) 834.

3.

¹ *A mese világa*, 89 kk.

² W. Steinitz, *Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen* 1, Opetatud Eesti Seltsi Toimetused 31, Tartu, 1939, 121 kk.

³ Az említett 480 sz. mt.-on kívül hozzá tartoznak még a 403 B és 431 sz. mt.-ok is.

⁴ Aarne—Thompson, 560, 561 sz. mt.-ok.

⁵ Castrén i. m. 4, 229 kk.

4.

¹ Kriza János, *Vadrózsák*, 13 sz.

² Steinitz i. m. 236 kk.

³ Munkácsi Bernát, *Vogul népköltési gyűjtemény* 4. Budapest, 1896, 145 kk.

⁴ Munkácsi Bernát, *Vogul népköltési gyűjtemény* 1. Budapest, 1892—1902, 6.

⁵ Egy Toldiról szóló népmonda (Magy. Népk. Gy. 13, 475 kk.) kapcsán a motívum középkori nyugat-európai előfordulásait (Ogier le Danois hőstörténetét és párhuzamait) Solymossy Sándor állítja össze: *A Toldi-monda keletkezése*, Irodalomtörténeti Közlemények 34 (1924) 12 kk., 81 kk. A népi Toldi-monda és az előbbi két jegyzetben idézett vogul szövegek párhuzamára már Bán Aladár is rámutatott: *A Toldi-monda alap-*

rétege. Ethn. 28 (1917) 25 k. Túlzott az a következtetése, amely szerint a párhuzamosság genetikus kapcsolatot is jelent.

⁶ Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, cap. 6.

⁷ Aarne—Thompson 720 sz. mt.

⁸ Aarne—Thompson 709 sz. mt.

⁹ Thompson, *Motif index*, K. 512.2. sz. mt.

¹⁰ Pl. Eduard Stemplinger, *Antike Motive im deutschen Märchen*, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 49 (1922) 378 kk.; meg kell jegyez-nünk, hogy Firmicus Maternus fent idézett Dionysos-mítoszáat tudtunkkal ennek az iránynak követői nem vonták be a modern mese „antik pár-huzamainak” körébe.

¹¹ I. rész, börtönjelenet (4412 kk. sorok); már az *Urfaust* megfelelő jelenetében is.

¹² Ennek a mesehagyomány körében némileg különálló, primitívebb jel-leget sejtető csoportnak a létezésére Walter A. Berendsohn hívta fel a figyelmet: *Grundformen* 75 kk. és *Handwörterbuch des deutschen Mär-chens* s. v. *Einfache Formen*, 9, 15 §§; ehhez a Berendsohnnál *animistische*, majd *päanimistische* *Zweizablgeschichte* névvel jelölt mesecsoporthoz vö. a szintér egysége kapcsán tett megjegyzésünket: *A népmese háttere*, Ethn. 51 (1940) 310. l. 13. sz. jegyz.

¹³ Aarne—Thompsonnál nem szerepel, l. egyelőre Reinhold Köhler, *Kleinere Schriften* 2. Berlin, 1900, 406 kk.

¹⁴ Így a változatok legnagyobb részében, például az első újkori meg-fogalmazásban is, egy 16. századi olasz népkönyvből: Alessandro d'An-cona, *Poemetti popolari italiani*, Biblioteca di scrittori italiani 11. Bo-logna, 1889, 107 kk.

¹⁵ A magyar változatok legtöbbszörében is; idézzük példának a legismer-tetebbet: Magy. Népk. Gy. 1, 361 kk.

¹⁶ L. pl. Wolfgang Krause, *Die Kelten*. Religionsgeschichtliches Lese-buch 13. Tübingen, 1929, 10 kk.

¹⁷ Hugo Kunike, *Märchen aus Sibirien*. (Marchen der Weltliteratur). Jena, 1940, 297 kk.

¹⁸ Pl. a kelta változatok nagyrésztében, l. Köhler, *Kl. Schr.* 2, 417 kk.

¹⁹ Pl. egy kaukázusi változatban: Adolf Dirr, *Kaukasische Märchen* (Märchen der Weltliteratur). Jena, 1922, 24 kk.

²⁰ A tülvilágban elfogyasztott táplálék szerepe minden kor és minden föld mítoszában ez l. Thompson, *Motif-index*, C 211 sz. mt.

²¹ Ide tartozik ugyanis a Marie de France-nak tulajdonított Guingamor c. lai, kiadta Gaston Paris, *Romania* 8 (1897) 29 kk.

²² *A sziget kelta mítoszáról*, *Argonauták* 1 (1937) 9.

²³ John Arnott MacCulloch, *The religion of the ancient Celts*. Edin-burgh, 1911, 341 kk.; Kuno Meyer, *Der irische Totengott und die To-teninsel*, SB Berlin, 1919, 544 k.

²⁴ L. bővebben az imént idézett tanulmányt a kelta szigetmítoszáról.

¹ „Zugleich (ti. a mese fejlődésének egy későbbi fokán: „auf einer etwas späteren Stufe) hört das Glücksmärchen auf, eigentliches Mythenmärchen zu sein. Wie der Tanz aus einer Kultzeremonie in eine reine Äusserung lebhafter Lusteffekte übergeht, die durch das Wohlgefallen an dem Rhythmus der eigenen Bewegungen gehoben wird, so wandelt sich das Märchen in eine der blossen Ergötzung an dem Wechsel spannender Lebensschicksale und ihrer glücklichen Lösung dienende Erzählung um” — írja pl. Wilhelm Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1912², 277.

² Fairy-tale, conte de fées, Zaubermärchen; Aarne rendszereben a 300—1199 számok „Eigentliche Märchen”, „Ordinary folk-tales” címen.

³ Az olyan mesegyűteményekből, amelyek egy mesemondó teljes tudását közlik (pl. Ortutay Gyula és Dégh Linda gyűjtései, Új Magy. Népk. Gy. 1. és 3—4.) az derül ki ugyanis, hogy a mesemondók többet neveznek mesének, mint akár a tágabb körű tudományos szóhasználat.

⁴ A mesefajtákról összefoglalóan vö. *A mese világa*, 120 kk.

⁵ Archer Taylor, *A classification of formula-tales*, The Journal of American Folk-Lore 46 (1933) 87 kk.: 2250—2350 sz. mt.-ok.

⁶ Uo. 78 kk.: 2000—2041 sz. mt.-ok.

⁷ Aarne—Thompson 1875—1999 sz. mt.-ok.

⁸ Bolte—Polívka i. m. 4, 1930, 13 kk.; a magyar mesekezdőket tudtommal senki nem állította össze és nem is tanulmányozta.

⁹ Aarne—Thompson 1930 sz. mt.

¹⁰ Vö. Dömötör Sándor: *A cigányok temploma*, Erdélyi Tudományos Füzetek 41, Cluj-Kolozsvár, 1932, különösen a 33 sz. jegyzet a 10. lapon.

¹¹ *Mesék és mítoszok halálról és halbatatlanságról*, Ethn. 47, 1936, 37.

¹² Jan de Vries, akinek számára nemcsak „őskori” és „modern” elemek állnak szemben egymással, hanem a „szerkezet” és a „lazaság” is, egyesesen irodalmi feldolgozást kénytelen feltételezni azon a ponton, ahol a laza elem-anyagból megszerkesztett mese lesz. „Schon a priori lässt sich feststellen dass nichts besser dazu geeignet ist, einem flüssigen Märchenmaterial eine feste Form zu geben, als eine literarische Bearbeitung...” — írja (i. m. 410).

¹³ „Suggestions”: Cecil Sharp, *English folk-song*, London, 1907, 11. — Hasonló megfogalmazással már Arany Jánosnál is találkozunk, Merényi László népmesegyűteményének bírálatában (Ráth kiad. 5, 448).

¹⁴ *Kaiser und Abt*, FFC 42, Helsinki, 1923, 404: „Umwälzung”.

¹⁵ Legyen szabad utalnom saját megfigyeléseimre: *A mese világa*, 79 kk. és *Märchenmorphologie und Märchentypologie*, Folk-Liv 3, (1939) 314 kk.

¹⁶ *Natursagen* 3/1, Leipzig—Berlin, 1910, p. VII. kk.

¹ Jolles i. m. 102 kk.

² K. Kerényi, *Apollon*, Wien, 1937, 42.

³ Jolles i. m. 75.

⁴ Jolles i. m. 36 kk.

⁵ Bővebben: *A mese világa*, 109 k.

⁶ P. Groth i. m. 30.

⁷ Egyes mítoszi képek nemcsak ilyen általánosságban, hanem konkrét módon is magukban hordozhatják a mítoszi világhelyzet mellett a meseit; l. pl. Kerényi Károly, *Gyermekistenek*, a Homérosi himnuszok Hermészhez, Pánhoz, Dionysoshoz (Kétnyelvű Klasszikusok A. V.) c. kötetben, Budapest, 1939, 39 kk.

⁸ Ennek az ambivalenciának felismerése különben új oldalát mutatja meg annak a „Zwischenreich”-nek (Kerényi megfogalmazása egy könyvismertetésben: *Gnomon* 10, 1934, 305 k.), annak az átmeneti világnak, amely a mesei világlátásban minden határt, minden ellentétet elmos és kiegyenlít. (Vö. *A mese világa*, 11 kk.)

⁹ Pl. Ortutay Gyula, *Fedics Mihály mesél*, Új Magy. Népk. Gy. 1, 1940, 63 kk.

¹⁰ Néhány hirtelenében elővett példa: A mese-sárkány emberalakú, várban lakik és királyleányt rabol (l. Solymossy Sándor, *Népmeséink sárkány-alakja*, Ethn. 42, 1931, 123 kk.) — a hiedelembeli sárkány: sárkánykigyó, a felhőkben lakik, a táltossal küzd (Ipolyi, *Magyar mythologia*, VIII/1. fejt.). A táltos maga a néphitben ember (Ipolyi XV. fejt.), a mesében táltos ló. A boszorkány mesében kővé, varangyos békává változtatja az embert (Thompson, *Motif-index*, G 263 sz. mt.), a néphitben legfeljebb lóvá változtat (de csak kis időre és az átváltoztatott embert nem kell megváltani, mint a mesében), viszont maga tud átváltozni: nem üldözés céljából, mint a mesébéli boszorkány, hanem azért, hogy a boszorkányszombatra menjen, vagy hogy rontást műveljen. A mesébéli boszorkány viszont nem foglalkozik állatok megrontásával, különösen tehének tejének elvonásával. (Vö. Weiser-Aall, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, s. v. *Hexe*.)

¹¹ A babonának ehhez a légköréhez vö. Kerényi, *Apollon*, 15 kk.

¹² Más kérdés természetesen a mese viszonya az élettörténete folyamán uralkodott és uralkodó világgépekhez; erről l. *A népmese háttere*, Ethn. 51 (1940) 308 kk.

7.

¹ Hangsúlyoznunk kell ezt az általában agyonhallgatott tényt: a népmonda *nem* epikus hagyomány, hanem pusztán ismeretközlés vagy beszámoló. Röviden egyszer már rámutattam: *Notices sur la légende popu-*

laire. Jubilee volume in honour of Prof. Bernhard Heller. Budapest, 1941, 86 kk.

² Ez a magyar név kevésbé alkalmas az általa jelölt hagyomány lényegének érzékeltetésére, mint az előző jegyzetben idézett dolgozatomban (88 k.) javasolt „légende superstitieuse” terminus, vagy a skandináv és német irodalomban előforduló „Beispielsage” (pl. Berendsohn, *Grundformen* 107) vagy „Zeugensage” (l. Liljebad, *Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern*, Lund, 1927, 179) nevek. [L. 138. oldal 3. jegyzetét. Szerk.]

³ Kálmány Lajos, *Hagyományok*, 1. Vác, 1914, 60 kk.

⁴ A boszorkányhit hatalmas irodalma helyett ezúttal ismét legyen elég a Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens *Hexe* címszavára utalnom.

⁵ Szendrey Zsigmond és Szendrey Ákos készülő magyar babonaszótárának *nyúl* címszava (közölve Ethn. 51, 1940, 330 k.) nem tudósít semmi ilyenről. De van adatunk pl. arra, hogy az ördöggel cimboráló ember ott is lő nyulat, ahol nincs, de az ilyen nyúl még megsütve is kifut a tálból (Gönczi Ferenc, *Göcsej*, Kaposvár, 1914, 162.). Egy babonás történet meg nyúl képeben mutatkozó ördögről szól, ezt csak pipaszárral lehet agyonlőni; a tálon megsütve kijelenti: „Nem öszöl ám mög!” és eltűnik (Berze Nagy János, *Baranyai magyar néphagyományok* 3. Pécs, 1940, 347). A nyúl és a boszorkány összefüggése különben is régi és szoros, l. Riegler, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, s. v. *Hase*, 5, 6, 10, 11, 19 §§; nyúllá átváltozó boszorkányra már középkori adatunk is van: Geraldus Cambrensis, *Topographia Hiberniae* II. 19.

⁶ Dégh Linda, *Pandur Péter meséi*, Új Magyar Népk. Gy. 4, 1942, 67 kk.

⁷ Dégh i. m. 78.

⁸ Magyar Népk. Gy. 1, 361 kk.; Kovács Ágnes kéziratos gyűjtése; Belatini-Braun Olga kéziratos gyűjtése. A gyűjtőknek itt mondok köszönetet, amiért szívesek voltak kézirataikat rendelkezésemre bocsátani.

⁹ W. R. S. Ralston, *Russian Folk-tales*, London, 1873, 170 kk.

¹⁰ Barbu Constantinescu, *Probe de limba si literatla tsiganilor din România*, Bucuresti, 1878, 95 kk.

¹¹ Magyar Népk. Gy. 13, 132 kk.; Kovács Ágnes kézirata.

¹² Magyar Népk. Gy. 361 kk.; a Magyar Rádió és Néprajzi Múzeum néprajzi hanglemezei, FM XVIII. 923/6—8. sz.; Kovács Ágnes kézirata.

¹³ A már idézett ukrán változaton kívül R. Köhler, *Kl. Schr.* 2, 425 k.

¹⁴ A halhatatlanságra vágyó királyfi mesetípusa egyes változatai közt a viszonyt és a csoportokat teljes biztonsággal természetesen csak egy minden mozzanatra kiterjedő monografikus vizsgálat állapíthatja meg; az itt konstatált magyar—cigány—ukrán csoport csak ideiglenes, bár valószínű, feltételezés.

¹⁵ Vö. Kagarov áttekintését a népszokások rendszeréről, ismerteti Szendrey Zsigmond, *Ethn.* 44 (1933) 21 kk.

¹⁶ Ennek a kétoldali befolyásolásnak jelenségét már észrevette és a kérdést felvette Reinhold Köhler is, *Kl. Schr.* 2, 426 l., 1. sz. jegyzet.

8.

¹ Berze Nagy János, *Baranyai magyar néphagyományok* 3, Pécs, 1940, 341.

² Köhler *Kl. Schr.* 2. 239 (Bolte pótlása); Edwin Sidney Hartland, *The science of fairy tales*, London, 1891, 161 kk.

³ Eesti Rahvaluule Arhiiv (Tartu), E 33619 (4) sz. kézirat. Fordításának megküldéséért Oskar Looritsnak mondok köszönetet.

⁴ Francis James Child, *The English and Scottish popular ballads* 2, Boston, 1884, 323 kk.

⁵ Arv. Aug. Afzelius, *Volksagen und Volkslieder aus Schwedens älterer und neuerer Zeit*, übs. von F. H. Ungewitter, 2 Leipzig, 1842, 296 k.

⁶ Gualterus Mapes, *De nugis curialium* I. 11.

⁷ L. Köhler *Kl. Schr.* 2, 226 k.; (Bolte pótlása); Johannes Bolte, *Über den Ursprung der Don Juan-Sage*, Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte NF 13, (1899) 395 k.; az Angyalbárányok legendaméséjének bevezetéseként is szerepel, l. Aarne—Thompson, 470. sz. mt.

⁸ L. Köhler *Kl. Schr.* 2, 224 (Bolte pótlásaival); Katona Lajos, *Az Erdy-codex egy fejezetéről*, Ak. Ért. 1909, 456 kk.

⁹ *Nyelvvelmélő* 5, Budapest, 1876, 262 kk.

¹⁰ Ortutay Gyula, *Székegy népballadák*, Budapest, 1940², 40. sz.

¹¹ Arnim—Brentano, *Des Knaben Wunderhorn*, „Die Eile der Zeit in Gott” (1806. évi kiad. I. 64. kk.).

¹² Az igen nagyszámú irodalomból: Otto Driesen, *Der Ursprung des Harlekin*, Forschungen zur neueren Literaturgeschichte 25, Berlin, 1904, 24 kk., 236. kk.

9.

¹ Pl. August von Löwis of Menar, *Kritisches zur vergleichenden Märchenforschung*, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 25, (1915) 154 kk. Sőt nemcsak kívülállóak gyakoroltak kritikát, hanem az iskola egyik feje is: Kaarle Krohn, *Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung*, FFC 96, Helsinki, 1931.

² Aarne, *Leitfaden* 56; „Erst danach, hat Kaarle Krohn einmal scherzhaft geäußert, beginnt eigentlich die Märchenforschung”.

³ *Kinder- und Hausmärchen* 3³, 409.

⁴ Paul Saintyves, *Les contes de Perrault*, Paris, 1923, bevezetés.

⁵ *Immanens* kultúrájának neveztük: *A néphagyományok megmentéséről*, Debreceni Szemle 8. (1934) 224. kk.

EPIKUS NÉPHAGYOMÁNY

EPIKUS NÉPHAGYOMÁNY

*But the tale, though words be lighter than air
Must live to be old like the wandering moon.*

W. B. Yeats.

Az a kérdés, hogy volt-e „magyar hősmonda”, magyar epikus hagyomány, ahogy a „magyar hunmonda”, a „magyar honfoglalás mondái”, a „királymondák” elnevezéseket a Heusler kutatásain megújult terminológiára fordíthatjuk — az a kérdés lényegében megválaszolatlanul maradt. Ha volt is a nomád és a honfoglaló magyarságban olyan eleven szellemiség, amelyből kialakulhatott volna, nyoma ennek mégsem maradt fenn. Vagy ki se alakult a hagyomány a szellemiségből, vagy ha kialakult, saját, maradandó formát nem bírt kapni, a kezdődő magyar írásbeliségbe nem tudott beleilleszkedni. Ha arra nem mutatnának nyomok, hogy kialakulófélben lévő vagy kialakult magyar epikus hagyományok felszívódtak, beleolvadtak a magyar múlttól szóló tudat egy másik létezési formájába, a történetírásba (az írásbeliség a nemzeti múltat csak ebben a megformázásában fogadta be), akkor még azt a keveset sem tudnók róla, mint amennyit most sejtünk.

Ez a kérdés a magyar epikus hagyomány kérdése volt, abban az értelemben, ahogy Homeros a görög hagyomány kérdése: az a szó, hogy „magyar” vagy „görög”, ebben a kifejezésben többet jelent mint a hagyomány megnyilatkozásának nyelvét, vagy fellelhetésének helyét. A hagyomány lényegét akarja jelölni, olyan hagyományt akar jelenteni, amely abban a formájában, ahogy van (sajnos, a magyar epikus hagyományról beszélve a nagyon is indokolt óvatosság azt parancsolja, hogy a „van” szó helyett inkább azt tegyük, hogy „elképzeljük”), nem is lehetne más, mint magyar, vagy görög. Elképzelhetetlen, hogy Homéros más nyelv, más kultúra hagyományaképp maradt volna ránk; a lényegéhez az, hogy görög, éppen annyira hozzátartozik, mint az, hogy *hagyomány*. Ebből is világos, amit különben már amúgy is nagyon jól tudunk, és amit a most szóban forgó problémák szempontjából is jó hangsúlyoznunk, hogy a terminológia, amely az epikus hagyomány kérdését a népeposz, a naiv eposz kérdésének nevezi, teljességgel indokolatlan. Ha a „naiv eposz”, „népeposz” kifejezést halljuk, arra

való utalást kell értenünk, hogy az ilyen néven jelölt hagyomány egy rétegé, egy osztályé; azt, hogy a „népeposz” (aminek a nyelvhasználatbeli ellentéte az „udvari eposz” volt) egy vízszintes határvonallal tagolt kultúra alsó rétegéé. Pedig éppen az ellenkezője az igaz: olyan hagyomány, mint a homérosi hősköltészet, a germán hősmonda volt, és amilyenek a történetírásban felolvasd nyomai szerint a magyar epikus hagyománynak is lennie kellett, egy egyetemes, oszthatatlan kulturális közösség kifejezője. Homéros nem néphagyomány, hanem görög hagyomány, nem népeposz, hanem görög eposz. Nem egy réteg, egy osztály megnyilatkozása, hanem azé, hogy egy nép, egy kulturális közösség egyeteme (a görög lényeg, vagy a magyar lényeg — lehetne mondani a most nagyon népszerű és nagyon találó kifejezéssel) hogyan reagál a történelem tényére.

A *másik* epikus hagyomány, amelyről beszélni lehet, az az epikus hagyomány, amely ma már egyedül létezik nálunk, és minden magasabb, differenciálódott kultúrájú népnél: a ballada, a mese, a monda (a helyi monda ti.), egyszóval az epikus *néphagyomány*, nem feltétlenül szükséges, hogy kapcsolatban legyen az elsővel, a nemzetek epikus hagyományával: hősmondájával. A *hagyomány* közös vonása megvan, de azon túl még elméletben sem lehet követelni a kapcsolatot. Az első hagyomány nemzetek, oszdatlan nemzeti kultúrák megnyilatkozása volt, a második pedig néphagyomány. A magyar hagyomány vizsgálatánál a hősi hagyomány és a néphagyomány között mély szakadékot látunk, és azt kellett mondanunk, hogy nyílt kérdés az összefüggés a kettő között. Ha meg azt vesszük tekintetbe, hogy a kultúrák morfológiájának szempontjából mekkora a szakadék a „nemzet” és a „nép” fogalmak között, az összefüggés keresését még kevésbé remélhetjük majd biztos eredményűnek.

Amikor a néptudomány, vagy (a szóhasználat világossága okából jobb, ha így mondjuk:) kultúrmorfológia népről beszél, akkor csak azt a népréteget érti, amely a hagyományokat őrzi, az „alsó” réteget, nagy általánosságban a földművesosztályt. Ha a társadalmi helyzetről, a társadalmi viszonyokról most nem is beszélünk, a kultúra tekintetében ezt a réteget a másik, a „fölső” rétegtől olyan éles cezura választja el, hogy az egész nemzet kulturális tulajdona között, meg a pusztán egy rétegé között a kapcsolat szükségszerűsége nagyon is kétes. Hozzá kell még azt is tenni, hogy a magyar hősmonda és a magyar epikus néphagyomány más-más kornak,

más-más kor kultúrájának a kifejezője. A magyar epikus hagyomány korában a magyar néphagyomány létezett. Ezt a lehetőséget az elméletben nyitva kell tartanunk, még ha nyoma a legkevésbé és a legreménytelenebbül sincs. Föltételezhetjük, hogy az epikus hagyományt alkotó, kultúrája lényegében egységes nomád és honfoglaló magyarságon belül is szerepelhetett az a viszonylagosan alsóbbrendű szellemiség (értékelésektől akár mennyire is akarjunk tartózkodni, be kell vallanunk, hogy a babona, a mese, sőt még a ballada szellemisége is alacsonyabbrendű az eposzénál), amely a néphagyományok éltető közege. De hogy ma, amikor epikus néphagyomány még virágzó életben van, magyar epikus hagyomány kifejlődhessék, vagy akár csak tengődhessék, az alig lehetséges. A magyar epikus hagyomány abban az értelemben, ahogy mi beszélünk róla, a magyar hősmonda, más világba tartozik, mint a miénk; az epikus néphagyományt azonban ez a kor is élteti (csak legújabbán élteti mindinkább mostohán).

A magyar epikus hagyomány és földünk epikus néphagyománya között nem láttuk a kapcsolatot. A szakadék közöttük évszázadok szakadéka, de az összekötő hidat nem biztos hogy a hagyomány-sorvasztó és emlékgyilkoló sors rombolta le. A kapcsolat hiányáért talán nem kívülről álló okok összejátszását kell felelőssé tenni. Lehet, hogy a kapcsolat, a híd sohasem is állott.

A magyar epikus hagyományt vízszintes válaszfal, mondtunk, nem tagolta szét. Ha korában létezett is a kultúrának „alsó” és „felső” rétege, a magyar epikus hagyomány szellemiségének számára nem létezett. A határvonal, ami életkört meg szabta — hogy megmaradjunk a mértani képnél — függőleges volt: nem egy kulturális rétegen, hanem magának a magyarság kultúrájának a határa és ezzel együtt magáé a magyarságé. És ez a határvonal átláthatatlan. A magyar epikus hagyományt nem ismerjük annyira, hogy szilárd törvényszerűségeket beszélhetnénk róla, de arra már rá kellett mutatnunk, hogy egy nem-görög Homéros elképzelhetetlen. A homérosi epikus hagyomány nem léphette volna át a görögség határát úgy, hogy szellemiségét és mindazt, amit kifejez, megtartsa és továbbra is kifejezze. Lehetséges, hogy „vándormotívumok” formájában egyik nemzet epikus hagyományából a másikéba kerülnek át elemek, de ezek csak elemek, nem pedig a hagyomány igazi, teljes mivolta: egy nemzet lényegének a magatartása a saját múltjával szemben. A népeket elválasztó, „függőleges” határvonalat a nemzetek epikus hagyományai nem léphetik át.

A népi epikus hagyományt egy felső, vízszintes határvonal különíti el ugyanannak a tágabb kulturális közösségnek a többi részétől. Hogy ez a határvonal nem szilárd és nem áthághatatlan, arról talán szólni sem kell. Nem azt akarom ezzel mondani, hogy a népi kulturális javak általános, vagy akár csak rendszeres származási módja a felső, vízszintes határon keresztül való „le”-szűrődés. Hogy az ilyesmi megtörténik, az természetes. Hanem úgy kell megfogalmazni a helyzet képét, hogy a kultúra javainak kicserélődése állandó a nemzet két rétege között a vízszintes határvonalon keresztül.

Amilyen kevésbé szilárd a népi kultúrával együtt az epikus hagyományt is elhatároló vízszintes sorompó, olyan kevésbé szilárd az a függőleges válaszfal is, amely az egyes tágabb kulturális közösségeket: nyelvközösségeket, politikai közösségeket, nemzeteket egymástól elhatárolja a népi epikus hagyományok síkján. Itt mutatkozik meg a legvilágosabban az éles, nagy különbség a „magyar epikus hagyomány” és a magyarok epikus néphagyománya között. A népi epika számára a magyarság-határ is áthágható. A magyar népi epika, mint minden népé, túlnyomóan nagy részben vándoranyag. Lényegéhez tartozik, hogy ismerete terjedjen: hogy aki hallotta, az továbbmondja. Úgy fejezte ezt egyszer ki valaki, aki annak ellenére, hogy néphagyományról beszélt, több figyelmet és megértést szentelt az írott hagyománynak, hogy „a néphagyomány lényege, hogy variánsokban létezik”.¹ A terjedés és az ezzel kapcsolatos variálódás az életformája a néphagyománynak és vele együtt az epikus hagyománynak is; és ennek a terjedésnek az országhatárok, a nyelvhatárok, a nemzethatárok, sőt a nagy „kulturúrkörök” határai sem tudnak gátat szabni. A hősi epikának és vele együtt a „magyar epikus hagyománynak” a vándorlás és a variáció nem lényege. Hiába tartozik leglényegesebb vonásaihoz az epikus hagyománynak, hogy létezési formája az élőszó, az eposz mégsem vándorol „szájról szájra” mégsem közkinccs; fennmaradása szilárd és előadó személyhez, megfelelő közönség jelenlétének helyéhez kötött. Ebben az epikus hagyomány létezési formája sokkal közelebb áll az írásoshoz, mint a mindig vándorló, mindig variálódó néphagyományé. És innen érthető az is, hogy az eposz önmagától, saját kultúráján és szellemiségén belül megtalálja az utat az írásos lerögzítődéshez, sőt hogy, éppen a magyar epikus hagyomány esetében, egylényegűvé tudott válni egy par excellence írásos műfajjal, a gestával. Az epikus néphagyományok addig, amíg

tudatos célú, a népi kultúrától személyükben idegen és hozzá csak kívülről, tudós érdeklődésük révén vonzódó gyűjtők és közlők nem jegyezték le és nem nyomtatták ki, csak elvétve kerültek abba a helyzetbe, hogy létezésükről írásos nyomot hagyhassanak; éppen azért, mert létezési formájuk annyira idegen az írásbeliségtől.²

A mindenfajta néphagyomány nagy mozgási szabadsága, minden lerögzítettségől való idegensége hozza magával azt, hogy számára, és így az epikus néphagyományok számára is, terjedési határok nem léteznek. Sőt ellenkezőleg: még olyan esetekben is könnyűszerrel átlépik a nyelvhatárokat, ahol műfordítói ügyesség és leleményesség kell hozzá. Mindig kell ilyen, ahol a hagyomány formája verses: a népballadánál. Lehet ugyan arra gondolni, hogy a ballada, rég elmúlt virágkorában (15–17. század), hivatásos énekesek birtokában volt és ezek a művészek a műfordítás feladatával is meg tudtak birkózni. Meglepőbb az eset, ha a mese továbbterjedése függött a fordítói ügyességtől: a mese, tudjuk, nem szórtul sohasem művészi tudású hordozókra. És mégis, ilyen nehézség a mese vándorútját sem szakította meg. Példának a három selypítő lány meséjét idézhetem. Legények jönnek háztüznézőbe és a selypítő lányoknak anyjuk keményen megparancsolta, hogy meg ne szólaljanak, különben elárulják a hibájukat. Nem is beszélnek, amíg az első meg nem látja, hogy a tej ki akar futni és el nem kiáltja magát: „Put a té, put a té!” A másik rászól: „Ne főlj te, nem fabad befőlni!” A harmadik se tud hallgatni: „De dága a té, pín-dír addák!” Így mind a hárman elárulják magukat, a legények ott is hagyják őket.³ Ugyanennek a tréfás mesének egy német változatában fonásnál elszakad az egyik selypítő lánynak a fonala és erre kiáltja el magát „Itt epei (ist entzwei)!” A másik: „Nippe an (knüpfe an)!” A harmadik: „Bin tille gefiegen, werd en Manne kiegen (bin still geschwiegen, werde einen Mann kriegen)!”⁴

A nyelvhatáron élő 'műfordító' hagyományhordozónak tehát jól ki kell választania a szokat, amiken a selypítést észre lehet venni és ennek alapján az elszólás okát is variálnia kell. Ez nem kis nehézség, ha az ember tekintetbe veszi, hogy a néphagyományok továbbadása, különösen a prózai hagyományoknál, legnagyobb-részt mechanikus folyamata az emlékezésnek és felidézésnek. De még ekkora akadály sem képes a hagyományt a nyelvhatáron megállítani. Nehogy félreértés legyen, még meg kell azt is jegyeznem, hogy ennek a példának felhozott kis tréfás mesének története és vándorlásai nincsenek kiderítve, úgyhogy nem tudjuk, Németor-

szágból került-e Magyarországra, hogy az ellenkező irányban vándorolt-e, vagy hogy mindkét országba ugyanabból a harmadikból származott. Tehát lehetséges, hogy a magyar és német változat között nemcsak egy, hanem több „műfordítás” is van.

Ha hősmondai epikus hagyomány egyik néptől a másikhoz kerül és ha cselekménye ugyanaz marad is, belső tartalma, kifejezett szellemisége szükségképpen gyökeresen megváltozik. Más a csodaszarvas a magyar gesták hagyományában és más a Hubertus-legendában, hogy csak egy példát idézzek. De a selypítő lány meséje, hiába változik a selypítő-szók más-más megválasztása miatt még a cselekményének részleteiben is, ugyanazt fejezi ki minden népnél, ahol csak mesélik; hangulata, mondanivalója, hatása mindig ugyanaz marad. És ugyanolyan változatlan maradt a Kőműves Kelemenné balladája is országok közti vándorútján — a Kőműves Kelemenné és minden egyéb nemzetközi vándor-anyagú balladánk.

A „magyar epikus hagyomány” és a magyarok epikus néphagyományai között az egyik nagy különbség ez volt: az első az egész magyarságé és csak magyar; a második csak a magyarság „alsó” rétegéé és a magyarság határa nem határa létezésének. A másik nagy különbség: az elsőnél a megalkotásnak és a megjelenítésnek a szellemi alapja egy és ugyanaz, a másodikat nem az a szellemiség alkotta, amely élteti és megjelenítette.

Hogy a hősmondának mi volt az alapvető élménye, a szellemi alapja: a hősi létből való megragadottság, azt már láttuk. És látnunk kellett azt is, hogy amint elmúlt a hősi lét, mint a magyarság egyedüli életformája, abban a pillanatban a magyar hősmonda is — ha volt egyáltalán — beleolvadt egy más szellemiség megjelenési formájába. A hősmonda a hősi létet fejezi ki és csak a hősi létnek szólhat. Közvetlen, elsődleges közönsége a hősmondának csak ugyanaz lehet, amelynek az élményeiből fakadt. Az a nagy zártság, amely a hősi eposzt mint kulturális megnyilvánulást jellemzi, ebben is megmutatkozik: nemcsak egységes és minden idegentől lezárt nemzeti kultúra kifejezője, hanem függvénye egy szellemiségnek is, amelynek keletkezésénél keletkezett és amelynek elmúlásával elenyészett. Ebben is más a helyzet a nyílthatarú epikus néphagyományoknál. Ezeknek léte nincs ahhoz a közösséghez kötve, amelynek élménye nyomán keletkeztek: az epikus néphagyományok vándorolnak egyik néptől a másikhoz. És ha közelebbről nézzük létezésük módját és körülményeit, világossá válik az is, ami mint állítás talán abszurdnak hangzott, de ami mint analógiás kö-

vetkeztetés is kínálkozik azután, amire most rámutattunk: hogy nem ugyanaz a szellemiség élteti most az epikus néphagyományokat, amely hajdan létrehozta.

Nagyon mélyen nem akarok belemenni ennek a kérdésnek a tárgyalásába, akármilyen fontos is, sőt éppen a fontossága miatt nem. A kérdés nemcsak az epikus hagyományokra tartozik, hanem az egész népi kultúra lényege, minden javának életét illeti és ezért ott, ahol csak epikus hagyományainkról beszélünk, nincs helye az ilyen egyetemes kérdés kimerítő vizsgálatának. Elég is, ha most csak egynehány jelenségre mutatok rá, ezekből talán kommentár nélkül is világos lesz az, amit most meg akarok mutatni: hogy létezési módban is mekkora a különbség a „magyar epikus hagyomány” és a magyar epikus néphagyományok között, hogy mennyire bizonytalan az, hogy a kettőnek volt valaha összekötő kapcsa.

Amióta népköltéssel és népi kultúrával foglalkoznak, a parasztság két egészen különböző formában áll a szemlélő előtt. Az egyik parasztkép, a régibb, de a néprajzi kutatásban a legújabb időkig alig érvényesülő, a durva, anyagi, „műveletlen” (azaz kultúra nélkülinek elgondolt) paraszt képe. A másik a romantikában alakult ki és a múlt század közepe óta fajult el valószínűtlen alakká, a természettel kapcsolatban álló, költői lelkű, gyermetes, de „őserejű” lelkülettel megáldott, nótás fúró-faragó-hímző paraszté; azé a paraszté, aki a való világgal csak a babona és a népművészetek közegén keresztül érintkezik. Mondani sem kell, hogy mindkét kép egyaránt hamis: hogy a „népszínmű-paraszt” épp úgy nem létezik, mint a kultúra nélküli paraszt. Sőt az a parasztkép sem tud teljes kultúrformológiai megismerést adni, amely ennek a kultúra nélkül elképzelt parasztnak a szemléletével tartja a rokonságot abban, hogy a „népszínmű-paraszt” és enyhített, a valósághoz lényegesen közelebb álló rokona, a „romantika-paraszt” szemléletével szintén szembehelyezkedik. Ez a parasztkép a szociográfiák parasztja: rendszerint azt akarja a legnagyobb benyomásossággal érzékeltetni, hogy a paraszt mennyire földhözragadtan nyomorult, hogy tápláléka, életviszonyai milyen hiányosak, hogy hogyan szenved az adók és kamatok súlyától és hogy mennyire elsorvad a parasztság minden esetleges sorstudata és szellemi igyekezete a földi kényszerűségek szörnyű nyomása alatt.⁵

Hogy kultúra-nélküli paraszt nincs, hogy ez a szemlélet durva nem-ismerésen vagy félreismerésen alapszik, az kétségtelen. A „ro-

mantika-paraszt” és a „szociográfia-paraszt” ellentétét pedig gondolatban úgy lehetne áthidalni, hogy a két kép közül egyik sem adja a teljes valóságot, hogy a valóságot valahol a kettő között kellene keresni. De mint olyan nagyon sokszor, a gondolati konstrukció itten sem vihető át a gyakorlatba. A meglepő helyzet az, hogy mind a két parasztkép, úgy, ahogy van, igaz; hogy a paraszt helyzete a világban és a kultúrában nem a két képben mutatott hely között van, hanem egyidejűleg mind a két képben. Néprajzi gyűjtők egybehangzó tapasztalata, hogy ugyanaz a földműves, aki a legeléesebb példaképpen mutatja a szociográfiaiban feldolgozott helyzetét és sorsát, a legszebb dalokat és meséket tudja és éneкли, mondja a legnagyobb kedvvel, elmerüléssel és élvezettel. Mondja és éneкли azokat a nótákat, amik nem teremhettek meg abban a talajban, ami a szociográfiaik, sajnos, nagyon is igaz jelentései szerint a magyar nép mai talaja.

Ehhez járul egy másik tapasztalat. Igen közelfekvő tapasztalat, nincs folklorista, akinek ne kellene vele mint mindennapos, léptenyomon előbukkanó ténnyel számolnia: minden néphagyománynak merülnek föl rossz változatai, sőt, hogy gyakrabban hall a gyűjtő rossz, csonka, értelmetlen változatokat, mint jókat, tökéleteseket. Ezt a tényt csak ott méltányolták eddig, ahol munkahipotézist tudtak vele bizonyítani: a *gesunkenes Kulturgut* elméletéhez kapóra jött a *Zersingen* jelensége. Mi tudjuk azt, hogy a népi kultúra javai nem szükségképpen *gesunkenes Kulturgut*, tudjuk azt, hogy a népi kultúra javait nem eredetük, hanem létformájuk teszi azzá, amik és tudjuk azt is, hogy a népi kultúrát felfelé lezáró határ, mint átszűrődési felület, kétirányú közvetítője a kultúra javai cserélődésének. Ha nekünk is föltűnik, hogy van rossz változat, azt nemcsak arra a megfigyelésre használjuk föl, hogy megállapítsuk: a népi kultúra javai most kevésbé megértő közegben élnek, mint keletkezésük idején. Ezt megtették a *gesunkenes Kulturgut* elméletének hívei is, de ezzel a leglényegesebbet kerülték ki: nem beszéltek arról, hogy mi a népi kultúra pozitív jellemvonásaiban, hogy más-e a népi kultúra, mint elrontója és travesztálója a városinak. Sőt, mivel a pozitívumok kérdését teljesen kikerülték, még arra sem tudtak választ adni, hogy ez az elrontás és travesztálás miért van: hogy milyen erő dolgozik a népi kultúrában, ami ezzel a következménnyel jár. Így hát nekünk nemcsak arra kell ügyelnünk, hogy vannak rossz változatok, hanem különösen arra, hogy *vannak* rossz változatok. Arra, hogy van a népi kultúrának igénye

olyan hagyományokra is, amelyek nem teljeseek, amelyeknek a formája megrokkant, amelynek a jelentése elhalványult. Más szóval: igénye van még a hagyományra, amikor már nincs igénye arra, ami a hagyomány teljességét és töretlen formáját, világos értelmét jelenti: a hagyomány alapjául szolgáló szellemiségre.

Akármennyire vonzó és érdekes volna erről a kérdésről tovább gondolkozni, tovább beszélni, mint mondtuk, az epikus hagyományok kérdésétől messzire vinne ez most bennünket. A jelenségek, amelyeket megfigyeltünk, elég beszédesek voltak. Láthattuk, hogy milyen kevert a néphagyományok mai kulturális talaja; és láthattuk, hogy a hagyományt mostan legnagyobb intenzitással nem a belső feszítőereje, nem a mondanivalója élteti, hanem a hagyományozás külső törvényszerűsége, a hagyományozás úgyszólván kényszerű sodra. A föld szellemi erőitől, a 'paideumatól' elszakadóban levő parasztságnak már csak a hagyomány-igénye van meg töretlenül, már csak a hagyományozó készsége van meg többé-kevésbé épen — a hagyománytermelő szellemiséggel közösséget alig-alig tart.

*

A magyar hősmonda, a 'magyar epikus hagyomány', most már világosan láthatjuk, más lényegű, mint az epikus néphagyományok, annyira más lényegű, hogy nem is várhatnánk nagy reménységgel olyan összekötő kapcsolatot, amely a kettőt a köztük levő hatalmas időbeli szakadék ellenére össze tudná fogni. Lehet, legalább elméletben nem szabad tagadni a lehetőséget, hogy a mai magyar epikus néphagyományok közt van egy vagy más elem, amely egyidős a 'magyar epikus hagyomány' itt-ott fellelhető nyomaival. De ami feljogosítana vérmesebb reményekre, ami biztosabbá tehetné ezt a feltevést, mielőtt még felfedeztük volna ezeket az ősi epikus elemeket: a lényegrokonság a gestákban felolvadt epikus hagyomány — azzal az óvatos kutatásnak nem szabad számolnia.

Ezen a felismerésen még az sem változtathat, hogy van a hősmondának rokona az epikus hagyományok között. Láttuk, mi a hősmonda, és P. mester egy fogalmazásbeli sajátosságán azt is láthattuk,⁶ mi volt az elveszett magyar hősmonda lényege: a hősi múlttól való megragadottság kifejezése a vérségi kapcsolat gondolatkörében. És a múlttal foglalkozó néphagyomány most is van. A nyelvhasználat, amely a hagyományokat és a népi kultúrát egé-

szen más szemszögből néző korból származik, erősen kiemeli ennek a hagyománynak a rokonságát a hősmondával: mindkettőt mondának nevezi. Az, amit az epikus néphagyományok között mondának neveznek — népmondának, ha a hősmondától meg akarják különböztetni, — szintén a múlttal foglalkozik, szintén azt árulja el, hogy alkotóját foglalkoztatták a múlt kérdései. Csakhogy másként foglalkoztatták és más kérdései voltak a múltnak, amik a helyi mondákban kapták meg a válaszukat. Jobban mondva: kérdésre csak a népmonda ad választ, a hősmonda alkotója előtt a múlt nem kérdés formájában volt jelen, hanem a jelenbe is sugárzó, a jelenben is jelenlévő hősi szellemiség, hősi életérzés formájában. A hősmonda számára a múlt a jelennek volt a függvénye, az értelmezője, a kiegészítője. A múlt és jelen egységét a hősmondában nemcsak a hősöknek és a hősi ének hallgatóinak vérségi közössége jelentette, hanem szellemi közössége is. A népmonda mindig kérdésre való felelet. A kérdést pedig nem valami jelenlévő szellemiség, valami jelenlévő szellemi szituáció vagy magatartás adja föl, hanem mindig konkrét kézzelfogható valóság, a természetnek, a földnek vagy az emberi munkának valami háromdimenziós jelensége. Mind a három főtípusa a népmondának ilyen kérdésre adott válasz.

Az egyik típusban a kérdés jelenléte nem is burkolt: arra a kérdésre, hogy miért ilyen vagy olyan valami természeti alakulat, hegy, völgy vagy szikla, vagy hogy miért van a hegyen várrom — az ilyen kérdésekre ad feleletet a népmondának egyik típusa. Megmondja, hogy miért találunk síkság közepén váratlanul hegyet, megmondja, hogy két hegyet miért választ el keskeny, meredek-falu völgy, megmondja, miért van emberformája valamelyik sziklának, megmondja azt is, hogy miért maradt félbe a vár építkezése (mert a romokat jellemző módon természetes adottságnak látja legtöbbször a népmonda szemlélete: nem arra gondol, hogy a vár rombadőlt, hanem arra, hogy föl sem épült).

A népmondák másik típusához szavakkal föltett kérdés már nem tartozik, de az ilyen típusú monda mégis felelet: felelet arra a kérdésre, amit minden hellyel, minden tájjal kapcsolatban fel lehetne tenni: miről nevezetes ez a hely, ez a vidék? És a vidék lakója meg sem várja a kérdést és már felel is. Ha nem is úgy kezdi a mondókáját, hogy: „Ez a hely arról nevezetes, hogy...” — akkor is hozzá kell ezt értenünk, amikor elmondja, hogy itt meg itt bújtak el a falu lakosai a török, vagy a tatár elől, itt meg itt ugratott

át a folyón vagy a szakadékon a menekülő lovag vagy várkisaszszony. Hozzá teheti még pl. azt is az elbeszélő, hogy hogyan sikerült a tatárnak előcsalni az elbújt falusiakat — de ami elbeszélés tapad az ilyenfajta mondához a pusztá tényközlésen felül, az is szervesen hozzátartozik a 'felelethez'. Ha a hely nem adná föl a kérdést, az ilyen kis történetke nem keletkezhetne és nem találna sem elbeszélőre, sem hallgatóra.

A népmondák harmadik típusában is a hely adja fel a ki nem mondott kérdést. De a felelet itt nem azzal van kapcsolatban, ami a helyen történt, hanem azzal, ami a helyen történhetnék. Pontosabban: a múlt, aminek az eseményeit a felelet elbeszéli, nem a történelemben is megfogható múlt, hanem csak a képzeleté. A második típus népmondái a történelmet fogalmazták meg kérdés-felelet formájában (természetesen csak abban az értelemben, hogy a történelem tárgyáról szóltak, de anélkül hogy az események hűsége szerepet játszott volna). A harmadik típusú a néphit mondái: a helynek a babona és a hiedelmek világával való kapcsolatáról szólnak. Olyan formában pl., hogy ez meg ez a hely éjjel nem bátor-ságos, mert a hajdani gonosz földesúr kísért ottan. Az ilyen mondák teremtik meg a nép számára a konkrét kapcsolatot a való környezeté és a hitének világa között: mind arról szólnak, hogy a hitvilág dolgai hol és hogyan szóltak bele a való, igaz életébe és környezetébe.

És ez az utolsó mozzanat az, ami megadja a népmondának — mind a három fajának — lényegét. A konkrétizálás, a múlttal való összefüggések kézzelfoghatóvá tétele a lényeg mind a három típusnál. A népmonda, mind a három típusában, egy-egy anekdotát teremt vagy használ föl arra, hogy megmutassa, hogy a múlt eseményei, mitikusak, történetiek vagy képzeletbeliek, valóban meg-történtek: kézzelfogható tanúkat hagytak, vagy legalábbis kézzelfogható emlékeztetőket, amikkel kapcsolatban még most is lehet róluk beszélni.

Ebben az értelemben a népmondák is a múlt epikus megformázásai, akárcsak a hősmondák. De csak ebben az értelemben. Lényegükhöz tartozik a múlt, sőt a megragadottság a múlttól. De nem tartozik a lényegükhöz a költészet, az epikus voltuk. A népmondának nincs formája, a népmondát mindenki, aki ismeri, saját szavaival mondja el. Nem úgy, mint a mesét. Utóvégre szigorúan véve ennek sincs állandó nyelvbéli alakja, ezt is saját szavaikkal mondják el a mesélők. (Legalábbis bizonyos korlátok között, a

hagyományos szerkezet és szerkezeti elemek tiszteletbentartásával.) De a mesemondó, ha elmondja a mesét: mesél, előad, hagyományt mond el szórakozásravágyó, szórakoztató hagyomány hallgatására összegyűlt közönségnek. A mondát nem mint hagyományt és nem mint történetet beszélnek el, hanem mint eseményt. Aki pedig hallgatja, az nem szórakozást kíván, hanem felvilágosítást: szóval, vagy némán tette föl azt a kérdést, amire a monda a felelet. És nem szándékosan, a hallgatnívágyás céljával összeverődött közönség a monda hallgatója, hanem rendszerint egyes ember, aki véletlenül jut hozzá: véletlenül jut el a mondát éltető helyre, véletlenül jut eszébe feltennie a kérdést és véletlenül akad, aki a monda feleletét el tudja mondani.

Ha epikus hagyományról beszélünk és szóvátettük a hősmondát, akkor a név megtévesztő azonossága és a lényeg rokonsága miatt a népmondáról is kell beszélünk. De csak futólag: ha a hagyományos epikumról van szó, a népmondáról nem lehet sokat mondani. Benne az epikumnak csak csírája van meg: a népmonda pusztá kis mag, amiből költői alkotás tudna elbeszélést kiterébélyesíteni. De maga a néphagyomány ezt nem tette meg.

Arról az epikus hagyományról kell inkább beszélünk, amely valóban epikus költészet mellett, hogy ma is élő néphagyomány. És ha azt mondtuk, hogy a monda a múlt epikus megformázása, akkor azt kérdezhetjük, hogy minek az epikuma a mese?*

A mese a boldog véget érő kalandos élet epikuma. Ha a történelmet a múlt formájának és a mondát a történelem, a múlt epikumának neveztük, akkor a kalandot a jelen formájának kell neveznünk. Mondottuk már, hogy a vágy-világban élő mese hőse természetesen a mese költője, elmondója vagy hallgatója maga. Önzetlenül, idegen ember számára, akivel nem azonosítja magát, a mese átélője nem fogja megteremteni a vágy-világot. A vágyak világképet alkotó ereje volt az a domináló képzet, ami körül irodalmi formává tömörült a kalandos élet átélésének hatalmas epikus lehetőség. A kaland megjelenési formája a jelenvalóság, a jelen; így a mese is az örök jelen költészete. Ezzel jár együtt, hogy a mese leginkább kifejezője az „örök emberinek” a maga legelsőödlegesebb és legigénytelenebbül legszerénytelenebb vágyaiban. Igénytelenek ezek a vágyak, mert kevés dologra vonatkoznak: úgyszólván alig másra,

* Az itt következő, kihagyott részt Honti szó szerint átvette A mese világa c. könyvébe (l. fent a 69—71. lapon). (Szerk.)

mint materiális jólétre. Szerénytelenek pedig abban, hogy a teljesüléseket korlátlanul kívánják.

Ilyen elemekből jött létre az epikus néphagyomány egyik nagy képviselője, a mese. Az epikuma a jelen és az én epikuma: hőse az én, ideje a jelen, tartalma a kaland, formába kovácsolja pedig az egyéni boldogulás, az egyéni érvényesülés hatalmas vágya.

A jelen és a múlt így megkapták a hagyományban epikai megformázásukat. De van még egy harmadik világ is, amelynek megvan a maga hagyományos epikája. A jelen és a múlt után a jövőre kellene gondolni. De a hagyomány is, az epika is idegenek a jövőtől: jövőre vonatkozó hagyomány, vagy jövőre vonatkozó epika lényegükben képtelenségek. Létezik ugyan jövőre vonatkozó epika: az utópia-regények; sőt létezik a jövőre vonatkozó hagyomány is: az eszkatalógikus mítoszok. De ezek mégsem a jövő hagyományos epikai megformázásai. A jövőről szólnak, az igaz, de ami létrehozta őket, az nem a jövőtől való megragadottság. Nem a jövő élményéből táplálkoznak, hanem a jelenből és a múltból. Az utópiát a jelen élményei hozzák létre, aki utópiát ír, akár optimistát, mint Bellamy, akár pesszimistát, mint Madách falansztere, az a jelen elé akarja a tükröt tartani, a jelen konzekvenciáit vonja le. Az eszkatalógikus mítoszok pedig a kozmogóniával vannak szerves összefüggésben. A vallásos világképek a világot a keletkezésében jobban és közvetlenebbül tudták mindig is megfogni, mint az elmúlásában és így az eszkatalógiák is inkább azt fejezik ki, hogy a múlttól mi a vallásos elképzelés, mint hogy a jövőről.

A hagyomány harmadik világa a jelen és a múlt mellett egy időtlen világ, a költészet világa. A meséről is lehetne ugyan mondani, hogy időtlen költészet, hiszen azt mondtuk róla, hogy az örök emberinek a megformázása, az örök jelené. De az az időtlenség, ami az igazi költészetben nyilatkozik meg, nem az örökké tartó jelen, hanem az időn felül való állás, a jelenvaló örökkévalóság: ami a jelenben is örök és ami nem változik az idővel.

A jelen formájának a kalandot, a múlt formájának a történelmet mondtuk. Az időn felül álló költészet formája, az, amiben megnyilatkozik és kézzelfoghatóvá válik: a probléma. A jelenben és a múltban, a mesében és a mondában nincs és nem lehet probléma. Ami megtörtént, vagy ami megtörténik, abban kérdés nincs, legfeljebb az, hogy milyen állást kell elfoglalni vele szemben. De ez az állásfoglalás is utólagos a mesében és a mondában: a történelem és a kaland *fait accompli* elé állítja a szereplőjét és a hallga-

tóját. A kalandnál ez ugyan nem volna szükségszerű, hiszen elképzelhetünk olyan kalandot, amelynek a megoldása a hős iniciatívájától függ. Mégis: a mese hősenek nincs iniciatívája, nem úgy, mint a kalandregény (pl. a detektív- vagy indián-regény) hősenek. A mese hőse passzív, a kalandok *történnék vele*, az élet a mesében nem a mese átélőjének (a mese hősenek, költőjének vagy hallgatójának — a három egy) egyéni munkája révén válik elviselhetővé, hanem a világ eszmei korrekciója által. Ez a hagyomány problémák nélküli világa: a meséé és mondáé. De van problémás világ is, ahol valóbb, valószínűbb dolgok formázódnak meg epikus hagyománynyá.

Furcsa, hogy éppen a költészet világa az, ami *valóbb* világ a hagyományos epikában, mint a mese világa. Mégis így van. A mese teljes irrealitás, a költészet teljes realitás: szigorú és következetes számolás a tényleges létezőkkel. Sőt nemcsak számolás velük, hanem kiélézése is a teljes valószínűségnek. Az ember problémák elé állítódik. A mesében a hős passzív magatartással húzódik keresztül a problémákon: külső segítők, *deus ex machina* nem is engedik, hogy a problémákat észrevegye. A hősi mondában a probléma pusztán erőpróba a hős számára, költői segédeszköz, amelyet a valóság bocsát rendelkezésére csak azért, hogy a hősenek hős volta — sikerében vagy bukásában — minél élesebben kidomborodjék. A való életben a problémák elé állított ember ezeket az eseteket legnagyobb részében megoldja — nem észrevétlenül, mint a mesében, nem is hős módjára, mint az eposzban, hanem kisebb-nagyobb kerülővel, kompromisszummal. De mindenesetre túljut a problémákon. A költészetben a problémák epikumában beleütközik a problémába és tönkremegy rajta.

Nem nehéz ráismerni, mi ez a problémák hagyományos epikája. Ugyanoda jutottunk el más úton, mint Greguss Ágost a ballada meghatározásában: a ballada tragikus voltához. De a Greguss-féle klasszikus meghatározás mégsem egészen helyes. Nemcsak azért, mert vannak népballadák, amik nem tragikusak: csak a legközismertebbek közül idézem emlékeztetőnek a Szomszéd legény Gyurka és a Görög Ilona címen ismerteket. Hanem azért sem helyes a klasszikus meghatározás, mert nem a ballada saját lényegéből indul ki, hanem két műfaj: a tragédia és a líra keveredésének tartja. Távol legyen tőlünk, hogy a hibásnak felismert definíció helyett újat akarjunk alkotni. Tudhatjuk nagyon jól, hogy eleven tudományok tárgyának definíciós kísérletei többet ártanak, mint hasz-

nálnak. Definiálás helyett mi csak magyarázni, interpretálni akarunk: azt akarjuk érzékelteni, hogyan áll elő a ballada, mint epikus forma.

A magyarázatunk ez volt: a ballada annak az epikus megformázása, hogy az ember problémákkal kerül összeütközésbe. Ennél fogva nemcsak abban különbözik az epikus hagyomány két másik műfajától, a mondától és a mesétől, hogy más a materiája, hanem abban is, ami különben a kiindulásunk is volt, hogy az epikus hagyományok közt csak a ballada az igazi költészet. Költészet pedig azért, mert nem a múlt adottságaival foglalkozik, mint a monda, nem is a jelenével, mint a mese, nem abból indul ki, ami *megvan*, hanem az anyagát is maga alkotja meg. Nemcsak akkora mértékben, mint a mese, amelynek kalandelemei szintén nem a való életből valók. A ballada abban önállóbb alkotás a mesénél, abban teljesen egyéni, hogy az anyaga nem típusok és sablonok épülete, mint a meséé. A ballada problémái nem sablonok, mint ahogy az élet problémái sem azok. Ugyanaz a probléma kétszer nem fordulhat elő, mert hiszen a probléma egyik tényezője: az egyéniség, *akinek* a problémája, nem ismétlődhetik meg.

A balladára ebből az irányból is rá kellett világítanunk — de a rávilágítás talán elég is volt. Nem ismerjük még eléggé ahhoz a magyar népballadát, hogy epikus lényegéből kiindulva merhessünk kimerítő fejtegetésekbe kezdeni. Ami a kérdésünk volt: hogy az epikus hagyományoknak mi az alapvető gondolati középpontja és mi a formává tömörülés létrehozó nézőpontja és felfogása — azt a balladára nézve is meg tudtuk találni: a ballada a *költészet* epikuma és formát a *probléma* középpontisága ad neki.

Az epikus hagyományok így szépen rendezett képbe álltak össze előttünk, de ez a kép nagyon tökéletlen lenne, ha ragaszkodni akarnánk rendezettségéhez. Nem lehet tagadni, hogy ezeken a körülrajzolt tiszta formákon kívül kevert formák is vannak: van ballada, amelynek hangulata a meséé, és van hősmonda, amelynek tartalma mesei, formája pedig balladai. Az ilyen keverékformák magyarázatához elég tudnunk, hogy a hagyományos epika birodalmi, ahogy mi körülhatároltuk őket, csak a tudományos munka kényszerű elvonásában határolható körül, hogy a valóságban ugyanannak a világnak, ugyanannak a kultúrának a jelenségei. Előfordulhatott, hogy az egyik világszemlélet, mondjuk a mondai, már kialakított anyagát átadta egy másik világszemléletnek, mondjuk a balladainak. Így lehetséges az, hogy hősmondák, mint pél-

dául a Szilágyi és Hajmási mondája, vagy a Nibelungokról szóló dán énekek balladai formájúak, majd lényegükben is balladák lettek. Szóltak eredetileg problémákról, amelyek elé a történelem világa állította a hősíket. A múlt mozzanata lassankint mindinkább helyet adott a probléma mozzanatának, a múlttól való megragadottság helyet adott a problémától való megragadottságnak — világos és könnyen áttekinthető az út a hősmondától a balladáig. De fordított is lehet a folyamat: ahol mesét látunk az eposzban megcsillanni, ott arra gondolhatunk, hogy a mese ott volt már az eposz születésénél is, hogy az epikus költő világképébe magába csillant bele néha-néha a mesei világlátás.⁷

Epikus hagyományokról beszéltünk. A hagyomány, akár a múlt megformázása, akár a jelené, akár a költészet időtlen világáé: a múlthoz tartozik, a múltból származott hozzánk, előttünk a múltat tárja fel. Előttünk tárja fel a múltat: a múlt megnyilatkozása a jelenben. A múlté, de a jelenben él, összekapcsolója teremtő múltnak és élő, újratereztő jelennek.

JEGYZETEK

¹ H. Gunkel, Genesis LIX. lap.

² A néphagyományok létezési formájáról vö. A néphagyományok megmentéséről, Debreceni Szemle, 1934.

³ Magy. Népk. Gy. 14, 208.

⁴ Am Urquell 3, 293.

⁵ Vö. pl. Szabó Zoltán, *A tardi helyzet*, Budapest, 1936. Vagy irodalmi megfogalmazásban: Nagy Lajos, *Kiskunhalom*.

⁶ Magyarságtudomány, 1. 134 k.

⁷ Vö. A mese történetéről, Debreceni Szemle, 1936.

Az írásbeliség és a szóhagyomány ellentéte túlságosan megszo-
kott már számunkra ahhoz, hogy helyesen értékelni tudjuk nem-
csak a szembenállásukat, hanem a vonatkozásaikat is. Mert igaz
az, hogy ahol együtt jelennek meg, ott két ellentétes principium
hordozói, ott funkciójuk merőben ellentétes.¹ Mégis: elzárt reke-
szekbe csak a rendszerező szemlélet préselheti bele ezt a két szem-
benálló kultúra-elvet, és csak addig, amíg szerepük különbözőségét
kell kitapintania. Úgy, ahogy egymás mellett, és nemcsak egymás
mellett, hanem egymásba illeszkedve, egymáson keresztül hatva
élnek egy többretegű, többarcú kultúra mégis csak *egyetlen* szer-
vezetében — úgy az ellentétük is összetartozássá válik. Különösen
világos azonban az egymásrautaltságuk a történelem olyan pilla-
nataiban, amikor az írásbeliség alakulóban van, amikor alakot
kezd öltetni, amikor éppen kiválik egy addig csak szóbeli alkatú
kultúrából. Mert az írásbeliség mindig a szóbeliségből nő ki. Onnan
nőtt ki természetesen az idők kezdetén, amikor először keletke-
zett írás és írásos kultúra, de onnan nőtt ki később is mindig, ha
már idegen írásos kultúra termékenyítő vagy bábáskodó hatása
hozott létre egy-egy területen új írásos kultúrát. Amikor a közép-
kor folyamán Európa népeinek írásbelisége létrejött, az alkotó
mintakép, természetesen, a már rég meglévő és mindig eleven latin
írásbeliség volt — de a háttér, a termőtalaj, az írásba foglalandó
tények és valóságok már léteztek, már eddig is éltek szóbeli éle-
tüket. És a kialakulás² lassú. Hirtelen, robbanásszerű keletkezésnél
még elképzelhető lenne, hogy az újonnan keletkezett rendszer első
megnyilvánulása a szigorú szembehelyezkedés azzal, amiből ki-
robbant.

De itt lassú fejlődésről van szó, és ennek a lassú fejlődésnek
a kezdeti fokán csodálatos lenne, ha az első mozzanat, ami-
vel az alakuló írásbeliség életjelt ad, a rideg szembenállás lenne
azzal, amiből kinő, aminek a szerepét csak lassan-lassan veszi át:
a szóbeliséggel.

Az írásbeliség és szóbeliség megfontolás nélkül való szembeállításával lehet csak magyarázni azt a megszokott felfogást, amely első litterátorunk, Anonymus szavait úgy értelmezi, hogy számára a szóhagyomány lenézett, alacsonyrendű jelenség, azt a megszokott felfogást, amely ezekből a szavakból tudósi gőgöt vél kiolvasni.³ Jogos-e ez a megszokott felfogás? Azok az észrevételek, amelyeket az írásbeliség és a szóbeliség viszonyáról az imént tettünk. felbátorítanak arra, hogy felvessük ezt a kérdést és újra megkérdezzük a legilletékesebbet: P. mestert és művét, hogyan értelmezte helyzetét a szóbeli hagyománnyal szemben. Szóaltassuk meg mindenekelőtt művének azokat a helyeit, ahol említést tesz a szóhagyományról.

A prológusban olvassuk azt a sokat idézett mondatot, amely talán egymaga felelős azért a hagyományos felfogásért, amelynek mi most a revízióját vetettük fel. „Ha az oly igen nemes magyar nemzet az ő származásának kezdetét és az ő egyes hősi cselekedeteit a parasztko hamis meséiből vagy a regösök csacsogó énekéből mintegy álomban hallaná, nagyon is nem szép és elég illetlen dolog volna.”⁴

Erdély megszállásának történetében, a 25. fejezetben áll a következő megemlékezés. „Ugyanis Tétény a maga emberségéből akart magának hírnevet és földet szerezni, mint ahogy regösök mondják: Maguknak ők mind helyet szereztek és még hozzá jó nevet is nyertek.”⁵

A 42. fejezetben a honfoglalók horvátországi kalandozásairól van szó. „Háborúikat és egyéb hőstetteiket, ha e lap írott betűinek nem akarjátok elhinni, higyjétek el a regösök csacsogó énekeinek, meg a parasztko hamis meséinek, akik a magyarok vitézi tetteit és háborúit mindmáig nem hagyják feledésbe menni. Azonban némelyek azt mondják, hogy egészen Konstantinápolyig mentek ők, sőt Konstantinápoly kapuját is bevágta Botond a bárdjával. Mégis én, mivel ezt a históriaíróknak egyetlen könyvében sem találtam, hanem csupán a parasztko hamis meséiből hallottam, azért jelen művembe nem akartam beleírni.”⁶

Ez a pár mondat az, amelyben P. mester a hagyományról nyilatkozik. Vajon egészen egyértelműen a hagyomány megvetése szól-e belőlük? Igaz, hogy a ‚hamis‘ meg a ‚csacsogó‘ — *falsus* és *garrulus* — jelzők mintha valami gőgös félrehúzódot jelentenének. De nem mond-e ellent a mondatok tartalma annak a hangulatnak, amit a jelzők talán ébreszthetnek?

Az egyik ilyen ellentmondó elemről egyszer már ejtettem szót.⁷ A prologusbeli híres mondat 'mintegy álomban' — *quasi somnando* — kitételére mutattam rá és megkockáztattam azt a feltevést, hogy P. mester nem elveti a szóhagyományt, hanem helyet mutat neki, elismeri érvényességét, csakhogy más síkon, más létezési körben, mint a scriptura érvényessége. A gondolatot azonban nem követtem tovább az Anonymus-kritika irányában és nem volt tudomásom arról sem, amire az én dolgozatom megjelenésével egyidőben hívta fel a figyelmet egy Anonymus-tanulmány:⁸ hogy az 'álmodozó' kifejezésnek külföldi párhuzama és így kétségkívül kultúr-történeti háttere van.

Erről a döntő jelentőségű kifejezésről és párhuzamairól még lesz mit mondanunk. Egyelőre csak azt lássuk, ami az idézett mondatokban föltűnő. Föltűnő van a második mondatban is. Tuhutum cselekedeteinek elbeszéléséhez egy ioculator-énekből való idézet van fűzve. De nyilvánvalóan nem olyan énekből való idézet, amely Tuhutumról magáról szólt, hiszen az idézett énekbeli mondat többszáma azt mutatja, hogy több hősről szól az ének, nem pedig egyetlen főemberről, akinek egymagában való szereplését P. mester külön hangsúlyozza (*per se . . .*). Ez azt jelenti, hogy P. mesternek nemcsak egyes hősökéről, hanem saját stílusának egyes fordulatairól is ioculator-ének juthat eszébe, és ha eszébe jutott, följegyezni sem restelli. Támaszul hozza az éneket nemcsak eseményhez, hanem stílusbeli fordulathoz is. Ez már nem jelent megvetést és gőgös elfordulást.

És még kevésbé jelent megvetést és gőgös elfordulást a harmadik idézet kezdete. Furcsa ellentmondásban a megvető jelzőkkel itt egyenes, erősködő hivatkozást találunk a ioculator-énekekre és a fabulákra. Félreértés nem lehetséges. Ha a mondatnak csak az első fele volna meg, akkor még lehetne gúnyosnak értelmezni: „ha nekem nem hisztek, a tudós írónak, ám higgyetek a hazug fecsegőknek”. De nem így van, hiszen kifejezetten megmondja: „higgyetek a ioculatoroknak és a fabuláknak, mert azok nem engedik a nagy tetteket feledésbe menni.” Nem lehet másként értelmezni ezt a mondatot, mint úgy, hogy P. mester a szóhagyományt erős hitelűnek állítja, és ha kell, kész rá hivatkozni és hitelét erősítgetni. Tény, hogy a *garrulus* és *falsus* jelzők ennek ellentmondanak. Ellentmondanak annyira, hogy választanunk kell, mit higgyünk el az írónak, a jelzőjét-e vagy az állítását. Hagyjuk a választást egyelőre eldöntetlenül és nézzük az idézetünk folytatását.

„Azonban némelyek azt mondják” — *sed quidam dicunt* — hogy Botond beverte a konstantinápolyi kaput, de én ezt nem találtam írásban, „hanem csupán a parasztok hamis meséiből hallottam” — *nisi . . . audivi* — és ezért nem írom le. Ez azt jelentené, hogy a ‚némelyek mondják’ és a ‚fabulában hallottam’ ugyanannak a fogalomnak két egyenrangú kifejezése. El szabad-e ezt gondolkodás nélkül fogadnunk? Úgy érzem, hogy nem. Az előző mondat a ioculatorok és fabulák hitelességéről szól, ezt a mondatot pedig a *sed* ellentétes kötőszó vezeti be, annak jeléül, hogy a *quidam dicunt* nem párhuzama a fabulának, hanem ellentéte.

A másik két helyen, ahol P. mester a parasztok hamis fabuláit említette, valóban nem a kósa szóbeszéddel hozta párhuzamba, hanem a ioculator-énekekkel, amelyek ugyan ‚csacsogóak’, de nem érvénytelenek az ő számára. Hiszen már egy kifejezésből adódó reminiscencia is elég neki ahhoz, hogy — alkalmasint szószerinti fordításban⁹ — közöljön egy ének-töredéket, másszor meg ke-reken kijelenti, hogy hitelük *van* és a maga szavainak igazságát támogatja velük.

A 12–13. századi ioculatorok nemcsak hogy az ellenőrizhetetlen szóbeszéd hordozóival állnak ellentétben ilyen módon, hanem egykorú ismertetőik szerint ellentétben állnak még a mulattató rend más, alacsonyabb képviselőivel is. Giraut de Bornelh, a 12. század neves trubadúrja nem restelli a ioculatorokat a saját művészetéhez közelállónak nevezni, amikor korának eldurvulását: a durva szó-rakoztató-művészet népszerűsödését siratja. „Hová tűntek a ioculatorok, akik oly nagy becsületben voltak? . . . Én magam is, aki-nek az a kiváltságom, hogy megénekeljek minden derék embert, annyira megrökönyödtem, hogy nem tudom, mit tegyek, mert a nemes szórakozás helyett az udvaroknál fecsegést hallok, úgy hogy rövidesen annyira fogják ott kedvelni az otromba trufákat, mint hajdan a jó énekeket a fennkölt dolgokról, az időkről és az évekről.”¹⁰ Thomas de Cabham angol egyházi író pedig így beszél: „Vannak olyanok, akiket ioculatoroknak neveznek, akik a fejedelmek tetteit és a szentek életét éneklik és az emberek gyönyörű-ségére szolgálnak betegségükben és bajaikban és nem művelnek számtalan ocsmányságot, mint a táncosok és táncosnők és mások . . . A harmadik a histriok neme . . . és ezek kárhozzátandók, mint a többiek, akik erkölcstelenségre indítják az embereket . . .”¹¹ Majd más helyen: „És még vannak más histriok . . . akik az udvarokat járják és fecsegnek.”¹²

A ioculatorokat megbecsüli a világ és megbecsülte P. mester; a velük egyszerre említett paraszti fabulákat nem lehet egynek venni a puszta szóbeszéddel, azzal, amit a fabula említése után ellentétet jelentő bevezetéssel kapcsol a gondolatmenetébe. Feloldásra váró ellentmondás ez, és feloldásra vár a másik ellentmondás is: az, hogy a gesta-író, aki az egyik mondatban még a fabula hitelével erősítette magát (bár nem hagyta el a *falsus* jelzőt), mért tagadja meg a fabulát a következő mondatban, mondván, hogy amit csak ott hallott, azt nem írja le?

A megoldás csak az lehet, hogy a fabulát nem tagadja meg, hogy meg kell találnunk az értelmezésnek azt az útját, amely megmutatja, hogy az ellentmondások csak látszólagosak. Maga a *fabula* szó adja meg ennek nyitját, magának a szónak a jelentése. Kétségtelen, hogy valami olyat jelent, amit elbeszélnek. Ami ennek a *fabula* szóval jelölt elbeszélésnek a *tartalmát* illeti, az lehet 'mesebeszéd', lehet hazugság, lehet az igazság ellentéte. De mindjárt más lesz a kép, ha nem a tartalmát, hanem a *formáját* nézzük a *fabula* szóval jelölt elbeszélésnek. Azt látjuk, hogy nem lehet minden nem-igaz beszédet fabulának nevezni. Hanem csak azt, ami — tekintet nélkül arra, hogy igaz-e vagy nem igaz — megformázott elbeszélés, valamilyen *irodalmi* jelenség. Du Cange középkori-latin szótára a *fabula* szót így értelmezi: '*historia, narratio*' és jellemző a mellé idézett egyik példamondat (Fortunatus Presbyter Vita S. Medardijából): *haec Fabula, non fabula, sed res veraciter gesta*. Ha a *forma* szempontjából nézzük a szó jelentését, elenyészik a tartalmának igaz vagy nem igaz volta és a hangsúly arra a tényre esik, hogy a *fabula* megformázott elbeszélést jelent. Nem is jelenthet mást. Ha ugyanarról szól, amiről a ioculator-ének, akkor hősmonda, ami pedig nem szóbeszéd, ami forma nélkül elképzelhetetlen.¹³ Sőt nagyon meglehet az is, hogy a ioculator-ének és a fabula ellentéte nem is a vers és a próza ellentéte, mint ahogy elég természetes módon Kardos Tibor is gondolja.¹⁴ Maga a fabula is lehetett verses, a különbsége a ioculator-énekekkel szemben pedig az, hogy nem az énekes rend tulajdona volt, hanem a közösség maga tudta és énekelte. Ahhoz azonban nem tudunk eleget középkori költészetünkről és életformáiról, hogy ehhez a felvetődő gondolathoz ragaszkodhassunk is. De mindenképpen áll, hogy a fabula Anonymusnál is megfelelő párja a ioculator-énekeknek, illik rá az 'álmódosító' jelző is — de nemcsak hogy nem szinonimája, hanem éppen ellentéte a puszta szóbeszédnek, annak, amit a *quidam dicunt* fejez ki.

És mint ilyent, megilleti a *falsus* jelző, anélkül, hogy ez az értelmének és értékének tagadását jelentené. Ugyanabba a körbe tartozik ez a jelző is, mint a *quasi sompniando* kifejezés: megszabja a helyét, az életkörét, azt, hogy az igazsággal való kapcsolata nem közvetlen, hanem az álmok világán keresztül létesült: mitikus szférában, mondhatnók, ha ókorról volna szó, vagy a költészet területén, ha újkorról beszélénk. Középkorról beszélünk és ezért fogadjuk el a terminust, amit a középkori író alkotott, fogadjuk el az ének és a fabula álomszerű érvényességét és láthatjuk, hogy ebben az álomszerű érvényességben a *falsus* jelző nem megbecsztelenítő.

Természetes, hogy azért mégsem térhetünk észrevétel nélkül napirendre a fölött a tény fölött, hogy nemcsak az álmodozás képét felidéző mondatban szerepel a *falsus* jelző, hanem szerepel a többi helyeken is, ahol a fabuláról csak szó van. Ez jelenthetné a jelző nyomatékosságát és ezzel együtt az írónak azt az igényét, hogy szószerint vegyék, hogy valóban hazugnak, hamisnak akarta bélyegezni a fabulát. De jelenthet mást is. „Jegyzőnk meglehetősen szószegény író... frázisait unos-untalan ismétli, mi stílusát modorossá, de fogalmazását könnyen felismerhetővé teszi” — írja Jakubovich Emil.¹⁵ A prologusban még helyénvaló a jelző — és a gesta-író, aki ezt a jól összehangzó, alliteráló szólamot egyszer megtalálta, nem tud megválni tőle, akkor is használja, amikor már zavaró is lehet a hatása. Írói egyéniségének hasonló vonása ez, mint az, amikor egyetlen szólambeli hasonlóság arra indítja, hogy egyik hősének tetteihez más hősről szóló ének hasonló kifejezését idézze. Vagy az, amikor az *in fide esset vanus et noluit esse christianus* verses mondatot kétszer használja fel, először Gyuláról (27. fej.), aztán Thonuzobáról (57. fej.) szólva. Ha figyelembe vesszük ezt és a másik különben is letagadhatatlan tényt, hogy a 42. fejezetből idézett mondatunkban, a jelző és az állítás ellentétében, az állítás a nagyobb súlyú, megejthetjük választásunkat és úgy dönthetünk, hogy el kell fogadnunk azt, amit P. mester mond: hogy ő hitelességet tulajdonít az éneknek és fabulának — annak ellenére, hogy a megtalált formula és a jólhangzó betűrím odavonszolta a nem odavágó *falsus* jelzőt.

Az, hogy a *parasztok* — *rusticorum* — fabuláiról van szó, szintén nem jelent megvetést és lekicsinylést. A *rusticus* szó Anonymusnál nem jelöl lenézett és megvetett osztályt. Jól látszik ez Árpád lakomájának leírásában (46. fej.): „Ott lakomáztak mindennap

nagy vígan Attila király palotájában, egymás mellett ülve. Mind ott szóltak szépen összezengve a kobzok meg a sípok a regösök valamennyi énekével együtt. Az ételt-italt a vezéreknél meg a nemeseknek arany, a közrendűeknek meg a parasztoznak ezüst edényben hordták fel... Árpád a vele mulatozó vendégeknek nagy földeket és birtokokat adományozott.”¹⁶ Az a *rusticus*, aki a fejedelemmel *collateraliter* lakomázik és tőle birtokot kap, ha paraszt is és nemcsak egyszerűen írástudatlan világi, amit a szó szintén jelenthet,¹⁷ a középkor parasztjának nem a Tiborc-típusa. A fabula csak azért, mert a *rusticus*-é, még nem elvetendő badarság.¹⁸

Ha igaz, hogy Anonymus mint hitelesre hivatkozik a fabulára és hogy a *fabula* nem lehet egyértelmű azzal, amit *quidam dicunt*, a szóban levő idézet második fele érthetetlené válik. Annyira érthetetlené, hogy a szövegben kellene hogy megrendüljön a bizalmunk. És mégis a szöveg az, amely megadja a feleletet. Igaz, hogy nem a kiadott szövegek, hanem a kézirat maga.¹⁹ A kézirat egyetlen vonáskája, vagy inkább egyetlen vonáskának az elmaradása... *nisi ex falsis fabulis rusticorum audivi*... — olvassuk valamennyi²⁰ kiadásban. A kézirat azonban nem biztos, hogy ezt mondja. A *nisi* szó a kéziratban, az idézett mondaton kívül, hétszer fordul elő,²¹ mindannyiszor rövidítve. A rövidítés egy *n*. fölébe írt apró *i*-vel. Ez a kis *i* három vonásból áll: egy függőleges vonás a betű törzse, fent egy kis vonáska nyúlik belőle balra, lent egy másik vonáska pedig jobbra. A kérdéses mondatban azonban csonka ez az apró *i*-betű: a felső, balra irányuló vonáska hiányzik róla. Maga a betű törzse sem egyenes, hanem, *c*-hez hasonlóan, balra kissé öblösödik. Az Anonymus-kódex írásmódja szerint az *i* a *c*-től különben is csak egy vonáskában különbözik: a felső vonáska az *i*-n balfelé halad, a *c*-n jobbfelé; a *c* törzse lehet öblösödő, de nem mindig az, lehet egyenes is. Egy függőleges (és még hozzá öblösödő) törzsből és alul egy jobbfelé irányuló vonáskából álló betű, felső végéből kiágazó vonáska nélkül, éppúgy lehet hanyagul írt *c* is, mint hanyagul írt *i*. Mármost az *n* és a fölébe írt kis *c* maga is értelemmel bíró rövidítés: az olvasása *nec*. A *nec* szó a kéziratban huszonhatszor fordul elő,²² ebből csak négy esetben van kiírva (a négy eset közül egyben a mondat elején áll, pirossal díszített iniciállissal), egy ötödik esetben is kiírta a másoló, de mert az utolsó betűn szétfolyt a tinta, az *n* fölé utólag odaírt egy *c*-t is; a többi esetben az említett rövidítést használja. Az eddig *i*-nek olvasott betűt, mondtuk, ugyanolyan joggal olvashatjuk *c*-nek is, és

így az eddig *nisi*-nek olvasott szót, ha az értelem feljogosít rá — és még inkább, ha az értelem megkívánja — *nec*-nek is olvashatjuk. Kíséreljük meg az emendációt. *Sed quidam dicunt eos ivisse usque ad Constantinopolim et portam auream Constantinopolis Botondium cum dolabro suo incidisse. Sed ego, quia in nullo codice hystoriorographorum inveni, nec ex falsis fabulis rusticorum audivi, ideo ad presens opus scribere non proposui.*

Némelyek mondják, hogy Botond ezt meg ezt cselekedte. De én sem írásban, sem fabulában nem leltem, azért nem írom le a könyvembe. Látjuk: az ellentmondások megszűntek. Az író nem tagadja azt, amit az előző mondatban állított, és nem használ egyértelműként két olyan fogalmat, amelyet egyébként ellentétesnek kellene hogy érezzen. Ellenkezőleg: folytatja a gondolatot, amelyet az imént felvetett, a *fabula* hitelességéről nyilatkozik most is. És megállapítja a *fabula* fogalmának másik határát. Egyik oldalról a fabulát a történetírástól határolta el a prológuiban (a *quasi sompniano* megfogalmazással), itt pedig (már a *sed* bevezető szóval is!) elhatárolja a puszta szóbeszédtől (*quidam dicunt . . .*). Amit csak 'mondanak', az más, mint a *fabula*, az semmi hitelt nem érdemel, még a históriától különböző, álomszerű szférában sem.

Így alakul át Anonymus képe a gőgös tudóséból a bölcs litterátorévé. Olyan emberévé, aki író, aki mint író ismeri az írás értékét, jelentőségét és felelősségét, de becsülése nem pusztán az írásé, hanem az irodalomé, azt megbecsüli mindenütt, ahol mint forma és mint mű lép fel, megbecsüli a *cantust* és a *fabulát*, mert hiába nem írásosak, mégis művek — csak azt veti el, aminek formája nincs, amin nem látszik az alkotó szellem nyoma, amit *quidam dicunt*. Elismeri az írástalan formákat, de ismeri a *helyüket* is, mint író tudja, hogy bármennyire érvényesek mint forma és mint mű, nem úgy, nem azon a síkon, nem abban a szférában érvényesek, mint az írás; hogy bármennyire érvényesek a múlttal és a múlt emlékeivel szemben (*. . . oblivioni non tradunt*), nem állnak meg a scripturával szemben, ezzel szembeállítva álom és hamisság a nevük.

Anonymus írói és tudósi öntudatosságának képét így kell korrigálni: a magyar múlt fenntartását írásra akarja bízni, nem azért, mert eddig nem volt, ami a magyar múltat fenntartsa, hanem mert nem volt, ami öszerinte ezentúl is méltóan fenntartsa; nem azért, mert a hagyomány nem volt hiteles, hanem azért, mert úgy

hiteles a hagyomány, hogy az új követelményeknek már nem felel meg; nem elsőnek akarta P. mester megalkotni a magyar műltről szóló tudósítást, hanem fel akarta emelni a régi állapotából, onnan, ahol — az írásbeliség új szemszögéből — álmodozó, hamis és csacska, fel a historiográfia magasabb síkjára. És ugyanakkor megszabni a határt a költőileg megformált hagyomány és a pusztá szóbeszéd közt: az elsőnek elfogadása és a másodiknak megvetése szintén élesebb irodalmi tudatot, új igényt jelöl. Két emberöltővel korábban a cseh történetíró, Cosmas,²³ „a prágai egyháznak csak név szerint dékánja”,²⁴ „alig méltó a dékán névre”²⁵ még nem állt az irodalmi tudatnak azon a magaslatán, amelyről az élőszó különböző formái között különbséget lehet tenni. Ő még az öregek mesés elbeszélésére (*senum fabulosa relatio*)²⁶ hivatkozik mint forrásra. Anonymus prológusának sokat idézett mondata így két oldalról is másnak mutatkozik, mint aminek a hagyományos megítélés látta: nem elvető kritika szól belőle, nem a tudós-gögg megnyilvánulása, hanem több annál: *célkitűzés*.

Kiemelkedés a szóbeliségből az írásbeliség új fokába: P. mester ennek érezte művét és ennek kell hogy elfogadjuk mi is. Ehhez a kiemelkedéshez nem szükséges az, hogy elszakadjanak a régi állapothoz fűző gyökérszálak, és P. mester épp úgy nem akarta és nem akarhatta elszakítani ezeket a gyökérszálakat, épp úgy nem akarta és nem akarhatta megtagadni a szóhagyományt, amelyből az új síkra emelte fel a történelmet, mint ahogy nem akarták korának más történetírói sem. Mert épp úgy, ahogy nem elszigetelt jelenség az írás lassú térfoglalása Magyarországon, nem elszigetelt jelenség P. mester munkájának hangja és szelleme, ugyanúgy nem elszigetelt jelenség a történelemnek a hagyománynyal szemben való állásfoglalása sem, amely a művéből kiolvasható. Nemcsak Magyarországon, hanem Európa két más szélső sarkán is lefolyt a 12. században ugyanez a történelmi folyamat: másutt is ráeszméltek arra, hogy ami eddig szóhagyomány volt, amit eddig szóhagyomány éltetett, a nemzeti múltat, a szóhagyományból kiindulva, de a szóhagyományt nem megtagadva, írásbelivé, történetírássá kell emelni.

Anonymus angol párhuzamaira Fest Sándor²⁷ hívta fel a figyelmet. William of Malmesbury *Gesta Regum Anglorum*-ából idézi azt a csodálatosan pontos párhuzamot a magyar *Gesta* prológusával: *Hic est Arthur de quo Britonum nugae hodieque delirant; dignus plane quem non fallaces somniarent fabulae, sed veraces prae-*

dicarent historiae...²⁸ Ugyanúgy szabja meg a szóhagyomány és a *historia* viszonyát, mint P. mester: a *fabula* (itt egyenlő a *Britonum nugae*-val, a *matière de Bretagne* költeményeivel) csatlóka, álmodozó, félrebeszélő — és mégis méltó (*dignus*) az anyaga arra, hogy az igazmondó (*verax*) história tárgya legyen. Ugyanaz a célkitűzése Williamnak is, mint P. mesternek, csak ellentétes fordulattal fejezi ki: P. mester azt mondja, hogy *indecorum* és *indecens* lenne, ha *továbbra is* a szóhagyomány fokán maradna meg a múlt ismerete. William pedig azt, hogy a szóhagyomány *dignus* arra, hogy *ezentúl* história hordozza a tárgyát. A két hely között az egyezés annyira kézzelfogható, hogy megkísérthet a szövegbeli összefüggés feltételezésének gondolata. Mégis többre vezet, ha Fest óvatosabb érvelését fogadjuk el: „a gondolat lehetett afféle floating sentence, amely Anonymus szellemi birtokába Malmesbury Gestájának olvasása nélkül is kerülhetett”.²⁹ Többre vezet, mert nem szükséges a szövegbeli függés feltételezésével magyarázni és ezért egyetlen, elszigetelt jelenséggé redukálni a 12–13. század történetírásának ezt az állásfoglalását a szóhagyománnyal szemben.

A jelenség ugyanis nem elszigetelt. Van még egy egykorú történetíró, Anonymusnak (ha III. Béla jegyzője volt) pontosan kortársa, a dán Saxo Grammaticus,³⁰ aki ugyanazt a célt tűzte ki, mint William of Malmesbury és P. mester.

Saxo, akiről csak annyit tudunk, amennyit maga mond előszavában: hogy a lundi érsek szolgálatában állott, művét 1185 és 1208 között írhatta.³¹ Minthogy minden nemzet — írja prológusában — szeret kérkedni tetteivel és örvend az ősei emlékeztetének,³² Absalon, a dánok érseke, megbízta az író, hogy írja meg Dánia történetét. Majd arról szól, hogy a dán ősök, ha nagy tetteket vittek végbe, a rómaiakat utánozták, abban, hogy költői alkotásban örökítették meg ezeket a tetteket, és abban is, hogy kövekre és sziklákra vészték atyáik alkotásait az anyanyelvükön frott énekekben. „Ezeknek a költeményeknek a nyomában jártam, mintha ókori könyvek lettek volna: lépésről lépésre követtem őket a fordításban, gondom volt arra, hogy a verset vessel adjam vissza. Így az, amit írni fogok, nem újkori tákolmány, hanem a régi idők hagyománya. Mert nem oktalan fecsegést akar ez a munka adni, hanem hűséges tudósítást a múlttól.”³³ Hát még mennyi történetet írtak volna ezek a lángeszű emberek — folytatja —, ha latinul tudtak volna! Ezek a férfiak, bár nem ismer-

ték Róma nyelvét, annyira vágytak arra, hogy történetükről megemlékezék a hagyomány, hogy sziklákat használtak könyvek gyanánt.³⁴ Azután még az izlandiakról emlékezik meg, akik különösen kiválnak ismereteikben és sokban szolgáltak művének forrásul.

Saxo túlzó ömlengéseiből természetesen egyetmást le kell vonnunk. Tudjuk, hogy a kora középkori Skandinávia sok tudósítást bízott ugyan sziklára vésett feliratokra, hogy azok eljussanak az utókorhoz, de a latin kódexekkel való párhuzam mégis túlmegegy a valóságon. Tudjuk azt is, hogy Saxo nem egy óskandináv éneket olvasztott bele művébe,³⁵ de amit a szószerinti és metrumhű fordításról mond, megint csak túlzás: Vergiliuson iskolázott hexameterei sem formában, sem stílusban nem fedik a régi skandináv betűrímes verselést, és a szószerinti hűség helyett is antik mintákra szabott parafrázis az, amit nála olvashatunk. Latin prózájának ékes és lendületes volta sem rokona az óskandináv elbeszélő stílus végtelenül egyszerű és tömör tömondatainak.³⁶ De mindabból, amit mond, túlzásaiból ugyanúgy, mint abból, amit szó szerint elfogadhatunk, kiviláglik az, hogy a hagyományozott, szóbeli tudósítás a nemzeti múlttól, a szóhagyományos népnyelvi költészet mekkora becsben állott előtte. Kiviláglik az, hogy amikor — középkori író módjára — elsőrendű fontosságúnak tartja azt, hogy művét hitelt érdemlő források idézésével tegye hitelessé, a szóhagyományt, az ősök költészetét nevezi ennek. De ugyanakkor rámutat arra is, hogy az ősi, hagyományozott történelem olyan fok, amin túl kell jutni: más népek példájára *meg kell írni* a történelmet. Ugyanaz a két eleme a célkitűzésnek, amit William of Malmesburynél és P. mesternél láttunk. Legfeljebb azzal a különbséggel, hogy a szóhagyomány mellett való kiállás bátrabb. Saxonál nem azon van a hangsúly, hogy a szóhagyomány érvényessége határok közé szorult, elvesztette egyetemességét, álomszerűvé vált, nála az írásbefoglalás feladata még nem kényszer, amelyet a korszellem szabott rá. Saxonál meglátszik, hogy a skandináv népek nemzeti hagyományait sokkal nagyobb becsben tartották, mint Európa többi népei (hiszen tudjuk, hogy eredeti nyelvükön, eredeti formájukban is átvitték nagy részüket az írásbeliségbe). Amit William of Malmesbury és P. mester természetesen tartanak: írásba foglalják a történelmet, mert méltó arra, vagy mert nem illő, hogy továbbra is megmaradjon a szóbeliség síkján, ahhoz Saxo a kapott megbízásra hivatkozik (szinte azt

érzi az ember, hogy a feladattal szemben való szabadkozása nem pusztán formulája a szerénységnek, hanem őszinte: annyira megbecsüli a szóhagyományt, hogy az írásbafoglalás előtte nem kényeszerítően jelentkező feladat). Felkérésre hivatkozik P. mester is, de az ő hivatkozása más, mint Saxoé. Ha a magyar gesta-író ajánlását nem is kell feltétlenül pusztán írói fogásnak, fikciónak tartanunk, ha úgy is gondoljuk, hogy barátja N. valóban létezett és valóban ő volt a mű címzettje,³⁷ műve mégsem készült annyira N. számára, ahogy Saxo műve Absalon érsek megbízásából és Absalon utódja, András érsek számára készült. P. mester N. számára írja a művét, de Magyarországnak akar vele szolgálni: a prólógus folyamán, úgyszólván megfeledkezve az eredeti, valószínűleg külföldi, címzetről, már Magyarországhoz fordul, „Magyarországnak szinte gratulál, hogy ‚litteratora‘ kezéből íme megkapja végre királyaink és nemesaink genealogiáját”.³⁸ Az ajánlás címzettje, ha nem is fikció, de ürügy, a mű nélküle is megíródott volna, mert a születő írásbeliség korában *indecens* lett volna, ha a nemzeti múlt megmaradt a szóbeli fokon. Abban a pillanatban, hogy a scriptúra létezése természetes és magától értetődő, ellenállhatatlanul felmerül a történelem írásbafoglalásának szükségessége. Saxo — annak ellenére, hogy sokkal különb latinista, mint P. mester — még túl gyakran említi a dánok új latin tudásának és régi nemtudásának ellentétét, a latin tudás újdonságát ahhoz, hogy úgy lássuk, mintha a scriptura már természetes, adott és megszokott lenne az ő számára is. Nála még több szükség volt a külső indítkra.

De ha ezeket a különbségeket világosan látható okaik segítségével kiegyenlítjük, kibontakozik előttünk P. mester állásfoglalásának európai háttere. A 12. században egész Európában felmerült annak az igénye, hogy a nemzeti múlt ismerete, amely addig orális irodalmi formában élt, átlépjen az írásos formába. Beszéltünk William of Malmesburyról, aki hangsúlyozottan megemlékezik erről az igényről, és megemlíthetnők kora másik nagy angol történetíróját, Geoffrey of Monmouth is,³⁹ aki, bár kifejezetten nem nyilatkozik a hagyomány kérdéséről, mégis mint a hagyomány gyűjtésének és írásba való átmentésének egyik első munkása ismeretes.⁴⁰ Ott, ahol ezt az áramlatot nem akadályozta a már előbb kialakult, irodalmon és irodalmi formákon kívül álló kolostori évkönyv- és krónikastílus uralma, ott megterem az irodalmi igényű és irodalmi magaslátú gesta-irodalom,⁴¹ amely tudatában van an-

nak, hogy túlemelkedett a szóbeliség síkján, kiemelkedett a rögzítetlen hagyomány álomszerű világából, de tudatában maradt hátterének és meg is becsülte, ahogy a költészet — akár tudatosan, akár ösztönösen — meg kell hogy becsülje a költészetet. Az első példát William of Malmesbury mutatta. És ha P. mester nem is ismerte művét, ismerte állásfoglalását, ami, hogy úgy mondjuk, a levégőben volt: az írásbeliségbe való átmenet kora és a gesta-műfaj költői öntudata szükségszerűen teremtette meg ezt az állásfoglalást, akárcsak a 12. század másik nagy angol történetírójánál, Geoffreynél. Saxo előtt nagyobb a szóhagyomány tekintélye és kisebb az írásbeliség szükségessége, mint P. mester előtt, de állásfoglalásukat, a hasonló feltételeken kívül, amelyekből létrejött, talán még genetikusan kapcsolatok is fűzik egymáshoz.

Megszakított dolog P. mester tudásának és egész magatartásának gyökereit a párisi iskolában keresni, közelebről Szent Genovéa kolostorában, amelynek István apát, a későbbi tournai-i püspök volt a feje.⁴² Ismeretesek ennek az iskolának és magának István apátnak kapcsolatai Dániával.⁴³ Hogy maga Saxo járt-e a párisi iskolába, azt nem tudjuk.⁴⁴ Ismerünk ugyan egy dán klerikust, Saxo prépostot, aki 1165-ben Párizsban járt, de a történetíró Saxo valószínűleg túl fiatal ehhez az évszámhoz és így nem lehet vele azonos.⁴⁵ Saxo első megbízójának, Absalon érseknek azonban tudottak a francia kapcsolatai,⁴⁶ úgy hogy ha másutt nem, az ő udvarában módja lehetett arra, hogy korának Párizsból kiinduló szellemi áramlatait megismerje. Istvánnak számos Absalon érsekhez írott levele maradt fenn.⁴⁷ Sőt talán arra is akadhat közvetett bizonyíték, hogy Absalon maga is járt Franciaországban.⁴⁸ És még inkább terjeszthette a párizsi iskola légkörét András lundi érsek, akinek udvarában Saxo élt és akinek a számára művét írta (mert a megbízó, Absalon, 1201-ben meghalt és a mű nagy része, vagy talán az egész mű, csak 1202 után íródott.⁴⁹ András nemcsak hogy járt Párizsban, hanem nagy méltóságot töltött be a párizsi egyetemen.⁵⁰ P. mester állásfoglalását a hagyománnyal szemben, amelyet mint korának általános európai gondolatát⁵¹ ismertük fel, ilyen módon rögzíteni tudjuk a kor uralkodó gondolatainak termőtalajához, a párizsi egyetemhez is.

Így kapnak új értelmet P. mester sokáig félreértett szavai: amit eddig odavetett gögös megjegyzésnek véltünk, az valójában megnyilatkozása egy magas és bölcs írói magatartásnak, kifejezője a hagyomány és az írásbeliség tapintatosan megállapított viszonyá-

nak, haladó szellemnek, amely tiszteli azt, ami a múlté, de tudatában van annak, hogy a jelen feladatai túlvezetnek a múlton. Messze nyugatról hozott, európai gondolat, de az ősi magyar hagyomány megbecsülésének támasza.

JEGYZETEK

¹ Vö. A néphagyományok megmentéséről. Debreceni Szemle 8 (1934) 219 kk.

² Vö. Hajnal István, *Írásbeliség, intellektuális réteg és európai fejlődés*. Károlyi Árpád-emlékkönyv, Budapest, 1933. 183 kk.

³ Példának idézhetjük erre a hagyományos Anonymus-képre két újabb megfogalmazását: „...a szeretett hagyományt, mint képzett tudós-
nak meg is kellett vetnie. Le is nézi a parasztok csalfa meséit, s a hegedősök csacska énekeit...” írja Ferdinandy Mihály. (Mi magyarok. Budapest, 1941. 14.) Györy János pedig a következő módon utal Fest Sándor alább idézendő párhuzam-megállapítására: „P. mester írói felfogását illetően Fest Sándor rámutatott, hogy a hazug mesék megvetésében mily feltűnően egyezik a Gesta Hungarorum szövege az angol William of Malmesbury *Gesta Regum Anglorum*-ával” (P. mester franciaországi olvasmányai, Magyarisztantudomány [új folyam] 1, 1942, 8.) Csak nagynéha bukkan fel az irodalomban ezzel ellentétes felfogás. „A szerző beszél ugyan arról, hogy könyvével a magyar nemzet múltjához nem méltó parasztmeséket, jokulator dalokat akarja fölöslegessé tenni...” Sebestyén Gyula, *Ki volt Anonymus?* Budapest 1898, II. 11.) Vagy: „...a hegedősök csacska énekeit is felhasználva megírja saját nemzete Gestáját...” (Szilágyi Loránd, *Az Anonymus-kérdés revíziója*, Századok 71, 1937, 188.)

⁴ *Et si tam nobilissima gens Hungarie primordia sue generationis et fortia queque facta sua ex falsis fabulis rusticorum vel a garrulo cantu ioculatorum quasi sompniando audiret, valde indecorum et satis indecens esset.* — A szöveget a Magyar Tudományos Akadémia hasonmáskiadásában (Budapest 1892) és a *Scriptores Rerum Hungaricarum*ban (Ed. Emericus Szentpétery, I. Budapest, 1937. 14 kk.) közreadott Jakubovich—Pais-féle kiadásban használtam. Segítségemre volt Juhász László kiadása is. (*Bibliotheca scriptorum medii recentisque aevorum*, Budapest, 1932.) Az idézett fordítások Pais Dezső Magyar Anonymusából (*A Napkelet Könyvtára* 14. Budapest, 1926.) valók.

⁵ *...nam volebat Tuhutum per se nomen sibi et terram acquirere. Ut dicunt nostri ioculatores: Omnes loca sibi aquirebant et nomen bonum accipiebant.*

⁶ *Quorum etiam bella et fortia queque facta sua, si scriptis presentis pagine non vultis, credite garrulis cantibus ioculatorum et falsis fabulis*

rusticorum, qui fortia facta et bella Hungarorum usque in hodiernum diem oblivioni non tradunt. Sed quidam dicunt eos ivisse usque ad Constantinopolim et portam auream Constantinopolis Botondium cum dolabro suo incidisse. Sed ego, quia in nullo codice hystoriographorum inveni, nisi ex falsis fabulis rusticorum audivi, ideo ad presens opus scribere non proposui.

⁷ Magyar epikus hagyomány. Magyarságtudomány 1 (1935) 126 k.

⁸ Fest Sándor, *Anonymus angol forrásai*. EPhK 59 (1935) 163.

⁹ Vö. Kardos Tibor, *Középkori kultúra, középkori költészet*. A Magyar Történelmi Társulat könyvei 7. Budapest, 1941. 31 k.

¹⁰ *On son gandit joglar Que vitz gen acolhitz? ... Qu'eu eis que solh sonar Totz pros, om eissernitz, Estauc tan esbaitz Que no'm sai conselhar; Qu'en loc de sollassar Auch er'en cortz los critz C'aitan leu s'er grazitz De l'aucha de Bretmar Lo comtes entre lor com us bos chans Dels rics afars e dels tems e dels ans.* — Sämtliche Lieder des Trobadors Giraut de Bornelh, herausg. von Adolf Kolsen. I. Halle a. S., 1910, Nr. 65 (412 kk. 1.), 41—42, 51—60 sorok.

¹¹ *Sunt autem, qui dicuntur ioculatores, qui cantant gesta principum et vitas sanctorum et faciunt solatia hominibus in aegritudinibus suis vel in angustiis suis, et non faciunt innumeras turpitudines, sicut faciunt saltatores et saltatrices et alii... Et tertium genus histrionum... et tales damnabiles sunt sicut alii, qui movent homines ad lasciviam...* — Thomas de Cabham, Summa can. poenitential., egy párizsi kéziratból idézi Georg Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters III. Paderborn, 1912². 477 I., 4. jegyz.

¹² *Sunt etiam alii histriones... qui circumeunt curias magnas et loquuntur...* — Grupp. i. m. 480 I., 9. jegyz.

¹³ L. id. dolgozatomat: Magyar epikus hagyomány, passim. Vö. Kardos Tibor, i. m. 30: „A prózai monda, „a parasztlak hamis meséi”, ahogy Anonymus nevezi, éppen annyira költői alkotások, mint a „joculátorok csacsogó éneke.”

¹⁴ I. h.

¹⁵ P. mester, Klebelsberg-émlékkönyv, Budapest, 1925. 202 I., 2. jegyz.

¹⁶ *et epulabantur cottidie cum gaudio magno in palatio Attilae regis collateraliter sedendo et omnes simphonias atque dulces sonos cytharum et fistularum cum omnibus cantibus ioculatorum habebant ante se. Ferula, pocula portabantur duci et nobilibus in vasis aureis, servientibus et rusticis in vasis argenteis... Et hospitibus secum commorantibus dux Arpad terras et possessiones magnas dabat...*

¹⁷ Horváth János, A magyar irodalmi műveltség kezdetei. Budapest, 1931. 288.

¹⁸ Mátyás Flórián, úgylátszik az egyetlen az Anonymus-irodalomban, akinek szemet szúrt a jelző és az állítás ellentmondása, másképp döntött: kiadásában (M. Florianus, Historiae Hungaricae fontes domestici II.

Lipsiae, 1883. 35) az *et falsis fabulis rusticorum* szókat a hitelességet állító mondatból egyszerűen törli. Ha hiszünk az előttünk levő középkori szövegnek, nem helyeselhetjük ezt az erőszakos megoldást.

¹⁹ Széchényi-Könyvtár, Cod. lat. medii aevi 403.

²⁰ Mint Juhász id. kiadásának kritikai apparátusából (44 k.) kitűnik.

²¹ Juhász id. kiadásának *index verborum*-a szerint.

²² L. Juhász *index verborum*-át.

²³ *Cosmae Chronica Boemorum*, ed R. Koepke, Mon. Germ. Hist. SS. IX, 1 kk. A Cosmasra való figyelmeztetést Waldapfel Imrének köszönöm.

²⁴ *Cosmas Pragensis ecclesiae solo nomine decanus*. Lib I. prol.

²⁵ *Cosmas haud dignus dici decanus*. Lib. II. prol.

²⁶ ...*perpauca que didici senum fabulosa relatione, non humanae laudis ambitione, set ne omnino tradantur relata oblivioni, pro posse et nosse pando omnium bonorum dilectioni*. Lib. I. prol.

²⁷ I. m.

²⁸ Lib. I. cap. 7. Migne, Patr. lat. 179, 965. — Az a Petrus Blesensis-hely, amelyet Győry János (i. m. 9 k.) harmadik párhuzamként állít P. mester és William mellé, merőben mást mond és nem állítható bele az összefüggésbe.

²⁹ I. m. 163.

³⁰ Művét az 1514-i párizsi editio princepsben használtam. A standardkiadáshoz (Alfred Holder, Strassburg, 1886) nem juthattam hozzá. De segítségemre volt Oliver Elton és Frederick York Powell Holder kiadása alapján készült angol fordítása (The first nine books of Saxo Grammaticus. London, 1894) — kiváló kommentárja miatt ez a mű még Holder kiadása mellett is nélkülözhetetlen a Saxo-tanulmányozónak.

³¹ Elton—Powell, i. m. XIV. k.

³² *Cum ceterae nationes rerum suarum titulis gloriari, voluptatemque ex maiorum recordatione percipere soleant...*

³³ *Nec ignotum volo Danorum antiquiores conspicuis fortitudinis operibus editis, gloriae aemulatione suffusos, Romani stili imitatione non solum rerum a se magnifice gestarum titulos exquisito contextus genere veluti poetico quodam opere perstrinxisse, verum etiam maiorum acta patrii sermonis carminibus vulgata linguae suae literis saxis ac rupibus insculpenda curasse. Quorum vestigiis se quibusdam antiquitatis voluminibus inhaerens, tenoremque veris translationis passibus aemulatus, metra metris reddenda curavi, quibus scribendorum series subnixta, non tam recenter conflata quam antiquitus edita cognoscatur. Quia praesens opus non nugacem sermonis luculentiam, sed fidelem vetustatis noticiam pollicetur.*

³⁴ *Quantum porro ingenii illius homines historiarum edituros putemus, si scribendi sitim latinitatis peritia pavissent! Quibus tametsi Romanae vocis notitia abesset, tanta tradendae rerum suarum memoriae cupido*

incessit, ut voluminum loco vastas moles amplecterentur, codicum usum a cautibus mutuantes.

³⁵ Hermann Schneider, *Germanische Heldensage* (Grundriss der germanischen Philologie 10) II. 2. Berlin—Leipzig, 1933, 14.

³⁶ Saxo stílusáról: Elton—Powell, i. m. XXI. k.

³⁷ Szilágyi Loránd, i. m. 199 k.

³⁸ Horváth János, i. m. 35. — A prológus idézett helyének szövege: *Felix igitur Hungaria, cui sunt dona data varia, omnibus enim horis gaudeat de munere sui litteratoris...*

³⁹ Vö. a Fest Sándor id. művében (166 k.) közölt idézeteket.

⁴⁰ Vö. Elton—Powell, i. m. C 1. „The collecting of legends was a new thing, Saxo was its pioneer in Denmark, as Geoffrey was in England.”

⁴¹ L. Hóman Bálint, *A Szent László-kori Gesta Ungarorum és leszármazói*. Budapest, 1925. 98 kk.

⁴² Hóman, i. m. 44 k. jegyz., Szilágyi Loránd, i. m. 188 kk.

⁴³ Vö. Szilágyi, i. m. 189, 200.

⁴⁴ De nem lehetetlen: l. Elton—Powell, i. m. XIII. Axel Olrik (*Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühchristlicher Zeit*, übertragen von Wilhelm Ranisch, Heidelberg, 1925². 160) bizonyosnak tartja. A latinításnak azt a magas fokát, amivel szinte páratlanul áll kortársai között, Dániában aligha sajátíthatta el.

⁴⁵ Elton—Powell, i. m. XII.

⁴⁶ Vö. Olrik, i. m. 158.

⁴⁷ Migne, Patr. lat. 211. 376 kk. hasábok, 79, 80, 111, 136, 146, 150, 157 számok.

⁴⁸ Végrendeletében (Migne, Patr. lat. 209, 760) többek közt így intézkedik: *Argentum, quod apud Cluniacum habuit, dimidium eidem monasterio contulit, medietatem vero ad Claram Vallem transmitti praecipuit*. Langebeck, a szöveg kiadója ehhez megjegyzi (814 hasáb, 74. jegyz.): „...coenobium... Danicis episcopis in Franciam euntibus frequenter visum”. Így Absalon hagyatéka is talán egy clairvauxi látogatásának emlékét őrzi.

⁴⁹ Elton—Powell, i. m. XIV. k.

⁵⁰ ... *post diutinam peregrinationem splendidissimum externae scholae regimen apprehendisti, tantumque eius columen evasisti...* — szólítja meg Saxo András érseket a prológusban. Vö. Elton—Powell, i. m. 3. k. jegyz.

⁵¹ Most csak odavetett megjegyzésként utalunk arra (mert ez a kérdés már külön tanulmányt igényel és túl messzire vinne a magyar témától), hogy ez az általános európai gondolat még messzebb északon, Izland szigetén is érezte a hatását. Az izlandi államalkotás korának (930—1030) regényszerű történetei, a *saga*-k, évszázadokig szóhagyományban éltek, amíg a 12. és 13. század átmenetében el nem kezdődik a *ritöld*,

az írókorszak, amikor ezek a történetek rohamos egymásutánban papírra kerülnek (vö. Knut Liestøl, *The Origin of the Icelandic Family Sagas*, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning A. 10., Oslo, 1930. 25.). Ha a magyarázatát keressük ennek a jelenségnek — amit a kutatás eddig nem igen tett — nem mutathatunk rá másra, mint a Geoffreynél, P. mes-ternél és Saxonál megfigyelt európai áramlatra. (Izland és Párizs kulturális kapcsolatairól I. E. Mogk, *Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule*, FFCommunications 51. Helsinki, 1932. 7.)

A SZILÁGYI ÉS HAJMÁSI MONDA SZÖVEGTÖRTÉNETE

Szilágyi és Hajmási mondája azok közül a mondáink közül való, amelyek epikus ének formájában maradtak ránk — talán éppen az egyetlen ilyen mondánk.

Azok a kutatók, akik eddig Szilágyi és Hajmási mondájával foglalkoztak, pusztán a motívumok történetére terjeszkedtek ki, csak Kardos Albert¹ vetett fel szövegtörténeti szempontokat is, de ő is csak mellékesen, a tárgytörténeti kutatásba belevegyítve és annak alárendelve.

Pedig epikus monda történetével foglalkozva mindenekelőtt a szöveget kell végigkísérnünk fejlődésének egész menetén, keletkezésétől kezdve legújabb ismert alakjáig, és pontról pontra össze kell hasonlítani a monda ismert szövegeit: ebből a szöveg eredeti alakjára, esetleg keletkezésének helyére és idejére nézve vonhatni le következtetéseket. A szövegtörténeti kutatás eredményei készítik elő a talajt a tárgytörténeti számára, nélkülük a tárgytörténeti kutatás talán nem eredménytelen, de mindenesetre nagyon fáradságos és bizonytalan.

Ezért azt hiszem, nem végzek haszontalan és fölösleges munkát, ha megkísérlem a monda szövegeinek összehasonlítása útján rekonstruálni az alapszöveget — legalábbis tartalmát és formájának jellegét — és megjelölni azokat az irányokat, amelyekben az alapszöveg fejlődött, amíg a ma ismert változatok létrejöttek.

A monda általunk ismert szövegei a következők:

1. Az ún. szendrei névtelen históriás éneke 1561-ből vagy 1571-ből. Két változata maradt ránk, az egyik a Csoma-kódexben (ezt Toldy Ferenc adta ki először: *Magyar költői régiségek*, 1828.), a másik a Vasady-kódexben (R. M. K. T. VII. 169. l.). A két szövegváltozat lényegében nem különbözik egymástól; legfontosabb eltérés az, hogy a Vasady-kódex szövege egy nem éppen odaillő hosszas fohászt és istenes elmélkedést ad a panaszkodó Szilágyi Mihály szájába. A két változat viszonyát bőven tárgyalja Dézsi Lajos a R. M. K. T. VII. kötetéhez írt jegyzeteiben (377. és

k. 1.), ugyanitt a Csoma-kódex szövegváltozatát is közli betűhíven. A szendrei névtelen versét A-val fogjuk idézni.

2. Székely népballada, amelyet Szabó Sámuel jegyzett fel 1865 körül (Magyar Népköltési Gyűjtemény I. 166. l.); B1-el jelöljük.

3. Székely népballada, amelyet egy 1820 körül Csikszentmártonban készült másolat nyomán adott ki Szabó Károly (Magy. Népk. Gyűjt. I. 158. l.). Az elbeszélésnek csak az első részét, az ifjak fogságát és szökését tartalmazza. B2.

4. Moldvai csángó monda, feljegyezte Kománfalván Gegő Elek (A moldvai magyar telepekről. Budán, 1838. 80. 1.). B3.²

Ezekhez járulna még ötödikül egy másik töredékes erdélyi népballada, amelyet Sebesi Jób gyűjtéséből Herrmann Antal adott ki.³ Erről azonban Sebestyén Gyula⁴ kimutatta, hogy hamisítvány, maga Herrmann Antal sem tartotta hitelesnek,⁵ és így joggal mellőzhetjük.

Amint már a jelöléssel is kifejeztük, a szövegeknek két csoportját különböztethetjük meg, amelyek formailag is, tartalmi tekintetben is eltérnek egymástól. Először a B csoportot vesszük szemügyre, mert ide három szöveg tartozik, s ezeket kell előbb egymással összehasonlítani, csak azután vethetjük össze az A szöveggel.

A B csoport szövegei mind formailag, mind tartalmilag összehasonlíthatóak. A B1 és a B2 népi elbeszélő költemény — a közfelfogás balladáinak nevezi (egyszerűség kedvéért mi is megtarthatjuk ezt a konvencionális megjelölést), pedig, amint látni fogjuk, a ballada követelményeit nem valósítják meg teljesen. A B3 próza, de kétségkívül egy B1 és B2-vel rokon ballada-szövegen alapul. Dézsi⁶ azt tartja, hogy balladaformában hallotta még a lejegyző Gegő Elek is. Ezt nem tartom valószínűnek. Gegő ugyanis közlését így vezeti be: „Minden nyomozásom 's kutatásom után a' számtalan *Egyszer volt, hogy nem volt* összefüggéstelen mesék közt még olyant sem találtam, mint a' kunfalvi öreg Csákié, ki elbeszélé: . . .” Gegő tehát a mesék közt említi közlését és azt mondja róla, hogy elbeszéltek: ez aligha vonatkozhatik balladára — azt a nép mindig énekelve adja elő és dallam nélkül el sem tudná képzelni. De mintha Gegő érezte volna, hogy a monda szövegében van valami állandó, hagyományoszerű, épp azért — úgy látszik — igyekezett híven közölni; egyes szavakat, amelyeket tipikus fordulatoknak tart, dűlt betűvel nyomtatott. Ha Gegő közlésének egyes fordulatait összehasonlítjuk B1 és 2-vel, észrevehetjük szoros kapcsola-

tukat. Az ilyen fordulatok B3-ban a következők (melléjük áll B1 vagy 2-beli megfelelőjük, a verssor számával idézve):

Két kenyeres pajtás: B1, 1 és 47.

Nagy Szilágyi Miklós: B1, 12; B2, 59.

Két gerezd szőlőért: B1, 3; B2, 2.

Költő pénzzel: B2, 23.

Zabos lovakkal. A *zabos* szót, mint az előbbi idézetben a *költőt*, Gegő dült betűvel szedeti, jelezvén, hogy az elbeszélő saját kifejezése és hogy ő tipikus fordulatnak tartja, éppúgy, mint az „*egy elmenésében . . .*” és a „*gyűrűse — jegyese*”⁷⁷ részleteket, amelyeket hasonló módon emel ki. Azért valószínű, hogy a *nyerges lovak:* B2, 29 helyett az öreg Csáki változatában *zabos* állott.

Egy elmenésében gyalog-ösvényt, visszajövetében szekér-utat vága: B1, 34–35; B2, 60–61.

Gyűrűse — jegyese: B1, 49.

Mivel ezeket a népies fordulatokat a tudákos stílusú Gegő aligha használta volna magától, feltehetjük, hogy az öreg Csáki elbeszélésében is előfordultak mindezek, nemcsak azok, amelyeket Gegő dült betűvel jelzett; sőt az elbeszélő sem használta volna, ha a népballadát nem ismeri. Ezért valószínű, hogy ő hallotta ugyan a balladát, de már csak a tartalmára és egyes fordulataira emlékezett, amikor Gegőnek elbeszélte.

Tartalomra B3 semmiben sem tér el B1 és B2-től. Az egyetlen, ami Gegőnél másképp hangzik, mint a balladában, ez a rész: „. . . akart a' két magyar úrfi karddal osztozni a' császár leányán, kinek esengésére Szilágyi nem markola kardot, megvallván, hogy van neki otthon *gyűrűse — jegyese*.” Ezt a látszólagos eltérést is könnyen megmagyarázza Gegő szűkszavúsága: nem tartotta fontosnak megemlíteni, hogy nem közösen határozták el a párbajt, hanem csak egyikük, mégpedig Hajmási javasolta. Gegőt különben Vörösmarty balladája is befolyásolhatta: ő maga említi, hogy ismeri ezt a költeményt és utal is rá, mint rokon témára (a 81. lapon).

B1 és B2 ugyanannak a szövegnek a változatai, e felől kétség nem lehet: az egész felépítés és szerkezet azonos, az egyezés legtöbbször szó szerinti. Ha összehasonlítjuk ezt a két változatot, a következőket tapasztaljuk.

B2 töredék: az üldöző sereg leverésével véget ér; B1 a két pajtás vitáját és ennek megoldását is adja. B2 mégis hosszabb: 63 sor, B1 csak 54 soros, ebből a B2-vel azonos cselekményű részre csupán

37 sor jut. B2 tehát bővebb beszédű és ezért sokkal kevésbé bal-ladaszerű, mint B1. A párbeszédnek a cselekvény ismertetésében kisebb szerepe van, több a mellékes dialógus, az ismétlés gyakoribb, több a magyarázó részlet: a *Zersingen* folyamata kevésbé kezdte ki B2-t. B1-ben a hosszas csiszolódás néha már szövegromlásra is vezetett. A börtönben sínylődő hősokeket a császár leánya így szólítja meg: „Atyám tömlöcéből szabadult ifiak” (9. sor), kétségkívül a 23. és 43. sor hatása alatt, ahol ez a megszólítás már helyén való. B2-ben a megszólítás megfelel a körülményeknek: „Atyám tömlöcében rég lakó ifiak” (16. sor). Más helyen a kopás homályosságra vezet B1-nél: a 31–36. sorban

*Pajtásom, pajtásom, láss a kűsasszonyhoz,
Ne hagyjam magunkat.
Elérte a tábor, harcba mene velle . . . stb.*

elfelejti megmondani, hogy a két vitéz melyikéről van szó; B2 tudja, hogy a hőstetteket Szilágyi vitte véghez.

Az elbeszélő részek sok helyütt kimaradtak, a B2 így írja le a szabadulást:

*Onnan elindula császár szép leánya,
Felmene nagy gyorsan a maga házába,
Kevés költő pénzét magához is vevé,
Három száz aranyát a zsebébe tevé.
Onnan felméne az atyjának házába,
Kezét reá tevé tömlöcnek kocsára.
Feljára azonnal lovaknak pajtáit,
Megnézéli atyja jobbik paripáit.
Kivezete onnan három nyerges lovat,
Az háromra feltőn három éles pallost.
Nézéli azonnal tömlöcnek ajtaját,
Felnyitá azonnal csattogó závarját.
Felszóval így kiált: „Két magyar úrfiak!
Jertek ki, lássátok színét a világnak,
A szép fényes napnak ragyogó járását,
És a csillagoknak változó forgását.”
Felülének hárman három paripára,
S ők elindulának egy nagy régi útra (21–38.);*

B1 ugyanezt röviden így adja:

*Azonnal elmene császár szép leánya
Az apja házába;
A kezéhez véve tömlöcnek kócsait,
A zsebébe tevő kevés aranyait,
Sietve elmene s megnyitá az ajtót.
Megindulának ők, onnat el, sietve. (14—19.)*

De nem lehetne mondani, hogy ez a lecsiszolás — ha a néhány homályos részletet nem tekintjük — kárára volna B1-nek. A cselekvény így kerekesebb, gyorsabban gördül, nincsenek olyan hosszadalmas ismétlések, amelyek a népballada szellemével nem férnek jól meg, mint B2, 1—4:

*Midőn fogván estek két magyar úrfiak,
Császár tömlécében két gerezd szállóér,
Már hét esztendeig elfeledve voltak
Császár tömlécében két magyar úrfiak . . .*

és

Ma hét esztendeje, hogy mi itten vagyunk . . .

Nincsenek olyan homérosi párbeszédtek, amelyek a cselekvényt nem mozdítják elő, mint B2, 50—57:

*„Jó napot, jó napot, két magyar úrfiak,
Császár tömlécéből szökevény ifiak!”
Felelnek e szóra két magyar úrfiak:
„Isten hozott tüktők, császár szép tábora!”
Szóval ismét felel császár katonája:
„Jöttünk ti hozzátok egy vagdalkozásra.”
Felele e szóra nagy Szilágyi Miklós:
„Nem bánom, nem bánom, ha megvagdalkozónk.”*

Mindebből azt a következtetést lehet levonni, hogy egyrészt B2 teljesebb és így régiesebb, mint B1, másrészt pedig B1 előadása szakadozottabb, drámaibb, stílusa közelebb áll ismert népballadánk stílusához. Ha ezt a két megállapítást egybevetjük, arra az eredményre jutunk, hogy költeményünk eredetileg nem volt népballada, hanem csak később lett azzá. Helyesebben mondva, nem is lett népballadává, csak stílusában haso-

nult hozzá. Kibékítő vége, meseszerű nagyzolása („Egy elemene-tibe . . .”) nagyon is megkülönböztetik a népballada szokásos szer-kezetétől.

Költeményünknek tehát eredetileg inkább költői elbeszélés volt a műfaja, mint ballada. A szöveg, amelyből B1, B2 (és, mint ki-mutattuk, kétségkívül B3 is) ered, B2-höz állhatott legközelebb — hiszen ez a legrégebbi fokon álló az összes közül. És ha abból a formai és stiláris különbségből, amelyet B1 és B2 közt megállapí-tottunk, helyesen következtethetünk a szöveg változásának, vagy mondjuk, fejlődésének általános tendenciájára, azt állíthatjuk, hogy tartalmában meseszerű (ez a B szerkezet összes változatainak közös tulajdonsága), formájában széles, epikus, párbeszédekkel, ismét-lésekkel, állandó jelzőkkel és fordulatokkal bőven megrakott, nyugodt menetű elbeszélő költemény volt a B változatok alap-szövege. Mindezekkel a stiláris sajátosságokkal tehát közelebb állt a délszláv epikus népdalokhoz, az orosz bilinekhez, a spanyol románcokhoz, a finn—észt rúnókhoz, mint a magyar—székely és angol—skót—skandináv balladák jellegzetes típusához.

A szendrei névtelen verse (az A szöveg) formájában is, tartal-mában is eltér a B szerkezettől. Formailag igen nagyok a külön-bségek. Míg B1 és B2 pompásan gördülő soraiból csak úgy áramlik ki a népi epika minden kedves naivsága, friss üdesége, addig a szendrei névtelen versének elbeszélése merev, ritmusa döcögő, rímei az örökös vala-vala. Lerí róla a XVI. század latinon, az ő stílu-sához hasonló stílbén fordított szép-históriákon és hasonló szel-lemben megírt históriás és istenes énekeken nevelkedett költője a maga egész formai tökéletlenségében, tudakosságában és bölcsel-kedő vallásosságában.⁸

Valószínűnek lehet tartani azt is, hogy Szilágyi fohásza és el-mélkedése nem interpoláció a Vasady-kódexben, — amely Dézsi szerint a romlatlanabb szöveget őrizte meg — hiszen nagyon is hozzáillik ehhez a szellemhez és stílushoz; a Csoma-kódex vagy az ennek alapul szolgáló szöveg jobbízlésű másolója hagyhatta csak el ezt a részt és tette ezáltal élvezhetőbbé a költeményt, amely azóta Toldy Ferenc kiadásában elég ismertté és kedveltté is vált.

Csak a szerkezet kerekdedségében és a cselekvény mozgalmas-ságában múlja fölül kortársait a költő, de ezt is inkább mintájá-nak köszönheti, mint saját tehetségének. Mert hiszen minta után dolgozott.

Ezeröttszázban és hetven fölött írnak egyben:
Egy ifjú szörzé vala ültében Szöndörő várában,
Egy poétának ő verseiből, szomorú szívében.

Így végződik a Csoma-kódex szövegváltozata. Az általános felfogás, amelyet Heinrich Gusztáv fejtett ki egyetemi előadásában⁹ és amelyet először Kardos Albert közölt,¹⁰ az, hogy latin nyelvű versből dolgozott a szendrei névtelen, mert abban az időben poétának csak a latin nyelven író költőket nevezték. Ezt a felfogást módosítanunk kell. Azt elfogadhatjuk, hogy költőnk egy latin versre *hivatkozott*. De kérdés hogy *használhattott-e* valóban latin verset. Kérdés, hogy egyáltalán dolgoztak-e fel népi témát — mert az, hogy témánk népi, azt hiszem, nem kétséges — a XV–XVI. század latinul író költői: ránk ilyen latinnyelvű költemény nem maradt. Ez még magában nem volna bizonyíték arra, hogy nem is volt, de akkor, ha meggondoljuk, mi volt a témaköre a humanista költészetnek, láthatjuk, hogy a népmondák nagyon távol állnak tőle. Ha a humanista modern tárgyat választott, ez sohasem volt egyéb, mint a dicsőítése valamely uralkodónak vagy nagy úrnak, akinek a kenyerén élt, vagy legfeljebb valami egykorú hadi esemény megéneklése, de ugyancsak panegirikus célzattal.¹¹ Kardos is csak ilyenekre tud hivatkozni, amikor a latin eredet elméletének bizonyításához analógiákat keres.¹²

Tehát névtelen költőnk aligha dolgozhatott valóban latin eredeti nyomán. Hogy mégis ezt állítja, azt azért teszi, mert így akar hitelt, súlyt, tekintélyt adni a művének, mint a középkor nem egy költője és írója, ha népi témát dolgoz fel. Hogy csak egy-két példát említsek,¹³ a *Nibelung-ének*hez hozzákapcsolt *Klage* szerzője is arra hivatkozik,¹⁴ hogy először latinul írták meg az eposzt, mégpedig Piligrin püspök megbízásából. Ezt a kijelentést sem kell túlságos komolyan vennünk, mint ahogy nem készpénz a *Chanson de Roland* szerzőjének az a gyakori állítása sem, hogy „oklevelekből és iratokból”¹⁵ vette az elbeszélését, vagy hogy a „történetben”,¹⁶ a „régii történetben”,¹⁷ a „franciák történetében”,¹⁸ találta megírva.

Wolfram von Eschenbach a *Parzival*-jában szintén tekintélyes forrásokat akar idézni. Flegetánis, a bölcs pogány (arab) írta meg szerinte először az „*aventure*”-t. A provençe-i Kyot Toledóban megtalálja a kéziratot és „nigromanzi” segítségével megfejtí a pogány írás ábécéjét. — Kyottól vette ő, Wolfram az elbeszélést.¹⁹

A spanyol lovagregények is arab forrásra szerettek hivatkozni ilyen módon. Ezt gúnyolja ki Cervantes, mikor az I. k. IX. fejeben azt állítja, hogy a *Don Quixote* forrása arab könyv.

Azt azonban elhíhetjük a szendrei névtelennek, hogy nem maga találta ki versének tartalmát, hanem máshonnan merítette. Először is a vers nem mutat akkora költői tehetségre és invencióra, hogy szerzője ezt a bonyolódott mesét maga gondolhatta volna ki. De meg a népi változatok is lehetetlenné teszik ezt a feltevést. Igen valószínűtlen, hogy népballadánk az A szövegből származnak, mint az szükséges volna, ha ez a szerkezet önálló költői mű. Igaz, hogy a modern folklóre hajlandó a népköltészet minden termékét *gesunkenes Kulturgut*-nak, a nép közé süllyedt irodalomnak tartani,²⁰ de a műirodalom és a belőle lett népköltészet viszonya más, mint az A és B szerkezeteké. A nép csak átveszi az irodalom termékeit, át is alakítja némiképpen, de ez az átalakítás egyes szavak vagy sorok megmásításán, betoldásán, elhagyásán vagy felcserélésén, egyszóval a vers csiszolódásán (*Zersingen*) sohasem megy túl. Az új formába való öntés, ami nélkül a B szerkezet nem keletkezhetett volna az A-ból, sem lehet a „nép” műve, ahhoz önálló költő kell, és amint látni fogjuk, igen kétséges, hogy ezúttal önálló költő vállalkozott erre az átalakításra. De ha egyelőre elismerjük is annak a lehetőségét, hogy a B az A szöveg átdolgozásának az eredménye, a monda hatalmasan kiterjedt külföldi rokonsága alapján, amelynek Herrmann Antal a *Liebe wider Freundschaft* motívumnevet adja,²¹ el kell vetnünk a szendrei névtelen önállóságának feltevését.

A helyzet tehát ez: a szendrei névtelen minden bizonnyal minta után dolgozott és ez a minta a legnagyobb valószínűség szerint nem volt latin; a B szövegek eredetéről pedig semmiféle adatunk nincs. A téma kétségkívül népi, tehát mindkét szerkezet forrásául népverset tehetünk fel.

Kérdés már most, hogy az A és B szerkezetek forrásai milyen viszonyban állanak egymáshoz. Két eshetőséget képzelhetünk el. Az első: az A szöveget egy jóval tehetségesebb költő teljesen átdolgozta, vagy jobban mondva anyagából egy új verset alkotott, amely azután a nép szájára ment át, mint B redakció. A második az, hogy a két szerkezet egy forrásra vezethető vissza.

Az első lehetőség igen valószínűtlen. Az A szerkezet hangja és stílusa annyira tudákos, mesterkéltséges és nehézkes, hogy eleven, tehetségesebb, izmos költőt — ilyennek képzelhetjük a B redakció szer-

zójét — alig ragadott volna meg. De még tárgyi nehézségek is akadnak. Mért cserélte volna fel a B szöveg költője Szilágyi Mihály keresztnévét Miklósrá? Az ellenkezője sokkal valószínűbb: egy népi *Miklós*ból a szendrei névtelen *Mihályt* csinált, mert Szilágyi Mihály ismeretes történeti személy, a krónikás valószínűséget kereső verselőnek pedig az ilyen elem mindig értékes, mert közelebb hozza a költészetet a történelemhez. Már a latin forrás fikciója is erre a törekvésére vallott, és, mint alább látni fogjuk, ugyanezt a célt szolgálja az A szerkezet még néhány más eleme is.

De arra, hogy egy meglevő Szilágyi Mihály nevet Miklósrá változtasson át az átdolgozó, semmi elfogadható okot nem tudunk találni. Véletlen vagy feledékenység okozhatta legfeljebb a B szerző tévedését, de ez sem meggyőző magyarázat. Szilágyi Mihály ismert történeti név, s ezt a költő — aki nem lehetett teljesen műveletlen és iskolázatlan ember, hiszen ilyesvalakitől nem várhatnánk ennyire kiváló költői művet — bizonyára nem felejtette volna el. Érthetetlen volna a B 1–3-ban előforduló — tehát a B szöveghez minden bizonnyal kezdettől fogva hozzátartozó — utalás a fogság okára: „két gerezd szőlőért”. Ha a költő készen kap egy kerek, magában tökéletesen megokolt mesét, abba nem fog ilyen homályos célzásokat belekeverni, amikor a hadifogság — a népköltésben is otthonos motívum²² — szerepel a forrásban. Itt megint csak az lehetséges, hogy az A a hadifogságot a szőlő-epizód helyett vezette be.

Ezek szerint közös forrásból kell az A és B szerkezeteket származtatnunk. Ez az alapszöveg pedig csak magyar népvers lehetett. Ha idegen, el lehet képzelni, hogy átdolgozta a szendrei névtelen; azt is el lehet képzelni, hogy magyar népballadává dolgozták fel — de azt, hogy mind a kettő megtörténjék, anélkül, hogy a monda két szerkezete egymástól nagy eltéréseket mutatna, és úgy, hogy ugyanazon *magyar* nevük van a hősöknek: ezt már nem tehetjük fel. Hiszen a magyar nevek nem származhatnak idegenből, azok magyar eredetűek mindenképpen. Ha azt gondolnók, hogy a két feldolgozás *egymástól függetlenül* használja ugyanazokat a neveket, a véletlennek túlságosan nagy szerepet tulajdonítanánk.

A két redakció tehát ugyanarra a magyar népversre vezethető vissza, a szendrei névtelen ugyanabból a valóssággal élt szövegből merített, amelynek későbbi változatait bírjuk a két XIX. századi

népénekben. Ez sokkal egyszerűbb és természetesebb föltevés, mint az ellenkező, hogy egy előttünk ismeretlen, pusztán föltételezett szerkezet állott előtte. Ilyen régi, eltérő szerkezetnek nemcsak emléke vagy híre, de még a legkisebb nyoma sem maradt fenn. Azonkívül ezt a másik, független feldolgozást csak úgy tételezhetnők fel, ha tudnók, hogy a tárgy maga igen népszerű volt. Ennek pedig az ellenkezőjére vall minden adatunk. Igen népszerű témáról mégis csak több emléknek kellett volna fennmaradnia a XVII. század elejéről, a kéziratos énekeskönyvek virágkorából; és igen népszerű téma nem halt volna ki a népben sem: nemcsak hogy a föltételezett szerkezet változatait jegyezhetné fel a példátlanul szorgalmas magyar és különösen erdélyi ballada-gyűjtés (az anyag régiségét Toldy és Vörösmarty óta ismerő gyűjtők, Gegő Elek módjára, minden kis töredékre figyelmesek lettek volna), hanem az ismert B szerkezetből is több maradt volna meg a három változatnál, amelyek közül csak egy teljes. Azonkívül az ilyen oldalági rokonság nagy tartalmi eltéréseket hozott volna létre. Igaz, hogy vannak tartalmi eltérések a két szerkezet között, de ezek nem olyan nagyok, hogy azonos alapszövegből nem következhetnének.

Ezt az alapszöveget teljességgel, lehetőleg sorról sorra, szóról szóra helyreállítani — pedig ez volna a szövegtörténet tulajdonképpeni célja — lehetetlen. Nagyon kevés változat áll ehhez rendelkezésünkre, s közülük is a legrégebbi, amely pedig ebből a szempontból a legfontosabb volna, műköltő feldolgozása, önkényes újításokkal, változtatásokkal, teljes stílus- és formabeli átalakítással. De azt talán megkísérelhetjük, hogy az alapszövegnek legalább a formájára, előadásmódjára, stílusára rávilágítsunk és a tartalmát megállapítsuk.

Az bizonyosnak látszik az előbbieik alapján, hogy a B szövegek széles előadása, nyugodt menetű, meseszerű epikai dalból származnak. A fejlődés tendenciája természetesen mindig a rövidülés, a lecsiszolódás volt, ennek eredménye az ismert változatoknak, különösen B1-nek nagy elevenysége, gyorsan gördülő cselekvénye, kerek, jól felépített szerkezete és szövegének néhány homályos és romlott része is. Feltettük azt is, hogy a B alapjául szolgáló magyar epikus népdalból ágazott ki az A. Van ugyan a két szerkezet, a B-k és az A között több eltérés — alább majd összeállítjuk őket — de az eltérések megfigyeltére rendelkezésünkre állanak a következő szempontok:

1. A B alapjául szolgáló szerkezet nem az egységes, kánoni szöveg volt, hanem különböző változatokban énekelték, mint minden népverset. Lehet, hogy az A más változattól ered, mint B1–3.

2. A két redakció első feljegyzése közt közel 300 esztendő telt el. Ezalatt a B szöveg — amely csak szájhagyományban élt — nagyot változhatott.

3. A szendrei névtelen anyagát önkényesen használta fel: költői és esztétikai felfogása más stílust és szellemet követelt munkájától, mint amilyet népi mintájánál látott. Amint már láttuk, a Vasady-kódexbeli fohász is valószínűleg ennek a tendenciának köszöni eredetét.

4. Végül azt is fel lehet tenni, hogy a névtelen költő, akinek ugyan ismernie kellett az epikai dal tartalmát, ennek verses formájára már nem emlékezett. Úgy képzelhetjük, hogy egyszer, régebben hallhatta a verset, de csak a tartalma maradt az eszében, éppúgy, mint az öreg Csákinak, akitől Gegő Elek a B3 szöveget jegyezte fel. Ha ti. a teljes ének lett volna előtte, nem tudta volna formailag annyira függetleníteni magát mintájától. Ezt a lehetőséget határozottan el kell vetnünk. Ha feltennők, hogy a szendrei névtelen előtt ott állott teljes szövegében a verses elbeszélés, az epikus népdal, s ettől tudatosan eltérve alkotta meg a magáét, akkor olyan nagy önállóságot és formaérzéklet tulajdonítanánk neki, amely költői erejéből nem telt — bizonyosága ennek *Szilágyi és Hajmásija*, amelyről az elfogulatlan kritika kénytelen megállapítani, hogy a költői érdemek csak igen csekély mértékben vannak meg benne.

Ezeknek a meggondolásoknak a segítségével igyekszünk most megmagyarázni a két szerkezet között lévő különbséget. Ha ez sikerül, akkor az A szerkezet B-től független alapszövegének feltevését — ami ellen amúgy is nyomós érvek szólnak — eljuthetjük. Így csak a másik lehetséges eset marad meg, amely egyszerűbben magyarázza a szövegek viszonyát: az, hogy a B szöveg őseiből alkotta a szendrei névtelen a maga versezetét.

Az A és B szerkezetek közti tárgyi eltérések a következők:

1. A-ból megtudjuk, hogy az ifjak török fogságba jutottak és hogy Konstantinápolyban vetették őket börtönre; B csak fogságról, császár tömlöcéről szól, közelebbi meghatározás nélkül.

2. Szilágyi keresztnéve A szerint Mihály; B szerint Miklós.

3. A: még egy éve sincs, hogy az ifjak fogságba estek — B: éppen hét esztendeje.

4. A: A császárléány megszereti Szilágyit s megfogadtatja vele, hogy elveszi feleségül; B-ben erről nincs szó.

5. A: A léány a börtönőrt megvesztegeti — B: a tömlőc kulcsait keríti meg.

6. A: A menekülőknél két ellenséggel kell megküzdeniök: a vámosokkal, akik fel akarják őket tartóztatni és az üldöző vajdák seregével — B: csak az üldöző seregről tud.

7. A: A két ifjú együtt harcol, a leányt egy szigetre küldik, hogy biztonságban legyen — B: csak Szilágyi vitézségéről esik szó.

8. A: Hajmási a nő, Szilágyi a nőtlen — B: megfordítva.

9. A: A párbajt a nő ember követeli, tehát vétkezen — B: a leányember mintegy udvariasságból ajánlja fel a párviadalt.

10. A: Szilágyi hiába kérleli pajtását, a párbajt megvívják és Hajmási elnyeri büntetését — B: a nő Szilágyi nem fogadja el a kihívást, nem akar párbajozni és készséggel átengedi a leányt Hajmásinak.

A két szerkezet felsorolt eltérései közt először is két csoportot különböztethetünk meg. Az egyik (1., 2., 8. sz.) a nevekre és helymeghatározásokra vonatkozik, a másik (3., 4., 5., 6., 7., 9., 10.) a cselekvényre magára. A nevek eltéréseinek természetesen kisebb a jelentősége. De a pontos viszonyt itt is tisztáznunk kell. Vegyük hát sorra az idetartozó variációkat (a felsorolásbeli számuk szerint).

1. Az alapszövegben a törökök bizonyára meg voltak említve. Ez a történelmi vonás lassankint feledésbe ment, legalábbis a B1 és B2 változatokban — mert az is meglehet, hogy Gegónél a török említése Vörösmarty-reminiscentia és ezt az adatot B3 elbeszélője maga nem ismerte. Az elbeszélésnek mindig aktuálisnak kell lennie, hogy a hallgatóságot vonzza: a törökvilágban — mert ha azt talán nem is lehet bizonyítani, hogy éppen akkor keletkezett az ének, az mégis kétségtelen, hogy a szendrei névtelen korában a török nagyon is aktuális és ismert volt — mi sem volt természetesebb, mint a fogság helyéül a török császár tömlőcét megjelölni, ahova a valóságban is elég magyart hurcoltak. Mikor időszerűségét elvesztette a török, eltűnt a szövegből is, mint arra más példa is van. Az 'eladott léány' nagy népballada-csoportja²³ p. o., amely eredetileg szintén török vonatkozású volt, már csak egy-két változatban²⁴ nevezi töröknek a vőlegényt, a többi erről nem tud. De már nem olyan bizonyos, hogy a népvész Konstantinápoly városáról szólt. Ilyen távolfekvő földrajzi fogalmak már nem

illenek bele a népi epika szellemébe, ha nem teljesen aktuálisak. Valószínűleg a szendrei névtelen tudós betoldása ez az adat — bár nem lehetetlen az sem, hogy az alapszövegben mégis volt szó Konstantinápolyról, hiszen erről a török harcok idején bizonyára sokat beszéltek. De a népvérsből az aktualitás elmúltával csakhamar kivészhetett a név ebben az esetben is. Az A szerkezetbeli másik pontos helymeghatározás, a vitézek felelete a városok kérdezősködésére: Nagyszombat felé a farkasokkal szerencsét kísértnek,²⁵ valószínűleg ismét a szendrei névtelen műve: saját tapasztalataiból vett adatokkal támogatta a mese valószerűségét.

2. A második eltérést hasonlóképpen a szendrei névtelen számlájára írhatjuk. Hogy féltékenyen őrzött eposzi hitelét megóvja, ő a történelemből jól ismert Szilágyi *Mihály* nevét választotta a mondai, ismeretlen *Miklós* helyett, noha a mondánknak, meg vagyok győződve, a történelemhez igen kevés köze van. De az is lehet, hogy már nem emlékezett pontosan a keresztnévre és csak ezért, akaratlanul írta az ismert Mihályt a Miklós helyett, amely semmi tapasztalatához nem kapcsolódott.

Lényegesebb eltérések azok, amelyek a cselekvényre vonatkoznak. Igyekezzünk ezeket is sorra megmagyarázni.

3. A hét év mesei és általában primitív epikai terminus,²⁶ s ez a B változatokhoz is, az alapszöveghez is igen jól illik. A szokása szerint valószínűsügre törekszik: megadja a pontos dátumot is: pünkösdi napját, és valószínűbb időtartamot akar megjelölni.

4. A B szövegek kopásának lehet eredménye a negyedik eltérés. Hiszen ez az A-ban megmaradt epizód a cselekvénynek elmaradhatatlan része, amelyre terjedősebb előadásban feltétlenül ki kell térni: ez a megokolása az összes többi eseménynek. Hiszen ok nélkül a szultánleány nem szabadítaná ki az ifjakat és nem szökne el velük: a pusztá szánalom — ez ugyan szintén nincs megemlítve, de közvetlenebbül következik a szövegből — nem elégséges magyarázat. A B változatokról a lélekrajzoló részletek — amelyek a cselekvény gyors gördülését csak gátolják — természetesen lecsiszolódtak idővel.

5. Igen lényegtelen különbség a foglyok megszöktetésének eltérő módja. A szöktetés olyan gyakori volt mindig, amióta börtönök vannak, és olyan sok módja van, hogy bármely énekmondó helyettesítheti variálók kedvében az egyik szokásosabb módot a másikkal. Ilyen kis mértékben minden elmondásnál vagy feldolgozásnál változhatott a vers tartalma; nem lehet megállapítani, hogy

a B szöveg régi variációja, újabb fejlődése, vagy pedig a szendrei névtelen feledékenysége vagy önkénye okozta-e.

6. Már fontosabb eltérés a menekülők küzdelme ellenségeikkel. Az A elbeszélése az események lehetőségeinek megfontoltabb mérlegelésére vall, s ez megint a szendrei névtelen hitelességre való törekvését mutatja. Józanul és logikusan gondolkodó diák-esze csakúgy észrevette azt, hogy a vámosok a valóságban nem engedhették át a szökevényeket, mint ahogy a krónikás Kézai fölünyesen kételkedik a mondában, amely elbeszélte, hogy a fogoly Lehel vezér kürtjével agyonütötte a császárt: hiszen foglyot megkötözve vezetnek az uralkodó elé.²⁷ A monda nem törődött ezzel a körülménnyel, Szilágyi és Hajmási népi feldolgozása sem gondolt arra, hogy a valóságban a határt is őrzik. Cselekvénye egyenesen halad, mint a meséé: a császártól szöktek meg, a császár udvarából, tehát csak onnan üldözhetik őket.

7. A népköltés egy jelenetben csak egy hőst tűr meg. Ha két egyenrangú hős szerepel, akkor vagy nincsenek egymástól megkülönböztetve és egyformán cselekszenek, vagy pedig szemben állnak egymással.²⁸ Ezért az alapszöveg valószínűleg szintén csak Szilágyi vitézségét említette, Hajmásinak csak annyi szerepet adott (mint B1-ből kitűnik és amint B3 idevágó részét is „...védték a szökevények magokat, főleg nagy Szilágyi M. úgy vagdalkozván, hogy *egy elmenésében*...” értelmeznünk kell), hogy — a színpalak mögött — a szultánleányt védelmezte. Az A szerkezet ezt a vonást is racionalizálta: a nagy támadó sereg ellen minden erőre szükség van, lehetetlen, hogy csak az egyik vitéz küzdjön, hiszen már az is hallatlan hőstett, hogy két ember egy egész hadat legyőz. Hogy a szendrei névtelen egy szigetet említ, ahova a leányt küldik, amíg a vitézek harcolnak, az valószínűleg saját elképzelésének a terméke: egy bizonyos ismert hely lebeghetett a szeme előtt, talán az Al-Duna egy szigete.²⁹ A sziget különben is olyan kevésbé illik bele mindkét szerkezet cselekvényébe, hogy nem lehetett meg az alapszövegben sem.

8. A nevek felcserélésének a névtelen verselő feledékenysége lehet az oka. A nevekre még nagyjából emlékezett, de arra már nem, hogy melyikhez melyik szerep tartozik. A B szerkezet, amelynek állandóan megmaradó verses alakja nagy mértékben megkötötte tartalmát is, híven megőrizte az eredeti szereposztást.

9. 10. A két eltérés a párbaj lefolyásánál ugyanarra az epizódra vonatkozik, csak a világoasság kedvéért választottuk el a sema-

tikus áttekintésben. A legfontosabb, leglényegesebb eltérés ez: ebben az epizódban van a cselekvény tetőpontja, ez vezet a két szerkezetben a kibonyolódás két különböző módjára. Az A szerkezetben valóságos tragikus vétséggel van dolgunk, amelyért a költői igazságszolgáltatás teljesen kielégítő büntetést szab ki. A B változatban tragikus vétség nincs. Hajmási László, a nőtlen ifjú akar a leányért párbajozni, ajánlata tehát egészen jóhiszemű, lojális és lovagias: ketten vannak, ő igényt tart a leányra, de a másiknak is van joga hozzá, döntsön hát a kard, egészen primitív becsületes módon. Szilágyi udvariasan elutasítja az udvarias ajánlatot: őneki van felesége, sohasem gondolt arra, hogy a leányt ő vigye haza. Hogy a két különböző felfogás világosan tűnjék szembe, álljanak itt a két szöveg megfelelő részei egymás mellett.³⁰

A (Vasady-kódex vált. 129—133. és 137—138. sor

B1 (39—41. és 46—50. sor

És az határba hogy bejönnének,
[Hajmási felelé:

Így mondja, így mondja
[Hajmási László ezt

„Víjjunk meg ketten azért
[a leányért, legyen egyikünké!”

„Pajtásom, pajtásom,
[próbáljuk meg egymást,

Felele néki Szilágyi Mihály,
[Hajmási Lászlónak:

Hogy melyiké legyen
[császár szép leánya?”

„Szerelmes társam, az nagy
[istenért kérlek én tégedet,
Engedd énnéköm, mert néköd va-
[gyon, azt mindnyájan tudjok!”

(A leány tiltakozik és kéri, hogy öljék meg inkább őt.)

Nem akar ebben egyebet tenni
[az Hajmási László
Szablyát rántanak, őszvecsapá-
[nak...

Azonnal azt mondja nagy
[Szilágyi Miklós:
„Pajtásom, pajtásom, kenyeres
[pajtásom,
Én neked bocsátom császár szép
[leányát,
Mert van nekem otthon jegyesem,
[gyűrűsöm,
Hittel elköötözött hites feleségem.”

Hogy ezt az eltérést megmagyarázzuk, a tárgy történetet kell a szövegtörténet segítségére hívnunk. Mondánk fentemlített idegen rokonaiban kétségen kívül rá lehet ismerni az A szerkezet szóbanforgó motívumára: itt is, ott is párbajjal akar a nő ember legénybarátjától elvitatni egy leányt s ezért méltóan bűnhődik. Ez az általánosan elterjedt motívum tehát bizonyára megvolt az alapszövegben is. Az erkölcsi célzatú epizódon a szendrei névtelen kapva-kapott; a B szövegből később kiveszett ez a vonás. Ennek két oka van. Az első az, hogy a férj vétkes hűtlensége teljességgel idegen a magyar népi epika szellemétől, nem úgy, mint a hűtlen feleség, akiről olyan elterjedt balladáink szólnak, mint a *Barcsai*³¹ vagy a *Megcsalt férj*.³² A másik oka: a vers népmesei szelleme mindenképpen megkívánja a szerencsés befejezést. Mindkét hős egyaránt rokonszenvesen volt beállítva az eddigi cselekvényben, ezért nem lehet az egyiket tragikus vétségbe kergetni és elbukni hagyni. Akit a mese meg akar büntetni, az kezdettől fogva gonosz és elvetemült. — Ezt a motívumot, amely idegen eredete mellett idegenszerű is volt és a műfaj szelleméhez sehogyssem illett, epikus népdalunk tehát kivetette magából. A B1 és B3 változatokban mint a motívum csökevénye megvan még a párbajra való kihívás, de már minden tragikus kiélezettség nélkül, mint udvarias ajánlat; B2 nem is tartotta érdemesnek az elbeszélést a győzelmes harcra túl is folytatni. Számára ez már kielégítő befejezés, ami utána következnie, a csonka, eredeti értelméből kivetkőzött motívum mint fölösleges függelék már csak zavarná az előző cselekményt.³³

Ha az eltérések magyarázatait összefoglaljuk, a szövegek alapján szolgáló epikus népdal tartalmát a következőkben állapíthatjuk meg.

Szilágyi Miklós és Hajmási László „két gerezd szöllőért” hét esztendeje török fogságban sínylődnek. A török császár leánya meghallja panaszukat és mert megszereti a vitézek egyikét, a nőtlent Hajmásit, elhatározza, hogy kiszabadítja őket és megszökik velük. A szökés sikerül, Szilágyi levágja az üldöző török sereget, majd pedig párbajra szólítja pajtását, hogy így düljön el, kié legyen a császár leánya. Hajmási és a leány hiába kérlelik, ő nem áll el a szándékától, pedig már van felesége. A párbajt megvívják és Szilágyi elnyeri méltó büntetését: súlyosan megesebesül. Azután elválnak: Hajmási hazaviszi a leányt, Szilágyi is hazafele indul.

Hogy külső formája és stílusa milyen lehetett ennek a versnek, azt már az előbb igyekeztünk vázolni, amikor a B szerkezet alapszövegéről szóltunk.

Hátra volna még annak a megállapítása, hogy mikor keletkezett az az epikus népdal, amelynek formáját és tartalmát rekonstruálni igyekeztünk. Be kell vallanunk nyíltan: erre a kérdésre nem tudunk feleletet adni. Eddigi következtetéseink sem vonatkoztak a tulajdonképpeni öszszövegre, keletkezése pillanatában, hanem csak arra a formájára és tartalmára, amelyből a szendrei névtelen versezetének tárgyát merítette, tehát a XVI. sz. közepe táján elért fejlődési fokára. A keletkezés idejének megállapítására biztos kritériumunk nincs, a török említése sem az, mert ez csak a pillanatnyi aktualitás dolga, mint már az előbb láttuk; a történelemhez, úgy nézem, nincs sok köze a mondának. Bizonyos csak az, hogy az epikus népdal már az A szerkezet keletkezése előtt megvolt, tehát 1571 előtt keletkezett.

A keletkezés idejének megállapítása különben is az a pont, ahol a szövegtörténeti kutatás a tárgytörténetivel találkozik. Ami a szöveg keletkezésétől fogva történt, az a szövegtörténetre tartozik — ami addig, az a tárgytörténetre. A keletkezés időpontját itt csak akkor lehet majd megállapítani, ha a tárgytörténet kutatása már végérvényesen eldöntötte, hogy a motívumok honnan valók és milyen úton-módon fűződtek össze: ez világosságot vet arra is, hogy mikor keletkezett a monda maga. A keletkezési idő pedig a másik ismert dátummal: a feljegyzésével együtt két határ közé szorítja a vers létrejöttének lehetséges időpontját.³⁴ Ezen az aránylag kis időn belül pedig még egyéb kritériumok is adódhatnak, amelyek talán még pontosabb időmeghatározást tesznek lehetővé.

Vizsgálódásainknak ezzel a végére értünk. Sok pozitívumot, sok fontos eredményt nem adott ez a dolgozat. Mindössze annyit, hogy a Szilágyi és Hajmási monda változatait közös alapvázra hozta, hogy ezzel szilárd alapot adjon a tárgytörténeti kutatásnak. Az egyes változatok nem térnek el egymástól annyira, hogy az eredeti tartalom rekonstruálása nagy nehézségekbe ütközött volna. Ha nagy apparátussal akartunk olyan dolgokat bizonyítani, amelyek amúgy is evidenseknek látszottak, azt csak azért tettük, mert az összehasonlító irodalomtörténetnek, ennek a legnagyobbbrészt megmérhetetlen mennyiségekkel dolgozó tudománynak a legpedánsabb szőrszálhasogatás sem elég lelkiismeretes és nem szabad be-

érnie bizonyítás nélkül pusztán evidenciával: eredményei amúgy sem olyan megingathatatlanok, mint az exakt tudományokéi.

Kevésbé nyilvánvaló talán a magyar népköltésben eddig ismeretlen műfaj, a széles epikus dal létezése, amelyre következtettünk. Igaz, hogy ez a föltevésünk nem olyan merész, mint a Solymossy Sándoré, aki az eredeti Toldi-monda hordozójául magyar chanson de geste-et tesz fel,³⁵ de a magyar népköltés történetére nagyobb jelentőségű a tárgya. Az állítólagos magyar Toldi-chanson de geste: francia barátok műve, idegen minta után, legnagyobbbrészt idegen anyagból — nem szükséges, hogy mélyen gyökerezzék a magyar irodalomban, s minden bizonnyal magában álló kísérlet. A népköltésben azonban magukban álló műfaj-kísérletekre nem gondolhatunk. A Szilágyi és Hajmási-dal nem lehetett egyedüli képviselője műfajának. A mostani magyar népköltés epikus műfaja, az úgynevezett népballada, amelynek gyors, szakadozott, csak a lényeges pontokat kidomborító előadásmódja lényegesen megkülönbözteti a XVI. sz. számára kikövetkeztetett Szilágyi és Hajmási-daltól — legnagyobbbrészt tragikus alaphangjával szintén nagyban eltér a meseszerű epikus énekünkötől. Ezt a két eltérést tagadni nem lehet, de hogy lényegesek-e, azt már lehet vitatni.

Ismerjük a főtényezőket a népdalok fejlődésében: ez a kopás, csiszolás: „Zersingen”. Epikus népdalainkat csak a múlt század első felében kezdték gyűjteni, tehát a legrégebb följegyzett népballadánk és a XVI. sz.-i epikus dal között kerek 250 esztendő van, azaz nyolc emberöltő. Mennyire lekophatott, lemorzsolódhatott, mennyivel kerekébbé, plasztikusabbá csiszolódhatott azóta egy szájról szájra járó népdal!

És a ballada híres Greguss Ágost-féle definíciója se tévesszen meg. A népballada igen széles skálájú műfaj: a jóízű humoros tréfától (*A mákrancos nő*³⁶), a mesés-kalandos modern Szilágyi és Hajmási-dalokon (B1—3); *Kerekes Izsákon*³⁷ s a novellaszerű elbeszéléseken (*Pálbeli Szép Antal*, *Molnár Anna*), a misztikus hangulatú vallásos tárgyakon (*Júlia szép leány*; *Az Úr Jézus Krisztusról*):³⁸ keresztül egészen a legmegrendítőbb tragikumig³⁹ mindenfajta cselekvény előadására alkalmas. Nincs semmi akadálya sem annak, hogy az eredeti Szilágyi és Hajmási-dalt ezeknek a széthúzó témáknak a körébe beillesszük.

Ezek szerint az „új műfaj” kikövetkeztetése nem olyan merész föltevés.

JEGYZETEK

¹ EPhK 1885. 585.

² Könnyebben hozzáférhető közlései ennek a szövegnek: Magy. Népk. Gyűjt. I. 556., EPhK 1885. 593. I. és RMKT. VII. 374.

³ Budapesti Szemle 55 (1888) 285.

⁴ EPhK 1889. 506.

⁵ A Kisfaludy Társaság Évlapjai, új folyam XXIV (1889—90) 140.

⁶ I. h. 374.

⁷ Dézsi (i. h. 376. l.) azt tartja, hogy az eredeti közlésben csak a „gyürüse” kifejezés szerepelt és Gegő magyarázatul tette mellé a „jegyese” szót. Ti. B1-ről azt írja, hogy „... mintha a lejegyző Gegőt is ismerte volna, erre mutat az, hogy a ‚gyürüse’ után magyarázatul odatett ‚jegyese’ szintén megvan az énekben is, pedig a kettő együtt felesleges”. Nem osztozom Dézsi nézetében. Aki a népballadákat ismeri, jól tudja, hogy a kifejezésbeli paralellizmus lényeges eleme a formának, tehát a két szinonima egyike sem felesleges. Különben a ballada nagy-szerűen pattogó ritmusa is eltűnnék, ha

Mert van nekem otthon jegyesem, gyürüsöm,
Hittel elköötözött hites feleségem. (B1, 49—50)

helyett ezt olvasnók:

*Mert van nekem otthon gyürüsöm,
Hittel elköötözött hites feleségem.*

A ballada alapos és lelkiismeretes folklorista lejegyzőjét amúgy sem szabad nyomós ok nélkül ilyen szöveghamisítással, hogy úgy mondjam, társszerzőséggel meggyanúsítani. A kötet minden közlése mellett ott vannak a jegyzetek, a magyarázatokat a gyűjtő nem iktatja be a versbe magába.

⁸ Nem tudom, miért nevezi Kardos Albert (i. h. 600. l.) naivnak, néphez szólónak az előadás módját. Ha az ember összehasonlítja az A és B szerkezeteket, világosan láthatja, mi az igazán naiv, és mi a tudákos, a papiros-ízű.

⁹ L. EPhK 1892, 446.

¹⁰ I. h. 603.

¹¹ Pintér: *A magyar irodalom történetének kézikönyve*. II, 1921, 343.

¹² I. h. 602.

¹³ Böven tárgyalja ezt a középkori irodalomban általános jelenséget Fr. Wilhelm: *Antike und Mittelalter*, I. *Über fabulistische Quellenangaben*. Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache u. Literatur 33. (1908), 286. l.: vö. még Burdach megjegyzését: *Sitzungsberichte d. preussischen Ak. d. Wiss.* 1918, 1021. l. 1. sz. jegyz. Lélektani gyökereiről Günther

Müller *Gradualismus* c. tanulmányában (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwiss. u. Geistesgeschichte II. [1924], 690.) azt írja: „Ein metaphysisches Vertrauen auf die Realität ermöglicht das schrankenlose Spielen der Phantasie. Die ‚Glaubensfreudigkeit‘ des Mittelalters ist nicht aus psychologischer Naivität, sondern aus Grundzügen der realistischen Welthaltung zu erklären. Von diesem Boden aus würde der Sinn der ‚fabulösen Quellenangaben‘, des Kampfs der geistlichen Epiker gegen die ‚Lügen‘ der Spieleute zu erklären sein.)”

¹⁴ A 17—20. és 4541—42. sorokban.

¹⁵ 1684. sor: es chartes e es briefs.

¹⁶ 1685., 2095: ço dist la Geste.

¹⁷ 3742.: l’anciene Geste.

¹⁸ 3265.: Geste Francor.

¹⁹ IX. k., 611—630. sorok.

²⁰ Hans Naumann, *Primitive Gemeinschaftskultur*. Jena, 1921. 3.

²¹ Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn, I. 63. l. Az itt felsorolt epikus népdalokhoz és mesékhez Gragger Róbert (*Ungarische Balladen*, 1926. 173.) még Child 8. és 58. sz. angol és Grundtvig 19. sz. dán népballedáját illeszti kiegészítésül; én a magam részéről — amint *A Szilágyi és Hajmási monda rokonai és eredetkérdése* c. dolgozatomban (Ethn. XLI: 25 s k. k.) kifejtettem — a germán Walthermondát (l. Herm. Schneider: *Germanische Heldensage* I [Pauls Grundriss d. germ. Phil. 10/1] Berlin u. Leipzig, 1928. 331. l.) szeretném ebbe a sorba beiktatni. Itt is két hős van fogságban, megszöknek egy leánnyal — igaz, hogy csak az egyik változatban mind a hárman együtt, a többiben az egyik ifjú, azután a másik a leánnyal — itt is *barcol* a két barát a leányért és a magukkal hozott kincsekért. A monda legrégebb feldolgozása igen tekintélyes korú: a VIII. sz.-ban jegyezték fel angol földön (Schneider i. m. 64.).

²² Pl. *A két rab testvér*, Etnographia 1908. 44.

²³ Változatainak felsorolását l. Gragger i. m. 175. l. 5. sz.

²⁴ Mint *Fogarasi István* (Magy. Népk. Gyűjt. III. 3. l.) és *Boriska* (Uo. I. 143.)

²⁵ A Vasady-kódex szövegváltozata, 96. sor.

²⁶ Axel Olrik: *Epische Gesetze der Volksdichtung*. Zeitschrift für deutsches Altertum 51 (1909), 4.

²⁷ II. könyv, 1. fej.

²⁸ Axel Olrik i. m. 6.

²⁹ Mindenesetre nagyon kevés az összefüggés a Gudrun és Oswald középfelnémet eposzoknak szigeten való harcával, amelyre Moór Elemér (*A Toldi-monda és német kapcsolatai*, Német philológiai dolgozatok, 1914, 62. 1. jegyz.) mint rokon motívumra utal; abból az egyszerű okból, hogy míg azokban a német eposzokban a harc a szigeten van, ami a tengeren való menekülésnél természetes, addig nálunk a szigetnek

csak annyi a szerepe, hogy a leány ott rejtőzik el, miközben a vitézek a *szárazföldön* harcolnak az üldözőkkel.

³⁰ Ez a szemléltetés talán nem lesz fölösleges, mert azt eddig senki sem tartotta fontosnak kiemelni, hogy nemcsak a párba-j megtörténtére, hanem a kihívás indító okára nézve is nagy a különbség a két változat közt. Pl. Kardos (i. h. 606.) azt írja hogy: „...Hajmási éppen úgy párviadalra szólítja társát itt [ti. a népballadában], mint a szendrei névtelennél.”

³¹ Változatainak felsorolását l. Gragger i. m. 185. I. 17. sz.

³² Uo. 193. 33. sz.

³³ Gyulai Pál (Magy. Népk. Gyűjt. I. 557.) azt gondolja, hogy a szöveg csak azért végződik az üldözőkkel való harccal, mert ezután a régi másolat, amelyből a vers származik, más lapon folytatódott. — De különös véletlen volna, ha a szöveg, amely nem is volt verssorok szerint tagolva, hanem folytatólagosan írták le, éppen úgy jutott volna a papiros végére, hogy a lapon elért része kerekesebb egészet ad, mint hogyha még folytatódott volna.

³⁴ Ha helyesek az idézett dolgozatomban megállapításai, akkor a magyar monda keletkezését és így a vers létrejöttének alsó korhatárát a XIV. és XV. század fordulójára tehetjük.

³⁵ IK. XXXIV. (1924), 96—97.

³⁶ Gragger, i. m. 34. sz.

³⁷ Ide tartozik egyetlen verses népmesénk is: Magy. Népk. Gy. X. 25. sz.

³⁸ Magy. Népk. Gy. VIII., 226.

³⁹ Tanulságos megfigyelni, hogy tragikus tárgy is vehet fel kibékítő befejezést változatokban, pl. *Szomszéd legény*, *Gyurka*: Magy. Népk. Gy. XI. (Krizsa: *Vadrózsáké*). 9. sz., ahol a *Barcsai*-téma tragikumuma helyett a férj rászédése a csattanó.

A MAGYAR NÉPBALLADA

I. TÖRTÉNETI KÉRDÉSEK

„Certainly I must confesse my own barbarousnesse, I never heard the old song of *Percy* and *Douglas*, that I founde not my heart moved more then with a trumpet. . . In *Hungarie* I have seene it the manner at all Feastes, and other such like meetings, to have songs of their ancestors value, which that right soldierlike nation think one of the chiefest kindlers of brave courage.” Ezek Philip Sidney* szavai, aki 1573-ban látogatott el Magyarországra.

A humanista irodalomban közhelynek számít, hogy a nemzeti nyelvű epikus dalok „az ősök vitézségével” foglalkoznak. Így számol be egy magyar humanista arról, hogy a király udvarában történelmi énekeket énekeltek *more graeco*. De amint a görög epikus költemények sem foglalkoztak az „ősök vitézségével”, úgy mi is biztosak lehetünk afelől, hogy azok a magyar énekek sem, melyeket Sidney hallott. És ha ezek nem korabeli történelmi eseményekről szóló énekek voltak (a *Zeitungsgesang* virágzott ebben az időben Magyarországon), akkor bizonyára valami balladafélék. A *Chevy Chase* emlékeztette Sidneyt ezekre a magyar énekekre. Nem bizonyították-e ez arra, hogy ezek az énekek is ugyanahhoz a műfajhoz tartoztak?

Az igazat megvallva nincsen közvetlen bizonyítékunk arra, hogy léteztek magyar balladák ebben az időben, ami a magyar irodalomnak igen korai korszaka (a középkorban alig volt más magyar irodalom, mint egyházi). De éppen Sidney látogatásának idején, a 16. század második felében kibontakozóban voltak bizonyos irodalmi formák, mint a *históriás énekek* és *széphistóriák*, amelyek a *novelle* olasz tradíciójával állottak kapcsolatban. Ezek között a verses *novelle*-k és romantikus történetek között, melyek közül a következő században sok mint ponyvanyomtatvány vált közis-

* The Defence of Poesie, ed. by Albert Feuillerat; Cambridge University Press, 1923, p. 24.

mertté, olyan témák szerepelnek, melyeket a későbbi népi balladákban is megtalálunk. Nemcsak témájukban, hanem a miliőben, szemléletükben és életfelfogásukban is van valami azonosság a „széphistóriák” és a későbbi balladák között. Így hát biztosak lehetünk, hogy a magyar ballada-tradíció ebben az irodalmi műfajban gyökeredzik, mely a *Zeitungsgesang*gal együtt még a vándorhistoriások céhének szellemi tulajdona volt. A következő században, mint már említettük, a vásári nyomtatványok elfoglalták a historiások helyét, akik ekkor már eltűntek. Valószínűtlennek látszik, hogy egy népballada tradíciója a hagyomány hivatásos vagy félhivatásos hordozói nélkül jött létre és fejlődött volna ki. A ballada túl komoly műfaj ahhoz, hogy tisztán kollektív vonalon fejlődjék, mint a lírikus népdalok.

A XVII–XVIII. században Magyarországon a balladaköltészetnek kevés nyoma van, sőt még olyan másodlagos bizonyítékok is hiányoznak, mint amilyenek Sir Philip Sidney korából rendelkezésünkre állnak. Csak a tizenkilencedik század első fele hoz változást. A romantika behatolása következtében különféle irányzatok találtak ekkor táptalajra Magyarországon. Herder és az ossianizmus hatása mellett, melyeket Németországból importáltak, jött a Rousseau-i hullám Franciaországból, majd ismertté vált Percy *Relics*-je is. A népballadák iránti magyar érdeklődés első korszakában, a múlt század húszas éveitől a hatvanas évekig, az angol balladákat többen olvasták és jobban értékelték, mint a magyarokat, bár emezeket nagy buzgalommal gyűjtötték és a nemzeti génusz nagy kincsének tekintették. De az angol ballada volt az, mely a legnagyobb magyar balladaköltőre, Arany Jánosra hatást gyakorolt, legalábbis munkássága első időszakában. A ballada-elmélet iránti irodalmi érdeklődés Arany műveit és az angol népballadákat tekintette az esztétikai kutatómunka alapjainak. Ezt láttuk Greguss Ágost tanulmányában, aki a ballada elméletével foglalkozó legjobb munkával elnyerte 1863-ban a Kisfaludy Társaság díját. Állításai és a következtetések, melyeket leginkább az angol balladák és Arany balladáinak alapján von le, nem felelnek mindig meg a magyar népballadák követelményeinek, de Greguss tekintélye fél évszázadon keresztül befolyásolta és még mindig befolyásolja a kutatást. Ez a felfogás a *miliő*-elméleten alapul, s szerinte „a ballada tragédia dalban elbeszélve”, ami semmi esetre sem felel meg a magyar népballadáknak, s mégis úgy tekintették ezt a munkát, mint amely kimondta az utolsó szót a

balladaköltészetéről. Ennek tulajdonítható, hogy sokkal több esztétikai ballada értékelést találunk Magyarországon, mint folklór kutatást.

II. GYŰJTÉS

Mint a kutatás, úgy a gyűjtő munka is eleinte inkább esztétikai, mint folklór szempontból történt. A Magyar Tudományos Akadémia és később a Kisfaludy Társaság irányította a gyűjtési munkát. Az első nagy magyar folklór-gyűjtés, mely balladákat is tartalmazott, 1846–48-ban jelent meg a Kisfaludy Társaság gondozásában, Erdélyi János költő és filozófus szerkesztésében. A szövegek nem mindig megbízhatók, mert a szerkesztők nem annyira pontos, mint inkább szép szöveget akartak adni, és így a gyűjtők által beküldött balladákat elég szabadon használták fel. Az első, aki pontos és megbízható szövegeket adott közre — nyelvészeti szempontból is, megadva a vonatkozó tájszólások pontos fonetikáját — Kriza János püspök volt. Ő ugyanabban az időben kezdte meg munkáját, mint Erdélyi, de gyűjteményét csak 1863-ban adta ki. A Kisfaludy Társaság folytatta a magyar folklór-anyag kiadását, de az igazi folkloristák balladagyűjtő munkája csak a század végén indult meg. Ekkor adta ki gyorsírással jegyzett anyagát az egyik legnagyobb magyar folklór-gyűjtő, Kálmány Lajos. Vikár Béla volt az elsőki egyike, akik fonográffal gyűjtöttek. Ő, Bartók Béla, Kodály Zoltán és Lajtha László (a három utóbbi inkább a dallamokat kutatja, mint a szövegeket) gyűjtötték be a leggazdagabb anyagot.

Lehetetlen az összes gyűjtő nevét felsorolni, aki balladákat adott ki különböző folyóiratokban, különösen a „Magyar Nyelvőr”-ben és az „Ethnographia”-ban. Jelenleg a szegedi egyetem diákjainak egy köre foglalkozik ballada-gyűjtéssel. Ehhez a körhöz tartozik Ortutay Gyula és Bálint Sándor, akik most adtak ki egy-egy kötet balladát, valamint a magyar népballadák kongeniális illusztrátora, Buday György, aki művészetével sok barátot szerzett a magyar folklórnak mind Magyarországon, mind külföldön. (*Balladák könyve* Gyoma, 1933.)

A Folklore Fellows Magyar Tagozata közvetlenül a háborút megelőző években óriási gyűjtést végzett az ország folklórban leggazdagabb területein. De ez a gyűjtés, mely egy csomó balladát is tartalmaz, egy kötetet kivéve, kéziratban maradt, és komoly tudósok számára sem hozzáférhető.

Magyar balladákat nagy számban és különböző sikerrel fordítottak különösen német nyelvre. A legjobb fordításgyűjtemény németül jelent meg Gragger Róbert és Hedwig Lüdeke válogatásában. (*Ungarische Balladen*, Berlin und Leipzig, 1926). Ebben a népbaladák mellett megtalálunk egynéhányat Arany János mesteri balladáiból is. Bartók Béla híres könyve a magyar népzénéről (*Das Ungarische Volkslied* Ungarische Bibliothek 1/11. Berlin–Leipzig, 1925) szintén több magyar balladaszöveg fordítását tartalmazza ugyancsak a kongeniális Hedwig Lüdeke átültetésében. Ezt a munkát M. D. Calvocoressi fordította angolra és az Oxford University Press adta ki 1931-ben. A franciák közül hadd említsem meg Jean de Néthy fordítását, *Ballades et chansons populaires de la Hongrie* (Paris 1891). Prózai fordításokat tartalmaz, de tele van félreértésekkel és hibákkal. Van egy olasz fordítás-kötet is: Silvino Gigante, *Canti popolari ungheresi*, Milano 1912.

III. KUTATÁS

Mint már említettük, eleinte a balladaköltészetnek inkább művészi mint tudományos oldalát vizsgálták. Néhány tanulmány a magyar ballada általános jellegzetességeiről és néhány monográfia egyes ballada-témáról; ennyi az eddigi folklórmunka eredménye. Magyarországon sosem látott napvilágot olyan szerkesztésű mű, amely felvehetné a versenyt akár Child művével, vagy akár Erk-Böhme német népdalgyűjteményével. A múlt század második felétől kezdve azonban majdnem minden balladakiadványban jó összehasonlító jegyzetek vannak (legtöbbjük csak a magyar változatokra hivatkozik és nem foglalkozik a külföldiekkel). Gragger a német kiadásban nagyon jó apparátust ad a közölt balladákhoz. Az ilyen jegyzetek jelentik idáig az egyetlen kísérletet a magyar balladaköltészet szinopszisének megteremtésére. Azt hiszem, hogy a komoly kutatást eddig is egy összefoglaló rendszer hiánya akadályozta. A magyar folklóristák alig tudják, hogy milyen balladák léteznek. Az angol kollégák, Child művével a kezükben, alig képesek elképzelni, mit jelent az ilyen helyzet. Nemrég Dános Erzsébet nagy lendülettel kezdte meg szinoptikus táblázatának összeállítását, hogy megalkossa a magyar balladák tematikus katalógusát, hasonlóan Antti Aarne-nak a népmesékre vonatkozó rendszeréhez.

IV. KUTATÁSI TERV

A balladatémák táblázatos összeállítása lehetővé teszi, hogy felvázoljuk a magyar balladaköltészet *Stoffgeschichte*-jét és hogy megállapítsuk a magyar balladahagyomány kezdeteinek *terminus a quo*-ját. A *terminus ante quem*, mint láttuk, a XVI. század volt.

A másik, amit a táblázatos összeállítás lehetővé tesz, a balladák és a balladastílusok időrendi osztályozása. Különbséget kell tennünk a még ma is énekelt balladák és a talán száz évvel ezelőtt feljegyzett balladák között. Mindaddig, amíg nincs sem osztályozás, sem táblázatos összefoglalás, csak feltevésekre vagyunk utalva, vagy legjobb esetben hozzátétőlegesen különböztethetünk meg két stílust: egy régit és egy újat. Ezt a valószínűleg helyes osztályozást veszem alapul a következő fejezetekben és megpróbálom összegezni mindazt, amit biztosan vagy majdnem biztosan tudunk a magyar balladákról.

Szükség van még jó ballada-monográfiákra is. Ezeket részben a *Stoffgeschichte* szemszögéből kell megírni, hogy megtaláljuk a kapcsolatot az egyes balladatémák és a közös európai balladahagyomány között. Másrészt fel kell kutatni az egyes balladák magyarországi történetét. Kétkem, hogy a finn dalkutatás módszerét (lásd Kaarle Krohn, *Kalevalastudien*) alkalmazni lehetne a magyar balladákra. Túl kevés változat van (a finn módszer csak több változat esetén alkalmazható), túl sok és túl szabad a variáció. Egy-egy magyar ballada őstípusát aligha lehet elméletileg megállapítani, hacsak nem találjuk meg egy falusi históriás írott művei között. Legalább egy balladát megtalált ilyen eredeti formájában Vikár Béla, igaz, hogy ez az újabb stílushoz tartozik (*Ethnographia* 1905). Nem kívánunk többet egy monográfiától, minthogy vázolja a variánsok valószínű vonalát. Ez két nagy kérdést oldana meg. Az első a pozitív és negatív variáció kérdése. A legtöbben a „*gesunkenes Kulturgut*” valamint a „*Zersingen*” német elméletének hatása alatt („a nép nem produkál, csak reprodukál”) hajlandók azt hinni, hogy csak negatív variáció van. Van itt azonban egy el nem hanyagolható, fontos tény, tudniillik az, hogy az utóbbi száz év népballadáinak formája csiszoltabb, ritmikusabb, melodikusabb, jobban rímelő és jobban komponált, mint a XVI. századi széphistóriák és históriás énekek. Mivel aligha lehet feltételezni, hogy ezek a tudatos művészi alkotások (részben híres és tehetséges költők tollából) formailag kevésbé tökéletesek volnának, mint a nép-

költészet róluk mintázott egykorú alkotásai, gyaníthatjuk, hogy a magyar balladák, legalábbis néhány esetben, az elmúlt három-négy évszázad alatt pozitív variálódáson mentek át. Ezt azonban egyes esetekben csak az egyes balladák monografikus feldolgozása alapján lehetne eldönteni.

A másik kérdés, amelyet a monográfiák megoldhatnak, a „balladai közhelyek” kérdése. A magyar népdalokban előforduló közhelyekről szól Klein V. szegedi egyetemi disszertációja. De ez az első szerény kísérlet távol áll attól, hogy teljes képet nyújtson az egész balladakincs közhelyeiről. S emellett, a közhelyeknek pusztá összeállítása nem is elegendő: csak összehasonlító vizsgálat tudja kideríteni, hogy egy-egy strófa közhely-e vagy sem. A közhelyek mélyen bevilágítanak a népi balladaköltészet lélektanába, éppen úgy, mint ahogy a szövegvariálódás — pozitív, vagy negatív — irányainak ismerete tájékoztathat a „népi géniusz” produkáló és reprodukáló erejéről. Mert célunk az, hogy bepillantsunk a népi balladakincs, vagyis a költészet keletkezésébe és lényegébe.

V. RÉGI STÍLUSÚ BALLADÁK

A magyar balladának kétféle, élesen megkülönböztethető stílusa van. Legalább ennyi ma már megállapítható. A régi stílus sokkal művészebb és költőibb — az ide tartozó balladák igen magas költői színvonalúak. Nemcsak ebben, hanem sok más sajátos vonásukban is igen hasonlítanak az angol népballadákhöz. Ezt a hasonlóságot már korábban észrevették. Láttuk, hogyan vezetett a balladák esztétikai értékelése a magyar darabok elhanyagolására, mivel úgy gondolták, hogy elegendő, ha csak a rokon angol balladákról beszélnek. Az ilyen stílusú balladákat azonban már kihaltaknak lehet tekinteni; aligha hiszem, hogy ma még találánk ehhez a régi stílushoz tartozó balladát.

Amikor azt állítom, hogy a régi stílusú magyar balladák nagyon hasonlítanak az angolokhoz, mindenek előtt, félreértések elkerülése végett, hangsúlyoznom kell a különbségeket is. Először is a magyar balladákban a refrén ismeretlen; ha olykor mégis előfordul, különösen az újabb balladákban, vagy nagyon szorosan kapcsolódik a témához, dramatikusan előbbrevviszi a történetet, vagy egy sor hangutánzó szóból áll, tisztán csak azért, hogy kitöltse a ritmust a tánc ideje alatt, amely a balladát kíséri. Így a magyar

refrén egészen más jellegű, mint az angol, megfelelően annak, hogy a magyar ballada éneklésében nincs külön szerepe az énekesnek és a kórusnak.

A legtöbb régi stílusú balladában nincs versszakokra osztás, sőt sokban közülük rímek sem. Így ezeknek a balladáknak külső szerkezete meglehetősen eltérő az angolokétól. A belső szerkezet ezzel szemben majdnem ugyanaz. Legjellemzőbb sajátosságuk a drámai feszültség. A cselekmény elbeszélését, amennyire csak lehetséges, párbeszéddek helyettesítik. További kifejező eszközei az ismétlések és közhelyek. Mindent, ami nem nagyon lényeges, mellőznek és csak a döntő mozzanatokot fejtik ki. Közvetlenül érthető szimbólumok igen kifinomult rendszerét találjuk meg bennük, mint például a boldogtalan szerelmesek sírjából kinövő virágok és összefonódásuk jól ismert motívumát.

Röviden, ugyanazt az „expresszionista” művészetet találjuk mindkét nép balladáiban. A témakör is hasonló, a *novella* hagyományához tartozik, amely a középkor utolsó századaiban elárasztotta egész Európát. A legkülönbözőbb szerelmi történetekkel találkozunk: szerelmesek, akiket a kegyetlen szülők elválasztanak; kegyetlen férfi, aki visszautasítja a megejtett lányt; férj, aki élve égeti meg hűtlen feleségét; a lány, aki meghal, mert olyanhoz kell feleségül mennie, akit nem szeret; anya, aki megöli teherbe esett lányát; lány, aki börtönbe veti saját anyját. Vannak azután jól végződő történetek is, például az ifjúról, aki betegséget színlel, míg el nem jön kedvese, aki meggyógyítja őt, vagy a kapitányról, aki megmenti szerelmét a vesztőhelytől, ahol kegyetlen férje akarja lefejezni. Azután itt van annak a nőnek a története, aki megöli a Kékszakállú-féle lovagot, aki elrabolta, majd férfiruhában hazatér, hogy kisgyermekét megszoftassa. Megtaláljuk a shakespearei *Szemért szemért* történetet is, bár tragikus véggel. Itt van azután a kőműves története, aki befalazza saját feleségét, mert másképpen nem tudja a várat felépíteni.

De vannak egész vidám, novella-szerű témák is: pl. a férjről, aki gögös feleségét vesszővel gyógyítja, vagy a feleségről, aki férjét úgyszólván annak szeme előtt csalja meg. Emellett vannak háborús, kalandos történetek: a (török) fogságban levő két harcosról, akiket a császár leánya szabadít meg, vagy a hősről, aki egymaga száll szembe egy egész hadsereggel, és csak a csata végén esik el. Vannak azután szép misztikus vallásos balladák is, például a lányról, aki a paradicsomba jut.

A ballada-tárgyaknak, mint művészi alkotásnak, rövid összefoglalása megmutathatja, hogy vannak mély belső, lélektani igazsággal telt történetek, de a folklórelemek bősége, a jellemek és a cselekmény költői túlzása miatt világosan felismerhető kitalált jellegük. Nyilvánvaló tehát, hogy a magyar balladák a renaissance „széphistória” és novella-hagyományához tartoznak még akkor is, ha a téma azonossága nem mindenhol szól emellett. Ezeknek a régi stílusú magyar balladáknak miliője is a vándorhistoriásokra utal, mint a hagyomány megteremtőire. Az élet, amelyet bemutatnak, a XVI–XVII. századi feudális erdélyi nemesség élete: csodálatos várak magas hegyormokon, lovagias, gögös és féktelen nemesemberek, akik gondolkodásmódjukban és életformájukban még nem szakadtak nagyon el a köznéptől. Tulajdonképpen az erdélyi köznép, vagy pontosabban egy része, a székelyek, eredetileg és határőri szerepükből kifolyólag nemesek voltak, úgyhogy a balladaköltészet arisztokratikus hagyománya éppen Erdélyben könnyen találta meg az utat a köznéphez. Itt találták meg a legkorábbi és a legszebb balladákat, s a magyar népballada még ma is általában erdélyi balladaként ismeretes, éppen úgy, mint ahogy a közönséges angol balladákat skót balladáknak nevezték.

VI. AZ ÚJ STÍLUSÚ BALLADÁK

Az újabb stílusú balladák, amelyek a régiek helyébe léptek, eredetüket tekintve sokkal kevésbé arisztokratikusak, és, bár ma Magyarországon mindenütt fellelhetők (mint a régi stílusú balladák is), a magyar Alföldről kell, hogy származzanak, ahol a másfél százados török uralom semmit sem hagyott meg a középkori hagyományokból, és ahol a köznépek, a jobbágyságnak, 1848-ig egészen más élete és kultúrája volt, mint a nemességnek.

Ha a régi stílusú balladákat *novellek*nek neveztük, akkor az újabbak újságr riportoknak tekinthetők. Majdnem mind bűnügyi tárgyú. Gyilkosság, a háttérben szerelmi tragédiával, ez a leggyakoribb témája az ilyen fajta balladáknak. Emellett a múlt század betyárjai játszanak bennük fontos szerepet: rendkívüli emberek a törvényenkívüliség romantikus glóriájával. Ezeknek a bűnügyi balladáknak többnyire történeti háttérük van: a gyilkosságoknak és rablásoknak, melyekre utalnak, megtalálhatók az aktái a levéltárakban.

Ami formájukat illeti, a régi stílussal ellentétben, mind rímesek és szakaszokra oszlanak. Igen érdekes, hogy némelyik balladában mindegyik versszak olyan, mint egy dráma egy-egy jelenete és mindegyik szakaszában változik a cselekmény színhelye, mintha a ballada képek sora volna. Ez olyan jellegzetesség, amely utal az ilyenfajta balladák gyökerére. A versszakok, mint képek sorozata megfelel a vásári mutogatók képeinek, amelyekre véres és oktató történeteik előadása közben rámutatnak (az előadás végén, ezeket a történeteket mint ponyva nyomtatványokat adják el). A mutogató mindegyik ilyen képhez egy-egy szakaszt énekel. Sok új stílusú magyar ballada valószínűleg vásári mutogató éneke volt, ami annál is valószínűbb, mert megvan bennük a didaktikus elem is — olykor unalmas szólamok formájában. Az utolsó versszak gyakran elmélkedő jellegű, arra inti az embereket, hogy ne kerüljenek hasonló helyzetbe. De elismerem, hogy csak feltevés, vagy inkább sejtés az új stílusú balladák eredetét a vásári mutogatók verseiben keresni, hiszen nincs más bizonyítékunk erre, mint az egyes szakaszoknak a képekhez való hasonlósága, valamint a didaktikus elem. Túl keveset tudunk a magyar vásári mutogatókról. Az alföldi városok nagy vásárain megtalálhattuk őket a múlt század első felében, — de nem ismerjük repertoárjukat, nem tudjuk, hogy valóban magyarok voltak-e, és hogy belföldi események voltak-e a témáik. A század második felében a képmutogatók énekének formája csak paródiaként volt használatos, s mint ilyen, még ma is megjelenik néha a komédia-színpadon. Az eredeti magyar vásári mutogatók létezése ellen szól az a tény, hogy a fennmaradt mutogató paródiák olyan nyelvet használnak, amely a magyarországi német akcentust figurázza ki.

A feltételezett magyar vásári mutogatók mellett — akikről talán a jövőben további bizonyítékokat fogunk találni — itt vannak még a falusi históriások is, akiket a balladahagyomány hordozóinak lehet tekinteni. Már említettem, hogy az egyik ballada eredetijét egy ilyen falusi históriás művei között találták meg, aki, mint a XVI. századi *Zeitungsänger* késői leszármazottja, versbe öntötte napjai nagy eseményeit, különösen a bűnügyi jellegűeket.

Ami ezeknek a balladáknak a művészi és költői értékét illeti, ez sokkal alacsonyabb mint a régi stílusúaké, bár ezek sem nélkülöznek bizonyos költői kvalitásokat. Ezekben is van bizonyos szépség, de inkább valami durva, vulgáris fajta. Rikító színekkel rajzolnak és kifinomult szimbólumok alkalmazása helyett nevé-

zik a gyermeket. A szenvedélyek azonban, amelyek hőseiket hevítik, mélyen emberiek, és leírásuk mind a cselekményben mind a dialógusban mély és megindító. A közhelyek használata sokkal gyakoribb, mint a régi stílusú balladákban.

VII. BEFEJEZÉS

Ebben a kis összefoglalóban, melyet a magyar balladaköltészetről és balladakutatásról adni próbáltam, több az elmélet és a feltevés, mint a határozott tény. De ez annak a nem szerencsés helyzetnek tulajdonítható, hogy hosszú ideig az esztétika monopolizálta a népballadát, és nem engedett teret a folklórkutatásnak, amely más vonalon nagyon fejlett Magyarországon. Most a helyzet, úgy látszik, meg fog változni: élénk népballadakutatás van kialakulóban Magyarországon. Sajnos a magyar nyelv nehézségei Európa többi része számára komoly akadálya annak, hogy a magyar anyagot felhasználhassák a nemzetközi folklórmunkában. A lefordított anyag nagyon szegényes és legnagyobb része nem egészen megbízható. Mint ahogy a nemzetközi folklórmunka sok más területén, úgy, azt hiszem, itt is nagy segítséget jelentene az érdekelt tudósok személyes kapcsolata, ahogy ez például a népmesekutatásban már megmutatkozik. Ami e sorok íróját illeti, készségesen rendelkezésre áll más országok folkloristáinak, amennyiben szükségük lenne felvilágosításra a magyar balladaköltészetre vonatkozólag általában, vagy egyes speciális magyar balladákkal kapcsolatban.

Nem szabad elfelejteni, hogy a magyar balladaköltészet mind témáját, mind stílusát és kompozícióját tekintve a közös európai balladahagyományhoz tartozik. Ismerete hozzájárul a balladaköltészet általános megismeréséhez. Annak, aki a balladákat mint művészi alkotásokat értékeli, a keletkezésükbe és lényegükbe való mélyebb bepillantást nagy nyereségnek kell tekintenie nemcsak tudományos, hanem emberi szempontból is. A folklór mindezekig túlságosan kis mértékben volt a *humaniora* tudománya, talán éppen végtelenen analitikus és atomizáló módszere miatt. Átfogóbb szemlélet és szélesebb perspektíva talán hozzásegíthet minket témánk emberibb szemléletéhez. A szerzőt is ilyen célok vezették, mikor ezeket a sorokat megfogalmazta.

A francia „*légende populaire*” nagyon rosszul megválasztott kifejezése annak a fogalomnak, amelyet jelölnie kellene. A „*légende*” szó tulajdonképpen szentek történeteit jelenti, márpedig ha „*légende populaire*”-ről szakmai értelemben beszélünk, kizárjuk belőle a szentekről szóló történeteket, még azokat is, amelyek részei a néphagyományoknak. A „*légende*” szó jelentése kiterjeszkedik ezenkívül az epikus és a hősköltészetre is: a „*légende héroïque*” vagy „*légende épique*” az epikus és a hősköltészet tárgyát jelenti. Márpedig az epikus és a hősköltészet, ellentétben a már túlhaladott elméletekkel, hagyományos ugyan, de nem része a néphagyománynak. Nincs népesz, csak hagyományos eposz.

Amit tehát „*légende populaire*”-en értünk, az néphagyomány, de sem vallási, sem hősi, és mint látni fogjuk, csak igen kevés közös vonást mutat a francia nyelvben hasonlóképpen jelölt másik két műfajjal. Nevezetesen: nincs meghatározott és hagyományos formája, nincs epikus formája. Az a tény, hogy a műfajnak, amellyel foglalkozni óhajtunk, nem világos az elnevezése, definíció alkotására ösztönöz bennünket, habár meggyőződésünk szerint a hagyományos népi műfajok meghatározása mindig erőltetett, és sajátos természetük feltárása szempontjából is káros. Más nyelvek segítségére sem számíthatunk, mert ugyanezzel a nehézséggel küzdenek. Az angol „*legend*” szónak pontosan az az értelme és szerepe, mint a francia „*légende*”-nak. A német „*Sage*” közös kifejezése a „*légende populaire*”-nek és a „*légende héroïque*”-nak (vagyis a népmondának és hősmondának), egyetlen előnye, hogy kizárja a

* Mivel a tanulmány a francia *légende* szó többértelműségének problémájából indul ki, melyet a magyarban a *monda* és *legenda* kifejezések adnak vissza, a fordításban is megtartottuk a francia terminusokat az első két bekezdésben, amely a francia kifejezés jelentését elemzi. A továbbiakban a „*légende*” szót mondának, a „*légende populaire*”-t népmondának fordítottuk. — Ford.

„légende religieuse” jelentést. Az új, nemzetközi elnevezések, — „fabulat” és „mémorat” —, melyeket C. W. Sydow professzor indítványozott és az 1937-es párizsi Folklorisztikai Kongresszus elfogadott, még nem mentek át a gyakorlatba, és ahol használták is azokat, mint látni fogjuk, módosításokkal éltek.

A népmonda eddigi definícióinak két súlyos hibája volt, s mindkettő forrása a Grimm testvérek első meghatározási kísérlete híres gyűjteményük, a Deutsche Sagen előszavában. Ismeretes e meghatározás, mely így kezdődik: „A mese fantasztikusabb, a monda történetibb...” Ez két szempontból hibás. Először is: a két nagy folklorista nem tett különbséget a hősmonda és népmonda között, ami a „Sage” szó közös voltából adódott. Másodszor pedig — s ez ama sajátos eljárásukból következett, hogy gyűjteményükben mind a mondáknak, mind a meséknek irodalmi formát adtak —: a két műfaj között csak *árnyalatnyi* különbségeket ismernek és sorolnak fel. Elfeledkeznek arról, hogy a meséknek (éppúgy, mint a hősmondáknak) hagyományos elbeszélő formájuk van, míg a népmondáknak nincs. A meséről azt mondjuk, hogy *elmesélik*, a népmondáról csak azt mondjuk, hogy *felidéznek, emlegetik, felelevenítik*. És valóban, csak ez a szerepe a társadalomban. Tehát a népmonda meghatározása nem szorítkozhatik a népmesével való összehasonlításra. A különbségek nem egyszerű *árnyalatnyi* különbségek, hanem lényegbeliek.

Szabatos meghatározás helyett, amely már megkövetelné az anyag mélyreható ismeretét, megelégszünk azzal, hogy emlékeztessünk a műfaj néhány lényeges vonására. Olyan néphagyományról van szó, amely elmúlt eseményeket mond el, azzal az igénnyel, hogy tényekről számol be, tehát igényt tart arra, hogy elhiggyék. Másik jelentős vonása, hogy mindig a valóság egy eleméhez, valami létező és ismert dologhoz fűződik, s hogy csak ennek a valóságos dolognak a jelenléte idézi fel, tehát ennek a leírásához tartozik; ahogy mondtuk, a róla folytatott beszélgetésekben *idéznek, emlegetik, elevenítik fel*, nem pedig elmesélik, minden különösebb alkalom nélkül, pusztán okulás vagy szórakoztatás céljából. Nem „irodalmi” forma tehát, nem epikus forma. Mert mit is jelent az, hogy „epikus forma”? Az epikus forma az elbeszélés *formájának átvétele* olyan dolgok közlésére, amelyek nem történtek meg, vagy amelyeknél mellékes az a kérdés, megtörtént-e vagy sem; tehát *fiktívja* egy elbeszélésnek, nyilvánvalóan *fiktív* elbeszélés. A monda viszont *nem vette fel az elbeszélés formáját, nem fiktív*, hanem

valóságos elbeszélésnek látszik, annak minden követelményével. Aki elmondja, úgy tesz, mintha olyan eseményt adna elő, amelyet éppen ő maga élt át. Tudatosan, vagy nem, a monda nem költészet, hanem a mindennapi beszélgetések körébe tartozik és azt nem is lépi túl sohasem, vagy ha igen, csak az őt — alkalmyszerűen — felhasználó és környezetéből kiemelő irodalom eszközei révén. A monda nem egyéb, mint hagyományos ismeret valóságokról, amelyek a róluk szóló hagyomány hordozóit körülveszik és csak ezek a valóságok idézhetők fel. Hagyomány ugyan, de nem epikus hagyomány, mert nem a szavakban él, csupán aktualizálódik általuk. Léte ott rejtőzik a hagyomány hordozóinak lelkében, s nem függ a szóbeli kifejezéstől.

Eddig kitértünk az elől, hogy pontosan meghatározzuk azt a valóságos tárgyat, amelyhez, mint már mondtunk, a népmonda mindig kapcsolódik, és amely lényeges eleme létezésének. Azt mondhattuk volna: „topográfiai képződmény”, mert valóban mindig topográfiai képződmény — természeti, mint egy hegy, vagy mesterséges mint egy vár — a mondai hagyomány tárgya. Mégis kikerültük ezt, mert van a mondáknak egy csoportja, amely szintén valóságos tényekhez kapcsolódik, de merőben más módon, és erre a csoportra — igaz ugyan, hogy szintén topográfiai képződményekhez fűződik — nem egészen illik a helyi monda elnevezés.

Mindenesetre nyilvánvaló, hogy ha kísérletet teszünk a népmondák osztályozására, ezt csak azoknak a valóságoknak az alapján tehetjük, amelyeknek a leírásához hozzátartoznak.

Először is vannak helyi mondák, vagyis mondák, amelyek topográfiai képződményekhez fűződnek. Ezeknek a helyi mondáknak két csoportját különböztetjük meg. Első csoportjukat *történeti mondáknak* nevezzük. E mondák számára a topográfiai képződmények csupán a múlt maradványai, és a mondák csak arra szorítkoznak, hogy elmeséljék a hellyel kapcsolatos eseményeket. Elmondják, hogy ezt a várat a szaracénok ostromolták, vagy hogy ebben a barlangban kincseket találtak. Ráadásul elmesélhetik az ostrom vagy a felfedezés részleteit is. Ám e csoport mondái csupán egyszerű beszámolót adnak az eseményekről, amelyek valóban megtörténtek vagy megtörténhettek.

A második csoport: a *magyarázó* vagy *aitiológiai mondák* már nem egyszerű anekdotikus történetek. Ezek a mondák nem egyszerűen arra a kérdésre válaszolnak: „miért is híres ez a hely?”, hanem arra, hogy „miért olyan ez a hely, amilyen?” Elmondják,

hogy ezt a völgyet óriás vájta ki, vagy hogy ez a forrás egy be-
falazott várúrnő könnyeiből keletkezett. Ezek a mondák szintén
történetet mesélnek el: elmondják, hogy *hogyan* vájta ki az óriás
a völgyet, vagy hogy *miért* zárták be a vár úrnőjét. Nem elégsze-
nek meg azonban a múlt egyszerű felidézésével. E mondák számára
ezek a helyek többet jelentenek a múlt néma maradványainál; nem
pusztán felidéznek a múlt emlékéit, hanem úgy mondják el az ese-
ményeket, hogy következményeikre is rámutatnak.

E két első mondacsoport meghatározása és osztályozása nem okoz
semmi nehézséget. Ennek a két csoportnak a mondái ténylegesen
csak helyekhez és a történelemhez fűződnek, tehát egészen világos
és valóságos tények rendszeréhez. A népmondák harmadik cso-
portja számára, amelyet *hiedelem-mondának** neveznénk el, ezek
a problémák nem olyan egyszerűek, mert a népi hiedelmek bizony-
talan és szétfolyó világával vannak kapcsolatban. Ahogy a helyi
mondák a topográfiai képződmények létezését tanúsítják és magya-
rázzák, a hiedelem-mondák a babonák és népi hiedelmek tanúsítói
és magyarázatai. De azért ezek sem döntenek meg azt az elvet, hogy
a népmonda mindig topográfiai képződményhez fűződik, mert a
hiedelmek szintén ezekhez kapcsolódnak. Ha egy hiedelem-monda
valami természetfeletti lényvel való találkozást beszél el, vagy cso-
dálatos halászatot, vadászatot eredményező mesterkedésekről tu-
dósít, ezek az események mindig meghatározott helyeken történtek.
És felidézhetik ugyan e mondákat a természetfeletti lényekről vagy
vadászati, halászati módszerekről folytatott beszélgetések is, de
hasonlóképp felidézhetik az események színhelyei is, hisz emlékek
is mindörökké e helyekhez kapcsolódnak.**

Ami a hiedelem-mondák meghatározását és osztályozását illeti,
az első nehézség abban áll, hogy bajos megvonni a határt egy hie-
delem egyszerű közlése és a hiedelem-monda között. Csak nagyon
ritkán találkozunk egy hiedelem pusztá leírásával, anélkül, hogy
valamilyen történettel ne támasztanák alá, és mégis előfordulhat,
hogy hiedelemmel együtt előadott események még nem alkotnak
mondákat. Valóban nehéz meghatározni, hogy mikor a hiedelem
közlése a legfontosabb elem és mikor a történet.

* A francia szövegben: légende superstitieuse, l. a kifejezésről fent a
138. lap 3. jegyzetét. (Szerk.)

** Ha kezdetben „valóságokról” beszéltünk, ezt azért tettük, mert a
néphagyomány hordozói számára a hiedelmek éppoly valóságok, mint a
helyek és a várak.

A másik nehézség, hogy elvben igen könnyen keletkezhetnek hiedelem-mondákhöz hasonló elbeszélések: mindenki mesélhet történetet, amelyről azt állítja, hogy átélte, és amelynek hiedelem az alapja — s ez mégsem valódi monda, mert nem hagyományos. Gunnar Granberg, élve a Sydow által javasolt kifejezésekkel, a „memorat” szót ezekre az egyéni visszaemlékezésekre alkalmazza. (Memorat und Sage. Einige methodische Gesichtspunkte. Saga och Sed 1935. 120. kk.) De talán ki lehetne kerülni e nehézséget, ha nem hangsúlyoznánk az igen csekély különbségeket. Nagyon ritka ugyanis, hogy egy „memorat” (Granberg terminológiája szerint) személyes tapasztalata legyen magának a mesélőnek: valójában mindig azt állítják, hogy más tapasztalata. Ezt tekintetbe véve, nincs módunkban ellenőrizni, hogy ténylegesen személyes tapasztalatról van-e szó, vagy pedig hagyomány nyomán mesélik, tehát, hogy személyes jellege csak fiktív. De még abban az esetben is, ha állítólagos tapasztalatokról van szó, nem pedig hagyományról, mindig hiedelem az elbeszélés alapja, és ez a hiedelem mindig hagyományos. Ily módon az egyén, aki azt állítja, hogy természetfeletti erőkkel érintkezett, korlátozva van alkotó fantáziájának szabadságában, amelynek szerepe így gyakorlatilag semmi. A hiedelem szabja meg a reagálás módját, úgy hogy a hagyomány törvényei érvényesek ezekre a személyeseknek látszó elbeszélésekre is. Nincs tehát lényeges különbség e „memorat”-ok és a tulajdonképpeni hiedelem-mondák között.

*

Megpróbáltuk felvázolni a népmonda jellemző vonásait és ennek során olyan útmutatásokat kaptunk, amelyek lehetővé tették, hogy egy osztályozási skémát javasoljunk. A néphagyományok tanulmányozásának azonban tartózkodnia kell attól, hogy erősen körülhatárolt kis területekre korlátozódjék. Ha nem igyekszik mindig a népi kultúra teljes egészét látni, eredményei mindig töredékesek lesznek. Nekünk is kötelességünk, hogy miután megvontuk a műfaji határokat, visszatérjünk a néphagyományok egészéhez és megvizsgáljuk, hogy mik a mondáknak ezzel közös és mik a megkülönböztető vonásai.

A népmonda — noha nincs „irodalmi” formája (az „irodalom” szót természetesen abban az értelemben használjuk, ahogyan „szóbeli irodalmat” is mondunk), és így nem tekinthető ez epikus ha-

gyomány egy műfajának, éppúgy az emberiség múlttal szembeni magatartásának egy kifejezése, mint a hősmondák nem népi, de mégis epikus hagyománya. Ebből a szempontból indokolt a közös elnevezés. Vannak jelenségek, amelyek még közelebb viszik a népmondát a hősmondához. Ilyen a múlt megragadásának a módja. Mert csak egyszerűen a „múlt” fogalma túlságosan elvont ahhoz, hogy a hagyomány alapja legyen. A család eszméje előzi meg a múlt eszméjét, és az ősök kapcsolják az egyént a múlthoz a mondák epikus hagyományában. (André Jolles, *Einfache Formen*. Halle a. S., 1930. 62. kk.) A népmondák persze nem sokat törődnek a család és az ősök eszméjével. Minthogy még kevésbé fejlett hagyományt alkotnak (formájuk sincs), még szilárdabb támaszra van szükségük: tárgyakra, valóságos tényekre, melyek a legtöbbjük számára képesek a múltat képviselni. De még ha valamely helyhez fűződnek is, s még maguk a hiedelem-mondák sem kapcsolódnak kevésbé, legfeljebb kevésbé lényeges vonásokkal a család múltjához. Sőt, a hiedelem-mondáknak abban a műfajában, amelyet Granberg „memorat”-nak nevez, a mondabeli tapasztalatok anyai — akár állítólagosak, akár nem — az esetek többségében, az előadót megelőző generációhoz tartoznak. A nép, mely továbbadja a mondái hagyományt, tudatában van annak, hogy a múlttól van szó, és hogy vannak topográfiai képződmények, amelyek — akár a hiedelmek elemeinek segítségével, akár anélkül — a múlt emlékei.

De hogy ez a múlt ne csak létezzék, hanem érdekes is legyen: ehhez még egy tényező szükséges. Szükséges az az elképzelés, hogy az előadó apja vagy nagyapja még látta, vagy hallotta azokat a dolgokat, amelyeket enélkül, a létező, ám néma nyomok ellenére elfeledtek volna. Alapjában véve a családi közösség eszméje élteti a népmondákat is. És ez megmutatja, hogy a néphagyományok tartalmának és formájának ismerete még nem minden. Tartalmában és formájában a népmonda nem kapcsolódik az epikus hagyományokhoz. De van egy harmadik tényező, a funkció, amely feltárja előttünk, hogyan helyezkedik el a népmonda a hagyományos kultúrát alkotó elemek együttesében.

ULTIMA THULE

MESÉK ÉS MÍTOSZOK HALÁLRÓL ÉS HALHATATLANSÁGRÓL

Az angyalbárányok meséjében,¹ ebben a csodálatosan legenda-szerű hangulatú szép túlvilág-leírásban érdekes elképzelését látjuk a túlvilág határának. A mese hőse megy a juhok után, amelyeket őriznie kell. „Elérnek egy sebös fojóvizet, körösztü’ mönnek azon is a möndölecskék, utánnok a legénke is belé mönyön, de mihejt belémönyön a vízbe, èccöribe az a sebüs víz úgy lesorvassza rólta a gúnyát, húst, mindönt, hogy amikô kiért a tûsó martra, csupán a csontya s a bőre vôt megmaradva. Ahogy kiért a tûsó martra, hát a möndölecskék visszafordúnak, ahajt csak fûni kez’nek rëa, èccöribe még különb teste lössz, mint amilyen vôt.”² Más változat szerint a bárányoknak is, a pásztornak is elhull a lába az átkelés közben, de a tûsó parton ismét kinô.³ Vagy pedig az állatok — ebben a változatban malacok — az átkelésnél soványak lesznek, egy másik folyón átkelve pedig ismét kövérek.⁴

A Magyar Népköltési Gyűjtemény első kötetének szerkesztői ezt írják az angyalbárányok meséjéről jegyzetükben: „Azon igen ritka népmeséink közé tartozik, melyekben a keresztyén vallási mythos befolyása vehető észre. A jó űsz öreg ember, ki bárányait, az angyalokat legelteti, ki jót tesz a jókkal, bünteti türelmes és szelíd büntetéssel a gonoszokat, bizonyára keresztyén vallási fogalmaknak a nép egyszerű képzelete által egyénített istene.”⁵ Nem lehet csodálni, hogy a mese hangulata erre a megállapításra készítette Gyulait és Arany Lászlót. Hiszen maga a mesélő nép is érzi a mesében a keresztyén legenda hangulatát és a változatok nagy részében — de nem mindegyikben (pl. a Horger-félében nem) — az derül ki, hogy a gazda, akinek juhait a pásztor legeltette és aki a túlvilágon látott dolgokat magyarázza, maga a jó Isten.

Az angyalbárányok meséjében ábrázolt túlvilág nem a keresztyénység kánoni hagyományaiból merít, de az a felfogás mégis nagyon lehetséges, hogy teljes egészében népi legendának fogjuk fel, sőt hogy azokat a változatokat tartsuk eredetieknek, amelyek magát Istent szerepeltetik. Elképzelhető, hogy a mese teljes egészében a

keresztény középkorban keletkezett, legendák közismert motívumaiból és a legendák mindenkiben visszhangzó hangulatából. Nem kell másra gondolnunk, mint Brandanus legendájának csodálatos kalandjaira, amelyek néhol nemcsak stílusban és hangulatban emlékeztetnek az angyalbárányokat őrző pásztor tapasztalataira, hanem közelebbi hasonlóságot is mutatnak. Tanulságos lenne elemezni ezt a legendát és a hozzá hasonlókat a mi mesénkhez való viszonyuk szempontjából, de a kérdés nyitját most mégis máshol kell keresnünk.

Éppen az a kaland, amely megnyitja a pásztor túlvilági látomásainak sorozatát, a folyón való csodás átkelés, amelyet az előbb ismertettünk, messzebb múltba vihet el, ha nem is a keresztény éra előtti időkbe, de mindenesetre a keresztény legenda kialakulásánál régebbre, és amellet pogány világba. Prokopios a gót háborúról írott könyvében (IV 20) leírja Brittia szigetét, azt a szigetet, ahova az Armorica partvidékén lakó hajósok titokzatos hang ellenállhatatlan parancsára átszállítják éjszakánként a meghaltak lelkeit látzólag üres, de nagy teher alatt mélyen a vízbe merülő, csodálatosan gyorsjáratú csónakokon. Brittia szigete különben — Prokopios valamelyik kis szigetre gondolhatott Anglia vizeiben —, fallal két részre van osztva.

A sziget két fele közül csak az egyik, a keleti lakható, sőt ott jó a föld, bő a víz, enyhe az éghajlat. A sziget másik, nyugati fele azonban csak mérges kígyók tanyája, a levegő dögletes, ember vagy állat, aki a falat átlépi, félóráig sem maradhat életben.

Prokopiosnak ez a beszámolója Brittiáról nyilvánvalóan két túlvilág-elképzelés keveréke. Az egyik szerint az élők világától a tenger választja el a halálországot, a másik szerint az élők és a holtak birodalma között fal van, életveszély nélkül át nem hágható fal. Az angyalbárányok meséjének megértéséhez ez a második elképzelés fog bennünket közelebb vezetni, ez az élesen meghúzott határ az élők és a holtak birodalma, az élők világa és a másvilág között. Prokopios a határ éles voltát két módon is érzékelteti: ellentétbe állítja a sziget lakható részének bőven leírt és lakályos voltát a másik fél borzalmaival (hogy a mérges kígyók csak az irodalmi kifejezés eszközei, nem pedig a szóserint venni való leíráshoz tartoznak, az világosan kitűnik abból, amit Prokopios maga mond a következő mondatában: se ember, se állat életben ott nem maradhat), és hangsúlyozza azt, hogy az átlépés halált jelent.

A kelta vallás emlékei közt ritka a túlvilág borzalmas voltának ilyen erős színekkel való festése. A többi (kivételek nélkül későbbi) emlék, az ír és walesi irodalom középkori művei, inkább azt a hangulatot mutatják, amit Prokopios másik adata, a lélekhajózás kísértetiesen sejtelmes leírása. A kelta vallásnak ezek az emlékei, mint tudjuk, a halálnak a borzalommal ellenkező aspektusát mutatják, a szépet, a vonzót, a boldogot; a későbbi kelta vallásos emlékek szerint a halálország nem a borzalmak, hanem a boldogok szigete. De az a határ, amelynek az átlépése megváltozást jelent, az gyakran előfordul az ilyen emlékekben is. (Tanúság ez arra, hogy a többféle kelta halál-elképzelés ugyanegy szellem és gondolatvilág terméke.) Maelduin a nyugati óceánban, a boldogok szigetei között hajózik és egy szigeten kerítést talál, amelynek egyik oldalán minden feketévé változik, a másik oldalán megint fehérré.⁶ Peredur, a walesi Parcival pedig túlvilági kalandozásán az angyalbárányok meséjéhez nagyon hasonlót tapasztal: folyóhoz ér, amelyen átúszva a fehér bárányok feketévé változnak; amikor visszafelé fordul, visszaváltoznak.⁷

A következtetés, amit ezekből az adatokból le lehet vonni, az, hogy az angyalbárányok meséjének legalább egy olyan motívuma van, amelyet kereszténység előttinek kell tartanunk. Legalább egy: az előbb Brandanus legendáját idéztem, mint a mese legendai párhuzamát, és most hozzátehetem, hogy ez a legenda maga is minden valószínűség szerint egy kelta vallásban gyökerező ír mondából származik, az imént már említett Maelduin utazásából.⁸ Az Acta Sanctorum nem is fogadja el hitelesnek a legendát és nem közli. Ha nem is térünk ki a Brandanus-legenda összehasonlítására az angyalbárányok meséjével és ha nem is állapítjuk meg, hogy a Brandanus-legenda pogány elemei között is vannak olyanok, amelyek a mesénkkal hasonlóságot mutatnak, akkor sem lehet kétséges előttünk, hogy a legendai elemek és a legendai hangulat maguk nem elégségesek az angyalbárányok meséjének interpretálására.

Ez magában véve eredménynek még sovány volna: az, hogy ez az egy motívum kereszténység előtti, őseurópai vallásos képzetekkel magyarázható, még nem jelenti azt, hogy a mese teljes egészében kereszténység előtti, és még kevésbé jelenti azt, hogy az egész mese, vagy akár csak a határfolyó motívuma abban a formájában, ahogy a mesében szerepel, föltétlenül kelta mítoszról származik. Az eredmény és a tanulság, amit ebből a tapasztalatainkból levonhatunk, egészen más. Azt vonhatjuk le eredménynek,

hogy vannak vallásos képzetek, amelyek a kereszténység előtti, ősi Európában voltak elevenek és amelyek mint vallásos képzetek tudtak elevenek maradni máig is: mint vallásos képzetek tudtak beilleszkedni nyilvánvalóan vallásos hangulatú, vallásos levegőjű mesébe, olyan mesébe, amelynek vallásos jellegét nemcsak a tudomány következtetése tudta megállapítani, hanem maga a hagyomány is érzi és ápolja. Mert akár elsődlegesek azok a változatok, amelyekben az angyalbárányok gazdája maga a jó Isten, akár másodlagosak, mindenképpen nyilvánvaló, hogy a hagyomány — akár eredetében, akár későbbi életében — vallásos gondolatkörbe kapcsolta bele a mesét.

Az ilyen felismerés jóval értékesebb kell hogy legyen a vallástörténeti mesekutatás számára, mint azok az eredmények, amelyek egyszerűen mesehangulatú mesék vallási összefüggéseire vonatkoznak. Az ilyen esetekben az összefüggés bármekkora valószínűséggel mutatható is ki, mindig csak elméleti értékű: a határ, amely a mesei és vallásos világkép közt kétségtelenül fennáll (még ha rokon is egymással ez a két világnézési mód), figyelmeztetheti a kutatót arra, hogy az összefüggés nem lehet abszolút bizonyosságú: hiszen két különböző lényegű dolognak föltételezett összefüggése. Ott, ahol a régi vallásos elképzelés megtartja vallásos hangulatát, ott „tisztá esettel” áll szemben a kutató és biztos tanulságokat vonhat le.

Van a magyar népmesék között még egy, amelyik alkalmas az ilyen tanulságok szemléltetésére, amelyik szintén azt mutatja, hogy hajdan vallásos tartalmú képzetek eleven hatóerővel tudnak az újabb hagyományban is tovább élni. A halhatatlanságra vágyó királyfi meséjére gondolok,⁹ ahol azonban már nem olyan világos és félreérthetetlen a helyzet, mint az angyalbárányoknál. Itt már a mese múltját és külföldi változatait is figyelembe kell venni, hogy a tanulságokat megkaphassuk.

A mese a királyfiról szól, aki megtalálta a halhatatlanság országát és boldogan él az ország királynőjével. Egyszer eszébe jut hazája, szülei és elhatározza, hogy útra kel, látogatóba. Felesége hiába mondja neki, hogy a halandó világban közben már évszázadok, vagy évezredek teltek el, a királyfi elhatározásánál marad. Hazaér, de persze házának már csak hült helyét találja. Visszaindul, de útját állja a halál, aki jogait követeli és nem tűri, hogy ember kivonja magát a hatalma alól. A mese magyar változataiban azonban a hősnek sikerül megmenekülnie, a halál ugyan üldözi a

halhatatlanság országáig, de ott a halhatatlanság királynőjével szemben állva már ő a gyöngébb és a mese hőse halhatatlan marad.

Két jelenségre kell figyelemmel lennünk, ha a mese jelentőségét fel akarjuk ismerni. Az első az, hogy felfogásában semmit nem mutat ez a mese, ami ne volna egyszerűen meseszerű. A mesének, mint nagyon jól tudjuk, rossz vége nem lehet, a mese hősenek végül boldogulnia kell — még ha a boldogulás olyan végleges formáját, mint a halhatatlanság, egy más mese sem akarja hősével elérteni. Ellenkezőleg: a magyar mesevévő „még most is élnek, ha meg nem haltak” szépen mutatja a meseélmény józan önmérséklését még a mese mindent megengedő világában is. A másik megfigyelni való jelenség pedig az, hogy a mese tartalma félre nem ismerhető egyezést mutat egy kelta mítosz-csoporttal, amelynek legszebb és amellet a mi mesénkhez legközelebb álló képviselője a Brán utazása.¹⁰

Rövidre fogott tartalma ennek a 8. század körül datálható mítosznak az, hogy egy túlvilági tündér hívására Brán királyfi elhajózik a halhatatlanság szigetét megkeresni. Meg is találja és boldog életet kezd. Ugyanúgy hazavágyódik, mint a magyar mese hőse, ugyanúgy tartóztatják, mégis hazahajózik. Hazaérkezve egyik társa sietve kiszáll a hajóból és azonnal porrá lesz. Brán a hajón marad, elmondja a parton állóknak élményeit, azután visszahajózik a halhatatlanság szigetére, tündér-feleségéhez. Még szembeötlőbb az egyezés a kelta mítosz és az újkori mese közt, ha tekintetbe vesszük, hogy Bránt éppúgy óvja a halhatatlanság királynője attól, hogy a hajóból kiszállva földre tegye lábát, mint ahogy a mese csaknem minden nem-magyar változatában attól óvják a hőst, hogy a lóról leszállva megérintse a földet. A bonyodalom ezekben a mesékben éppen abból származik, hogy a halál csellel ráveszi a hőst arra, hogy szálljon le a lóról és így keríti hatalmába.

Mert a mese vége csaknem kivétel nélkül az a nem-magyar változatokban, hogy a halál hatalmába keríti a hőst, aki hirtelen megvénül és holtan esik össze, soha vissza nem juthat a halhatatlanság országába.¹¹ Ez a tény az, amely gondolkodóba kell hogy ejtsen bennünket. A halhatatlanságra vágyó királyfi meséjének, úgy, ahogy csaknem összes változatai a három magyaron kívül egybehangzóan mutatják, tanulsága és tendenciája van: az, hogy a halál elől nincs menekvés, hogy meghalnia mindenkinek kell. Világfelfogása így éppen ellenkező a mesei világfelfogással és

helyesebb lenne, ha inkább mesei formába öltöztetett 'anti-mesének' neveznők.

A mesei világlátás tagadja a halált, itt viszont egy kiábrándult, megnyugvóan és tanítókedvűen bölcs, mondhatnak pietista világkép használja fel a lehető legegyszerűbb mese-szituációt, éppen azzal a céllal, vagy mondjuk célzattal, hogy a mesei világlátást ad absurdum vigye. Szinte azt hisszük, hogy didaktikai célokra készült ez a mese, amely a végén betorkollik a mesehangulatot egycsapásra szétdőltő igazságba: mindenkinek meg kell halnia, a sors elől nincs menekvés. (Más mesék a kikerülhetetlen sorsot a hős boldogulása eszközeként szokták szerepeltetni.)

Nem tarthatjuk valószínűnek, hogy a magyar változatok a Brán-mítosz családjával közvetlenül tartják a rokonságot, míg a többi európai változat nemcsak a Dél- és Kelet-Európában, hanem a Brán-mítosz hazájában, Írországbán feljegyeztek is, mind átmentek a pietista szűrőn és didaktikai antimesévé változtak. Már csak azért sem tarthatjuk ezt a különben is nagyon kalandos föltevést valószínűnek, mert sok pontban, pl. a hajóról—lóról való leszállás tilalmában, a nem-magyar változatok közelebb állanak a Brán-mítoszhoz, mint a magyarok.

Az összes változat, a nem-magyarok és a magyarok egyaránt egy családfájúak. Mégis: a nem-magyar változatok megtagadták a mesei világlátást, míg a magyar változatok még merészebb követelésűek is, mint ahogy mesék általában szoktak lenni. Abszolútabb érvényesülést, felülmúlhatatlan boldogságot szereznek hősiüknek — olyan nagy mértékben, annyira józanság és mértékletesség nélkül, hogy az mesében példátlan. Mi lehetne a magyar változatok magyarázata más, mint az áttörés az anti-mese és a mese rétegen keresztül a mítosz őstalajához? A magyar változatok a mítoszi nyersanyagból álló anti-mesét úgy formázták át — csak egész apró átformázásra volt szükség — hogy megint mítoszi világkép kifejezője lett.

A mítoszi anyagnak — ezt nagyon fontos, hogy ne felejtse el a vallástörténeti módszerű mesekutató — nemcsak hit-tartalma van, hanem formája, külsősége is. A mítosz nemcsak kifejezés, hanem ugyanakkor elbeszélés is. Ami pedig elbeszélés, történés, az képzeletben megváltoztatható. Képzeletben megváltoztathatók még a valóban megtörtént események is, amelyeknek pedig a logikai és lelki szükségszerűségük és következetességük még nagyobb, mint az akármilyen szilárd és egyértelmű világnézetre alapozott és azt ki-

fejezni hivatott elbeszélése (mint amilyen éppen egy eleven vallás mítosza).

De ugyanúgy nem szabad megfélelkezni arról sem, hogy a mítosz epikus része, tartalma, külsősége, bármennyire tud is a változtató erőszaknak vagy nem-megértésnek engedni, mégsem véletlenség csupán. Szervesen nőtt ki a vallásos világképből, amelynek számára megalkották, és szervesen függ össze azzal a hitbeli, gondolati és hangulati tartalommal, amelynek a kifejezőjéül szánták. Ez azt jelenti, hogy amíg él a mítosz epikus tartalma, akármilyen átalakításban, ellenkező értelemben való formázásban, travesztiában, (mint ahogy Brán mítosza élt a halhatatlanságra vágyó királyfi anti-meséjének formájában), addig a vallásos tartalma, a világfelfogásbeli alapja sem veszett el teljesen. Addig még lehetséges, hogy valami módon újra a felszínre kerüljön, hogy a megmaradt forma újra felfedje a tartalmat, amelynek kifejezésére megalkotódott.

Mese és mítosz között nagy a különbség. A mese egészen egyszerűen felállítja a maga világát, a 'normatív' világot: a világnak ilyennek és ilyennek kellene lennie, tehát — a mese számára — ilyen.¹² A mítosz nem ilyen önkényes a világképzalkotásában. A mítosz a való világot mutatja, vagy jobban mondva, hiszen ez a mítosz hivatása és értelme: a való világot értelmezi. A mese a halált letagadja, nem létezőnek tekinti (a mese hőse, ha meg is hal, feltámasztják — csak örök halhatatlanságról nincs szó különben a mesékben), a mítosz a halál tényét nem tagadja le, de értelmezi, esetleg átértelmezi. A kelta vallás és vele együtt a Brán-mítosz a halálnak a boldogok szigete értelmezését adta: örök életté, és örök gyönyörre értelmezte át a halált. Hiszen aki eljutott a halál szigetére, az már nem halhat meg: még a szigorú ráció előtt is megállja ez az átértelmezés a helyét. A mesétől természetesen — a halhatatlanságra vágyó királyfi magyar meséjétől sem — nem várhatunk ilyen vallásos megnyilvánulást. A halál tényének éppen a kelta értelmezése azonban olyan, ami közel áll a mesék mindent kibékítő, minden élet letompító, minden rosszat kikapcsoló világlátásához. Ezért válhatott a Brán-féle mítoszból mese és ezen keresztül anti-mese — vagy az is lehet, hogy a közbeeső mese-fokra nem is volt ebben az esetben szükség. De mítosz-szerűvé a magyar változatok azért alakultak vissza, mert működésbe lépett és az anti-mese szellemisége ellen szegült a rossz végről hallani nem akaró mesei igény. A mesei igény mítoszt formált — nem tehette volna, ha már kezdettől fogva nem lett volna kapcsolat és rokon-lelkűség a mítosz

és a mese közt: kapcsolat és hasonlóság nemcsak a külső epikus alakban, hanem a benne kifejezésre jutó világképben is.

A helyzet ugyanaz, mint az angyalbárányok meséjénél. Csak-hogy ott az eredeti vallásos tartalmat (a Prokopiosnál elbeszélte mitikus látását a halál szigetének) a közbeeső kor világnézete, a kereszténység nem értelmezte át, hanem eredeti értelmében, sőt vallásos vonatkozásaiban is meghagyta. A kelta vallás és a kereszténység között, kivált éppen a túlvilág elképzelésében, nincs akkora szakadék, hogy az átmenet a kelta vallásosságból a keresztény vallásosságba zökkenő nélkül ne történhetett volna. Az a hagyomány, amely a halhatatlanságra vágyó királyfi meséjét éltette, nem volt képes beleérezni az epikumba a kereszténységgel is megférő eredeti idillikus édességű túlvilág-elképzelést, szószerint vette a Brán-féle hős „halhatatlanságát” és ezért polémiába szállt vele, átértelmezte anti-mesévé. De amíg a forma él, a szellem se vesztet el teljesen. A mítosz, amit az emberiség egyszer föliszert és megformázott, ott is megmutatja néha létét, ahol már várni sem lehetne.

JEGYZETEK

¹ Aarne-Thompson 471 sz. Magyar változatai: Magy. Népk. Gy. I, 376. X, 85. XII, 163. XIII, 172. Ethn. 33, 81.

² Kriza, Magy. Népk. Gy. XII, 165.

³ Ipolyi, Magy. Népk. Gy. XIII, 175.

⁴ Horger, Magy. Népk. Gy. X, 86. A többi két magyar változatban ez a motívum nincs meg.

⁵ 597 l.

⁶ Revue Celtique 9, 480.

⁷ J. Loth, Les Mabinogion II, 1913², 87.

⁸ Zimmer, Zeitschrift für deutsches Altertum 33, 176 kk.

⁹ Magy. Népk. Gy. I, 361. XIII, 132. 503. Aarne-Thompson nem ismeri, külföldi változatait illetően l. Reinhold Köhler, Kleinere Schriften II, Berlin, 1900, 406 kk.

¹⁰ Alfred Nutt, The voyage of Brán, London, 1895. Könnyebben hozzáférhető német fordítás: Wolfgang Krause, Die Kelten, Religionsgeschichtliches Lesebuch 13, Tübingen, 1929, 10 kk.

¹¹ A mese részletes analízisével más összefüggésben szeretnék majd foglalkozni, most csak a Köhlernél tartalmi kivonatban közölt változatokra utalok.

¹² André Jolles, Einfache Formen, Halle, 1930, 239 kk.

A Vinlandról szóló irodalom ma már igen gazdag, talán túl gazdag ahhoz, hogy a kérdéseket megnyugtató módon megoldottnak tekinthetnénk. A Vinland kérdéseket tárgyaló minden műnek a célja annak kimutatása, hogy Amerikának Columbus előtt is része volt a világtörténelemben (természetesen az európai világról van szó), és hogy az európai civilizáció ebben a korai időszakban is szerepet játszott Amerika földjén. Vagy rövidebben: minden, Vinlandról szóló könyv vagy cikk igyekszik kimutatni, hogy a Columbuszt megelőző időben már létezett amerikai történelem (vagyis európaiaknak Amerika földjén lejátszódó történelme) és igyekszik ezt a történelmet, Európa és Amerika első találkozásának történetét kifejtteni.

Mínthogy röviden arról van szó, hogy az európaiak hogyan hatoltak be először Amerika földjére, könnyen érthető, hogy a kérdést történelmi és földrajzi oldaláról fogták meg. Minden Vinland-kutató, amikor az írásbeli forrásokat értelmezi, arra törekszik, hogy eldöntse, melyik részük tekinthető hitelesnek, vagyis tisztázni akarja, kik is voltak azok a Vinland-utazók, hányszor utaztak oda, hol van a partvidék, amelyet láttak és ahol megpróbáltak letelepedni. Ismeretes, hogy a megoldások száma, különösen az utazók partraszállásának helyét illetően, szinte azonos egy teljes Vinland-bibliográfia tételeinek számával. Ez a tény magában is megmutatja, hogy ezen az úton nem igen jutunk el véglegesnek tekinthető eredményekhez.

Ha a Vinland-kérdések kutatásában nem akarunk minden reményt feladni és elbátortalanodni, kénytelenek vagyunk új utakat keresni, amikor a forrásokban fellelhető tények egyszerű értelmezése hiábavalónak bizonyult. Ha a forrásaink nem nyújtanak olyan tényeket, amelyeket egymással nem egyező következtetések veszélye nélkül használhatnánk, nincs más választásunk, mint a belőlük meríthető bármilyen más értesülések után kutatni. Mínthogy a norvégeknek amerikai területen való tartózkodásáról nin-

csenek megbízható régészeti bizonyítékaink, a Vinland utazásokról nincs más korai forrásunk, mint két rövid célzás, az egyik Brémai Ádám krónikájában, a másik a Hönen-i runa-kövön. Vannak ezenkívül leírások a két Vinland-sagában (Eirikssaga raudha és Groenlendingathátr) és említések más sagákban és a későbbi izlandi és dán irodalomban. Az első két forrás semmiféle részletet nem ad, csak éppen Vinland nevét említi, így tehát nem igen használható. A sagákban és a későbbi irodalomban található adatok legnagyobbrészt a két Vinland-sagán alapszanak, tehát csak másodlagosak, kivéve a Landnamabóknak, az izlandi évkönyvek egyikének és az Arnarnagnaean 770 c. kéziratának egy-egy szövegrészét. (Markland említése az 1347. évi Izlandi Évkönyvben aligha érdekes a *Vinland*-kérdés szempontjából.)¹ Így mint legfontosabb forrás csak a két saga marad meg és a három rövid szövegrész melyek a sagák *nélkül* semmit sem mondanának.

A sagák nem nyújtanak olyan történelmi és földrajzi bizonyítékokat, amelyeneket a Vinland-kutatás kísérelt meg belőlük kihámozni. Igaz ugyan, hogy a saga valóságot akar adni, hogy nem pusztá tündérmese, vagy félig történeti monda, de azért nem is történelem abban az értelemben, ahogy ezt a szót ma értjük és ahogy a Vinland-kutatás a maga forrásait értelmezi. A saga egy embercsoport hagyománya, amely nem annak történetéről általában szól, hanem olyan dolgokról, amelyek erre a csoportra, mint a tagjainak rendkívül erős közösségi érzésétől az érdekek, a történelem és a vérségi kötelékek közös voltától egybefűzött közösségre vonatkoznak. Ezt a hagyományt három évszázadon át, a saga korszakától (kb. 930–1030) a leírt saga korszakáig (13. század), a sorsközösségnek és a vérségi közösségnek ez az erős tudata tartotta fenn.²

Természetesen nem szabad elvárni, hogy a sagák tényekről vagy tettekről pontos beszámólót nyújtsanak; három évszázad, tíz nemedék szájhagyománya nem képes a teljes történeti hűséget megőrizni, és még kevésbé tud pontos leírást adni oly tájakról, amelyeket maguk a felfedezők is csak felületesen láttak. Így a tájak földrajzi azonosítása a hagyományos leírás segítségével lehetetlen. Nem lehet a sagáktól elvárnunk, hogy a teljes történelmi hitelességet megőrizzék, még akkor sem, ha ez lett volna a céljuk; de nem is ez volt. Elvárhatjuk azonban, hogy a sagák embereinek az őket körülvevő világgal szemben tanúsított magatartásáról és átélte pontos kalandjaikról pontos képet kapjunk. Mert maga a

saga-hagyomány bizonyíték a saga szereplői, a saga elmondói, a saga írói és a saga közönsége között fennálló szellemi egység mellett. Maga a saga-hagyomány mutatja, hogy ugyanahhoz a közösséghez tartoznak, maga a saga-hagyomány kifejezője a vérségi és lelki összetartozásuknak. Minthogy tehát a saga nem egyszerű történelem, hanem egy vérségi és rokoni kötelekeken alapuló közösségnek a *történelemmel szemben tanúsított magatartása*, a „történelem” különleges felfogásaival szemben tanúsított különleges magatartás, így teljesen megbízhatónak tekinthető a saga-embereknek kalandjaikkal szemben való *magatartását* illetően.

A Vinland-kutatásban arra törekszünk, hogy megragadjuk Európa és Amerika első találkozásának problémáját. Igaz, hogy e történelmi pillanat rögzítésében nagyon sokat érne, ha Leif és Thorfinn partraszállásának helyét, továbbá a felfedezők tetteit pontosan ismernék. De nem sokat érnénk vele— még ha csak ugyan volna is valami lehetőség a megismerésükre —, ha nem ismerjük az okot és az alapot: érkezésük és távozásuk lelki hátterét. Így tehát központi kérdésünk többé nem Amerika első felfedezésének igazi körülményeire vonatkozik, hanem arra, hogy milyen volt a világ a saga embereinek szemével és hogyan cselekedtek a maguk világában: az Északatlanti-óceánon, Norvégia, a Brit-szigetek, Izland, Grönland és Amerika között. Az Északatlanti-óceán világa, ahogyan a saga hősei látták: ez lehet a kulcs a Vinland-kutatás problémáinak új utakon való megközelítéséhez. Az európaiaknak Amerikával szembeni magatartása, ezzel kapcsolatos viselkedésük: ha a két kontinens első találkozása történelmi problémájának ilyen értelmet adunk, bízhatunk abban, hogy elérünk bizonyos eredményeket. Sőt ebben biztosak is lehetünk, mert forrásaink elégségesek ahhoz, hogy a felfedezőknek saját kalandjaikkal szembeni magatartásáról tanúskodjanak. Biztosak lehetünk ebben, ahogyan biztosak vagyunk abban is, hogy a sagákban tükröződő gondolkodásmód maguknak a hősöknek a gondolkodásmódja.

Mégis figyelembe kell vennünk, hogy két eltérő saga szól a Vinland-utazásokról, és minthogy ezek az elbeszélések különbözőnek egymástól, eltérhetnek az elbeszélte dolgokkal kapcsolatos szemléletükben is. A Vinland-kutatás általában arra kényszerült, hogy válasszon a saga szövegek között, és megállapítsa, melyik mondható inkább „történelminek” és melyik inkább „meseszerűnek”. A saga-hagyomány jellegével persze az ilyen megkülön-

böztetés nem egyeztethető össze, minthogy a sagának *nem* az a célja, hogy megbízható legyen, s ezért a saga nem nevezhető sem történelminek, sem meseszerűnek. A saga olyan szájhagyomány, amelyet az események résztvevői, vagy az azokhoz közel állók, a szájhagyomány közvetítőinek láncán keresztül oly emberekhez juttattak el, akik a hagyományt végül írásba foglalták s így rögzítették. Így tehát az írásos saga nem más, mint a hagyomány utolsó láncszeme. Minden eseményből a hagyománynak nemcsak egy, de több lánc is kialakulhatott. Tiszta véletlen, hogy a Vinland felfedezésével kapcsolatos eseményeket csak két saga örökölte meg, vagyis hogy a hagyománynak csak két olyan lánc volt, melyet írásban fenntartottak. De mindkét saga, a két hagyomány mindegyik zárópontja egyformán „megbízható”. Mégpedig egyedül abban az értelemben, amely a sagákra alkalmazható: mindkettő hű képet nyújt a Vinland-hagyományokról, ahogy azok a sagák írásbefoglalásakor és a saga-író fejében éltek. A hagyomány nem képes történeti hűséget megőrizni — nem is ez a feladata, — úgyhogy a hagyomány minden egyes lánc a maga módján változik. Ezért sagáknak, mint egészeknek a „történeti igazságát”, nem tudjuk megítélni, hisz minden egyes vonás, esetleg a többiek-től függetlenül, változáson mehetett keresztül. Valamely vonásánál fogva az egyik saga állhat közelebb a hagyomány forrásához, más vonatkozásban pedig a másik. Mindazonáltal a hagyomány minden egyes láncának (és ezért képviselőiknek, a saga szövegeknek is) megvannak a maguk jellegzetes vonásai, melyeket figyelembe kell vennünk. Látni fogjuk majd, hogy a saga embereinek saját kalandjaikkal kapcsolatos magatartása szempontjából valamely vonás az egyik sagában egészen más értékű, mint ugyanaz a vonás a másikban. És éppen a vonásoknak ez az eltérő értéke lesz számunkra a megértés értékes eszköze.

A sagák még a hagyomány központi tárgyát, magának Vinlandnak a nevét és jellegét is teljesen eltérő módon tárják elénk és éppen ez az eltérés mutathatja meg nekünk a norvég hagyomány velük kapcsolatos szemléletét. Általában megszoktuk azt a gondolatot, hogy néhány Grönlandon élő norvég ember fedezte fel Amerika egy részét, melyet az ott talált vadszőlőről Vinlandnak nevezett el, és hogy a problémák nem állnak másból, mint e Vinland helyének meghatározásából, és a szövegekben leírt kalandok értelmezéséből. A tények azonban nem ilyen egyszerűek. Ha mélyebben megvizsgáljuk, hogy hogyan kezelik a sagák a

földrajzi elnevezéseket, észrevevesszük, hogy a norvégek, akik az amerikai utazásokban részt vettek, és akik ezekről hallottak, mégsem látták Vinlandot ilyen egyszerűen.

A régebbi szöveg, az Eirikssaga azt mondja el, hogy Leif, Vörös Eirik fia, hogyan sodródott el útirányától, amikor Norvégiából Grönland felé hajózott, és hogy délről észak felé haladtában egy országot látott vadon termő búzával, szőlővel és juharfákkal, mielőtt rendeltetési helyére eljutott volna. De nem nevezi el ezt az országot, melynek még akkor sincs neve, amikor Grönlandban beszélnek róla és amikor Thorstein, Eirik másik fia elindul felé sikertelen felfedező útjára. Csak később, Thorfinn Karlsefninak Gudriddal való házassága után, beszélnek a jó Vinlandról, de itt sem említik, hogy ugyanarról az országról van szó, amelyet Leif talált és ahová Thorstein igyekezett eljutni. Ne legyünk azonban túl aprólékosak és higgyük el, hogy a két ország azonos. Mégis hangsúlyoznunk kell, hogy amikor Vinlandról először szó esik, úgy emlékeznek meg róla, mint olyan országról, amelyet keresni kell.

Thorfinn elindul felfedező útjára és sorra nevet ad azoknak a tájaknak, ahová eljut. Így kapja Helluland, Bjarney, Markland, Kjalarnes és Furdhustrandir a nevét. Furdhustrandirról küldi ki a két skót futárt az ország felkutatására. Haki és Hekja búzával és szőlővel tér vissza útjáról. De Thorfinn nem megy oda, ahonnan a futárok jöttek. Más helyet választ a telelésre, és Straumsfjord-nak nevezi: egy keskeny tengeröböl, melyet Straumsey szigete véd. Most olyan epizód következik, amely megint megmutatja, hogy az utazók nem voltak egészen tisztában Vinland nevével és fogalmával. Thorfinn és Thorhall a Vadász vitatkozni kezd arról, hogy merre lehet Vinland. Thorfinn szerint délre kell lennie, Thorhallnak az a véleménye, hogy északra keresendő. A vitát nem tudják eldönteni és elválnak egymástól. Mindegyikük abban az irányban indul el, amerre Vinlandot megtalálni véli. Itt két tényre kell figyelembe vennünk. Thorfinn nem tudja, hogy merre keresse Vinlandot, bár a futárok háromnapos távollét után búzával és szőlővel dél felől érkeznek vissza, — ezért választja Straumsfjordot az áttelelésre. De Thorhallt sem elégítette ki a skótok tanúsága, különben nem hitte volna, hogy Vinland Straumsfjordtól északra van. Csak egy következtetés lehetséges tehát, mégpedig az, hogy az országot, melyet a futárok láttak, nem tartották Vinlanddal azonosnak és hogy Vinlandot még Haki és

Hekja kutató útja után is ismeretlennek tartották, valami bizonytalan, olyasvalaminek, amit keresni kell. Nem azért, mert a búzát és a szőlőfürtöket nem tartották elég bizonyítéknak, hanem azért, mert a felfedezőknél nehezen fért a fejükbe, hogy Vinlandot nemcsak emlegetni és keresni lehet, hanem megtalálni és meglátni is. Vinland olyannyira irreális fogalom, hogy az emberek, akik valóban meglátják, inkább nem hisznek saját szemüknek és megmaradnak eredeti szemléletüknél. Ebben a feltevésben annyival is biztosabbak lehetünk, mert amikor Thorfinn végül is eljut arra a helyre, ahol a futárok jártak, és meglátja a búzát és a szőlőt, nevet ad a tájnak, de nem nevezi Vinlandnak. Hópnak hívja. Vinland még mindig bizonytalan, névtelen, határozatlan marad.

Az Eiriksságának meglehetősen késői szövegrészében jelenik meg újra Vinland neve. A Hóp-on átélt skraeling-kalandok, Thorvald halála és gyilkosának üldözése után, amikor Thorfinn emberei azt hiszik, hogy meglátták Einfoetingalandot; miután hallottuk, hogyan töltötték el a kalandorok a harmadik telet, ismét Straumsfjordon, és miután elhatározták, hogy Grönland felé veszik útjukat, úgy értesülünk, hogy Snorri, Thorfinn fia három éves volt, amikor Vinlandot elhagyták. Azt is megtudjuk, hogy Vinlandból visszajövet Marklandon haladtak át. Ezután Vinland neve a sagában többé nem fordul elő. Ez a két utolsó említés megint csak nem hoz közelebb egy meghatározott Vinland fogalmához. Igaz, ha semmi más sem vennénk figyelembe, mint ezt a két hivatkozást, azt kellene hinnünk, hogy Vinland valamilyen általános név és hogy még Straumsfjord is egy Vinlandnak nevezett nagyobb terület része. Másképp nem érthetnénk meg, hogy Straumsfjord elhagyása után (Hóp-ot egy teljes évvel korábban hagyták el!) miért beszélnek a továbbiakban Vinland elhagyásáról. De a dolog nem ilyen egyszerű, hiszen jól tudjuk, hogy éppen Straumsfjordon vitatkozott Thorfinn és Thorhall arról, merre kell Vinlandot keresni. Csak egy következtetés lehetséges: Vinland fogalma — az Eiriksságában foglalt hagyomány-lánc szerint — sohasem volt világos és biztos földrajzi fogalom. Mindig olyan országra vonatkozott, amelyről beszélnek, amelyet keresnek, de amelyet sem meg nem láttak, sem el nem neveztek. Bármilyen buzgó is volt Thorfinn a földrajzi elnevezések osztogatásában, még olyan nyilvánvalóan mesészerű ország számára is mint Einfoetingaland, semmiféle országot sem nevezett el Vinlandnak. Ennek egyedüli lehetséges oka az, hogy — aszerint a hagyomány szerint, amelynek az

Eirikssaga a végső láncszeme — sohasem látott oly tájat, melyet azzal a Vinlanddal azonosított volna, amelyről hallott és amelyet keresett.

Igaz, Vinland két utolsó említése ott, ahol az ország elhagyásáról van szó, látszólag ellentmond ennek az elméletnek. Amikor ezeket a szövegrészeket olvassuk, már nem lehetünk biztosak abban, hogy Thorfinn nem volt Vinlandban. Biztosak lehetünk azonban abban, hogy Vinland fogalma, ahogyan ezekben a szövegrészekben megjelenik, ugyancsak nagyon általános és nagyon határozatlan. Ezek a szövegrészek csak azt mutatják, hogy nincs éles ellentét az Eirikssaga hagyománya és a többi hagyomány között, amelyek a Groenlendingathátrban és a későbbi Vinlandra vonatkozó irodalmi hivatkozásokban kifejezésre jutnak.

Ezekben a hagyományokban Vinland többé már nem az örökké ismeretlen ország. Itt már felkeresik, megnevezik, de épp olyan elmosódó és határozatlan marad, mint az Eirikssaga végén. Emlékezzünk csak a Groenlendingathátr főbb epizódjára. Ott van Bjarni, aki elsőnek látja meg az új partvidéket, amikor Izlandból Grönland felé hajózik. Amikor ő is dél-északi irányban halad, három országot lát, amelyeket azonban nem nevez meg. Leif miután értesül ezekről a felfedezésekről, ugyancsak elindul és meglátja Hellulandot és Marklandot, — ahogyan ő maga elnevezi ezeket az országokat. A következő táj, melyet meglát, az a tó egy folyó torkolata mellett (ugyanúgy mint az Eirikssaga Hópja), de nem kereszteli el mindaddig, amíg nevelőatyja, Tyrker fel nem fedezi a vadszőlőt. Csak akkor nevezik el az országot Vinlandnak. A többi utazóról, Thorvaldról, Thorsteinről, Thorfinnről és Freydisről csak annyit hallunk, hogy elindultak Vinland irányában, el is érték, sőt elérték Leifsbudhirt is, azt a lakóhelyet, amelyet ott Leif épített (Thorstein kivételével, akinek expedíciója nem sikerült). Az Eirikssagában előforduló egyéb földrajzi nevek sorában Helluland és Markland mellett csak Kjalarnes szerepel. Itt is Thorvald halálával áll kapcsolatban, de egyébként teljesen másképp kezelik. Így könnyen levonhatnánk azt a következtetést, hogy a Groenlendingathátr hagyománya, ha földrajzi nevekben és leírásokban szegényebb is, de magára Vinlandra vonatkozólag határozottabb, és hogy e szerint a hagyomány szerint Vinland tényleges és meghatározott földrajzi fogalom. De ez a határozottság nyilvánvalóan nem jó, hanem hézagos tájékozottságon alapszik, valamint olyan általánosításon, amelynek az a célja,

hogy ezt feledtesse. És a saga végefelé van egy epizód, amely kizárja azt, hogy a dolgokat oly egyszerűeknek lássuk, ahogy szeretnénk.

Itt azt olvassuk, hogy Thorfinn, Grönlandba való visszatérése és egy norvégiai tartózkodás után, elindul Izland felé. A norvég kikötőben egy brémai német kereskedővel találkozik, aki meg szeretné venni azt a szobrot, amely Thorfinn hajójának orrát díszíti. Thorfinn nem akarja eladni, de a német fél márkát ajánl fel érte és így megkötik az üzletet. És most furcsa mondat következik: „Thorfinn nem tudta, hogy a szobor milyen fából készült. Pedig vinlandi juharfa volt.” Könnyű volna ezt a részt a saga-író tévedésének tekinteni, és azt mondani, hogy inkább Thorfinn volt az, aki a szobor értékes és ritka származásáról tudott, és hogy a kereskedő semmit nem tudott. De ebben az esetben a kereskedő miért ragaszkodott annyira a megvételhez, és Thorfinn miért adta el, még ilyen magas ár ellenében is? Egy író tévedése nem elégséges ennek a furcsa szövegrésznek a magyarázatához. Ellenkezőleg, éppen ez mutat rá egy új vonásra a sagahagyománynak Vinlanddal kapcsolatos sajátos magatartásában.

A sagának nem célja, hogy történelmi igazságot adjon vissza. De valahányszor a saga olyan témákról szól, amelyek saját területéről valók, arra törekszik, hogy sűrített, szilárd valóságot nyújtson, soha nem beszél oly dolgokról, amelyek valószínűtlenek, sohasem említ olyasmit, ami a valóságban nem történhetett volna meg. Itt azonban a német kereskedő személyében olyan emberrel találkozunk, aki többet tud, mint amennyit alkalma volt tudni, aki *be van avatva* olyan dolgokba, amelyek tapasztalati lehetőségein kívül esnek. Ne felejtjük el, hogy a saga más, mint a történelem, vagy az ál-történelem, hogy a saga maga is hagyomány, s hogy a legjellegzetesebb vonása éppen az, hogy hagyomány. És bárki, aki az epikus hagyományok világát ismeri, ismeri a „beavatott” alakját is. Tündérmeséjében a beavatottnak mindig megvan a szerepe. Aladdin meséjében a gonosz kereskedő előzetes kérdezősködés nélkül is tud a csodalámpa létezéséről és ismeri tulajdonságait: ismeri, mert a népmeséket nem érdekli a tudás forrása és elfogadnak olyan alakokat, akik egyszerűen be vannak avatva a titkokba. Az elvarázsolt személy tudja, hogy szabadulhat meg a varázslattól, habár ezt senkitől sem hallotta — ő is be van avatva. Senki sem tudja, hogy a segítőtárs, akivel a hős majd találkozik, miként mondhatja meg a hősnek, hogy mit kell mon-

dania és mit kell tennie, hol találja meg a csodálatos kardot és hogyan tudja majd leküzdeni a sárkányt — a népmese közönsége egyszerűen elfogadja, hogy beavatott és nem érdeklődik tovább. A beavatott alakja a tündérmesében egészen közönséges, és ez a tündérmesei gondolkodásmóddal magyarázható. Ugyanez az alak néha megjelenhet a hősköltészetben is; ez is elfogad néha olyan mozzanatokat, amelyek a mindennapi tapasztalat körén kívül esnek. De az igazi saga, amely igazi saga-témákkal foglalkozik és az igazi saga-szemléletet képviseli, sohasem túrné meg a dolgok oly kapcsolatát, amely nem felel meg a legszigorúbb logikának.

Ezzel szemben a Groenlendingathátr itt, legalább egy pontban, Vinlanddal kapcsolatban oly állásfoglalást mutat, amely nem igen felel meg a saga szellemének. Ezt a tényt csak egyféleképpen magyarázhatjuk. Vinland eszméje nem tartozik ugyanahhoz a körhöz, amelyhez a közönséges saga-témák tartoznak. Az a szemlélet, amellyel a saga emberei Vinlandot nézték, túlvezette őket az általános saga-szemlélet határain; a bizonytalanság, a valószerűtlenség felé vezetett. Így hát biztosra vehetjük, hogy nem a Groenlendingathátr az, amely többet tud Vinlandról, mint az Eirikssaga. A Groenlendingathátr nem azért beszél Vinlandról oly egyszerű biztonsággal, mert realisabb és jobban megalapozott fogalma van róla — éppen ellenkezőleg, azért beszélhet ilyen biztonsággal, mert nem a szigorú valóságnak kijáró szemlélettel nézi, hanem úgy tekint, mint valami elmosódott meseszerű dolgot, amelyről nagyobb felelősség nélkül beszélhetünk. Idézzük emlékezetünkbe a Vinlandról szóló későbbi hagyományt, a 16. századbeli skandináv földrajzi munkákat és mostani általános történelmi ismereteinket. Ezekből a hagyományokból, de általános ismereteinkből is minden más földrajzi elnevezés: Furdhustrandir, Straumsfjord, Hóp eltűnt, csak Vinland maradt meg.

A Vinland szó sorsa egészen más volt, mint a többi földrajzi nevéké. A hagyomány kezdetén a többi földrajzi nevet, Straumsfjordot és a többit, mint létező valóságokat mutatják be, elmondják, hogyan fedezték fel és nevezték el ezeket a helyeket. Vinland az a bizonytalan, ismeretlen ország, amelyet meg kell keresni, amelyről beszélnek, amelyet — elég különös — el is hagynak, de sohasem halljuk, hogy az utazók odaérkeztek és ott letelepedtek volna. Így tájékoztat az Eirikssaga, és erről ad hírt az 1121. évi Izlandi Évkönyv is, amelyből úgy értesülünk, hogy Eirik, Grönland püspöke, elindult Vinland felkutatására. A későbbi ha-

gyományban pedig, a Groenlendingathátr hagyományától kezdve és folytatólag a 16. század értekezésein át egészen máig, Vinland egyre határozottabbá, egyre valószínűbbé válik, míg a többi név feledésbe merül. A különbség a többi név és Vinland között megfelel a tapasztalat és a fantázia különbségének. A tapasztalat a hagyományban szertefoszlik, a fikció egyre díszesebb lesz és egyre jobban megalapozódik.

Amikor azt mondtam, hogy Vinland fogalma csak fikció, tudatosan túlléptem a mértéket csak azért, hogy kimutassam azt a nagy különbséget, amely a saga-szemléletben a földrajzi nevek két csoportjával kapcsolatban mutatkozik. Jobb volna azonban visszavonni, amit mondtam, ha nem sikerül a „fikció” helyett jobb kifejezést találni, vagy ha nem sikerül a sagának Vinland fogalmával kapcsolatos igazi szemléletét megmagyaráznom. De ha ez az utóbbi sikerül, akkor már nem kell a megfelelő szóval törődniök — maga az olvasó a képzeletével majd hozzáteszi. Márpedig remélem, hogy van mód annak a megmagyarázására miként szemlélték Vinlandot a saga emberei, az izlandi közönség.

Vinland mint földrajzi fogalom eredetileg teljesen elmosódó és bizonytalan volt, mégis tudnunk kell, hogy ez a legállhatatosabb név, amely az Amerika első felfedezése körüli hagyományban szerepel. Nemcsak a későbbi hagyományban (egészen a mai közönség általános földrajzi és történelmi ismeretéig) vált uralkodó elnevezéssé, hanem két legkorábbi előfordulásnál, Brémai Ádám krónikájában és a Hönen-i runa-kövön is Vinland az egyedüli megfelelője annak az országnak, amelyet mi Amerikával azonosítunk. A kezdet kezdetétől egészen a hagyomány legutolsó fokozatáig a Vinland név megtartja pozícióját. És ha nem léteznének az Eiriksságában elmondott tények, a Groenlendingathátr kikötőjelenete, valamint Eirik püspök említése az Izlandi Évkönyvekben, nem is állíthatnánk, hogy Vinland mint fogalom határozatlan. Sőt Ari Fródhi Islendinga-bókjában van egy kitétel, amely a grönlandi skraelingekről azt állítja, hogy „ők telepedtek le Vinlandban”. Így Vinland skraelingjeit, akikkel csak véletlenül találkoztak, felhasználják arra, hogy meghatározzák a grönlandi skraelingeket, akik — legalábbis hírnevük alapján — bizonyára igen ismerősök lehettek, minden Grönlandot járt norvég ember előtt. Ha ezt figyelembe vesszük, megint meginoghathatnánk Vinland hagyományos határozatlanságára vonatkozó tézisünkben, ha nem volnának oly szövegek, amelyek ugyancsak felhasználják

Vinlandot arra, hogy bizonyos földrajzi és néprajzi tények meghatározására és a meghatározott dolgok természetére meglehetősen jellemző annak a fogalomnak a természetére, melyet meghatározásukra használunk. Van még a forrásoknak egy csoportja, amelyet eddig nem vizsgáltunk meg, de amely majd megadja a szükséges szempontokat.

Az Izlandi Landnamabók elbeszéli, hogy egy bizonyos Ari-t az erős vihar Hvitramannalandba sodort, a Fehér Emberek országába, melyet mások Irland it Miklanak, Nagy Írországnak neveznek. Ez az ország a nyugati tengerben található a Jó Vinland közelében, Írországtól hat napi tengeri út távolságyira. Arit nem engedték haza, hanem megkeresztelték. Rafn, aki hosszú időt töltött Limerickben, Írországbán, volt az első, aki róla ezeket a híreket elhozta. Más izlandiak is elmesélik, hogy felismerték ott Arit, akit nem engedtek ugyan el, de nagy tisztelettel tartották. Az Arnamagnaean 770 c. kéziratában foglalt késői földrajzi szöveg csaknem ugyanezt az elbeszélést nyújtja. Elmondja, hogy Grönland lakott déli részein túl jeges sivatagok vannak, ahol azok a skraelingek telepedtek le, akik Marklandban és a Jó Vinlandban is élnek. A közelben van Albania, a Fehér Emberek Országá, ahová egyszer Írországból hajón eljutottak. Az írek ott felismerték Arit, Mar és a reykjanesi Katla fiát, akit sokáig elveszettek hittek. Azt mondták, hogy az ország lakosságának főnökévé lett.

A saga-hagyományok úgy mutatták be Vinlandot, mint rendkívül bizonytalan és határozatlan földrajzi fogalmat. Ezek a szövegek hozzásegítenek ahhoz, hogy határozottabb ismeretet szerezzünk az izlandiak Vinlanddal kapcsolatos szemléletéről. Megint hangsúlyoznunk kell, hogy bárhol is említik Hvitramannalandot, vagy Irland it Miklát — a fent említett két szövegben és egyéb ezeken alapuló szövegrészekben — mindig csak Vinlanddal kapcsolatban említik. Mindig a Vinland név az, amelyet e sajtáságos ország helyének a meghatározására használnak, és saga-szövegeink is mutatják, hogy a saga emberei Hvitramannalandot rendszerint Vinland közelében keresték. Az Eirikssaga elmondja, hogy Thorfinn legénysége „Vinlandból visszatérve” Marklandban két skraeling gyermekkel találkozott, akik elmesélték, hogy országuk közelében oly ország van, ahol az emberek fehérben öltözködnek, rudakat hordanak, amelyeken szövet van és hangosan kiabálnak. Az emberek feltételezték, — így folytatja a saga —, hogy ennek

az országnak Hvitramannalandsnak, vagy Nagy Írországnak kellett lennie. Nyilván azért hitték ezt, mert ők is (mint tudósaink javarésze) úgy magyarázták a bennszülött gyermekek leírását, hogy egy keresztény körmenetről lehet szó, és mert tudták (persze csak hagyományban), egy keresztény ország létezéséről, Vinland közelében, ahol az emberek fehérben öltözködnek, és azért is, mert már nekik is volt egy Vinlanddal összefüggő hagyományuk Hvitramannalandról.

Mindenképpen biztosak lehetünk abban, hogy a Hvitramannalandról szóló hagyományok értelmezése nagymértékben hozzá fog járulni Vinland igazi mibenlétének megismeréséhez. Mielőtt valamilyen magyarázatot keresnénk Hvitramannalandra, helyesebb lesz egy, a rá vonatkozó elbeszélésekkel párhuzamos saga-szövegrészt idézni, az Eyrbyggjasaga 64. fejezetében foglalt, Björn Breidhvikingakappiról szóló híres epizódot. Itt egy Gudhleif nevű férfiről olvasunk, aki idegen partra sodródott; az emberek itt ismeretlen nyelven beszélnek, amely azonban szerinte hasonlított az írhez. Ennek a népnek egyik vezetője norvég nyelven szól hozzá, és azt parancsolja neki, hogy azonnal távozzék, mert bár ő köztiszteletben áll, hosszabb időre nem állhat jót a biztonságáért. Azután sajátmagáról kezd beszélni, és üzeneteket küld Izlandba; elbeszéléseiből és üzeneteiből arra következtethetünk, hogy ő Björn Breidhvikingakappi, az Eyrbyggjasaga egyik főszereplője, aki eltűnt Izlandról, és soha többé nem látták. Egy idegen ország nyugaton, ahol az emberek ír nyelven beszélnek, ahol egy norvég ember tölti be a főnök tisztségét, ahol az embereknek alig engedik meg, hogy hazatérjenek — ennek az országnak a jellegzetességei majdnem ugyanazok, mint Hvitramannaland-éi vagy Nagy-Irland-éi. Nincs ugyan bizonyítékunk arra, hogy Björn országa és a Fehér Emberek Országa azonos, de ilyen bizonyítékra nincs is szükségünk. Elég, ha tudjuk, hogy az izlandi hagyomány, amely, mint ismeretes, erős ír befolyás alatt állott, Írországtól vette át azt az elképzelést is, hogy létezik egy csodálatos nyugati ország. Sőt ezt az elképzelést nemcsak egyszer vette át, hiszen két hasonló hagyományunk van: Hvitramannaland-é, és annak az országnak a hagyománya, melyet Björn és Gudhleif látogatott meg. Nem kétséges, hogy ez a két ország az ír szellemiséggel állt kapcsolatban. Először vannak külső bizonyítékaink: Hvitramannaland-ot Irland it Miklanak is hívják, az írek látogatták meg, az Ariról szóló hírek Írországból jöttek, és legalábbis Björn or-

szágában ír nyelven beszélnek. Másodszor vannak belső bizonyítékok is és ezek a fontosabbak.

Az Ariról szóló elbeszélés szűkszavú, de rendkívül sokatmondó. Képzeljünk el egy országot, ahol *fehér emberek* élnek, ahol megkeresztelik az embert, de vissza nem engedik. Ha valaki némileg is járatos az ír hagyományokban, akkor könnyen megmagyarázhatja ezt a szövegrészt (és csak az ír hagyomány ismerete adhatja meg az értelmezés kulcsát). A nyugati óceánban fekvő országok az ír hagyományban a halottak országai, vagy a boldogokéi. Sok szó esett arról, vajon ezek a nyugati szigetek a halhatatlanság szigetei-e, vagy a halottak tartózkodási helyei. De az ír vallás szellemének ismeretében nem láthatunk ellentétet a két felfogás között. Az írek számára a halottak boldogok, és a halottak valóban halhatatlanok: bárki, aki egyszer meghalt, részese az örök boldogságnak, és nem halhat meg többé. Még ha a boldog és halálos szigetek lakóinak fehér ruházatát nem ismernénk is az ír szövegekből, a Fehér Emberek Országá elnevezés a halál országának benyomását kelthetné bennünk. Könnyen érthető, hogy a halottaknak nem szabad visszatérniök. Az ír hagyományokból pedig tudjuk, hogy a boldog szigetekre érkező új jövevényeket nagy tiszteletben tartják amellet, hogy az örök boldogság részei. A szigorú izlandi felfogásnak nincs érzéke az ír boldog halál-szigetek látogatóinak érzéki örömei iránt, ehelyett erősen hangsúlyozza azt a megtisztelő helyzetet, amelybe kerültek.

Talán a legerősebb bizonyítékot az a megállapítás szolgáltatja, hogy Ari *megkeresztelték*, de vissza nem engedték. A megkereszteltetés azt jelenti, hogy új világba lépünk, a dolgok új rendjébe, azt jelenti, hogy átlépünk egy határvonalat, melyet az ellenkező irányban már nem léphetünk át többé. A megkereszteltetés olyasmit jelent, ami nagyon közel áll a halálhoz, ha a halált kelta szempontból nézzük. A kelták számára a halál édes, csak a halál az, amit igazán kívánni lehet, — de a boldog halálról és a boldog halálszigetéről szóló mítoszokban a halál *megnevezését* gondosan kerülik. A kelta vallás talán számol az emberi józansággal, talán tudja, hogy a halált nem lehet oly édesnek elképzelni, hogy nevének említése ne idézzon elő bizonyos természetes megborzadást. A halál nevét és fogalmát mindig valami sokatmondó eufemizmussal kell takarni. Ari megkeresztelése valószínűleg ilyen eufemizmus. Ebben annál biztosabbak lehetünk, mert a kereszttség és a halál kapcsolata nemcsak a fent említett két külső vonás

hasonlóságában rejlik. Újabb vizsgálatok szerint a halál és egy halhatatlan életre való újra-születés képzeete szoros kapcsolatban áll magának a keresztységnek az eredetével.³

De nem akarunk ebben az irányban tovább menni. Elég volt kimutatnunk, hogy a titokzatos Hvitramannaland az, melyet az elmosódó határozatlan Vinland fogalommal meghatároznak. Ez azt jelenti, hogy a két fogalom között szoros kapcsolat áll fenn. Minthogy minden kísérlet Vinland fogalmának a valóság, a történelem és a földrajz szemszögéből való megközelítésére kudarcba fulladt, nem marad más hátra, mint, hogy Vinland igazi értelmét Hvitramannaland irányából keressük. Ennek a két országnak a szomszédsága mind a hagyomány *számára*, mind a hagyományon *belül* megadja a lehetőséget, hogy a kérdéshez új úton közelítsünk, és a siker reményével is kecsegtet.

A kérdés, durván meghatározva, az ír és az izlandi szellemiség kapcsolatának kérdése. Finomabb fogalmazásban az észak-atlanti partok *paideuma*-⁴jának kérdéséről van szó. Nem két különböző civilizáció kapcsolatát és kölcsönös hatását, hanem e széles táj egységes szellemét tükrözik a Vinlandra vonatkozó sagák és a boldog túlvilági szigetek mítoszai. Nagyon jól tudom, hogy itt még széleskörű tanulmányokra van szükség. Nagyon jól tudom azt is, hogy a Vinland kérdés teljes feltárásának nemcsak az ír túlvilági mítoszokat és ezeknek az európai hagyományra gyakorolt utóhatásait kellene teljesen feldolgoznia, hanem ki kellene derítenie a Vinland hagyományok eredeti magját is, a saga-szövegek összehasonlítása és elemzése alapján. Az a szándékom, hogy ezt az egész munkát a közeljövőben elvégezzem. De ez a munka legalább egy kötetet igényel. Ebben a kis közleményben kerülni akartam nemcsak a részleteket, hanem az eredményeket és megállapításokat is. Csupán azt kívántam kimutatni, hogy Vinland megértéséhez Hvitramannaland irányából és az ír hagyományokból kell kiindulni.⁵ Itt, valamint a saga *szemléletének* vizsgálatában kínálkozik az új út a Vinland kérdéshez. Talán érdemes lesz ezen az úton elindulni.

JEGYZETEK

¹ E szövegrészek kiadásaira vonatkozó bibliográfiai hivatkozásokat mellőzök, és a Vinland-kérdést tárgyaló műveket sem sorolom fel, feltételezve, hogy az olvasó a Vinland sagák tartalmát ismeri. Dolgoza-

tomnak csak az a célja, hogy rámutassak a kutatás új lehetséges útjaira. Ezért sem a bíráltnál, sem a kutatásban részletekbe nem bocsátkozom.

² Vö. Andreas Heusler, *Die Anfänge der isländischen Saga*, Abh. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil-Hist. Kl. 1913, nr-9. és André Jolles *Einfache Formen*, Halle, 1930, p. 66. kk.

³ Lásd R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig—Berlin, 1929. 4. További példa gyanánt idézhetünk Franz Joseph Dölger (*Sol Salutis*. Liturgiegeschichtliche Forschungen 4/5 Münster in Westf. 1925, 342 és kk.) nyomán egy korai keresztény szöveget Marcus Aurelius császár idejéből, Sardes-i Melito egy töredékét, ahol a napnak az óceánba való elmerülését egyidejűleg a keresztiséggel és az Úrnak a Hadesbe való leszállásával azonosítják: itt látjuk a keresztiség halálos jellegét a nyugati óceánnal való kapcsolatában is.

⁴ Lásd Leo Frobenius, *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens*, Leipzig, 1932, passim.

⁵ Így az elképzelésem látszólag nagyon közel áll Fridtjof Nansen elméletéhez (*In Northern Mists*, New-York, 1911), aki szintén úgy véli, hogy Vinland az ír mítoszokból származik. Mégis rá kell mutatnom egyes eltérésekre. Nansen teljesen kételkedik az Amerika első felfedezéséről szóló hagyományokban, míg én elhiszem a sagáknak ha nem is részleteit, vagy tartalmát, de legalább hagyományuk megalapozottságát. Nem hiszem, hogy a sagák ír motívumok egymással össze nem függő keverékei, amelyeknek nincs saját vázuk és valamilyen meghatározott szellemi irányvonaluk. Ezenkívül nem értek egyet a módszertelenséggel, ahogy Nansen a sagák különféle motívumait az ír hagyomány motívumaival összehasonlítja. Hangsúlyozni szeretném, hogy a sagák és a mítoszok oszthatatlan egységek, amelyek csak ilyen minőségükben szemlélhetők. Így a munkámban alkalmazott módszer teljesen eltér majd a Nansenétől, de tanulmányának nagy értékét legkevésbé sem tagadom.

A Flóamannasaga hőse, Thorgils álmod látott,¹ amelyben barátja Audun, egy boszorkánynak és egy varázslásban jártas férfinak a fia, jelent meg neki. Audun arra kérte őt, adja vissza a kardot, amelyet kölcsönadott neki, és megígérte, hogy rövidesen egy másik jó kardot ad viszonzásul.

Az álom a következő kalandban valóra válik.² Thorgils és társai vikingportyázásaik közben Írország partjaira vetődnek. „Egy erdő volt ott, ahol kikötöttek. Bementek az erdőbe, és egy helyen egy fát találtak, amely lehullatta leveleit. Ezt kivágták és alatta egy földalatti szobát találtak... Thorgils beugrott a szobába, ahol nem talált ellenállásra. Kék terítő feküdt ott, rajta két aranygyűrű és egy jó kard. Két asszony is volt ott, az egyik fiatal és szép, a másik öreg, de még mindig szép. Thorgils bement a szobába, és a szoba alatt egy nagy sziklára bukkan. Kezében egy bunkós botot tartott, azt minden irányban megforgatta és sokakat megfutamtított...”

Alljunk meg itt, és kérdezzük meg a norvég és ír hagyomány kutatóit, hogyan is értelmeznék ezt a kalandot. Feleletképpen bizonyára egy csomó hasonló mozzanatra hivatkoznának a sagákban, ahol a hős behatol egy földalatti szobába, többnyire sírba, s ott megtalálja a jóslatok értelmében neki szánt mágikus erejű kardot.³ Hivatkoznának továbbá hasonló mozzanatokra Saxo Dán Történelmében.⁴ S mi több, az ír-kutatók emlékezetünkbe idénék, hogy a földalatti szoba a jól ismert *sídh*, az a földalatti hely, ahol a tündérnép szépséges asszonyai (még az öregek is szépek) és békés férfiai laknak, és amelynek bejárata gyakran egy üreges fa gyökerei alatt van.⁵ Az egész kalandnak valami misztikus légköre van, amely kétségtelenül alátámasztja ezeket az észrevételeket. A kalandot a boszorkány profetikus megjelenése előzi meg. A földalatti helyiség lakóinak passzív magatartása és (nyilvánvaló) szótlanlansága is csak az epizód természetfeletti jellegét kívánja hangsúlyozni.

Mégis, ha tovább olvassuk sagánk szövegét, azt találjuk, hogy tetszetős elméleteink nem állják meg helyüket. Kitűnik, hogy a földalatti helyiség lakói igazi ír emberek. Az idősebb nő, aki a következő tárgyalásoknál a tolmács szerepét tölti be, anyai ágon norvég, nevezetesen Víkből való. Fiát, aki ír gróf, Huginak hívják, s ez a név norvégnak hangzik. Az egyetlen természetfeletti elem az, hogy Thorgils ténylegesen birtokába jut a kardnak, amelyet Audun ígért meg neki álmában.

Ennek az epizódnak kettős jellege többféleképpen értelmezhető. Feltételezhetjük, hogy eredetileg valóban a norvég és ír hitvilágon és mondákon alapuló természetfeletti motívum volt, és csak később racionalizálódott.

Feltehető az is, hogy a saga szerzője nem akart semmi természetfölöttit kifejezni és hogy egyszerűen rosszul alkalmazott történeti tudásunk vezetett minket félre, amikor egy egyszerű földalatti erődítményt összetévesztettünk a norvég *tumulusok*kal és az ír *sídh*-ekkel. Mint harmadik lehetőséget, azt is fel lehet tételni, hogy a természetfeletti motívum kezdettől fogva zsákutca volt; a saga szerzője a folklorisztikus képet nem azzal a céllal illesztette bele, hogy valóban mondászerű események színhelyévé tegye.

Az első lehetőség könnyen kiküszöbölhető. Ha a saga-hagyomány történetében a racionális és természetfeletti elem váltakozik egymással, nyilvánvaló, hogy a tendencia pontosan a fordítottja annak, amit ez a lehetőség sejtet. A saga, amely célját tekintve⁶ egyszerű történelmi valóság elbeszélése, későbbi fejlődésében történetien és természetfeletti elemekkel bővíthet,⁷ de egészen valószínűtlen, hogy a későbbi fejlődés a misztikumot valószínűsítővel váltsa fel.

A második lehetősége is kissé távoli. Nem tudunk semmilyen földalatti erődítményről a középkori Írországból, másrészt a jóslatban megígért és a föld alól megszerzendő kard oly közismert motívum nemcsak a sagában,⁸ de minden hagyománykincsben,⁹ hogy nemigen szerepelhet olyan epizódban, amelynek más vonásai állítólag tiszta és egyszerű valóságon alapulnak. Egyébként a kardot később is mindig mint Jardhhúsnaut-ot, vagyis a Földalatti Üreg Ajándékát emlegetik, ami egész világosan jelzi, hogy a földalatti eredet nemcsak egyetlen folytatás nélküli mozzanat, hanem a kardot valóban természetfeletti vagy majdnem természetfölötti eredetűnek tekintették.

Marad tehát a harmadik megoldási lehetőség: Thorgils kalandja népköltészet és valóság különös keveréke, átveszi a norvég és az ír hagyomány elemeit (ez utóbbit azzal magyarázva, hogy a történet Írorszáiban játszódik le) s azonkívül valóságos elemek is szerepelnek benne, mint a norvég nevű gróf félig norvég anyja.

Ezzel azonban távolról sem oldottuk meg a problémát. Amennyire az Islendingasaga általános jellegzetességeit ismerjük, az olyan epizódok, amelyek nem léphettek fel sem a valóság, vagy a történetiség igényeivel, általában nem kerülhettek be ebbe a műfajba. A saga-szerzők általában nem vehetik tárgyukat akárhonnán, sőt ellenkezőleg, ragaszkodniok kell a valósághoz, minthogy elbeszéléseik reális voltát közönségük különféle módon könnyen ellenőrizheti.¹⁰

A *valóság* szó, amikor sagáról beszélünk, természetesen nem jelenti ugyanazt, mint a modern életben. Sok minden valóság volt a saga közönsége számára, ami ma számunkra nem az. A valóság szó ebben az értelemben magába foglal minden hiedelmet, sőt babonát is, minden középkori izlandi népi hagyományt, röviden mindazt amit a saga közönsége igaznak tartott.¹¹ A sagák bővelkednek kísértetekről szóló történetekben, melyek számunkra irreálisak, de amelyekbe a középkori, sőt még a modern izlandi is komolyan hitt. Prófétiás álmok, mint Audun megjelenése Thorgilsnak, szintén nem ismeretlenek a középkori, sőt még a modern izlandiaknak is a világ valódi természetéről alkotott elképzeléseiben.¹² Történeti ténynek hitték a mondákat, amelyeknek hősei behatoltak a sírokba, hogy akár a holttestekkel viaskodva is kincseket vagy kardot szerezzenek. Ennyiben tehát a mi Thorgils-unk kalandjaiban a saga szempontjából nincs semmi természetfeletti.

A helyzet azonban egészen más, ha az ír szájhagyomány szempontjából vizsgáljuk. Természetfelettinek tűnő embereket, akik földalatti szobákban laktak, ismer az ír hagyomány, s mint ilyenek ismeretesek lehettek az izlandi számára is, de a *sidh*-ek és tündérek sohasem tartoztak az izlandi hiedelmekbe. Az izlandiak számára a tündérek és hajlékuk nem tartozik sem az ismeret, sem a hit körébe (a kettő természetesen ugyanaz, amikor egy civilizáció magatartásáról beszélünk); ezeket csak értesülésnek nevezhetjük. Az izlandiak *értesültek*, vagy *értesülhettek* arról, hogy Írorszáiban vannak tündérek, akik *sidh*-ekben laktak, vagy legalábbis az írek ezt állították. Az izlandiak számára azonban ezek az értesülések nem jelenthettek olyan szilárd valóságot, amilyent

a saga általában megkíván, mivel izlandi szempontból a közönség bármely tagja kijelenthetette, hogy — bár az írek hisznek bennük — azok *nem* igazak.

Természetesen el kell ismerni, hogy mikor egy saga cselekménye távoli országokban játszódik, ahol csak maguk a szereplők a tanúk és elbeszélők, pártatlan tanúk és elbeszélők pedig nincsenek, az elbeszélés a kevésbé hiteles igazság felé tendál.¹³ Ilyen esetekben a saga keletkezésében közrejátszó észjárás eléggé hasonlít a „meszsziről jött ember nagyokat mond”-féle észjáráshoz: kedvét leli az ártatlan túlzásokban és kitalált epizódokban, melyeket az egyébként az igazság igényével fellépő közönségnek nem szabad túl szigorúan megítélnie.

Nagyon jó példa található magában a Flóamannaságában az ilyenfajta nagyotmondásra. Itt olvassuk, hogy Thorgils, miután a feleségét a grönlandi pusztaságban megölték, kisfiát saját kebléből táplálta. Felvágta a mellbimbóit, „és először vér jött belőlük, azután valami összevegyült folyadék, de ő addig nem hagyta abba, míg tej nem jött ki belőlük, és ezzel táplálta gyermekét”.¹⁴ Ez az epizód is találóan mutat rá arra a szerepre, amelyet az ilyen nagyotmondás a saga-ban játszhat. Ez nyilvánvalóan a képzelet szüleménye, és semmi köze a valósághoz. A maga helyén, amikor egy csecsemő anya nélkül marad és nem lehet dajkát keríteni számára, ez a kalandos kitalálás szükséges megoldásnak látszik, amely nélkül a közönség hiányt érezne mind epikai, mind emberi szempontból. De az egyszer megtalált epizódot a költő nem felejtí el még akkor sem, ha már nincs többé szükség arra, hogy utaljon rá. A Flóamannasaga még kétszer említi, hogy a gyermek Thorfinnt az apja szoptatta. Egy helyütt¹⁵ elmondja, hogy miután lakott területre kerültek vissza, „Thorfinnak dajkát szereztek, de ő nem akart többé olyan tejet inni, amely nem sötét”. Egy másik helyen¹⁶ egy ellenfele mondja Thorgilsről: „Nem tudom, férfi-e inkább vagy nő.”

Vagyis a sagában van helye a szabad kitalálásnak, amikor arra epikus szempontból¹⁷ szükség van, és amikor a távoli szintén csökkeni a közönség igazságigényét. És ha egy kitalált epizód egyszer már felmerült, lehet, hogy vonzóereje folytán az elbeszélés további folyamán is előkerül, még akkor is, ha nincs rá szükség.

A gyermekét szoptató apa epizódja epikailag és lélektanilag szükséges momentum volt, de az, hogy a kelta hiedelem egyik elemét bevezessék a sagába, és különösen a norvég hitvilág egyik

motívumába, már nem indokolható ezzel a szükségszerűséggel. Anélkül, hogy ez bármi változást is hozott volna magával a következő elbeszélésben, a földalatti epizód lehetett volna a szokott norvég típusú is (ellenálló lakók, asszony hiánya). Ezzel azután a teljes valószerűséget lehetett volna biztosítani a saga-közönség szemében. Abból, viszont, hogy itt a norvég *tumulus* és az *ír sídh* összekeveredett, a közönség tisztán láthatta, hogy a saga szerzője a történelemből letért a képzelet világába, hogy olyan dolgokat mond el, amelyeket hallomásból tud, de amelyekben, mint realitásokban nem hisz és nem is igényel hitelt számukra. Két dolog vezethet el annak a kérdésnek a megoldásához, hogy miért választotta a szerző ezt az utat a másik helyett.

Az első a Flóamannasaga központi epizódjának jellege, amelyben Thorgils, a keresztény hős harcol Thorral, a pogány istennel. Az isten sok viszontagságon keresztül üldözi őt, (az embernek önkénytelenül az Odysseust üldöző Poseidón jut eszébe), de Thorgils nem inog meg erős hitében; inkább megsemmisíti a Thornak ígért ökröt, mintsem hogy áldozzon, és engesztelésért könyörögjön az istenhez,¹⁸ akit mint gonosz démont szidalmaz, mikor a szükség majdnem arra kényszeríti, hogy saját vizeletét igya meg.¹⁹ Ez az utolsó átok végül is megszabadítja őt a kísértésektől; az isten egy alka madár formájában elrepül hajójáról. A sagák általában közömbösek a vallással szemben, és az ebben a sagában észlelhető erősen ellenséges magatartás a pogánysággal szemben, valamint a kísértéssorozatok bibliai vagy legendászerű szerkezete (egymást követő kísértések egészen addig, míg a hős az utolsóinak is ellen nem áll, és a legyőzött démon eltűnik) olyan szerzőre vall, aki a szokásosnál nagyobb mértékben állt egyházi befolyás alatt. Más saga-szerzők is az egyházi rendhez tartozhattak, de nem helyezkedtek olyan élesen szembe a helyi hitvilággal és babonákkal, még akkor sem, amikor (mint a Fóstbroedhrasaga szerzője) a sagába nem illő tudós stílus szóvirágaival tündökölnék²⁰ és amikor olyan messze mennek, hogy a szabad akarat²¹ teológiai problémájára vonatkozó érveléseket illesztnek be az elbeszélésbe. A Flóamannasaga szerzője nemcsak küzdött az egyház eszméiért, hanem sokkal harcosabb keresztény volt, mint bármelyik kollégája. Ő az egyetlen, aki az új keresztény lélek harcát képviselte a pogányság kísértéseivel szemben, és ebből a magatartásból vette magának a bátorságot, hogy a sírrel eredeti nem keresztény hagyományát eltorzítsa, összekeverje azt egy idegen értesülés elemével, azaz egy

funkciója szerint romantikus elemmel.²² Így a saga-elbeszélések általános céljával szemben, hogy tiszta történelmet adjanak, az ő célja az volt, hogy pogányellenes tendenciáinak kielégítése érdekében a valóságértéket éppen ezen az egy ponton csökkentse.

Ezt persze nem tudta az egész elbeszélésen végigvinni, hiszen Thorgilst nem az egész sagán keresztül festi úgy, mint a keresztény hős prototípusát. Az, hogy első feleségét, Gudrunt átengedi barátjának, Thorsteinnek,²³ valamint második házassága Thoreyvel,²⁴ egyáltalán nem illik ehhez a jelleghez. Az ilyen mozzanatok azonban a családi tradíciókhoz, a saga megmásíthatatlan fundamentumához tartoznak, amely még a legeszeimebb célokból se tűrt semmiféle változtatást.

A másik dolog, amivel az író kaland különös jellege magyarázható, a fenti megfigyelés, amely szerint nyilvánvalóan valóságigénnyel nem bíró elemek is behatolhatnak a sagába, ha valamilyen logikai vagy pszichológiai igényt elégítenek ki, és ha a cselekmény távoli színtere a közönség figyelmét oly mértékben fellazítja, hogy hihetővé tudja tenni azokat. Sőt még tovább is mehetünk, és azt mondhatjuk, hogy bizonyos esetekben világosan felismerhető képzelt események önmagukért is beléphetnek a saga elbeszélésébe. Mintha a távoli színtér nemcsak megengedné, hanem elő is mozdítaná a „messziről jött ember” meséinek stílusát mutató elemek behatolását a sagába. Nagyon jó példának van erre egy saga kalandban, amelynek színhelye a legtávolabbi és legmisztikusabb a sagákban előforduló szintések közül. Olyan kalandról van szó, amely az általában Vinland²⁵ néven emlegetett országban, vagyis az amerikai kontinens partjain játszódik le.

Ismeretes, hogy norvég utazóknak ebben az országban szerzett élményei két párhuzamos saga elbeszélésben őrződtek meg, amelyek, bár részleteikben különböznek, egészükben hasonlóak. Mind a kettőben egy Thorvald nevű ember fia, Vörös Eirik, Grönland felfedezője és első fejedelme szerepel. Mind a kettőben egy nyíl sebz halálra az újonnan felfedezett országban. Az egyik ún. Vinland saga a Groenlendingathátr²⁶ szerint a nyilat egy skraeling vagyis bennszülött lötte ki. Ez történelmileg eléggé reálisnak látszik. A másik elbeszélés, az Eirikssaga raudha viszont Thorvald halálának²⁷ egészen más változatát hozza: ebben egy Eglyábú (*einfoetingr*) lövi ki a halálos nyilat, és az utazók azt hiszik, hogy az *Einfoetingalandot* látták. Még egy strófát is énekelnek erről az eseményről.

A saga meséjébe beleszótt skald versszakok rendszerint az illető hagyomány eredetiségének és megalapozottságának a bizonyítékai.²⁸ Annál különösebb az, hogy éppen egy ilyen kalandot, amely nyilvánvalóan történetietlen és a képzelet szüleménye, a korabeli költészet támasszon alá. A Groenlendingathátrban, amely Thorvald halálára vonatkozólag, úgy látszik közelebb áll a valósághoz,²⁹ csak egy beleszótt versszak van, nevezetesen a 2. fejezetben, míg az Eiriksságában három: kettő a 9. fejezetben, Thorhall, a vadász elbeszélésében, és az említett versszak a 12. fejezetben. Van azonban egy említésre méltó különbség az Eglyábúróról szóló és a két Vinland saga másik három versszaka között. Míg az utóbbi három a skald művészet eredeti alkotása, és magukon viselik e stílus minden jellegzetes vonását (mesterkéltné mondatok, szóképek, bonyolult versmérték), az Eglyábúróról szóló strófa egyszerű szerkezetű és versmértékű, kerüli a szóképeket, vagyis elárulja eltérő, nyilvánvalóan későbbi eredetét. Nagyon valószínű, hogy nem az eseményekkel egyidejű költői mű idézetéről van szó, mint amilyenek általában a saga versbetétei, hanem később íródott, éppen azért, hogy az Eglyábúróról szóló egyébként nyilván hihetetlen epizódot hihetővé tegye.

Az Eglyábú alakja még az ír *sídh*-nél is idegenebb az izlandi hagyomány számára. Az ír hitvilág elemit az izlandiak az írektől közvetlenül kaphatták, a két ország bármelyikében. A mesészerű eglyábú lény azonban, bár a középkori földrajzi ismeretekhez tartozott, sosem a néphagyománynak, hanem könyvből tanult ismereteknek volt része. És hogy a tanult ismereteknek ez a része hogyan jutott be a sagába, könnyen nyomon követhető, ha egy pillantást vetünk a sagahagyomány és a könyvekből szerzett tudás érinkezési pontjaira.

Ismerve a sagának azt a szándékát és igényét, hogy történelmet írjon, nem fogunk csodálkozni, ha sok ilyen érintkezési pontot találunk. A genealógia a gerince mind a sagának, mind az izlandi történetírásnak.³⁰ Valójában nehéz is volna éles határt vonni a saga és a történelem között. Mind a sagák, mind a Landnámabók tartalmaznak olyan részleteket, amelyek mindkettőben közösek, és a legtöbb esetben nem tudjuk megmondani, hogy eredetileg melyikhez tartoztak.³¹ A saga történelmi igénye olykor olyan erős, hogy megszakítja az elbeszélés fonalát olyan események előadásával, amelyeknek semmi közük hozzá, kivéve, hogy egyidejűek vele, s mindezt pusztán azért, mert ezek az események történelmileg

érdekesek.³² Az a tény sem jelentéktelen, hogy többé-kevésbé történelmi művek, mint a *konungasögur*, *biskupasögur*, *Sturlungasaga* stb. tisztán képzelet-szülte művekkel együtt, mint a *fornaldarsögur* (még a *lygisaga*³³ elnevezés is lehetséges volt!) a saga közös nevét viselik. A saga tartalmát a középkori Izland ugyanúgy tekinthette fantasztikus elbeszélésnek, mint a tudomány tárgyának és eszerint bánhatott is vele. Történelmi adatait történelmileg értelmezték és felhasználták, a bennük található földrajzi adatok pedig nyilvánvalóan belekerültek a kor és az ország földrajzi ismereteibe és gondolkodásába. Földrajzi művek szerzői valószínűleg nem mellőzheték a sagairódalom nyújtotta ismereteket; mint ahogy nem mellőzték a külföldi földrajzi munkák információit sem.

Az ilyen művekből tudjuk, hogy Vinlandot Afrika egyik részének tartották, ami elég furcsa, hiszen úgy tudták, hogy csak néhány napi hajóút választja el Grönlandtól.³⁴ Még olyan források is, amelyek semmit sem tudnak Vinlandról, mint például a XII. századi *Historia Norvegiae*, feltételezik, hogy Grönland és Afrika összefüggnek.³⁵ Ez azt jelenti, hogy Vinland bekerült a földrajzi ismeretek közé éppen úgy, ahogy a sagák genealógiai adatai részeivé váltak a történelmi irodalomnak. És ez azt is jelenti, hogy mihelyt a saga és a földrajzi ismeretek közötti határt átlépték, ezt fordított irányban is megtehették.

Az Eglyábúak mesebeli népét, amelyet általában a görög *Sciopodes* vagy *Monoculi*³⁶ néven ismertek, leginkább Afrikába helyezték. „*In Ethiopia occidentali sunt unipedes uno pede latissimo tam veloces ut bestias insequantur*” — mondja Hartmann Schedel, a középkor utolsó történetírója.³⁷ Így azáltal, hogy Vinlandot beépítették a földrajztudományba, ennek a földrajztudománynak az adatai behatolhattak a sagába. Még arra is van bizonyítékunk, hogy a sagából az Eglyábúakról szóló tudósítás ismét visszakerült a földrajzba.

Claudius Clavus (1427) térképén,³⁸ amelyen először szerepel Grönland, ilyen feliratot találunk: *Unipedes maritimi*. Ezeket Grönlandtól észak-keletre feltételezett országba helyezték, amely a középkori hit szerint Grönlandot és Skandináviát kötötte össze. Nyilvánvaló, hogy ez az elképzelés a sagákra vezethető vissza, mivel a földrajzi és térképirodalomban az Eglyábúakat vagy Afrikába³⁹ helyezték vagy Afrikához közel, olykor Indiába (lásd a Hereford-féle térképet),⁴⁰ de sohasem a távoli északra. Clavus nem jelezte térképén magát Vinlandot, mert erre nem volt elég

bizonyítéka. Látva, hogy tudós forrásaiban nem szerepel, ő sem akarta vagy nem merete felvenni, míg egy olyan motívum, mint az Egy lábúaké, amelyek kora általános tudományos ismereteitől nem voltak idegenek, jól kiegészíthette azokat a tudósításokat, amelyeket illusztrálnia kellett.

A Vinlandsaga problémáinak további részletei most nem érdekelnek bennünket. Számunkra elegendő volt megtudni azt, hogy a saga néha hajlandó túlmenni a hagyományos történelmi valóságon mindaddig, amíg nem lépi túl az egyszeri tudósítás határait. Ez a tudósítás a legkülönfélébb forrásokból eredhet, lehet kitalálás, sőt nyilvánvaló kitalálás is, de a törvények, melyek a saga-irodalmat irányítják, a költészet törvényei, nem mindig egyszerűen a valóság⁴¹ törvényei, és ahol az irodalmi körülmények megfelelő légkört teremtenek, a saga valóságterülete jelentős mértékben kiszélesíthető olyannyira, hogy magábefoglaljon képzeleti, idegen hagyománykincsbeli elemeket, vagy könyvekből szedett ismereteket is. Csak az a fontos, hogy a saga a maga egészében a saga-elbeszélés keretein belül, általánosságban a szilárd valóság határain belül maradjon, ellenőrizhető legyen a hagyományozott és a történelmi ismeretek világánál, és hogy részleteiben ne lépje túl a tényleges vagy a költői hihetőség határait.

Visszatérve a Flóamannasagára, nagyon jó példát találtunk arra, hogy a saga keretein belül előfordulhat olyasmi is, ami nyilvánvalóan kitalálás. Thorgilsnak Thor istennel kapcsolatos kalandjaira gondolunk. Joggal feltehetjük, hogy a saga közönsége nem hitt a régi pogány istenekben, még olyan negatív módon sem, ahogy őket Thorgils kalandjai kezelik. Egy kísértetben például, mint ellenfélben a közönség sokkal inkább hitt volna. De a Thorgilsra vonatkozó hagyományban nem volt szó kísértetkalandról (kivéve Audun anyjának a temetését⁴²) és a saga szerzőjének nem volt joga olyan dolgokat mondani hősről, melyek a hagyomány szerint *nem történtek meg*, még akkor sem, ha *megtörténhettek volna*. Ezzel szemben a hagyomány ismerte Thorgils hosszadalmas kalandjait a tengeren és a grönlandi pusztaságban. Olyan képzeletbeli mozzanat szerepeltetése, amely költőileg alátámasztja ezeket a kalandokat, másrészt kielégíti a szerző keresztény szándékait, nem változtat a tényeken és így nem keresztezi a saga történelmi céljait, viszont segíti elérni a másik célját, az irodalmi. (Érdeemes volna megvizsgálni azt a problémát, hogy vajon az Odyszeiával való fent említett párhuzam tiszta véletlen-e, vagy pedig Homéros, valami ismer-

retlen közvetítőn keresztül⁴³ tényleg *gyakorolt* hatást a saga szerzőjére.)

Végső következtetésünk tehát ez: bár semmi sem készlet arra, hogy feladjuk azt a felfogásunkat, amely szerint a saga célját és tartalmának zömét tekintve történelmi mű, — van bizonyítékunk arra, hogy a *valóság* fogalmát, ahogy ezt a saga értelmezi, a pusztá történelmi valóságon túlmenően kissé ki kell szélesíteni. Mivel a saga (szóbeli vagy írott) irodalom, kénytelen néha feloldani a szigorú történelmi valóság és a képzelet *bensőbb* valósága közötti határt. Mert a képzelet is lehet valóság, ha annak a nagy valóságnak szemszögéből nézzük, amelyet költészetnek nevezünk.

JEGYZETEK

¹ 16. fejezet.

² Uo.

³ Lásd Heinz Dehmer, *Primitives Erzählgut in den Islendingasögur*. Leipzig, 1927. 48 kk.

⁴ Aswid sírjának kirablása, V. könyv.

⁵ Lásd Stith Thompson, *Motif Index of Folk-Literature*, 3, (FF Communications 108.) Helsinki, 1934. no. F 211. — Adeline Rittershaus, *Die neuisländischen Volksmärchen*. Halle a. S., 1902. XXIV. old. párhuzamot vél felfedezni e között a földalatti ház és a földalatti szoba között, ahol a népmese királylányai olykor elrejtőznek.

⁶ Andreas Heusler, *Die Anfänge der isländischen Saga*, Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften 1913/9, Berlin, 1914, 41.; André Jolles, *Einfache Formen*, Halle a. S., 1930, 62 kk.; Knut Liestöl, *The Origin of the Icelandic Family Sagas*, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning A. X. Oslo, 1930. passim és 233 kk.

⁷ Liestöl, i. m. 193 kk.

⁸ Dehmer, i. h.

⁹ Lásd például H. F. Feilberg, *Bidrag til en Ordbog over Jyske Almuesmal* 3, Köbenhavn, 1904, 690. old.: *svaerd*.

¹⁰ Liestöl, i. m. 209. kk.

¹¹ Liestöl, i. m. 237, 242.

¹² Liestöl, i. m. 238.

¹³ Liestöl, i. m. 194. old.; Dehmer, i. m. 122.

¹⁴ 23. fejezet.

¹⁵ 24. fejezet.

¹⁶ 25. fejezet.

¹⁷ Vö. Heusler, i. m. 40. k. aki hangsúlyozza, hogy a saga, amellet, hogy történelmi forrás, epikus művészet is volt.

- ¹⁸ 21. fejezet.
- ¹⁹ 24. fejezet.
- ²⁰ Vö. Richard Heinzel, *Beschreibung der isländischen Saga*, SB Wien 197. 1880. 287; Heusler, i. m. 65.
- ²¹ 3. fejezet.
- ²² Vö. Heinzel, i. m. 191.
- ²³ 17. fejezet.
- ²⁴ 18. fejezet.
- ²⁵ Bár az ide vonatkozó tényleges izlandi terminológia eltérő volt; lásd Honti, *New Ways to Vinland Problems*, Acta Ethnologica 1938, 20. kk.
- ²⁶ 5. fejezet.
- ²⁷ 12. fejezet.
- ²⁸ Liestöl, i. m. 222.; Heusler, i. m. 70.
- ²⁹ Távolról sem kívánjuk itt a két elbeszélés közötti viszony nehéz problémáját tárgyalni.
- ³⁰ Liestöl, i. m. 202. k.
- ³¹ Lásd az egyik szemszögből Liestöl, i. m. 157 old., másfelől pedig Eugen Mogk, *Norwegisch—Isländische Literatur*, Pauls Grundriss II. 1. Strassburg, 1901—1909, 788.
- ³² Heinzel, i. m. 163. k.
- ³³ Mogk, i. m. 566.
- ³⁴ Lásd Carl Christian Rafn, *Antiquitates Americanae*, Hafniae, 1837. 290. kk., 295. k.
- ³⁵ Lásd Joseph Fischer, *Entdeckung der Normannen in Amerika*, Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria-Laach 81. Freiburg i. Br., 1902. 58. k.
- ³⁶ A görög *χῶλον* 'láb' szóból származó név, lásd Konrad Miller, *Mappae Mundi* 4. Stuttgart, 1896. 33. k.
- ³⁷ *Chronicorum Liber*, Nuremberg, 1493. fol. XII.
- ³⁸ Axel Anton Björnbo, *Cartographia Groenlandica*, Meddelelser om Grønland 48, Kjöbenhavn, 1912.
- ³⁹ Így például a Beatus térkép Osmá-féle XIII. századi másolatán, lásd Miller, i. m. 1. 1895, ábra a 35. oldalon és szöveg az 58. oldalon.
- ⁴⁰ Lásd Miller, i. m. 4. tábla és 33. old.
- ⁴¹ Vö. Heusler, i. m. 40. k. állítását.
- ⁴² 5. 13. fejezet.
- ⁴³ Itt felhívom a figyelmet az ír Odysseiára: Kuno Meyer, *Merugud Uilix maicc Leirtis*, London, 1886, amelyet a görög eredetihez eddig ismeretlen, de legalábbis részben nyilvánvalóan szóhagyománybeli szálak fűznek.

Longinquis mortuisque

A Vinlandra vonatkozó tanulmányok, — ha a részletekre irányulnak — nem sokra mennek olyan forrásokkal, amelyek nem közölnek részleteket. Volt azonban már alkalmunk rámutatni arra, hogy a vinlandi utazások részletein kívül más problémák is vannak, és hogy ezeknek megoldásához másfajta bizonyítékok szükségesek.¹ A vinlandi utazások fő forrása — a két jólismert „Vinland-saga” — sok részletet közöl (megjegyzendő, hogy ez nemcsak előnyük, hanem hátrányuk is, mert ezeket a részleteket igen eltérő módon lehet értelmezni), de nem szabad elfelejteni, hogy leírásuk idejét több mint két és fél évszázad, vagyis nyolc-tíz nemzedék választja el azoktól az eseményektől, amelyekről beszámolnak. Más források, amelyek ugyan nem olyan pontosak és nem olyan gazdagok a részletekben, de közelebb állnak magukhoz az eseményekhez, igen értékesnek bizonyulhatnak a mondák elemzéséből levonható tanulságok hitelesítésében és megerősítésében.

Szerencsére *van* a Vinland-hagyománynak egy korai forrása is. Igaz, hogy az sem egykorú az utazásokkal, de legalább ugyanabba az évszázadba tartozik, amelyben történtek, és csak egy nemzedék választja el az utazások idejétől. Ez a forrás Brémai Ádám megjegyzése *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* című munkájának „Descriptio Insularum Aquilonis” c. fejezetében.² Mint-hogy ezt az idézetet gyakran emlegetik, de ritkán elemezték, okosabb, ha alaposabban megvizsgáljuk. Szövege a következő:

Praeterea unam adhuc insulam recitavit a multis in eo repertam oceano, quae dicitur Winland, eo quid ibi vites sponte nascantur, vinum optimum ferentes. Nam et fruges ibi non seminatas habundare, non fabulosa opinione, sed certa comperimus relatione Danorum. Post quam insulam, ait, terra non invenitur habitabilis in illo oceano, sed omnia quae ultra sunt glacie intolerabili ac caligine immensa plena sunt. Cujus rei Martianus ita meminit:*

* Így Hontinál; talán *quod* helyett. (Szerk.)

Ultra Thilen, inquiens, navigatione unius diei mare concretum est. Temptavit hoc nuper experientissimus Nordmannorum princeps Haraldus. Qui latitudinem septentrionalis oceani perscrutatus navibus, tantem caligantibus ante ora deficientis mundi finibus, inmane abyssi baratrum retroactis vestigiis vix salvus evasit.

Ezt a részletet 1072 és 1076 között írták, vagy legalábbis nem sokkal később, mert a munka Liemar püspöknek van ajánlva, akit 1072-ben szenteltek fel, és Svein dán királyról, aki 1076-ban halt meg, úgy emlékezik meg, mint élőről. Philipp Wilhelm Kohlmann,³ aki felhívja figyelmünket ezekre a tényekre, úgy vélekedik, hogy ezzel csak az első két könyv megírásának időpontját lehet meghatározni. De Adamus az Epilógusban az egész írásműről úgy emlékezik meg, mint ifjúkori munkájáról, tehát a mi idézetünk, amely a IV. könyv 38. fejezetében (az egész mű 247. fejezete) található, nem lehet sokkal későbbi, mint az első két könyv. A szerző Svein királyra hivatkozik, mint értesüléseinek forrására.

A különféle kéziratokban található eltérések nem nagyon jelentősek. Az első mondatban a MS 1., egy XIII. századból származó bécsi kódex *regionem* helyett *insulam* olvasatot ad. A MS 2/a — amelyet a XVI., vagy a XVII. században írtak, s a Kopenhágai Királyi Könyvtárban 1175. szám alatt található — megmagyarázza a „Winland” szót, hozzátéve: *id est terra vini*. Valamivel figyelemreméltebb az, hogy a MS 1. elhagyja az idézett hely egész második részét *Post quam insulam, ait . . .*-től kezdve. A XVI. századból származó hamburgi MS 7. viszont a következő mondatokat teszi hozzá: *Istud etiam dixit quidam nobilis Carthusiensis praesentium scriptura et est verum. Sed iste locus in eorum idiomate Gimmendegop. Miles vero capitaneus regis dicebatur Olyden Helgeson, nauta vero Gunnar Caswen.* — Ugyanez a késői kézirat kihagyja az első mondatban az *a multis* szavakat.

Adamus rövid beszámolójában két olyan pont van, amely látványlag ellentmond a Vinland-mondák későbbi és terjedelmesebb forrásainak. Az első az az állítás, hogy a szigetet „sokan” fedezték fel. A második az, hogy hangsúlyozza a jég és a sötétség közellétét, szemben egy ellentmondó részlettel: a Harald expedíciója által felfedezett örvény, amelyet a későbbi kézirat az Edda-beli *Ginnungagap*-pal azonosít, korántsem *concretum*. Ami az első pontot illeti, a Vinland-mondák csak két vagy öt utazásról tudnak. Ami a másodikat illeti, az ország termékenysége, amely nevében is tükröződik, és amelyről a sagák beszámolnak, nem egyeztethető össze az-

zal, hogy a közelben arktikus éghajlat legyen. Az első ellentmondás azonban — bár sokszor használták fel arra, hogy Adamus Bremensis egész leírását kétségessé tegyék⁴ — csak látszólagos. Igaz, hogy az utazások száma, ha hiszünk a sagáknak (s nincs okunk arra, hogy ne higgyünk), az egyik saga szerint csak kettő volt, a másik szerint pedig öt. A sagák az eseményeket a főszereplők személye körül csoportosítják, és a háttérben álló szereplőket mellőzik. A saga szövegének elolvasása után valóban az a benyomásunk, hogy csak két-három személy, Leif, Thorfinn, Karlsefni és talán Bjarni Herjólfsson fedezte fel Vinlandot. Ez azt jelenti, hogy ebből a szempontból Vinland felfedezése valóban nem *a multis* történt. Nem szabad azonban megfélekedni arról, hogy a mondák igenis megemlítik a legénységet, amely ezeket a vezéreket követte, és nemcsak az utitársak némelyikének nevét adják meg, hanem pontosan közlik minden egyes expedíció létszámát is. Az Eirikssaga raudha⁵ 8. fejezete szerint Thorfinn legénysége *fjörir tigr manna ok bundradh* — ez a szám valószínűleg 140 és nem 160 főt jelent. (Az ónorvégben a hundradh 100-at éppúgy jelenthet, mint 120-at.) Ennek az állításnak bebizonyítása túlságosan messzire vezetne bennünket, és jelen célunk szempontjából egyáltalán nincs jelentősége. Leif legénysége a Groenlendingathátr⁶ 3. fejezete szerint 35 főből állt, Thorvaldó 30 főből (5. fejezet), Thorfinn Karlsefnié 60 férfiből és 5 nőből (7. fejezet). A 8. fejezet elmondja, hogy Freydis megállapodott a Helgi-Finnbogi testvérpárral, hogy mindegyikük csak 30 főnyi legénységet visz magával, de ő maga család módjára 5 fővel többet vitt. Nem akarunk túl sokáig időzni annál a kérdésnél, hogy melyik saga a hitelesebb, hiszen mindenképpen bizonyosra vehetjük, hogy több mint százán, sőt talán többszázán is voltak azok, akik elérték és meglátták az Új Kontinens partjait, és ezek mindegyike, akár megemlítik őt a mondák, akár nem, joggal tekinthette önmagát az új ország felfedezőjének; mindegyikük utódai joggal lehettek büszkék világot látott ősikre. Svein király és udvari méltóságai sok emberről tudhattak, legalábbis hallomás útján, akit Vinland felfedezői, vagy a felfedezők leszármazottai közt tartottak számon. Joggal az lehetett a benyomásuk, hogy Vinland felfedezése *a multis* történt és ha Adamus megismétli ezt a véleményt, egyáltalában nem kerül ellentmondásba a sagákkal.

A második pont, Vinlandnak a sarkvidék közelében való fekvése, alaposabb vizsgálatot érdemel, mert világosságot vet arra, hogy Adamusnak milyen elképzelése volt arról az országról, ame-

lyet leírt. A szerző megkönnyíti feladatunkat egy mondattal, amely mintha önkéntelenül csúszott volna ki tollából és felborítja elbeszélésének következetességét, de éppen ezért tanulságos, mert leleplezi az író állásfoglalását tárgyával kapcsolatban. Azt írja, hogy Vinlandon túl nincs más, csak jég és köd, majd hozzáteszi: *Cujus rei Martianus ita meminit: Ultra Thilen, inquiens, navigatione unius diei mare concretum est.* Martianus Capella mondata, amelyre Adamus utal, a valóságban így hangzik:⁷

Sed ultima omnium [insularum] Tyle, in qua solstitiali tempore continuus dies, brumalique nox perennis exigitur. Ultra quam navigatione unius diei mare concretum est.

Ez az antik és középkori földrajzi irodalom egyik közhelye; furcsa azonban, hogy Adamus itt idézi, amikor Vinlandról ír, és nem ott, ahol helyénvaló lenne, a Thuleról szóló fejezetben. Hogy megtudjuk, miért teszi ezt, nézzük meg, hogy mit mond magáról Thuleról. Thulénak a 244. (vagy IV. 35.) fejezetet szenteli, ahol így ír:

Insula Thyle, quae per infinitum a ceteris secreta, longe in medio sita est oceano, vix, inquiunt, nota habetur. De qua tam a romanis scriptoribus, quam a barbaris multa referentur digna praedicari. Ultima, inquiunt, omnium Thyle, in qua aestivo solsticio, sole cancri signum transeunte, nox nulla, brumalis solsticio perinde nullus dies. Hoc quidam senis mensibus fieri arbitrantur. Item Beda scribit, in Britannia aestate lucidas noctes haut dubie repromittere, ut in solsticio continui dies habetur senis mensibus, noctesque e diverso ad brumam sole remoto. Quod fieri in insula Thyle Pytheas Massiliensis scribit sex dierum navigatione a Britannia distante. Haec itaque Thyle nunc Island apellatur, a glacie quae oceanum adstringit. De qua etiam hoc memorabile ferunt, quod eadem glacies ita nigra et arida videatur propter antiquitatem, ut incensa ardeat. Est autem insula permaxima, ita ut populos infra se multos contineat, qui solo pecorum fetu vivunt eorumque vellere teguntur: nullae ibi fruges, minima lignorum copia, propterea in subterraneis habitant speluncis, communi tecto et strato gaudentes cum pecoribus suis... Haec de Islanis et de ultima Thyle veraciter comperi, fabulosa praeteriens.*

A leírás első része, egyetlen mondat kivételével, korábbi szerzőkből van összeállítva. Az *Insula Thyle... nota habetur* részletet Adamus Orosiustól⁸ kölcsönözte: az *Ultima inquiunt... fieri ar-*

* Így Hontinál, nyilván *habentur* helyett. (Szerk.)

bitrantur Beda-tól⁹ származik, aki maga ennek a mondatnak első részét a ... *nullus dies* szavakig Solinustól¹⁰ vette. Végül — s itt Adamus maga is megjelöli a forrást — Beda ugyanezen fejezetének egy másik részletét is felhasználja. A leírás második része meglehetősen pontos képe Izlandnak, ahogyan Európában a XI. században ismerték. Az égő jég legendáját sem tarthatták akkor nagyon valószínűtlennek. Izland azonosítása a görög és római szerzők Thuléjával Dicuiltól származik,¹¹ aki ezt az azonosítást már 825-ben¹² megtette, még mielőtt a normannok gyarmatosították, amikor tehát még csak néhány ír remete menedéke volt. Ez az azonosítás a középkorban általánosan elterjedt. (Csak néhány szerző van, pl. Giraldus Cambrensis,¹³ aki megkülönböztetést tesz Yslandia és Tyle között.) E szerint az a leírás, amelyet Adamus ad Izlandról, nem tartalmaz semmi különösebben eredeti részletet. Csak egy mondat, amelyet az Orosiustól és Bedától vett idézet közé ékel, számíthat különösebb érdeklődésünkre. Itt azt mondja: *De qua tam a romanis scriptoribus, quam a barbaris multa referentur digna praedicari.* Ez a mondat annál is figyelemreméltóbb, mert nyíltan ellentmond az előző (Orosiustól kölcsönzött) mondatnak, amely szerint *Thule vix nota habetur.* Ugyanakkor ez a részlet furcsa módon megegyezik Pomponius Mela egy mondatával (bár nagyon valószínűtlen, hogy Adamus ezt olvasta volna¹⁴): *Thyle Belcarum littora* adposita est, Graeis et nostri celebrata carminibus...*¹⁵ Világos, hogy Pomponius túloz: a görög költészet nem sokat foglalkozott Thuléval, bár tudjuk, hogy legalább egy görög regényt írtak róla, Antonius Diogenes könyvét: a „Thulén túli huszonnégy csodá”-ról: *Τὸν ὑπερὸ Θουλήην ἀπιστῶν λόγοι. κδ’.*¹⁶ Jellemző azonban, hogy az *Ultima Thule* elnevezés „közmondásos használata”¹⁷ ilyen *paramnesis*-nek lett a forrása. Valójában a *Thule* szó, állandó *ultima* jelzőjével, mindig valamilyen nyomatókos érzelmet keltett, mindig olyasminek érezték, ami jelentősége folytán alkalmas arra, hogy a titokzatosság és a *mélyebb* valóság, a mítosz vagy a költészet légkörét felidézze. Ez volt az, ami arra készítette Adamust, hogy, kockáztatva az előző kijelentésével való ellentmondást, úgy emlékezzék meg Thuleről, mint az irodalom tárgyáról, beleértve a nem-latin irodalmat is. Az ő idejében meglehetősen ritka volt az ilyen utalás, de nem állhatta meg, hogy lemondjon róla, hiszen még a józan Giraldus is, amikor Tyléről

* Így Hontinál, nyilván *littori* helyett. (Szerk.)

beszél, nem állhatja meg, hogy ne idézze elbeszélésének többi részével meglehetősen összefüggéstelenül: *Virgilius Augusto*, „*Tibi seruiat ultima Tyle.*”¹⁸

Nem tudjuk, hogy valóban voltak-e a *barbari scriptores* munkáiban olyan részletek, amelyeket Adamus Bremensis ismert és amelyek Thulével vagy Izlanddal foglalkoztak (Adamus egyébként nem mutatja annak jeleit, hogy közvetlenül, vagy közvetve ismerné a normann költészetet); valószínűleg nem voltak. Adamus nyilván az emlékezet ugyanolyan túlzásának lett áldozata, mint ő előtte Pomponius. Erre bizonyára több oka is lehetett, mert a középkorban a képzeletet még erősebben foglalkoztatta az *Ultima Thule* mélyértelmű fogalma. A középkori fantázia olyan vonásokkal ruházta fel Thule (az antikvitástól örökölt) földrajzi fogalmát, hogy ezt a fogalmat közelebb hozta az Adamus által ismert Vinlandhoz. Ezért Thule középkori fogalmának vizsgálata nemcsak azt fogja megértetni velünk, hogy Adamus miért interpolált egy Thuléra vonatkozó idézetet Vinland leírásába, hanem azt is, hogyan képzelte el azokat a távoli vidékeket, amelyekkel foglalkozott. Ez pedig talán hozzásegít ahhoz, hogy egy pillantást vessünk Adamus mögé is, annak a hagyománynak természetére, amelyet hallott és közvetített.

Az *Ultima Thule* kifejezés mély értelmét, amelyet már az antik szerzők is éreztek (emlékezzünk csak a kifejezés ünnepélyes használatára Seneca Medeájának ismert jóslatában¹⁹), érezték a középkorban is. Erről tanúskodik Adamus és Giraldus. Minthogy pedig a középkori földrajz legfontosabb klasszikus forrása Solinus volt, elsősorban ő felelős az *Ultima Thule* későbbi fogalmának kialakulásáért. A fogalom további sorsa kétféle módon is szorosan összefügg Solinussal. A középkorban interpolálták is, és félre is értették. Nézzük meg, hogyan. Vegyünk például egy történetírót a XV. századból, aki a középkor legvégén mintha megpróbálná összefoglalni ennek a korszaknak gondolatvilágát. Hartmann Schedelről van szó, akitől idézünk:²⁰

Thanatos insula oceani freto Gallico a Britannia est vario termino separata. Tiloe ultima insula oceani. Tilos Indie insula est secundum Solinum. Hec fert palmas, oleum et vineas. Hec omnes terras hoc solo miraculo vincit quod quecumque arbor in ea est nunquam caret folio: ibi mons Caucasus... Orchades insule...

Schedel a csodálatosan termékeny Tiloe vagy Tilos szigetről beszél, amely az *utolsó* az óceánban, Indiában fekszik, a Kaukázus

közélben. (A két meghatározás meglehetősen ellentmondó, de annyit mindenesetre megmutat, hogy a szigetről úgy képzelték, Ázsiához tartozik.) A sziget leírása azonban a Thanatos „sziget” (Thanet-félsziget) és az Orcades-szigetek leírása közé van beiktatva, s hozzáteszi az *ultima* jelzőt, amely az Atlanti-óceánon levő Thule állandó sajátos attribútuma. Ez azt mutatja, hogy a termékeny sziget fogalma valamilyen módon össze volt kapcsolva az Atlanti-óceán északi részével. Ezt az északi Atlantikumhoz kapcsolást megkönnyíthette a Thule, vagy Thyle elnevezés; a leírás magát viszont Schedel Solinustól kölcsönözte,²¹ aki majdnem szó szerint ugyanazt írja, mint ő:

Tylos Indiae insula est; ea fert palmas, oleam creat, vinis abundat. Terras omnes hoc miraculo sola vincit, quod quaecumque in ea arbor nascitur, nunquam caret folio. Ibi mons Caucasus...

A középkori irodalom általában főleg Solinusból meríti, amit Thuleról tud:²²

Multae et aliae circa Britanniam insulae, e quibus Thyle ultima, in qua aestivo solstitio sole de cancri sidere faciente transitum nox nulla: brumali solstitio perinde nullus dies. Ultra Thylen accipimus pigrum et concretum mare.

Így óhatatlanul összetévesztették a két majdnem azonos nevű szigetet, ahogyan összetévesztette Hartmann Schedel is. A nevek pusztán hasonlósága persze nem elég annak megértéséhez, hogyan lehet összetéveszteni egy trópusi és egy arktikus szigetet, hiszen Solinus határozottan leszögezi, hogy az egyik sziget a trópusok alatt, a másik a sarkvidéken van. Mindazonáltal Giraldus Cambrensis az egyetlen, aki tiltakozik az összetévesztés ellen és megállapítja: *Sed aequivocatio non te decipiat... Illa enim Tylis, haec Tyle vocatur.*²³ Bizonyára volt valami oka, hogy más írók nem értették meg, amit Giraldus olyan világosan látott. Félreértés volt, az igaz, de kellett hogy valami oka legyen. Világosan leszögeznek, hogy Thule sarkvidéki sziget, és ha azt keressük, mi tette lehetővé, hogy ezt a sarkvidéki szigetet összetéveszszék egy rendkívül termékeny szigettel, akkor megtaláljuk, ha nem is a zavar okát, de legalábbis annak egyik igen jellemző példáját, hogyan alakult maga a Solinus-mű a középkori kéziratokban. A legtöbb középkori kézirat a *nullus dies...* és az *Ultra Thylen* szavak közé a 22. fejezetből idézett részben a következő mondatokat iktatja be:

A Calidoniae promunturio Tylen petentibus bidui navigatio est... Ab Orchadibus Tylen usque quinque dierum ac noctium

*navigatio est. Sed Tyle larga et diutina Pomona copiosa est. Qui illic habitant principio veris inter pecudes pabulis vivunt, dein lacte, in hiemem conpercutunt arborum fructus. Utuntur feminis vulgo: certum matrimonium nulli.*²⁴

Ezt a beszúrást valószínűleg Írorszáiban eszközölték a VI. század végén.²⁵ Nemcsak annak világos kimondását látjuk benne, hogy Thule szigetét egyszerre termékenynek és sarkvidékinek tekintették, de azt is látjuk, hogy ezt a hiedelmet bizonyos módon szentesítik és az örökkévalóság számára megerősítik azzal, hogy Solinus nagy tekintélyének tulajdonítják. Több ez egyszerűen két név összetévesztésénél: azt is mutatja, hogy nem kételkedtek az ilyen jelenség lehetőségében.

Meg kell mondani, hogy van kísérlet e pszenzo-Solinusi rész más értelmezésére is. Zimmer,²⁶ aki azt hiszi, hogy az antik és koraközépkori Thule a Shetland-szigetekkel azonos, egészen racionálisan magyarázza ezt a részletet: a sziget lakói nyáron állati termékekkel, télen gyümölcsökkel táplálkoznak. Nehéz azonban megérteni, hogy ez a nép miért választott volna olyan életmódot, amely homlokegyenest ellenkezik minden más pásztor-civilizációéval. Ugyanakkor nehéz ezt a részletet úgy fordítani, hogy ne örökké termő almafákra vonatkozzék (és talán — az előbbi értelmezés ezt is megengedi — télen szedett gyümölcsökre). Ha ezen a téren a racionalista magyarázatok kielégítőek lennének, azt is nehéz volna megérteni, hogy a középkori irodalom más művei miért ragaszkodnak a sziget paradicsomi jellegéhez.

Egyébként idézhetünk egy XIII. századi költeményt is,²⁷ amely nyilván szintén Solinusra (52. fejezet) támaszkodik, de a szigetet Thilének nevezi. A többi író munkájában a tévedés abban áll, hogy az indiai Tylos szigetét összekapcsolják az északi Thule leírásával, de nevét mindig helyesen úgy adják meg, ahogy Solinusnál olvasható. (Meg kell jegyezni azt is, hogy az atlanti sziget nevét néha *h* nélkül írják, az indiai szigetét azonban sohasem írják *h*-val.) Ha mármost ennek a boldog szigetnek túlzó leírása elé a Thile címet teszik, akkor többről van szó, mint pusztán a nevek összetévesztéséről. Ha itt tévedés van, magukat a fogalmakat keverik össze, ami valószínűleg azt mutatja, hogy már az is, aki Solinus szövegébe beszúrta az idézetet, úgy tekintette Thule szigetét, mint a csodák országát. Íme, a költemény egy része:

*Non habet exile mundi decus insula Thile,
Haec qui lignorum nescit casum foliorum;
Non ili fronde nemus nudatur, oliva volemus,
Ficus, acer, cornus, pirus, alnus, amigdalus, ornus,
Nux, arbor quaevis foliis viret omnibus aevis.*

MYSTERIUM²⁸

Ut nobis visum, locus hic signat paradysum

A sziget boldog jellegét tehát olyan mértékben eltúlozzák, hogy — ha csak allegorikus értelemben is — a paradicsom megjelenítésének lehet tekinteni. Ez ne lepjen meg bennünket. A középkori irodalomban máshol is akadhatunk boldog szigetek leírására, amelyeket antik szerzőkből merítenek, de teletűzdelik nem római eredetű középkori elgondolásokkal. Isidorus Hispalensis a Kanári-szigetek leírásához — ezeket ő is, mint az antik szerzők, *Fortunatae insulae*-nek nevezi — kénytelen hozzátenni: *Unde gentiliū error, et saecularum* carmina poetarum, propter soli foecunditatem, easdem esse paradysum putaverunt.*²⁹ Így teljesen természetes, hogy más középkori költők, mint Geoffrey of Monmouth is, Isidorus leírását használják fel, amikor egy másik boldog szigetről, az antikvitásban ismeretlen, a kelta mítoszokból származó Avallonról írnak.³⁰ Telgesinus a *Vita Merlini*-ben³¹ hosszú kozmográfiái beszámolót ad. Talán nem pusztán véletlen, hogy Avallonról rögtön Tylos megemlézése után beszél, bár arról nehezen lehetett azt képzelni, hogy India közelében van. A költemény idevágó sorai (906 ff.) a következők:

*At Tylos aeterno producit vere virentes
Flores et frondes per tempora cuncta virendo.
Insula Pomorum, quae Fortunata vocatur,
Ex re nomen habet, quia per se singula profert.
Non opus est illi sulcantibus arva colonis:
Omnis abest cultus, nisi quem natura ministrat.
Ultero fecundas segetes producit et uvae
Nataque poma suis praetense germine silvis.
Omnia cignit humus vice graminis ultero redundans.
Annis centenis aut ultra vivitur illic.*³²

* Így Hontinál; talán *saecularium*? (Szerk.)

Ez a két középkori vers, az Arundel kéziratban szereplő névtelen és a Geoffrey-féle *Vita Merlini*, szolgáltatja a kulcsot az ír Solinus interpoláció jobb megértéséhez, amely már magában is értékes tanúságot nyújt Thule középkori elképzeléséről. Ezek a versek megmutatják, hogy ha a Tylos és a Thyle név összetévesztése bizonyos mértékben felelőssé tehető is a termékeny Thule elképzelésének kialakulásáért, ez csak azért volt lehetséges, mert a középkor hajlott arra, hogy a boldog termékeny szigeteket ne csak a trópusi Indiába helyezze, hanem az európai tengerekbe is. A névtelen vers érdekes azért, mert kimondottan azonosítja a boldog szigetet a paradicsommal. Geoffrey viszont értékes párhuzammal szolgál a pseudo-Solinushoz, mert az *Avallon* vagy *Insula Pomorum*, „almasziget”³³ névvel ruházta fel az ő szigetét, quae *Fortunata vocatur*. Ebben nincs semmi rendkívüli, ha meggondoljuk, hogy milyen szerepet játszik az alma a boldog szigetekről szóló ír mítoszokban, pl. az Echtra Condla-ban;³⁴ ezért annyira jelentősek Solinus ír interpolátorának szavai: *diutina Pomona copiosa*. Látni fogjuk, hogy a hajdani Thule e középkori leírását átátítja a Boldog szigetekben való hit. Talán még az *utuntur feminis vulgo* megállapítás is azokra a nagy érzéki örömökre utal, amelyeket a kelta Boldog szigetek nyújtanak lakosaiknak.

(Hozzászoktunk ahhoz, hogy a Boldog szigetekben való hitet kelta hitnek tekintsük, mert leghitelesebb példái a kelta vallásos szövegekben találhatóak. Ezt a hitet azonban középkorban általános európai hitnek kell neveznünk, ha tekintetbe vesszük, hogy az egész középkori Európa irodalma mennyire tele van nyomaival.)

Ha ragaszkodnánk ahhoz a racionalista magyarázathoz, hogy a Boldog szigeteket csak azért helyezték Észak legtávolabbi földjére, mert összetévesztették Thule-t Tylossal, akkor azt is fel kellene tennünk, hogy ezt az áthelyezést valamelyik antik szerző követte el. A görögök és rómaiak Északra vonatkozó ismeretei (legalábbis a kezdeti időkben) eléggé gyérek voltak ahhoz, hogy lehetővé tegyék a hyperboreusok boldog országának mítoszáét.³⁵ Az ókori írók azonban nem léptek erre az útra. Az ő számukra az *Ultima Thule* kifejezés, nyomatékos jelzőjével, valóban telítve volt mély értelemmel és titokzatossággal — ez a hangulat tükröződik még e középkori szerzőinknél is, és kétségtelenül egyengette a Thule-elképzelés kifejlődésének útját. Thule azonban, mint boldog sziget, csak a középkorban jelenik meg, olyan írónál, akik maguk

hideg éghajlat alatt éltek, ezért nagyon jól tudhatták, hogy a távoli Észak éghajlata még az övéknél is zordabb. Ezt a megállapítást nem pusztán feltevéésre alapítjuk: Beda az Adamus Bremensis által idézett részben (lásd fentebb) a nap és az éjszaka megoszlását Thuleban teljesen logikusan az angliai viszonyokból vezeti le. Ha tehát a középkori szerzők mégis hangsúlyozzák Thule termékeny jellegét, vagy legalábbis hajlanak arra, hogy összetévezzék más termékeny vagy boldog szigetekkel, ennek bizonyára van valami különleges oka. Ez az ok pedig nem lehet más, mint az, hogy a halottak távoli Boldog Szigetének mítoszát átvitték a távoli — *ultima* — Thulera. A *távolság* mély realitása, az *utolsó* szigetről, mint az emberi lét *utolsó* állomásáról formált vallásos képzet adhatta meg a döntő indítékot ehhez az átvitelhez.

Szükséges volt mindezt hangsúlyozni, mert világosan akartuk látni Adamus Bremensisnek a maga Vinlandjával kapcsolatos nézőpontját. Vinland *per definitionem* termékeny sziget volt, és egyben a legtávolabbi sziget is, amelyről Adamus tudott. A legtávolabbi szigetet, az ő kora képzeletvilágának *par excellence* távoli szigetét, *Ultima Thulét* könnyűszerrel lehetett csodálatosan termékenynek nevezni annak ellenére, hogy az örök köd és jég közelében van. Ezért természetes, hogy Adamus azt a mondatot, hogy *Ultra Thilen* — vagyis az *utolsó* szigeten túl — *navigatione unius diei mare concretum est*, beleszúrta Vinlandnak, vagyis annak a szigetnek leírásába, amely számára távoli is volt és termékeny is. Ez azt jelenti, hogy a hagyománynak abban az ágában, amelyet Adamus képvisel, Vinland vette át *Ultima Thule* helyét, mint távoli, termékeny, jég-övezte sziget; nem vehette volna át, ha nem tették volna rá alkalmassá.

A hagyománynak Adamus által megörökített ága nem áll teljesen magában, hanem a Vinland-hagyomány egészét képviseli; ezt már láttuk egy kisebb fontosságú mozzanatnál: láttuk, hogy Adamus megjegyzése, amely szerint az országot „sokan” fedezték fel, nem mond ellent a Vinland-hagyomány fő forrásaiban adott beszámolóknak. Ki tudjuk mutatni azt is, hogy más pontokban is megegyezik Adamus elbeszélése a hagyomány többi forrásával, úgy hogy egy egységes Vinland-hagyományról beszélhetünk. (Igaz, hogy a két *saga* eltéréseinek tanúsága szerint ez az egységes hagyomány később több ágra hasadt, de most csak az általános jellemvonásokról beszélünk.) Így annak a motívumnak, hogy Vinland közel van a jeges és lakatlan légiókhoz, megvan a párhuzama egy

Vinlandra vonatkozó másik régi dokumentumban, a höneni runa-feliratban.

Ez a felirat,³⁶ amely sajnos elveszett és csak másolatai maradtak fenn, a 1010–1050 közti évekből származik.³⁷ Ha a Bugge által javasolt megfejtés helyes (mivel csak tökéletlen másolatok maradtak fenn, lehetnek kétségeink),³⁸ a felirat arról számol be, hogy milyen nagy nélkülözéseken esett át néhány utazó a Vinland közelében levő jeges pusztaságokban (óbygdh). A *circulus vitiosus* veszélyének tesszük ki magunkat, ha ennek a feliratnak hitelességét azzal próbáljuk megerősíteni, hogy egyezik azzal, amit Adamus mond, s ugyanakkor Adamus és a felirat szövegének egybehangzásával akarjuk azt bizonyítani, hogy Adamus szorosán követi a közös Vinland-hagyományt. Ebben az esetben azonban — mint sok más esetben is — talán igaz az, hogy két fél erősíti egymást és egy teljes egész érvet ad ki. Annál nyugodtabb lelkiismerettel vállalhatjuk ezt a veszélyt, mert az egyik Vinland-ságában is van egy mondat, amely valószínűleg megerősíti érvelésünket. Az *Eirikssaga raudha*³⁹ jellemzi Thorfinn Karlsefni egyik fő utitársát, Thorhallt, a vadászt. Először felsorolja rossz tulajdonságait: fekete, kísérteties külsejű, hallgatag és rossznyelvű, rossz keresztény. De ezután, mintegy ellentétképpen, hogy megmutassa, mennyire értékes az expedíció szempontjából, elmondja, hogy nagyon jól ismerte az *óbygdhir*-t. Ez a tulajdonság aligha lehetett volna előnyös, ha az expedíció napos országba irányult volna, ahol a bor és a búza művelés nélkül megerem, ha nem feltételezték volna, hogy az *óbygdhir* — ezzel a szóval a grönlandi települések szomszédságában levő jeges pusztaságokat jelölték — valahogyan egy földrajzi egységhez tartozik Vinlanddal.

Ha Adamus Bremensis átvitte *Ultima Thule* jellegzetességeit Vinlandra, akkor ugyanarra a koncepcióra jutott, amelyet a Vinland-hagyomány képvisel. Ez a bizonyítéka annak, amit fentebb mondtunk: a Vinland-hagyomány alkalmas volt arra, hogy belevonják abba a hagyományciklusba, amelyet a Thuléra vonatkozó klasszikus és középkori irodalom képvisel. Más szóval: Vinlandot úgy tekintették, mint idegen és rejtélyes szigetet, amely — éppúgy, mint Thule — joggal viselheti az *Ultima* jelzőt, mégpedig már felfedezésének évszázadában is. Erről győz meg Adamus és — ha Bugge megfejtése és datálása helytálló — a höneni kő még korábbi tanúsága. Más helyen megkockáztattuk azt a feltevést,⁴⁰ hogy Vinlandot így tekintették már maguk azok a férfiak is, akik fel-

kutatására elindultak. Még azt az állítást is megkockáztattuk, hogy magának Vinlandnak a fogalma (nem úgy, mint a sagákban említett más földrajzi nevéké) eredetileg is távoli, halotti országot jelentett, amelyet lehet ugyan keresni, de elérni soha. Ezúttal más oldalról igyekeztünk alátámasztani azt a gondolatmenetet, amelynek következményét ott kíséreltük meg levonni.

JEGYZETEK

- ¹ *New Ways to Vinland Problems*, Acta Ethnologica 1938. 17. kk.
- ² Ed. Pertz, Mon. Germ. Hist. SS. 7. Hannoverae, 1846, 267 kk.
- ³ „*Adam von Bremen*”, Leipziger Historische Abhandlungen 10. Leipzig 1908. 1 kk.
- ⁴ Fridtjof Nansen, *In Northern Mists* 1. London, 1911. 382.
- ⁵ Ed. Einar Ol. Sveinsson és Matthias Thórdarson, *Eyrbyggja Saga* ... Islenszk Fornrit IV. Reykjavik, 1935. 193 kk.
- ⁶ *Groenlandinga Saga* címmel kiadta Sveinsson és Thórdarson, op. cit 239 kk.
- ⁷ *De nuptiis philologiae et Mercurii* VI. 666.
- ⁸ I. 2. 28.
- ⁹ *De temporum ratione* 31.
- ¹⁰ Polyhist. 22. Ed. Mommsen, Berolini, 1895.
- ¹¹ *Liber de mensura orbis terrae* VII. 2. 2 kk.
- ¹² Lásd művének IX. 5. fejezetét.
- ¹³ *Topographia Hibernica* II. 13, 14, 17.
- ¹⁴ Kohlmann (idézett műve 57) felsorolja, hogy kik hathattak Adamusra, de ebben a felsorolásban nyoma sincs annak, hogy ismerte volna Pomponius Mela-t.
- ¹⁵ *Chorogr.* III. 6.
- ¹⁶ Rohde, *Der griechische Roman* 250.
- ¹⁷ G. Macdonald, Pauly-Wissowa s. v. „Thule”.
- ¹⁸ Idézett műve II. 17. Kétségtelen, hogy a Ravennai Geografust (v. 33) és Jordanest (I) követi.
- ¹⁹ II. 379.
- ²⁰ *Chronicorum liber*. Nürnberg, 1493. fol. XIX.
- ²¹ *Polyhist.* 52.
- ²² *Polyhist.* 22.
- ²³ Idézett műve, II. 17. A tévedés már Autuni Honorius *Imago Mundi*-jában (I. 31.) felbukkan, ahol az olvasható, hogy Thule a legészakibb sziget, ott a fák örökké zöldek, nyáron állandóan nappal van, télen pedig állandóan éjszaka.
- ²⁴ Mommsen, *C. Iulii Solini collectanea*. Berolini, 1895. 219.
- ²⁵ Mommsen idézett műve, p. 1XXXIX kk.; Heinrich Zimmer, *Über*

die frühesten Beziehungen der Iren mit den Nordgermanen. SB Berlin, 1891/1, 286.

²⁶ Idézetű műve 287, 294.

²⁷ MS Arundel No. 201. British Museum, fol. 44 vo.; nyomtatásban kiadta Thomas Wright, *St. Patrick's Purgatory*. London, 1844, 94 n.

²⁸ A. m. erkölcsi tanulság.

²⁹ Etym. XIV. 6. 8.

³⁰ Edmond Faral, *La légende Arthurienne* I. 2. Párizs, 1929, 299 kk. szerint az Avallon nevet Geoffrey találta ki, de — mint elismeri — azért, hogy a kelta boldogok szigete jólismert fogalmát jelölje vele.

³¹ Kiadta Faral, op. cit. I. 3. 305 kk.

³² E hely antik és középkori forrásairól l. Faral, op. cit. I. 2. 302. kk.

³³ Az „Avallon” szó jelentése, ellentétes elméletek ellenére, valóban ez. L. Ernst Windisch, *Das keltische Britannien bis auf Kaiser Arthur*. Abh. d. phil.—hist. Kl. d. kgl. sachs. Ges. d. Viss. 29 (1912) 114; Louis Cons, *Avallo*. Mod. Philology 28 (1930—31) 385 kk.; C. K. Slover, *Avalon*, ibid. 395 kk.

³⁴ Zeitschrift für celtische Philologie 17, 195 kk. Ezt a párhuzamot már Windisch is észrevette. További párhuzamokról l. Cons. id. műve 393.

³⁵ Cf. Daebitz, Pauly-Wissowa, s. v. „Hyperboreer”.

³⁶ Sophus Bugge, *Norges indskrifter med de yngren runer*, Hønen-runerne fra Ringerike. Kristiania, 1902.

³⁷ Bugge, op. cit. 19.

³⁸ L. G. M. Gathorne-Hardy, *The Norse Discoverers of America*, Oxford, 1921. 286 n.; vagy Hugo Gering ismertetését: Zeitschrift für deutsche Philologie 38 (1906) 140. k.

³⁹ 8. fejezet.

⁴⁰ Acta Ethnologica 1. cit.

Az Odysseia hőse Teiresiasztól kétértelmű jóslatot kap az alvilágban: vegye vállára evezőjét és addig vándoroljon vele, amíg a belföld lakói szórólapátnak nem nézik az evezőt: ezen a helyen, ahol a tengerjárást hírből sem ismerik, mutasson be áldozatot Poseidónnak. Gondolkozni lehetne azon, hogy minek a kifejezője ez az isteni parancs. Azt jelenti-e, hogy a tengerek nyugtalan kalandozóját a nyugalmas szárazföldi élet felé akarja vezérelni, vagy pedig azt, hogy a tengerjárás nagy élményeit kell éppen Odysseusnak, az erre leghivatottabbnak, a legmesszibb belföld népével megismertetnie? De jobb, ha nem gondolkozunk rajta, és jobb ha nem választunk az orákulumban rejlő két jelentés közt, hanem elfogadjuk úgy, amint van, elfogadjuk mindkét jelentésével együtt. És megismerjük rajta keresztül Odysseust annak, aminek a szerepét kijelölő isteni akarat is megismerte: annak az egyéniségnek, akinek még a legbelsőbb belföldön is a tengerjárás kultusza az élethivatása, annak az istennek a tisztelete, aki egész életen keresztül haraggal üldözte, de akinek a világa mégis az ő világa volt.

Odysseus sorsában és élet-rendeltetésében ez a nagy antinómia a legjellemzőbb. Neki, Poseidón üldözöttjének a kötelessége a Poseidón-kultusz terjesztése, és neki, a tenger vándorának, ha szárazföldi vándorútra is kell kelnie, azt is a tenger világának nevében parancsolják. Érthető, hogy amikor az ókori hagyománynak Odysseus haláláról kellett nyilatkoznia, akkor — hacsak nem ahhoz a tradíció-ághoz tartozott, amely szerint Odysseus a halhatatlan istenek sorsára jutott — nem igen mondhatott olyat, ami Odysseus lényegével ne állott volna ellentétben. A békés szárazföldi halál nagyon is kevésbé illenék Odysseushoz, és ezért már a homéroszi tradíció is, Teiresias jóslatában, tengeren adja a halált hősenek. De nem minden zökkenő, minden ellenmondás nélkül. Odysseus sokat hányatott, sokat szenvedett tengeri hajós, de lényegének alapjához tartozik, hogy akármilyen szörnyű szenvedések árán,

mégis mindig élve meneküljön a tenger borzalmaiból. És kevésbé illik Odysseushoz az a halál is, amit az alvilági látnok jósol neki:

*...majdan a tenger öléből
fájdalmatlanul ér a halál és elveszi élted
boldog öregséged végén, boldog hivednél.¹*

Tengeri halál, békésen, békés öregkor végén — az a hagyomány, amely Odysseus halandósága mellett dönt, mást, mint ilyen nehézkes kompromisszumos megoldást nem tud adni.² Éppen amikor ezeket gondoljuk végig, látjuk meg legjobban Odysseus isteni arculatát és azt, hogy mennyire nehéz őt a halandók sorsának útján elgondolni. A későbbi antik hagyomány azonban, amely a hőst halandónak látta, helyesebbnek érezhette, hogy ne elmékedjék a hős haláláról és inkább életének kalandjait sokszorozta meg. Így hű maradt a homéroszi Odysseus legszembeszökőbb és *legemberibb* jellemvonásához, a kalandvágáéhoz. Későbbi auktoroknál³ azt olvashatjuk, hogy Odysseus új felfedező útra indul, az Óceánra kihajózva új földeket lát, megalapítja Lissabon városát, megjárja Britanniát, Germániát. Ha ezek a hagyományok nem is beszélnek a hős haláláról, érezhetjük, hogy háttérükben Odysseus emberi végtetékének elképzelése áll — nyilván tengeri halál, csak hogy nem békés öregségben, hanem még mindig felfedező, tengerjáró aktivitása teljén. A halandó Odysseus sorsának mindkét hagyománybeli megoldása kényszermegoldás. A homéroszi valamivel jobban illik Odysseus emberfelettségéhez és ahhoz a vonáshoz, hogy *kalandokban* nem pusztulhat el. A késői antik felfogás mindjobban csak nyugtalan, kutató, végtelenül kalandvágó embernek látja a hőst, ilyennek írja le két ókori elmékedő író is⁴ — és az ő tanúságuk annál fontosabb nekünk, mivel Dante minden bizonnyal ismerte őket.⁵

A középkori hagyomány számára Odysseus egészen más világban mutatkozhatott, mint az ókori ember előtt. Az ókori ember számára Odysseus az, akinek Homérosból jól ismerjük: Poseidón üldöztötte, Pallas Athéné kegyeltje, a ravaszságával, ötletességével mindenben keresztül vágó hős, aki annak ellenére, hogy kalandjainak szörnyűségeit távolról sem veszi félvállról, mégis mindig új kalandokra vágynak, akiben a hazatérés kívánságát ellensúlyozza némileg a tenger és távolság hívása, akinek mindig kiütköző isteniségét éppen az árulja el, hogy meg tud állni a két ellenség

isteni hatalom között egészen és önmagának. És az ókori ember ezt a hősosz-alakot szemléli, elfogadja és helyesnek tartja, mert jellemének és sorsának minden ellentmondó vonása mögött ott látja az alapvető isteni realitásokat: Poseidón és Athéné alakját, meg a hős saját isteniségét is. Azok a világválóságok azonban, amelyek a középkori ember számára teszik Odysseus lényének és élete folyásának hátterét, nagyon is mások. Mert Odysseus lénye és élete folyása a középkorban is jutott figyelemhez és méltatáshoz, a középkor eleve fel tudta fogni azokat a problémákat, amelyeket Odysseus lényege vet fel, és meg is tudta rájuk adni a saját feleletét. Hiszen a középkor szellemének nagy tolmácsa, Dante, maga írja le találkozását Odysseusszal és maga közli velünk, hogy Odysseus mit vallott neki, a középkor leglátóbb szemű emberének.

*Elhagyva Circét, aki visszatarta
több mint egy évig, ő Caeta mellett,
mely Aeneástól még nevét se kapta,*

*se kis fiam, se vénségtől elernyed
atyám, se nőm, akinek örömére
őriznem kellett köteles szerelmet,*

*le nem győzhetett lelkem szenvedélye:
látni világot, emberek hibáját,
s erényüket, s okulni, mennyiféle.*

*S bejártam a tenger ezernyi táját,
pár szál deszkával és a pár legénnyel,
ki el nem hagyta még, a csöppnyi gályát.*

*A két hispán part közt eveztem én el;
láttam Marokkót és Sardíniát,
a tenger többi fürdő szigetével.*

*S vén, lassú volt már a kis társaság,
s a szoroshoz értünk, mely arra fekszik,
hol Herkules emelte oszlopát,*

*hogy onnan már ne menjen senki messzibb,
s jobbkézről lassan elmarad Sevilla,
balkézről Septa tünekezni tetszik.*

„Ó társak, bár veszélyek ezre víjja
szíveteket, mégis Nyugatra hágtok:
ha látástokból, bármi sok a hija,

őriztek — szóltam — még egy csöppnyi lángot,
ne sajnáljátok megkeresni tőle
a Nap útján, a néptelen világot!

Gondoljatok az emberi erőre:
nem születtetek tengni mint az állat,
hanem tudni és haladni előre!”

Így tettem bennük élessé a vágyat,
e kis beszéddel, útra; úgy hogy őket
alig tarthattam: nem volt egy se fáradt.

A far keletre, és az evezőket
bolond repülés szárnyaivá tettük,
s vitorláink mind balfelé verődtek.

Új ég, új csillag ragyogott felettünk,
ha jött az ég; a mi egünk lebújva
a tenger alá, már egészen elünt.

Ötször csempült meg, ötször telt meg újra,
új világgal a holdvilágnak alja,
mióta beléptünk a vészes útra,

mikor im egy hegy tűnt előnkbe, barna
a messzeségtől, s oly magasba nyúlott,
milyet se élve nem láttam, se halva.

Örültünk, de örömünk gyászba múltott,
mert az új földről felbő jött, s viharja
kicsiny deszkánk gyenge orrára hullott,

s háromszor azt a vízben megcsavarta,
negyedszer a farát magasba vonta,
orrát mélybe — Valaki így akarta —

s fejünk felett a vizet összenyomta.⁶

Odysseus nem a nagyravágyók, a féktelenek poklában bűnhődik, hanem a ravasz, cselszövő rossz tanácsadók büntetését szen-

vedi örökké lobogó lángban. Vallomása mégis arról a nagyra-vágyó, féktelen kutatási vágyról szól, amely halálát okozta, és amely a középkori ember számára a legnagyobb bűne lehetett. Hiszen az a felfogás, amely előttünk már magától értetődőnek látszik, az, hogy az egész földkerekség az ember világa — nagyon is újkeletű. Az újkor kezdete óta létezik csak, amikor ennek a felfogásnak a kialakulásával karöltve megindultak a világot az európai ember körébe behálózó nagy felfedező utazások. A középkor az ember világának a határát a földkerekségen belül vonta meg. Mint Odysseus is felemlíti Danténak, a középkor számára Héraklés azért állította oszlopait az Atlanti-óceán határára, hogy ezzel az emberi világ határát megjelölje. Az antik irodalomban alig találjuk annak a felfogásnak a nyomát, hogy Héraklés tiltó határként emelte oszlopait;⁷ annál gyakoribbak viszont a nyugati felfedező utak colombusi tervének kifejezései.⁸

Nem akarom megismételni azt, amibe egyszer már bepillant-hattak ennek a folyóiratnak az olvasói,⁹ ezért csak rámutatok az Atlanti-óceán szerepére és az ókor és középkor rokon, de mégis ellentétes látásmódjára.

Az ókor is érezte, hogy az ember köznapi világának ott a határa Héraklés oszlopainál, és ezt a józan életérzést csak olykor-olykor igyekezett áttörni egy magasabbra hivatott, istenséggel érintkező ember. Ezt olvashattuk ki Horatius 16. epodosából, és ilyen ember Odysseus is, meg Aeneas, akik valóban emberfölötti, az életszférát elhagyó célokkal, az alvilág felkeresésére hagyják el az emberi világot. A középkor, a halálédessegre áhítozó kelta felfogás elburjánzása óta, éppen ellentétes magatartást mutat. Az alapszínezetet az „életöszönön túl” álló távolba-sóvárgás teszi, és ezzel szembe kell helyezni azt az önmegtartóztató józan-ságot, vagy ha akarjuk, annak a szent borzalomnak a megnyilvánulását, amely le tudja küzdeni a mennyiség vonzását és amely — másodlagosan — határai közé tudja kényszeríteni az emberiséget.

Dante nem ismerte az Odysseiát, ez már csak abból is nyilvánvaló, hogy Odysseus sorsát a homéroszi hagyományoktól teljesen eltérő módon beszéli el. Addig egyezik Homérosszal, hogy Kirkét elhagyva az óceánra hajózik ki, de ettől a ponttól kezdve, ahogy a homéroszi Odysseus az ókori képviselője az emberi állásfoglalásnak az óceán végtelenségével szemben, úgy mutatja meg a dantei Odysseus a középkori világfelfogást.

Dante maga is állítja — jobban mondva egy állításából következtethető —, hogy nem ismerte Homérost: azt írja, hogy Homérost, a többi görög költővel ellentétben, nem fordították latinra.¹⁰ Hogy homéroszi hagyományának mik lehetnek a forrásai, azt csak találgatni lehetne. Tény csak annyi, hogy az ókor óta ismeretlen módon továbbélő homéroszi hagyományoknak nemcsak Danténél bukkannak fel nyomai, hanem másutt is. A középkori Trója-irodalom nagyrésztben ugyan Dares és Dictys könyves hagyományaiból merített, de vannak ismeretlen szóhagyományra vagy megtalálhatatlan könyvekre valló Homéros-nyomok is. Az egész világ népmeséiben elterjedt Polyphémos-történetre nem akarok utalni: erről nem tudhatjuk, hogy nem Homéros előtti szóhagyományból ered-e. De lehetetlen lenne észre nem venni Sancta Fides egy legendájának¹¹ különös egyezéseit az Odysseia egyes részleteivel.¹² Ezzel a párhuzammal kapcsolatban arra figyelmeztetett már egy régi francia irodalomtörténész,¹³ hogy Dél-Galliában az ötödik századig állottak fenn iskolák, ahol Homéros alapján tanítottak görögöt — a megjegyzés figyelemre méltó, de további fél évezred hagyományainak sorsát nem magyarázza meg.¹⁴ A középkori rejtett Homéros-hagyománynak még érdekesebb és a Fides-legendával ellentétben teljesen kétségtelen nyoma egy 13. századbéli ír elbeszélés „Uilix mac Leirtis”-ről, Laertes fia Odysseusról,¹⁵ amely helyenkint meglepően közel áll a homéroszi megfogalmazáshoz ott is, ahol Dictys nagyon eltávolodik tőle, helyenkint pedig a szóhagyományok igazi módja szerint annyira össze van keverve egyéb középkori vándortémákkal, pl. a bizarr, de bölcsnek bizonyuló jótanácsok meséjével,¹⁶ hogy tisztán könyves hagyományok kompilációjának nem lehet tartani: bizonyára szóhagyományra volt bízva egy ideig.

Hogy Danténak milyenek lehettek a forrásai, írásosak-e vagy szóbeliek, amelyekből Odysseusról való tudomását merítette, azt nem tudhatjuk. Ha a középkori Odysseus-hagyomány jelentése után kutatunk, nem is nagyon fontos a hagyomány pontos eredetét keresnünk, hiszen tartalmának önmagáért kell beszélnie. Dante lehetséges könyves forrásaira csak azért utalunk, hogy szemléletessé tegyük Dante állásfoglalását, hogy jobban láthassuk, miért válaszotta a többféle hagyományozott Odysseus-alak közül éppen az előttünk levőt világlátása kifejező eszközéül. Egy Cicero- és egy Seneca-helyre a régebbi Dante-kritikát követve már rámutatunk. Talán volt jelentősége az idősebb Seneca egy helyének is,

amelyre tudtommal eddig még nem hívta fel senki a figyelmet. Ez nem Odysseusra vonatkozik, hanem egy olyan hangulatú utazásra, mint amilyen Dante Odysseusának utazása. Seneca¹⁷ Drusus Germanicus északi expedíciójáról beszél és Albinovanus Pedotól idéz egy verses töredéket. Ez azzal kezdődik, hogy az utasok a hátuk mögött hagyták a Napot és világosságot; és a hajó orrán őrt álló matróz zúgolódó felkiáltásával végződik: Hová megyünk, miért hatolunk be abba a világba, amit a természet homállyal fed el? Más népeket, más világokat keresünk? Hiszen az istenek tiltják, hogy halandó szemek megismerjék a végső dolgokat, miért zavarjuk meg erőszakkal az isteni nyugalom szent otthonát?

Az Albinovanus-töredék első sorában már meglep egy szószerinti egyezés Dantéval: „*post terga diem solemque relictum*” — „*di retro al sol*”. Ez magában még keveset mondana, ha Drusus matrózának zúgolódása nem lenne mintegy felelet arra a beszédre, amit Dante Odysseusa intéz a legénységéhez. (Vagy Drusus matrózának zúgolódására a felelet Odysseus beszéde?) Senecát Dante kétségtelenül ismerte — megengedhetjük magunknak azt a feltevést, hogy ez a Seneca-hely volt Dante számára az az antik felfogás, amihez az ő felfogását csatolta az ellentétesség erejével. Mert hiszen nem egyszerűen abban mutatkozik meg Dante felfogása, hogy középkorivá formálja át a hőstét. Hanem abban, hogy hőstét — akinek antikvitásból hagyományozott lényegét talán jobban megértette, mint Plinius és Solinus, Tacitus és Claudianus hagyományá, sőt azt is mondhatnók, hogy a Teiresias jóslatában foglaltaknál is méltóbb véget juttat neki — hogy hőstét a középkori szemszögből nézi és ítéli meg. Az alvilág felkeresése olyan vakmerőség a középkori felfogás számára, amelyet embernek saját jószántából vagy gonosz varázslónő ösztönzésére egészen lehetetlen végrehajtania. Maga az óceánra való kihajózás is veszedelmes és bűnös vakmerőség, az alvilág bejárására pedig Dante maga sem merészen és az emberi vagy démoni-mágikus szférából indul el, hanem emberi kicsinyége miatt aggódva,¹⁸ magasabb parancsra, magasabb közbenjárásra; és nem saját vakmerőségében bízva, hanem magasztos és hivatott vezetővel.

Így viszi a középkori hagyomány Odysseust Kirkétől nemcsak a halottak országának látogatására, hanem magába a halálba. A középkori hagyomány számára Héraklész oszlopain túl csak egy cél van, olyan cél, ahonnan nincs visszatérés. Az ókorban az ember józansága állapította meg az ember világának határát,

emberi józanságot pedig emberi ihletett nagyság és akarat át tud törni. Héraklés, Odysseus, Orpheus, Aeneas nemcsak egy irányban járták meg az utat, a túlvilág kapui felé. Aki a középkorban túllépi a határt a hívogató Nyugat messzesége felé, az nem jöhet többé vissza.

És ezt a határt átlépni, a messze Nyugat hívásának engedni nemcsak egyféleképpen lehet. Kelta mythosokban láttuk, hogy akit elfogott a messzi boldogság sóvárgása, vagy akiért a hívó messzeség elküldte a követét, az boldog önfeledtségben jut el a boldogok szigetére és boldog önfeledtségben olvad bele a tér végtelenje után az idő végtelenjébe is. Ez azoknak az utasoknak a sorsa, akiket középkori-kelta érzések és ösztönök indítottak már eleve útnak. De az az utas, aki az emberi tudásvágyra és haladásra hivatkozva, nem külső hívásnak, hanem belső nyugtalanságnak és kutatóösztönnek engedelmeskedve indul el, akit az ókori szempontból nézve az emberi hivatás, középkori szempontból az eget-földet ostromló kevélység hajt, annak a megérkezése is olyan viharos, mint az indulása. Dante Odysseusa tapasztalhatta ezt, és elbeszélésében be is ismeri a nagy kettősséget az emberi akarat és a világot mozgató akarat között. Nagy akarral és nagy akarratra buzdító beszéddel indult útnak, és céljánál nemcsak viharba és örvénybe ütközött, hanem egy másik akaratba is. A tenger hajjai bezárultak fölötte, ahogy „másvalakinek” tetszett — *com' altrui piacque*.

Jellemző, hogy Danténál Odysseus vakmerőségéért halállal bünhődik, — de túlvilágon nem ezért szenved. A középkori felfogás úgy érezhette: Odysseus a halálos messzeségben csak azt találta meg, amit maga is keresett, a halált — de az isteni hatalommal ezen a ponton egyszeri és végleges volt a leszámolása, ezért nem kell tovább bünhődnie. Mert ez a Másvalaki nem olyan hatalomként áll szemben Odysseusszal, mint Poseidón. Nem ellenségesen, és nem úgy, hogy módja legyen ellentétes és szintén isteni erőknél: Pallas Athénének és Odysseus saját csaknem-isteni lényének is érvényesülniök, sőt diadalmaskodniok. Az ókorban a világ és az ember határait az emberi józanság állapította meg és isteni hatalom csak akkor garantálta ezeket a határokat, amikor ezzel magát az isteni hatalmat kellett megvédeni. A középkorban nem némán figyelmeztető oszlop áll csak az emberi világ határán, hanem kivont kardú, parancsoló angyal, és ami a határt megszabja és a határ őret kirendeli, az a legfelsőbb akarat. De hogy ez a

legfelsőbb akarat ugyanazért állította és tartotta fenn a határokat, mint az ókor jámbor józansága, azt éppen az Odysseus-hagyomány története mutatja. Az, hogy ennek az ízig-vérig ókorian isteni embernek a képét a középkori hagyomány éltette a homéroszi és a késői irodalmi hagyományon túl, hogy megtartotta lényének ókori problémáját és hogy megadta erre a problémára a középkori választ úgy, hogy a nagy ókori alakon semmi csorbulás, semmi travesztálás nem esett. Mert nem méltóbb Homeros Odysseusához az a halál, amelyet Dante beszél el, mint az, amit Teiresias jósl meg neki?

JEGYZETEK

¹ Kempf József ford.

² Voltak fordítók, mint pl. Voss vagy Chapman, akik annyira nehézkesnek érezték ezt a megoldást, hogy az eredeti szöveg *ex halos* kifejezését „a tengertől távol” értelemben fordították. De ez a szövegnek elkövetett erőszak egyik kompromisszum helyett a másikat kényszeríti az olvasóra.

³ Solinus 23., 24.; Tacitus, Germ. 3.; Plinius, Hist. nat. XXX. 1. 2.; Claudianus, In Rufinum I. 123 kk.

⁴ Cicero, *De finibus bonorum et malorum* V. 18.; Seneca, *De const.* sap. II. 1.

⁵ E. G. Parodi, *L'Odissea nella poesia medievale, Aetene e Roma* N. S. 1 (1920) 111 k.

⁶ Inferno XXVI., Babits ford.

⁷ Pindaros, Nem. 3, 20 kk. talán az egyetlen ilyen hely, és itt is meg lehetősön vonakodó a tétel megfogalmazása.

⁸ Aristoteles, *De caelo* II. 14.; *Meteorologica* II. 4.; Strabo, I. p. 113—114. Alm.; Seneca, *Nat. Quaest. Praef.* 11.

⁹ Argonauták 1 (1937) 5 kk.

¹⁰ *Convivio* I. 7.

¹¹ *Acta SS.* Oct. III. 300 kk.

¹² Vö. K. Settegast, *Die Odyssee oder die Sage vom heimkehrenden Gatten als Quelle mittelalterlicher Dichtung. Zeitschrift für romanische Philologie* 39 (1919) 267 kk.; Settegast párhuzamainak nagyrésze és egy középkori latin Odysseiára való következtetései túlzóak.

¹³ G. Fauriel, *Histoire de la poésie provençale* I, Paris, 1846. 446.

¹⁴ Igaz, hogy a középkori Dél-Franciaország kultúrája bővelkedik olyan elemekben, amelyek az antik hagyomány eleven továbbélésére valának ezen a földön. Csak két példát idézünk: az arles-i Aliscamps sírutcája az ókortól a középkor végéig épült szakadatlanul; a st. gilles-i

katedrális építkezésében és ornamentikájában ókori és középkori elemek szétválaszthatatlan keverékké egyesültek.

¹⁵ *Merugud Uilix maicc Leirtis. The Irish Odyssey*. Ed. with English translation . . . by Kuno Meyer. London, 1886.

¹⁶ Legrégibb előfordulásai közül a 11. századbeli németországi latin verses regényt, a Ruodliebét és a Gesta Romanorum 103. fejezetét (ed. Oesterley, Berlin, 1872, 431 kk.) idézhetjük. Vö. Aarne—Thompson, *The types of the folk-tale*, FF Comm. 74. Helsinki, 1928. 910 B. sz. mt.

¹⁷ Suasoria 1.

¹⁸ Inferno M. 10—36.

Ezernyi láthatatlan szál fűzi össze az antikvitást a középkorral, ezernyi hajszalerecskén szivárog át az ókor hagyománya a középkor kultúrájába ott is, ahol az ókor nagy könyves hagyománya nem érintette, nem tudta együttrezgésre pendíteni a középkor szellemét. Homéroszt a középkor nem olvasta, a trójai hőstettek és Odysseus isten-emberi tragikuma mégsem voltak ismeretlenek a középkor irodalma előtt; nem csupán másodlagos hagyományú, de mégis ókori filiációjú könyveken keresztül, hanem egészen ellenőrizhetetlen rejtékutak és lappangások után is, mintegy hirtelen felbukkanva.

Mindennek ellenére távol legyen tőlem az, hogy valami genetikusan kapcsolatot tételezzek fel az annyira hasonló tragikumú két hős, Orestés és Hamlet között. Bár azok után a meglepő tények után, amelyeket egyes részletkutatások az ókori témák — és nemcsak témák, hanem megoldások és állásfoglalások — középkori továbbéléséről és újraéledéséről napvilágra hoztak, nem látszik teljességgel lehetetlennek, hogy a Saxo Grammaticust informáló izlandi és dán rege-mondák valami módon annak a hagyománynak a végső kicsengését mondták a tudós kanonok tollába, amely egykor Aischylos színpadáról zengette meg, máig visszhangzóan, a világot. De nem is fontos a genetikusan kapcsolat kérdése. Az, ami a két tragikus hős sorsának és tragikumának párhuzamosságaiból és ellentéteiből számunkra kiviláglik, nem száraz kérdése a „hatásnak”, a „befolyásnak”, a „kapcsolatoknak”. Egészen más: vékony, de éles sugár vetődik ebből a párhuzam- és ellentétpárból az ókor és középkor párhuzamosságára és ellentéteire, az antikvitás és a középkori kultúra annyiszor félreismert és teljes egészében talán soha fel nem tárható összefüggéseire és hatásaira. Abból pedig, hogy Shakespeare Hamletje, ennek az egyszerre középkori és újkori léleklátónak és világformálónak legkedvesebb gyermeke (emlékezzünk arra, hogy test szerinti egyetlen fiának is a Hamlet nevet adta), a meggyilkolt apa megbosszúlójának anya-

gyilkos tragikumát még inkább olyan irányban élezi ki, hogy Aischylos hőséhez közeledjék, szintén nem a közvetlen „hatásra” kell elsősorban gondolni — nagyon valószínűtlen ez is. Az a tény, hogy Shakespeare hőse sokban hasonlább Aischyloséhoz, mint forrásáé, Saxo Gramaticusé, csak arra vall, hogy a középkori bosszú-történetben megvoltak ha nem is a csírái, de a lehetőségei annak, hogy tragikumá és lenyűgöző emberi nagysága addig a fokig fejlődhessék, amelyen egyenrangú párja lehet az ókori hősnak.

Az Anya és a Bitorló Harmadik összeesküvése megöli a gyanútlan Apát és ezzel a Fiúra rója a Bosszú kikerülhetetlen szükségességét, úgy hogy a problémából szükségszerűen kicsírázik az Őrülség — olyan örök és időtlen, mondhatnók tipikus helyzet ez, elképzelhető minden kultúrában és társadalomban, amely a bűn és bosszú szerves kapcsolatában hisz és nem teremtette meg az igazságszolgáltatás hűvös és személytelen mechanizmusát, hogy talán nem is kellett volna ezt az időtlenséget és tipikusságot a nagy kezdőbetűkkel érzékeltetni.

De persze igen sovány váza az itt leírt mondat a két tragédiának, és ha egy száraz filologizálás „hatás”-, „befolyás”-, „kapcsolat”-, „vonatkozás”-keresése mondta volna tollba ezt a mondatot, akkor jogosan lehetne éppen a száraz filologizálás módszerének szempontjából megbélyegezni az ilyen nyilvánvalóan erőszakolt eljárást, amellyel az ellentéteket, a különbségeket elszakasztva, csak éppen azt emeljük ki, ami közös két időben és termőkultúrában igen távoli mű között.

A két tragédiának ezt az egy mondatra redukált alapképletét természetesen ki lehetne egészíteni mindkét irányban: be lehetne iktatni olyan tényezőket, amelyek a rokonság, sőt azonosság mellett szólnak, és olyanokat, amelyek a teljes különbözőségig távolítják el egymástól az ókori és a középkori-barokk tragédiát. Utalhatnánk például Klytaimnestrának talán önkéntelen, de önkéntelenségében is raffinátnan ravasz vallomására, amely már magában foglalja a kibúvót: *más férfi szerelme az ő számára annyira megfoghatatlan, mint a vérben való fürdő*. Az ilyen freudi s ugyanakkor macchiavelli-i bevallása és egyben leplezése a már elkövetett bűnnek és a vele együttjáró ördögi tervnek talán jellemzőbb a „Hamlet” Shakespeare-jére, mint mondjuk a „Prométheus” Aischylosára.

A másik oldalon az Őrülség motívuma kínálkozik példának. Aischylos Orestéséről csak akkor mondhatjuk, hogy megőrült, ha

az Erinysek jelenlétét fordítjuk le modernül-józan terminológiára, de lelki egyensúlyának megbomlása mindenképpen a tett után következik be. A középkor Hamletje ezzel szemben tulajdonképpen nem is űrült, hanem hideg fejjel, ördögi számítással színleli az űrültséget, hogy ezzel bosszútervét elősegítse, — és csak Shakespeare Hamletjéből tudjuk meg, hogy ez a tettetett űrültség csírája a lelki egyensúly valóságos elvesztésének; Hamlet az Anya ellen törő bosszú embertelen nehézségű feladatát nemcsak segíteni akarja az űrültség tettetésével, hanem valósággal menekül (a freudi értelemben) egy tünetsoporthoz, amelyben kibogozhatatlanul vegyül a tettetés és az igazi szkizofrénia. És ebben az értelemben talán még az űrültség motívumában sincs feloldhatatlan ellentét az antik és a modern hős, vagy legalábbis Aischylos és Shakespeare között: a lelki egyensúly megbomlása itt is, ott is szükségszerű (sőt Aischylos világképe szerint természetes és így előrelátható is) abban a pillanatban, amint a hős szembetalálja magát feladatával.

De nem a végpontok, a peremen levő jelenségek azok, amelyek igazán tanulságosak, akár az érintkezésekről tanuskodnak, akár a különbözőségekről (bár, mint éppen az előző példánk mutatta, különbözőségek is mélyebb összefüggésekre vallhatnak), hanem a két tragédia alapépítménye. Ezeknek egymás mellé állítása kommentár nélkül is talán élesebben világítja meg problémánkat, mint az elvont fejtegetések egész sora.

A görög tragédia nem fiktív, egyszeri eset képét akarja feltárni. Mondottuk, hogy a két tragédia alapképlete örök, időtlen, tipikus helyzet, ennek ellenére lehetne a tragédia még mindig egyszeri eset — Saxo és Shakespeare Hamletje az —, olyan értelemben, hogy az örök, tipikus helyzetnek egyszeri, önmagában álló, egyetlen előfordulását, mondhatni paradigmáját idézi. Aischylos tragédiája a helyzet ősvilági tipikusságán túl is a világtörténet és a kiszakíthatatlan, szerves része: az ősvilág vérben úszó szörnyűségei és Pallas Athéné derűsen rendezett politeiája között ível összekötő hídként. A két hídfő: a Tantalos-nemzetség gyilkosságból gyilkosságot szülő átka és az Areiopagos bölcs igazságtétele, és ami fölött ez a híd ível, az az Erinysek alvilágnál is alvilágibb, istennek és embernek egyaránt idegen, sötét, örvénylő szférája. Klytaimnéstrát és Aigisthost a bűnös szerelem és a bűnös nagyravágyás sarkallják rémséges tettükben — de Thyestés és Iphigenia véres árnyai Agamemnónt terhelik: ez a két név nemcsak olcsó mentség és kibúvó a gyilkos és parázna párnak, hanem az elkerülhetetlen szükséges-

séget is jelenti, amellyel a gyilkos bárd lezuhan Agamemnónra; jelenti azt is, hogy bűnösségében is megigazultnak érezhesse magát a bitorló pár. Agamemnón halála nemhogy nem esetleges és véletlen, nem egy nagyravágyó gondolat, egy *action gratuite*-ként előtünk termett szerelem szerencsétlenül véletlen eredménye, hanem a modern lélektan nyelvén szólva, túldeterminált jelenség; az emberi indokokon, Klytaimnéstra és Aigisthos szerelmén és nagyravágyásán túl, sőt inkább az előtt még és afölött a Tantalosziak átka viszi a dicstelen halálba, éppúgy, ahogy Orestést sem anynyira a hirtelen és véletlenül felmerült eset kényszere, hanem ugyanaz a balsors hajtja kettős igazságtevő és őt mégis az Erinyseknek kiszolgáltató gyilkosságára. És hajszolná őt az átok mindvégig, ha az ősvilág, a Zeus és Apollón uralmát megelőző és azzal ellentétes és ellenséges világrend maga nem lenne pusztulásra ítélve. Orestés már nem vak bábja sorsának, a Tantalos-vérnek, mellette már nemcsak az ebből a szempontból közömbös cselekedeteiben állnak az olyposziak, mint apja mellett, — a Tantalos-nemzetség végzetének kibonyolítását Apollón veszi a kezébe. Az átoksújtotta család utolsó vérbűne már nem az a pusztán ősvilági, csak a sötét hatalmakra, csak az Erinysekre tartozó vérbűn, mint az eddigiek: Zeus látnoki és napfényes fia irányítja és vállalja érte a felelősséget.

Mondottuk, hogy Orestés és Hamlet tragédiájának váza csak addig időtlen és tipikus, amíg a bűn a bosszút hívja ki szükségszerűen, amíg az igazságszolgáltatás személytelen mechanizmusa nem váltotta fel a kiontott vér közvetlenül vért kívánó törvényét. Aischylosnál örök és időtlen Orestés tragédiája, *de az utolsó*. Éppen az ő esete lesz, Apollón közbenjárására és Pallas Athéné műveként, megalkotója az igazságszolgáltatásnak, éppen az ő tette az, amelyben az addig torlódó hullámokkal háborgó etikai világrend, hol vérből mindig vér fakadt és az egyszer támadt átok nem bírt elenyészni, lecsillapul, amelynek nyomán az igazságos és igazságtalan bosszú kérdése is tárgytalanná válik. Pallas Athéné Orestés miatt hívja életre az Areiopagost és az Erinysek Orestés üldözésével hagynak fel, mikor az istenekkel is ellenséges ősvilági szörnyekből nyilván eufemizmussal elnevezett, de mégis barátságos légkörű kultusszal tisztelt Jóakarókká válnak és Pallas Athéné szférájába kerülnek. Euripidés Orestése nem vezet el ilyen közvetlenül az ősvilág uralma alól felszabadult emberi világba, de egyéni tragédiája, vagy családjának tragédiája Euripidésnél is

eszköz annak az érzékeltetésére, hogy az isteneket istenhez méltatlan módon tisztelő és — éppen az Erinysek alakjában — a világ egy tisztultabb isteni rendjével szembehelyezkedő ősvilág hogyan ad helyet Apollón jelenlétének és mindannak, amit ez a jelenlét jelent. Aischylos Orestése, miközben elvárja és megkapja Apollón megígért segítségét, oka, vagy legalábbis ürügye Pallas Athéné új igazságszolgáltatási rendje megteremtésének — Euripidés Orestése is kultúrmissziót teljesít, mégpedig nem közvetve, mint eszköz és ürügy, hanem egészen függetlenül: úgy váltja meg magát az üldözéstől és a Tantalos-nemzetséget az átoktól, hogy Artemist mintegy megszabadítja a vérszomjas barbár kultusz rabságából. Itt is, ott is az ősvilág humanizálása az az esemény, amely együtt jár Orestés tettével és szenvedésével — mondhatnók, hogy Orestés az ősvilág borzalmaitól csak úgy bír szabadulni, ha megszünteti, vagy mások megszüntetik kedvéért, a barbár, szörnyű, vért, vérré halmozó ősvilágot.

Ekképpen a mikrokozmosz és makrokozmosz nagy törvényei tükröződnek Orestés antik tragédiájában — nemcsak úgy, ahogy minden létező vagy fiktív emberi sorsban tükröződnek, hanem közvetlenül, mint a valóságnak hatalmasabb intenzitású, mondhatnók sűrített megjelenési formái. Hiszen az antik tragédia: mítosz. Nemcsak a tárgya mítosz, mint mondjuk Racine Phèdre-jének, hanem a tragédia maga a többiekkel egyenrangú megjelenése a mítosznak, az isteni jelenlétnek és a világ isteni, istenekkel és isteni törvénytől áthatott rendjének elsődleges kifejezése, mint ahogy a tragédia előadása maga is kultusz, maga is istentisztelet. Ez az a tényező, amelynek vonatkozásában az antik bosszú-tragédia döntően elkülönül a középkori-újkoritól. Hiába ismerjük a középkort a mindent átitató, mondhatni totális vallásosság korának: az egyes emberi sors és annak irodalomban való tükröződése nincs többé közvetlenül, szervesen és elszakíthatatlanul beleágyazva a világ isteni rendjébe; bűn és bűnhődés, erény és jutalom most már csak egymással állnak korrelációban, maguk is egyes és elszigetelt jelenségek, nem pedig felcsapódó hullámok egyetlen folyamának, amelyek legtajtékozabb zajlásukban is nem sajátmagukat, hanem az örök folyam hömpölygését idézik fel a néző, a hallgató, az olvasó előtt. Saxo és Shakespeare Hamletjében a tények emberi szereplőkben és emberi szereplőkkel együtt hirtelen bukkannak fel, semmi más nem determinálja őket, mint éppen emberi voltuk és az, hogy emberi voltuknál fogva alá vannak vetve mindannak,

ami emberi — és azután az emberi lét törvényei szerint zajlik és bonyolódik a cselekmény, amíg elvezet a megoldáshoz, az önmaga megsemmisítéséhez, utána pedig elülnek a hullámok, a tragédia a semmibe cseng ki, mint ahogy a semmiből lépett elő. Orestés tragédiája, mondtuk, az utolsó vérbosszú-tragédia, Hamletről azt mondhatjuk, hogy egy a sok közül. Ha az antik tragédia mint mítosz örök valóság és annak törvényszerű sűrűsödése szavakban és műben, úgy a középkori-újkori tragédia csak példázat, kiagyalt eset, amelyben emberi (és nem isteni) sorsok és törvények szemlélhetők.

Ezzel a szóval, hogy *kiagyalt*, korántsem akarunk lebecsülő értékítéletet kifejezni. Felejtjük el ennek a szónak a pejoratív melléklöngéjét és arra gondoljunk, ami az alapjelentése, arra, hogy az *agy* képzetét idézi; hogy nem a mitikus világválósággal való mintegy önkéntelen együttregést, hanem az emberi elme játékosan alkotó tevékenységét akartuk kifejezni vele.

Játékosan alkotó tevékenység ez, még ha eredménye tragédia is. Lényege, mint minden játéknak, az utánzás, a valóság utánképzése valamely nem közvetlenül utilitarisztikus célból, lelki tevékenység, amelyben valaki *úgy tesz, mintha . . .*, egy szóval: *fikció*. Ez a szó jellemzi az ellentétet, a döntő különbséget az antik mítosz-tragédia és a középkori-újkori monda-tragédia között; a mítosz nem játék és nem kitalálás eredménye, hanem meglátás és felismerés, míg a közép- és újkor irodalmi tevékenysége fikció: kitalálás, játékos utánzás. Hogy ez a különbség mennyire döntő és mélyreható, mennyire nem esetleges, azt éppen paradox volta mutatja és az, hogy paradox volta mellett és annak ellenére történetileg igazolható. Sőt paradox volta éppen akkor tűnik elő, ha a középkori-újkori irodalom fikciójellegét történetileg vizsgáljuk.

Az imént csak egy elejtett szóval utaltunk arra, hogy a középkori tragédia, az antik mítosz-tragédiával szemben, monda-tragédia, és ezzel éppen történeti gyökerére utaltunk és arra a tényre, amely ezt a paradox törvényszerűséget élénk állítja. A monda szónak és fogalomnak sokat vitatott definíciójával és elemzésével itt nem akarunk foglalkozni, elég, ha két jellemző tényezőjére utalunk: a megtörtént (vagy megtörténhetett) múlt képzetére és a hagyományra, amely ezt a képzetet formába öntötte és élteti. Abban a kérdésben sem akarunk most állást foglalni, hogy vajon minden közép- és újkori eseményközlő irodalom fejlődésének kez-

detén ilyen mondai hagyomány áll-e, hogy az antikvitás elpusztulása után újra megindult európai szellemi élet ilyen megnyilatkozásai valamennyien a mondai hagyomány formájában történtek-e. Ez a felfogás mindenesetre valószínű; valószínű az, hogy az első és alakító példát mutató művek valamennyien a mondai hagyományhoz tartoztak, különösen akkor valószínű, ha azt is tekintetbe vesszük, hogy az antikvitásnak a közép- és újkorra maradt mitikus emlékei — amelyeknek mint alakító példáknak szintén döntő szerepük volt a középkor európai irodalmának megteremtésében — ezeknek a koroknak a számára már szintén nem jelentettek mást, mint mondai hagyományt. De most nem általánosságokkal foglalkozunk, hanem egyetlen paradigmán akarjuk szemlélni problémánkat, és ennek a paradigmának az esetében, Saxo Hamletjénél, világosan ismerjük a tényeket. Tudjuk, hogy milyen természetű és eredetű volt az az irodalmi nyersanyag, amelyből Saxo Grammaticus művének első kilenc könyvét, és ezzel együtt Amlethus királyfi történetét merítette.

Tudjuk, hogy ezeknek a hagyományoknak, mint műfajnak, az élén a *saga* áll, a legsűrűbb valóság tartalmú történeti hagyomány, amelynek a skandináv középkorban az volt a funkciója, hogy eleinte élő szóban, majd írásban a legszorosabb kapcsolatot biztosítsa az egyes családok vagy egyének és őseik között; kínos gondolat tartja nyilván a genealógiákat és ugyancsak kínos pontossággal, a szóhagyomány lényegét egyenesen meghazudtolva, tartja nyilván mindazt, ami az ősök életéből emlékezetes és amellet ellenőrizhetően igaz. A *saga* műfaja volt az az alakító mintakép, amelynek nyomát formailag és cselekménytípusokban követve elképzelt történetek is beléptek a skandináv irodalomba — részint idegenből kapott témák (ókori hagyományúak is), részint helyi termékek. A megtörténtség látszatát a külső és belső valószínűség mellett (amelynek elérésében a tanítómester szintén a *saga*-hagyomány szigorú történeti kritikája volt), már maga a *saga* hasonlóságára alkotott külső forma is biztosította, ez azonban nem jelenti azt, hogy maga az irodalmi tudat valaha is összetévesztette volna a valóságigényű elbeszélést a költővel. Ezt az utóbbit a *fornaldarsaga*: ősidőkből való *saga*, elnevezés mellett gyakran illetve a *lygisaga*, hazug *saga*, névvel is. Ilyen ősidőket idéző, hazug *saga*, ilyen *fiktív saga* Amlethus története is, úgy, ahogy azt Saxo Grammaticus ránk hagyományozta és ahogy forrása lett Shakespeare Hamletjének.

Íme, a paradoxon. Egyes, való esetek ábrázolásából az irodalom fejlődésének folyamán fikció alakul ki, jellemző tartalma a középkor és újkor minden eseményközlő irodalmának, míg az ókor témái, bár soha és sehol meg nem történtek, és a megtörténteknek, a szó konkrét, történetkritikai modern értelmében, még látszatát sem akarják kelteni, igazi, öröktől való, nem fiktív, egyetemes valóságok.

Ahol a fikció lehetséges, ahol jogába lép a *homo ludens*, ott végtelenek a lehetőségei az irodalomnak, ott a felvetett — jobban mondva adódott — téma körül szabadon alakulhat mindaz a tényező, amely a témából adódhatik vagy amely a témával kapcsolatban mint asszociáció felmerülhet. Ott már nemcsak egyféle folyamat és kibonyolódás lehetséges, ott már talán a téma alapvető és öröktől fogva adott realitásainak a követelményei is elnémulásra kényszerülhetnek. Ott mindaz az erő, amelynek eredőjét a téma alkotja, szabadon és rakoncátlanul bonyolíthatja erővonalait, ott olykor maga a téma is kibogozhatatlanul elsikkad. Abban a szörnyű családi háromszögben, amely Orestés és Hamlet tragikumát termi, az antik megfogalmazásban egyféle a létrehozó sors és egyféle a riasztó és megtorló törvény, és a kibonyolódás maga is végső eredményben már az eleve adott törvények előre sejtető érvényesülése. A középkori-újkorai megfogalmazásban csak az erők vannak adva, de játékok előre kiszámíthatatlan, nem egyvonalúak és egyöntetűek, hanem szétágaznak, újabb erőköt szülnek és kívülről jövőket olvasztanak magukba, a tragédia pedig megállás, utána üresség következik, ami a világban azután történt vagy történhetnék, az már nem tartozik oda; amellet az utolsó pillanatig nem tudhatjuk, hogy a vége valóban az lesz-e, mert éppen úgy lehetett volna más is. Így érthetjük meg azt, hogy Aigisthos és Klytaimnéstra tehetetlenül állnak szemben az Orestés képében felbukkanó bosszúval, éppúgy, ahogy Orestés felbukkanása előtt Klytaimnéstra, álomlátásában, tehetetlenül érezte, hogy a sorsnak be kell teljesednie. Az áldozat, amelyet kényszeredetten mutat be az ő képviselőjére egyáltalán nem alkalmas helyettesekkel, éppen olyan erőtlen és eleve kudarcra ítélt védekezés, mint később az érvelése Orestésszel szemben, amellyel fiát a bosszú végrehajtásától el akarja tántorítani. Igazi értelemben vett cselekménynek, színpadi szakkifejezésként értelmezett intrikának az antik tragédiában helye nincs. Annál több helye van a modern megfogalmazásban. Megtörtént

a bűn, bár lélektanilag és emberileg nagyon is indokoltan, de az antik sorsszerűséghez mérten nagyon is mint *action gratuite* (hiszen semmi sem tette előre láthatóvá, semmi előre megszabott törvény nem kényszerítette ki), felmerül a bosszú szükségessége, és akkor nem a kibonyolódás az, amit a tragédiát átélő szereplő és hallgató vagy néző lélegzetviesszafojtva, de mégis az egyféle lehetőségbe vetett teljes bizonyossággal, les, hanem az erők meginduló játéka, a bonyolódó intrika, amelynek kimenetele mindvégig kétséges marad. És ez hatalmas lehetőségeket ad a modern alkotó kezébe, olyanokat, amelyek kárpótolni tudják az antikvitás más, elveszett lehetőségeit. Az antik szerző a világrend törvényeit fejzhetette ki, s itt az emberi lélek csak részlettényező volt a többi között, az újabb szerző alkotásában az emberi lélek minden tükörnek elemzését adhatja, és ezen keresztül ő is képessé válik az egész világ — vagy ha úgy tetszik, egy egész világ — megszólaltatására.

A világ egységét és egyértelműségét az erők széthúzó és összebonyolódó játéka cseréli föl: ez a magyarázata annak, hogy azonos helyzet és nagyjából azonos kifejlés, sőt hasonló közbeeső cselekménymozzanatok ellenére is annyira különbözőképpen bonyolódik Orestés és Hamlet tragédiája. Orestés mellett, azóta, hogy — még messze távollétében — a szörnyű tett megtörtént, Apollón áll, a látás, a Tantalida-átok és az Erinysek ősvilági örvényein is keresztülhatoló világosság. Ennek a világosságnak a fényében látja meg Orestés azt, hogy mi történt és hogy mit kell tennie, ez a világosság oszlatja el végül körüle a tett nyomán átokszerűen és a véres ősvilág törvényei szerint megsűrűsödött ködkavargást — azt, amit a motívum-összehasonlítás Hamlet színlelt vagy valódi örültségével hozhat párhuzamba. Orestés szenved, nem is annyira feladata képtelensége, mint tettének a régi törvények szerint automatikusan beálló következményei miatt. Nem vívódik, nem tépelődik; mikor az Erinysek üldözik, akkor is tudatában van a világosság útja és arra keresi a szabadulást az ősvilági sötét örvényből; miközben az Erinysek üldözik, tudatában van annak, hogy Apollón biztosította tettének helyességét és büntetlenségét — és nem is csalódik az új világrendben, a világosság, a tiszta, messziről sugárzó fény világrendjében.

Hamletet tragikumában elhagyja minden, ami isteni lehet a világban. Soha annyira egyedül ember nem állhat, mint amilyen egyedül Hamlet áll, miután megtudja, mi történt, sőt már akkor,

amikor megsejti, hogy nem a tiszta és isteni világrend tényezőivel, hanem agyrémszerű látománnyal, véres kísértettel van dolga. Hamlet azzal kezdi szerepét, amivel Orestés a végső kifejléshez menekül. De még a látomás is eltűnik, a természetfeletti világnak ez az utolsó, alacsonyrendű, eszelősséggel kapcsolatos jelensége, és az egész teher Hamlet agyára nehezedik. Emberi agynak kell megoldani azt a kérdést, ami az ókor számára két egész világ, két egészen egymással ellentétes isteni világrend dolga, Apollóné és az Erinyseké. Ebből a szempontból valóban párhuzamos Saxo Hamletjének pokolian hideg ravaszsággal színlelt őrülsége és Shakespeare Hamletjének neurótikus kibúvóként kieszt, látszólag praktikus célú, de a valóságban igazi szkizofréniát leplező eszelőssége azzal a lelkiállapottal, amelyet Orestésben az Erinysek jelenléte ébresztett. A tett, a tett következményei tükröződnek ebben a lelkiállapotban — és hogy Orestésnél a végrehajtott tett igazi következménye, Hamletnél pedig a tervezett tett elképzelt következménye ez a lelkiállapot, az a két hős világhelyzetének különbözőségét tükrözi. Az antik mítosz az ok és okozat változhatatlan és eleve elrendelt összefüggésének képe, a középkori monda és a barokk tragédia a lehetőségek, az esetlegességek végtelen ingadozásainak tömegéből való választás, bár nem önkény, hanem a világvalóságok mérlegelése alapján; *fikció*, amelyben kérdéses, hogy valamely tettek vagy eseménynek mi lehet és mi lesz a következménye, amelyben válogatni kell, a hős oldaláról nézve a célszerűség, az író és a közönség oldaláról nézve a valószínűség szempontjai szerint. Az antikvitás, a mítosz kérdése: „mi van?”; az újabb koroké, a mondáé, a shakespearei tragédiáé: „mi lehet?”.

Ennek a nem-antik kérdésnek pusztá fölmerülése maga jelentheti a tragédiát. Shakespeare Hamletjének éppen ez a tragédiája, ezt forgatja, ezt variálja szüntelen, ebbe pusztul bele végre maga is, feladatának végrehajtásakor. A sok lehetséges és felvetett hamleti jellemzés között a töprengő Hamleté az, amelyet a mi gondolatmenetünk igazolni látszik; a „mi lehet” kérdése olyan hatalommal tornyosul elébe, hogy befelé fordulva, önmarcangolásá válik benne minden tetterő és lehetetlenné lesz, hogy ő maga túlélje cselekedetét, miután végre mégis cselekedett. A kérdés, amely addig akadályozta a cselekvésben, aktív, teremő tényezővé válik a lelkében; ez volt az a kérdés, amely a kétségtelen bizonyosságot kétkedéssé változtatta benne, elképzelt akadályokat valóságosaként állított elébe, kisiklatta szándékait, amely olyan helyzetbe

hozta, hogy véletlen-akarattal mostohaapja és anyja helyett Polonist ölje meg, Opheliát tönkretegye, amely majdnem kezébe adta az öngyilkos tört (amit szintén a „mi lehet” kérdése csavart ki aztán a kezéből), alkalmat kínál ellenségeinek és szinte szuggerálja nekik, hogy inkább pusztítsák el, mintsem sajátmaga legyen kénytelen megtenni, ami elől nem tud kitérni. . .

Orestés volt az utolsó, aki védtelenül volt kiszolgáltatva az Erinyseknek, a Tantalos-nemzetséggel és sajátmagával együtt a világot váltotta meg az ősvilág közvetlen és kegyetlen vértörvényétől: ő volt az, aki mellett végre fel kellett lépnie Apollónak, hogy az emberi világ a föld és a vér ősvilágából a tisztult isteni rend számára nyitva álló világgá váljék. A középkor és az újkor tragikus hőse mintha megint az Erinysek martalékául esett volna, sokkal kegyetlenebbül, sokkal kiszolgáltatottabban, mint az ókoré, mert tette már az elkövetés előtt mardossa, majd pedig üldözi mindhalálíig, és nincs isten, aki megkönyörülne rajta. Az antik istenek halála után trónra lépett új Isten tudja, mikor hull le egy veréb a fáról és számon tartja az ember minden hajszáját — de visszavonul a világot mozgató egyetemes és személytelen törvényekbe és magára hagyja az embert ott, ahol az a kérdés tárul elébe: „mi lehet?”. Az új Isten megtiltotta ugyan az embernek, hogy egyék a jó és gonosz tudás fájáról, de eltúrte, hogy egyék; szabad akaratot adott neki, hogy éljen a tudással, de nem adott neki erőt, hogy élhessen vele. És ezzel újra felszabadította, ráuszította az emberiségre az Erinysek hadát, hadd marcangolják az embert azért is, amit el sem követett, amiről még nem is tudja, hogy el fogja-e követni, és ha el is követi, nem tudja előre, hogy jót vagy gonoszat cselekszik-e majd. Kegyetlen bosszút áll az új Isten azért, hogy az ember megszegte az első tilalmat, szemet szemért, fogat fogért, nyilatkoztatta ki egykor, és maga is úgy cselekedett aztán, tudással bünteti a tudást, töprengéssel, az agy Erinyisének felszabadításával torolja meg azt, hogy az ember engedett a tudás vágyának.

Az ókor harmóniájában az agy az emberi gondolkodás szerves, a világ-együttesbe beilleszkedő része volt: isten és ember, tudomány és művészet, természet és mű, szép és jó, igazság és valóság nem különálló, egymással viaskodó vagy legalábbis egymásról tudomást nem vevő principiumai voltak a mindenségnek. Az antikvitás elmúlása után bekövetkezett új korszak az agyat kiszakította ebből a rendszerből, felszabadította — a szónak abban

az értelmében, ahogy a ketrebe zárt fenevadat lehet felszabadítani — és ezzel megbontotta ezt a harmóniát. Az új korszak első fele, a középkor, közhelyszerűen vallott felfogás szerint az egyetemesség és az érzelmek elmélyülésének kora volt — de éppen példánkön láthatjuk, hogy az agy felszabadult energiái, a benne lappangó Erinysek kitörése, már akkor is eleven valóság voltak. Az agy lázas, hypertrófiás tevékenysége, a természet- és teremtmajmolás, amit az irodalomban a fikció uralma tükröz — már a középkort is szembeállítja az ókorral. A kristálytisza Apollón helyett most a láztól tépett emberi agy uralkodik, de Orestés és Hamlet példája mutatja, hogy a változó uralom alatt változatlanul megmarad mindaz, ami az emberi lét alapképletéhez tartozik: Apa, Anya és Harmadik, Anya és Fiú, Bűn és Bosszú, és mindenben az Erinysek, akiket Apollón parancsa és Pallas Athéné rábeszélése az emberiség életében csupán egyetlen gyönyörű pillanatra tudott megfékezni.

HONTI JÁNOS ÉLETE ÉS MUNKÁSSÁGA

HONTI JÁNOS (1910—1945)

Honti János Budapesten született, 1910. október 19-én. Apja Honti Rezső tanár, az ismert műfordító és nyelvész volt. Honti János elemi iskoláit Győrött és Budapesten, középiskoláit Budapesten végezte. 1928-ban tett érettségit a budapesti Toldy Ferenc reáliskolában. Még mint középiskolai tanuló kapott 1928 tavaszán megbízást a Finn Tudományos Akadémiától a magyar mesék típusrendszerének kidolgozására. Ez a mű 1928-ban a legtekintélyesebb nemzetközi folklór sorozat, a Folklore Fellows Communications 81. számaként Helsinkiben jelent meg.

Főiskolai tanulmányait 1928—1932 között a budapesti Tudományegyetem bölcsészeti karán folytatta. Közben 1931-ben megjelent második önálló műve is az FFC sorozatban. 1932-ben a pécsi Tudományegyetemen avatták doktorrá, 1933-ban középiskolai tanári oklevelet nyert.

1930. aug. 1-től 1932. szept. 1-ig a Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályán dolgozott, mint önkéntes gyakornok. 1933—35 közt több budapesti iskolában, többek között a Madách Imre gimnáziumban tanít, mint óraadó helyettes tanár német és angol nyelvet és irodalmat.

1934-ben négy hónapot tölt Párizsban, tanulmányúton. Az 1935. év végétől a Széchenyi Könyvtárban teljesít szolgálatot.

1937. év végén Párizsba utazott, ahol magyar, majd pedig francia ösztöndíj támogatásával folytatta tanulmányait. Ekkor már nemzetközileg ismert folklorista. A Musée National des Arts et Traditions Populaires mellett működő intézetben dolgozik. Ekkor írja kelta és izlandi tárgyú tanulmányait. 1939-ben, a háború kitérése után néhány héttel visszatért Budapestre. 1943-tól kezdve egyre gyakrabban hívják be munkaszolgálatra. Vác, Galgamácsa, Háros-sziget, Ökörmező, Kassa munkatáboraiiban tölt el rövidebb-hosszabb időt; amikor közben budai lakásán, kedves könyvei között tölthet néhány napot, lázasan dolgozik megkezdett tanulmányain. 1945 február havában társaival együtt Ausztriába akarják hurcolni, de már nem jutnak túl a Sopron melletti Kopházán; itt hal meg 1945 márciusának utolsó, vagy április hónap első napjaiban, néhány nappal hazánk felszabadulása előtt.

A 34 esztendő korában elhunyt Honti János mintegy száz nyomtatásban megjelent munkát hagyott hátra, hat önálló könyvet, tanulmányokat, könyvismertetéseket. Előadásokat tartott a Debreceni Nyári Egyetemen, a Keszthelyi Nyári Egyetemen, a Rádióban, a budapesti

Szabad-Egyetemen, s franciaországi tartózkodása alatt a francia Folklór-Társaságban.

E hatalmas életmű minden jelzőnél jobban bizonyítja, hogy mit veszített a magyar néprajztudomány, s a nemzetközi folklór-kutatás Honti János halálával.

HONTI JÁNOS MŰVEINEK JEGYZÉKE

BIBLIOGRÁFIA

1928

Verzeichnis der publizierten ungarischen Volksmärchen, auf Grund von Antti Aarnes Typenverzeichnis zusammengestellt. (FFC 81.) 1928. Helsinki. 43.

1930

A Szilágyi és Hajmási monda rokonai és eredetkérdése. *Ethnographia*. XLI. 1930. 25—37. (Klny. is: 13. l.) A Szilágyi és Hajmási monda szöveg-története. Irodalomtörténeti Közlemények. XL. 1930. 304—21. (Klny. is: 20. l.) (BOLTE, Johannes—POLÍVKA, Georg;) Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Bd. IV. Leipzig. 1930. vi + 487. (Neu bearbeitet von Johannes Bolte und Georg Polívka, unter Mitwirkung von Elisabeth Kutzer und Bernhard Heller.) Ismer-tetés: *Ethnographia*. XLI. 1930. 216—9. SVEINSSON, E. Ól.: Verzeichnis isländischer Märchenvarianten. (FFC 83.) Helsinki. 1929. xcii + 175. Ismertetés: *Ethnographia*. XLI. 1930. 220. KOENIG, O.: Das Volk erzählt. Wien. 1929. Arbeiter-Zeitung. Nr. 356. S. 12. Ismertetés: *Ethno-graphis*. XLI. 1930. 220—1. (MACKENSEN, Lutz;) Handwörterbuch des deutschen Märchens. Bd. I. Lief. 1. Berlin—Leipzig. 1931. 8 + 64. (Herausgegeben unter besorderer Mitwirkung von Johannes Bolte und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Lutz Mackensen.) Ismertetés: *Ethnographia*. XLI. 1930. 221—2. BOGGS, R. S.: Index of Spanish folk-tales. (FFC 90.) Helsinki, 1930. 216. Ismertetés: *Ethnographia*. XLI. 1930. 222.

1931

Volksmärchen und Heldensage. Beiträge zur Klärung ihrer Zusammen-hänge. (FFC 95.) Helsinki. 1931. 63. De fabula popolare. Schola et vita. (Milano.) VI. 1931. 25—30. A szavazás módja a papmarasztalásnál. *Ethnographia*. XLII. 1931. 44. A vogul mesék áttekintése. *Ethnographia*. XLII. 1931. 181—92. (Klny. is: 12. l.) Hangász. Magyar Nyelvőr. LX. 1931. 92. Már: márt. (Hozzászólás Zolnai Gyula cikkéhez.) Magyar Nyelv. XXVII. 1931. 121. Folklór vagy folklore? Magyar Nyelv. XXVII. 1931. 327—8. PÁSZTOR Árpád meseközlése a Pesti Naplóban. *Ethnogra-*

phia. XLII. 1931. 45—6. TORDAY, E.: African races. (Descriptive Sociology, classified and arranged by Herbert Spencer. No. 4., Division: I., Part: 2a.) London. 1930. iv + 385 + 8 tábla. Ismertetés: Ethnographia. XLIII. 1931. 46—7. (BENE Lajos:) Kalotaszegi népmesék. I—III. H. n., é. n. (Bene Lajos gyűjteménye. Az Országos Gárdonyi Géza Irodalmi Társaság kiadása.) Ismertetés: Ethnographia. XLII. 1931. 48. A népmese újabb irodalma. Ethnographia. XLII. 1931. 156—9. [AARNE, Antti: Die magische Flucht, eine Märchenstudie. (FFC 92.) Helsinki. 1930. 165. Ismertetés: Ethnographia. XLII. 1931. 156—7. BOGGS, Ralph S.: A comparative survey of the folktales of ten peoples. (FFC 93.) Helsinki. 1930. 14. Ismertetés: Ethnographia. XLII. 1931. 157—8. (MACKENSEN, Lutz:) Handwörterbuch des deutschen Märchens. Bd. I. Lief. 2—3. Berlin—Leipzig. 1931. 65—192. Ismertetés: Ethnographia. XLII. 1931. 158—9. NEGELEIN, J.: Weltgeschichte des Aberglaubens. Bd. I. Die Idee des Aberglaubens, sein Wachsen und Werden. Berlin. 1931. x + 373. Ismertetés: Ethnographia. XLII. 1931. 159—60.]

1932

Kutyafejű tatár. Magyar Nyelv. XXVIII. 1932. 325—6. Megjegyzések S. S. úr bírálatára. Ethnographia. XLIII. 1932. 89. [Válasz: S(oly-mossy). S(ándor): A Folklore-Fellows Communications legújabb magyar-onatkozású kötete. (Honti János: Volksmärchen und Heldensage.) Ethnographia. XLIII. 1932. 89—90. c. cikkére.] Cseremisiz néphagyományok. BEKE, Ö.: Tscheremissische Texte zur Religion und Volkskunde. (Etnografiska Museum Bulletin. 4.) Oslo. 1931. Ismertetés: Ethnographia. XLIII. 1932. 45. (Dr.) BERG József: Az aesopusi mese sémi változatai. Bp. 1931. Ismertetés: Ethnographia. XLIII. 1932. 45. A népmese újabb irodalma. GROTH, Paul: Die ethische Haltung des deutschen Volksmärchens. (Form und Geist 16.) Leipzig. 1930. Ismertetés: Ethnographia. XLIII. 1932. 175—6. SCHRÖFL, A.: Der Urdichter des Liedes von der Nibelunge Nôt — und dennoch — die Nibelungen-frage gelöst. Ismertetés: Deutsch—Ungarische Heimatsblätter. IV. 1932. 357—60. NETOLICZKA, L.: Zur Deutung eines siebenbürgisch-sächsischen Kinderreims. Ismertetés: Deutsch—Ungarische Heimatsblätter. IV. 1932. 279.

1933

Vörösmarty egy német mintája? Irodalomtörténeti Közlemények. XLIII. 1933. 146. Megjegyzés. [Beke Ödön: Egy régi népmese nyomai. Ethnographia. XLIV. 1933. 160—1. cikkéhez.] Ethnographia. XLIV. 1933. 161. A Folklore Fellows száz kötete. Ethnographia. XLIV. 1933. 76—7. A „Bolte—Polívka” befejező kötete. (Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, neu bearbeitet von Johannes Bolte und

Georg Polívka, unter Mitwirkung von Walter Anderson, Max Böhm, Reidar Th. Christiansen, Robert Gragger, Bernhard Heller, Georg Horák.) Bd. V. Leipzig. 1932. vi + 305. Ismertetés: Ethnographia. XLIV. 1933. 86—7. BERZE NAGY J(ános): Magyar szólásaink és a folklóre. (Klny. az Ethnographia XLIII. 1932. 97—141. lapjáról.) Ismertetés: Egyetemes Philologiai Közlöny. LVII. 1933. 80—1. SOMMER, R.: Die Nibelungenwege von Worms über Wien zur Etzelburg. Ismertetés: Deutsch—Ungarische Heimatsblätter. V. 1933. 129—30. HUSS, R.: Das Landschaftliche und Ungarn in der Thidrekssaga. Ismertetés: Deutsch—Ungarische Heimatsblätter. V. 1933. 133—4. KARASEK-LANGER, A.—STRZYGOWSKY, E.: Sagen der Deutschen in Galizien. Ismertetés: Deutsch—Ungarische Heimatsblätter. V. 1933. 148.

1934

Hungarian Popular Balladry. Journal of the English Folk Dance and Song Society. I. 1934. 166—72. (Klny. is.) A néphagyomány megmentéséről. Debreceni Szemle. VIII. 1934. 219—26. (Klny. is.: 8. l.) [Előadás formájában elhangzott 1934. III. 14-én, a Magyar Néprajzi Társaság nyilvános felolvasóülésén. Ezt említi: Ethnographia. XLV. 1934. 96.] Mesekutatás és mesegyűjtés. Népünk és Nyelvünk. VI. 1934. 151—8. Zum Märchenmotiv vom Räuber im Sarge. Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde. VII. 1934. 112—4.

1935

A mese világa. Magyarságtudomány. (Régi folyam.) I. 1935. 19—25. [Klny. is: Ortutay Gyula: Rétközi mese. (Buday György fametszetével.) Honti János: A mese világa. (A Magyarságtudomány tanulmányai. I.) Hn. én. 14. 1.] Magyar epikus hagyomány. Magyarságtudomány. (Régi folyam.) I. 1935. 126—36. (Klny. is.) Mesetudomány és vallástörténet. Népünk és Nyelvünk. VII. 1935. 107—24. (Klny. is: A Szegedi Alföldkutató Bizottság Könyvtára. IV. Társadalom- és Néprajzi Szakosztály közleményei. 27. szám. Szeged. 1935. 19. l.) BUDAY György—ORTUTAY Gyula: Székely népballadák. Bp. 1935. 311. Ismertetés: Diárium. V. 1935. 176—7. Egyetemes történet négy kötetben. A Magyar Szemle Társaság megbízásából szerkesztették: Hóman Bálint, Szekfü Gyula, Kerényi Károly. I. kötet. Ókor. Szerkesztette: Kerényi Károly. Bp. 1935. xvi + 704. (A könyvben található idegen szövegek fordítói: Hamvas Béla, Honti János, Kövendi Dénes. Ezek: 373—567, 586—614, 615—88 lapokon.)

1936

Gans, die goldene. Handwörterbuch des deutschen Märchens. Bd. II. Lieferung 4. Berlin—Leipzig. 1936. 314—5. Celtic Studies and European

Folk-Tale Research. Béaloideas. VI. 1936. 34—. Epikus néphagyomány. (Magyar epikus hagyomány II.) Magyarságtudomány. (Régi folyam.) II. 1936. 371—86. (Klny. is: 16. l.) Mesék és mítoszok halálról és halhatatlanságról. Ethnographia. XLVII. 1936. 34—9. (Klny. is: Az Ethnographia füzetek 7. (Szerkeszti: Györfly István.) Bp. 1936. 6. l.) Mese és legenda. Ethnographia. XLVII. 1936. 281—90. (Elhangzott a Magyar Néprajzi Társaság 1937. február 24-i felolvasó ülésén.) A mese történetéről. Debreceni Szemle. X. 1936. 77—83. A mese története. Napkelet. 1936. Népköltésze-tről és irodalomról. Kerekasztal. II. 1936. 27—33. (Klny. is: Bp. 1936. 7. l.) Népköltési gyűjtés Írországban. Ethnographia. XLVII. 1936. 332—3. (Irodalmi és folklór cikkek az Új Lexikonban.) Új Lexikon. Bp. 1936. (Szerkesztette: Dormándi László és Juhász Vilmos.) I—VI.

a) I. Alakoskodások.	84 a—b.
b) II. Csipkerózska.	801 b.
c) II. Élet fája.	995 b.
d) IV. (Karácsony) Karácsonyi népszokások.	2012 a—b.
e) IV. Kelták.	2069 b.
f) IV. Kelták vallása.	2069 b—2070 a.
g) IV. Kelta nyelv és irodalom.	2070 a—b.
h) V. Népmese.	2879 b—2880 b.
i) VI. Varázslás.	3810 a—b.

Új kézikönyv a magyar népköltésről. (A Magyarság Néprajza III. kötetében.) (A magyarság szellemi néprajza. Bp. é. n. 473.) Ismertetés: Népköltés és Nyelvünk. VIII. 1936. 88—96. NEGELEIN, Julius von: Haupttypen des Aberglaubens. (Weltgeschichte des Aberglaubens. 2.) Berlin—Leipzig. 1935. xviii + 441. Ismertetés: Ethnographia. XLVII. 1936. 330—1. EPSTEIN, H.: Der Detektivroman der Unterschicht. Frankfurt am Main. Ismertetés: Ethnographia. XLVII. 1936. 331.

1937

A mese világa. Bp. 1937. 162. A sziget kelta mítoszáról. Argonauták. I. 1937. 5—15. (Klny. is: 13. l.) A középkor Odysseuszáról. Argonauták. I. 1937. 150—61. (Megjelent 1938-ban.) KRAUSE, W.: Die Kelten und ihre geistige Haltung. (Schriften der Königlichen Deutschen Gesellschaft. Heft. 12.) Königsberg. 1936. 47 + 4 t. Ismertetés: Műhely I. 1937. 163—5.

1938

Az úrfiú, aki a paradicsomban járt. 12 népmese. (Összeválogatta: Honti János. Vadász Endre rajzaival.) Bp. 1938. 117. Zum Eingliederungsproblem der ungarischen epischen Überlieferungen. Ungarische Jahrbücher. XVIII. 1938. 153—74. Geld mit Scheffeln messen. Handwörter-

buch des deutschen Märchens. Bd. II. Lieferung: 7. Berlin—Leipzig. 1938. 481—3. Geschirrverkauf. Handwörterbuch des deutschen Märchens. Bd. II. Lieferung: 8. Berlin—Leipzig. 1938. 569—70. Gesellen, die drei schadhaften. Handwörterbuch des deutschen Märchens. Bd. II. Lieferung: 8. Berlin—Leipzig. 1938. 597—8. Gestohlene Leber. Handwörterbuch des deutschen Märchens. Bd. II. Lieferung: 8. Berlin—Leipzig. 1938. 612—4. Glückskinder, die drei. Handwörterbuch des deutschen Märchens. Bd. II. Lieferung. 8. Berlin—Leipzig. 1938. 640—2. New Ways to Vinland Problems. Acta Ethnologica. 1938. 20. Notices sur la légende populaire. Revue de Folklore Français, 1938. Notice sur l'Ulysse de Dante. Revue d'Histoire de Philosophie et d'Histoire générale de la civilisation. 1938.

1939

Märchenmorphologie und Märchentypologie. Folk-Liv. III. 1939. 307—18.

1940

A mérszároslegény meséje. (Feljegyezte és a kísérő tanulmányt írta: Honti János.) Bp. 1940. 63. Grab: Der arme Junge im Grab. Handwörterbuch des deutschen Märchens. Bd. II. Lieferung. 9. Berlin—Leipzig. 1940. 655—8. A népmese háttere. Ethnographia. LI. 1940. 308—20. (Klny. is: 13. l.) [Felolvasás a Magyar Néprajzi Társaság 1940. II. 28-án tartott ülésén.] Út Villonhoz. François Villon Nagy Testamentuma. Vas István fordítása, Honti János tanulmányával. (Kétnyelvű Klasszikusok. A) Szövegek. Középkori Klasszikusok. 1.) Bp. 1940. 173. Ez: 1—13. l. (Klny. is: 13. l.) On a Type of Saga Incidents. Helicon, Revue Internationale des Problemes généraux de la Littérature. IV. 1940. 65—73. Vinland and Ultima Thule. Modern Language Review, 1940. 159—72. Late Vinland Tradition. (The Thorbjörn Narrative.) Modern Language Quarterly. I. 1940. 339—355. A néprajz Franciaországban. Ethnographia. LI. 1940. 114—6. PETSCH, Robert: Spruchdichtung des Volkes. Vor- und Frühformen des Volksdichtung. (VOLK: Grundriss der deutschen Volkskunde in Einzeldarstellungen. No. 4.) Halle a. d. Saale. 1938. Ismertetés: Helicon. Revue Internationale des Problèmes généraux de la littérature. III. 1940. 175 a—b.

1941

Notices sur la légende populaire. In: Volume in Honour of Prof. Bernhard Heller on the occasion of his seventieth birthday. (Edited by Alexander Scheiber). Bp. 1941. 326 + 132. Ez: 86—90.

1942

Anonymus és a hagyomány. (Minerva XXI. 1. Minerva-könyvtár 60.) Bp. 1942. 23. Gondolatok a néprajzról. Bátky Zsigmond emlékének. Az ország útja. VI. 1942. 333—8. A szélkötő Kalamona. Elmondta Molnár Lajos 33 éves csengeri — Szatmár megye — gazdálkodó 1929-ben. Lejegyezte és közli Molnár József. Ethnographia. LIII. 1942. 216—25. Honti János jegyzete ehhez: Uo. 226. (DÉGH LINDA:) Pandur Péter meséi. I—II. (UMNGY. III—IV.) Bp. 1942. 292, 284. Ismertetés: Ethnographia. LIII. 1942. 238—40.

1943

Fabula. Keleti mesék. (A kötet anyagát összeválogatta, bevezette és jegyzetekkel kísérte: Honti János.) Bp. 1943. 310. (Ezek: 5—10, ill. 305—8.) Hegedű — kaloda. Ethnographia. LIV. 1943. 86. Sámán-szertartás a X. századi Grönlandban. Ethnographia. LIV. 1943. 187—9. † Heller Bernát. (1871—1943.) Ethnographia. LIV. 1943. 99—100. (SOMLYÓ György:) Skót balladák. Somlyó György fordításai. (Officina könyvtár. 23. sz.) Bp. 1943. 56. Ismertetés: Ethnographia. LIV. 1943. 98—9. VAMOS Ferenc: Kozmosz a magyar mesében. I. kötet: A térelképzelés. Bp. 1943. 193. 1. + 3 t. Ismertetés: Ethnographia. LIV. 1943. 196—8. KRIZA János: Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény. I—III. (Viski Károly bevezető tanulmányával.) Bp. 1943. xx + 195, 175, 216. Ismertetés: Ethnographia. LIV. 1943. 198—9.

1945

Orestes és Hamlet. Magyarok. I. 1945. 253—60. (KlNy. is.) Szigetek legendái. Ethnographia. LVI. 1945. 15—7. [Töredék. L. erről uo. 17—8. l.] Notice sur le conte égyptien du Prince Prédestiné. Oriens Antiquus. Bp. 1945. 66—73. (A Magyar Keleti Társaság Kiadványai. 7. sz.) Déesses servantes. Oriens Antiquus. Bp. 1945. 163—5. (A Magyar Keleti Társaság Kiadványai 12.: Altorientalische Miscellen von A. Dávid, A. Dobrovits, E. Haeffner, J. Honti, J. Pálfi, E. Trencsényi-Waldapfel, W. Wessetzky.)

1947

Az ismeretlen népmese. Bp. (1947.) 36.

ZÁRÓ JEGYZETEK

A MESE VILÁGA

Honti János magyar nyelven írt munkái közül a leginkább összefoglaló jellegű; 1937-ben jelent meg Budapesten a Pantheon kiadásában. Szövegét változatlanul közöljük, de *elbogytuk* az utolsó, V-ik fejezetet, mely a nemzetközi mesekutatás akkori állapotát ismerteti. Ennek az ötödik fejezetnek tartalmát Honti a következőkben foglalta össze a tartalomjegyzékben:

Magyar mese. A mese nemzetközisége. Nemzeti jellemvonások kérdése. Mesevándorlás. Népi műfordítás. A három selypítő lány. Tájegységek. Bonyolult családja. Öntudatlan és tudatos mesefilológia. „Összehasonlító mesetudomány.” Detektívmunka. Aggályok. Ismét lazább problematika. A mese: irodalom. Irodalmi nyomok. Meseforma vagy mesevilág nyomai? A mese történetének visszafelé pergetett filmje. A mesének nincs története.

Az összehasonlító mesekutatásra és a mesetípus-katalógusokra vonatkozó kritikát tudományos szinten ismétli „Mesemorfológia és mesetipológia”, továbbá „Kelta tanulmányok és európai népmesekutatás” című tanulmányában, melyeket e kötetben közlünk.

A könyv megjelenése óta eltelt huszonöt év magyar — és nemzetközi — mesekutatási irányaihoz lásd: Ortutay Gyula: Ungarische Volksmärchen. Berlin, 1957. Bevezető. — Dégh Linda: Some Questions on the Social Function of Storytelling. Acta Ethnographica. 1957. — Kovács Ágnes: Die ungarische Märchenforschung der letzten Jahrzehnte. Deutsches Jahrbuch für Volkskunde. 1958. (Mindhárom tanulmányban bő irodalommal.)

MESEMORFOLÓGIA ÉS MESETIPIOLÓGIA

Megjelent német nyelven a Folk Liv c. folyóirat 1939. évfolyamában a 2—3. számban, — Märchenmorphologie und Märchentypologie címen.

Az idézett mesetípusok magyar fordításánál Berze Nagy János: Magyar Népmesetípusok című művének megjelöléseit használtuk. A tanulmányban idézett (de címmel nem jelölt) mesetípusok: 403: A gyöngysíró leány. — Szép és csúnya leány. — 408: A három narancs. — 650: Erős János.

A cím nélkül említett Christensen-mű: Christensen, Arthur: Motif et thème. Plan d'un dictionnaire des motifs de contes populaires, de légendes et de fables. Helsinki, 1925. FFC. 59.

E kérdésekhez újabban: Ortutay Gyula: Variáns, invariáns, affinitás. (A szájhagyományozó műveltség törvényszerűsége.) Magyar Tud. Ak. Társadalmi-Történeti Tudományok Oszt. Közl. IX. 1959. — Dégh Linda: Az egyéniségvizsgálat perspektívái. Ethn. 1960.

KELTA TANULMÁNYOK ÉS EURÓPAI NÉPMESE-KUTATÁS

Megjelent angol nyelven a Béaloideas c. folyóirat VI/1. számában (1936) Celtic Studies and European Folk-Tale Research címen.

Egyike az elsőnek a kelta hagyománnyal foglalkozó Honti-tanulmányok közül. „Az elátkozott királyfi” egyiptomi történetéről később Honti külön tanulmányt is írt, melyet közlünk e kötetben. Az 530-as mesetípus Berze Nagy János katalógusában: Férfi-hamupipőke.

E tárgykörhöz újabban: Dégh Linda: Die irische Märchenforschung. Deutsches Jahrbuch für Volkskunde, 1959 145—150.

MESE-CÍMSZAVAK

Megjelentek németül a Handwörterbuch des deutschen Märchen-ben. II. kötet. 1938, ahol Honti még további három címszót dolgozott ki (l. a bibliográfiát). 1939-ben Honti megszakította kapcsolatait a vállalkozással, minthogy annak irányával politikai okokból nem értett egyet. — A megjelent címszavakat az teszi különösen jelentőssé Honti munkásságában, hogy mintegy gyakorlati illusztrációi a mesék feldolgozásának módjáról egyéb munkáiban lefektetett elveknek.

Az egyes tanulmányokhoz írt jegyzetek rövidítéseit kiegészítette Tarnay Margit.

Edényárusítás (Geschirrvverkauf). Handwörterbuch. Bd. II. 569—570.

A tanulmányban előforduló mesetípusok Berze Nagy János Magyar Népmesetípusok c. könyvében:

Aarne-Thompson 900: Kevély királykisasszony.

Aarne-Thompson 304: A hajnalkötöző királyfi.

A három rokkant cimbora. (Gesellen, die drei schadhaften.) Handwörterbuch. II. 597—598.

Az előforduló mesetípusok Berze Nagynál:

A három rokkant cimbora: Vak, süket, kopasz. Hazudozó mese. (1961.)

Az ellopott máj (gestohlene Leber). Handwörterbuch, II. 612—614.

A mesetípusok Berze Nagynál:

Ellopott máj (Aarne-Thompson 779): Péter és a sült liba.

Pénzmérés vékával. (Geld mit Scheffeln messen.) Handwörterbuch II. 481—483.

A mesetípusok Berze Nagynál:

Aarne-Thompson 1535: (Unibos): Kis Kolozs és Nagy Kolozs.

Aarne-Thompson 676 (Simeliberg): Föld alatti kincseskamra.

Aarne-Thompson 1643: Bolond örökös (Berze Nagynál 1646).

Aarne-Thompson 1642: A jó vásár.

Aarne-Thompson 1653: Rablók a fa alatt.

MESE ÉS LEGENDA

Megjelent 1936-ban az Ethnographiában.

E tanulmányt Honti János először a Magyar Néprajzi Társaság 1937. évi, február 24-i felolvasó ülésén ismertette. A következő megjegyzést fűzi hozzá:

„Mint hogy felolvasásra íródott, igyekszik az egész mondanivalóját a szövegbe összpontosítani és nagy általánosságban tartani. Ezért úgy gondoltam, hogy a részletezések és jegyzetanyag a nyomtatott formában is nélkülözhetők.”

A mese és legenda, valamint a két következő tanulmány: az elátkozott királyfi történetéről és az istennőkről mint szolgálókról szóló — a népköltészet prózai műfajainak összefüggését tárgyalja. E kérdéscsoport-hoz tartozik a „Megjegyzések a népmondához” című tanulmány is, amelyet mégis a második csoport keretében közlünk, mert szorosan kapcsolódik Hontinak az epikus hagyományokról kifejtett gondolatmenetéhez is.

MEGJEGYZÉSEK AZ ELÁTKOZOTT KIRÁLYFIRÓL SZÓLÓ EGYIPTOMI MESÉHEZ

1945-ben jelent meg az Oriens Antiquusban (Bp) francia nyelven. Notice sur le conte égyptien du Prince Prédestiné' címen. Különnyomatként megjelent mint a Magyar Keleti Társaság Kiadványainak 17. száma.

Hontit éveken keresztül foglalkoztatta az egyiptomi novellák műfaji kérdése; barátjával, Dobrovits Aladár egyiptológussal közösen tervezték e novellák tudományos feldolgozását. A francia szövegben előforduló „légende” kifejezést mondának és legendának fordítottuk, mert mindkét értelmet magába foglalja, a magyar (és német) nyelv viszont két külön kifejezést használ ezek jelölésére.

A monda osztályozási szempontjaihoz újabban: Will-Erich Peuckert: Sage. (Deutsche Philologie im Aufriss. 129. folytatás. 1955.)

1945-ben jelent meg az Oriens Antiquusban, francia nyelven, „Déesses servantes” címen.

AZ ISMERETLEN NÉPMESE

1945-ben jelent meg az Officina kiadónál, a „Honti János Társaság” kiadásában.

1943. X. 17-én Galgamácsáról írta egy levélben, a munkaszolgálatos-táborból:

„Komoly munkával csak egyszer foglalkoztam, azt is akkor, amikor tavasszal megtudtam, hogy egy hónap múlva be kell vonulnom és azalatt a hónap alatt egy tanulmányt írtam a népmese egyes kérdéseiről, amikről még se én, se más nem vesztegetett szót, de amelyek érzésem szerint a döntő dolgok felé kell hogy utat nyissanak. Meglátszik rajta a limitált idő és a kierőszakolt hattyúdal jellege, kissé vegyes és szerkezetelen, legszívesebben azt a címet adtam volna neki, hogy „Mindenféle a népmeséről”. Faute de mieux „Az ismeretlen népmese” lett a címe, de a publikációjával úgy látszik boldogabb időket kell várnom, mert jelenlegi folyóirataink egy része engem nem akar, más részüket én nem akarom. Azt remélem, hogy az egyszer talán megvalósuló Stemma publikációban lát majd napvilágot.” A „Stemma” fiatal, főként ókortudománnyal és vallástörténettel foglalkozó tudósok baráti társasága volt, Honti kb. 1933-tól haláláig itt mutatta be új munkáit. 1945-ben valóban a régi Stemma-társaság adta ki ezt a művet, Honti János Társaság néven.

EPIKUS NÉPHAGYOMÁNY

Megjelent a Magyarságtudomány 1936. évfolyamában, a 371—386 oldalakon.

A tanulmány első része a Magyarságtudomány. I. évfolyamában jelent meg (126 kk.) — E két tanulmányban tárgyalt kérdéseket a külföldi kutatók számára újra összefoglalta: Zum Eingliederungsproblem der ungarischen epischen Überlieferung c. tanulmányában. (Ungarische Jahrbücher Bd. XVIII.)

ANONYMUS ÉS A HAGYOMÁNY

Megjelent Budapesten, 1942-ben a Minerva XXI. évfolyamában és a Minerva könyvtár 60. füzeteként.

További összefoglaló irodalmat ad: Györffy György: Krónikáink és a magyar őstörténet. Bp. 1948.

1930-ban jelent meg az Irodalomtörténeti Közleményekben. Ugyanebben az évben, valamivel előbb jelent meg az Ethnographiában „A Szilágyi és Hajmási monda rokonai és eredetkérdése” című tanulmány.

Újabb adatokkal szolgál és a délszláv népköltészet párhuzamait ismereti: Korompay Bertalan: Szilágyi és Hajmási históriája a szlovéneknél és a magyar monda eredetkérdése. Irodalomtörténeti Közlemények. 1953. 218—226.

A MAGYAR NÉPBALLADA

Megjelent angol nyelven a Journal of the English Folk Dance and Folk Song Society-ben (Hungarian Popular Balladry). E tanulmány a magyar balladakutatás 1934-es helyzetét összegezi a külföldi kutatás számára.

A Honti által említett rendszerező katalógus 1938-ban jelent meg: Dános Erzsébet: A magyar népballada.

A következő években a magyar balladakutatás nagy lendületet kapott. A legjelentősebb rendszerező és elméleti művek ez időszakból: Ortutay Gyula: Székely népballadák. 1935. További kiadások 1940 és 1948. — Továbbá: Ortutay Gyula: Az európai ballada kérdéséhez. Kodály Emlékkönyv, 1953 és Ortutay Gy.: Magyar népköltészet. (1955.) Bevezető tanulmány és II. kötet. — Az énekmondókról: Takács Lajos: Históriaok, históriák. Bp. 1958; — Továbbá: Csanádi—Vargyas: Röpülj páva, röpülj. Bp. 1954 és Vargyas Lajos történeti tanulmányai: Kutatások a népballada középkori történetében. I—II. Ethnographia 71. — III. Néprajzi Értesítő 61.

MEGJEGYZÉSEK A NÉPMONDÁRÓL

Megjelent francia nyelven a Heller Bernát hetvenedik születésnapjára kiadott Emlékkönyvben (Bp. 1941): Notices sur la légende populaire.

A tanulmány alapját egy előadás képezte, melyet Honti 1939. április 28-án Párizsban, a Societé de Folklore Français et de Folklore Colonialban tartott.

A tanulmány szorosan kapcsolódik egyrészt az epikus néphagyományról, másrészt az „Elátkozott királyfiról” szóló tanulmányok gondolatmenetéhez. Itt is a francia „légende” kifejezés értelmezéséből indul ki (l. az említett tanulmányok jegyzeteit) s a „monda” különböző csoportjainak eszmei összefüggését keresi.

MESÉK ÉS MÍTOSZOK HALÁLRAÓL
ÉS HALHATATLANSÁGRÓL

Megjelent az *Éthnographiában*, 1936-ban, ezenkívül az *Ethnographia* füzetei 7. számaként is.

Egyike az első tanulmányoknak, melyekben Honti a halhatatlanságra vágyó királyfi meséjével foglalkozik; itt fejt ki az „anti-meséről” alkotott nézeteit is. Szorosan kapcsolódik e kérdéscsoporthoz az Argonautákban 1937-ben megjelent A sziget kelta mythosáról szóló értekezés. A túlvilágra való utazás gondolatköre vezette el Hontit a kelta „Boldogok szigete” hagyománykörhöz, majd pedig az islandi *sagák*ban leírt Vinland-utazásokhoz. Hontit elsősorban nem Amerika első felfedezése érdekelte, hanem a Vinland utazások mitikus vonásai, kapcsolatuk a kelta halálos szigetekről szóló történetekkel. A Vinland utazásokkal kapcsolatos cikkei külföldi folyóiratokban jelentek meg s minthogy ezeket a magyar olvasók alig ismerik, jelentős részüket közöljük.

ÚJ UTAK A VINLAND-PROBLÉMÁHOZ

Megjelent angol nyelven: *New Ways to Vinland Problems*. *Acta Ethnologica*. København. 1938/1. Aláírásban: Budapest—Párizs.

A SAGA-EPIZÓDOK EGYIK TÍPUSÁRÓL

Megjelent angolul a *Helicon* című folyóiratban (Amsterdam—Basel. Éditions Académiques Pantheon, nyomtatták Debrecenben) a IV. kötetben, 1940-ben: *On a Type of Saga Incidents*. Aláírásban: Magyar Nemzeti Múzeum.

VINLAND ÉS ULTIMA THULE

Megjelent angol nyelven 1939 márciusában a *Modern Language Notes*-ban. (*Vinland and Ultima Thule*). Az aláírás szerint Párizsban készült.

A KÖZÉPKOR ODYSSEUSÁRÓL

Megjelent az *Argonauták* című folyóiratban. 1938 júniusában. E témakörből írt francia tanulmánya: *Notice sur l'Ulysse de Dante*. *Revue de l'Histoire de Philosophie et de l'Histoire Générale de la Civilisation*.

Honti János utolsó befejezett műve. Megjelent a Magyarok c. folyóirat I. évf. 6. számában. (1945 december.) E tanulmányt Honti munkaszolgálatosként írta Ökörmezőn, 1944 tavaszán.

Ekkor írta egy baráti levélben: „itt most három hónapja úgyszólván: hyperboreusok földjén élek, elszakadva mindennapi életem minden realitásától, mindentől távol, ami hozzám tartozik, és itt, kristálytisza levegőben, kristálytisza hegyi folyó partján, hegyek között, melyek, mikor ideérkeztem, ragyogó hóba voltak burkolva, most pedig a legtisztább üdeségű vegetációval, egy archaikus pásztori kultúra környezetében, ahol ember és állat egy fedél alatt lakik testvériesen — itt azt hiszem sikerült elérnem azt, aminek harmincnégy évemmel különben is talán elérkezett az ideje. Tudok távol lenni és tudok messziről nézni, tudok figyelmen kívül hagyni minden lényegtelent, sőt minden túl speciálisat is (saját szaktudományomat beleértve) és csak annak a számára van szemem, ami igazán fontos, igazán nagy és igazán örök... Így folyik életem és nem tudok semmire sem gondolni, aminek különben elég oka lenne engem foglalkoztatni. Legfeljebb a jövőre gondolok és arra, hogy humanizmusnak és filológiának milyen ezerszeresen fontos szerepe lesz, akárcsak a 6—7 században: át kell mentenie egy világegés üszkein azt a kis méceszt, ami a gondjaira van bízva és ami az emberiség legértékesebb tulajdona.”

TARTALOMJEGYZÉK

A MESE VILÁGA

Bevezető	5
Szerkesztői megjegyzések	9
A mese világa	13
Mesemorfológia és mesetipológia	86
Kelta tanulmányok és európai népmese-kutatás	99
Mese-címszavak: Edényárusítás	107
A három rokkant cimbora	108
Az ellopott máj	110
Pénzmérés vékával	112
Mese és legenda	119
Megjegyzések az Elátkozott királyfiról szóló egyiptomi meséhez ...	131
Szolgáló istennők	140
Az ismeretlen népmese	145

EPIKUS NÉPHAGYOMÁNY

Epikus néphagyomány	191
Anonymus és a hagyomány	207
A Szilágyi és Hajmási monda szövegtörténete	225
A magyar népballada	246
Megjegyzések a népmondáról	256

ULTIMA THULE

Mesék és mítoszok halálról és halhatatlanságról	265
Új utak a Vinland-problémához	273
A saga-epizódok egyik típusáról	288
Vinland és Ultima Thule	299

A középkor Odysseusáról	313
Orestés és Hamlet	323

HONTI JÁNOS ÉLETE ÉS MUNKÁSSÁGA

Honti János	337
Honti János műveinek jegyzéke	339
Záró jegyzetek	345

A kiadásért felelős
BERNÁT GYÖRGY
az Akadémiai Kiadó igazgatója

*

Szerkesztésért felelős
DR. DOLMÁNYOS ISTVÁNNÉ

*

Műszaki szerkesztő
GARAMVÖLGYI ERNŐNÉ

*

Kézirat beérkezett: 1962. I. 12.
Terjedlem: 22,25 iv
Példányszám: 1000

*

Szegedi Nyomda V. 62-537

AZ AKADÉMIAI KIADÓ
GONDOZÁSÁBAN
JELENIK MEG AZ

ETHNOGRAPHIA

A MAGYAR NÉPRAJZI TÁRSASÁG
FOLYÓIRATA

SZERKESZTI

K. KOVÁCS LÁSZLÓ

Az immár 73. évfolyamában járó folyóiratban a magyar népi és nemzeti kultúra, a néptömegek életmódja fejlődésének problémáit tárgyaló tanulmányok jelennek meg magyar és külföldi szerzők tollából. A múlt haladó hagyományainak, a néptömegek kultúrát teremtő tevékenységének, alkotó munkájának, művészetének, szokásainak kutatásában elért eredményeket hivatott a folyóirat ismertetni és ezzel hozzájárulni a múltból vallott felfogásunk színesebbé, elevenebbé, életesebbé tételéhez. Az egyes rovatokban tanulmányokon kívül a nemzetközi néprajzi kutatások mai állásáról hírek, beszámolók, ismertetések jelennek meg, és ezek kiegészülnek a néprajz és társtudományai (régészet, gazdaságtörténet, nyelvtudomány, szociológia, irodalomtörténet stb.) témakörébe vágó művek ismertetéseivel. — A folyóirat tanulmányaihoz orosz, francia, angol vagy német nyelvű összefoglalók járulnak. Az Ethnographia olvasása hasznos mindenkinek, aki tájékozódni kíván a népi és nemzeti kultúra fejlődése kutatásának egyre gyarapodó eredményeiről.

Megjelenik évenként négyszer.
Egy évf. előfizetési ára 40,— Ft.
Füzetenkénti eladási ára 15,— Ft.

Előfizethető az Akadémiai Kiadónál, Budapest V., Alkotmány u. 21., az Akadémiai Könyvesboltban, Budapest V., Váci u. 22. és a Posta Központi Hírlap Irodánál, Budapest V., József nádor tér 1.

Ára: 50,— Ft