Claudio Mutti

MÍTOSZ ÉS MESE*

„Valamilyen módon a mítoszkedvelő is filozófus".
Arisztotelész: *Metafizika* 982 b

„S ha ezeket a szimbólumokat nem különítik el és vizsgálják meg figyelmesen, és nem komoly tolmácsolás révén értik meg, a bennük mondott dolgok – mindazok számára, akik hallgatják – nevetségeseknek és ostobáknak tűnhetnek, szinte olyasmiknek, mint vénasszonyok lódításokkal és hiú ostobaságokkal teli történetei."
Iamblikhosz: *Püthagorasz élete* 105.

„Pontosan az nyitja meg az igazság felé vezető utat, ami a mítoszokban valószerűtlennek tűnik. Voltaképpen minél ellentmondásosabb és különösebb az efféle talány, annál inkább int minket arra, hogy ne a puszta szóban bízzunk, hanem a belé rejtett igazság körül fáradozzunk."
Julianus Augustus: *Hérakleiosz ellen* 217 c

A „mítosz" azon kifejezések egyike, amelyeknek a legkülönfélébb jelentéseket tulajdonították. Míg a közbeszédben egyfajta rövid és ésszerű elemzéssel leleplezhető „káprázatos szemfényvesztést" jelöl, addig a szociológusok sajátos szóhasználata szerint mindössze arra szolgál, hogy képes legyen valamely emberi csoport vágyait egységes irányba terelni vagy akár egy egész korszak törekvéseit összefogni.

Voltaképpen a mítosz valami egészen más. A görög *müthosz* tényszerűen a *mü* (vagy *mu*) gyökből ered, amelyből a *müó* („bezárul", „csendben marad") ige is. Ennek az igének egy másodlagos formája, a *müeó* azt jelenti, „beavat a misztériumokba", a misztériumot jelentő görög szó pedig ugyanezt a szógyököt tartalmazza. A „mítosz" szó tehát etimológiailag a csend ideáját hordoza magában; ez még nyilvánvalóbbá válik a latin *mutus* esetében, ahol a gyök szintén azonos. A mítosz és a csend közötti kapcsolatra Guénon így világít rá:

> „a »csend« ideáját itt olyan dolgokra kell vonatkoztatni, amelyek lényegükből kifolyólag, legalábbis közvetlenül és közönséges nyelven kifejezhetetlenek, tudniillik a szimbolizmus egyik általános funkciója sugallni a kifejezhetetlent, adni róla egy előérzetet, vagy ha úgy tetszik »felfoghatóvá« tenni az általa lehetővé tett egyik rendből a másikba való áthelyezések révén – az alsóbb rendből a felsőbbe, abból, ami közvetlenül megragadható, abba, ami csak nagyobb nehézségek árán ragadható meg –, pontosan ez ugyanis a mítoszok elsődleges célja."[1]

Vagyis a mítosz olyan szimbolikus elbeszélés, amelyből a banálisan használt nyelvvel nem – vagy legalábbis elégtelen módon – kifejezhető igazság világlik át.

A modern kutatók által a mítoszról adott értelmezések ettől jelentékenyen eltérnek: a különböző pszichoanalitikus iskolák szerint a mítosz az Élet és a tudattalan megnyilvánulása, a marxisták számára egy végső soron gazdasági természetű esemény rejtjelezése, a neoilluministák (egy olaszországi modern „filozófiai" irányzat *[a ford.]*) szerint az ember igyekezete, hogy eleget tegyen „az űrrel, a *vacuum*mal, a történelmi létezés hiányával való kapcsolatba lépés igényének"[2] – ez utóbbi magyarázat a mítosz lényegi tartalmának a puszta nemlegességgel való egyenlővé tételét foglalja magában, e tartalmat pedig „a történeti valóság nem ésszerű, sőt ésszel megragadhatóvá nem is tehető részére"[3] zsugorítja. Meghatározásaik sokszínű voltán túl, a kortárs kutatóknál mindenképp azzal a lényegileg közös állásponttal találkozunk, amely a mítosz által hordozott kinyilatkoztatásnak emberi rendű eredetet tulajdonít.

Éppen ez az álláspont az, amely kioltja a különböző iskolák között fennálló ellentéteket, amelyek ugyanakkor mind képtelennek bizonyulnak arra, hogy megértsék a mítosz tulajdonképpeni természetét. A mítosz a maga mivolta szerint – azon kultúra összefüggéseibe ágyazva, amelyből ered, és amelyben a szerepét betölti – olyan történelem- és emberfeletti igazság magvát őrzi magában, amely csak elenyésző mértékben lehet megkötve a kísérő formai rész által. Más szavakkal kifejezve, a hagyományos világ (vagy, hogy pontosabban fogalmazzunk, azon hagyományos területek, amelyek mitikus nyelvvel rendelkeznek) szent és mintaszerű történést lát a mítoszban, amely azért kiváltképpen *igaz*, mert a látszatok csalóka világa mögött húzódik. Idézzük fel a mítoszteremtő kultúrák nézőpontját – tehát azokét, amelyek a leginkább hivatottak megmondani nekünk, hogy mi is a mitikus elbeszélés – kellő mértékben tekintetbe vevő Eliade által nyújtott meghatározást:

> „a mítosz szent történetet beszél el; olyan történésre utal, amely a primordiális időben ment végbe, a »kezdetek« mesés idejében. Más szóval, a mítosz a természetfölötti létezők cselekedetei révén létrejött valóságot beszéli el, akár a maga totalitásában vett valóságról van szó, akár bizonyos töredékéről: egy szigetről, egy növényfajtáról, egy emberi viselkedésről vagy egy intézményről. A mítosz tehát mindig egy »teremtés« elbeszélése: arra utal, ahogyan egy dolog létrejött, ahogyan elkezdett *lenni*. A mítosz csak arról szól, ami *reálisan* esett meg, vagyis, ami a maga teljes valójában nyilvánult meg. Szereplői természetfölötti létezők, akik mindenekelőtt mindarról ismertek, amit a »kezdetek« magasrendű idejében tettek. A mítoszok kinyilatkoztatják tehát teremtő tevékenységüket, és fellebbentik a fátylat műveik szentségéről (vagy egyszerűen csak »természetfölöttiségéről«). Egyszóval, a mítoszok a szent (avagy a »természetfölötti«) különféle, olykor drámai betöréseit írják le a világba. A szent e betörése az, ami *valóságosan* megalapozza a világot, és olyanná teszi, amilyen ma is. Sőt, a természetfölötti létezők beavatkozásai következtében jelenik meg az ember úgy, mint ma: halandó, nemekre hasított és kultúrával rendelkező lényként."[4]

Ha a mítosz megközelítéséhez az Eliade által jól körülírt látószöget vesszük fel kiindulópontként,[5] világossá válik, hogy a regei, legendás, mondai és mesei elbeszélések túlnyomó részének lényegeként a szimbolikus mozzanat tekinthető, lévén – a mindennapos nyelvhasználathoz ké-

pest kevésbé korlátolt volta miatt – a szimbolizmus az a *par excellence* mitikus nyelvezet, amely magasabb rendű igazságok közlését a leginkább lehetővé teszi. Ámde a szimbolikus tényezőnek ezt a típusú objektív és egyéniségfeletti arculatát meglátni még nem elég: a szimbolizmus igazi lényegét és igazi eredetét is fel kell ismerni, különben fennáll annak a veszélye, hogy csupán egyéni természetűnek tekintjük, alkalmasint az elmebetegek deliráló produktumaival megfelelésbe hozható tudattalan megnyilatkozásait látva benne.

A szimbolizmus és általában véve az olyan tényezők összességének megléte, amelyek a beavatás területére utalnak, így megerősíti a Grimm-testvérek megállapítását a regék és mesék isteni eredetéről. Távol attól, hogy e megállapítás „Grimm elméletének korlátját"[6] képezné – ahogy azt a hivatalos kritika szeretné beállítani –, megerősítik Guénon folklórral kapcsolatban tett még szervesebb, általános érvényű észrevételei:

> „amikor a szó igazi értelmében vett tradicionális elemekről van szó, amelyek időnként deformálódtak, erőt vesztettek és széttöredeztek, valamint valódi szimbolikus értékkel bíró dolgokról, mindez még igen messze van a népi, de nem az emberi eredettől. Ami népi lehet, az kizárólag a »túlélés« jelensége, akkor, amikor ezek az elemek már eltűnt tradicionális formák körébe tartoznak (…), amelyek időnként egy olyan ősi múltba vezetnek vissza, amit már lehetetlen meghatározni, ezért megelégszenek azzal, hogy azokat a »prehisztorikum« homályos területére helyezik; ez így egy többé-kevésbé kollektív »tudatalatti« emlékezet funkcióját tölti be, amelynek tartalma nyilvánvalóan máshonnan származik (…). Amikor egy tradicionális forma kihunyóban van, utolsó reprezentánsai, amelyek másként a visszatérés lehetősége nélkül elvesznének, igen erősen képesek ráhagyatkozni a már említett kollektív emlékezetre; vagyis egyedül ez rendelkezik ezoterikus karakterrel, amitől ugyan nem lesz megfosztva, mégis csupán a bizonyság egy fajtájaként marad fenn, mégpedig azok számára, akik más időkben majd képesek lesznek megérteni."[7]

Az ilyen jellegű feltevéseknek a kutató figyelmét a legendák és mesék irodalmi aspektusával való bíbelődés helyett nyilvánvalóan arra kellene irányítaniuk, hogy a szimbolikus mozzanatot vizsgálja bennük, a felszínen és minden alaköltésen túl. Mihelyt sikerülne azonosítani ez utóbbit, a kiteljesítés műveletének kellene alávetni, más szóval, a szimbólumot össze kellene vetni a többi tradicionális formában fellelhető analogikus szimbólumok előfordulásaival, s e módszer révén visszavezetni eredeti értelméhez. Ilyen úton érkezhetnénk el ahhoz a végkövetkeztetéshez, hogy a népi hagyományok nagy része, ahelyett, hogy „primitív" volna, mint azt néhányan hinni szeretnék, régmúlt civilizációs ciklusok maradványait képviseli.

De térjünk vissza a Guénon-szemelvényhez. Egy eltérő szférából származó tényezőket magába gyűjtő kollektív emlékezet szerepét tulajdonítja a népnek, s ezzel teljesen feje tetejére állítja a pszichoanalízis elméleteit, amelyek a mítoszt és a szimbólumot – a magasabbrendű alacsonyabbrendűből való levezetésének tipikus művelete révén – a tudatalattiból származtatják. A pszichoanalízis a szimbolikus nyelvezet gyökerét voltaképp az egyéniség leghomályosabb útvesztőibe temeti, olyanképpen, hogy a szimbólum eszerint semmi más nem lenne, mint a pszichikus mélyrétegeknek az egyénfeletti szférával minden kapcsolatot nélkülöző kivetülése. Ezzel szemben a tradicionális nézőpont a

szimbolizmusban olyan nyelvezetet pillant meg, amely az idea és a képzet között létező analóg viszonyon alapulva a tudatfeletti szférájából eredő igazságokat fejez ki: ha valami egyáltalán tudattalan benne, az semmi más, mint a kollektív emlékezet – a folklorisztikus alkotásokban lényegiként felismert tényezők ugyanis anélkül kerülnek közvetítésre, hogy a nép világos tudatában lenne annak, hogy egy vallásos vagy egyenesen ezoterikus közeg által gondjaira bízott örökséget őriz.

Gyakori eset tehát, hogy a mese, csupán látszatra „fantasztikus" megjelenítésbe, személyiségekbe és cselekményekbe rejtve, a *philosophia perennis* értékes töredékeit konzerválja.

MESEÉRTELMEZÉSEK

A *Kinder- und Hausmärchen* 1822-ben kiadott harmadik kötetében Wilhelm Grimm kapcsolatokat állapított meg a mítosz és a népmese között. Feltevése az volt, hogy a germán mitológia nagy, epikus témái a mesében leltek menedékre, és hogy bennük él tovább a „pogány" ősök világlátása. Így a *Nibelung-saga* Szigfridje volna a jósmadár szívét elfogyasztó, s így az állatok nyelvén értő vadász, Brünhilde változott volna át Csipkerózsikává, korábban Gudrun viselte Hamupipőke rongyait, és így tovább.

A Grimm-testvérek számára a mesék tehát nem pusztán a fantázia művei, és nem is kronológiailag meghatározható cselekmények dokumentációi.

> „Én – írja Jacob Grimm – a csodásat nem úgy tekintem, mint egy révedezést, szemfényvesztést vagy csalást, hanem mint tökéletesen isteni igazságot. Ha partját elérjük, nem foszlik szét, mint a köd, hanem szent jelleget ölt, és imádságra késztet (…). Ezért hát az eposz nem egyszerű emberi történet, mint amilyeneket ma írnak, hanem egy isteni történetet, mitológiát is tartalmaz".

Egyértelmű és általánosan elfogadott, hogy amikor a Grimm-fivérek a *Märchen*ről történelmi értékű tanúbizonyságokként szólnak, „történelem" alatt nem tárgyi cselekmények elbeszélését, hanem egyfajta „hierohistóriát" (szent elbeszélést *[a ford.]*) értenek – hogy Corbin és Eliade kedves kifejezésével éljünk. Grimmék szerint az általuk összegyűjtött meseszerű elbeszélések történelmileg mégis meghatározható időben születtek: a *Märchen* kezdetei szerintük arra a korra mennek vissza, amikor az árják elhagyták eredeti szálláshelyeiket.

A Grimm-fivérek tézisét veszi át és göngyölíti tovább Max Müller. Szerinte minden mesét egy-egy régebbi legendára kell visszavezetni, melyek mindegyike végső soron egy primordiális mítosszal hozható kapcsolatba. Kutatásai révén Müller arra a következtetésre jutott, hogy az árja közösség Belső-Ázsiából kiáradva a perzsa, az indiai és az európai régiókba terjedt szét: kézenfekvő hát, hogy a *Märchen* magyarázatáért a legrégibb árja emlékhez folyamodik, a *Védák*hoz, amelyeket 1849 és 1873 között hat kötetben tett közzé. Ebben a perspektívában Csipkerózsika a védikus himnuszok Hajnalával azonos, a herceg által a szörny fogságából megszabadított tündér pedig a tél béklyóitól eloldozott védikus tavasz meseszerű átöltöztetése stb.

Míg Müller a *Védák*ból származtatja a *Märchen*t, Theodor Benfey szerint – akit az „összehasonlító irodalomtudomány" alapítójának tekintenek – a *Pancsatantra* az a forrás, amelyből a meséknek eredniük kell. A *Pancsatantra* indiai elbeszéléseknek, novelláknak és apológiáknak a 4. és 5. század körül szirmokat bontott gyűjteménye, szerzője Visnusarman. Ezeket az elbeszéléseket a 6. században pehlevire, a 12. század folyamán arabra, majd arabról héberre, héberről

latinra és végül különböző nyugati nyelvekre fordították. Ezen kívül a *Pancsatantra* meséi az 1. század óta a buddhista irodalommal együtt Kínában és Tibetben is elterjedtek, ahonnan aztán eljutottak Mongóliába. *Pancsatantra*-fordítása elé írt terjedelmes bevezető tanulmányában Benfey kifejezésre juttatta azon meggyőződését, hogy a szerte a világon ismert népmesék nagyobbik része indiai eredetű.

Benfey tézisében volt egy adag exkluzivizmus, miáltal nem kerülhette el, hogy kritikák tárgyává váljék. Így Julius Krohn, a finn iskola alapítója például azt vetette ellene, hogy ha igaz is, miszerint sok mese Indiából érkezett Európába, másfelől tagadhatatlan, hogy más mesék Európából indulva érkeztek Indiába, ahogyan az is igazolt tény, hogy olyan övezetek, mint például Kis-Ázsia, szintén meseteremtő területeknek tekintendők. Krohn elhibázottnak tartotta továbbá, hogy túl nagy jelentőséget tulajdonítsunk az irodalmi szövegváltozatoknak, miközben az újabb keletű népi szövegek értékét megtagadjuk. A finn iskola kutatói az „ősforma", az *Urform* kinyomozására szánták el magukat, egy-egy elbeszélés összes fellelhető variánsát leltárba véve és osztályozva. Mindenesetre a finn kutatók által megállapított *Urform* az esetek többségében nem volt más, mint csupán egyike a nem túlságosan új, de nem is a legrégebbi formáknak.

A mesekutatás területéhez történő következő említésre méltó hozzájárulás a francia Pierre Saintyves-é. Saintyves, aki azután mintegy ötven éven át uralta hazájában a folklórkutatás terepét, fő művében, az 1923-ban kiadott *Les contes Perrault et les récits parallèles*-ben fogalmazta meg azt, amit közismertebben ritualista hipotézisnek neveznek. E feltevés szerint a mesék ugyanolyan rituális mozzanatokat képeznének, mint amilyenek az úgynevezett primitív népek vallásos intézményeiben maradtak fenn. Ebből következik tehát, hogy az olyan mesék, mint a *Hamupipőke*, a *Szamárbőr* és a *Piroska* az újév rítusaival lennének kapcsolatosak, míg a *Hüvelyk Matyi*, a *Kékszakáll*, a *Csimbók herceg* és a *Csizmás Kandúr* ősi beavatási rítusok emlékezetét tartalmazzák. A mesék végső soron nem lennének mások, mint a rítusok lefolytatása alatt közölt tanítások visszfényei.

Saintyves ritualista hipotézisét göngyölítette tovább Vlagyimir Jakovlevics Propp, szovjet folklorista. *A varázsmese történeti gyökerei*[8] című könyvében megkísérli megállapítani, mely korokra vagy történelmi intézményekre kellene visszavezetni a „mágikus" orosz mesék alkotóelemeit. Saintyves nézeteihez képest Propp művének újdonsága a marxista perspektíva átvételében áll, főként két tekintetben, melyek közül az egyik a „struktúra" és „szuprastruktúra" viszonya, a másik pedig az ősközösségtől a szocializmusig ívelő történelmi fázisok feltételezett egymásra következése. Propp műve egyrészről rendelkezik azzal az előnnyel, hogy megtisztítja a terepet az irodalmi előítélettől, amely szerint a mesék merőben a fantázia és az érzelmek termékei. (Hogy erre az előítéletre egyetlen példát hozzunk, Benedetto Croce a meséket semmi többnek nem tartotta, mint „élő költői organizmusoknak", amely okból kifolyólag „mindazoktól ered vagy mindazok a szerzői, akik a maguk szájíze szerinti újfajta színezettel adnak elő vagy alkotnak újra egy mesét".[9]) Másfelől viszont Propp ideológiai kötelékek rabja maradt, és mindenáron a kultúra valamely fázisához akarta visszavezetni az elbeszélésben szereplő rítusok nyomvonalait. Ezáltal nem vette tekintetbe, hogy a mesék forgatókönyve nem annyira valamilyen történelmi periódust, mint inkább „jelképes" törekvéseket és magatartásokat visszhangoz. Csupán egyetlen példa: az orosz „tündérmesékben" jelentős szerephez jut Baba Jaga; nos, e szereplőnek nincs semmiféle

„történelmi gyökere", mivel a hagyományos szláv világban a nők számára szigorúan tiltott volt a Propp által felidézett totemisztikus beavatás. Egyszóval nem érthette meg, hogy amik a mesékben találhatók, azok leginkább „mintaszerű magatartásmódok vázlatai, melyek kulturális ciklusok és történelmi pillanatok sokaságában újraélhetők".[10]

Érdekes következtetésekre jutott a holland Jan de Vries, különböző, mesékről szóló művek szerzője, aki szerint a mesei elbeszélésekben a mítosz mozzanatai és alakjai álöltözetben jelennek meg: más szavakkal továbbra is istenek és hősök fejtik ki benne működésüket, ám olyan feltételek között, amelyek felismerhetetlenné teszik őket. A holland kutató megfigyelte még, hogy a mese, a hősi *saga*tól eltérően, mindig boldog végkimenetelű; azonban hozzáfűzi, ez nem jelenti azt, hogy a mese tartalma ne egy rémisztően komoly valósággal lenne kapcsolatos, ami nem más, mint az iniciatikus tapasztalás. De amíg Propp számára a „tündérmesékben" visszatükrözött beavatás egy történelemben elhelyezkedő esemény, addig Jan de Vries szerint a mese a beavatás mintaszerű és történelemfeletti modelljét ábrázolja illetve hosszabbítja meg.

Jan de Vries-éhez hasonló téziseket vallott Mircea Eliade is, aki szerint a beavatás nem a tradicionális civilizációk kiváltsága, hanem az emberi állapottal együttlétező valóság. Valószínű tehát – Eliade szerint –, hogy a mese, amennyiben a mítosz és a beavatási rítus „könnyített másodpéldánya", egy fantasztikus és álomszerű síkon aktualizálja újra a beavatási próbákat. Megjegyezhető, hogy e feltevés törékeny volta a beavatási valóság némiképp torzított felfogásában áll, ami eredeti lényege szerint egy szellemi influencia továbbadásában áll, nem pedig szimplán az emberi létező vágyakozásával, vagy valamilyen különleges eseménynek az ember lelkére esetlegesen gyakorolt, többé-kevésbé traumatikus hatásával kapcsolatos.

Dal mito al materialismo című könyvének[11] első néhány fejezetében az úgynevezett „tradicionális katolicizmus" egyik képviselője, Attilio Mordini tett néhány mesét vizsgálata tárgyává, megfejtésük kulcsát „metafizikai értelmükben" keresve,[12] szimbolizmusukat pedig a katolikus tanításra alkalmazva. Így Piroska meséje „a nemlétnek a létezés feletti, a sötétségnek a fény feletti, a rossznak a jó feletti pillanatnyi felülkerekedésére"[13] utalna, Csipkerózsika meséjében az anyag és a forma jutnának szóhoz, a *Csizmás Kandúr* „a perifériából a centrumba tartó misztikus sugár" mentén megtett utat beszélné el[14] – amely Mordini sajátos nézőpontja szerint a megváltás művével vág egybe –, végül Hamupipőke történetét nem annyira metafizikai tartalmú, hanem beavatási mítosznak tekinti.

A pszichoanalízis sem tartotta magát távol a mítoszok értelmezésétől. Freud és Jung néhány tanítványa az álmokkal kapcsolatos freudi elméletre alapozott módszert alkalmazták a „mágikus elbeszélésekre", melyekben a pszichoanalízis szubracionális késztetések kifejezését látja. Hogy képet adjunk azokról az eredményekről, amelyeket egy efféle exegézis produkálhatott, idézzük fel Erich Fromm Piroska meséjéhez fűzött kommentárját:

> „A »vörös bársony kapucni« a menstruációk szimbóluma. A kislány, akinek kalandjait hallgatjuk, érett nővé válva a szexus problémáival találja magát szemközt (...). Ez a mese – amelynek három főszereplőjét a nők három nemzedéke képviseli (a végén megjelenő vadász az apa konvencionális, minden valós súlyt nélkülöző alakja) – a férfi és a nő közötti konfliktust szimbolizálja. A férfigyű-

> lölő nők diadalának története, és – Ödipusz mítoszának pontos ellentéteként, amelyben a férfi szerepe érvényesül – a győzelmükkel is végződik."[15]

Hasonló nézeteket oszt Bruno Bettelheim, akit hivatalosan a gyermeklélektan egyik legnagyobb szakértőjeként ismernek el. Szerinte a *Piroska és a farkas* története

> „emberi szenvedélyekről beszél: orális mohóságról, agresszióról és serdülőkori szexuális vágyakról. Az érettebb gyermek kulturált oralitását (a nagymamának vitt finom kalács) állítja szembe az oralitás korábbi, kannibalisztikus formájával (a farkas lenyeli a nagymamát és a kislányt)."[16]

Az „orális fixáció" – valójában Bettelheim monomániás fixációja – szolgál egy másik mese, a *Jancsi és Juliska* jelentésének magyarázatául is, amely

> „arról szól, milyen nehézségekkel és szorongásokkal kell megküzdeniük a gyermekeknek, mikor kénytelenek leválni anyjukról és megszabadulni orális fixációjuktól. (…) Jancsi és Juliska, orális fixációjuk rabjaként, habozás nélkül felfalják a házat, amely a rossz anyát jelképezi, aki magukra hagyta őket."[17]

Bettelheim orális fixációjához képest a „demokratikus népnevelők"[18] menstruációval kapcsolatos megszállottsága sem képez mást, mint csupán a téma egyik variációját. Számukra

> „a koporsóban fekvő hercegnő (többek között a *Csipkerózsika*ban is megtalálható) motívumának eredeténél a kislány menstruációtól való megtisztításának rítusa áll, amely arra szolgál, hogy megóvja az őt fenyegető veszélyektől (…). Valójában megszúrja magát és vérzik".[19]

A demokratikus pedagógia nemcsak elhivatottnak, hanem kifejezetten alkalmasnak tartotta magát a mese felszámolására, annak okán, hogy az dacol a „valóságérzékkel" és arisztokratikus értékeket ad tovább, szinte mindig a tekintélyelvű viselkedés és az elnyomás kultúrszolgálatába állva:

> „a hagyományos mese egy ma negatívnak érzett örökséget is magában hordoz: a történést egy bizonyos morál szerint, a szereplőket és eseményeket pedig olyan intézményes keretekbe állítja be, amelyek bár egykor pontosan a fennálló rendszer támogatóinak szerepét voltak kénytelenek ellátni, abban a pillanatban, amikor a rendszer válságba jut, maguk is tekintélyelvűekként és elnyomókként »lepleződnek le«."[20]

A mesék – a bennük reakciós ideológia hordozóit látók, s azokat ilyen okból elutasítók érvelése szerint[21] – nem mások, mint alárendelt társadalmi osztályok népszerű öröksége;[22] e rétegek pedig

> „az uralkodó ideológia kiszolgáltatottjai, és ezt a mesék nagyon gyakran megsínylik (…). Így például, hogy a királyt azért kell tisztelni, mert király".[23]

Szembesülve a mesék e veszélyességével, néhány országban szavak helyett a tettek mezejére léptek: így például az Egyesült Államokban, ahol néhány éve több „Amerika-, keresztény- és zsidóellenes" könyvvel együtt nyilvánosan lángokba szórták a *Hamupipőké*t, valamint a *Hófehérke és a hét törpé*t is.[24] Újabban Nagy-Britan-

nia zsidó közössége kérelmezte, és nyilvánvalóan el is érte egy Grimm-meséket tartalmazó kiadás lefoglalását, amelyet nem purgáltak meg a *Jude im Dorn* (Zsidó a tüskebokorban *[a ford.]*) című mesétől, míg a Német Szövetségi Köztársaságban pedig aggodalmaskodva kérdezgetik, hogy

> „az auschwitzi krematórium halottégető kemencéi után lehetséges-e még elmesélni, hogyan löki Jancsi és Juliska tűzbe a banyát, hogy megégessék."[25]

Mindenesetre a marxista-freudista pedagógia eszmegyárosai némelyikének javaslata szerint a mese kisajátítható, és így felhasználható a demokratikus és haladó kultúra keretei között. Például

> „lehetséges lenne a meséket (…) a nő mitikus matriarchátusban betöltött központi szerepének tiszteletben tartásával újraolvasni. Ekképpen a meséket előadó felnőtt bizonyos pozitív értékeket állít majd helyre, pontosan azáltal, hogy tudja, mit is jelent a mese a valóságban."[26]

Az újabb „haladár" *vogue* (divat *[a szerk.]*) szerint a mesék demokratikus kulcs használatával való újraolvasásának lehetősége kiválthatja tehát kiiktatásuk tervét, amit korábban a kultúra ugyanezen tábora a meséknek mint irracionális, történelmietlen és reakciós értelmezése kapcsán adott elő. Így a neoilluminista avantgárd csatasoraiból származó egyik munkairat javaslata szerint

> „tanulmányozni kell a mese politikai és szexuális tabuszegéseit (…), amennyiben bőséges példatára a család, a személyek közötti kapcsolatok kicselezésének és semmibevételének, a hatalom és leigázás helyzeteinek, a pszichológiai vagy társadalmi téren megnyilatkozó másságoknak. A mese így jótékony szörnyetegnek mutatkozik, hajlama szerint nem más, mint globális képzeletvilág, s mint ilyen, az elemzés és a magatartás egyébként sokkal inkább képzeletbeli, mint valóságos kísérleti játékterepét képviseli";[27]

és így tovább.

Zárjuk e mesékről szóló véleményeket illető sommás körképet arról referálva, hogy az akadémiai tudás letéteményesei szerint létezik olyan is, aki azt hitte,

> „a fogyasztásra szánt sorozatok (…) elbeszélésének szövésmódjában néhány mesékre/kultúránk útikalauzára jellemző sémák egész sora ismerhető fel".[28]

Más szavakkal e rendkívül világos fogalmazású szerző, akinek felfedezéséről beszámolhatunk itt, azt mondja, hogy

> „a mese, a mesei elbeszélés *(sic)*, a sémákra épített elbeszélés, melyek a társas élet kezdetleges struktúráira mennek vissza, számomra úgy tűnik, hogy a (tévés és egyéb *[a szerk.]*) sorozatok felépítésében továbbra is élnek."[29]

Miután Propp legrosszabb nyomdokain[30] járva elvégezte néhány, a legismertebbek közül való mese „strukturális" szétdarabolását, a szóban forgó akadémikus központi narratív elemeiket napjaink sorozatainak visszatérő témáival veti össze. Avégett, hogy részlegesen kielégítsük az Olvasó kíváncsiságát, és hogy megmutassuk számára azokat az eredményeket, amelyekre a strukturalista morfológia vezethet, közzétesszünk itt néhányat a szerzőnk által beazonosított „morfológiai megfelelések" közül.

Mese	Sorozatok
Hercegnő, herceg	Színésznők, színészek, a műsorok sztárjai
A hős utazása; felszerelése; démoni segítők	Kéjutazás, vakáció Szardínián vagy a Bahamákon; békatalpak, búvárpalackok, alkalmi ruhák; pedikűrösök, fésülködőnők, masszőzök
Beavatási rítusok	Tengeri fürdőzések, lebarnulások
Élet az erdei kunyhóban	Kempingek, *clubs méditerranées*
Mágikus balzsam	Bőrápolókrém
Varázspálca	Telefon
Hétmérföldes csizma	Magánrepülőgép
Örök fiatalság	*Beauty case*, arcplasztika
Varázsszavak	Exkluzív, zártkörű beszélgetés

A MAGYAR NÉPMESE

Az 1000. évben, amikor II. Szilveszter pápa (bizonyos nézetek szerint *[a szerk.]*) elküldte István királynak a Szentkoronát, Magyarország keresztény királysággá, s ezáltal teljes jogcímen a nyugati civilizáció részévé vált. Ez a magyarok régi vallásával szembeni könyörtelen küzdelmet vonta maga után,[31] így hát – e civilizációváltásnak megfelelően – igazolódnia kellett annak a jelenségnek, amelyet Guénon a folklórról szóló, jelen tanulmányunk elején idézett cikkében említ. E sajátos esetben világosan felismerhető, hogy a népi emlékezetben samanisztikus elemek őrződtek meg, amely ezeket énekek, legendák, mesék, népszokások, szólások és közmondások, gyermekjátékok bőségével, egyszóval azon a változatos és sokféle alakot öltő hordművön keresztül konzerválta és adta tovább egyik nemzedékről a másikra, ami a folklór. Ilyen módon létrejött az, amit így neveztek: „vallás és folklór közötti versengés (…), ami az új törvény és a régi hagyomány között fennálló kibékíthetetlen ellentéthez hasonló: az ősi istenek az új kultusz ártó szellemeivé válnak".[32] Így az új hit terjesztői vérmesen ellenezték a változatos témájú népköltészetet, amelyet a *joculatores*[33] (garabonciások, igricek *[a szerk.]*) faluról falura vándorolva sokáig életben tartottak, és amely újra felvirágzott a *virágénekek* 15. századi divatjában.

Hogy a magyar mesék a kereszténységet megelőző hagyomány témáit és motívumait őrizték magukban, már a romantikus mozgalom körében működő költő, Arany János (1817–1882) is észrevette.

> „Nem czélunk itt – írja Arany egy népmesegyűjteményt ismertetve – a mesegyűjtés fontosságára bővebben kiereszkedni. El van ismerve nálunk tanultabb nemzetek által, kik e naiv elbeszélések felkutatásában is megelőztek bennünket. Csupán azt jegyezzük meg, hogy ez nekünk még fontosabb, mint bárhol a kerek világon, mert ős eposzunk eltűntével majd semmink sincs, hol az egyetemes népszellem nyilatkozását megleshetnők, kivéve a mese."[34]

A mesék jelentik tehát az egyetlen hordozót, amely továbbította a távoli magyar múlt eredeti elemeinek jelentős és konzisztens *korpuszát*. Ám nemcsak erről van szó, hanem arról is, miszerint ezeket az elemeket a nép válogatta volna ki, a meséket gondos ellenőrzésnek alávetve, s csak azt tartva meg a szóbeli ha-

gyomány számára, ami méltó volt arra, hogy fennmaradjon:

> „Míg napjainkban akármely silányság utat lelhet a sajtóba, vagy legalább írott betű segélyével fönnmaradhat, mint örökös hiba: ama folyók partjain, tábori tüzeknél, sátor vagy Isten szabad ege alatt hallgató nép visszautasítá, ami nem életre való, s ha mit elfogadott, kellett abban lenni valami derekasnak, méltónak, hogy emlékezetbe vésse, tovább adja, firól-fira örökítse".[35]

Amint látható, Arany romantikus rekonstrukciója elsőleges és döntő szerepet tulajdonít a népi kollektivitásnak, amely szemben ezzel az elképzeléssel „holdszerűnek" nevezhető szerepet tölt be, minthogy tudatossággal rendelkező körökből kisugárzó fényt gyűjt magába. Emellett Arany kivételes fontosságot tulajdonít a mesélő és a hallgatóság kapcsolatának, s habár az is igaz, hogy egy ilyen viszony hathatott a mese külső formájának alakulására és a mesék előadásával kapcsolatos egyéb eljárásmódokra, nem kevésbé igaz, hogy ezek az aspektusok másodlagosak és járulékosak, mivel a mese lényegi eleme a szimbolika.

De akár magyarokról van szó, akár nem, efféle bírálat általánosságban megfogalmazható a folklórkutatókkal kapcsolatban, akik rendre figyelmen kívül hagyják a mesékben meglévő egyénfeletti mozzanatot, s e helyett azt állítják be lényegiként, ami viszont távolról sem nevezhető így. Ortutay Gyula, az egyik leghíresebb magyar etnográfus számára például a mesék „szociális tartalma" az esszenciális, ami nélkülözhetetlenné tenné, hogy értelmezésükkor a társadalomtudományhoz forduljunk.

> „A mesék tartalmai – mondja Ortutay – az elnyomott parasztság vágyait és ítéletét fejezték ki: vágyat a legkisebb, legszegényebb, a leggyöngébb diadalára, s ítéletet az elnyomó osztálytársadalom fölött. Ez adja meg a mesei történetek társadalmi hitelét, valóságának társadalmi tartalmát."[36]

Oly vélemény ez, legyen bár futólagos, amely a marxista meseértelmezést saját magával fordítja szembe: utaljunk csak vissza a vádra, amely szerint a mesék a meghatározó ideológia hatálya alá vetett alacsony rétegek tulajdona lennének, s ezáltal az előbbi kulturális támasztékaiként szolgálnának.

A népmesekutatás terén érdekesebb számunkra Solymossy Sándor neve, egy olyan szerzőé, aki annak meghatározásával próbálkozott, hogy a visszatérő motívumokat és alakokat vizsgálva elkülönítse azokat a mesemotívumokat, amelyek az uráli tradíciókból erednek, így például az „égig érő fát",[37] a „vasorrú bábát"[38] és a sárkányt.[39]

Az övénél korábbi próbálkozások voltak a meséből a kereszténységet megelőző mitológiára történő visszakövetkeztetésre azok, amelyeket Ipolyi Arnold (1823–1886), Kálmány Lajos (1852–1919) és Kandra Kabos (1843–1905) végeztek. Annak módját keresve, hogy a „pogány" magyar világot jellemző vallási képletet rekonstruálják, e szerzők mindent megtettek azért, hogy valamilyen eredményre jussanak a néprajzi és különösen a mesei gyűjtések gondos vizsgálata révén. Sajnos a rendelkezésükre álló anyag nem nyújthatott nagy segítséget ehhez a tervükhöz.

Amikor e sorok szerzője elkészült a jelen értekezés első változatával, akkor született meg szakdolgozatként Steiner Anikó tanulmánya,[40] amely véleményünk szerint külön figyelmet érdemel. Steiner nagy gonddal rostálta át a magyar meseanyagban előforduló legjelentősebb elemeket, s megmutatta, hogy e motívumok gyakran állnak megfelelésben a sámánbeavatás tapasztalási fázisaival. Ezt követően e szimbolikus elemeket olyan módszerrel vetette össze az urál-altáji világban mai napig fennmaradt sámáni hagyományból

merített hasonló feljegyzésekkel, ami egyfelől a magyar és a vele azonos körbe tartozó tradíciók közös elemeinek meghatározását, másfelől az ősi magyar hagyományban kizárólagos jelleget öltő motívumok elkülönítését is lehetővé teszi.

Ami a magyar mesék leltározását és gyűjtését illeti, megemlítjük még egyik úttörője, Kriza János fáradozásait. 1863-ban jelentette meg *Vadrózsák* című „székely népköltészeti gyűjteményét",[41] amelyben balladák, énekek, találós kérdések, közmondások stb. mellett húsz erdélyi népmesét is közölt, mindet az eredeti helyi nyelvjárásnak megfelelő átírásban.

Azóta a mese számottevő befolyást gyakorolt a magas irodalomra is, felkeltve élvonalbeli költők és elbeszélők figyelmét. Itt közülük csupán kettejük nevének említésére szorítkozunk: Illyés Gyuláéra, aki „paraszti magyarságának" jellegéhez illő stílusban hetvenhét magyar népmese átdolgozását készítette el,[42] valamint Jékely Zoltánéra, aki mintegy harminc mesét dolgozott fel Penavin Olga gyűjtéséből.[43]

Ford. Molnár András

Jegyzetek

[*] Claudio Mutti: *L'asino e le reliquie*. Parma, 1986, Edizioni all'insegna del Veltro, 13–32. o., „Introduzione". A könyv tizenhárom magyar népmese főbb részleteinek olasz fordítását és elemzését tartalmazza. *(A szerk.)*

[1] René Guénon: *Megjegyzések a beavatásról*. Debrecen, 2002, 127–128. o. (Baranyi Tibor Imre és Virág László fordítása)

[2] Furio Jesi: *Mitologie intorno all'illuminismo*. Milánó, 1972, 207. o.

[3] Uo. 208. o.

[4] Mircea Eliade: *Mito e realtà*. Milánó, 1963, 10–11. o.

[5] Eliade megfontolásai hathatósan kiegészíthetők a *Lázadás a modern világ ellen* elején Evola által tett, módszerre vonatkozó kijelentésekkel: „Általában és elsősorban a dolgok ama rendjével foglalkozunk, amelyek esetében a »történeti« és »tudományos« aspektus kevésbé jelentős, mint a mythosok és legendák: ezek nem rendelkeznek történelmi igazsággal és bizonyító erővel, ám – magasabb szinten – sokkal valóságosabb és biztosabb megismerés forrásaként szolgálnak." (Julius Evola: *Lázadás a modern világ ellen*. Budapest–Nyíregyháza, 1997, 10. o. Szongott Rudolf fordítása)

[6] Giuseppe Cocchiara: *Storia del folklore in Europa*. Torinó, 1971, 248. o. (Magyarul: *Az európai folklór története*. Budapest, 1962. *[A ford.]*)

[7] René Guénon: A Szent Grál [Arthur Edward Waite *The Holy Grail, Its Legends and Symbols* című könyvének recenziója]. *Axis Polaris* (Budapest) 7. sz. (2006) 54. o. (Dubniczky Zsuzsanna fordítása) Guénon megjegyzései kiegészíthetők Coomaraswamy következő megfigyeléseivel: „Azt feltételezni, hogy a folklór »régi témái« (amelyek eredete magyarázat nélkül marad) szentiratokba lettek illesztve, s ezekben idegen testekként éltek tovább, a dolgok rendjének fonák megközelítését jelenti: valójában a szentiratok fordulatai azok, amelyek továbbélnek a folklórban, talán még sokkal azután is, hogy az »Írás« a világi közegben elregényesítetté vagy racionalizálttá vált. Amennyiben épségben megoltalmazták, témáik minden vonatkozásban megőrzik érthető voltukat, akár felfog ebből ténylegesen valamit a hallgatóság, akihez szólnak, akár nem. Ezek a témák mindenekelőtt *gondolati formák*, nem »stílusalakzatok«, és aki még megérti őket, nem önkényes módon talál ki jelentést hozzájuk, hanem felfedezi bennük annak az értelmét, ami kezdettől fogva megnyilváníttatott bennük (…). Csak akkor leszünk képesek az egész világ folklór-témáinak elképesztően egységes voltát, és azt az odaadó figyelmet, amellyel mindig biztosították helyes továbbadásukat, felfogni, ha ezeket a *misztériumok*at (hiszen nem mások) azzal a szellemmel közelítjük meg, amellyel »a kőkortól kezdve napjainkig« továbbadták őket – gyermeki bizalommal, igen, noha nem azok gyerekes elbizakodottságával, akik azt színlelik, hogy a tudás velük jött a világra. Az igazi folkloristának még inkább kell teológusnak és metafizikusnak lennie, mint pszichológusnak, ha »meg akarja érteni tárgyát«. A mi tündéreink és hőseink nagyobbrészt istenek voltak; ezért van az, hogy a hindú szövegek különleges értéke azon a tényen alapul, hogy bennük »a szerelem és a nagyszerű mondák tetteit« még az isteneknek tulajdonítják." (Ananda K. Coomaraswamy: *La doctrine du sacrifice*. Párizs, 1978, 158–161. o.)

[8] *Istoričeskie korni volšebnoj skazki*. Leningrád, 1946. (Magyarul: L'Harmattan, 2005. *[A ford.]*)
[9] *Quaderni della "Critica"* 15. sz. (1949) 104. o.
[10] Mircea Eliade: I miti e i racconti di fate. *Nouv. Revue*. (További adatok nélkül. *[A szerk.]*)
[11] Attilio Mordini: *Dal mito al materialismo*. Firenze, 1966.
[12] Uo. 16. o.
[13] Uo. 4. o.
[14] Uo. 33. o.
[15] Erich Fromm: *Il linguaggio dimenticato*. Milánó, 1977, 228–229. o.
[16] Bruno Bettelheim: *A mese bűvölete és a bontakozó gyermeki lélek*. Budapest, 1985, 118. o. (Kúnos László fordítása)
[17] Uo. 109. o.
[18] Lásd Afanaszjev – Grimm – Perrault és mások: *Fiabe sui "ruoli sessuali"* [Harminchárom hagyományos mese a nemi szerepek megoszlásáról Pietro Angelini és Cecilia Codignola gondozásában, egyeztetve a következőkkel: Elena Gianini Belotti, Mariella Gramaglia, Enzo Rava. Javaslatokkal a demokratikus népnevelők számára, hogyan adják elő és beszéljék meg a gyerekekkel]. Róma, 1978. Az alcímben a személyneveket kis kezdőbetűvel írták: nyilván azért, hogy ne teremtsen antidemokratikus diszkriminációt személy- és köznevek között.
[19] Uo. 148. o.
[20] E. Bizzarri: *Pollicino in famiglia. L'immagine della famiglia nella fiaba popolare*. Milánó, 1973, 69. o.
[21] Ez az ideológia a demokratikus népnevelők szerint értékek olyan együtteséből áll, amely „magában foglalja a nemi szerepek előzetes meghatározását, a fizikai erő dicséretét és a szépség bűverejét is". Afanaszjev – Andersen – Grimm – Perrault és mások: *Fiabe sul "potere"*. Róma, 1978, 162. o.
[22] Uo. 161. o.
[23] Uo.
[24] Al rogo Biancaneve e tutti e sette i nani. *Gazzetta di Parma* 1982. szeptember 25.
[25] Manfred Jahnke a *Stuttgarten Zeitung* 1984. augusztus 29-ei számában.
[26] Afanaszjev – Grimm – Perrault és mások: *Fiabe sui "ruoli sessuali"*. Id. kiad. 149. o.
[27] G. Bartolucci: Di nuovo la fiaba: perché, per chi? *Il manifesto* 1978. június 29.
[28] A. C. Quintavalle: *La bella addormentata*. Parma, 1972, LXI. o.
[29] Uo.
[30] Ami véleményünk szerint a *Morfologija skazki* (Leningrád, 1928). Olasz fordításban: *Morfologia della fiaba*. Torino, 1966. (Magyarul: *A mese morfológiája*. Budapest 1975. *[A szerk.]*) E műben Propp a „varázsmesék" – később Roman Jakobson közvetítésével a strukturalizmus közegében széleskörűen kibontakozó – orosz formalista iskola kritériumai szerinti elemzését végzi.
[31] A „honfoglalás" – vagyis a magyarok mai Magyarország területére való érkeztének eseménye – előtt és után, melyet Kr. u. 896-ra tesznek, a magyarok egy samanisztikus típusú tradícióhoz kapcsolódtak, azokhoz hasonlóhoz, melyek az obi ugoroknál és általánosabban az uráli és altáji világban hosszabban továbbéltek. (A jelen könyv szerzője megkísérelte a hagyományos magyar összkép rekonstrukcióját, s reményei szerint hamarosan megjelenik egy tanulmánya a magyarok tradíciójáról.)
[32] A. K. Coomaraswamy: De la "Mentalité Primitive". *Études Traditionnelles* 1939. aug–okt.
[33] Guénon megfigyelése szerint a középkori *joculator* látszólagos bolondsága, amely hasonló a *madzsdhúb* muszlim világban betöltött szerepéhez, aki rendszerint egy *taríqa* tagja volt, gyakran magasrendű beavatottat maszkírozott. A *joculator* és a *madzsdhúb* „vándorló" lény, miáltal nyilvánvalóvá válnak annak az előnyei, amit szerepük kínál, „amikor célszerűség okából vagy más, sokkal komolyabb okból kifolyólag az ember a profánok figyelmét el kívánja kerülni, vagy el akarja terelni arról, amiről azoknak nem kell tudniuk. (A *jongleur* és az igazi *majdhúb* – ugyanezen előnyök miatt – arra is alkalmas lehet, hogy önmaga tudata nélkül »hordozzon« bizonyos dolgokat; de ez egy másik kérdés, amivel itt nem foglalkozunk.)" René Guénon: *Beavatás és spirituális megvalósítás*. Debrecen, 2006, 151. o. A zárójelben olvasható idézet az ottani 5. jegyzet. (Bencze Tamás fordítása)
[34] Idézi Ortutay Gyula: *Kis magyar néprajz*. Budapest, 1966, 46. o.
[35] Uo. 47. o.
[36] Uo. 50. o.
[37] Solymossy S.: Az „Égbe nyúló fá"-ról szóló mesei motívumok. *Ethnographia* (Budapest) 41. évf. (1930)
[38] Uő: A vasorrú bába és mitikus rokonai. Uo. 38. évf. (1927)
[39] Uő: Népmeséink sárkányalakja. Uo. 42. évf. (1931)
[40] A. Steiner: *Sciamanesimo e folclore*. Parma, 1980.
[41] A *székelyek* (olaszul olykor *Sìculi*, másképp *Sècleri* vagy *Secùi*) a hungárusokhoz tartozó magyar etnikai csoport, akik a 11. sz. vége felé telepedtek le Erdély délkeleti részeiben illetve szívében.
[42] Illyés Gyula: *Hetvenhét magyar népmese*, Budapest, 1972.
[43] *Szélördög. Bácskai népmesék*. Penavin Olga gyűjtéséből elmesélte a gyerekeknek Jékely Zoltán. Budapest–Újvidék, 1971.