Vukics András

A HAGYOMÁNYOS MESE SZELLEMI VALÓSÁGA

A tradicionális szellem megnyilvánulásai rendkívül sokrétűek és sokfélék, ám éppen a szellem általi áthatottság miatt e sokféleségben egység tükröződik. A hagyományos kultúra, társadalom, politika, vagyis az ember tradicionális világának egésze mind szintek szerint – vertikálisan, hierarchikusan –, mind pedig az egyes szinteken – horizontálisan – nagyfokú tagoltságot mutat, a különböző szintek között illetve az egyes szinteken belül azonban végső értelemben soha nincs ellentét, mert a szellemi meghatározottság egységesíti azokat. A tradicionális emberi rend tehát e vonalon is éles ellentétet mutat az ember modern világával: paradox módon a pluralizmust minden területen arrogáló modernitás a sokféleségben megnyilvánuló renddel és egységgel szemben az egyformaságban megvalósuló káoszt eredményezi.[1]

A tradicionális világ egyik legkülönösebb terméke a hagyományos mese, amely maga is nagyfokú tagoltságot mutat mind vertikálisan, mind pedig horizontálisan. Azért vállalkozunk e számos szakterület mentén, de szakterületektől függetlenül vagy azokat meghaladó illetve „interdiszciplináris" módon is oly sokat kutatott terület vizsgálatára, mert úgy látjuk, hogy az előttünk járó kutatók nem adták meg a mesének azt a – valóban szellemi-intellektuális – rangot, mely e sajátos forma leghatalmasabb képviselőit megilleti. Ez még ama ritka esetekben is igaz, amikor a kutató a tradíció ideájával szemben nem volt közömbös vagy ellenséges. Jelen tanulmányban e helyzet korrekcióját irányozzuk elő a mese valóban szellemi alapokon álló megközelítése fő vonalainak felrajzolásával. Fény fog derülni arra is, hogy az elterjedt és szerintünk pontatlan „népmese" megnevezés helyett miért alkalmazzuk következetesen a „hagyományos/tradicionális mese" kifejezést, amely mellett a „tündérmese" illetve „varázsmese" megnevezéseket is elfogadhatónak tartjuk.

Bevezetésképpen előrebocsájtjuk, hogy kirajzolandó megközelítésmódunk nagyban rokon azzal, mely Julius Evola *A Grál misztériuma* című munkáját jellemzi, így azzal is, amelyet korábban Shakespeare históriáira alkalmaztunk.[2]

> „A mítosz és a legenda alakjai [a történeti módszert alkalmazó modern szerzők szerint] kizárólag történelmi alakok elvont szublimációi, amelyek végül is elfoglalták ezek helyét, s mitologikus és fantasztikus síkon ezek megfelelői. Ennek éppen az ellenkezője igaz, vagyis: léteznek egy magasabb, metafizikai rend valóságai, a szimbólum és a mítosz által különbözőképpen elhomályosítva. Megeshet, hogy a történelemben bizonyos struktúrákra a fantázia ösztönösen a mítosz vonásait viszi át azon tény alapján, hogy bizonyos módon a valóság szimbolikussá vált, a szimbólum pedig valósággá. [… A] »mítosz« alkotja az elsődleges elemet,

> ennek kell kiindulási pontként szolgálnia, míg a történelmi alak vagy adat a magasabb rendhez képest ennek csak esetleges és feltételekhez kötött kifejeződése."[3]

Ez a továbbiakban – részben René Guénon nyomán – két vonalon kerül továbbgondolásra.

(1) A metafizikai rend és a hozzá elválaszthatatlanul kapcsolódó szellemi út valóságait a szimbólum illetve a mítosz mint speciális szimbolikus forma nem homályosítja el feltétlenül, hanem tiszta formájában éppen

> „[a] szimbolizmus a legtökéletesebben alkalmas módja a magasabb rendű valóságok tanításának, [… amely] teljesen szemben áll azzal, ami a racionalizmusnak felel meg."[4]

A mese sajátos műfaji követelményei – melyeket a mese „színfalaiként" írunk le a későbbiekben – és korszakokon átívelő áthagyományozódási módja miatt a tradicionális szimbolizmus gyakran nem tisztán, hanem valamilyen módon sérülten jelenik meg, amely esetekben már valóban beszélhetünk elhomályosításról, elhomályosulásról.

(2) Az, hogy a megnyilvánult világ illetve a történelem bizonyos struktúrái szimbolikusak, végső soron univerzális sajátosság: a megnyilvánulás összes eleme – legyen az entitás, viszony vagy történés – szimbólum. A lét vertikális tagoltságának megfelelően azonban vannak magasabb rendű, primordiális valóságok, illetve egy adott létsíkon belül is vannak olyan entitások – például az emberi társadalom szintjén a király –, melyek magasabb rendű valóságoknak felelnek meg, primordiálisabb valóságokat szimbolizálnak. Így már valóban beszélhetünk arról, hogy a történelem csak megfelelő feltételek teljesülésekor válik mitikussá, hiszen, mint látni fogjuk, a mítosz és a mese a legmagasabb szellemi valóságokat szimbolizálja. Tehát például Hohenstaufen II. Frigyes szent német-római császár személye és tettei tisztábban és közvetlenebbül mitikusak, mint a mai átlagemberéi. Utóbbiak is mitikusak, ám a mítoszt elhalványult és – esetleg már a banalitásig elmenően – alászállott módon manifesztálják.

A szellem fogalma

Ahhoz, hogy az általunk valóban szelleminek tekintett megközelítésmód felrajzolásába belekezdhessünk, mindenekelőtt azt kell tisztáznunk, mit értünk a szellem kifejezés alatt, és mit tekintünk szelleminek.

A szellem Isten egy arculata. Az egység transzcendens princípiuma, a megnyilvánulásban tapasztalt sokaság meghaladása. Mivel transzcendens egység, az összes individuális minőséget – mindent, ami a megnyilvánulás bármely állapotában volt, van, lesz illetve lehet és lehetett volna – integrált módon egyesíti magában, beleértve a tudatosság összes individuális módozatát is. Ezért nemhogy tudattalan, hanem a legmagasabb – bár nem individuális, így nem is racionális, hanem a racionalitást meghaladó – tudatosság. Minden szentséget egyesít magában, ezért csakis Szent Szellem lehet. A szellem Isten ama arculata, mely a megnyilvánult világgal viszonyba lép, amely értelmezésben a keresztény Szentháromság harmadik személyével, a Szent Szellemmel *(pneuma hagión, spiritus sanctus)* azonos.

Isten viszonyulását a világhoz a tudatosságon kívül a legmagasabb fokú autonómia és uralom jellemzi. A valódi autonómia nem arrogáns önkényesség, és a valódi uralom nem brutális elnyomás, hatalmaskodás. E negatív viszonyulások mindig éppen a valódi autonómia és uralom hiányát jelzik, és a kaotizálás jegyében állnak. A szellem akciója – uralma – bármely területen a rendezés, kozmifikálás[5] értelmében történik, amely azon-

ban a létezésnek csak bizonyos szegmenseiben vezet racionálisan megragadható rendhez, egyebütt a szellemi rend valamely más, a racionalitást meghaladó módozatban nyilvánul meg.

A szellem nem pusztán elméleti tételezés, hanem bármilyen valódi akarat és valóban autonóm törekvés eredete és egyben célja. Minden valóban autonóm tettben a szellem tökéletes autonómiája tükröződik, ezért minden ilyen tett a szellem felé irányul. A szellemi út ilyen, egyre tökéletesebb tettek sorozata, vagy egyetlen hatalmas tett, az út célja pedig a szellemmel való azonosulás, a szellem állapotának megvalósítása, megtapasztalása és megtartása. A szellem tradicionálisan a kozmológia és az antropológia közös gyökérprincípiuma. Benne meghaladásra kerül a különbségtétel az én és a más, a benső és külső valóság, ember és kozmosz között. Ez az univerzális medicina, amely felszámolja az én és a más ama szétválasztottságát, amely nem egyszerűen oka minden – legáltalánosabb értelemben vett – szenvedésnek és betegségnek, hanem *maga* a szenvedés és a betegség. A szellemi út e transzcendens gyógyulásra törekszik. Ez az út tehát autonóm, tudatos, az uralom jegyében álló, a létesülésen túlmutató törekvés.

A szellem egységéből a megnyilvánulás sokasága fokozatokon keresztül bontakozik ki, és az első fokozat az univerzális intellektus. Az emberi lény legmagasabb komponense nem a lényegénél fogva a sokaság világába tartozó lélek, hanem az *intellektus*, a Szent Szellem legközvetlenebb tükröződése az emberben és a világban, mely tehát maga is szent, és amely egységbe fogja az emberi lény tudatfunkcióit, melyek közül csak egyik a racionális elmeműködésként megnyilvánuló tudatfunkció. Az intellektus akciója egyesítő, az egység irányába mutat:[6] azért lehet megismerhető egyáltalán bármi a világban, mert minden megismerési aktus gyökerénél az emberi – benső – intellektus önmagára ismer a világban megnyilvánuló – külső, kozmikus – intellektusban. Az intellektus kozmoszbeli kitüntetettsége miatt a szellemi út minden esetben nagyon határozott intellektuális vonatkozásokkal bír.

Mindezek fényében bármilyen téma kapcsán az olyan megközelítést tekintjük szelleminek – egyúttal valóban intellektuálisnak –, amely a szellem manifesztációjaként tekint a vizsgálat tárgyára, illetve a szellemi út jegyében áll. Amint azt a későbbiekben néhány jellemző képviselőnél részletesen indokolni fogjuk, e kritériumnak nem felel meg korunk mesekutatása egyetlen általunk ismert korábbi *metodikája* sem.

Tradicionális szimbológia

A világ szellemi-intellektuális áthatottságának kitüntetett letéteményese a tradicionális szimbolizmus, mely univerzális, és a racionalitást felülről, a szupraracionalitás irányából érinti. Ennek megértéséhez meg kell világítanunk a szimbólum, az analógia, valamint a princípium illetve archetípus mibenlétét.

Az *archetípus*ok a lét általános szintjéhez tartozó valóságok, melyek egységben integrálják az individualizáltabb szinteken megnyilvánuló minőségek egyes nyalábjait. Mint ilyenek, az archetípusok az univerzális intellektus magasrendű, primordiális megnyilvánulási módjai, az individualitás világa felé forduló intellektus különböző arculatai. Az archetípus kezdete, teremtője, létoka bizonyos, egymással *analógiá*ban álló individuális minőségeknek. Mivel a létrendi hierarchiában a szellemhez közel áll és arra mutat, ezért ugyancsak uralmi jellegű valóság, miként azt a görög *arkhé* illetve a latin *princeps*, *principium* szavak is kifejezik. Az archetípus nem – negatív értelemben vett – absztrakció, hanem éppen ellenkezőleg, például a modern ember hétköznapi valósága az, ami absztrakt



Arthur Hughes: Sir Galahad (1870)

(lat. *abstraho* – elvonni, elidegeníteni) a szellemhez képest. Az archetípus szellemibb, ezért valósabb, mint a közönségesen valósnak tekintett realitás.[7] Világukba a racionalitás nem képes behatolni, de a tiszta intellektus által az archetípusok megragadhatók, erre irányuló szellemi törekvés révén pedig megtapasztalhatók.

A *szimbólum* azt jelenti, hogy valami – egy entitás, viszony, történés és így tovább – önmagánál magasabbra mutat, végső soron valamilyen archetípusra. Az archetípus és a szimbólum ontológiai hatókörű elv: minden létező archetípusokból származik, és létoka az, hogy a létezők bizonyos körében megnyilvánítson egy adott archetípust, melyre szimbólumként visszautal.[8] Egy példa: az oroszlán-minőség e megközelítés szerint úgy jön létre, hogy a szolaritás – a Napszerűség – archetípusa belevetül az állati (azon belül a nagymacska-) minőségbe mint szubsztanciába.[9] Az oroszlán ily módon a szolaritást szimbolizálja, azt képviseli az állatok, azon belül az eleve szoláris nagymacskák csoportjában (míg például a tigris a nagymacskák között a lunaritást). Az oroszlán számos tulajdonsága levezethető Nap-szerűségéből. Ugyancsak a szolaritás nyilvánul meg az egyes területeken az égitestek körében Napként, a fémek körében aranyként, a monarchiában királyként és így tovább. E szolaritás-szimbólumok között *analógia* áll fenn, a közös archetípus révén idézik egymást. Az oroszlán tehát nem a Napra mint égitestre utal, netán csupán valamilyen külső hasonlóság alapján, hanem az oroszlán és a Nap analógiában állnak egymással, kölcsönösen idézik egymást, mert mindkettő egyazon archetípus megnyilvánulása a létezők egy bizonyos körében. Minden létező szimbólum, és e megközelítés szerint minden létező létoka a szimbólumkénti létezés. A szimbólum azonban nem egyforma erővel jelenik meg az egyes létezőkben: például a szolaritás archetípusát egy családapa a mai emberi világban is megjeleníti bizonyos szinten, de egy monarchikus berendezkedésben a szolaritás sokkal nagyobb erejű szimbóluma tud megnyilvánulni a király személyében.

Azt mondtuk, hogy a szimbológia a racionalitást felülről érinti. Ez azt jelenti, hogy racionális diskurzussal egyetlen szimbólum sem meríthető ki, ugyanakkor hozzávetőlegesen mégis lehet diszkurzív módon beszélni az archetípusokról és szimbólumaikról. Közülük a legprimordiálisabbak esetében az ilyen feladat nagyságrendjét jól érzékelteti, hogy René Guénon egy egész könyvet írt a kereszt szimbolikájáról, egy másikat pedig a hármas számról

mint archetípusról.[10] Alapelv, amely mítosz- illetve mese-megközelítésünket is meghatározza, hogy a szimbólum mindig több, mint amit bármilyen metodika alapján fogalmilag ki lehet fejteni vele kapcsolatban, hiszen ha nem így lenne, akkor nem volna szükség szimbólumra. Abszurd feltételezés, hogy például a hindú *védák* és *upanisad*ok vagy az ábrahámi vallásvonulatok teremtéstörténetei – amelyek egytől-egyig tartalmaznak mitikus, sőt mesés elemeket – holmi önkény következtében nyilvánultak meg ilyen formában, mert tartalmuk tisztán racionális diskurzussal is tökéletesen kifejthető. Valójában szimbolikus nyelven való megnyilvánulásuknak az az oka, hogy ily módon egyazon szöveg értelmezhetősége mind vertikálisan (a befogadó intellektuális szintje szerint), mind pedig horizontálisan (személyre, korszakra és egyéb kontingens tényezőkre szabottan) meghatározatlanul tagolt. Ezt kellőképpen illusztrálja e szent szövegek kimeríthetetlen potenciálja a kommentárok vonalán: az a meghatározatlan volumenű tradicionális kommentárirodalom, amely hozzájuk kapcsolódóan létrejött illetve létrejö*het*.[11]



John William Waterhouse: Trisztán és Izolda (1916)

A szimbólum tehát azt jelenti, hogy egy létező több és szellemibb, mint közönségesen, érzékileg tapasztalható önmaga, mert magasabb valóságokra utal. Irányultsága így vertikális, ellentétben a modern irodalmi metaforával, amely horizontális, mert egyazon létsíkon maradva mutat valami másra. A tradicionális szimbológiában bármiféle „szimbólumok enciklopédiája" – ha megengedőek akarunk lenni – csak igen korlátozott érvénnyel bírhat. Nem lehet egy szócikkben kimeríteni, és nem is elégséges pusztán azt vizsgálni, hogy a szimbólum „mit jelent",[12] mert élő, racionális jelentésen túlmutató, organikus valóság.

Az iméntiekben tisztázott alapfogalmakkal a tradicionális mesét és mítoszt úgy jellemezhetjük, hogy a szellemi úttal kapcsolatos archetipikus történetek elbeszélése(i) egy többé-kevésbé tiszta szimbolikus nyelven. A királyfiak és királylányok szellemi törekvők, a király pedig leggyakrabban maga a szellem, az út céljának állapota. Szellemi-intellektuális rátekintésben nem lehet kétséges, hogy a mese és a mítosz, amennyiben archetípust jelenít meg, igazabb, mint a közönséges, evilági történések.

Bár elhalványult módon, de ma is vannak tehát Csipkerózsikák, Hamupipőkék és Gereznabarkák, rátarti királylányok, elvarázsolt hercegnők, igazi és hamis menyasszonyok, királyok és királyfiak, vadászok, segítő öregemberek, törpék; és persze sárkányok, óriások, mostohák, boszorkányok, bajt hozó vénasszonyok, ördö-

gök. Ezek azonban nem – *horribile dictu* – pszichés komplexusok, és még csak nem is pusztán lelki alkatok, hanem szellemi archetípusok megnyilvánulásai, amely manifesztációknak vannak ugyan lelki, de intellektuális, sorsbeli és számos egyéb vonatkozásai is, a fizikai világig elmenően.

Az archetípusok az individualitás világának egészét esszenciálisan meghatározzák, ezért a mese és a mítosz az emberi lény egészét képes megragadni, tehát nem csak a tiszta intellektust, de nem is pusztán a lelket vagy a diszkurzív elmét. Olyan szimbolikus forma, amely ideális a szellemi tartalmak közvetítésére, korosztálytól és intellektuális szinttől függetlenül. Ugyanekkor a mese típusfüggő „színfalai" bizonyos célközönség kultúrájához illetve intellektuális szintjéhez szabják a mondanivalót, megkönnyítvén a mélyebb tartalmak intuitív befogadását.[13]

A hagyományos mese nem a pszichológia területe

Az ember világa az elmúlt évszázadban, különösen annak második felében nagyfokú átpszichologizáláson ment keresztül, amely a mesekutatás területén is meghozta a maga többé-kevésbé rosszízű gyümölcseit. Annak megértéséhez, miért alapvetően elhibázott a tradicionális mesék pszichologista megközelítése, meg kell vizsgálnunk, miért téves és félrevezető az, ahogyan a modern pszichológia az emberre tekint, és őt kezeli.

> „[A modern pszichológia] a pszichikus elemet az ember végső valóságává szeretné tenni. Ez a gyökere számos elhajlásnak e diszciplínán belül, s oly mértékben eluralkodik rajta, hogy megfertőz mindent, amit megérint: történelmet, filozófiát, művészetet és vallást; érintésére mindegyik pszichológiai, s ennek következtében [pusztán egyéni értelemben] szubjektív is lesz, tehát tárgyilagos és megváltozhatatlan bizonyosságoktól megfosztott."[14]

E diszciplína eredete, hogy a modern ember nem érti a lelket, amely a modern tudomány számára soha nem is lesz érthető. Racionális rátekintésben ugyanis

> „[a] *psziché* akciók és reakciók határtalan birodalma. Sajátos természetéből adódóan lényegileg labilis és megtévesztő, így csak valami rajta »kívül« vagy »fölött« lévő felhasználásával gyógyítható meg."[15]

Ez a pszichén „kívül" és „fölött" álló tényező a szellem, illetve legközvetlenebb emberi tükröződése, az intellektus, amely transzcendens a lélek tartományához képest. Egyedül a szellemi intellektus az, ami képes kozmifikálni a lélek tartományát, ez az egyetlen valódi prevenció és terápia a lélek bajaira.[16]

A modern pszichológia alapvető tévedése kétrétű: egyrészt – nem véve tudomást az intellektusról – a lelket tekinti az ember végső vagy legalábbis meghatározó valóságának; másrészt – nem véve tudomást az intellektusról – úgy tartja, hogy a diszkurzív elme, melyet a racionalizmus jegyében önkényesen kiemel a lélek tartományából és piedesztálra állít, alkalmas a lélek megismerésére, mintha e tartományban is racionálisan feltárható, mechanisztikus ok-okozatiság érvényesülne.

Az ember végső valósága azonban a szellemi intellektus. Az autonómia, melyet imént a szellem elidegeníthetetlen jellemzőjeként kiemeltünk, egyebek mellett azt jelenti, hogy a szellem és mindaz, ami szellemi értelemben valóban magasrendű, felette áll nemcsak a racionális, hanem egyáltalán bármiféle ok-okozati törvénynek: „ott fúj, ahol akar" (vö. Jn 3,8).[17] A lélek három alapvető irányulás közül választhat.

(1) Mintegy a szellemi intellektus menyasszonyaként megnyílik és átadja magát a szellemnek, hogy az őrködjön felette és intellektuális értelemben kozmifikálja. A szellemi-intellektuális áthatottságú lélek tehát nem kezelhető racionálisan, mert felette áll a mechanicitásnak, sőt, az ok-okozatiság összes lehetséges módozatának. *(2)* Elfordul a szellemtől, amikor is csontosodás megy végbe, berögzült mechanizmusok jelennek meg a lélekben, amely a guénoni értelemben vett szolidifikációnak felel meg a lélek területén.[18] A szolidifikáció azonban sohasem marad annyiban, hanem mindig nyitott a következő fokozatra: *(3)* a felbomlásra, amikor a lélek démonok áldozata lesz, amely démoni poszesszió például a pszichózisokban nyilvánul meg.[19]

A szellemi emberre és szellemi-intellektuális területeken *nem érvényes a modern pszichológia*. Fentebb elmondtuk, hogy a mesék és mítoszok az egész emberre hatnak, így nyilvánvalóan vannak lelki vonatkozásaik, ám az *(1)*-es lehetőség jegyében állnak. E tradicionális formák tehát kívül esnek a modern pszichológia hatókörén.

A modern pszichológiai mese- és mítoszértelmezések fő vonala Carl Gustav Jung nyomán bontakozott ki.[20] Nézőpontunkból Jung munkássága legnagyobb részt az eltévelyedés és eltévelyítés jegyében áll: hiába beszél tudatelőttiről, archetípusról és szimbolizmusról, mindez többnyire arra szolgál, hogy az eltévelyedés és a megtévesztés tökéletesebb legyen. Komoly műveltségről téve tanúbizonyságot, fesztelenül beszél a nagy szellemi tradíciókról, a hermetizmustól a tibeti buddhizmusig, amelyek nagyjából olyan módon vonzzák őt, mint a gyertyafény a molyt. Jung munkásságának a tradicionális intellektus jegyében álló részletes kritikájához legalább egy külön tanulmányra lenne szükség, azonban a mesék szempontjából lényeges pontokra itt is kitérünk, amelyhez *The Four Archetypes* (London–New York, é. n., Routledge) című művét vesszük röviden szemügyre.

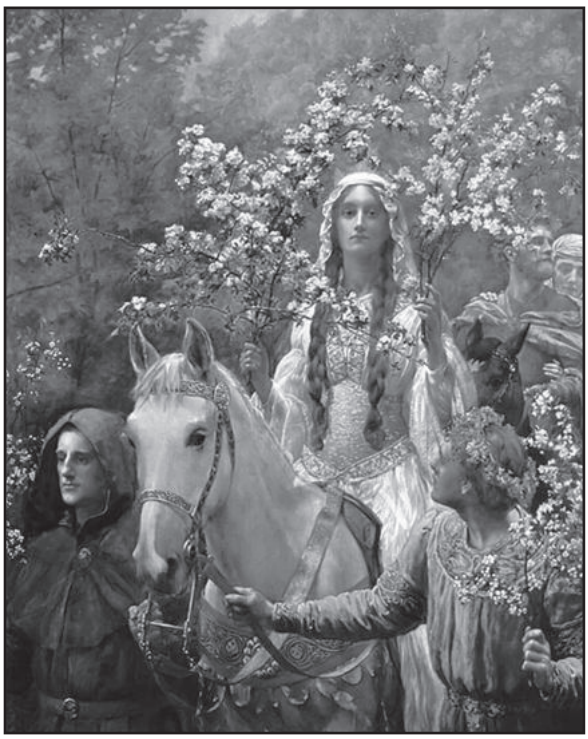
Szerinte a mesék által is megjelenített archetípusok a kollektív tudatalattiban eredeznek (3. ill. 7–13. o.), nem pedig a szellemben, amely utóbbi nem kollektív és nem természeti, hanem az individualitást és a természetet meghaladó valóság. Másrészről a szellem Jung szerint egy „funkcionális komplexum" (104. o.), vagyis ismét csak kollektív illetve természeti kategória. Az archetípusok tudatalatti eredetének tételezésére voltaképpen rákényszerül, amiatt, hogy kizárólag a racionalitást képes tudatnak tekinteni, nem ismeri a *tudatosság* egyéb módozatait. Következetesen alkalmazza a „primitív mentalitás" kifejezést, a fejlődéselmélet jegyében összekeverve a primitívet a primordiálissal. Az emberiség ősi tudása számára „primitív törzsi tan", melyben az archetípusok *már* tudatos formulákká változtak, és egyrészről ezoterikus tanítások, másrészről mítoszok és tündérmesék formájában hagyományozódnak át (3. o.).

Eleddig talán azt mondhatná valaki, hogy itt jobbára terminológiai problémákról van csupán szó. A részletek és az elmélet alkalmazásai azonban megmutatják, hogy nem ez a helyzet. Jungnál az anya-archetípus, egy generatív természeti szubsztrátum, a végső valóság rangjára emelkedik (14–18. o.), amelyre szerinte olyan szimbólumok is utalnak – a Paradicsom, a Mennyei Királyság, a város –, amelyek hagyományosan középpont-szimbólumok, vagyis többnyire és valójában férfias, uralmi jellegűek. A legjellemzőbb tévedése azonban az, amikor leegyszerűsítő módon a szűz-szerető, az anya és a boszorkány hármasságot, a három alapvető női irányulást egyazon archetípusból eredezteti: az anyából. Valójában a szűz-szerető, az anya és a boszorkány annyira primordiális, különböző női irányulások, hogy nem oldhatók fel az anya princípiumában, hanem megannyi külön archetípus-

nak kell tekintenünk őket.[21] A szűz-szerető éppen attól szűz, hogy nem anya, mert a szexualitásnak nem a generatív, hanem az egyesítő, az androgün szellem irányába mutató primordiálisabb lehetőségét képviseli. A Szent Szűz meghaladja a természeti anyaságot, hiszen Ő elsősorban a Szent Szellem menyasszonya, és csak másodsorban anya; ám nem a generatív természeti anyaság értelmében, amely anyatermészet meghatározatlanul ontja méhéből a különböző létezőket, hanem egyedül az Istent szüli, és a Krisztus-szülőség mellett is szűz marad. Mindez diametrálisan ellentétes egy promiszkuus, gyakran modern értelemben vett „Nagy Anya" képzetével, amely a fejlődéselmélet bűvkörében gondolkozó Jung (és mások) számára egy állítólagos primitív, természeti, matriarchális törzsi társadalomban élő eredeti emberiség számára a végső valóság lett volna, miközben a „Nagy Anya" tradicionális – például hindú – felfogásai az androgün szellem és a férfias uralom princípiumát is magukban foglalták.

Mindez egyrészt azért fontos számunkra, mert a három női archetípus megkülönböztetése a mesék szempontjából is elengedhetetlen, ahol egyébként főleg a szellemi szűz és a szellemellenes boszorkány konfliktusa jelenik meg, míg az anyaság – éppen a közvetlen szellemi vonatkozások hiánya miatt – valójában egyáltalán nem kap nagy hangsúlyt. Másrészt Jung e vonalon megmutatkozó tévedése döntőnek bizonyul, mivel a szellemi szűz-szerető és a természeti anya összekeverése és az előbbi feloldása az utóbbiban pontosan megfelel annak, ahogyan a szellemet és a kollektív tudatalattit összekeveri, s az előbbit feloldja az utóbbi természeti valóságban.

Bemutatunk még néhány jellemző tévedést. A mesék és mítoszok Jung számára gyakran pszichés komplexusokat jelenítenek meg, az istenség mint olyan pedig általában a szelídítetlen és szelídíthetetlen pszichikus erőt jelenti (41. o.). Így például Kübelé és Attisz – bizonyos tekintetben vad, *anárja*, mediterrán – mítosza a fiú anyakomplexusát (20. o.) mutatná be. Perszephoné mitikus személye pedig a jungi ikonoklázis értelmében a leány anyakomplexusának ama változatára utalna, amikor a leány azonosítja magát az anyával (26. o.). Mintha e tradicionális mítoszok a modern pszichológia esettanulmányai és diagnosztikája módjára pusztán szembesíteni akarnák a „pácienst" egy ténnyel – a „betegségével" –, nem pedig ama szellemi úttal lennének kapcsolatosak, mely a végső és egyetlen kiutat jelenti nemcsak a pszichés világából, hanem a létesülés illetve létesültség teljességéből.[22] Jung szerint a fiú anyakomplexusának lehet pozitív hozadéka is: gazdag vallásos érzelemvilágot eredményezhet, és spirituális érzékenységet, amely nyitottá tesz a kinyilatkoztatás iránt (21. o.), mintha egy lelki *defektus* szellemi pozitívumot jelenthetne. Ez – „komplexusként" –



John Collier: Guinevere királynő (1897 körül)

a spiritualitás hagyományos felfogásában teljesen kizárt a szellemi úton. Jung tehát félreérti a spiritualitás mibenlétét, illetve valódi szellemi orientációt pszichés komplexusként magyaráz félre. A görög istenek „filozófiai értelmezése" állítólag arra való reakcióként jött volna létre, hogy az istenek gyakran paradox módon viselkednek és erkölcsileg nem feddhetetlenek (40. o.). Valójában az olyan istenértelmezések, amilyenekkel például a platonizmusban találkozhatunk, a mítoszok egyfajta kommentárját képezik a meghatározatlanul sokféle lehetséges kommentár közül.

E rövid áttekintés talán hozzájárul ahhoz, hogy az olvasó az egyéb konkrét esetekben is fel tudja fedezni a tévedéseket. A jungianizmus nagy veszélye, hogy sajátos megközelítéseivel képes lefedni olyan magasrendű és hatalmas, s éppen érzékelhető magasrendűségük miatt sokak számára ma is vonzó, „izgalmas" területeket, mint a tradicionális mese és mítosz.[23] Annál inkább, mert e megközelítések intellektuálisnak tűnnek olyanok szemében, akik nincsenek tisztában a valódi intellektus mibenlétével – vagyis azzal, hogy az *nem* művelt okoskodás, melynek révén a magasrendű visszavezethető az alacsonyrendűre –, és „spirituálisan" is megtermékenyítőek olyanok számára, akik nem értik a szellem mibenlétét. Valóban, a jungianizmus minden olyan területre megtermékenyítően képes hatni, azzal össze tud fonódni, ahol jellemző modern tévedésből következően egyfajta kizárólag vagy döntően „feminin", sőt „matrisztikus spiritualitást" tételeznek. Így az antropozófiára és általában a modern „ezoterika" legkülönfélébb ágazataira, melyek számos meseértelmezési metodikára kihatással vannak.

mese és mítosz

A hagyományos mese és mítosz egyaránt szellemi-intellektuális tartalmakat hordozó archetipikus történet. A két kategória közötti különbséget a következőképpen ragadhatjuk meg. A mítosz erősen kötődik valamely tradicionális formához, például egy adott tradíció által tételezett istenvilághoz vagy alvilági szerkezethez, míg a mese kevésbé kapcsolódik ilyenekhez. Ezzel összefüggésben a mítosz történeti időhöz, földrajzhoz és genealógiához kötött, a mitikus – vagyis nem irreális, hanem archetipikus – történeti idő, földrajz és genealógia értelmében. Ezért gyakran kisebb-nagyobb terjedelmű, az idő, tér és genealógia vonatkozásában egyaránt összefüggő ciklusokat alkot. Gondolhatunk itt az egymással bonyolult leszármazási láncokat alkotó görög istenek és hősök mítoszaira, amelyek egymásra következő korszakokon keresztül, gyakran a Mediterráneum többé-kevésbé konkrét helyszínein játszódva, sajátosan összefüggő mitológiát alkotnak. A mese ezzel szemben időtől, tértől és genealógiától kevésbé függ, e tényezők mitikus, archetipikus formáihoz is kevésbé kötődik. A mesehősök és -helyszínek gyakran névtelenek; vagy mesés, a mitikusnál kevésbé konkrét neveket viselnek.

Felvethető, hogy a legnagyobb tradicionális mesék e függetlensége forma*felettiséget* jelent, amiért az *ilyen* meséket magasabb rendűnek, primordiálisabbnak tekinthetjük, mint a mítoszt, mely jobban kötődik az individualitáshoz, habár annak mitikus magasságaiban marad. A mítosz azonban ama tekintetben meghaladja a mesét, hogy *egyszerre* szimbolikus és konkrét formában jeleníti meg a szellemi utat, az abban foglalt küzdelmet és a célt. Ez „mitikus konkrétságot" jelent, amely szemléletünk szerint igazabb, mint bármiféle modern módszertannal kikutatható igazság. A tradicionális világban a természet átszellemítéséhez óriási jelentőségű támaszték, hogy bizonyos elemeit korábbi mitikus események helyszíneként kezelték: például évszázadokon át úgy tudtak tekinteni egy – vagy több – barlangra, hogy ez

volt Æneas és a Szibülla találkozásának helyszíne, vagy azt tudták mondani, hogy ez a domb volt az a Gorsedd Arbeth, ahol Pwyll herceg először pillantotta meg Rhiannont.[24] Hasonlóan jelentősek a szellemi-intellektuális történelem-, társadalom- és politikaszemlélés vonatkozásában az olyan példák, mint a 15. századi Európában Habsburg I. Maximilian szent német-római császár, akit a mitikus Artúr király valamilyen fokú leszármazottjának tekintettek.

Nem fogadjuk el tehát ama bevett elképzelést, miszerint a hagyományos mesék mítoszok töredékei lennének, mivel a mítosz szellemi primátusa a mesével szemben nem teljesen egyértelmű. Valójában e két kategória nem is választható szét élesen, hiszen találkozhatunk mesés mítoszokkal illetve mitikus mesékkel.[25] Az előbbire a legkézenfekvőbb példát az imént idézett *Mabinogion* szolgáltatja, míg az utóbbi lehetőséget például az *Ezeregyéjszaka* egyik meséje, a „Bulúqijá kalandjai" (486–533. éjszaka) illusztrálja, amely teljes mitikus muszlim kozmológiát foglal magában.

A tradicionális mesét és a mítoszt azért sem indokolt élesen különválasztva kezelnünk, mert éppen a minket elsősorban érdeklő szimbolikus motívumok számos esetben egyezést mutatnak a két területen, akár apró részletekig elmenően. Ez az olyan legmagasabb rendű archetípusok esetében teljesen általános, amilyen maga a szellemi út, a pokoljárás vagy a két testvér illetve barát ama valóságra utaló szimbóluma, mely legtisztábban a hindú hagyományban jelenik meg a *dzsívátmá* és a *paramátmá* kettősségeként.[26] Ezek nemcsak a mese és a mítosz között egyeznek meg, hanem távoli tradíciók mitológiái között is. Jóval speciálisabb motívumok körében szintén találhatunk figyelemreméltó egyezéseket. Trisztán sárkányviadala mind a régi francia változatokban, mind pedig Gottfried von Strassburgnál a hőstettnek a marsall (vagy asztalnok) általi elbitorlásával és a sárkánynyelvvel mint bizonyítékkal pontról-pontra visszaköszön „A két testvér" meséjében (*Grimm* 60.). „A Szép Ismeretlen" Renaud de Beaujeunél fennmaradt történetéből a szörnnyé változott királylányt és megváltását, majd a hős ellen fordulását is viszontlátjuk „Az Aranyhegy királya" című mesében (*Grimm* 92.). „A Mabinogi első ága: Pwyll Pen Annwfn" mítoszából pedig Rhiannon gyermeke elrablásának motívumát és a bűn anyára hárítását vérrel történő bekenés révén „A szegfű" meséjében (*Grimm* 76.). De ugyanígy felbukkan különböző helyeken az elsietett kegy révén elrabolt királyné, az igazságtalanul megalázott feleség, az izzó vasszoba, a termény őrzése, az aranycipő és számtalan más speciális mesei motívum.[27]

Az ilyen esetekben számunkra kevéssé érdekes, vajon történetileg egy adott mítosz vagy a vele azonos motívumot hordozó mese a régebbi, és hogy melyik tradícióban tűnt fel először a kérdéses szimbólum. E filológiai vizsgálódások csak azok számára bírhatnak meghatározó jelentőséggel, akik nem képesek többre, mert nem tudják a szimbólumot önmagukra vonatkoztatni. Minket elsősorban a szimbólum tiszta, kvintesszenciális formája érdekel, amelyet a különböző változatokból desztillálhatunk. Tételezzük továbbá az elbeszélés primordiális formáját, amely egyrészről a mesében, másrészről a mítoszban egyesíti az imént más-más szempontból kiemelt pozitívumokat; és amely a lehető legnagyobb mértékben felette áll térnek és időnek, speciális tradicionális formának és társadalmi rétegződésnek. A továbbiakban a narráció ezen archetipikus formájával foglalkozunk, és mivel a legnagyobb tradicionális mesék megközelítik ezt az ideált, az egyszerűség kedvéért az ilyen elbeszélést mesének fogjuk nevezni. Alább tehát a „mese" szó a „mítoszt" is magában foglalja.

A mese alapvetően nem etnológiai terület

A hagyományos meséket gyakran egyszerűen népmeseként kezelik, ez azonban tévedés. Tagadhatatlan, hogy egyes mesék népi eredetűek, de a fentiekből már következik, hogy a nagy szimbolikus mesék – még ha bizonyos változataikban elő is fordulnak népies elemek – nem ilyenek. Érdemes tehát a szóhasználatban is különbséget tenni népmese és tradicionális mese között.

A népi eredettel szembeni legdöntőbb érv a nagy mesék archetipikus mivolta, mivel a tradicionális világban az archetípusok és szimbólumaik tudásának letéteményese elsősorban nem a nép, hanem a magasabb, szellemi kaszt illetve kasztok. A második érv az, hogy a hagyományos mesék ugyan a népnek *is*, ám nem csak a népről szólnak. Ezt ama tény támasztja alá, hogy a nagy mesék hősei döntően királyi személyek. Olyan esetekben is, amikor alacsony származású – „szegénylegény" – a főhős, aki a mese végén esetleg királlyá válik, gyakran jelzik, hogy különleges inkarnációról, *kivételes* sorsról van szó. Erre utalnak a születés sajátos körülményei, mint az állattá születés (például „Sünöm János", *Grimm* 108.), a burokban születés (például „Az ördög és az ő három arany hajaszála", *Grimm* 29.), vagy Raponc édesanyjának raponcevése (*Grimm* 12.). Az ördögnek (például „Az Aranyhegy királya", *Grimm* 92.) vagy más gonosz teremtménynek való eladatás (például „A sellő a tóban", *Grimm* 181.), az óriás általi táplálás („Az ifjú óriás", *Grimm* 90.), a vadász általi neveltetés az erdőben (például „A két testvér", *Grimm* 60.) vagy haramiák között töltött gyermekkor („Erős Jankó", *Grimm* 166.). Esetenként pedig még konkrétabb tényezők, például az *Ezeregyéjszaka* „'Alá ad-Dín és a bűvös lámpa" történetében annak hangsúlyozása, hogy a lámpást rejtő kincses barlang eleve kizárólag a címszereplő számára van rendelve, dacára annak, hogy 'Alá ad-Dín – a világ szemében – egy szegény szabó semmirekellő fia. Szó sincs tehát arról, hogy a mesék csak a „nép egyszerű fiát" jelenítenék meg, és nem is a nép *kollektív* tapasztalatáról szólnak. A szellemi út sohasem volt és nem is lehet (pusztán) kollektív tapasztalat.



Edward Burne-Jones: Hamupipőke (1863)

Félreérti a helyzetet az, aki a királyságról való mesélésben holmi jobb életre való ködös, beteljesülhetetlen vágyakozást lát a nép részéről, a „szegényember" elérhetetlen vágyát, hogy király legyen; hovatovább a királyság tradicionális berendezkedésének megdöntésére való irányulást abban, hogy a látszólagos szegénylegényből király lesz a mese végére. A tradicionális mesék lényege nem az evilági célokról való álmodozás, és semmiféle ilyen értelemben vett forradalmiságot nem hordoznak. Valójában, amit

e vonalon kiolvashatunk belőlük, az azt mutatja, hogy a mesék határozottan igenlik a hagyományos társadalmi berendezkedést.[28]

Szellemi értelemben viszont annál radikálisabbak: a királyfiak és királylányok mint szellemi törekvők, illetve a királyság mint cél felmutatása valójában egy imperatívuszt hordoz, a szellemi út és cél hol halvány, hol élesebb visszfényét. Felszólítást olvashatunk ki ebből: emeld fel magad szellemileg, meglett férfiként illetve nőként spirituálisan legyél király illetve királyné, ifjúként királyfi, hajadonként királyleány.[29] Ezt mindenki a saját társadalmi helyének megfelelő szinten külső értelemben is megvalósíthatja, bensőleg pedig származástól függetlenül bármilyen magasra juthat. Ugyanakkor természetesen hiba lenne azt feltételezni, hogy akár az utóbbi néhány évezred során bármelyik kultúra paraszti rétegének tagjai mind magasrendű szellemi törekvők lettek volna, ami az iménti, kitüntetett inkarnáció szükségességére vonatkozó megjegyzésünkből következik is. Mindebből már nyilvánvaló, miért hangsúlyozzuk ama elterjedt vélemény tévességét, miszerint a mesékben mindig a gyenge győzne, a mese a gyengeség és alacsonyrendűség apoteózisát jelenítené meg. Valójában a szellemi törekvésnél már az útra való rálépéshez is kivételes szellemi erők szükségeltetnek, amelyek az út során fokozódnak.

Korábban a mesék nemcsak a nép körében voltak kedveltek, hanem a magasabb társadalmi rétegek is mondtak meséket. Sőt, a mesemondás a legkülönbözőbb kultúrák királyi udvaraiban az elsőrangú időtöltések közé tartozott, a jó mesemondókat ünnepelték, amint arról a tradicionális mesék tanúbizonyságot tesznek, például Gwydion személyében a *Mabinogion* negyedik ágában, vagy gondolhatunk az *Ezeregyéjszaka* Sahrijár királyára, aki ezeregy éjszakán keresztül Sahrazád meséjét hallgatja az egész gyűjteményt átfogó kerettörténetben. Ha a magas kasztok esetleg vettek is át a köznéptől kulturális elemeket, azok eredetileg nem „népiek" voltak, vagy nem a „népi" elem volt bennük döntő (ahogy az úgynevezett „népmesék" esetében sem). Az ilyen – egyébként alkalmi – átvételek attitűdjeit szintén vizsgálni kellene: főként a játékosság és az alsóbb rétegek felé áradó „atyai" gesztus jegyében álltak. Csupán a modern korban jutunk el odáig, hogy a „magas", ám valójában szellemi szempontból jobbára kiüresedett kultúra az akkor szellemileg már magasabb rendű népi kultúrához fordul *inspirációért*, mert saját eredeti – transzcendens – inspirációs forrásait elveszítette (miként azt nyilvánvaló példaként Bartók Béla zenéjében látjuk). A fordított folyamat, a magasabb kasztok egyes kulturális elemeinek nép általi asszimilálása viszont teljesen természetes, amint számtalan példa mutatja, akár a népies zene, akár a tárgyi kultúra területén.

Mi az oka tehát annak, hogy Európában a 19. századtól kezdődően mégis népi mesemondóktól gyűjtötték össze az általunk tradicionálisnak és nem népi eredetűnek tartott mesék jelentős részét?[30] Az ok ugyanaz, amiért e gyűjtések egyáltalán elindultak. A felsőbb társadalmi rétegek előbb elveszítették tradíciójukat, pontosabban annak saját szintjükhöz tartozó rétegét. Az írásbeliség – paradox módon – némileg már önmagában ezirányba mutatott, azonban a nyomtatott könyv elterjedése egyértelműen felfokozta e tendenciát. Szó sincs arról, hogy e tényezők eleve negatívak lennének,[31] azonban a középkor utáni Európában az olyan, ezekkel párhuzamosan és összefüggésben megjelenő társadalmi változásokkal együtt, amilyen a polgárság megerősödése illetve az „értelmiség" mint kultúraformáló elem megjelenése, egyértelműen így hatottak. A mese vonatkozásában negatív hatásuk úgy jelent meg, hogy egyrészt lerombolták az áthagyományozás és előadás természetes közegét, mely alapvetően szóbeli, másrészt pedig oda vezettek,

hogy a társadalmi hierarchia felsőbb szintjein az emberek egyre kevésbé érezték önmagukra vonatkoztathatónak a mitológiát. Mindezen tendenciák a nép szintjére csak lassan szivárogtak le, így az hosszú ideig megmaradhatott annak, ami hagyományosan volt. A nép e tekintetben is a „föld" elemet nyilvánította meg, amely abszolút mozdíthatatlan és megváltoztathatatlan, mindaddig, amíg nagyjából a 19. század végére és a 20. század elejére jobbára feloldásra nem került egy olyan szubsztrátumban, amely „föld"-alatti.[32] A népet voltaképpen meg kellett szüntetni ahhoz, hogy a társadalom alsó rétegeiben lényegi változást lehessen elérni, míg az arisztokrácia soraiban a forma fenntartása mellett gyökeres romlás valósult meg (bár így is maradtak pozitívumok egészen a legutóbbi időkig).

Guénon az úgynevezett *folklore*-ról több helyen is előadja azt az elméletet,[33] miszerint a hagyományok népi szintjein úgy jelennek meg korábbi, magasabb tradíciók ezoterikus elemei, hogy e tradicionális formák képviselői az adott hagyomány lehanyatlásának küszöbén tudatosan a népre mint többé-kevésbé tudatalatti kollektív emlékezetre bízzák az átmenekítésre szánt doktrínákat. Ezt az itt röviden vázolt koncepciót, melyet a szerző is lényegesen cizellál, az eddig elmondottak fényében három vonalon gondolhatjuk tovább.

(1) A nép hagyományrétege nemcsak specifikusan már letűnt tradíciókból tartalmaz ezoterikus elemeket, hiszen egyes szellemi szimbólumai univerzálisabbak, semhogy bármely egyedi hagyományhoz köthetők lennének. Itt azt kell feltételeznünk, miszerint a tradíció, legyen bár élő vagy sem, a népi hagyományt is képes olyan mértékben áthatni, hogy megjelenhetnek tisztán a szellemi útra vonatkozó utalások.

(2) Az imént kimutattuk, hogy a mese nem kizárólag a nép sajátja, és a különböző társadalmi rétegeknek megfelelő változataiban meglepő egyezéseket mutat. Így nemcsak a nép által őrzött hagyomány tartalmazza letűnt tradíciók elemeit: gondoljunk ismét a lovagi mítoszokra, melyek a magasabb társadalmi rétegek körében is őriztek ilyeneket (például az Artúr-ciklusok vagy a Trisztán-regék kelta eredetű maradványai formájában), ahol e mesék őrzői az egyszerű népnél jóval inkább tudatában lehettek valódi tartalmuknak. Ezek az elemek tehát korántsem csak egyfajta lunáris, tudattalan kollektív emlékezetben éltek tovább.

(3) Felvethető az is, hogy történetileg semmiféle folytonosság nincs az átadásban, még csak a kérdéses tradíciók utolsó, földi, esetleg már földalatti képviselői személyében sem, hanem az teljesen szubtilis módon zajlik. Letűnt tradíciók egyes elemei a közönséges emberi tapasztalás számára rejtett módon továbbélhetnek a kozmosz ama szubtilis tartományában, mely az emberi lélek makrokozmikus megfelelője, és amelyet különféle hagyományok „tündérvilágnak" neveznek. Tradicionálisan ezt nem holmi párhuzamos univerzumnak tekintették, amely alapvetően ugyanúgy működik, mint a durvafizikai világ, csak éppen közönségesen érzékelhetetlen, hanem a szubtilis úgy viszonyul a durvához, mint a lélek a testhez: az utóbbi az előbbinek megalvadt változata, többek között egy mechanisztikus kauzalitásnak való alárendelődés révén. A szubtilis tartomány tehát jóval kevésbé van alávetve a tér és az idő feltételeinek, ami azonban nem zárja ki azt, hogy bizonyos személyek e tartomány egyes entitásait lényekként tapasztalják. Ismeretes, hogy a keltáknál csak az lehetett bárd, aki képes volt a „tündérekkel" kommunikálni, és inspirációit tőlük merítette. Ezek az ének- illetve mesemondók éppen ama különleges szellemi funkciójuk miatt élveztek nagy megbecsülést, hogy az említett átadás révén saját tradíciójukat illetve annak aktuális állapotát meghaladó formák birtokában voltak. E „tündérvilágban" tehát mintegy búvópatakként jelen lehetnek olyan elemek, melyek közönséges

evilági mechanizmusok révén nem hozzáférhetők, így továbbélhetnek már letűnt tradíciók formái is, mígnem egy megfelelően kvalifikált bárd illetve mesemondó számára ismét felszínre törnek. Ez a fajta átadásmód képes lehet áthidalni komoly vertikális – intellektuális és társadalmi, rétegződésbeli –, illetve horizontális – térbeli, időbeli, tradíciók közötti – távolságokat is. Az így áthagyományozott mesék azok, melyeket joggal nevezhetünk „tündérmeséknek".

A szerzői mesékről

A modern ember igen mostohán bánik a valamilyen módon rámaradt hagyományos kulturális kincsekkel, melyeket képtelen megfelelően értékelni, és ez különösen szembeötlő a mesék esetében. Egyrészt bármilyen önkényesen vagy valamely többé-kevésbé sötét cél eszközeként kiagyalt történetet mesének nevez, másrészt a tradicionális mesével is önkényesen vagy ilyen cél eszközeként bánik. A könyvesboltok polcai roskadoznak a mesekönyvektől, a mai embernek mégis alig van esélye megismerni a hagyományos értelemben vett valódi meséket.

Mesét nem lehet csak úgy írni; ez nem az egyén önkifejezésének területe. A tradicionális kultúrában általában véve igaz, hogy a művészetben többnek kell megnyilatkoznia, mint amire individuumok képesek. Míg más művészeti ágakban az egyén előretörése fokozatos volt – és a reneszánsz vagy akár a barokk számos szellemi pozitívumot is képes volt hordozni –, addig szerzői mesék a 19. századot megelőzően nemigen nem léteztek. Ekkorra a valódi szellemi tartalmak iránti érzékenység már szinte teljesen kiveszett az „írók" és „költők" döntő többségéből, akik viszont éppen ekkor találkozhattak egyáltalán a mese kategóriájával a megkezdődött népi gyűjtések révén. Kézenfekvő lehetett tehát az egyébként is nagymértékben dekadens „irodalomba" új vért ömleszteni a mesék



Emma Florence Harrison: Rapunzel (1914)

(románcok, balladák és így tovább) formájában. Korántsem tartjuk mindezen szerzeményeket kifejezetten negatívnak, ám több-kevesebb puszta egyénieskedés a legtöbb esetben tetten érhető bennük, ami elkerülhetetlenül a hagyományos elemek rovására ment. Ez az olyan „klasszikusokra" is érvényes, mint Hans Christian Ander-

sen, akinek meséi – ha éppen nem a romanticizmus által megbetegített lelkiség tobzódását mutatják – jóval alacsonyabb szintű tartalmakat hordoznak, mint hagyományos megfelelőik. „A vadhattyúk" című ismert meséjében például könnyen felfedezhetjük, hogy epizódról-epizódra „A hat hattyú" (*Grimm* 49.) feldolgozásáról van szó, azonban míg az eredetiben a hattyúvá változott bátyjait megváltani igyekvő leány benső, mágikusnak tekinthető „munkájára" történik utalás, addig az Andersen-féle változat a közönséges munka és szorgalom apoteózisa, mely naturalisztikusan mutatja be a húgocska szenvedését.[34] A későbbi és különösen a kortárs feldolgozások illetve szerzői mesék még problematikusabbak, hiszen itt egyre tudatosabb lehet a modern pszichológia alkalmazása,[35] és számtalan, többé-kevésbé nyilvánvaló formában mutatkozhat meg a hagyományellenes propaganda, mely vonalon például a királyság intézményének nyílt gyalázása csak a legegyszerűbb dolgok közé tartozik. Érdemes tehát körültekintőnek lenni a megfelelő mesék kiválasztásánál, annál is inkább, mert az egyszerű fordítás örve alatt is gyakran megjelennek torzítások.[36]



Alan Lee: Rhiannon (Mabinogion-illusztráció, 1984)

Mindezzel nem azt akarjuk mondani, hogy meséket nem lehet legitim módon irodalmilag feldolgozni, hiszen ennek számos ellenpéldáját ismerhetjük meg. Shakespeare drámái szinte kivétel nélkül mesefeldolgozások, sőt, bizonyos mértékig a középkori lovagi románcok „szerzői" is feldolgozóknak tekinthetők. Mindaddig, amíg tradicionális keretben marad, vagyis legitim, mesefeldolgozás és szerzői mese között valójában nincs éles határ, mert mindegy, hogy valamilyen hallott hagyományos mesét dolgoz fel, vagy egy intuitíven megragadott archetipikus történetet önt formába a szerző. Mindkét esetben *transzcendens* az inspiráció forrása, a különbség csak az, hogy az elsőben egy, már létező evilági vagy esetleg szubtilis, „tündéri" forma közvetítő szerepet játszik.

A mai viszonyok között óriási pozitívumként értékelnénk, ha az emberek – akár kortárs szerzőktől származó – mesefeldolgozásokat olvasnának, a mese itt használt kiterjesztett, a mítoszt is magába foglaló értelmében. Valójában új – de nem modern! – mitológiára lenne szükség, amelyet a mai szellemileg ébredni képes ember önmagára tudna vonatkoztatni, és melynek megalkotásához kizárólag a nagy tradicionális mesékhez lehetne visszanyúlni.[37]

Gyakori, hogy a mesék modern exegétái, legyen szó bevallottan feldolgozásról, fordításról vagy akár egyszerű közreadásról, hajlamosak saját szájuk íze szerint bővíteni a meséket. Olyan vélt hézagokat igyekeznek kitölteni, melyek saját logikájuk vagy mesefelfogásuk szerint a mesében jelentkeznek. Számunkra természetes, hogy mivel a nagy mesék szellemi területekre kalauzolnak bennünket, történeteik nem minden esetben engedelmeskednek a közönséges logikának vagy erkölcsnek: gyakran meglehetősen logikátlanok és meglepően amorálisak. Az események túlzott részletezése – amely nem ritkán odáig megy, hogy az exegéta a hősök gondolatait is megpró-

bálja feltárni, mintha egy archetípusnak volnának az egyszerű emberéhez hasonló gondolatai – nyilvánvalóan lerántja és evilágba ágyazza a meséket, hasonlóan a morális tartalommal való mesterséges feltöltéshez. Gyermekeknél figyelhetjük meg, hogy az igazi mesék akkor is varázslatos hatást képesek elérni, ha bennük sok minden ismeretlen számukra; mintha a gyermeknek volna látens intuíciója olyan archetípusokról is, mint a király, a királylány, az aranykastély és így tovább, melyekről a maiak alig rendelkeznek tapasztalatokkal. A túlzottan részletező magyarázat és a moralizálás lerombolja ezt a varázst.

Visszautalva a mese és a népiesség témájára, idekívánkozik még egy rövid gyakorlatiasabb megjegyzés. A népi gyűjtésű meséknél felmerül az előadásmód problémája: nem szerencsés, ha ez túlzottan népies, hiszen így egy olyan összetevő kap hangsúlyt, amely valójában egyáltalán nem tartozik a nagy mesék lényegéhez. Ezért nem tartjuk kifogásolhatónak az olyan közreadást, amely lemetszi a mesékről az ilyen elemeket, anélkül persze, hogy a lényeget érintené.

befejezés

Tanulmányunkban először pozitív módon meghatároztuk a mese lehetséges legmagasabb, valóban szellemi-intellektuális megközelítését, majd ebből kiindulva megadtuk a legfontosabb bevett értelmezési metodikák kritikáját, amellyel remélhetőleg sikerült néhány tévképzetet eloszlatnunk. Egy következő tanulmányunkban fogunk kitérni a szellemi igénnyel fellépő mesemegközelítések kritikájára, melyek esetében gyakran ismét a spiritualitás feminin felfogása a tévedések gyökéroka. Későbbi tanulmányok feladata lesz az itt lefektetett megközelítésmód alkalmazása a mesékben megjelenő univerzális szimbólumok értelmezésére és konkrét mesék elemzésére; természetesen szem előtt tartva azt, hogy a tradicionális szimbólumok és így a mesék is kimeríthetetlenek.

Jegyzetek

[1] Lásd René Guénon: *A mennyiség uralma és az idők jelei*. 7. fejezet: Egyformaság kontra egység. Debrecen, 2006, Kvintesszencia.

[2] Vukics András: William Shakespeare szakrális történetírása. *A Tradíció ösvényei* (Budapest) 2. sz. (2012) 71–115. o.

[3] Julius Evola: *A Grál misztériuma*. Debrecen, 2001, Kvintesszencia, 17. o.

[4] René Guénon: *Symbols of Sacred Science*. Hillsdale (NY), é. n., Sophia Perennis, 5. o.

[5] Vagyis kozmosz-szerűsítés. A *kozmosz* szó hagyományosan éppen a szellem fényétől áthatott, a szellem által pozitív módon rendezett világot jelenti.

[6] Lásd Horváth Róbert: Spiritualitás és intellektus. *Pannon Front* (Budapest) 30. sz. (2000) 32–33. o. Továbbá Vukics András: Tradicionális és modern ismeretelmélet. *Magyar Hüperión* (Budapest) I. évf. 3. sz. (2013. november – 2014. január) 347–358. o.

[7] A létállapotok sokféleségének, a valóság hierarchikus rétegzettségének ismeretében sokszor értelmetlennek tartjuk azt az alternatívát, amelyet a platóni realizmus és Arisztotelész *állítólagos* nominalizmusa között a *későbbi* exegéták felvetettek. A kérdés, hogy az archetípusok (ideák, univerzálék) „valósak"-e illetve „léteznek"-e, csak a valósság illetve a létezés leszűkített felfogásában merülhet fel. Másfelől a nyelvi kategóriák (nominalitások) sem pusztán nyelviek, hanem valósággal bírnak.

[8] Minden létező legvégső, legmagasabb rendű létoka az, hogy önmaga legyen, vagyis megnyilvánítsa azt, amit csak ő tud megnyilvánítani a szellemből. Ez a létok csupán a magas – szupraracionális – kontemplációban tárul fel. A tradicionális tudományok módjára ezért folyamodunk a mesék kapcsán is a racionalitást már felülről érintő szimbológiához, amely feltárja a létezők ugyancsak nagyon magasrendű létokát: a szimbólumkénti létezést.

[9] Az előző jegyzetnek megfelelően hangsúlyozzuk, hogy ez a megközelítés, miként semmilyen más egyedi módszer sem képes kimerítően megragadni egy létező legsajátabb mibenlétét. Alapvető elvünk, hogy egyetlen egyedi elmélet sem adhatja teljes leírását a valóságnak. Jegyezzük meg továbbá, hogy a szimbológiának egy – jelen céljainknak megfelelő – nagymértékben racionalizált elméletét adjuk elő.

[10] *A kereszt szimbolikája* (magyarul *A modern világ válsága* első kiadásával egy kötetben [Budapest, 1995, A Hagyomány és a Transzcendencia Iskolája]) illetve *A nagy triád* (Budapest, 2007, Arcticus).

[11] A fogalmi kifejtések kapcsán mindazonáltal érdemes megjegyezni, hogy a beszéd és az írás eredetileg oly mértékig szimbolikus lehetett, hogy még szubsztanciájuk, a szó és az írásjel is szimbólum volt. (Lásd René Guénon: *Symbols of Sacred Science*. Id. kiad. 7. o.) Mindez például az ideografikus írásokban a későbbi korszakokban és mind a mai napig könnyen tetten érhető, de az összes kultúrában fennmaradtak nyomai. A közönséges beszédben és írásban azonban e szimbolikus mivolt az idő előrehaladtával egyre kevésbé kerül átélésre, és a beszéd illetve az írás mindinkább csak racionális tartalmak közvetítésére korlátozódik.

[12] A szimbólum „jelentésen" túlmutató vonatkozásairól lásd Horváth Róbert: A szimbolikus látásmód szerepe a metafizikai megvalósítás útján. *A Tradíció ösvényei* (Budapest) 2. sz. (2012) 19–53. o.

[13] Az intuíció itt, miként szóhasználatunkban másutt is, az intellektuális intuíciót jelenti, amely egy, a racionalitást *meghaladó* megismerési mód. Nem azonos tehát az ösztönnel, bár abban, amit a modernek ösztönéletnek tekintenek, a személyalatti összetevő mellett valójában a személyfeletti is jelen van.

[14] Titus Burckhardt: Modern pszichológia. *Ars Naturæ* (Szeged) 3–4. sz. (2011) 238. o.

[15] Uo. 241. o.

[16] Részben Burckhardt nyomán elmondható, hogy az úgynevezett pszichózisok döntő többsége valójában démoni poszesszió, amelyet nem pszichológiailag kezelni, hanem exorcizálni kellene, márpedig az exorcizmus eredeti formáiban ugyancsak szellemi-intellektuális tett.

[17] Bizonyos modalitásaiban a szellem illetve az intellektus aláveti magát a kauzalitás megfelelő módozatainak – hiszen ellenkező esetben semmi sem lenne ok-okozatilag feltárható a világban –, de abszolút módon nem.

[18] Ebben a fokozatban esetenként érvényes lehet a modern pszichológia racionális rátekintése, azonban a modern pszichoterapeutika itt sem érvényes, mert a valódi terápia csakis abban állhatna, hogy a lelket visszavezetjük az *(1)*-es lehetőséghez. A modern „lélekgyógyászat" ezzel szemben jó esetben stagnáltatja, gyakran azonban a *(3)*-as lehetőség felé irányítja a lelket.

[19] Itt már ismét nem működik a modern pszichológiai megközelítés, hiszen a léleknek a *(2)*-es fokozatban rögzült mechanizmusai nagymértékben szétesnek. E megközelítés csődjét ebben az esetben megfelelően illusztrálja, hogy a modern pszicho-diagnosztikában voltaképpen annyi*féle* „megbetegedés" van, ahány eset, és a pszichológusok gyakran kénytelenek úgy tenni, mintha azzal, hogy nevet adtak a „betegségnek", már el is értek volna valamit.

[20] Az egyik legismertebb modern pszichológus meseértelmező, Bruno Bettelheim freudiánusnak tekinthető, így e tekintetben kivételt képez. Az ő munkásságára itt vulgaritása miatt nem térünk ki.

[21] Lásd Wolfram: Szüzekről és démonokról. *Magyar Hüperión* (Budapest) I. évf. 1. sz. (2013. május–július) 102–107. o.

[22] Az alapvetően szellemi orientáció az oka annak, hogy a régi ember nemcsak a fizikai világgal, hanem a lélekkel sem foglalkozott annyit, mint a modernek, ugyanakkor az e területeken megnyilvánuló attitűdjei és tevékenységei mégis sokkal adekvátabbak.

[23] Az ilyen típusú „lefedés" egy gyakran használatos okkult stratégia, mely kifejezés alkalmazásából azonban nem következik, hogy Jungról rosszhiszeműséget feltételeznénk: ő mindössze korának egy különös gyermeke.

[24] „A Mabinogi első ága: Pwyll Pen Annwfn". A *Mabinogion* számtalan helyen tesz tanúbizonyságot arról, hogy Walesben sok, korszakokon keresztül használatos földrajzi név éppen az e gyűjteményben foglalt mesékből illetve mítoszokból ered.

[25] Nem értünk tehát egyet Honti Jánossal: szerinte mese és mítosz között nagy a különbség, mert míg a mítosz a „való világot" igyekszik értelmezni, addig a mese önkényesen, bár leggyakrabban meglehetős szerénységgel állítja fel a maga világát. Lásd uő: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, 1962, Akadémiai Kiadó, 269–271. o.

[26] A *paramátmá* az emberi személy személyfeletti princípiuma, a *dzsívátmá* pedig az inkarnálódott személyiség. Ezt reprezentálják az olyan mesék, melyek egy bizonyos szempontból egyívású kettőst szerepeltetnek, melynek azonban

csak az egyik tagjával (a *dzsívátmá*-reprezentáns) esnek meg kalandok, míg a másik (a *paramátmá*) csupán akkor avatkozik be, amikor kritikusra fordul a helyzet. Lásd például „A két testvér" meséjét (*Grimm* 60.) vagy egyszerűsített változatát, „A két aranygyermeket" (*Grimm* 85.), de ugyanez a motívum jelenik meg a *Lancelot, a kordé lovagja* című Chrétien-románcban, Gawain (a *paramátmá*-reprezentáns) és Lancelot (a *dzsívátmá*) személyében.

[27] A mítosz és a mese kapcsolata témájában különösen érdekes a *Mabinogion*ban megjelenő három lovagi mese/mítosz („Geraint és Enid", „Owain, Urien fia" illetve „Peredur, Efrawg fia"), amelyekből az első kettő epizódról-epizódra, helyenként pedig mondatról-mondatra megegyezik Chrétien de Troyes két románcával (*Érec és Énide* illetve *Yvain, az Oroszlános Lovag*), míg a harmadik a Parszifál-történet sajátos adaptációja, a kelta tündérvilág *Mabinogion*ból megszokott tobzódásával.

[28] Ez pusztán abból is nyilvánvaló, hogy a királyság jelenik meg célszimbólumként, s amennyiben „szegénylegény" a főhős, szellemi törekvés révén ő is király akar lenni. A Grimm-testvérek gyűjteményében ugyancsak ezt jelzi, hogy a kétszáz mesében *három* kivételtől eltekintve nem találkozunk „rossz" királlyal (29: „Az ördög és az ő három arany hajaszála"; ennek változata 165: „A Griffmadár"; valamint 113: „A két királyi gyermek"). Ugyanakkor megfigyelhető az a tendencia, hogy minél későbbi gyűjtésű egy mese, annál ritkábban játszák királyi személyek a pozitív főszerepeket: ugyanazon mese később gyűjtött változatában a királyfit felváltja a kiskondás, a királyok pedig egyre gyakrabban tűnnek fel negatív színben. Nem zárható ki, hogy e változásokban a gyűjtők eltérő szándékai, politikai beállítottsága is szerepet játszik és tükröződik.

[29] Kiegészítésként itt csupán annyit, hogy a hagyományos monarchiában *virtuálisan* mindenki király, hiszen ha nem így lenne, akkor az emberek nem is tudnák érzékelni a monarchia legitimitását. Monarchiaellenes mozgalmak csak a történelmi alászállás ama fázisában léphetnek fel, amikor az emberek már a király-mivolt e virtualitását is elveszítik.

[30] Korántsem az összes tradicionális mese népi gyűjtésű, például a már többször hivatkozott *Mabinogion* és *Ezeregyéjszaka* gyűjtemények sem ilyenek. Az utóbbi meséinek jelentős részét annak ellenére tradicionálisnak tartjuk, hogy tisztában vagyunk a gyűjteménnyel kapcsolatos forrásproblémákkal.

[31] Ezt az összetett problematikát itt csak jelezni van lehetőségünk, a részletes elemzéshez Ananda Kentish Coomaraswamy „A műveltség réme" című tanulmányát (*Északi Korona* [Budapest] 20. sz. [2006. március] 53–59. o.) ajánljuk.

[32] Megfigyelhető, hogy a „feloldódás e korszakából" származó gyűjtemények egészen más képet mutatnak, mint a korábbiak, azon túlmenően, hogy a gyűjtők módszerei is változtak az idők során.

[33] Lásd például *Symbols of Sacred Science*. Id. kiad. 25. o.

[34] Ugyanezt mondhatjuk Benedek Elekről: „A csudafa" című szerzői meséje – például – azon túl, hogy a legkülönfélébb motívumok egyénileg összehordott káosza, a romanticizmus mellett a forradalmi szabadkőművesség általi megbetegedettségről is árulkodik.

[35] A pszichológiai (terápiás) célzatú meseszerzés határjelenségeiként mára megjelentek olyan könyvek, melyeket mintegy a gyógyszertabletták beadásának mintájára egyszerűen fel kell olvasni a gyermeknek egy adott pszichés probléma esetén. Így a mese – állítólag – automatikusan, tudatalatt kifejti hatását a gyermekben. Megfigyelhető, hogy míg a valódi mesék univerzálisan pozitívak, addig e pszichologista kreálmányok kifejezetten negatív hatást képesek kifejteni az olyan gyermekekben, akik nem érintettek a szerzők által jól-rosszul megcélzott lelki problémákban.

[36] A Grimm-fivérek mesegyűjteményének például számtalan magyar „fordítása" született, ám ezek közül mindössze egy hiteles és teljes: Adamik Lajos és Márton László munkája, mely eleddig csak két, ma már igen nehezen beszerezhető kiadást látott (Budapest, 1989, Magvető; illetve Pozsony, 2009, Kalligram). Összességében elmondható, hogy a magyar olvasónak – néhány kiváló magyar gyűjteményt leszámítva – mindezidáig meglehetősen kevés esély adatott a tradicionális mese valódi mivoltának megismerésére.

[37] Az eddigiekből nyilvánvaló, hogy a mesék legitim feldolgozásához komoly szellemi kvalitások szükségeltetnek, például a tradicionális szimbolizmus és a szellemi út legalább előérzetszintű ismerete vonalán. Anélkül, hogy részükről teljes tudatosságot tételezhetnénk, érdemes megemlíteni két kiemelkedő kortárs példát. Otfried Preußler nagyrészt Grimm-mesék összefűzésével alkotta meg *Krabat* című nagyszerű meseregényét, Vázsonyi Endre pedig középkori állatmeséket (a francia *Roman de Renart* ciklust) használt jó érzékkel és hasonló módon a *Fortélyos mester királysága* című meseregényéhez.