

HONTI JÁNOS

AZ ISMERETLEN NÉPMESE



OFFICINA

Kiadásért felel: Dobrovits Aladár
Officina nyomda Budapest. Felelős vezető: Román Imre

AZ ISMERETLEN NÉPMESE

1. Tartalom, forma és az ismeretlen mozzanat. – 2. Meseelemek laza szerkezetben. –
3. Ősi szerkesztésmód csirái. – 4. Mese, eposz, mítosz: a keresett funkció-változás. –
5. Funkció-változás helyett differenciálódás. – 6. A történések kettős arca: mesei ambivalencia. –
7. Néphit és népmese: párhuzamok. – 8. Néphit és népmese: háttér. –
9. „Ezután kezdődik az igazi mesekutatás.”

1.

Azt lehetne hinni, hogy az olyan jelenség, amelynek fő mozzanatai ismeretek és tisztázottak, maga is ismert és tisztázottan áll a tudomány világosságában. Tartalom és formai ez a két fő mozzanat, amelynek segítségével minden, szavakban kifejeződő alkotás, – tehát a mese is – talán maradék nélkül foglaltatik. És mégis, annak ellenére, hogy ismerjük a mese tartalmi elemeit¹ és azt a formát,² amelyben ezek az elemek megjelennek, talán kevesebbet tudunk a meséről, mint akkor tudtunk, amikor ez a két fő mozzanat még~ nem volt kidolgozva és nem volt szembeállítva. Mert a tartalmi és formai mozzanat szembeállítása a mesében már *elég* régóta közhely – leginkább Friedrich von der Leyen³ Szavaival szokták megfogalmazni: „különbséget kell tenni mesemotívum és mese között”. Ami azt jelenti, – és ezt a finn iskola kutatói dolgozták ki aztán tétellé – hogy míg a mese alkotóelemei ősi, elfelejtett kultúrák tényeit csillantják elének, addig ajnese maga aránylag új forma, magasfokú műalkotás, amelynek önmagában semmi köze a kultúrának ahhoz az ősi fokához, amelyet tartalmi elemei életnek.⁴ A két mozzanat szembeállítását úgy magyarázzák ezek és az általuk képviselt irányzathoz tartozó más¹ kutatók, hogy a mese szerkesztésénél ősi, a kor kultúrájában már nem eleven, vagyis funkcióval nem bíró, hitre nem számító elemeket használtak fél; mint Christiansen még hozzáteszi – nem gondolva arra, hogy futó megjegyzésével hatalmas problémaköteget ugrott át – hogy „hagyományos szokásból”.⁵

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

A második kérdésre egyszer már próbáltuk megadni a választ⁷: arra az eredményre jutottunk, hogy ahol egy bizonyos szellemi állásfoglalás a világnak egy sajátos aspektusát állítja az emberi szem elé, azt éppen, amit a *mese világa* szó fejez ki közvetlen érthetőséggel, ott az elbeszélés-elemek

egy sajátos formába illeszkednek, és így alakul a mese ennek a világnak a kifejezése. A világlátásnak egy sajátos módja fejeződik ki törvényszerű formában, a többféle világlátási módok kifejezésére egyaránt alkalmas elbeszélési elemekből.

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

Amilyen egyértelmű az a szerep, amelyet a mesei elemek (amelyek, ismételjük, mesén kívül is előfordulnak) a mese világának kifejezésénél a mesei forma uralma alatt játszanak, olyan ingatag talajra jutunk, ha ott akarjuk ezekéit az elemeket megragadni, ahol meseiek ugyan (vagyis a mese világát, a világnak a mesében megnyilvánuló aspektusát fejezik ki), de a jólismert és untig analízált forma támasza és felismertető címkéje nélkül. Mert ehhez tudnunk kellene, hogy mi is a mesei világ, jobban mondva nemcsak tudnunk, – mert tudni éppen tudjuk, közvetlen megértéssel, érzés-szerűen – hanem körül is határolnunk, meg is határoznunk.

Ezerszer ismételt formulája a mesekutatásnak, hogy a mese világa vágy-világ;⁹ vagy, ahogy André Jolies,¹⁰ aki először merte felvetni azt a kérdést, hogyan lesz szellemi állásfoglalásból, a nyelv közbejöttével, forma és mű, ahogy ez az úttörő tudós megfogalmazta: a mesei világ az a világ, amelyiknek a való világ helyén lennie kellene.¹¹ Ezek a megoldási kísérletek kétségkívül tartalmazzak igazat, de túlságosan hozzá vannak kötve más, velük korrelációban lévő fogalmak rendszeréhez, hallgatólagosan ugyan, de túlságosan limitatívek ahhoz, hogy önmagukban magyarázatot szolgáltatásanak. Vágy-világ? Vágy ezerféle lehet, a mese világa pedig, na ezerrétű is, egyetlen irányból tekintett képe a világnak, nem ezerfelé szétágazó. Mi az a vágy, ami a mese világának ad létet? Aki a tételt kimondta, nem is sejtette, hogy burkolt *petitio principii*-t mond ki, hiszen nem tudott abban a pillanatban más vágyat tekinteni, mint azt, ami a mesében kétségkívül kifejeződik, – Jolies megfogalmazása már nem annyira sebezhető: a lelki állásfoglalások rendszerében, ahol mindegyik tagnak megvan a maga sajátos funkciója: a legendáé az imitáció, a mítoszé a magyarázat stb., ott valóban

egyedül áll a mese a maga világának normatív voltával: a többi Jolles-elemezte lelki állásfoglalás valóban nem preexisztens normák szerint kényszeríti szavak formájába a világot. De csak addig érvényes ez az egyértelműség, amíg Jolies rendszerén belül maradunk, – ha arra gondolunk, amire a kritika sem mulasztott el rámutatni,¹² hogy nemcsak azok a formák jöhetnek számba a Jolies által kezdeményezett szemléletmód tárgyaiul, amelyeket a könyve elemez, hanem sok más is, akkor már a világ más normatív megfogalmazásaival is szükségképp találkozunk kell. A líra is olyan világ, amelyiknek lennie kellene, az eposzé is (persze csak egy-egy szemszögből, mint ahogy a mese is, más szemszögből, mutathat mást is). Természetesen, az eposz normatív volta mintaképszerűséget jelent, a líráé szépséget – és nagyon laposra redukálnék a mesei élményt, ha annyit mondanánk csak róla,¹³ hogy egy kezdetlegesen felfogott szociális és gazdasági siker korlátlan lehetősége az, ami a mese hőse és a mese hallgatója számára a helyesen megalkotott világrendet jellemzi. Olyan világ, amely az egyén boldogulását mindenképpen garantálja, lehet normaként szereplő világ, – de nem az egyetlen lehetséges norma ez.

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

De tudhatunk mást. Két egységet, ha összetételüket nem is ismerjük, mint egységeket össze tudunk mérni, el tudjuk dönteni, hogy azonosak, hasonlóak vagy különbözőek-e, anélkül, hogy parányaikra szétbontanók őket. Hogy mi a par excellence mese, azt tudjuk, ha nem is tudjuk, min alapul ez a tudásunk: Jollesre kell megint utálnunk, aki azzal, hogy „Gattung Grimm”-nek,¹⁴ vagy az angol tudományos nyelvhasználatra, amely német szóval „märchen”-nek nevezi, tanúságot téve arról, hogy külső jellemzés, egy bizonyos szemléleti körbe való utalás elég a fogalom megragadására, sőt több, mint a terméketlenségre kárhozottat definíciós¹ kísérlet. Nos, ebből kell kiindulnunk. Azt kell néznünk, hol találunk a „Gattung Grimm”, az angol nyelv német szavával nevezett „märchen” körén kívül is hagyományos elbeszélés-anyagot, amely összemérhető vele, amelyről azt látjuk, hogy más körökbe egyáltalán nem sorolható, míg ebbe a körbe bevonható lenne, ha ismertté válnának a közös és mindkettőben egyelőre ismeretlen vonások. Egyszerűbb szóval: mi nevezeti magát” parancsolóan mesének, a „märchen” körén kívül is.

Parancsolóan, mert sok akaratlan visszaélés történik a mese szóval. Természeti népek mítoszait mesének nevezi az, aki nincs tisztában világnézeti tartalmuk síkjával.¹⁵ Az óegyiptomi irodalom erkölcsi novelláit¹⁶ mesének mondja¹⁷, akit megtéveszt az, hogy építőkövei ma mesében térnek vissza ós ugyanakkor nincs más kézzelfogható és jólismert műfaj, amelyhez inkább sorolható lenne.¹⁸

Olyan hagyományos anyagot keresünk, amely a mesének a többi hagyománnyal közös építőköveiből épült a mesei szerkezet törvényein kívül, de a hagyománynak egy műfajába sem tartozik annyira, mint a meséébe. Ha ilyen anyagot sikerül megragadnunk, ha csak paradigmául¹ szolgáló egyes esetekben is, akkor kiinduló kérdésünkre kaphatjuk meg a választ: meglátjuk, hogy hogyan állt össze egységgé az epikus motívumkincs a mese világával, meglátjuk, milyen tájról (természetesen nem földrajzi értelemben véve a szót!) ered az a tradíció-folyam, amely a megformált mese, a „märchen” sajátos környezetébe is az ősi motívum-kincset sodorja.

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

A szamojéd mese¹ azzal kezdődik, hogy két asszony lakik együtt, az egyiknek két lánya van, a másik gyermektelen. A gyermektelen asszony boszorkány, egy nap megöli és megeszi a lányok anyját és őrájuk is feni már a fogát. De miközben a boszorkány alszik, a nagyobbik lány két madarat fog és otthagyja a sátorban, ő meg a hűgával megszökik. Maguk mögé dobott tárgyak csodás megnagyobbodása akadályozza az üldöző boszorkányt, aztán meg varjak és s/írályok igazítják útba a menekülő lányokat. Rút öreg révészasszony szépségét dicsérik, és így elérik, hogy az átvigye őket a tengerszoros túlsó partjára, egy szigetre. A boszorkány leplezetlenül megmondja a révészasszonynak, hogy milyen rút, ez erre vízbefojtja. A lányok a révészasszonynál maradnak. Az végül tanácsokkal látja el őket, hogyan juthatnak tovább: rézcsónakot fognak találni, ez magától megy majd velük, de a benne lévő szárazmókhoz nem szabad nyúlniok. Úgy történik; a kisebbik lány megszegi a tilalmat és meg is hal. Az idősebb lány visszaküldi a csónakot és egy farkasoduba temeti a hűgát. A sír mellett találják meg a lányt arramenő vadászok, akik közül az egyik feleségül veszi. Később, vadászaton, élve találják meg a farkasodúba temetett lányt, aki (úgy tűnik ki a szövegből) a farkas felesége lett. Mikor hazahozzák, eleinte úgy viselkedik, mint az örült, de mikor a tűz elé ültetik, a lángba néz, magához tér és azt miondja: „Soká aludtam?” A másik vadász feleségül veszi és ezzel vége a mesének.

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

A szamojéd mese nem csak hogy olyan elemekből áll, amelyeket mint

mesei elemeket ismerünk a mai napig, hanem egész részleteket is tartalmaz Európában ismert népmesékből. Kezdődik az emberevő boszorkány motívumával – de nem úgy, mint a „Gattung Grimm”-ben, ahol a boszorkány fellépése nem ilyen hirtelen és közvetlen: ott az ilyen szörnyű lények csak egy másik világban, a miénktől éles határral elválasztott meseszíntéren élnek és már az odajutás is kaland.³ Azután a mágikus menekülés, eleme következik, Arany János meséjének, a Rózsa és Ibolyának tárgya.⁴ A két madár szerepe homályos, de tudjuk, hogy a menekülők olykor hátrahagynak valamit, ami helyettük beszél és így késlelteti azt, hogy rájöjjenek a menekülésre.⁵ A két madár nyilvánvalóan ugyanazt a szerepet töltötte be, amit az európai változatokban a vércsepp vagy a köpés. Ez az értelmetlenné vált motívum arra vall, hogy amit látunk, csonkává lett változata egy európai meselemnek.⁶ A következő epizód, a rút révészasszony, aki segíti azt, aki szépnak mondja és romlásba viszi őszinte bírálóját, szintén ismert meselem: a jó és rossz Iny meséjének⁷ egyes változataiban fordul elő, pl. olaszokban,⁸ szerbekben,⁹ sőt egy bantu-néger változatban is.¹⁰ Ez, az epizód, tekintve nagy térbeli elterjedtségét és mégis gyér előfordulását, szamojéd mesénkben lehet ősi fokon lévő, az európai meseforma alakító műveletén még keresztül nem ment motívum. A „magától menő hajó”¹¹ kelta eredetű közepeni regényes elbeszélésekből ismerős, pl. Tristan történetéből;¹² az európai népmesében aligha találjuk. A szerszámhoz-nyúlás tilalma a Csipkerózsikára¹³ emlékeztet, de emlékeztet ez a párhuzam egyszersmind arra is, hogy mekkora távolság választja el a szamojéd mesét az európaítól: amíg a Csipkerózsika meséje nagy műgonddal készíti elő a motívum szerepét és előre gondoskodik arról is, hogy a tragikus éle játékossá legyen tompítva, addig a szamojéd mesében mindebből nem találunk semmit: épp olyan indokolatlan a tilalom és megszegésének végzetessége, mint amilyen a végső jórafordulás. Még meglepőbb az európai olvasó számára a farkasodó és a halott lány ot-tani élete, majd az új emberi életre támadása. De ismerősek azok a szavak, amelyeket magáhozterektor mond: minden meghalt és feltámadt meshős ezekkel a szavakkal, a halált álomná átértelmező megnyugtató formulával tér vissza az élők világába,¹⁴

A szamojéd mese mintha egyes elemeiben paradigmája akarná lenni annak, hogy az európai meséhez viszonyítva milyen fokozatai adódhatnak a mese-felépítésnek. A mese bevezetése és egész kerete lazaságot mutat, szerkezet hiányát, mondhatnók, égy prekompozíciós állapotot. Az első pillanattól az utolsóig, igazi bevezetés és befejezés nélkül követik egymást az egymással alig összefüggő és egymás epikai feszültségét sem nem emelő, sem nem csökkentő események.¹⁵ Az első epizód európai mese romlott változata: szinten lazaságot mutat, de nem az elsődleges, prekompozíciós, a megszerkesztett állapotot megelőző lazaságot, mint a mese egésze és további epizódjai, ha-öm szövegromlásból, tradíciózítéséből eredő, mintegy másodlagos lazaságot, a dekompozíció állapotát. Utána két motívum következik az epikai anyag közkincséből, annyira általános szerepű motívumok, hogy a fokozat kérdése rájuk nem alkalmazható: legszilárdabban és leglazábban összeállított alkotásban csak egyféle lehet az alakjuk és a helyzetük. Aztán a Csipkerózsika-motívum, de megalapozás és bekeretezés, feszültség és feloldódás nélkül. Végül ép idegen, ősviláginak ható világszemlélethől fakadó motívum, anuben élő és halott, ember és állat négy szembenálló fogalma egyetlen

egységbe olvad össze. Összeolvadás van itt, nem fennálló, bár áttörésre szánt határoknak úgyszólván játékos és epikai hatásra számító áttörése,¹⁶ mint az európai mesében, tehát ismét elsődlegesnek ható lazaság az európai, mese mindent mérlegelő és összes eleiméit az elérendő hatás céljaira gondosan latbavető eljárásával szemben.

A példának idézett másik mese, az etiópai, nem ilyen bonyolult összetételű. Egyetlen európai mese párhuzama, a hű szolga meséjé,¹⁷ aki nemcsak segít a hősnek menyasszonya megszerzésében, hanem ismeri a rá leselkedő végzetet is, el is hártja, nem törődve azzal, hogy hűtlenség gyanújába esik, és egy ideig keservesen bűnhődnie is kell, amíg ki nem derül ártatlansága és önzetlen hűsége: ekkor persze megkapja méltó jutalmát. Első pillanatra tán azt lehetne hinni, hogy etiópai mesénk dísztelen, egyszerű, feszültségmentes volna a lazaságnak az a fajtája, amit szamojéd mesénknel másodlagosnak neveztünk, hogy amit itt látunk, az dekomponált változata az imént vázolt teljes, kerek, jól felépített európai népmesének, Hogy valószínűleg mégsem ez a helyzet, hogy az etiópai mese lazasága elsődleges, prekompozíciós, azt egy párhuzam látszik bizonyítani, egy évezredekkel korábbi, de ugyancsak Nílus-köréki szöveg, amely hasonló és mindenképpen elsődleges lazaságban tartalmazza a hű szolga meséjének elemeit. Az elátkozott királyfi sokat idézett óegyiptomi ú. n. meséjéről¹⁸ beszélünk, ahol szintén a hőst fenyegető végzetről van szó, amelyet a mellette álló segítők elhárítanak – hogy végső sikerrel-e vagy nem, azt nem tudhatjuk, mert a kézirat vége nem maradt ránk. A szerkezet itt még lazább, mint az etiópai mesében, mert itt a segítő személye sem egységes: az első veszélyt egy óriás hártja el, a másodikat a hős felesége maga. Természetesen nem azt állítjuk, Bogy ez az egyiptomi szöveg és etiópai mesénk közelebbi összefüggésben vannak egymással, mint a hű szolga európai meséjével, csak azt, hogy ennek a mesének legalább egy elsődlegesen laza párhuzama kétségtelenül van és ezért feltehető, hogy lehet neki másik is. És még valószínűbbé válik feltevésünk, ha az összehasonlításba még egy adatot vonunk be, egy másik etiópai mesét,¹⁹ amely ugyancsak párhuzamos a hű szolga meséjével és az európai meséhez képest ugyancsak lazának és szerkezetellenesnek látszik.

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

Világos, hogy itt az európai mese valamennyi eleme megvan, ugyanabban a csoportosításban és ugyanazokban az arányokban; más nem különbözteti meg ezt az etiópai mesét európai változataitól, mint viszonylagos szintelensége és dísztelensége, a különben azonos elemeknek és elemkapcsolódásoknak igénytelenebb tálalása. Ez az etiópai mese, látszólagosan laza szerkezetével, valóban másodlagos, romlott az európai meséhez képest és az ellentét erejével világlik ki, hogy az előbb megbeszélte etiópai mesének megnyire más a viszonya az európaihoz. Az előbb megbeszélte esetben valóban arról volt szó, amit jobb kifejezés híján elsődleges lazaságnak vagy prekompozíciónak neveztünk: az európaiakkal azonos mesei elemek léptek fel, nagyjából hasonló egymásutánban és hasonló tartalom kifejezésére, de igazi kapcsolódás nélkül, a szerkezeti igény, a feszültség és a felépítés távollétével.²⁰

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

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

Kétségtelen, hogy ez az osztyák mese a jó és rossz lány már említett, meséjének párhuzama. Az is valószínű, hogy nem romlott változata, hanem az elemek elsődleges, laza összetétele. Magának a jó és rossz lány meséjének hagyománya rendkívül elterjedt és bonyolult,³ többféle variáció-ágra bomlik és a közös bennük csak az, hogy a jó meg a rossz lány egymásután jutnak démoni környezetbe; az egyik szorgalmas, jó, kedves, a másik meg lusta, rossz, szívtelen, és természetesen nem marad el az egyiknek a jutalma, a másiknak a büntetése. Mármost ebben a végtelenül elágazó variáció-tömegben egyetlen elem van, amely makacsul visszatér, akár jól elmondott változatokban, akár rosszokban és csonkákban: a két lány hazatérését előre jelző madár, többnyire kakas. Látnivaló, hogy az eseményeket kommentáló madár az olyan elemek közül való ebben a mesecsaládban, mint amilyeneket az elsőrendű szerkezeti elem névvel jelöltünk volt meg. És íme: osztyák mesénkben, amely egyszerűen, dísztelenül, minden epikus feszültségtől mentesen tartalmazza a jó és rossz lány meséjének fő gondolatát és cselekményének velejét, szintén felbukkannak a kommentáló madarak. Világos jelölés annak, hogy az ilyen elemeknek nemcsak abban az értelemben nincs szükségük mesei szerkezetre, hogy túléljék azt, hogy fennmaradnak olyan változatokban is, amelyekben a szerkezet felbomlott, hanem abban az értelemben is, hogy csatlakoznak a mesei elemekhez már akkor, amikor a szerkezet alakító munkája még nem sorakoztatta ezeket szigorú rendbe.

Amikor először felmerült az elsőrendű szerkezeti elemek gondolata, az egyik példa, amelyiken megfigyeltük, Aladdin és a csodalámpa meséje volt. Ebben szerepel az a motívum, hogy miután a hős megszerezte a cso-

dás hatalmait adó csodatárgyat és feleségül kéri a király lányát, az többek közt, hogy meggyőződjék leendő veje gazdagságáról, azt kívánja tőle, hogy építsen hidat a királyi palota és a saját háza között, a hid két oldalán pedig nőjjenek fák, azokon madarak énekeljenek. Ez a nemcsak bizarr és indokolatlan, hanem egyenesen izléstelen dísz tárgyként ható híd, akárcsak a megfigyeléseit közlő madár a jó és rossz lány meséjében, megtalálható a típus változatainak legnagyobb részében, olyanokban is, ahol talán a leglényegesebb elemek hiányzanak. De megtaláljuk a megszerkesztett mesetípuson kívül is, sőt általában mesén kívül.

Alten Bürtjük királyné kisfiát, beszéli el egy tatár hősmonda,⁵ hat elenséges férfi elrabolja és a tengerbe dobja. Szerepel egy Kőfej nevű lény is, akit a fiúval együtt szintén bedobnak a tengerbe. A királyné, vasfecske képében, átrepül a tengeren, mert a túlsó parton egy csodálatos épületet lát. Röptében találkozik egy onnan jövő sólyommal, amely tűzszerszámot és arany szelencét visz. A sólyom, nem más, mint Kőfej, elmondja, hogy a tűzszerszám Jedai-Chan tulajdona volt. (Ez a Jedai-Chan Alten Bürtj üknek és férjének korábbi, legyőzött ellenfele.) Jedai-Chantól a hat férfi lopta el. Ha tüzet csiholnak rajta, száz hős áll elő. „Mindent elő lehet vele teremteni – folytatódik a szöveg –, hidat építeni a tengeren át, sziklákat széthasítani . . .” Kőfej ellopta ezt a tűzszerszámot és ezzel vége a hat férfi hatalmának. Az arany szelencében, amit szintén ellopott, a kisfiú lelke van. Feltámasztják, majd két csibolásra kétszáz hős terem ott, akiknek megparancsolják, hogy a hat férfit öljék meg és égessék el, a kincseket pedig hozzák át a tengeren.

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

Ha azt mondtuk az előbb, hogy az ilyenfajta elemek a hagyománytartó pilléreinek látszanak, az ilyenmódon csak a megszerkesztett mesére, a „märchen”-re vonatkozhatott. A mese körét olyan tágra véve, mint ahogy most próbáljuk szemlélni, több is, meg kevesebb is a szerepük ezeknek az elsőrendű szerkezeti elemeknek. Kevesebb, mert nem a hagyományt támogatják, hanem

ezeket támogatja a hagyomány, és több, mert nem a hagyományozásnak tartó pillérei, hanem egy fajta szerkezetnek az igazi meseszerkezetet megelőző csírái. Tanúi annak, hogy egyes elemek egymáshoz tapadhatnak nemcsak olyan módon, hogy egy hagyományos eseménymenet követeli meg az egyformaságukat, hanem látszólag értelmetlenül is, összefüggésben nem követelten, eseménysorozatban nem szükségszerűen, hanem a meseelemek valami belső törvényszerűségénél fogva.

4.

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

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

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

Egy osztyák hősmoinda² hősei egymásután mennek apjukhoz, adja nekik a páncélját a fenyegető ellenség elleni harcra. Az „öreg rendre megtagadja fiai kérését és azok el is esnek egymásután. A legkisebbiknek a fia felnő és meg akarja bosszulni apját és nagybátyjait, de a páncélt ő sem kapja meg. Elindul hát anélkül. Útközben egymásután három medvével találkozik, mind a hármát félre veri az útjából. Megtudjuk, hogy mind a három medve nem volt más, mint a fiú nagyapja, aki így akarta próbára tenni a vitézségét, és most már, minthogy tudja, hogy igazi hőssel van dolga, adná is szívesen a páncélt.

Vogul hősi éneken³ a hős nagybátyjától követeli apjának páncélját, kardját, lovát. A fegyverek egy vörösfenyőn vannak, a lovat hadd válassza ki a hős a ménestől. A derék lovak túl gyöngéknek bizonyulnak, a hitvány

csikó kínálkozik, és mire fölszerszámozza, a legkülönb táltos lesz belőle.

Egy másik vogul hős is ⁴ trágyadombból ássa ki a rozszant gebét, amelyből szikrát okádó táltos lesz.

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

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

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

Egy késői antik szöveg⁶ Dionysos mítoszáat a következő formában mondja el. Libert, Juppiter fiát, mostohaanyja, Juno, megöleti. A csatlósok, akik a gaztettet véghezviszik, a gyermek tagjait egymás között szétosztják és megeszik, Liber nővére, Minerva pedig, aki szintén jelen van, a neki osztott szívet megőrzi és odaadja apjának. Juppiter, miután kitöltötte bosszúját a gyilkosokon, a szívet a gyermek gipsz képmásába helyezi és vallásos tiszteletet rendel számára.

Ismert népmese⁷ fő vonásait leljük fel ebben a mítoszbán: a kisfiút mostohaanyja megöli és megfőzve apjának tálalja fel; a kisfiú nénye (összegyűjti a csontjait és elássa; a csontokból madár kel ki, az megbünteti a gonosz mostohát és végül visszaváltozik gyermekké. A mítoszbán, csak a szereposztás más, szétfolyóbb, kevésbé egységes szerkezetű, – de meg kell jegyeznünk, hogy a gonosz mostoha népmesében is legtöbbször másra bízta az ártatlan gyermek megölését, például a Hófehérke meséjében;⁸ természetes, hogy ilyenkor, a mesei jórafordulás jegyében, a hóhéroknek megesik a szívük az áldozaton és megmentik.⁹ Dionysos véres mítoszában természetesen nem lehet szó jórafordulásról, sem a Hófehérke módján, sem úgy, hogy a csontokból a gyermek feltámad. De a mítoszbán és a mesében szereplő család tagjainak egymáshoz való viszonya és a nővére szerepe a holttest maradványainak megőrzésében ugyanaz, és ennek a megőrzésnek a mítoszbán is megvan az áldozat továbbélését biztosító jelentősége, ha nem is a mesei feltámadás, hanem a vallásos kultusz biztosításának formájában.

Akik az antik szövegeknek azokon a helyein, ahol a mai mesére emlékeztető eseménysorozat található, azonnal „mesenyomokat” sejtnek,¹⁰ valószínűleg hamar előállnának a magyarázattal, hogy itt is ilyenről van szó, talán még azt a feltevést is megkockáztatnák érvelésük támogatására, hogy¹ a keresztény hitet a pogánysággal szemben védő Firmicus Maternus szándékosan alkalmazta ezt a véres és borzalmas mesetárgyat Dionysos különben is véres és borzalmas mítoszára. Abból, amit eddig elmondottunk, és főként abból, amit az eddig felhozott példáink önmaguktól is elárultak, már világos lehet előttünk, hogy nem szabad ehhez a felfogáshoz csatlakoznunk. Mikor tudjuk, hogy ugyanazok az elemek és elemsorozatok mesében is, meg mesén kívül is egyaránt otthon vannak, semmi jogunk az egyetlen szempont uralma alatt hiánytalan egészszé kerekített és újkori mesét egy elképzelt fejlődésmenetben az ókori, lényegesen lazább szerkezetű hagyomány elé állítaná. Amivel természetesen azt sem akarjuk mondani, hogy ellenkező sorrendű fejlődésmenetet kell elképzelnünk: minthogy tudjuk, hogy a meseelemek „marchen”-né való szerkesztés nélkül is alkothatnak mesét, azt sem szabad hinnünk, hogy a megszerkesztett mese a laza szerkezetű mítosz egyenes vagy közvetett leszármazású utódja.

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

A kérdés itt tehát nem a „mesenyomok az antik irodalomban” kérdése, hanem más, amit most már meg is merhetünk fogalmazni, a *funkcióváltás kérdése*, mi teszi képessé nem csak ugyanazokat az epikus elemeket (ezekről már volt szó), hanem egész epikus egységeket ...is arra, hogy toljék ebben, hol abban a funkcióban lépjenek fel? Mi indítja a hagyományokat T5trihozó és éltető közösségeket és egyes egyéniségeket arra, hogy egy tárgyat kiragadva az egyik szellemi világ uralma alól, más szellemi világ kifejezőeszközéül használja fel?

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

A hatatlanságra vágyó királyfi meséjében¹³ arról van szó, hogy a hős nem akar meghalni, addig vándorol, amíg csakugyan el nem jut a halhatatlanság országába. Ott boldogan él a halhatatlanság királynőjével és miközben száz, vagy ezerszámra telnek az évek, azt hiszi, hogy csak

hónapok, vagy évek múltak. Mégegyszer haza akar menni, el is megy, de megszegi azt a tilalmat, hogy földre tegye a lábát a hallandó világban. Itt aztán két csoportra oszlik a hagyományanyag: a változatok egy csoportjában neki is viselnie kell a halandó világ sorsát,¹⁴ a másik csoportban mégis sikerül megmenekülnie.¹⁵

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

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

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

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

A Dionysos-mítosszal kapcsolatban felmerült terminussal élve, azt mondhatjuk, hogy az ainu mítosz – leginkább mégis annak nevezhetjük – egy fokon van a kelta mítosszal, míg a kelta mítosz és az újkori – sőt már középkori²¹ – mesék közt fokozati különbség van: a genetikus kapcsolat szárait a hagyomány utóbbi kétfajta csoportja között semmiképpen nem lehet tagadásba venni. Mégis két egészen különböző téma foglalkoztatja a hagyomány-csoport egyes tagjait. A kelta mítosz, a halhatatlanság benne csillogó boldogsága ellenére, halálos levegőjű. Mikor cáfolni akartuk²² azt a – bizonyára az újabb európai meselégkörből öntudatlanul visszavetített – felfogást, amely szerint itt is csak felelőtlen boldogságú és a halál rettenetes és kívánatos kettős aspektusától független tündérországról van szó,²³

csak belső kritériumokat hoztunk fel. A kelta mítosszal fejlődéstörténetileg egy fokozottan lévő, bár külsőleg és belsőleg sokkalta lazább és kezdetlegesebb ainu mítosz párhuzama most már, azt hiszem, kétségtelenné teszi, hgy ami a szóbanforgó hagyomány-családban mítosz, az a halál mítosza. A mese azonban nem a halál meséje, sem abban a formájában, ahol a hőst utóleri a végzete, sem abban, ahol végre megmenekül. A mese átlépi a halál és a halhatatlanság közötti határt, mint ahogy minden mese átlépi a való világ és a valamin túl lévő meseszintér határát. A mítosz ezen a határon lebeg: a hős sorsában egyesíti a halált és a hallhatatlanságot, hiszen a halhatatlanság országa egyszersmind a halálország (nyíltan az ainu, burkolt finomsággal a kelta mítoszbán). Mítosztól és mesétől egyaránt idegen mai racionális nyelvre lefordítva a mítosz jelentéssel dúsan terhelt nyelvét: a hős úgy válik halhatatlanná, hogy meghal, hiszen aki halott, az már nem halhat meg. A halál ténye pedig – nos hát, a mítosz számára ez az utazás a sóvárgott és végzetes *boldog* szigetre.²⁴

5.

Hogyan vált abból a mitikus anyagból, amelyet a világ olyan távoli pontján, mint Európa legnyugatibb és Ázsia legkeletibb végén egyaránt megtaláltunk, a kelta mitikus szövegek anyagából európai mese? Akik a funkció-változás kérdését (bán megformulázása és problémás-voltának felismerési nélkül) eddig érintették, egyszerűen intézték el: a mitikus; tartalom mellett, vagy annak ellenére a pusztá események érdekessége – gondolják – annyira megragadta a *hagyományozó* közösséget, hogy minden érdeklődést erre vittek át és ebben az irányban éltették tovább a hagyományt.¹ Ez az egyszerű magyarázat két lényeges mozzanatot hanyagol el. Az első az, hogy nem tudjuk, mi volt előbb, hiszen elméletileg lehetséges, hogy a „pusztán érdekes” elbeszélő-anyag „telítődött” később mitikus tartalommal; a másik, hogy azt *sem* tudjuk valójában, mi a vonzó abban a műfajban, amelyet – laza vagy megszerkesztett formában – *most már* mesének nevezünk, az egyszerű érdekesség-e, vagy más valami. Hátha az érdekesség ugyanúgy csak véletlen velejárója, mint az idézett elképzelés¹ szerint a mítosznak? Különösen gyanús pedig módszeres szempontból minden olyan felfogás, amely az „idővel”, vagy „később” szót illeszti egy tátongó nyílásába a fejlődés nem teljesen ismert láncának. Ez a szó a maga ürességében és a lényegét, a miértet átugró voltában ugyanannyira alkalmatlan összekötő eszköz, mint amilyen alkalmatlan a szalmaszál kilométerszéles folyam áthidalására. Az „érdekesség”, vagy „vonzóság” említésé pedig hasonló módon henye kikerülése egy fontos és bonyolult kérdésnek, annak, amit, be kellett, hogy valljunk Ragunknak, teljes egészében soha meg nem oldhatunk: a mű és műfajok Jelentése és jelentősége kérdésének.

Kerülő utat kell választanunk. Azt a funkció-változást, amelyet a hagyományos elbeszélés-elemek *mesére* alakulása pillanatában, a mesei szerkezet uralmának ideje előtt mint okot fel kell tételeznünk, közvetlenül nem ragadhatjuk meg. A mese története azonban más, „hozzánk közelebb eső fo-

kain is tartalmaz jelenségeket, amelyeket a funkció-változás köréhez tartozónak érezhetünk. Jól tudjuk, hogy a mese, vagy népmese szóval többféle értünk. Szűkebb értelemben a tündérmesét² értjük rajta, tágabb értelemben még több, vele egy hagyományozó körben és közösségben élő elbeszélésfajtat – ha nem is annyit, mint amennyit a hagyományozó mesemondó és közösség érez és nevez mesének.³ Azt is tudjuk, vagy legalább is ösztönösen érezzük, hogy mi az oka ennek a kettős szóhasználatnak. Az, hogy egy különféle alosztályokból álló hagyománycsoportnak egy valami áll a középpontjában, mint mintakép, mint alakító forma: ez a tündérmese, a tulajdonképpeni inese. Azok az alosztályok pedig, amelyek más mondanivalót más formában adnak elő, annyira ehhez igazodnak nem csak életük formájában, hagyományozásuk módjában, népi terminológia szerinti nevükben, hanem külső megjelenésükben is, hogy kényszerűen egy közös műfajkategóriában kell, hogy szemléljük őket, mondhatnók, egy körben, amelynek középpontjában a névadó jelenség áll, a tulajdonképpeni mese, a tündérmese, vagy egyszerűen mese.⁴

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

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

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

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

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

Míndez a jelenség, mint mondtuk, feltételezi a forma uralmát a hagyományozó közösségekben és a hagyományozó egyéniségekben egyaránt. Egy tanulságot azonban mégis levonhatunk a mesei hagyománynak előbb említett, tudatos művészi fogás, vagy a forma mindenhatósága révén létre-

jött funkció-változtatásaiból. Azt, hogy amit első pillanatra funkció-változásnak láttunk, vagyis más¹ gondolati és hangulati tartalomra való tudatos átvitelnek, az tulajdonképpen több mozzanat együttthatása. A változtatás mozzanata mellett ott van benne az azonosságé is: ha a tündérmese alapján csalimesét vagy hazug mesét hozott létre a műfaj gyökeres megváltoztatása, azt csak úgy tehetné, hogy az alapból meg is tartott valamit. A csalimesében megmaradt a tündérmeséből a mesehallgatónak mesére való várakozása, a hazug mesében és a meseparódiákban, meg az anti-mesében általában a mesevilág elismerése, amelynek tudata nélkül, és amelyre való hallgatólagos hivatkozás nélkül ezek a műfajok nem létezhetnének, lelki tartalommal nem bírhatnának. A funkció-változás szó helyett, ha ezeket a mozzanatokot figyelembe vesszük, világosabb és a folyamatban foglalt mozzanatokkal jobban számoló szó kínálkozik: a differenciálódás. Közös alapból, a tündérmese közösségi megjelenéséből, tartalmából és formájából differenciálódás útján jönnek létre a különféle mesefajták: mint központ és alakító példa a tündérmese maga és körülötte a többi, vele állandóan kapcsolatban maradó, rá állandóan hivatkozó mesefajta.

Ha így fogjuk fel a folyamatot, termékenyebbé válik az analógia azzal a keresett funkció-változással, amelynek gondolatmeneteink eddigi tanulságai szerint a mese, a még laza szerkezetű mese létrejöttét köszönhetjük. Azt a mozzanatot kell megkeresnünk a mesén kívül és a mesében egyaránt előforduló hagyományos elbeszélés-elemekben, amely csírájában magában hordozza a mesei funkciót épp úgy, mint a mitikusát, az eposzit, a legendáit, stb. Azt a mozzanatot, amelynek differenciálódása útján, öntudatlan módon, tudatos művészi állásfoglalásból fakadó tevékenység közbejötté nélkül is, egyaránt alakulhatott mese is, eposz is, legenda is, minden más elbeszélő hagyomány is a közös alkotóelemekből. Jobban mondva azokat a mozzanatokot, mert aligha hihetjük, hogy egyetlen mozzanatra lenne redukálható ez a folyamat, amely, ahol közel tudunk hozzá csak valamelyest is férközni, nagyon bonyolultnak és nagyon nehezen megfoghatóknak bizonyult. Két oldalról kísérlethetjük meg, hogy közel jussunk ehhez a – mondjuk – mozzanat-komplexushoz; először egész nagy általánosságban, majd egyetlen szűkkörű jelenségen keresztül. Ha mindent nem is mutat meg ez a két oldalról való közeledés, a jelenség általános képéből talán megismerhetünk valamit, ha csak a körvonalakat is.

6.

A minden műfajban közös (legalább is lehetőség szerint közös) epikus dérnék, tudjuk, különféle célok szolgálatában állhatnak össze egységgé, különféle lelki és gondolati tartalmakat fejezhetnek ki, a világot különféle oldalairól láttathatják, de mindebben a kifejező funkcióban egy mozzanat legalább is közös: a történet, az elbeszélés mozzanata, Bármilyen funkciót töltenek is be ezek az elemek és a belőlük alakult egységek, az elbeszélés, az esemény képében jelennek meg. Ennek a mozzanatnak magának több vagy kevesebb köze lehet a kifejezni való gondolattartalomhoz vagy világképhez,

aszerint, hogy ezek a tartalmak maguk mennyire eseményszerűek, vagy időbeliek. Az eposz vagy a monda tartalmukban is elsősorban események, kimagasló és jelentősnek érzett eseményeket, eseményeknek kimagasló és jelentékeny voltát akarják formába kényszeríteni és megörökíteni. Amennyire magától értetődő az ilyen gondolati tartalmaknál és világlátási módnál az események formájában való kifejeződés, annyira távoli a kapcsolat a kifejező eszköz és a kifejezni valló tartalom, között, ha mondjuk mítoszról van szó: egyszeri és örök valóságok kifejezéséről és érvényes formába való rögzítéséről. És mégis azt látjuk, hogy a mítoszi világlátás is események formájában kapja meg érvényességét a hagyományban.

Túl messzire vezetne, ha részletesen megvizsgálnék ennek a jelenségnek az okát; elég, ha rámutatunk arra, hogy a mintát és formát adó szemléleti kategóriának a történet, az időbeliségért: sejthetjük, aminek viszont a lélektanin túlmenően talán biológiai okai is vannak: a lelki jelenségeknek maguknak, nem csak a kifejezés centrifugális jelenségeinek, hanem a centripetálisaknak is, még a pillanatnyi ingerek érzékelésének is, időbeli volta. Ha ilyenformán felismerjük ennek a jelenségnek az egyetemességét, akkor az előbb felvetett kérdésünkre válaszolhatjuk ugyan, hogy az esemény, a történet, az időbeliség mozzanatában valóban megtaláltuk azt, ami közös a közös elemekből felépült hagyomány-csoportokban, és ami a kialakuló mesében mesévé differenciálódhatott – de ugyanakkor azt is hozzá kell tennünk, hogy ennyire egyetemes vonásban a differenciálódást még nem vehetjük észre, hiszen a mesei történet, az eposzi történet, a mítoszi történet és minden hagyománybeli történet még továbbra is egyaránt történet marad. A differenciált elemeit itt még hiába keressük.

Megragadhatjuk azonban ott, ahol a mesei történet már elválik a többi hagyomány történetétől. A mítoszi történet a világ örök kérdéseire vadászt adó,¹ örökérvényű öskép.² Az eposzi történet egyszeri pillanat története, de örökérvényű nem csak abban, hogy nagyságánál és jelentőséggel terhelt voltánál fogva örök példa, hanem abban is, hogy a cselekvők és közönség vérségi kapcsolatánál fogva³ egyszersmind örökletesen kényszerítő példaadás. A legendái történet szintén példaadás, de nem az egyszeri nagy tett erejével követeli a követést, hanem annak az örökérvényű világnézeti tartalomnak az erejével, amely benne tükröződik és amely az eseményt, ha nem is ismétlő-, dővé, de megismétlendővé teszi.⁴ A mesei történet különbözik mindettől: az? örökkévalóság mozzanata és ezért a példaadás mozzanata is hiányzik belőle; a mese a pillanat és az egyné. A mese története a kaland.⁵

Hogy a mese számára mit jelent a kaland, arra legélesebben az világít rá, hogy akármennyire ez teszi ki a mese történetének lényegét, a mese végcélja mégis más: a teljes nyugalom, a kalandok után a kalandmentesség, biztos révbe való jutás, a hányatott étet után a biztonság és az eseménytelenség beteljesedése.⁶ Más szavakkal: a mesében a kaland nem csak eszköz a feszültség felkeltésére és feloldására, hanem eszköz a világ egy aspektusának – éppen a mesei világlátásnak – megrögzítésére is. Ahogy az események a mítoszban az örök dolgok ösképeit látatják, az eposzban az emberi élet értelmét és felmagasztosulását, a legendában tanító erejű megnyilatkozásait egy mindenkire követhető célnak, úgy látatják az események a mesében azt, ami a világban az egyénnel szembenáll, amit le kell küzdeni, amin túl kell jutni – és ha az ember a mese hőse, nem csak kell, hanem lehet is.

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

Őrizkednünk kell azonban attól, hogy a mesét, kalandokat és sanyarúságokat jóra fordító mivoltában, ne tartsuk másnak, mint az emberiség felkiáltásának, hogy „múljk el tőlem e pohár”. Őrizkednünk kell attól, hogy a mesét ne lássuk másnak, mint a világ sanyarúságát és hányattatásait tagadó öncsalásnak, vagy, ha nem akarunk ennyire kíméletlen szót használni, mondjuk kompenzációnak. Nem: hiszen nyilvánvaló, hogy hiába eszköz a mesében a kaland a mese végével bekövetkező boldog és nyugodt élethez, a kalandban magában is örömet leli nem csak a mese hőse, hanem a mesét átélő mesemondó ós mesehallgató is. Úgy kell megfogalmaznunk az előbb elmondottakat, hogy amíg a többi nagy epikus műfaj pozitív, igenlő, elfogadó magatartással fordul az események felé és az ellenkező magatartásnak legfeljebb csak csíráit tartalmazza, addig a mese magatartása ambivalens: igenlő is és tagadó is, elfogadó is és húzódozó is, feléfordulás és elfordulás is.⁸ Ha az eposz hősei között példát keresünk arra, amit az imént mondtunk: hogy az eposzi hős is megtántorodik olykor a tettekben felmagasztosuló élet könyörtelen felelőssége előtt, legelsőnek Odysseus fog eszünkbe jutni – és nem véletlen, hogy az Odysseia, a nagy *nostos*, a legmeseibb a nagy hősi eposzok között

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

Nem lenne-teljes a képünk (jobban mondanók így: még kevésbé lenne teljes), ha ennek az ambivalens magatartásnak egy következményére nem mutatnánk rá. Arra, hogy a mesei világkép természetfölötti elemei is szűkségképp ennek az ambivalens magatartásnak kell, hogy a tükörképei hegyeknek. Ez pedig fontos a mese mai helyzete, mai állapotára és mai megjelenése megítélésénél, mert aki egyszerűsítő látással a mese 'természetfölötti' elemeit

a vele egy közösségben élő más természetfölötti elképzelésekkel azonosítja,⁹ az nem csak a kézzelfogható tények egy csoportjával jut ellentmondásba,¹⁰ hanem a mese és a néphit szellemével és lényegével is. A néphit világában az ember rettegésben, lefojtottságban, szorongásban él. A néphit magatartása nem ambivalens: a néphithez fűződő magatartás annyira egyértelmű, hogy nem csak hogy az minden törekvése, hogy szabaduljon a rettegéstől, a szorongástól, a lefojtottságtól, hanem ezen túl még a szabadító erővel (dolgozókkal és emberekkel) szemben is ösztönszerű húzódozást érez. A tagadás itt teljes, még a szabadulás folyamata, az elhárító és gyógyító cselekedetek és cselekvők sem mentesek a közösség tagadó, ellenséges magatartásától.¹¹ A mese ambivalens állásfoglalása, amely még az ellenséges természetfölötti hatalmak megnyilvánulásaiban is tud gyönyörködni, és hőségé avatja azt, aki velük szembeáll, aki legyőzi őket, vagy segít őket legyőzni, gyökeresen különbözik a néphitnek és cselekménynek mindenben egycélú állásfoglalásától. Egy síkra való vetítésük, egyiknek a másákból való interpretálása csak tévedésekre vezethet.¹² És mégis, ha az epikus elemeket mesévé alakító differenciálódást most már egy másik oldalról, egy szűkebb körű jelenség felől akarjuk megközelíteni, nem kerülhetjük el, hogy a mesei világlátás megnyilvánulását egy példán össze ne vessük a néphit világlátásának egy megnyilvánulásával.

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

Egy magyar babonás történetben³ egy legényt lánytestvére (nyilván boszorkány) egy másik boszorkány kezére akarja játszani. A boszorkány a legényt kétszer *lóvá teszi*, harmadszor a legény kifog rajta és ő vágja a boszorkány fejéhez az átváltoztató kötőféket. A boszorkány-lány, mielőtt belehal a meghajszolásába, elátkozza a legényt: tizenkét felesége legyen, mind egyiktől tizenkét gyereke, – addig ne öregedjék meg, amíg a sült nyúl ki nem szalad előle az ablakon, – addig ne haljon meg, amíg őt, a boszorkányt

holta után háromszor még nem kínálja borral. A legény három éjjel virraszt a sírnál és mindannyiszor sikerül neki babonás cselekményekkel kijátszania az életére törő halott boszorkányt, borral is sikerül megkínálnia. Így teljesíti az átok első feltételét. A boszorkány megismétli az átkát, hozzátéve – amit nyilván már az első átoknál is meg kellett volna mondania –, hogy ne tudjon megöregedni, amíg tizenkét házasságát végig nem élte. Mikor a tizenkettedik házasságából való tizenkettedik gyermekét várja, sültnyulat tálatat (azaz az átok első két feltételének teljesülte után mintegy megrendezi a harmadikat), a nyúl kiugrik az ablakon. Erre a legény hirtelen megöregszik és a gyerek születése után nemsokára meg is hal.

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

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

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

A másik érintkezési pontot mesénknek egy ukrán változatában⁹ találjuk. Ott a mese hőse nem azért indul útnak, mert a halhatatlanság országát akarja megkeresni, hanem azért, mert emberevő, vérszopó boszorkány-húga születik, aki elől menekülnie kell. És a mese végén nem a halál fenyegeti, hanem az évszázadok óta ráleselkedő boszorkány. Ugyanígy mondja el a mesét egy oláh-cigány változat is.¹⁰ A mese magyar változataiban a boszorkány nem vette át a halál szerepét, de nyomok mutatnak arra, hogy a mesie magyar hagyománya szoros kapcsolatban van az idézett kelet európai hagyomány-csoporttal. Egyrészt abban, hogy magyar változatokban¹¹ a halál épp olyan módon leselkedik otthon, mint a cigány meg az ukrán változatban a

boszorkány, másrészt abban, hogy a hős megmenekülésének egy bizonyos módja (a hőst a tündérmagány feldobja; ha a halhatatlan országban esik le, ott maradhat, ha a határon kívül, legyen a halálé), csak magyar¹² és ukrán¹³ változatokban fordul elő.¹⁴

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

Elsősorban az a mesében – és éppen a halhatatlanságra vágyó királyfi meséjében! – annyira furcsa megjegyzés, hogy a halhatatlansággal határos hosszú élet: átok, a néphit reális világlátására vall. Mert, bármilyen paradoxnak is tűnik az állítás, a néphit világlátása reális: a való élethez és-annak szükségleteihez tapad, a néphitben kifejeződő tudásnak és a hozzá fűződő cselekményeknek nincs más céljuk, mint az, hogy biztosítsák a reális életet minden kívülről jövő, természetfeletti és természetellenes behatás ellen.¹⁵ Ami természetellenes, az a néphit szempontjából csak átkos lehet, még ha olyan látszólag kívánatos dologról van is szó, mint az örök ifjúság, vagy az örök élet. (Gondoljunk a bolygó zsidó legendájának szörnyű tragikumára.)

Azután az a motívum, amely nyilvánvalóan kívülről és lassankint kezd a halhatatlanságra vágyó királyfi mesetípusába behatolni: hogy a hős boszorkány-húga az útnak indító és a célnál leelkedő veszély; ez a motívum a mese keleteurópai hagyományát már meghódította és nyomaiban már a magyar hagyományában is érezteti hatását. Szintén láthatatlan idegen motívum és szemmel láthatólag szorosabban tartozik a keleteurópai boszorkány-vámpír hithez, mint a mesénk halhatatlanságot sóvárgó (és, mint a kelta mítosz mutatja, a halál és halhatatlanság édes szintéziséből fakadó) szelleméhez.

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

Természetesen behatóbb vizsgálatra lenne szükség ahhoz, hogy eldöntsük, ez a kétoldali befolyásolás hogy és miként történt, és ehhez a behatóbb vizsgálathoz szükségünk lenne olyan adatokra is, amelyek nem állnak rendelkezésünkre. Tanulmányoznunk kellene azt a babonás történetet, amely a halhatatlanságra vágyó királyfi hagyományát alakította át a boszorkány-motívum beiktatásával és tudnunk kellene, hogy ez mennyire áll közel az örökifjú legény magyar babonás történetéhez.¹⁶ De ezekre a részletekre most

nincs is szükségünk. Keresett tanulságunkat enélkül is megkaphatjuk. Ez a tanulság pedig az, hogy a hagyományos és különböző világlátásokból fakadó, különböző világlátásokat kifejező elemek mesévé való differenciálódása soha le nem záruló folyamat, hogy minden olyan elem, amely határozott és egyirányú világlátási kifejezéseként jött létre, az ambivalens mesei világlátásban is juthat megnyilvánulásra. Különösen akkor, amikor a kialakult, mintaképszerű és sokféle hagyományt (a mesei világlátástól távolesőt is, mint pl. az állatmesét vagy a trufát) a maga képére és! hasonlatosságára alkotó mesei forma és szerkezet irányíthatja a hagyományozást és a hagyományozót. Ilyenkor különösen megmutatkozik, hogy a mesei hagyomány állandóan bővíthet idegen, de asszimilált elemekkel, és ugyanakkor a mesétől idegen világlátású hagyományanyag is kezdheti felvenni a mese külsőségeit és átvenni nem csak elemeit, hanem világlátásának módját is. Más szavakkal: ha a mesébe» más világlátási módok tükröződnek, akkor ez nem annak a jele, hogy a mese a vetülete ezeknek a világlátási módoknak, hanem arra vall, hogy a mese képes a maga látásmódját és formáját-szerkezetét rákényszeríteni más eredetű hagyományokra is. Egy következő példával–továbbra is a hallhatatlanságra vágó királyfi hagyományának körén belül maradván – ezt most már nem mint folyamatot igyekszünk megvilágítani, hanem mint állapotot, még pedig a mesei forma és szerkezet támogató vázán kívül eső jelenségek kapcsán.

8.

A halhatatlanságra vágó királyfi meséje cselekményében annyira szorosan kapcsolódik a kora-középkori ír mítoszhoz, hogy valami genetikus összefüggésnek feltétlenül¹ fenn kell állnia közöttük. Ennek a mesének a gyökereit, ami a cselekmény anyagát illeti, aligha kereshetjük másutt, mint a kelta pogányságban. De ez korántsem jelenti azt, hogy ez a hagyomány mintegy zárt mederben áramlik az ír kora-középkortól a mai szóhagyományig. Az ainu párhuzam, amelyet ismertettünk, már egymagában is megmutatta, hogy ez nincs így, hogy a valóságban a mese tényleges családfáján kívül is vannak hagyományok, amelyek hozzá tartoznak. Hozzá tartoznak az összefüggésnek azon a megfoghatatlan módján, amelyet idézett példáink és párhuzamaink többször is szemünk elé állítottak, de amelynek értelmezéséről és törvénybe-foglalásáról eleve le kellett mondanunk. Mint eddig, most is meg kell elégednünk azzal, hogy az epikus elemek vannak. Ennek ellenére megvan a jelentősége, ha látjuk, hogy a Bran-Halhatatlanságra vágó királyfi hagyománynak mi a legközelebbi környezete, milyen hiedelmek és milyen (hiedelemből fakadó) mondák és legendák tanúskodnak arról, hogy a kelta halál-valláson kívül is, a középkor és az újkor egész ideje alatt élt egy világfelfogás, amely ugyan nem forrása és nem alapja, de mintegy háttére lehetett ennek a hagyománynak.

A középkor óta állandóan találkozunk mondákkal (és ezek hiedelmek kifejezői), amelyekben emberek érintkezésbe jutnak túlvilági lényekkel és ez az érintkezés kiforgatja őket emberi létükből. Ezeknek a mondáknak a körén

belül hatalmas a változatosság, a legegyszerűbttől a legköltőibb szépségűig úgyszólván megszakíthatatlan variáció-láncot alkotnak. A legegyszerűbbre példa: az éjszaka hazatérő embert „menyecskék” táncoltatják, amíg össze nem esik.¹ Színesebbek azok a mondák, ahol megtudjuk, hogy az éjszaka, amit a legény készarva vagy kényszerítve végigtáncolt a tündérékkel, a valóságban sokkal több volt: hetek, hónapok vagy évek.² Van úgy is, például észt mondában,³ hogy a legény vízitündérektől – úgy hiszi – egynapos tartózkodás után mint törődött aggastyán tért vissza. Vagy úgy, mint az újkori népballada formájában továbbélő középagol románban,⁴ ahol Thomas Rhymen a rövidnek vélt hosszú túlvilági tartózkodásának jösthetségét köszönheti.

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

De a másvilággal való társalkodás mondái között találunk olyanokat is, amelyekbe egy további motívum vegyül. Nevezetesen az, hogy a hős nem akármilyen, véletlen időpontban kerül a túlvilág vonzókörébe, hanem éppen esküvője napján. A monda ilyenformán bővebb variációi között is vannak olyanok, amelyek az időtartam dolgában megmaradnak egy emberélet keretén belül. Egy régi svéd népballada⁵ például, ahol a fiatal lovagot a tündér az esküvőjéről ragadja el; miire visszatér, negyven év múlva, menyasszonya már rég meghalt. Ez a svéd ballada, bár az esküvő-motívum már megvan benne, szorosabban csatlakozik az előbb ismertetett népmonda-csoporthoz, nem csak az időtartam motívumában, hanem abban is, hogy a tündér a hőst elragadja.

Még fejlettebbek azonban azok a mondák, ahol nem elragadásról van szó, hanem ember és túlvilági lény vendégbarátságáról: az ember a túlvilági lény látogatását adja vissza. Legrégibb ilyen mondánk még középkori forrásból ismeretes.⁶ Herla brit király barátságot köt egy törpével, meghívja lakodalmára, majd egy év múlva ő megy el a törpe esküvőjére. Az ünnep-

ség végével Herla a törpétől egy kiskutyát kap, azzal a figyelmeztetéssel, hogy addig Je ne szálljon lováról, amíg a kutya le nem ugrik. Kiderül, hogy évszázadokig volt oda, és azóta kíséretével együtt mindig bolyong lóháton. (Éppen a halhatatlanságra vágyó királyfi hagyományából érthetjük meg, miért nem szabad leszállania a lóról: akkor porrá változna, utólérné az idő.)

Nagy számban ismeretesek annak a mondának a változatai, ahol két barát köt szerződést, hogy egymást lakodalmukon meglátogatják; az egyik időközben meghall, de mégis megjelenik barátjának lakodalmán, majd magával hívja, hogy az visszaadja a látogatást.⁷ Természetesen a túlvilágnak ez a látogatója is csak emberöltők múltán kerül vissza az élők világába. Ugyanúgy, mint a hagyománynak abban a csoportjában, amelyet utoljára hagyunk. Ebben is lakodalomról van szó, és kölcsönös meghívásról, de abban a formában, hogy a hős lakodalmán ismeretlen vendég jelenik meg, aki aztán magához hívja a vőlegényt. Az ismeretlen: Isten angyala, vagy maga Isten, és vendégével a paradicsom gyönyörűségét ismerteti meg; rövidnek tűnő tartózkodása alatt ismét évszázadok múlnak el.⁸ Ez a történet, a magyar Árdy-kódex „Exemplum mirabile”-je,⁹ az egész középkoron keresztül népszerű volt, sőt ismerjük hagyományának egy mellékhatását is, ahol a túlvilág vendége nem a vőlegény, hanem a menyasszony. Ezt a hagyományhajtást – amely azután átvezet a most vizsgált hagyománykörön már egészen kívül eső Júlia szép leány székely népballadához,¹⁰ – a régi német népballada¹¹ a nagyváradi várkapitány lányához fűzi; hogy ezen felül van-e köze a magyar hagyományhoz, arról¹ egyelőre nincsenek adataink.

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

A mesével azonban a mondai-legendái hagyománynak ez a második csoportja is ellentétben áll. Annak ellenére, hogy új érintkezési pontok csillannak fel: Herla király mondájában a lóról leszállás tilalma, az Exemplum mirabile-ben az, hogy a hazatért ifjú földi táplálék élvezete után öregszik és hal meg hirtelen. De az alapvető gondolatban a különbség fennáll. Az Exemplum mirabile-ben, igaz, hogy földi táplálék teljesíti be a hős végzetét, de ez a végzet az elbeszélés egész atmoszférájába szervesen és következetesen illik bele, – nem tilalmat szeg meg a hős az evéssel, hanem ellenkezőleg,

saját kikerülhetetlen sorsát tölti be minden zúgolódás nélkül. A hős halála sem itt, sem a többi variációban nem balvégzet – annál inkább balvégzet a halhatatlanság az egyetlen változatban, ahol a hős nem hal meg. Ebben, a Herla-mondában, megvan a tilalom, de a megszegése nélkül, (A mesében a tilalom-megszegés, mint utolsó összeütközés az emberi világrénddel, elengedhetetlen epikai kellék.) Ezzel szemben az örök élet, amelyet Herla az engedelmességével megszerzett, éppen az ellenkezője az örök vigasságnak és boldogságnak, amit a mesében jelent a halhatatlanság. Herla örökké bolyong csapatával – a viharos éjszakák kísérteties vad lovas hada; és nevének egyezése a *familia Herlechini*, az Arlequin démon hasonlóan viharban vágató hadával¹² biztosan több, mint nevek véletlen összecsengése. A mese célja és harmonikus befejezése hagyomány-csoportunkban a halhatatlanság meghódítása – a mondái és legendái vagy a természetesnek érzett halál, vagy a démonná átkozó halhatatlanság. Gondolatmenetünk kört zárt be: az átoknak érzett halhatatlansággal babonás-mondái szférában már egyszer találkoztunk, a boszorkány-szeretőjétől örökifjúvá átkozott legény történetében és ennek a halhatatlanságra vágó királyfi meséjébe való másodlagos beszüremlésében.

9.

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

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

kell megállanunk. De vannak kis titkok is: a mese létrejöttének és életének műhelytitkai, és ezeknek a firtatásával „kezdődik az igazi mesekutatás”.

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

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

Mindezekkel ellentétben mi arra törekedtünk, hogy a mese helyét lessük meg a hagyományos elbeszélő elemek és világlátások útvesztőjében. Láthattuk, hogy egyrészt megvolt határozatlan őskorokban is, a hozzánk közelebb eső múltban is, de meg a jelenben is ezeknek az elemeknek és világlátásoknak együttélése és kölcsönhatása, De láthattuk másrészt azt is, hogy az a differenciálódási folyamat, amely ezekből az elemekből a mesei hagyományokat teremti, szintén megvolt és megvan: nem egyszeri, meg nem ismétlődő eseménye volt a népmese történetének, nem hagyta magára a népmesét egyszeri és lezárt alkotómunkája bevégeztével, hanem soha meg nem szűnő állandóságával mindmáig élteti a mesei hagyományokat. Természetes, hogy olyan korokban, amikor a népmese hatalmas szilárdságú és kényszerítő mintakép gyanánt ható szerkezete még nem alakult ki, más kellett, hogy legyen ennek a differenciálódásnak a szerepe és a mechanizmusa, mint újabb időkben, amikor a mesei ambivalens világlátás már végérvényes kifejezési formáját is megteremtette. Hiszen láttuk, hogy ez a forma 'annyira erősen alakító és vonzó, hogy időnkint magába kényszerít még idegen világlátási elemeket is.

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

JEGYZETEK

1.

1 Az erre vonatkozó haitalmas irodalomból csak a legfontosabb kézikönyvekre emlékeztetek: Aarne–Thompson, *The types of the folk-tale*, FF Communications 74, Helsinki 1928; Thompson, *Motif-index of folk-literature*, FFC 106–109, 116–117, Helsinki 1932–1936; Boite–Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipzig, 1913–1932.

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

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

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

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

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

7 *A mese világa*, 71. kk.

8 V. ö. *A mese világa*, 15. k. – A két jelenség közti hasonlóságból nem egyszer szorosabb összefüggésre következte) Kek. Már az ókorban is felmerült az a vélemény, hogy a mítoszok az álomból fakadnak: Synesios, *Περί ἐνυπνίου λόγος*, 154 D – 155 A. A mese álomléletének klasszikusa Ludwig Laistrier, *Das Rätsel der Sphinx*, Berlin 1889; legbuzgóbb hirdetője Fr. v. d. Leyen, 1. pl. i. m. 51. kk. Ilyen előzmények után természetes, hogy a pszichoanalízis, amely az álomnak és a tudattalan egyéb jelenségeinek vizsgálatát rendszerré fejlesztette, a mesére is alkalmazni igyekezett eredményeit. A pszichoanalitikus meseirodalomból kiemelhetjük a következő két könyvet: Franz Rikltn, *Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen*, Schriften zur angewandten Seelekhude 2, Wien–Leipzig 1908 és Otto Rank, *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung*, Internationale Psychoanalytische Bibliothek 4 Leipzig–Wien–Zürich 1922².

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

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

11 Í. m. 239.

12 PI, Berendsohn, Handwörterbuch des deutschen Märchens, s. v. *Einfache formen*, 11. §.

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

14 i. m, 219

15 V. ö. Karl Kerényi, *Was ist Mythologie?* Europäische Revue 15, 1939, 564.

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

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

18 V. ö. *Notice sur le conte égyptien du Prince Prédestiné*, Oriens Antiquus 1. 1943, 57 kk.

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

2 Leo Reinisch, *Die Kunama-Sprache in Nordost-Afrika*, SB Wien 11915, 4 kk.

3 V ö *A népmese háttere*, Ethn. 51, 1940, 309 k.

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

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

6 Karl Meuli, *Scythica*, Hermes 70, 1935, 146 kk., 171 azt állítja, hogy a mágikus menekülés motívuma szerves része az északázsiai sámán-hiedelemnek. A rendelkezésre álló „adatok ezt azonban nem igen támogatják; különben pedig a motívum annyira mesei közkincs, hogy még ha megtaláljuk Északáziában is, akkor sem kell ott helyi hiedelemre visszavezetni.

7 Aarne–Thompson 480 sz. mt.

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

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

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

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

3 2 Ehhez és párhuzamaihoz l. Lucy Allen Paton, *Studies in the fairy mythology of Arthurian Romance*, Radcliffe College Monographs 13, Boston 1903, 16 n. 1.

13 Aarne–Thompson 410 sz. mt.

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

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

16 Kerényi Károly, *A csodaszarvas az Ezeré gynapban*, Ethn. 41, 1930, 150.

17 Aarne–Thompson 516 sz. mt.; 1. E. Rösch, *Der getreue Johannes*, FFC 77, Helsinki, 1928.

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

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

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

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

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

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

5 Castren *i. m.* 4, 229 kk.

1 Kriza János, *Vadrózsák*, 13 sz.

2 Steinitz *i. m.* 236 kk.

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

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

5 Egy Toldiról szóló népmonda (Magy. Népk. Gy. 13, 475 kk.) kapcsán a motívum középkori nyugateurópai előfordulásait (Ogier le Danois hőstörténetét és párhuzamait) Solymossy Sándor állítja össze: *A Toldi-monda keletkezése*, Irodalomtörténeti Közlemények 34, 1924, 12 kk., 81 kk. A népi Toldi-monda és az előbbi két jegyzetben idézett vogul szövegek párhuzamára már Bán Aladár is rámutatott: *A Toldi-monda alaprétege*. Ethn. 28. 1917, 25 k. Túlzott az a következtetése, amely szerint a párhuzamosság genetikus kapcsolatot is ijelent.

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

7 Aarne–Thompson 720 sz. mit.

8 Aarne–Thompson 709 sz. mi.

β Thompson, *Motif-index*, K. 512.2 sz. mt.

10 PL Eduard Stemplinger, *Antike Motive im deutschen Märchen*, Nleue Jahrbücher für das klassische Altertum 49, 1922, 378 kk.; ; meg kell jegyeznünk, hogy Firmicus Maternus fent idézett Dionysos-mitpszát tudunkkal ennek az iránynak követői nem vonták be a modern mese „antik párhuzamainak” körébe.

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

12 Ennek a mesehagyomány körében némileg különálló, primitívebb jelleget sejtető csoportnak a létezésére Walter A. Berendsohn hívta fel a figyelmet: *Grundformen* 75 kk. cs Handvörterbuch des deutschen Märchens s. v. *Einfache Formen*, 9, 15 §§; ehhez a Berendsohnál *animistjsche*, majd *präanimistische Zweizahlgeschichte* névvel jelölt mesecsoporthoz v. ö. a szintér egysége kapcsán tett megjegyzésünket: *A népmese háttere*, Ethn. 51, 1940, 310. 1. 13. sz.; jegyz.

13 Aarne–Thompsonnál nem szerepel, 1. egyelőre Reinhold Köhler, *Kleinere Schriften* 2, Berlin 1900, 406 kk.

14 így a változatok legnagyobb részében, például az első újkori megfogalmazásban is, egy 16. századi olasz népkönyvben: Alessandro d'Ancona, *Poemetti popolari italutni*, Biblioteca di serittori italiani 11, Bologna 1889, 107 kk.

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

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

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

18 Pl. a kelta változatok nagyrésztében, 1. Köhler, *Kl. Sehr.* 2, All kk.

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

20 A túlvilágban elfogyasztott táplálék szerepe minden kor és minden föld mítoszában ez 1. Thompson *Motif-index*, C 211 sz.; mt.

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

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

23 John Arnott MacCulloch, *The feligion of the ancient Celts*, Edinburgh 1911, 341 kk.; Kuno Meyer, *Der irische Totengott und die Toteninsel*, SB Berlin 1919, 544 k.

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

5.

1 „Zugleich [t. i. a mese fejlődésének egy későbbi fokán: „auf einer etwas späteren Stufe) hörte das Glücksmärchen auf, eigentliches Mythenmärchen zu sein. Wie der Tanz aus einer Kultzeremonie in eine reine Äusserung lebhafter Lustaffekte übergeht die durch das Wohlgefallen an dem Rhythmus der eigenen Bewegungen gehoben wird, so

wandelt sich das Märchen in eine der blossen Ergötzung an dem Wechsel spannender Lebensschicksale und ihrer glücklichen Lösung dienende Erzählung um” – írja pl. Wilhelm Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, Leipzig 1912², 277.

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

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

4 A mesefajtaokról összefoglalóan v. ö. *A mese világa* 120 kk. ’

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

6 U. o. 78 kk.: 2000–2041 sz. mt.-ok.

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

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

5 Aarne-Thompson 1930 sz. mt.

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

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

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

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

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

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

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

6.

1 Jolies i. m, 102 kk.

2 K, Kerényi, Apollon, Wien 1937, 42.

3 Jolies i. m, 75.

4 Jolies i. m. 36 kk.

5 Bővebben: *A mese világa*, 109 k.

6 P. Groth i. m. 30.

7 Egyes mítoszi képek nem csak ilyen általánosságban, hanem konkrét módon is magukban hordozhatják a mítoszi világhelyzet mellett a meséit; 1. pl. Kerényi Károly, *Gyermekistenek*, a Homérosi himnuszok Hermészhez, Pánhoz, Dionysoshoz (Kétnyelvű Klasszikusok A. V.) c. kötetben, Budapest 1939, 39 kk.

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

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

10 Néhány hirtelenében elővett példa: A mese-sárkány emberalakú, várban lakik és királyaént rabol (1. Solymossy Sándor *Népmeséink sárkány-alakja*, Ethn. 42, 1931, 123 kk.) – a hiedelembeli sárkány: sárkánykigyó, a felhőkben lakik, a táltossal küzd (Ipolyi, *Magyar mythologia*, VIII/l. fej.) A táltos maga a néphitben ember (Ipolyi XV. fej.), a mesében táltos ló. A boszorkány mesében kővé, varangyos békává változtatja az embert (Thompson, *Motif-index*, G 263 sz. mt.), a néphitben legfeljebb lóvá változtat (de csak kis időre és az átváltoztatott embert nem kell megváltani, mint a mesében),

viszont maga tud átváltozni: nem üldözés céljából, mint a mesebeli boszorkány, hanem azért, hogy a boszorkányszombatra menjen, vagy hogy rontást műveljen. A mesebeli boszorkány viszont nem foglalkozik állatok megrontásával, különösen tehének tejének elvonásával. (V. ö, Weiser-Aall, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, s. v. *Hexe*.)

11 A babonának ehhez a légréhez v. ö. Kerényi, *Apollon* 15 kk.

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

7

1 Hangsúlyoznunk kell ezt az általában agyonhallgatott tényt: a népmonda *nem* epikus hagyomány, hanem pusztán ismeretközlés vagy beszámoló. Röviden egyszer már rámutattam: *Notkes sur la légende populaire*. Jubilee volume in honour of Prof. Bernhard Heller, Budapest 1941, 86 kk.

2 Ez a magyar név kevésbé alkalmas az általa jelölt hagyomány lényegének érzékeltetésére, mint az előző jegyzetben idézett dolgozatomban (88 k.) javasolt „légende superstitieuse” terminus, vagy a skandináv és német irodalomban előforduló „Beispielsage” (pl. Berendsohn, *Grundformen* 107) vagy „Zeugensage” (I. Liljeblad, *Die Tobiasage. schichte und andere Märchen mit toten Helfern*, Lund 1927, 179) nevek.

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

4 A boszorkányhit hatalmas irodalma helyett ezúttal isme¹! legyen elég a *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens Hexe* címszavára utalnom.

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

6 Dégh Linda, *Pandúr Péter meséi*, Uj Magy. Népk. Gy. 4, 1942, 67 kk.

7 Dégh i. m. 78.

8 Magy. Népk. Gy. 1, 361 kk; Kovács Ágnes kéziratok gyűjtése; Belatini-Braun Olga kéziratok gyűjtése. A gyűjtőknek itt mondok köszönetet, amiért' szívesek voltak kéz-irataikat rendelkezésemre bocsátani.

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

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

11 Magy. Népk. Gy. 13, 132 kk; 503 kk; Kovács Ágnes kézírata.

12 Magy. Népk. Gy. 361 kk; a MJagyar Rádió és a Néprajzi Múzeum néprajzi hang-lemezei. FM XVIII. 923/6–8. sz.; Kovács Ágnes kézírata.

13 A már idézett ukrán változatot kívül R. Köhler, *Kl. Sehr.* 2, 425 k.

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

15 V. ö. Kagarov áttekintését a népszokások rendszeréről, ismerteVi Szendrey Zsigmond, Ethn. 44, 1933, 21 kk.

16 Ennek a kétoldali befolyásolásnak jelenségét már észrevette és a kérdést felvetette Reinhold Köhfer is, *Kl. Sehr.* 2, 426 1., 1. sz. jegyzet.

- 1 Berze Nagy János, *Baranyai magyar néphagyományok* 3, Pécs 1940, 341.
- 2 Köhler *KL. Sehr.* 2, 239 (Boite pótlása) ; Edwin Sidney Hartland, *The science of fairy tales*, London, 1891, 161 kk.
- 3 Eesti Rahvaluule Arhiiv (Tartu), E 33619 (4) sa. kézirat. Fordításának megküldéséért Oskar Looritsnak mondok köszönetet.
- 4 Francis James Child, *The English and Scottish popular ballads* 2, Boston, 1884, 323 kk.
- 5 Arv. Aug. Afzelius, *Volkssagen und Volkslieder aus Schwedens älterer und neuerer Zeit*, übs. von F. H. Ungewitter, 2 Leipzig 1842, 296 k.
- 6 Gualterus Mapes, *De nugis curialium* I. 11/.
- 7 L. Köhler *KL. Sehr.* 2, 226 k. (Bolté pótlása); Johannes Bolte, *Über den Ursprung der Don Juan-Sage*, Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte NF 13, 1899, 395 k. ; az Angyalbárányok legenda-maséjének bevezetéseként is szerepel, 1. Arne-Thompson, 470. sz. mt.
- 8 L. Köhler *KL. Sehr.* 2, 224 (Bolte pótlásaival) ; Katona Lajos, *Az Érdy-codex egy fejezetéről*, Ak. ÉV\ 1909, 456 kk.
- 9 *Nyelvemléktár* 5, Budapest 1876, 262 kk.
- 10 Ortutay Gyula, *Székelynépballadák*, Budapest 1940², 40. sz.
- 11 Arnim-Brentano, *Des Knaben Wunderhorn*, „Die Eile der Zeit in Gott” (1806 évi kiad. I., 64. kk.).
- 12 Az igen nagyszámú irodalomból: Otto Driesen, *Der Ursprung des Harlekin*, Forschungen zur neueren Literaturgeschichte 25, Berlin 1904, 24 kk., 236. kk.

9.

- 1 Pl. August von Löwis of Menar, *Kritisches zur vergleichenden Märchenforschung*, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 25, 1915, 154 kk. Sőt nem csak kívülállókat gyakoroltak kritikát, hanem az iskola egyik feje is: Kaarle Krohn, *Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung*, FFC 96, Helsinki 1931.
- 2 Arne, *Leitfaden* 56; „Erst danach hat Kaarle Krohn einmal scherzhaft geäußert, beginnt eigentlich die Märchenforschung”.
- 3 *Kinder- und Hausmärchen* 3, 409.
- 4 Paul Saintyves, *Les contes de Perrault*, Paris 1923, bevezetés.
- 5 *Immanens* kultúrájának neveztük: *A néphagyományok megmentéséről*, Debreceni Szemle, 8, 1934, 224. kk.