

TURÓCZI-TROSTLER JÓZSEF

**A MESE FELFEDEZÉSE
ÉS A MAGYAR MESE
A XVIII. SZÁZADBAN**

BUDAPEST, 1940

R A N S C H B U R G G U S Z T Á V
K Ö N Y V K E R E S K E D É S E

I.

Az európai mese attól a pillanattól kezdve, hogy elhagyja ellenőrizhetetlen őstörténetének síkját s mint alkatában, belső formájában megállapodott „nyelv- emlék” a teljes homályból a félhomályba lép, fontos lélek- és érzülettörténeti funkciót teljesít. E funkció értelmezése kívülesik a nemzetközi mesekutatásnak eredetvizsgáló, gyűjtő, rendező, osztályozó munkáján és újabb (vallás-, kultúrlélektani, formatörténeti) feladatukörén. Ezért, ami keveset tudunk róla, az inkább csak közvetett tudás, s legalább eleinte, úgyszólván teljesen a „magas” irodalomból származik.¹⁾

A mese eleme, minden mítosszal, vallással, művészettel közös forrása az a kimeríthetetlen erő, amelyre csak egy tökéletlen szavunk van: irracionalitás. Kívül esik minden fogalmasításon. Csak szimbólumokkal és hasonlatokkal közelíthető meg, csak negatív jegyekkel írható körül, mint a tartalmatlan ürrel, a semmivel, a halállal szembekerülő őseMBER félelme, a horrendum és a tremendum, mint a misztikus istenélménye az unió mystica pillanatában, mint a Goethe daimonionja, Zarathustra hetedik magánya. Ha nem volna, megszűnnék minden élet, elállna minden lélekzet, megmerevednék minden mozgás, ha viszont korlátatlanul élhetné ki magát, összeomlanék minden rend, megszűnnék minden logosz, az emberi művelődés minden vívmánya: az Apollon temploma csak a Dionysos kriptája fölött, a kultúra csak a leláncolt démonia fölött épülhet. Eredendő hazája a csoda, utolsó menedéke az álom és a mese. S valóban: Herderen és a

észreveszi benne a mesével rokon, azonos, vagy hasonló vonásokat, különösen, ha a merész metafizikai-teológiai, misztikus spekulációk alatt meghúzódó profánabb rétegekre gondol. A középkori ember is mítoszban, Isten kezében éli a maga életét, időtlenül, álom és ébrenlét között, érzelmesség, háttér, atmoszféra nélkül, múlttudat, teremtő emlékezet híján, természeti törvényen kívül. Neki is csak egy igazi időformája van: az örök jelen. Jövője káprázat: chiliasztikus vágyak vagy infernális látomások jegyeivel ruházza fel. A mesehőst a maga feladatának, őt a megmásíthatatlan egyetemes renden belül kijelölt helyének etosza kötelezi. Transzcendens értékrendszer ad létének értelmet, transzcendens fény vezet, transzcendens hang igazítja útba. Csak be kell töltenie a helyét, csak szemet-fület kell tárnia a fénynek, hogy valóságnak érezze a transzcendenciát, hogy megértse a hasonlatok és jelképek nyelvének titkát, hogy a csoda állapotába kerüljön, s nincs az a kaland, veszedelem, ördögi kísértet, hogy haza ne találjon belőle a kegyelem országába. Magát „megmutatni”, személyi kezdeményezésbe fogni, autarkiát követelni gondolkozásának, vagy autonómiát érzéseinek ép oly bűn, mint ahogy a mesehősnek egyénivé válása is kiforgatná sarkaiból a mese világát. A mese és a középkor szerkezeti rokonsága számtalan nyomot hagyott a mese világán. Hol megfoghatóan, hol halványabban ma is fel lehet fedezni benne a középkor lovagi intézményeinek, családi életének, társadalmi berendezésének, szokásainak, hiedelmeinek egyik-másik elemét. A mese beletartozik a középkor költői kozmoszába, nem rí ki belőle, nem válik külön tőle. A középkor eposzaiban, legendáiban, novelláiban járva, mindig mesében járunk. Ma már egyre világosabban látni, hogy az antik hagyomány formai közreműködése mellett milyen tevékeny része van a keleti, a kelta, a germán

romantikán kezdve J. J. Jungig, Frobeniusig és a modern mitológusokig alig akad elmélet, amely ne vetne valamilyen formában számot a mese irracionális vonatkozásaival, anélkül persze, hogy a mi szempontunkból használható, útbaigazító következtetéseket vonhatnánk le belőle.

Akár „primitív közösségi kultúrák” maradványa, akár mélyreszállt, elnépiesedett irodalmi eredetű alkotás, — a mese nem pusztán a mi világunknak tökéletesebb, megkorrigált „ellenvilága”, amely az örök jóvátétel, a feltétlen igazságszolgáltatás, korlátlan vágyteljesülés káprázatával kárpótolja az érzékeinek elégtelensége, a hatalmi morál súlya, a földi igazságtalanság miatt szenvedő embert. Nem is pusztán ösfélelmek és őshiedelmek, tudat alatt élő izgató vagy boldogító kollektív álmok, halhatatlan „imágók” megkövesedett szövegkönyve, amolyan néprajzi múzeum. Mind ennél jóval több, merőben más világ; örök álmaink, vágyaink, képzeink anyagából ugyan, de a költészet, az alkotó játékosztön autonóm elvei szerint épült. Nem kompenzáció, nem menekülés a csodába, mint ahogy van menekülés a félelembe, betegségbe, mítoszba, ennél pozitívabb és cselekvőbb valami: csoda a csoda kedvéért, folyton megújuló kísérlet, az elveszett paradicsom, az elhomályosult aranykor visszaszerzésére, az álom folytatása, de az ébrenlét kegyetlenebb feltételei mellett, vágyteljesülés, de az álom nyomában. Világképe olyan, mint az alvajáróé, vagy a vaké, aki csak a Braille-féle írásból vesz tudomást a valóságról; hiányzik belőle a plaszticitás. Még nem fedezte fel a természetet, de a legteljesebb érületi közösségben él vele és jelenségeivel. Közös a nyelvük, igazi világnyelv, mindenki megérti, aki be van avatva a titokba, állat, növény, tárgy, törpe, óriás, szellem, varázsló, ördög. Ennek a nyelvnek mágikus ereje van,

hegyeket mozdít ki helyükből, emberfeletti erőket igéz, benépesíti az űrt; az idő kategóriái közül csak az örök jelent ismeri. A mesét nem köti sem a súly, sem a kauzalitás törvénye. Annál jobban köti az anyag megmaradásának az elve. Léte állandó metamorfózis. A mesében minden átalakulhat mindenné, formát, lelket cserélhet, de soha egy szemernyi el nem veszhet az anyagából. A halál nem megsemmisülés, hanem az élet ideiglenes szüneteltetése. A halott visszajár, nem mímeli, hanem valóban éli régi funkcióját. A mese nem praelogikus és nem praemorális, nem is alogikus és amorális. Van benne logosz is, morál is, de mind a kettő más, mint a mienk: szigorúbb és következetesebb. Erkölcsi felfogásának alapja a mesei eleveelrendelés, párja a teológiaiak: a testi szépséggel, erővel, vagy legalább okossággal azonosított jó elv képviselője győztesen, megszépülve, boldogan kerül ki minden veszedelemből, varázslatból, a testi rútsággal azonosított rosszé pedig végül mindig elbukik vagy legalább is alulmarad. A mese hőse sohasem önálló egyéniség, még kevésbé személyiség, mindig rész az egész helyett, osztályának, rendjének helyettese. Nincs kora. Fiziológiai, biológiai formája szerint ugyan gyermek, ifjú, aggastyán, de szerkezete szerint mindvégig időtlen; kor híján nem öregszik, nem fejlődik. Nincs szabad akarata. Teljesen determinálja a vállalt vagy rábízott feladat etosza. A mesében sors és kaland teljesen egy: egyetlen fogalom kettős neve. Feladatának teljesítése közben a mesehős nem törődik semmivel, nem ismer irgalmat. Szekszuális, testi dolgokban antik értelemben vett „isteni”, természetes szemérmelenség jellemzi . . .

Aki ismeri a középkort,²⁾ az a lényeges különbségek — erkölcsi differenciálódottság, gradualizmus, allegorikus-szimbolikus világkép — mellett tüstént

meseállománynak az epikai nagystruktúrák anyagellátásában, végső kialakításában.

Az a régóta előkészített nagy változás, amelynek a renaissance csak egyik tünete, újra kijelöli az ember helyét a világegyetemben, mélyen beleavatkozik létének metafizikai és irracionális vonatkozásaiba s ezzel együtt a mese életében is korszakos változást idéz elő. A kötelező rend- és fegyelemisten gyámsága alól felszabaduló ember eleinte óvatosan, később fenntartás nélkül éli és ünnepli a maga nagykorúsításának és istenülésének patetikus első pillanatait, felfedezéseit, a visszahódított földet és természetet, a megváltott antik szépséget, a látás gyönyörűségét, a végtelenség új gondolatát. Boldogan ismeri fel gondolkozásának és a természetnek törvényközösségét, s hogy az élet értelme és mértéke az élet maga. Ádám újjászületett, de újra végigszenvedi a bűnbeesés kínját, hontalanságának, megoldhatatlan kolombuszvágyainak, a véges élet s a végtelen Isten összemérhetetlenségének fájdalmát. Ádám a felébredés kegyetlen pillanatában magára marad. Új helyzetében különböző lehetőségekkel élhet. Ha van ereje és bátorsága hozzá, felégetheti maga mögött az utolsó hidakat, végig mehet a megkezdett meredek úton, isten-telen, mítosz-talan. Isteni ranggal ajándékozza meg önmagát, értelmét, a természetet, vagy büntudata, rossz lelkiismerete elől dogmákba, a hit kegyelmébe menekül. Ahány lehetőség, annyi veszedelemmel fenyegeti a mesét, amely most lép életének új, történeti korszakába. Most, hogy az ember másodszor, de ezúttal végleg elvesztette ártatlanságát, gyermekkorát, a mese jó sokáig egymaga képviseli a tiszta irracionálitást, az elveszett őshazát.

A valóság „felfedezése” a mese időtlenségét fenyegeti. Az új valóság szemlélet nem tűr ugrást a természetben. Törvényen kívül helyezi a csodát, more geo-

metrico és more mathematico szerkeszti meg a mindenség épületét, a mechanikára és technikára ruhazza a mágia szerepét, új filozófiája pedig amor intellectua-lisszal szereti az Istent. A maga nagykorúságára büszke humanista már-már elfelejti a rejtett tudás, a madarak és fák nyelvét. A katolikus egyház a maga mély irracionális érdekeltségénél fogva legendáiban és hősmo-dáiban korlátlan teret ad a csodának. A protestantiz-mus belső világi aszkézise ellenséges érzülettel fordult el az öncélú szépségtől, a szent csoda minden válto-zatától, most viszont megkegyelmez a mese veszély-telenebb irracionálisának, de tanításra fogja, meg-hitt családi és gyermeki körre, a szívek épülésére kor-látazza az érvényét (Luther). A barokk világ telhetet-len képzelete és izgatott illuzionizmusa³⁾ Spenser, Shakespeare és Calderon között mégegyszer kivirá-goztatja a demonológia, a csoda egész pompáját, mi-előtt Prosperóval a tengerbe vetteté varázsló pálcáját. Operában, zenében, misztérium-drámában mégegyszer ünnepeket celebrál a földreszállt megfoghatatlan-nak, az Amadis-regényben mégegyszer végigvezeti hí-vőit a mesei kalandok beszámíthatatlan, céltalan út-jain. Atlantisz, úgy látszik, örökre elmerült. A lumen naturale, a ráció, a matematika és fizika szelleme most már állandóan ott lebeg a vizek fölött.

Az egyetemes veszélytelenítés és racionalizálás a XVIII. században éri el mélypontját.⁴⁾ A román és ger-mán felvilágosodás a maga rend- és józanokosság-, fegyelem- és optimizmus-istenével, városi könyv- és kultúrgöggjével, szabályozott életével és szabályos ha-lálával, grammatizált nyelvével, tudatos ellenvilága a „sötét középkornak”, — ez a metafora is tőle szár-mazik. Megméri, ami megmérhetetlen, a szenvedélyt, a ritmust, zenét, az egyéni és kollektív áhítatot. A kí-sértetekkel, ősi hiedelmekkel, babonákkal, boszorká-

nyokkal együtt a mesét is számúzi oda, ahol ez megértő, hívő közönségre talál: a pietista kispolgár házába, a fonókba, a hiszékeny gyermekek és a kiskorúságban velük azonosított nép közé. A csoda alkalmatlan idegen, hacsak nem szolgálja az elvont fogalmi rendet, a logoszt, mint az Aesopusi mesetípusban, hacsak nem közvetíti olyan stilizált, naivitásából kivetkőztetett, értelmet szórakoztató, szalonképes, szeretetreméltó irracionális, amilyenel a Perrault, Mme d'Aulnoy francia tündérmeséiben találkozunk, hacsak nem ringatja veszélytelen álomba s nem viszi Cythére megközelíthető szigetére az embert, mint a rokokó zenéje. Nem, a homo mythicus és L'homme machine, a mundus mirabilis és a mundus intelligibilis, a csoda és a természeti törvény, Swedenborg látomásai és a Tiszta ész kritikája között nem lehet egyezményről szó. A mese, amely Boccaccio óta a XVII. század végéig résztvehetett a „magas” irodalom életében, most a hosszú számúzetés idejében rangjavesztetten megkezdheti a maga új kultúra-alatti életét. Talán csak most formálódik igazán népmesévé, telik meg atmoszférával, helyi színekkel, környezeti elemekkel s tér vissza újra az irracionálisnak azokhoz az elhasználatlan rejtett forrásaihoz, ahonnan eredt. Most megy végbe nemzeti differenciálódása is. Itt, ebben a többé-kevésbé ellenőrizhetetlen mélységben asszimilálja, ülteti át a maga etoszának nyelvére azt a gazdag anyagot, amelyet a naptárak, ponyvára került legendák, novellák, lesúlylyedt történelemadnak a rendelkezésére, amely katonaleletből, városi kultúrából, divatból, ízlésből szivárog le hozzá.

A nagykorúsított városi felnőtt restelli, lenézi gyermekkori álmait, de néha megcsömörlik a sok betűtől és józanokosságtól s irracionális honvággyal, mélabú és könnyek között idézi őket. A legkönyörtelenebb ra-

cionalista (Voltaire) emlékezetében is van egy-egy idillikus zúg, irracionális rejtek, észrevétlen rés, amelyen besurranhat az elmerült Atlantisz fénye. S éppen ezekből a zugokból indulnak el, ezeken a réseken törnek be azok az elhallgattatott, száműzött, álhalott, eltemetett irracionális erők, amelyek a skót balladában, az északi Sagákban, Shakespeareben, legendában élnek halhatatlan életet. Váratlanul „történelemmé” erősödnek, átalakítják az ízlést, a társadalom berendezését s csillagképekké appercipiálják a magányos fényjeleket.⁵⁾ Ez a nagy reiracionalizálófolyamat magába szívja a vallást, a zenét, az újplatonizmust, amely régi kísérője minden szín- és hangulatváltozásnak, örök útítársa minden irracionális forradalomnak, Rousseaut, Ossiánt, az új rom- és éjromantikát. Először meglazítja, azután megdönti a racionalizmus hatalmas épületét, kérdésekké teszi legbüszkébb vívmányait. Segít felfedezni az igazi Homéroszt és a biblia költészetét. A múltban felfedezi a történelem-istent, a jelenben a szenvedélyt, a felnőttben a gyermeket, a népben az ősit, az eredetit, a hamisítatlant. Azonosítja a „népi” és a „természetes” s az igaz fogalmát. A néppel együtt „felfedezi” a nép hagyományait és költészetét is. Igazolja őket először érzelmileg, azután szociológiailag. A lesüllyedést, rangvesztést most ellenfolyamat, lassú rangemelés, irodalmasítás követi. Meglepő, hogy egyelőre csak a népdal meg a ballada emelkedik észrevehető magasságba a ranglétrán, mert érzelmi és lélektani irracionálisága közvetlenebb, elemibb segítőtársnak bizonyul a költészet egyetemes megújításában, mert formája alkalmasabb személyi „élmények” közvetítésére, mint a teljesen személytelen népmese. Mutatja ezt Goethe példája, aki alig egy-kétszer üti meg a népmese elfogulatlan hangját, a népdal formáját viszont teljesen átegyéníti. Mutatja ezt az a tény, hogy az angol és a

német népdalgyűjtemények nagy számával szemben alig egy-két népmese-gyűjteményről van tudomásunk, hogy a ballada és az irodalmasított népdal mindig felnőtt közönséghez fordul, a népmese viszont csak nagyritkán, akkor is súlyos áldozatok árán, közvetlenségétől, naivitásától megfosztva, mint a francia tündérmesében, racionalizálva, fölényes ironikus ellenőrzés mellett, mint a Musaeus-típusban vagy — sa Robinsonnal, Ezeregyéjszakával együtt ezt sínyli meg legjobban — az iskola, a morál, a pedagógia gyámsága alatt.

A reirracionalizáló folyamat legfontosabb európai eseménye a germán s benne elsősorban a német romantika. A romantika egyetlen irracionalitás. Megoldhatatlan feladatra vállalkozik, amikor időn és területen kívüli jogokat követel a maga utópiáinak. Néhány-nemzedék szép, de reménytelen harca ez a megöregedéssel, az idővel, az idő és az elmúlás síkjában. Új aranykort ígér, de csak arany álomport hint a maga szemébe. Új mitológiát ígér, de csak kísérteteket idéz. Szépségeszménye nem erről a világról való. Nem az életben, hanem fikciókban és hasonlatokban él. Transzcendens honfoglalások hősi eposzával, a modern regénnyel, a jelent a múlt árnyékában értelmező historizmussal ajándékozza meg Európát. Legotthonosabban a zenében és a csodában érzi magát. Választott hazája a mese. Itt túlteheti magát erkölcsi és formai felelősségen, a határok és körvonalak törvényén, átugorhatja önmagát. Önkényre magyarázza a mese külön logikáját, káosszal azonosítja játékosztönét. Türelmetlenségében, jóindulatú, boldog elfogultságában éppúgy meghamisítja, visszájára fordítja igazi természetét, mint legkonokabb, legértelmetlenebb ellenfele, a racionalizmus. Tisztán, zavaró hang nélkül a mese csak azokban a ritka pillanatokban kerül ki a roman-

tikusok kezéből, amikor gyermeteglélekkel (Brentano), idillikus vággyal (E. Th. A. Hoffmann), vallásos áhítattal (Ph. O. Runge) közelednek hozzá, vagy józanabb távolságból lehiggadt objektívált képzelettel gyűjtik, rögzítik meg a szövegét, mint a Grimm-testvérek. A költők, a művészek és műkedvelők után most már a módszeresebb kutatás, néprajz, népléktan képviselői viszik itt a szót.

II.

Érdekes és érdemes volna egyszer megállapítani, hogy a magyar szellem a maga történetének ellenőrizhető, ismert korszakaiban, milyen mértékben tagadta meg, közömbösítette vagy alakította át a szent és profán irracionális ismertebb formáit, — más szóval, hogyan viselkedett a mese világával szemben, milyen elemeket mellőzött, milyen motívumokat homályosított el, milyen helyzeteket emelt ki ott, ahol nyilvánvaló kölcsönzésről, áthonosításról van szó, ahol elég összehasonlító anyag áll rendelkezésünkre, mint annyiszor a középkor óta. Ezen a réven a belső forma rejtélye is új világitásba kerülne s közvetve pozitívabb eredményekhez juthatnánk így, mint az eredetkutatás, motívumstatisztikák, típusselejtelem, családfák, kultúrkörelméletek segítségével.

Ha mellőzünk minden elméletet és feltevést s csak ahhoz tartjuk magunkat, ami a középkoron kezdve a XVIII. századig magyar szerzőtől latinul vagy magyar nyelven „irodalom”-ként maradt ránk, akkor talán — az eksztatikus misztikát és újplatonizmust kivéve — előttünk az irracionális egész gazdagsága, még pedig nemcsak lehetősége és anyaga szerint, hanem új környezetének új törvényeihez alkalmazkodó módosított formáiban. A gesták és krónikák kultúrgöggje csak a

„lesüllyedt” íratlan mesei-epikai hagyományt tagadja meg, de szinte fenntartás nélkül tárul fel előtte és magyarosítja meg olyankor, amikor hitelesített latinnyelvű forrás közvetíti, mert — s ez lélektani szempontból érthető — elbeszéléseinek a hőstét, a magyarságot, emeli magasabbra vele. A legendák, példák a szent cél és szent hasonlat, az „imitáció” színe alatt szabadjára bocsájtják a minden célon kifogó céltalan csodát. A széphistóriák és prózai elbeszélések, a Nagy Sándor- és Trója-történetek kifognak előszavuknak, keretüknek moralizáló programján, és a legjobb esetben alkalmi figyelmeztetéssel, példalóddzással könnyítenek a maguk s koruk erkölcsstanító lelkiismeretén. Arra is akad példa, hogy a csoda mágiája megváltja az elbeszélő nyelvét és új hazájában is megtartja varázsát, szépségeit, helyesebben: új délszakibb, érzékenyebb nyelvet teremt magának (Árgirus). Máskor magától értetődő természetességgel és következetességgel lép egyezményre a valóság feltételeivel, ahogyan csak a magasabbrendű költészetben, vagy az igazi népmesében látni, készen arra, hogy teljesen alkalmazkodjék magyar környezetéhez (Heltai). A feltétlenebb, mély akklimatizálódás folyamata különben éppen most, a XVI. században veszi kezdetét. Legkevesebb veszíteni és változtatnivalója az Aesopusi mesének van veszélytelen irracionálisánál és eredendő általános emberi hasonlat-értékénél fogva. Ott-honos volt minden időben és rétegben, de legjobban mégis a reformáció korában érzi magát Luther tekintélyének védelme alatt. Az is megtörténik, hogy a gyanútlan, ügyefogyott elbeszélő nem tud mihez fogni az irracionálisával, kifosztja szépségeiből és úgy őrzi meg az anyagát (Ilosvai Selymes Péter). Érdekes a demonológiai ismeretek és mágikus tudás nagymesterének, Bornemissza Péternek kétlakisága a racionaliz-

mus és irracionális, a csodahit és csodatagadás között. Mindenesetre neki köszönhetjük az első kétségtelenül magyar népmesei nyomokat.⁶⁾ Sok hasonló nyom húzódik meg a barokk-katolicizmus és protestantizmus népies prédikátorainak, feddőinek, fordítóinak műveiben. Az „erkölcstelen” népkönyvek, az ördögöt és csodákat idéző népmesék ellen folytatott harc különben európai tünet, s ma már nem tudni, hogy magyar visszhangjának mi a tárgyi alapja s mi benne a „divat”, a terminológiai elem. A *Gesta Romanorum*-nak több olyan elbeszélése van, amelyek vagy meséből emelkedtek irodalmi rangra, vagy nemzeti nyelvű feldolgozásokból vetkőznek vissza népmesékké.

Ezek a pozitív vonatkozásai az akklimatizációs folyamatnak. De ismerjük negatív kísérőjelenségeit is, úgy amint bizonyos tárgyaktól való idegenkedésben, óvatosabb tartásban mutatkoznak. Milyen jellemző például, hogy az exterritoriális jogot élvező, dús kelta mese- és mondakincsnek csak néhány elejtett, véletlen, közvetített eleme került át hozzánk, hogy az öskeleti, de teljesen krisztianizált és európaizált túlvilági látomások közül éppen a legmeseibb s legbizarrabb, a Szent Brandanus esett kívül középkori irodalmunkon, hogy a mennyei gyönyörűségek megörökítésében példa nélkül álló s talán éppen ezért páratlanul népszerű Szent Patrícus csak a XVII. században talál a maga egész terjedelmében magyar átdolgozóra, hogy Faustot legnagyobb európai népszerűségének időpontjában csak fénytelen, semmitmondó neve képviseli, hogy haláltalan ellenalakja, a Bolygó zsidó, egyetemes vándorútján ugyancsak elkerüli Magyarországot. Milyen sokat mond az a tény, hogy a román és germán nyelvterület csodált, ünnepezt, majd kiátkozott, de mindvégig halhatatlan hőséne, a félsz- és kalandkereső, sárkányölő Amadisnak — legalább ed-

digi tudomásunk szerint — még csak neve sem fordul elő emlékeinkben, pedig meséi közül nem egy ma is él.

A barokk világ csak magas és legmagasabb irodalmunkat hatja át, úgy ahogy, mindössze Zrínyi-nek jut valami a fényéből, mindössze a misztika, a keresztény Stoa kései szokatlan divatján, a legenda új kultuszán, udvari zenén, képzőművészetén, divaton, levélformán hagyta rajta észrevehető nyomait.

Azok az irracionális erők, amelyek egyebütt forradalmasító hatással vannak vallásos érzületre, ízlésre, társadalmi szerkezetre, nálunk a XVIII. században nem erősödnek mozgalommá s olyan szórványosan, elszigetelten, olyan ritka légkörben jutnak szóhoz, hogy a legjobb esetben csak egy vagy két író fejlődésében, művészi tartásában és hitvallásában jelentenek korszakot, s csak jóval később, Vörösmartyban egyesülnek magyar irracionálisitássá, hogy pótolhassák vele a hiányzó magyar romantikát. Ezek közé az erők közé tartozik a hivatalos racionalitástól átok alá helyezett mesei csoda is.

A racionalitás-irracionális ellentétes fogalom-párja, Milton angyali és ördögi mitológiája, Shakespeare demonológiája, a prometheuszi költő, az isteni ősnyelv, az „igazi” költészet s más vérrokon irracionális jelenségek, a csoda és mese érvénye körül folyó vita izgalomban tartja a praeromantikus Európát. Nálunk viszont, ahol „exisztenciálisabb” kérdésekről, a szellemi létről és nemlétről, új irodalmi kultúráról, a nyelv és formák európaizálásáról van szó, mindez éppen csak hogy borzolja a felszínt. Óvatosabb formában, persze, itt is felvetődik az érzéki és érzékfeletti valóság egymáshoz való viszonyának kérdése: mi a csoda, összeegyeztethető-e a józanokossággal az irracionálisnak az az alakja, amelyet szófia, költött beszéddel, játékos mesével, tündérséggel, mesés fabulával, regé-

vel írnak körül a század első felében. A pietista-racionalista Ács Mihály még olyan közel van a barokk révülethez, hogy amikor egyik munkájában meg kell rajzolnia a boldog és kegyes halálnak, a Patientiának és Poenitentiának, az aszkézisnak és imitációnak útját, meg bűnnel, rossz lelkiismerettel, gonosz szándékkal kikövezett ellenútját, kétely és habozás nélkül fordul profán és szent csodákhoz anyagért és hasonlatokért. Műve a tárgyak nagy panorámája. Kerete mesei szimbolikával teljes. De a kereten belül is elmond egy igazi mesét (A halál követői) és egy mesei legendát, az Angyalt és a remetét. A katolikus Csúzy Zsigmondnál viszont néhány évtizeddel később hirtelen szembetaláljuk magunkat az egész problematikával: „Csodálatos változásokat és álmélkodásra méltó szín-hányásokat sajdékok nem csak a Historicus Krónistáknál, hanem még a Szent-írásban is. A vers szerzők mesés fabulái nevezet-szerént orrondi Ovidius metamorphossisa bővelkedik efélékkel és hogy némellyek fős-kévé, némellyek fülemilévé, némellyek bűdös bankává változtanak, verseléssel fabulázzák. Sőt még a magyarra fordított Argillus Históriaja is, tündér Ilonáru álmodozva rebesget illyest. Csakhogy itt a kérdés, nem azálmöhövelyező, szó-fia beszédről, hanem a nyughatatlan elme koholásról, hanem a valósággrul vagyon, t. i. ha ugyan valóságossan (tegyük az emberi természetet) más természeté változhatik-e vagy nem . . .” (Evangeliomi Trombita . . . Pozsony 1724. 121. 1.). Egykorú vagy kései katolikus író- és prédikátortársai-ban (Baranyai Pál, Bertalanfi Pál, Kollarics Joakim) már újra semmi fenntartás, semmi habozás, s még babonát, bűbájt, ördögösséget elhárító mozdulatuknak is pozitív a tartalma. A jezsuita Taxonyi János nagy példatárában (Az emberek erkölceinek és az Isten igazságának tükörei... 1740-1743) a mesés tárgyak ha-

sonlatértéküknek, erkölcsi tükör-funkciónak megfelelően helyezkednek el egyéb hiteles történetek közvetlen közelében. Bíró Márton veszprémi püspök világában az érzékfeletti valóság partja újra összeér az érzékivel. Profán irracionálizmussal semmi köze, gyűlöli a felvilágosodást, támadja a szabadkőművességet, a vallási türelem új gondolatát, annál boldogabban tár kaput a csodálatos megfoghatatlannak, úgy amint velejárója a szentek kegyes életének, csodatételeinek. Itt aztán megesik, hogy prédikáció közben Artus királyra, Világbíró Nagy Sándorra, Griff madárra, népdalsorra téved a nyelve (Ő bujdosó szegény Legény dicsőséges szent József), vagy hogy ideiglenesen megfeledekzik minden épületes célról és hamisítatlan népmesei hangot üt meg: „A Scotia Országának Annalisiban olvastatik, hogy azon Országban a többi között vót egy nagy gyönyörűséges, sok féle illatúdrága gyümölcs fákkal és virágokkal, szép folyó vizekkel, külömb, külömb csuda mesterségekkel le-rajzoltatott és faragott bálvány márvány kövekbül kiabrázoltatott képekkel föl ékesítettett szép kert. Ebben mindenek fölött egy csudálatos kép találatott, tudni illik a szeretet istenének, a kupidónak képe, amellynek bal kezébe vala egy aranyalma, amellyel mint egy kinállya vala az által menőket, a jobb kezében pedig vala egy kivont, fölemelt, mintegy öldöklésre el-készítettett éles, hegyes tör . . .” (Ünnepnapokon, Diaetáknak alkalmatosságával, 's egyéb jeles napokon mondatott külömb külömb prédikátziók Győr 1761, 4 II.) S ez a barokk mesélő hang a mélyen barokk érdekeltségű jezsuita, piarista, pálos, minorita iskoladrámától sem idegen. Egy csiksomlyói misztériumban a fák királyválasztásáról szóló mese képviseli a veszélytelen irracionálitást (Csiksomlyói nagypénteki misztériumok. Kiad. Fülöp Árpád: Passió 1752).

Telek József ferencrendi szerzetes pedig mintha csak valami népmeséből szólította volna ki azt a Nemes vásott rossz ifjú gazda Embert, aki dühösen rivall rá a kenyeret kéregető Szent Vendelre : „Te tekergő, kapa kerülő, korhely, mit ehetetlenkedel? áha, arcátlan, ím látom, még most piros, poz'gás, tenyeres, talpas iffjú kamasz legény, ép kéz s láb vagy ...” (Angyali Társaságnak Szövetsége 1746. Toldalék. 261. 1.)

Az ellensarkon állanak a prédikáló, oktató protestáns „közírók.” A nyelvvalak, szókincs azonossága sem feledteti el velünk, hogy józanabb, csodahíjasabb világban járunk. Csúzy református ellenalakja, Verestói György erdélyi püspök, tanultabb, nehézkesebb, kevésbé népies. Halotti órációi (Holtakkal való barátság. Kolozsvár 1783) együttvéve valóságos enciklopédia. Van közöttük olyan, hogy bátran beillenék filozófiai, filológiai, lélektani, fiziognómiai, asztronómiai értekezésnek. Szinte lélekzetvétel nélkül gyakorolja a „minden csak kép-hasonlat” technikáját, nem fogy ki az analógiából, klasszikus és barokk idézetből, anekdotából, fabulából, de ezek nemhogy megvilágítanak, hanem ellenkezőleg felaprózzák, eltérítik útjából a gondolat menetét. Nyelvén állandóan a görög filozófia, Platon, Aristoteles, elvétele Cartesius, Leibniz; vezető csillaga a mereven racionalista Chr. Wolff. Ő szabja meg álláspontját: a józanokosság korlátlan úr, a gondolkodás csak néhány fogalomra szorítkozik, amelyekhez hozzá férhet az ész; szenvedély, képzelet, merő fikció; az ember arra teremtődött, hogy Istent csodálja, minden egyéb dolog csak arra való, hogy hasznát vegye, hogy alkalmul szolgáljon a maga Isten-csodálatához. Ilyen nézőpont mellett természetesen meggyűlik a baja mindenféle ördögi kísértettel. Valahányszor tündérországot, tündérséget emleget, mindig csak allegóriát gondol, a mulandóság, a valóság örö-

kös változásait írja körül vele. De az allegória mögött ott leskelődik a mesék démonikus, konkrét tündérképzete, az eleven csoda. Érzi, viaskodik vele, úgy hogy itt mintegy nyílt színen folyik a racionalitás és irracionalitás harca. Hol a fekete mágia sátáni rejtekeit, a bűvös-bájos mondások, az Abracadábrák tilalmas tudományát, hol az alchemicusok mesterkedéseit leplezi le. Beszél Paracelsusról, a röpülés problémájáról, misztikus filozófiáról, fegyverelleni orvosságról, „fantáziáról”, szakállas farkasról. A kísértetek egy pillanatra sem maradnak el mellőle, ha kiűzi őket, egyre újból visszatérnek hozzá. Ilyenkor nyelvének is jut valami a veszedelmes erők fényéből. Egészben véve szinte kézzelfoghatóan szemlélteti azt a szellemtörténeti folyamatot, amely a XVIII. század első felében, főleg protestáns országokban, a dogmatikus-teológiai korlátok áttöréséhez, az épületes irodalom fokozatos racionalizálásához, majd elvilágiasodásához vezet.

A Verestóiékat felváltó újabb nemzedék már bátrabban egyezteti teológiáját a racionalizmussal, bibliáját pedig a modern természettudományos gondolkodással. Az egyezményel járó kétértelműségnek érdekes tanúja Gombási István református prédikátor († 1786. után). Ördöghite olyan rendületlen, mintha csak a Luther korában élne, de természettudományos tájékozottsága is meglepően nagy s természetérzéke meglepően időszerű. Idézi Leibnizot, P. Bayle-t s dühös ebnek nevezi Voltairt. Atlantisz meséje megállítja egy röpke pillanatra, viszont a paráznasággal egy kalap alá fogja a Bújja tréfákat, Meséket, Szerelem-Énekeket, mindenekfelett pedig: „a Románok a vagy a Régi Szeretőknek mesterségesen vagy költött Históriajukat, amelyek mentől elmésebbek, annál mérgeesebbek és veszedelmesebbek”. Helyesli az isteni próbák eltörlését s félig felvilágosodott fölényel, félig

jóleső csodálkozással meséli el, mit mívelnek a vadak napfogyatkozás idején: „A község úgy tartotta (s tartja talám ma is) hogy ilyenkor a Bűvös-bájosok tetszésére a Sárkányok eszik a Napot, innen szokta, a' mi kevés réz és vas eszköze van össze verni, hogy annak tsengése-pengése által elrettentse a Sárkányokat. „ (Harmintz-négy Prédikátiók 1784. I. 195 l.) Végletes fokán mutatja az elvilágiasodást Benkő Ferenc nagyenyedi tanár. Módszeres természettudós és teológus. Már most érdekes látni, mint küzd benne egymással ez a két elem. A küzdelem itt is egyezményrel zárul, még pedig úgy, hogy a teológia látszólagos fölénye mellett a világi elem az úr. Főművében (Esztenőnként kiadott Parnassusi időtöltés. 1793—1800) jól megférnek egymás mellett görög és római régiségek, híres napkeleti utazások, Otahaiti leírása, „egy kis hazabéli (erdélyi) utazás”, ásványtan, nagyenyedi ritkaságok és egyházi orációk, meg világi beszédek. Vele egy időben a katolikus Simon Máté kiprédikálja a káromkodást, a táncot (A tántzbeli mulatságról tíz prédikátiók. Vác 1800), megújítja a haláltánc gondolatát (Böjti prédikátiók. Vác 1804) s szembefordul a felvilágosodás és elvilágiasodás minden jelével („Tudom, tudom megfordulnak te közötted is ájtatos nép némely esze fordult megvilágosodottak, kikre a francia rüh, kosz, pokol-var Volter, Baile, Ruszó reájok ragadott ...” Beszéd a Religionak három rendbéli ellenségi ellen. Vác. 13 l.), de azért még ő is kénytelen a józanokosság módszeréhez folyamodni a józanokosság ellen („. . . mivel a mostani világ a tsudákra keveset hajt, azért merő természeti okoskodással vitatom dolgomat . . .”).

A „magas” irodalom képviselőinek álláspontja a csodával, mesei irracionálizmussal szemben nem egyöntetű. Ezt az álláspontot természetükön, felekezetü-

kön kívül főleg az határozza meg, milyen közel állnak a racionalizmus délköréhez, vagy mekkora távolság választja el őket tőle. Itt van mindenek előtt Mikes Kelemen. Nyelve — korának folttalan, beszélt erdélyi köznyelve, — ha felületesen is, kijárta a francia stílusfegyelem iskoláját. Rendeltetése a mesélés. A Mulatságos napokban szívesen szolgálja a mesei és kalandos irracionálisitást, Leveleiben pedig az anekdotikus csodát és legenda-mesét (Szent ember), csakhogy ebben inkább barokk kíváncsiság, „kuriozitás”, a különös, a szokatlan szeretete vezeti, nem pedig barokk csodahit és mesevagy. Faludi közvetve-közvetlenül a barokk-gálánskor legtisztább forrásvidékén jár (Grácián, Antonio de Eslava). E források tartalma, igaz, átszűrődik a józanokosság rétegén, mire hozzáér, de így is marad csodás anyag bőven, hogy megfelelő légkörül szolgáljon az irracionális elemnek. Téli Éjtszakái között van egy, a negyedik, amelynek közös a tárgya Shakespeare Viharjával. Shakespeare csodája nyelvvé, cselekménnyé lett irracionális, dolgok, tájak, emberek, természet rejtett összefüggéseinek közvetetlen kifejezése, a Faludié viszont csak véletlen találat. Nem kereste, nem sóvárogja. A Téli Éjtszakákban látják, „csodálják” a csodát, beszélnek róla, magyarázzák, ezzel megfosztják szimbolikus egyértelműségétől; érzik rendkívüliségét, de gondoskodnak arról, hogy fel ne forgassa a megnyugtató rendet. Dardanus története így is hódítás: jó sokáig a magyar irodalom magányos Prospero-szigete. Faludi nyelve ugyan nem a csoda irracionális nyelve, de — hacsak messziről-gyámoltalanul is, — követni tudja a barokk képzelet játékát, valóságot álommal keverő szeszélyét. Meg akarja olvasóival értetni azt, ami természetfeletti. És így racionalista céllal kénytelen mozgósítani azokat a díszítő nyelvi elemeket, amelyek legjobban szol-

gálják célját. Eredmény: irracionális tartalom, racionális-irracionális nyelv. A szakadék egyelőre áthidalhatatlan. De Faludi legalább megmutatja egy eljövendő hídverés lehetőségét.

Az elvilágiasodás közben megy tovább a maga útján. Nem tartóztathatja fel sem gát, sem visszahatás, sőt üteme észrevehetőbben gyorsabbra fordul, amióta a Nyugat száz meg száz úton siet a támogatására és kezd felszívódni a magyar szellemi élet vérébe. A végső szekularizáció munkája a külföldi áramlatokhoz igazodó iskolákra marad. A költészet nagysokára ráeszmél a maga öncélúságára, arra, hogy nem szolgálhat mást, csak a költészetet. Ez a ráeszmélés azonban egykét kései esetet, — Kazinczyt, Csokonait kivéve, — nem jelent még feltétlen esztétikai autonómiát. A költészet nyelve éppen csakhogy felszabadult a teológia, az erkölcsstani dogmák gyámsága alól, máris új urat kap: a felvilágosodott moralizálást, a filozófiát, kultúrtörténeti elmélkedést, majd a politikát. Abban azonban megegyezik minden irány, akár barokk-népies hagyományt folytat vagy konzervál, akár nyugati tartalmakat, antik formákat recipiál, hogy vagy tehetetlenek bizonyul a csoda irracionalizmusával szemben, vagy közömbösen halad el mellette, vagy ki akarja irtani; hogy nincs sem vére ahhoz, hogy befogadja, sem nyelvi képzelete ahhoz, hogy kifejezze, még olyankor sem, amikor egyébként meg tudja szólaltatni az olyan irracionális erőket, aminők a szenvedély (Bacsányi), fájdalom, érzelmesség, magány.

Gvadányi „népiessége”,⁷⁾ „naiv” hagyományhűsége mögött szokatlan tudatosság és irodalmi kultúra húzódik meg. Akarata ellenére hatalmas lépéssel viszi előre az elvilágiasodás ügyét. Gyűlöli ugyan a felvilágosodást s nótáriusával kiátkoztatja Voltairet, Lessinget, mert az örökölt rendet, nemzeti-nemesi ha-

gyományait félti forradalmasító eszméiktől, de józanokosságában sokszor érintkezik velük. Észreveszi, talán elsőnek veszi észre a magyar táj atmoszferikus elemeit, de behunyt szemmel halad el minden mellett, ami mélyebben, irracionálisabban népi. Tündér Ilona, Árgirus, Toldi Miklós nevével nem asszociálja egyúttal világukat, vagy talán csak nagyobb mértékben, mint a Don Quixoteével az övét. Csak egyszer nem tud ellentállni az irracionális kísértésnek s a maga korához képest szokatlan, eleven színekkel jelenít meg egy magyar Walpurgisz-éjszakát. (A falusi nótáriusnak elmélkedései, betegsége, halála és testaméntuma. 1796. 135 l.) A másik népiesnek, Dugonicsnak, is gazdagabb az európai érdekeltsége, semmint sejtetné, s egy sereg látható szál köti a barokk-racionalizmushoz, a barokk-érezelmességhez, annál kevesebb köze van a modern praeromantikával. A népiben, a régiben, nyelvemlékben, mondában, vallásban, hiedelemben, közmondásban nem a mítosz, az elveszett paradicsom, az irracionális vonatkozás érdekli, mint német vagy angol kortársait, hanem a hamisítatlan, gyökeres magyarság, magyar ősiség és hősi érzület megnyilatkozása. Meselegendát idéz (Angyal és Remete), ahogy népdalt idéz, ahogy szólásokat halmoz. A régiség alkotó részének tartja a népmesét is, amikor a Tündér Hona, Hamupipőke, a Lidérc, a Tátosló, Fehérmacska meséjével mulattatja Etelkát.⁸⁾ Ezek után érthető, hogy az olyan született racionalista, amilyen Bessenyei, következetesen és gögösen zárkózik el minden népitől s áthidalhatatlannak tartja a magas kultúra és a ponyva meg a nép meséi közötti távolságot. Kármán a racionalista kultúrhumanizmus tanítványa (Sonnenfels!). Magyar Newtonról, Lockeról, Shakespeareról és Miltonról álmodik. Képzeltető, mi a véleménye a népi világról és szellemi szükségletei-

ről: „Balítéletek, tudatlanság, vakság. Vénasszonyi mesék, mint a régiség hagyományai, ájtatos hiedelemmel hirdettetnek és terjesztetnek” (A nemzet csinosodása.) „Hogy ne az istenért! Már feltettem magamban, hogy egész bibliothecát veszek ma-holnap magamnak,” mondatja a Módi asszonyával. „Az egész költségem sem lesz több harminc egész krajcárnál. Mert Argyirus, Kádár, Világi új énekek, mind össze sem kerülnek többre. Nem tudom-e jól a magyar literatúrai? Biz isten megszerzem!” — Viszont Kármán is elfogadja a mesét, ha magasabbrendű tündériességgel párosul (Culmira), vagy ha a valósághoz mérheti utópisztikus valószínűtlenségeit (Eldorado).

Kazinczy a maga „művelt” nyelvére ülteti át, ami a reirracionalizáló mozgalomból eljut hozzá: Shakespearret, Bibliát, népköltészetkultuszt, Osszián-rajongást, régiségtiszteletet, de egyik sem ejti izgalomba, s nem tud mit kezdeni a csodálatossal. A népmese nem érdekli. Bessenyeieék és a görög-római formavilág utánczóik is csak a mítoszt pótló allegorikus mitológiát, vagy az Aesopusi mesét tartják magukhoz méltónak. Nap-pali kísérteteivel, racionalizált látomásaival, mondvaszinált mitológiájával idetartozik a népies elbeszélők, Kulcsár István, Gáti István, Göböl Gáspár, Hriagyel Márton, a Dugonics-epigónok egész felekezete, ide a népdalismerő és gyűjtő Pálóczi Horváth Ádám is, aki egyébként korlátlanul él a Voltaire-től hitelesített allegorikus játékkal.

De a mese meg a mesei csoda ugyanakkor, amikor — felülről nézve — úgyszólván semmi kilátása arra, hogy valaha is magasba emelkedjék, egyre több jelét adja létezésének. S mint századok óta annyiszor, ezúttal is az Aesopusi típus egyengeti az útját, jár előtte úttörőnek, szálláskészítőnek. Minden éghajlat alá magával vitte eredeti értelmét, alkalmazkodott minden

új szellemtörténeti feltételhez, túlélte a középkort, reformációt, barokkot, felvilágosodást. Egyetemes vándorlása közben csak egy olyan alakváltozás érte, amely megváltoztatta, újjal, időszerűvel pótolta ezt az értelmet, akkor, amikor La Fontaine-nél francia esprit váltotta fel az antik logoszt: A La Fontaine-i mese mintegy alakmása a francia tragédiának. Mindketten antik formák történeti helyét öröklik s egyidőben indulnak hódító útjukra. Európai érvényük útja is összevág. S nem véletlen, hogy egyazon ember, Lessing, indít harcot egyfelől a szerinte helyesen értelmezett antik tragédia nevében a francia ízlés formavilága ellen, igyekszik másfelől racionalista megfontolás alapján a La Fontaine-i mesével szemben újra jogaiba iktatni az Aesopust. Viszont tisztán racionalista s nem egyben formai szempont vezeti a XVIII. század dogmatikus poétikáiróit, amikor szinte egyértelemmel az Aesopusi mesét állítják a költői műfajok élére: A görög logosz a legteljesebb észszerűséggel azonosul. Nálunk az Aesopusi mese fontos tényezője az erkölcsstanító-épületes irodalom elvilágiasodásának, egyházi jellegű környezetben képviselője a világi elemnek, racionalista könyvekben egyetlen hordozója az irracionális erőnek, a stílusbizonytalanság és stílusfegyelmetlenség korában az anekdotával együtt szerény eszköze a stílusfegyelmezésnek. Ha az eddigi kutatáshoz fordulunk útbaigazításért, úgy tetszik, hogy — nem tekintve egy-két németből, latinból fordított többé-kevésbé teljes Aesopust (1767 óta) — alig találkozunk Aesopusi mesével, pedig csak vallatóra kell fogni a példatárakat, anekdotagyűjteményeket, prédikációs könyveket, azonnal másképen fest a dolog. Aztán itt vannak a naptárak, amelyeknek a ponyva mellett lényeges szerepe van a felsőbb és alsóbb kultúrrétegek között folyó anyag- és nyelvcseré körül. Ami szel-

lemi tartalom funkcióját vesztette s megért arra, hogy a kevesek szájából a „nép” szájára kerüljön, a szakadatlanul változó élet- és történet szemlélet, ha ellaposodva is, lassan-lassan helyet kap a naptárak nempaptári részében, történeti-szépirodalmi Toldalékjaiban. Az ő anyagukból kitelnék az Aesopusi meseállomány jórésze.

Nem ismerjük az irodalmon, irodalmi kultúrán alul eső mély rétegek ízlését, igényeit, de úgy látszik, hogy a XVIII. századnak szélcsendes, politikától kevésbé nyugtalanított évtizedeire kell tennünk irodalmi eredetű verses és prózai emlékeink elnépiesedésének utolsó fejezetét. A már régebben ponyvára vetődött könyvek⁹⁾ (Toldi, Ponciánus, Árgirus, Szép Magelóna, Fortunátus . . .) egyre újabb kiadásokban forognak közkézen. Az ismertebbek mellé kevésbé ismertek, sőt teljesen ismeretlenek kerülnek (Stilfrid és Brunczvik)¹⁰⁾. A példatárak, anekdotagyűjtemények, naptártoldalékok csak úgy ontják a mesetárgyakat. Az orientálistudomány egyre erősbbödő középeurópai divatjával egyidőben s francia meg német közvetítés révén a magyar olvasó előtt most tárul fel elsősorban az Ezerégyéjszaka mesevilága. Bizonyára ez a divat sugallta a Pancsatantra két magyar fordítását, a Baji Patay Sámuelét (1781) és a Zoltán József-Tsehi Andrásét (1783), századokkal azután, hogy törmelékei felszívódtak irodalmunkba, s száz évvel azután, hogy török változata Rozsnyai Dávid kezébe került.

Idegenből származik a tündérmese is.¹¹⁾ Ezzel a műfajjal a francia szellem ajándékozta meg a világirodalmat a XVII. század végén. Tárgya, belső formája szerint ugyan már jórógen adva van a részben még ellenőrzés nélkül élő, de részben már kultúrellenőrzés alá került népies és irodalmi, olasz és francia hagyományban (G. Francesco Straparola, Giambattista Ba-

sile, Bonaventure Des Périers, Noël du Fail stb.), de önállósítása a régiek és modernek vitájából ösmert Charles Perrault történeti érdeme (Histoires ou Contes du temps passé, avec des moralitez [Contes de ma mère Loye] Paris 1697). Mások mellett szerény előkészítő része van benne Mme d'Aulnoy-nak (1650—1705) is. Ezzel lezárult fejlődésének archaisztikus korszaka: a nyugati tündérmese irodalomká lett. Most már van elsajátítható, utánozható formai hagyománya. Eleve kevesebb az irracionális veszíteni-valója, mint az igazi mesének, de azért ő sem kerül ki a formák egyetemes történeti végzetét. Perrault és Mme d'Aulnoy követői (M. Jeanne de l'Héritier Villandon, H. Julie de Murát, Ch. Rose de la Force, Abbé de Préschac stb.) kezdetben még tiszteletben tartják az őstípust, de lassan-lassan egyre lazítanak rajta, egyre több meseellenes elemet, modern célzatot, tanítást, szatírárt, iróniát csempésznek beléje. A meseforma fikciója mögött kényelmesen elfér minden világnézet, filozófiai program, politikai állásfoglalás. Körülbelül egyidőben tűnik fel, jóidőig párhuzamosan erősödik, majd keveredik vele, de rendszerint önállóan keresztezi az útját, sőt egyideig őt magát is teljesen háttérbe szorítja a keleti mese, amelynek főforrásai az Ezeregynap (Petis de la Croix), Ezeregyéjszaka (A. Galland), utazások, útleírások. A fordításokat utánzások, önálló keletieskedés követik. A háttér exotikus ellenőrizhetlensége itt még több szabadságra, tágabb önkényre szabadítja fel az ironizáló józanokosságot (Antoine d'Hamilton, Mme de Villeneuve), az új érzelmes vallásosságot és pedagógiát (Mme Leprince de Beaumont és iskolája).

A francia mesedivat nem áll meg a határon, hanem végigfut egész Európán. A legtartózkodóbban Anglia fogadja. A legfogékonyabb visszhanggal Németország várja. Először a keletieskedés hulláma csap át, azután

a különböző egyezményes fajtákra kerül a sor. Aránylag későn honosodik meg a tiszta tündérmese (de már 1761-65 között megjelenik a kilenc részből, hetvenkét meséből álló Cabinet der Feen). Seholy sem kényszerül annyi meseellenes álморfózisra, mint itt. Híven szolgálja a felvilágosodás minden képzelhető irányát, a szentimentalizmust, meghódítja az iskolát, feloldódik a zenében (Mozart), kései barokkelemekkel szövődik át (Bécs), felszabadul a rokokó-klasszicizmus fül- meg szemkápráztató varázsára (Wieland) s részt vesz a romantika életében. Kevés az olyan német költő, aki legalább egyszer né tette volna fejébe a török turbánt s ne vette volna kezébe a varázsló botot (Goethe).

A francia tündérmese sok ágú fájának van néhány korai magyar hajtása. A legrégebb s egyúttal legérdekesebb, — a gyöngyöt síró, rózsát nevető leány meséje —, az 1763-ik esztendőre szóló Kassai kalendárium szépirodalmi toldalékjai közül került elő. Ismerjük német, németalföldi, francia, angol-skót, svéd, olasz, lengyel, bolgár, szerb stb. változatait s magyar rokonait. Irodalmasítója Perrault. Hozzávezet az egy motívumra szorítókozó, anekdotikusan összevont menetével a mi mesénk is. Minden sora, mondatainak ügyefogyott belső formája, ritmusa mögött ott érezni a bővebb irodalmi szöveget, főleg ott, ahol nyilvánvaló, hogy elrontotta, összevonta, megcsonkította, vagy elhomályosította. Néhány meglepő egyezés arra a feltevésre jogosít, hogy a magyar változatban kivonatos fordítását, vagy legalább oldalági származékát lássuk a Perrault meséjének. Perrault és a naptár között nem áll egyéb, csak a Versailles és Kassa közötti távolság. Ezen az úton elveszett, elsikkadt minden, ami grácia, könnyedség, ami nem a véletlen ajándéka, találat, sokszázados formai hagyomány öröksége. Marad a váz, az anyag. A magyar szöveg rövidre fogja, kivona-

tolja a finomkodó francia beszélgetést, ahol pedig nem rövidít, nem hagy el semmit, ott szószerinti hűséggel követi az eredetét. Már most az a kérdés, hogyan került Perrault Kassára? A magyarországi francia kultúra ugyan még csak most éli kezdő korát s még csak szórványos hatásokban, fordításokban, utánzásban jelentkezik, de azért még sem kell talán már eleve visszautasítani a közvetlen átvétel lehetőségének gondolatát. A „Toldalék” egyéb darabjai között van egy Eulenspiegel-trufa, néhány vándortárgy, — ilyen a három vadászról szóló mese, akik előre isznak a medve bőrére; ilyen a kincset találó két vándor története, amely a Pancsatantrából eredt világhódító útnak s a Cabinet des Féés-be is bekerül, meg egy kétségtelenül francia eredetre mutató erkölcsstanító novella (Egy Gazdag Asszony Testamentumáról). Ez azonban olyan bizonytalan nyom, hogy aligha lehet elindulni rajta. Maradna a német közvetítés. Csakhogy Perrault meséi hét évvel később, 1770-ben jelennek meg első ízben németül, s a Cabinet der Fees meséi között egyetlen egy sem származik tőle. De az eredet kérdésénél fontosabb a tárgy meghódításának a ténye: a formához kötött konkrét mesetárgy megkezdí a maga magyar életét. Ennek folyamán leválik róla minden tisztán irodalmi, díszítő elem, s a „tudatosított” csoda új környezetben visszakapja eredeti irracionális funkcióját. S talán itt van az a pont, ahol meg lehet fogni egyfelől az irodalmi, másfelől a népi mese különbségét. Egészben véve érdekesen igazolja azt a régi, ma főleg Hans Naumann iskolájától képviselt, de sokat vitatott elméletet, amely a népies hagyomány legtöbb elemének, formájának kultúrereditét tanítja. Van azonban ennek a kis elbeszélésnek még egy másik történeti funkciója is: az első minden kerettől, mesén kívüli céltól független prózai mesénk s időben jóval meg-

előzi mind Szilcz István Sárospataki mesegyűjteményét (1789), mind Virág Pál debreceni mesejegyzékét és meséjét a fekete világkerülő emberről (1797). Német fordítás közvetíti Marie Leprince de Beaumont Magasin des enfans-ját (Londres 1757 ; magyarul 1781), amelynek jórészt költött erkölcsstanító meséi közül kettő tett szert világhírré és sikerre: a La belle et la bête és a Conte des trois souhaits. (A tündériességnek különben egy Marmontel-fordításával Kazinczy is meghozza a maga áldozatát, csakúgy mint Kármán Urániaja.)

Itt van a történeti helye „a magyar haza együgyű szolgájának”, Kónyi János strázsamesternek is.¹²⁾ Szerény irodalmi küldetésének s még szerényebb tehetségének értelme azonnal új világításba kerül, mihelyt azokhoz az írókhoz mérjük, akiket magyar nyelvre fordított vagy átdolgozott. Legkevésbé Marmontel kultúrprózája vagy Gessner álgörög érzelmes Árkádiája illik hozzá. Zrínyit kiforgatja nehéz belső pátozásból és barokk mozgalmasságából, éppen csakhogy megbirkózik Gellert józan közepszerűségével, annál otthonosabban érzi magát az Octaviánus mesei kalandjai között (1785). Minket azonban ebben a kapcsolatban elsősorban az érdekel, hogyan bánt azzal az irracionalitással, amelyet Mme d'Aulnoy meséiben talált. A francia író bővebb, novellisztikusabb Perrault-nál, több van benne Versailles világcsodájából és fényéből. Híres meséi közül Kónyi hármát próbált meghódítani — köztük a szép L'oiseau bleu-t (Várta mulatság 1774. — Elme-futtatások 1792). Eljárása: racionalizáló népiesítés. Elmetszi vagy egyenesen kitépi a csoda szárnyát, s a naptárak, a ponyva fokára szállítja le a csoda varázsát. De csak ilyen fokon mehet végbe az a folyamat, amely szinte megbecsülhetetlen a magyar mesefejlődés történetében:

csak itt találkozhatik egymással a modern francia tündériesség s a magyar népi mese formája. Kónyi az alsóbb és közép-rétegek felől közeledik ehhez a tündériességhez és ezért felszínre hoz, felhasznál sok olyan képet, fordulatot, szólást, amelyeket a népies nyelv, a népkönyvek adnak rendelkezésére, s amelyeknek segítségével közelébe férközhetik a lefokozott irracionálisnak; de ahol kénytelen vele, maga is alkot új nyelvi eszközöket egy-egy szokatlan, érzékfeletti helyzet vagy esemény körülírására. Különben is széles felületen érintkezik a népmesével. Tündéries elbeszéléseiből, Octaviánusából egyenes út vezet a későbbi népies irodalomhoz, sőt Petőfihez, Aranyhoz is. Bellebelléje rokon a sárospataki mesegyűjtemény egyik darabjával, az Idegen országba menő királyfi-val. Democritusának hatása lényegében még ma sem szűnt meg, két meséje, az Ördögnél is gonoszabb asszony meg a Paraszt és kígyó átkerült az első önálló magyar mesegyűjteménybe (Gaál György, Märchen der Magyaren 1822), egy harmadik, a Prütsök Miska, pedig az élő mesekincs közé.

Minél jobban közeledünk a század vége felé, annál inkább érezni a reirracionalizálás, sőt a romantika közelségét. Legalább egy-két jelben. Pázmándy Sámuel, a pozitív tudományt boldog naivitással párosító délibábos östörténetkutatásnak és nyelvszemléletnek, a Dugonicsot előkészítő mitologizálásnak elfelejtett érdekes képviselője, már a praeromantikus történeti-nemzeti érzület legtisztább forrásait, a germán Sagákat, sőt a magyar népmese ismert kezdő mondatát (Hol volt, hol nem volt...) is felhasználja a maga tündéri szöfejtéseivel s egy ősmagyar Valaha-Valaha isten igazolásához: „Mille Históriás . . . antehac sic referebant nostri Plebei: millies eos Hungarum Magarem sic inducebant alloquentes: Ha, Vahala Is-

tent szereted Jámbor — Si Deus Vahala, vei Valaha, tibi cordi est, amice etc. Iidem fabulas suas Tyndaricas, ac Feen-icas, sic semper ordiuntur: Ha vala, ha Ne vala, Heted-hét Ország ellen vala, még az Obrentzián is tul vala etc.” (S. Pazmándy, Schediasmata Praeludialia Cogitationum Coniecturalium circa Originem, Sedesque Antiquas, et Linguam Uhro-Mogorum Populorum. Pest, 1786). Ez a furcsa elmesítés meghalad minden képzeletet, de tünetnek igen figyelemreméltó. Ehhez hasonló több is akad e korban Dugonicsnál, a népies epikusoknál, nyelvészeknél. Alig több tünetnél s a göttingeni Hainbund nyomán erősödő népdal- és népmese-mozgalom visszhangja a Magyar hírmondónak felszólítása 1781-ben „Históriás avagy Mesés Énekek, sőt akármelly régi Mesék” gyűjtésére és kinyomatására. Annál többet jelent, mert pozitív érdeklődés jele, Virág Pál meséje s a sárospataki kéziratgyűjtemény néhány népi eredetűnek látszó és népiesen ható meséjével. Nem kevésbé érdekes, leleplező az a bosszús és megvető mzzdulat, amellyel Alsó-Örsy Farkas Antal, a Kassai Districtusnak Németországot, Olaszországot, Franciaországot járt, Adriát s a Középtengert látott Komissáriussa nyilatkozik népmeséinkről, sejtetvén, hogy közelről és jól ismeri őket, „Az odahaza ülő urfiaknak . . . többnyire Puska, Pipa, jó kopó visla, kutya 's játék a' beszédjek: és ha azon kívül tovább nyájas beszédekre jön a' dolog, szép Históriák helett elkezdenek igen semmiségeket beszélleni: melly is ebbül áll P. O. Hejj hol volt, hol nem volt heted hét Orzágon, még az Operentziális tengereken is túl volt, egy vén Aszszony, a' ki ugy meg fejte az Ágast: hogy a' Jutka Majorosné Teheneit se fei meg különben. Ily szép Históriákat hallottam sokaktul, az Ország eleit nem is tudgyák kitsoda 's mitsoda? Ez egy Vice-Ispány Urak, 's Szolga

Biráknál nem is ismernek nagyobb Urakat lenni szegények.” (Erköltsi-Iskola 1790).

Az elátkozott mese megváltásához azonban Csokonai teszi meg a döntő lépést.¹³⁾

Csokonaiban két ember él. Az egyik az örök diák, naiv mesehős, aki nekivág a világirodalom rengetegének, a nyelv-kozmosz keleti és nyugati tartományainak, fordítgatva, ámulva ízeleli végig az európai költészet kis és nagy remekeit Marot-tól Herderig, Klopstockig. Népdalt gyűjt, mesét hallgat, elmerül Watteau színeibe, Mozart zenéjébe, halhatatlan Aranykort és Árkádiát idéz. A másik, a racionalista felnőtt, a Lélek halhatatlanságáról, Magányról, Örök békéről filozofál, tudatosítja kalandjait, álmait, magyaráz, grammatizál, metrumra cseréli a megfoghatatlan ritmust s ironikus madártávlatból tagadja meg tegnapi csodáit. Három évvel Farkas Antal Erköltsi-Iskolájának megjelenése után az ő Tempefőijében törvényes formák között vonul be a hamisítatlan népmese a magyar irodalomba... „hát egyszer hun vót, hun nem vót, még az Óperencián is túl vót, a gallér hián köpenyeg hián, köpenyeg hián gallér vót, egy királyfi; kiment az egyszer vadászni, télen vót az idő, karácsony akkor fejér volt; hát kimegyen a királyfi vadászni, csak vadász, csak vadász . . . csak haza fordút biz ő, osztég mint a kárvallott cigány, meglát egy galambot, hozzá lü, leesik a galamb 's hogy leesett a galamb, hát földre esett biz a, vére látszott a hón, szép piros vót, olyan gyöngén látszott ahón, hogy meglátja a királyfi, azt mondja : no nem nyugszom addig, míg olyan mátkára nem kapok, hogy olyan fehér legyen az orcája mint ez a hó ...” Ez a történet, amelyet a „szurtos füstös kezű és ábrázatú” Szuszmirral mondat el Csokonai, kis levél a Hálas halott messze ágazó, terebélyes fáján, úgy a mint az összehasonlító kutatásból ösmerjük. Mindeddig

azonban nem került elő olyan változat, amely teljesen megfelelné a Tempefői redakciónak. Egy-két motívumában a szláv nyelvterületen élő változatsorral mutat közelebbi rokonságot; a Sárospataki Kézirat egyik meséje is rokonítható vele, ha ugyan nem alapulnak közös szövegen. Valójában azonban Csokonai nem azonosítja magát sem a mesével, sem a mesélővel: — „Boldog isten! hát már nincsen-é dicsőségebb tárgy, melyen édesebb megelégedéssel mulathatja magát nemes elménk? — mondhatja szócsövével, Rozáliával. — Ezek a mesék sem az, hogy szépségekkel nem mulathatják szívünket, sem egy nemes lélek vágyódásai vélek meg nem elégeszhetnek. Szép kimondásokat lehet-é keresni abba az osztég-hát-os fecsegésbe? Vannak-é benne abba az alacsony lélektől koholt mesébe, példás történetek? A nemes erkölcsnek semmi nyomát nem találhatni oly szemét észnek szüleményébe. Illenek-é hát az ilyenek egy nemes születésű személyhez? Én ugyan nem bírok annyi békesseges türéssel, hogy ilyeket hallgathassam. . . .” A Dorottya „Előbeszéd”-ében pedig egyenesen az üres álmélkodás birodalmába számúzi a mesét, és mesei képzeletet: — „Csak vegye az emberi lélek méltó képzelőre! egy kies rézerdő, túl az Óperencián — egy kerek erdő, melyben ezüst madarak szólnak — ez már valami: de abban osztán egy arany vár, mely kakasarkantyún forog — már megmeg valamibb; hanem, a tündérkirálykisasszony, akinek minden pillanatjára orientálisti gyöngyök peregnek — hohó, ez már nem lári-fári ! Hát még a szép királyfi, a gyémánt buzogánnyal, a táltos lóval? s több ilyen álmélkodásra méltó jelenések szinte az akastyáni hegyig, mely 50 mérföldről, az egy erős griffmadaron kívül, mindent magához szippant?” — S mégis, az irónia mögött mennyi lapangó szeretet, mennyi meghitt, megértő meseismeret

itt is, ott is. Csokonai kezdeményezését csak akkor értékelhetjük igazán, ha meggondoljuk, milyen soká tart, mire a germánság és románság felszabadul az irodalmi tündériesség, kultúr-keletiesség, moralizáló, ironizáló, allegorikus meseszemlélet nyüge alól, milyen megrázkódtatásra van szüksége a német irodalomnak (Sturm u. Drang), hogy elfogulatlanabban közeledjék a népmeséhez, hogy csak 1787-ben jelenik meg az első igazi német népmese gyűjtemény. (Kindermärchen, aus mündlichen Erzählungen gesammelt. Erfurt). A gyakorlatban Csokonai olyan páratlan, közvetlen hangú mesélőnek bizonyul, hogy az övéhez fogható hang talán csak egy akad ebben a korban, a német Johann Heinrich Jungé (Historie von Joringel u. Jorinde). Az első lépést most már itt is követheti a második, a romantikus gyűjtőké.

JEGYZETEK

¹⁾ A mese története még nincsen megírva, de gazdag keleti és nyugati régi és modern anyagot szolgáltatnak hozzá: V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés de 1810—1885.* 1-11. Liège. 1892-1909. — Joh. Bolte-G. Polivka tárgy-és motívumszemléje (*Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm I-IV.* Leipzig. 1913-1930); a Fr. von der Leyentől és P. Zaunerttől kiadott „*Märchen der Weltliteratur*” kötetei (Jena); a *Folklore Fellows Communications* füzetek (1910 óta); a *Handwörterbuch des deutschen Märchens* (Berlin u. Leipzig. 1931-től a megfelelő címszók alatt). Ehhez: Thimme, *Das Märchen.* Leipzig. 1909. Fr. von der Leyen, *Das Märchen.* Leipzig. 1925³). — E. Cosquin, *Les contes indiens et l'Occident.* Paris. 1922. — Wolf Aly, *Volksmärchen, Sage u. Novelle bei Herodot.* Göttingen. 1921. - H. Günther, *Buddha in der abend-ländischen Legende.* Leipzig. 1922. — Jó magyar áttekintés: Braun Soma, *A népmese.* Budapest é. n. (Szabad iskola VIII.) — L. még Katona Lajos, *Soly-mossy Sándor tanulmányait, Berze Nagy János vázla-tát* (*A magyarság néprajza* III. Budapest, 266), Ortutay Gy., *Honti János dolgozatait.*

A mese eredetére, elméletére, formájára vonatkozó parttalan irodalomból idevág néhány újabb könyv és tanulmány : Hans Naumann, *Primitive Gemeinschaftskultur.* Jena. 1921. 61. — *Grundzüge der Volkskunde.* Leipzig. 1922. 141. — W. A. Berendsohn, *Grundformen volkstümlicher Erzählungskunst.* Hamburg. 1921.

Charlotte Bühler, *Das Märchen u. die Phantasie des Kindes.* Leipzig. 1925. — E. Müller, *Die Psychologie des d. Volksmärchens.* München. 1928.- E. Cas-

sirer, Die Begriffsform im mythischen Denken. Stud. der Bibi. Warburg. Leipzig. 1922. — Fr. von der Leyen, Zum Problem der Form beim Märchen (Wölfflin-Festschrift. 1924). — H. de Boor, Märchenforschung (Zschrift f. Deutschkunde. 1928. 578). — André Jolies, Einfache Formen. Halle. 1930. — A. Wesselski, Versuch einer Theorie des Märchens. Reichenberg. 1931.

²) Mese és középkor. A középkor szelleme: B. Groethuysen, Philosophische Anthropologie. (Handbuch der Philosophie III. 1931. 78). — A. Dempf, Die Ethik des Mittelalters, (u. o. 66.) — P. Th. Hoffmann, Der mittelalterliche Mensch. Leipzig. 1937.²) — H. H. Glunz, Die Literarästhetik des europ. Mittelalters. Bochum-Langendreer. 1937. — Mese a középkorban: Jos. Bédier, Les Fabliaux. Paris. 1893. — P. Toldo, Das Leben und die Wunder der Heiligen im Mittelalter (Studien zur vergl. Lit.-Geschichte. 1901-1909.) — A. Ehrismann, Märchen im höfischen Epos. PBB. 1905. (30.) — H. Günther: Die christliche Legende des Abendlandes. Heidelberg. 1910. — Fr. von der Leyen, Märchen und Spielmannsdichtung. (Germ. Rom. Monatschrift 1922.) — A. Wesselski, Märchen des Mittelalters. Berlin. 1925. — G. Frenken, Wunder und Taten der Heiligen. München. 1925. — E. Tegethoff, Märchen, Schwanke und Fabeln. München. 1925. — Bolte-Polivka, IV.: Märchen im Mittelalter. — H. Samson, Beiträge zum d. Märchen am Ausgang des Mittelalters. Düren. 1930.

³) Barokk-kérdés és irracionálisizmus: Turóczi-Trostler József, Az ismeretlen XVII. század. Magyar Nyelvőr, 1933. — A magyar szellem európaizálódásának első formái. 1934. — Keresztény Herkules. Budapest. 1935. — Keresztény Seneca. Budapest. 1937.

⁴) Felvilágosodás és mese; elvilágiasodás: H. Schöffler, Protestantismus und Literatur. Leipzig.

1922. — B. Groethuysen, Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Halle. 1927-1930. R. Benz, Märchendichtung der Romantiker. 1926.²⁾ Trostler: Mesenyomok. — O. Nossag, Volksmärchen u. Volksmärcheninteresse im XVIII. Jahrhundert. Greifswald. 1930. — Az európai háttérhez: P. Hazard, La crise de la conscience Européenne. I-III. Paris. 1935. Németül Hamburg. 1939.

⁵⁾ A racionalizmus és irracionálizmus küzdelméhez (a mese felfedezése): Trostler József; Mesenyomok a XVIII. század magyar irodalmában. — F. J. Schneider, Die Freimaurerei und ihr Einfluss auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts. Prag. 1909. — O. Walzel, Das Prometheus-symbol von Shaftesbury zu Goethe. Leipzig u. Berlin. 1910. — R.-Unger, Hamann und die Aufklärung I. Halle a/Saale, 1925.²⁾ — P. van Tieghem, Le Prérromantisme. Paris. 1924. — M. Wieser: Der sentimentale Mensch. Gotha. 1924. — A. Baeumler, Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik u. Logik des 18. Jahrhunderts. (Kants Kritik der Urteilkraft I). Halle. 1923. — E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen. 1932. — Fr. Meinecke, Die Entstehung des Historismus. I-II. 1936. — Ric. Huch, Die Romantik. I. 314. — O. Walzel, Deutsche Romantik. 1926.⁵⁾ II. — A. Viatte, Les sources occultes du romantisme: Illuminisme. Theosophie. 1928. — R. Benz, Märchendichtung der Romantiker. — Bolte-Polivka, Anmerkungen, IV. 79. — M. J. Jehle, Das Kunstmärchen v. der Romantik zum Naturalismus. Urbana. 1932. — A. Weselski, Deutsche Märchen vor Grimm. Leipzig. 1938. — A csodálatos az irodalomban: V. Delaporte, Du merveilleux dans la littérature française sous le règne Louis XIV. 1891. — Ch. Ploix, Le surnaturel dans les contes populaires. 1891. Ernest d'Haubrive, Le

merveilleuse au XVIII-e siècle. Paris. — P. Martino, L'orient dans litt, française au XVII-e et au XVIII-e siècle. 1906. — L. Bila, La croyance à la magie au XVIII-e siècle en France. 1925.

⁶⁾ Mesenyomok Bornemisznál: Ördögi Kísirtetekről, avagy, Röttenetes Utalatossagarol ez meg fertezetet vilagnac. Sempte. 1578.

⁷⁾ A magyar irodalmi népiesség fogalmához és történetéhez: Horváth János, A magyar irodalmi népiesség. Budapest. 1927.

⁸⁾ L. Horváth, 106.

⁹⁾ Irodalom és ponyva: Turóczi-Trostler József, Világirodalom magyar ponyván. Budapest. 1936. — Weltliteratur auf dem ungarischen Jahrmarkt. Wien-Leipzig-Zürich. 1936.

¹⁰⁾ Katona Lajos, Irodalmi tanulmányok. Budapest. 1912.1 330. — Bleyer Jakab, Egy. Phil. Közlöny. 1916.

¹¹⁾ A francia tündériességhez: Mesenyomok, 16. — Handwörterbuch II. 279. — Perraultoz: P. Saintyves, Les contes de Perrault. Paris. 1923. — E. Tegethoff, Französische Volksmärchen I. XII. — Bolte-Polivka, IV. 262. — Elis. Storer, Un épisode littéraire de la fin du dix-septième siècle. La mode des Contes de fées (1685—1700). 1928. — P. Hazard, Les livres, les enfants, et les hommes. 1932.

¹²⁾ A magyar anekdota, Aesopusi mese, naptár, tárgy-, forma- és szellemtörténeti jelentőségére, Kónyi János közvetítő szerepére felhívtam a figyelmet Mesenyomok c. tanulmányomban. V. ö. György Lajos, Kónyi János Democritusa; A magyar anekdota története.

¹³⁾ A magyar mese felfedezéséhez: Mesenyomok. — V. ö. Bernát Lajos. Magyar népmesék a XVIII. században. Ethnographia. 1902.289. — Gulyás József, A sárospataki kéziratot mesegyűjtemény. 1917. — Horváth

János, A magyar irodalmi népiesség, 103. — Csokonai meséjéhez: Katona Lajos, Ethnographia. 1899. 163.— Versényi Gy. Erdélyi múzeum. 1905. 463. — Gulyás József, Népelet. 1923/24. 151. — Csokonai-tanulmányok. Sárospatak. 1926. — A tárgy történetéhez: H. Gunkel, Das Märchen im Alten Testament. Tübingen. 1917. 90. — Bolte-Polivka. III. 490. — S. Liljeblad, Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern. Lund. 1927.