

Bálint Péter

„Vót nekije élő-haló vizze”

A cigány mesék világa

1. A témaválasztásról. Azok a kutatások, melyeket az elmúlt években a Kárpát-medencei cigány mesemondó közösségek folklórhagyományának vizsgálata során folytattam, számos kiváló honi folklorista kijelentésének felülvizsgálatára készítettek. Az övéktől eltérő véleményem kialakulásának oka az időközben megismerhetővé, olvashatóvá vált mesekorpusz nem csekély mértékű bővülésében, de talán ennél is fontosabb, hogy a *megközelítés eltéréseben* keresendő.¹ Mondanom sem kell, hogy az általam használt eljárások: a fenomenológia, az irodalmi hermeneutika és a filozófiai antropológia kiindulási pontjai, hangsúlyai máshova tehetőek, teendők, mint a folkloristákéi.² Így hát, ha nem is minden esetben megtagadva kijelentéseik, vélekedéseik érvényességét, a „szövegközeli” (és amiként Nagy Ilona mondja: „szinkronikus”³) elemzések nyomán igyekszem módosítani tévesztéseiket, illetve megmutatni azokat a következtetéseimet, melyek más, másfajta megvilágításba helyezik a cigány mesehagyományt, jelen esetben Jakab István örökségének megítélését is.

A kutató választása sohasem nélkülöz szubjektív elemeket, amennyiben a sok mesemondó közül kiválasztás és a kiválasztott iránti személyes vonzódás, szövege felé odahajlás saját érdeklődéséről és értékítéletéről árulkodik. De ne feledjük, a kiválasztott mesekorpuszon végzett vizsgálat nemcsak az archivált szöveg olvasatát, de egyben önmagunk olvasatának a folyamatos kritikáját is jelenti. Jakab István görgényüvegcsúri (románul Glăjărie, németül Görgenyer Glashütte, falu Romániában, Maros megyében, Erdély) cigány mesemondó (akinek repertoárja⁴

¹ Gulyás Judit, a fiatal magyar folkloristák egyik legavatottabb képviselője, aki az irodalomelmélet felől közelít a népmeséhez, E. C. Fine-ra hivatkozva mondja: „A mesemondás komplexitása a lehatárolt, zárt szöveg fogalmán alapuló textualizáció során általában jelzés nélkül eltűnt/eltűnik, és döntően csupán az 1960-as évektől, a performancia és a kontextus jelentőségének előterébe kerülésével lett tudományos reflexió tárgya.” In: Gyulyás Judit, „Mert ha írunk népdalt, mért ne népmesét?” *A népmese az 1840-es évek magyar irodalmában*, Akadémiai, Bp., 2010, 51.

² Kutatásaim során mindvégig szem előtt tartottam a kiváló, ám korán elhunyt mesekutatónk, Honti János paradigmaértékű kijelentését: „A típus és változat viszonya szükségképpen a legfontosabb pont kérdésünk tisztázásához. Hiszen a kérdést nem mint filozófusok, hanem mint etnográfusok akarjuk megközelíteni – de még akkor is, ha filozófusként akarnánk a munkához látni, ezt nem tehetnénk meg másként, mint fenomenológiai eljárással.” Honti János, „Mesemorfológia és mesetipológia”, in: Uő., *Válogatott tanulmányok*, Akadémiai, Bp., 1962, 87.

³ Nagy Ilona, „A mesemondás forgatókönyve hétköznapi kommunikációs helyzetben”, in: Pócs Éva (szerk.), *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére*, Budapest–Pécs, L’Harmattan – PTE Néprajzi Tanszék, 289–293.

⁴ Nagy Olga – Vőő Gabriella, *Havasok mesemondója. Jakab István meséi*, Új Magyar Népköltési Gyűjtemény (rövidítése ÚMN Gy) XXVI. szerk. Nagy Ilona, Akadémiai, Bp., 2002.

41 mesét tartalmaz, melyek közül az első 35 mese 20 és 50 könyvoldalnyi terjedelemre rúg) nemcsak vagy nem elsősorban meséi elképesztő terjedelme, a mesetípusok kontaminálására (keverésére és egybefűzésére) való hajlandósága okán érdemel kitüntetett figyelmet, a mesemondó „rendkívüli” személyisége és mesemondása (ön-elbeszélése), archaikus képteremtése és sajátságos létértelmezésre törekvése ragadja meg a kutatót, legalábbis engem mindenképpen. Meseszövegeivel folytatott sokévnnyi birkózás és vizsgálódás után úgy véltem, leginkább Jakab repertoárja érdemes arra, hogy egy nagyobb terjedelmű monográfiát írjak róla. (Bár a monográfia kifejezéssel óvatosan bánnék e két esetében, hiszen nem csekély megszorítással igaz rá vonatkozóan.)

Az anyag összeállítása során előzetesen kérdéseket és nemritkán kételyeket, múlthatatlan aggályokat kellett megfogalmaznom és legyűrnöm magamban vállalkozásom kapcsán. Elsőként mindjárt azt, hogy miért foglalkozunk egy olyan hagyománnyal, miért emlékezünk – az *emlékezés* fogalom derridai értelmében – egy olyan hagyományra, melyet saját őrzőik sem ismernek, pontosabban nem őriznek emlékezetükben *ma már*? A kérdés joggal merül föl bennünk, annak ellenére is, hogy más etnikumok nem kevésbé „felejtették el” saját tradicionális folklórhagyományukat, melyen költészetük és prózájuk alapszik; elegendő ez ügyben Gulyás Judit azon mondatára utalni, hogy:

[...] a korabeli mesei szövegek az irodalomtörténeti érdeklődés perifériájára kerültek, nagyrészt annak eredményeként, hogy a tündérmese mint műfaj a 19. század utolsó harmadára kikopott az irodalom műfaji kánonából [...].⁵

Joggal merül föl a kérdés azért is, éppen ma, amikor a cigányság identitását az „ethnic revival” módszerével szeretnék felerősíteni, hogy a modernizációt és globális fejlődést minden érték fölé helyező európai társadalmakban helyét alig lelő népcsoportnak valamiféle kapaszkodót nyújtsunk. A következő kérdés pedig az lehet: mire tanít voltaképpen bennünket, kutatókat, „kívülállókat” (vajon állhat-e folklorista kívül vagy felül bármilyen hagyományon, nevezetesen a cigány mesehagyományon) a különböző „emlékiratok”, a meserepertoárok tanulmányozása? Netalán arra, hogy egyetlen mese, meserepertoár sem önmagával kezdődik, hanem csupán egy másik *nyomába lép*, hogy maga is nyomot hagyjon egy következő, egy eljövendő mesének, meserepertoárnak, ahogy Derrida állítja?

[...] egyszerűen a nyomon keresztül, mely mindig a más nyoma, az emlékezet végessége, ezáltal a jövő eljövetele vagy emléke.⁶

Vajon a mese fölfogható-e úgy, mint a „gyászbeszéd” alakzata?⁷ Az egyes mesekutatók egyetértenek abban, hogy noha a mesemondók is tisztában vannak a létezés végességével, ámde a mesében éppen a *lakodalommal* igyekez-

⁵ Gulyás, i. m., 39.

⁶ J. Derrida, *Mémoires Paul de Mann számára*, ford. Simon Vanda, Józsoveg Műhely Kiadó, Bp., 1998, 49.

⁷ „A tökéletes fordítás vágya a veszteségmentes nyereség vágya, ennek a vágnak a gyázmunkáját kell elvégezni ahhoz, hogy a saját és az idegen leküzdhetetlen különbözőségét elfogadhassuk. Magyarán a 'tökéletes' fordítás vágyáról kell lemondani, el kell engedni, meg kell gyászolni.” Jeney Éva, „Az egyetemes fordíthatóság elve”, in: *Szó és betű szerint a világ*, szerk. Jeney Éva, Balassi, Bp., 2010, 193. – A mesemondással, pontosabban az újjamondással kapcsolatban örökké felmerülő kérdés: a veszteség és a maradék „valamennyi”

nek kiiktatni magát a halált, amivel a hős folyton szembenézni kénytelen, s a mesetörténeten belül kerüljön sor bármikor „szimbolikus” halálra, a mese logikájából fakadóan mindig adott az „újjászületés” lehetősége. Emellett számos kutató hangsúlyozza azt is, hogy a mese egyfajta „önéletrajz” is, amennyiben a „beszédaktusokon” nyugszik, amennyiben az „önéletrajzok ragaszkodnak a szubjektum, a tulajdonnév, az emlékezet, a születés, szerelem és halál, valamint a tükrösség (specularity) kettőzöttségének témáihoz”.⁸ Félreértés vagy helytelen interpretáció műve, hogy a mesemondó névtelensége a tradicionális népmese egyik specifikuma; a lokális közösségben mindig tudták kinek a *nevéhez* kötni a változatot, csak a gyűjtők nem tartották sokáig fontosnak lejegyezni. Jakab és a napvilágot látott mesegyűjteményekben több mesemondó büszkén mondta ki (bele a magnetofonba) a *saját nevét*, melyet odaírtak, aláírtak a szöveg végéhez; nem is egyikük neve kapott szárnyra rádióbeli szereplésük, kötetborítón való megjelenésük nyomán, és változott meg egy csapásra személyes megítélésük a lokális közösségben az állami díjban részesülésük után. De vajon kinek az *én*-je szempontjából, kinek a *nevében* elmondott a történet, a variáns, melyet minden mondója egyben *egy másik* mondó nevében és helyett, helyébe lépve mond el újfent? Derrida azt mondja:

Ha az emlékezet véges, annak az az oka, hogy van valami a másiktól és az emlékezetből mint a másik emlékéből, ami a másiktól jön és a másiktól tér vissza. Ellenszegül mindennemű totalizációnak, és egy allegorikus szintérré, a prosopopeia fikciójához, vagyis a gyász topológiájához irányít minket: a gyász emlékéhez és az emlékezet gyászolásához.⁹

Ekkor viszont felmerül az a másik kérdés is: voltaképpen kire emlékezek, amikor Jakab Istvánról írok? Egy egész mesemondó közösségre,¹⁰ melynek egy-két korábbi mondóját Jakab István *visszaemlékezéséből* ismerhetjük, hiszen gyűjtőjének megnevezte őket mint egykori tanítómestert? És *ők*, akik nem neveztek néven senkit mint meseforrást (talán, mert a folklorista nem kérdezte, nem volt rá kíváncsi; talán, mert már Jakab nem emlékezett rájuk), *ők*, akik nem emlékeztek meg a korábbiakról, hogyan köthetnének bennünket másként az ismeretlenbe, a halálba vesző forrásaikhoz, mint a saját maguk által elmondott történet: a mese vagy a gyászbeszéd-alakzata révén?

Írás közben egy rendkívüli tehetségű mondóra emlékezek, aki meséi által *él bennem és köztünk*, mégpedig úgy, amiként megszólal (sajátos hangvétele által), és végzetesen lezárult, performanszá és textussá vált történetmondását megszólítom, *ő* pedig a számára ismeretlen kutató kérdéseire felel a maga módján: szövegben szedimentálódott hangján? A legnagyobb kételyként merül föl számomra, hogy emlékezhetek-e az *ő* „egyszemélyes” repertoárja alapján egy nem is egészen koherens Kárpát-medencei és balkáni cigány mesehagyományra, mely időben és térben egyszerre sok, több beszédmódot, arcot, masz-

mértéke; bármennyire is törekszik a mesemondó (már aki) az előd preegzisztens szövegének átültetésére, mindig le kell mondania a „tökéletes átadás” vágyáról.

⁸ Uo., 44.

⁹ Uo., 49.

¹⁰ Élünk itt azzal a finom distinkcióval, amit Gulyás Judit tett: „Közösségen ez esetben a történetmondásban részt vevők közösségét értem.” Gulyás, i. m., 47.

kot, tapasztalatot és szituatív létértelmezést foglal magában? Milyen hitelességgel képviselheti Jakab repertoárja a gazdag cigány népmese-hagyomány egészét, amikor folyton azt kell hangsúlyoznunk, hogy meséi legtöbbször „invariáns”, s nem is került bele a folklorizáció folyamatába? Végezetül egyvégtében azt kellett kérdezni magamtól: milyen pozíciót vehet föl a mesekutató, aki egy adott repertoárt mint „irodalmi szöveggé” vált archívumot vizsgál, összehasonlítva más cigány mesemondók hagyatékával, ámde nem a folkloristák „bevett” nyelvét beszéli? Csupán néhány kérdés, mégis rögtön a ki- és elindulás (más szempontból az *előszó*kra oly jellemző módon, az utólagos visszatekintés, az utószónak tekinthető összegzés) pillanatában alapos kritikusi megfontolást és állandó önkritikát vetett föl bennem, a kutatóban.

Azt viszont mindjárt a legelején szeretném leszögezni, hogy attól a veszélytől iparkodtam távol tartani magamat az egyes tanulmányok írása, majd azok „kötetté” szerkesztése közben, amiről Nagy Olga is szólt:

[...] a mesekutatás kiváló úttörői a népmesében főleg az ősiség foglatát látták, és utánuk a gyűjtők, kutatók egész sora *archeológus*nak tekintette magát, az elszórt elemekből egy régi világot akart *rekonstruálni*.¹¹ (Kiemelések tőlem – BP.)

A kiváló mesekutató, Nagy Olga iránt érzett legnagyobb tisztelem, megbecsülésem ellenére is azt kell mondanom, hogy olykor nem ugyanazt érti egy-egy fogalmon, mint amit akár az etnográfia, akár a hermeneutika, akár a filozófia a maga fogalomhasználati gyakorlatában bevett. Oka lehet ennek az időnként jelentős, olykor zavaró eltérésnek, hogy Nagy Olga tevékenysége idején egy olyan kulturális információktól „elzárt” világban kellett a munkáját végezze, mint amilyen a 1960–80-as évekbeli Románia volt; másik oka pedig a tájékozódási irány és igény behatároltsága lehet.

A fenti idézet kapcsán konkrétan az „*archeológus*” kifejezés másfajta jelentésére, jelentéstelítettségére szeretnék rávilágítani. W. Ernst az archívum és az archivárius fogalmát körbejárva mondja: „[...] az *archívum* tudást *konstituál*”,¹² az *archeológus* pedig a „hallgatás helyeit” bejárva, ott, ahol a „szövegek csontvázakként pihennek”, igyekszik életre kelteni, „összeolvasni” őket, hogy kilépjenek a hallgatásból, hogy a *múlt* a történelem jelenléteként álljon elének. A kiadott mesekötetek, mint archívumok, azért konstituálhatnak tudást a későbbi kor kutatóinak (olvasóinak), mivelhogy a bennük rögzült évszázados tapasztalat és bölcsélet, miután az *archeológus* elvégezte a porlesöprés műveletét, újra- és összeolvassa a szövegeket (nemritkán a másokéval, más archívumokkal), beszélni és hatni kezdenek: *újrateremtődnek*. Derrida joggal állítja, hogy:

[...] az archivárius tehát nemcsak közszemlére teszi a dokumentumot, hanem meg is teremti azt.¹³

Megteremti a dokumentumot (a szöveget), amely a hermeneutikai vagy intertextuális művelet révén megértetté, újjáértelmezetté válik, azaz nem csupán

¹¹ Nagy-Vöő, i. m., 43.

¹² J. Derrida – W. Ernst, *Az archívum kínzó vágya/Archívumok morajlása*, ford. Bereczki Péter és Lénárt Tamás, Kijarat, Bp., 2008, 122.

¹³ Uo., 56.

rekonstruálódik, hanem minden összeolvasás révén egyben konstituálódik is. A re-konstruálás nem feltétlenül egy letűnt világ modellezésére törekvést jelent; a konstruálni igében ugyanis benne foglaltatik az, hogy valaki (mondjuk a mesemondó) eleve mesterségesen, saját világlátásának, egyéni tapasztalatának megfelelően, tudatosan teremt meg egy világot (amely fikcionalitása révén nagy valószínűséggel nem azonosítható saját történelmi korával). Ebből következtethetünk arra, hogy a ricoeuri „konfigurációs aktus”¹⁴ révén a mesemondó miképpen alakította saját képére ezt a fiktív világot, melyben inkább szeretne élni, mint a valóságos sajátjában.¹⁵ A meseteoretikus pedig az archívumok faggatása során nem a mesemondó korát akarja re-konstruálni, még csak nem is az arra ráüledett (szedimentálódott) etnográfiai és történelmi rétegeket akarja eltávolítani, hanem a „konfigurációs aktus” mikéntjét, a közösségekben miként-volt-lehetséges létrejöttének a folyamatát óhajtja fülön csípni, amit a konkrét szövegek interdiszciplináris eljárásokkal való faggatása során többé-kevésbé képes is elvégezni, miként az irodalomtudomány példát mutat erre. Egy korábbi tanulmányomban (*Honti szellemi örökségének nyomában*¹⁶) idéztem már Ralf Konersmann *A látás és a fogalom világa* című írásából az *archeológia* fogalmának tisztázására tett kísérletét:

Az archeológiai érdeklődés e korai felfogását az elmélet három eleme uralja: *először* a jelenségek sokféleségének kifürkészéséért és a nekik megfelelő leíró eljárásokért síkra szálló rendszerkritika; *másodszor* a morfológiai alapstruktúrák (*arkhai*) – és azok érvényességének – hosszú távú állandóságával szemben támasztott elvárás; *harmadszor* pedig az a felhívás, hogy biztosítsák az anyag bőségét és azt egy elbeszélte összefüggésben tegyék koherenssé: a természettörténeti ábrázolás keretei között.¹⁷

A konersmanni hármass célkitűzés szellemében a mesekutató mint „archeológus” átlép, túllép az etnográfia határán, és elfoglalja a derridai „arhivárius” pozícióját.

Görög-Karády Veronika, Nagy Olga és más folkloristák is fontosnak tartják, hogy az egyes cigány mesemondókról monográfiák szülessenek a konkrét személyiség és a korpusz sajátosságainak meghatározására,¹⁸ ugyanis amíg nem

¹⁴ P. Ricoeur, „Az én és az elbeszélte azonosság”, ford. Jeney Éva, in: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, ford. Angyalosi Gergely et al., Osiris, Bp., 1999, 375.

¹⁵ Erdész Sándor írja: „A nagy meseanyag megtanulásával egyidejűleg megismerkedett [Ámi Lajos] a mesei világgal, tehát maguk a mesék is erősen hozzásegítették az egyéni világkép-felfogásának kialakulásához. Ámi Lajos ezt érzi, amikor azt mondja: 'Ha valaki fogalmazni tud, a mese után is tudja, mint van a világ sora.'”, in: Erdész Sándor, *Ámi Lajos mesemondó világképe*, Különlenyomat az *Etnográfia* 1961/3. számából, Bp., 1961, 217.

¹⁶ Bálint Péter, *Meseértés és értelmezés. A Kárpát-medencei népmeseahagyomány hermeneutikai vizsgálata*, Didakt, Hajdúböszörmény, 2013, 41–69.

¹⁷ Ralf Konersmann, *A szellem színjátéka*, ford. Kelemen Pál, Kijarat kiadó, Bp., 2003, 119.

¹⁸ „Jómagam az utolsó tíz esztendő folyamán arra törekedtem, hogy a mesemondó egyéniség eddig kialakult monografikus feldolgozása után nyitva maradó kérdésekre feleletet találjak. Ezért elsősorban a mesemondó közösségeket igyekeztem monografikus részletességgel megvizsgálni. Evégből arra törekedtem, hogy a közösség kiváló, elismert mesemondóinak teljes repertoárját szó szerinti hűséggel rögzítsem. Azért »szó szerinti hűséggel«, mert a

születnek napvilágra ilyesfajta bőséges elemzések, bajos vagy csak sok-sok megszorítással lehet beszélni általában a cigány meséről, vagy akár egyetlen mesemondó repertoárjáról.

Az új gyűjtések is Nagy Olga véleményét támasztják alá: nem lehet a cigány meséről általánosságban beszélni. Minden mesemondó repertoárját külön kell megvizsgálni és besorolni.¹⁹

E kihívásnak és kíváncsúnak igyekszem megfelelni. De a célból, hogy a cigány mese és az egyik legkiemelkedőbb cigány mesemondó: Jakab István „konfigurációs aktusát” (másként szólva: meseszövegét) górcső alá vehessem, az egyes mesék hermeneutikai elemzésékor a nyelv-fenomenológiai és filozófiai antropológiai megközelítést is szükségszerűnek tartom alkalmazni. Azért hajlok az interdiszciplináris vállalkozásra – miként a *Meseértés és értelmezés* kötetem²⁰ előszavában hangsúlyoztam –, hogy a Blumenberg által hangsúlyozott célnak megfelelően: a mesét kiszakítsam a „konvenciók eredményeként létrejött egyértelműségéből”, amely konvenciók nem is mindig olyan nyilvánvaló „egyértelműségen” alapszanak, mint hinnénk.²¹ Úgy vélem, önmagában a meseelem, a funkció, a motívum, a szereplő, a szimbólumok, a típusok leírása, meghatározása, másokkal való összevetése (amiként erre Görög-Karády felhívja a figyelmünket: Lutz Röhrich várta el a kutatóktól²²) többé már nem vezet eredményre, legalábbis az újabb interdiszciplináris kutatások tükrében (még ha olykor „látványos” elemzéseket enged is meg). Épp ezért a fenti elvárással ellentétben, mindezen meseszerkezetet alkotó elemeket, az adott meseszövegben betöltött funkciójukat más optikába és kontextusba ágyazva igyekszem megvilágítani.

Tudom – némelyek óvatos intelmét megfogadva tudom –, sőt bizonyosnak is tartom, hogy sem Jakab, sem más cigány mesemondó nem volt, nem lehetett „tudatában” annak az elképesztően gazdag „jelentéstartaltnak”, melyet egy-egy meseszövegben tetten érhető *fenomén* nyelvi, mitikus, vallási, erkölcsi, lélektani aspektusból magában hordoz. Mégis oly következetesen ragaszkodik Jakab bizonyos fenomének „használatához” (ez éppen egy-egy teljes repertoárra kiterjedő összehasonlító meseelemzés során derül ki), hogy

funkcionális kutatásnak, és különösen az egyéniségvizsgálatnak elengedhetetlen feltétele ez az egyéni stílusjegyeket feltüntető hűség. És »kiváló mesemondókat« említettem, mert úgy vélem, hogy ezek nemcsak saját tehetségük, hanem egyben a közösség hagyományának, közfelfogásának, ízlésének is pregnáns kifejezői.” Dégh Linda, *Az egyéniségvizsgálat perspektívái*, Különlenyomat az Etnográfia 1960. évi 1. számából, 31.

¹⁹ Görög-Karády Veronika, *Éva gyermekei és az egyenlőtlenség eredete. Mesék, teremtéstörténetek, etnopszichológiai elemzések (Afrika, Európa)*, Szóhagyomány, szerk. Nagy Ilona, L'Harmattan, Bp., 2006, 225.

²⁰ Bálint Péter, i. m., 7–9.

²¹ J. Courtés, aki önnön kutatási módszere igazolására megemlíti, hogy Propp megengedi a morfológikus elemzés mellett más módszerek bevezetését a meseanalízisbe, Cl. Lévi-Strauss-mítoszok kettős: lineáris és vertikális olvasatának nyomán, az elbeszéléseket „szintagmatikus” és „figuratív” formájukban elemzi. Courtés, Joseph, *Le conte populaire: poétique et mythologie*, Éd. PUF, Paris, 1986, 10–19.

²² Görög-Karády, i. m., 224.

feltételezhetően – másként szólva, az egyes meseszövegek tüzetes elemzése tükrében –, nagy bizonyossággal állítható, igenis *szövegkonstituáló szerepet* tulajdonít nekik. Kérdezhetnénk: honnan meríthette Jakab a bátorságot és a tudást ahhoz, hogy a nyugati gondolkodás számára évszázadok óta filozófiai diskurzus tárgyát képező fenoméneket beleszöjje bonyolultan összetett, némelykor a mesekatalógusba besorolhatatlan invariánsként elénk álló meséibe?²³ Vallásos meggyőződésű lévén, meglehet, hogy a szószeréről hallott bibliai textusok értelmezései és a példázatok erkölcsi magyarázatai, emellett nagy könyvfaló lévén olykor a ponyvakiadványokban olvasott történetek kalandosságá,²⁴ vagy mitikus események lélektani tanulságai indították a (számára a fogalom szigorúan vett értelmében értelmezhetetlen) fenomének jelentésének *aktualizálására*, saját vilásképe, gondolkodásmódja, nyelv- és szövegteremtése *alakítására*. Valószínűbbnek tűnik azonban, hogy Jakab nem fenoméneket, sokkal inkább archaikus gondolkodásra jellemző *szimbolikus képekben* fejezte ki magát, melyeken „keresztül módunk nyílik megélni a jelentést, hogy az értelmezőt bevonja a kép által felidézett antropológiai létélménybe”,²⁵ s amelyek – ahogy Imrei Andrea írja – a Gilbert Durand által javasolt konstelláció alapján „minden pillanatban létrejövő többdimenziós csoportosulásokat” alkotnak. Jakab ezeken a szimbolikus képeken keresztül teremt meg *archetípusait* (Kirké, Hera, Herakles, Oidiposz stb.) és azokat a Jung által ösztönökhöz kapcsolódó *archetipikus képeket*, melyek a felidézés intencionalitásában és a szöveg kon-

²³ „A típusok keveredése kötelezi a mesemondót az áthallásokra, a különbözőségeket eltüntetésére, így a mese nem is tűnik több típus kapcsolatának, hanem egy egységes – mondjuk így: valamiféle invariánsnak.” Nagy-Vöő, i. m., 848.

²⁴ Nagy-Vöő, i. m., 30–33. A gyűjtők elsősorban az ismert mesegyűjteményekből (Arany László, Benedek Elek) átvett meseelemek, egész részletek reminiszenciájának kimutathatóságát hangsúlyozzák, de némely mesében (*A feketebéli király*, *János a zárdában*, *Brugó*, *A Tökváros*, *A szerető nélküli leány*) bátran élhetünk a gyanúval, hogy olyan könyveket is olvasott, melyek mondákat, (eredet)mitoszokat, más népektől átvett meséket tartalmazhattak. Noha Jakab személyes állítása szerint nem olvasott a falu könyvtárában fellelhető mesekönyvekből (Nagy-Vöő, 33.), teljes mértékben egyetérthetünk a gyűjtőkkel, hogy az olvasott szövegekkel viaskodása látható az archivált szövegekben. Még az a vélemény is helytálló, hogy: „Ézúttal is kiderül, hogy bármennyire is alkotó egyéniség legyen a mesemondó, a mese folklorizációja csak akkor teljes, ha belekerül az élő hagyomány vérkeringésébe.” (i. m., 33.). Helytálló azzal a megszorítással, hogy egy-egy alkotó egyéniség teremtette mesevátozat sohasem tud abban a formában beleszervesülni a hagyományba, mely csakis a sajátja. Jakab esetében ráadásul sem a földrajzi környezet, sem az „ismertség” hiánya (a kései gyűjtés okán a széles körű megismerhetőség hiánya) nem kedvezett a „vérkeringésbe” kerülésének. Benedek Katalin maga is tárgyalta e jelenséget: „*A Cigány mesemondók repertoárjának bibliográfiája* készítése során feltűnt, hogy a legjelentősebb gyűjteményekben a meséket igen jelentős írásos hatások érhették, a mesemondók repertoárjának témastruktúrája nagymértékben hasonló, ami nemcsak a mesélés még élő voltából fakad.” Benedek Katalin, „Ponyvamesék és obszcén tréfák Babos István mesekincsében”, in: Szuhay Péter, *A három muzikus cigány. Babócsai cigány mesék*, Európa Folklor Intézet – L’Harmattan, Bp., 2003, i. m., 415.

²⁵ Imrei Andrea, *Álomfejtés. Julio Cortázar novelláinak szimbólumelemzése*, L’Harmattan, Bp., 2003, 21–24.

textusában nyerik el jelentéstelítettségüket (özönvízszerű árvíz, aszály, reme-
telakba bűvás, rituális gyilkosság, porba rajzolással teremtés stb.). Ezeket a
szimbolikus képeket éppúgy tanulja el a mesemondó a hagyományból, mint
az elemeket, motívumokat, történetcsírákat, vagyis a ricoeuri értelemben vett
„belsővé tett interakció” révén, amely megszabja a hagyományátvétel és az
újítás aktusát is.²⁶

Lehet persze figyelemre méltó fenntartásokat megfogalmazni a rendkívüli
alkotótehetséggel megáldott egyéniség, jelen esetben Jakab tudatosságával
szemben. De hogy Jakab István minden egyes meséjében vissza-visszatér
egy-egy kitüntetett szereppel bíró fenomén (archetipikus kép), sokadszorra
másként, sokadik más „értelem-összefüggésében” élénk tárt változatában,
mégiscsak arról győzi meg a teoretikust, hogy cseppet sem tekinthető vélet-
lennek e nyelvteremtés és beszédmód. Azt is tudom, hogy e nyelvteremtés-
sel és önelbeszéléssel kapcsolatban az egyik, ha nem a legnagyobb kérdés:
a tudatosság mértéke. A hermeneutikai felfogás a szöveget az egész és rész
összefüggésében vizsgálja, márpedig a Jakab-mesékben megjelenő feno-
mének (szimbolikus képek) nemcsak önmagukról beszélnek, hanem további
eseményláncolatokat hoznak létre, melyek a megsokszorozás vagy kombinálás
alakzatában öltenek testet (vö. A *feketebeli király* mesében az elvarázsolt és
a megőrzés után életre kelt leány szexuális mohóságát, mely találkozik János
hasonló erotikus vágyaival!). A meseteoretikus, kiváltképpen is, ha egy olyan
terjedelmes repertoárt fejben tartó és viszonylag koherens világot teremtő
mesemondóról van szó, mint Jakab István vagy Ámi Lajos, hajlamos az alig
néhány elemet végzett mesemondónak tulajdonítani olyan erényeket, melyek
bizonyosan megvannak ugyan a szövegben, de egyáltalán nem biztos, hogy
arányban is állnak a kutató értékítéletével. Meggyőződésem viszont, hogy a
kiválasztott mesemondó esetében a markáns erény- és értéktulajdonítás el-
mulasztása nagyobb szakmai vétség, mint az erények esetleges felerősítése,
túlhangszerelése. A honi folkloristák (a budapesti *személyiségkutató iskola*
minden tiszteletet megérdemlő eredményeit figyelembe véve is) olykor nem
elég bátran mennek végig a meseforrások és a mondás interdiszciplináris viz-
sgálatának útján, az „újszerű”, a példátlan kapcsán inkább kételyeiknek adnak
hangot, mintsem a megszokottól való eltérés, elkülönböződés nagyszerűségét
és paradigmaértékét emelnék ki.²⁷

Noha Jakab István havasi mesemondó, és így közössége nem annyira „cso-
dás”, mint inkább elhíhető történetet igényel, világképe, gondolkodásmódja
a mágikus és racionális elemek *bizarr* ötvözete. Meséiben igen sok babonás
hiedelem fordul elő, de [...] Jakab nagyon vigyáz arra, hogy csak azokat az
elemeket „használja”, amelyek a közösség tudatszintjét nem zavarják.²⁸ (Ki-
emelés – BP.)

²⁶ Ricoeur, „Metafora és történetmondás”, i. m., 395.

²⁷ Ortutay Gyula maga is figyelmeztetett e jelenségre: „Éppen az egyéniség és a közösség
által őrzött hagyomány közötti sajtyszerű feszültség adja kezünkbe a kulcsot a népi kultúra
lényegének megértéséhez, s bármelyik tényező egyoldalú hangsúlyozása tévútra vezethet.”
Ortutay Gyula, *Fedics Mihály mesél*, Akadémiai, Bp., 1978, 9.

²⁸ Nagy-Vöő, i. m., 40.

Az idézetből kitűnik, hogy azt a konfigurációs aktust, melyet Jakabnál a 20 és 50 könyvoldalny (!) meséiben nyomom követhetünk, Nagy Olga „bizarrnak” tartja; a *bizarr* kifejezés értelme semmiképpen nem egyenértékű sem az újszerűvel, a példa nélkülivel, sem a kontaminálás (mesekeverés, egybeszövés) meghökkenítő erejével. A másik megjegyzés, mely a „közösség tudatszintjére” vonatkozik, implicit módon magában rejti annak a feltételezését, hogy Jakab tudatszintje, tudatossága, sőt nemcsak a meséről, de a létezés szituatív értelmezéséről való tudása jóval magasabb szinten áll, ezért mesemondás közben *vissza kell fognia magát*. Az tagadhatatlan, hogy Jakab „tudatszintje” (sőt, a „nyelvi” tudatszintje) a görgényüvegcsúri favágó és szénégető közösségénél magasabb fokon van; az viszont felettébb kétséges számomra (éppen a meséi igazolják ezt), hogy vissza akarná fogni magát. Épp ellenkezőleg, minden lehetséges „műfaji” határon átlép saját konfigurációs aktusa közben: a mondatzövés (a „késleltető halmozás”), a szerkezeti felépítés (a kontamináció), az intuíció és a kimondás tudatossága, a reflexivitás és az erkölcsi normarenddel szembesülés, mind-mind erről tanúskodik számomra.

Jakab István magyar és román nyelvű közösségben történő kétnyelvű mesemondása kapcsán²⁹ elmondható, hogy a román népmesék archaikussága, szerkezeti felépítése, elbeszélői hangvétele, bizonyos formulák, szereplők használata közelebb áll Jakab személyiségéhez, ízléséhez, mint a magyar népmese hagyomány.³⁰ (Ezen kijelentésemet persze csak akkor tudnám maradéktalanul bizonyítani, ha rendelkezésünkre állna a teljes román mesekorpusz magyar nyelven [s nem csak a lefordított két mesekötet³¹], vagy ha jómagam képes volnék románul olvasni az eredeti szövegeket.) Ez a román mesehagyományhoz kötődés Jakab részéről akkor válik szembeötlővé, mikor a többi erdélyi mesemondó (Cifra János,³² Dávid Gyula³³) vagy a marosszentkirályi³⁴, ketesdi³⁵ és más cigány közösség meséivel vetjük össze az övéit. Kovács Ágnes szavait érdemes ez ügyben hosszabban idézni:

²⁹ Lásd a kétnyelvűségről és a román mesehatásról: Nagy-Vöő, i. m., 92–97.

³⁰ Megfontolás tárgyát képezi ezen kijelentés: „Milyen célzattal használ egyes esetekben mesemondónk *tudatosan* román mesei elemeket? Részben, hogy meséit változatossá, élvezetesebbé tegye, részben, hogy a mesei cselekmény millióját minél pontosabban érzékeltethesse.” (i. m., 97.) A tudatosság inkább annak a felismerését, belátását jelenti Jakab részéről, hogy a román mesékből nem a „sajátos színezet kölcsönzése” (ua.) érdekli, hanem azok archaikus világképe és gondolkodásmódja.

³¹ Kovács Ágnes, *Szegény ember okos leánya*. Román népmesék, ford. Bözödi György et al., Népek meséi, szerk. Karig Sára, Európa, Bp., 1957. Uő., *Világ Szépe és Világ Gyönyörűje* (Hocópán Sándor gyűjtése). Magyarországi román népmesék, ford. Ignác Rózsa, Népek meséi, szerk. Karig Sára, Európa, Bp., 1982.

³² Nagy Olga, *Cifra János meséi*, Akadémiai, Bp., 1991.

³³ Nagy Olga, *A havasi sátoros. Dávid Gyula meséi*, MTA Néprajzi Kutató Csoport (Ciganisztikai tanulmányok 6.) Bp., 1988.

³⁴ Nagy Olga, *Zöldmezőszárnya. Marosszentkirályi cigány népmesék*. Népek meséi, szerk. Karig Sára, Európa, Bp., 1978.

³⁵ Kovács Ágnes, *A rókaszemű menyecske. Ketesdi népmese gyűjtemény*, Kriterion, Kolozsvár, 2005.

A román mesék [...] mesemondóik környezetrajzzal keltenek hangulatot s növelik meséik hitelét. [...] jellegzetesen román mesefigurák a sorsmentők vagy jószok, akik előre megmondják, sőt meg is szabják a hős életútját [...]. A román mesékben a mesemondó gyakran elidőzik a személyek vagy a környezet leírásánál, elmondja véleményét a pillanatnyi helyzetről, míg a magyar mesemondó pattogó, ötletes párbeszédekkel jellemzi a hőst, a környezetet pedig csak egy-egy odavetett szóval jelzi.³⁶

A Tökváros, a *Babszem Jankó II.*, *A szerető nélküli leány*, *A Zódbeli király leánya*, *A síró gyermek*, a *Kilenc* című Jakab-mesék nyitása: a hős környezetét, illetve saját vagy szülei személyét felvázoló, nagy ívű „rajz” (szavakkal teremtett kép, mondhatni freskó) és másutt a mesemondó kommentárjai, meseszövevből „kibeszélései” igazolják Kovács megállapítását, másfelől Jakab román mesék és mesemondók hatása alatt állását. Emellett érdemes e helyt kiemelni Jakab egy másik (Vekerdi által ezt a konfigurációs aktust is bíráló) mesemondói jellegzetességét, képességét, hogy ti. szinte minden meséje kontamináció eredménye,³⁷ és igen gyakran él a történetmegkettőzés, a tükörstruktúra-teremtés, a szerkezet ritmusossá tételének módszerével (*Babszem Jankó I.*, *Jánas a zárdában*), amire Ortutay Fedics esetében utalt.³⁸ E mesékből igazolható, hogy Jakab bátran él az orális átadás azon jellegzetességével,³⁹ hogy a kezdet és vég formáját, a nyitás és bezárás aktusát nem az előd/tanítómester preegzisztens szövegéből veszi át, hanem maga teremti azt meg elbeszélő formájában.

Bizonyos, hogy a fikcióban sem a kezdet, se a vég nem szükségszerűen az elmesélt eseményeknek, hanem az elbeszélő formának (forme narrative) magának kezdete és vége.⁴⁰

Jakab „invariánsai” közül kiemelném azokat a mese-párokat, mesetípus-bokrokat, melyek (az alábbi fejezetben) a *mnémotechnikai eljárás* specifikusságát mutatják meg, s amelyek a mesén belüli „*megkettőződés*” révén a lélektani-mitológiai reflexiók árnyalt és igen gazdag tárházát alkotják. Jakab Istvánnak kifejezetten erénye, s nem „fogyatéka”, hogy a mesemondók azon táborába tartozik, akik nagy epikusi nyugalommal, részletező kedvvel és az ismétlésektől sem visszariadva mondják saját variánsaikat.

2. A cigány meséről tett kijelentések cáfolatai. Nos, vegyük sorra azokat a cigány mesét és mesemondást (és köztük Jakab Istvánt is) érintő kije-

³⁶ Kovács Ágnes, „Utószó”, in: *Szegény ember okos leánya*, i. m., 224–227. Ne feledjük Kovács Ágnes példamutató, ám elhangzása óta nem méltányolt kijelentését: „A magyar és román mesekutatás feladata a feltűnő egyezések kivizsgálása és annak a megállapítása, hogy vajon nem közös kelet-európai mesekincs-e az, amit eddig ‘magyar’ mesének tartottak.” (i. m., 226.)

³⁷ Gyakorlati a „komplex” mesék, amelyekben az elbeszélő ahelyett, hogy lezárna, tovább szövi a történetét, újabb események, egy újabb mese bevonásával. Görög-Karády, i. m., 226.

³⁸ Ortutay, i. m., 95–96.

³⁹ „A szóbeli kultúrák előnyben részesítik a gördülékenységet, a túlradó stílust, a bőbeszédűséget.” W. J. Ong, *Szóbeliség és írásbeliség*, ford. Kozák Dániel, Gondolat, Bp., 2010, 42.

⁴⁰ Ricoeur, „Metafora és történetmondás”, i. m., 400.

lentéseket, melyeket szeretnék esetenként megcáfolni, máskor elutasítani vagy éppen más megvilágításba helyezni. Részben azért veszem a bátorságot erre a kritikusszerepre, mert az újabb és újabb cigánymese-gyűjtemények napvilágra kerülése óta maguk a szövegek cáfolnak rá egyes kijelentésekre; részben, mert a mesekutatás iránya, a mesekutatók, teoretikusok által képviselt megközelítési mód változott meg alaposan (azt, hogy alapvetően: túlzásnak gondolom). Olybá tűnik, sokan, de mégsem elegen írtak a cigány meséről, s amit írtak, az is elég heterogén jelleget ölt az át- és széttekintés nyomán. A magyar tudományosság számára megkerülhetetlen alpmű (de nem eléggé alapos mű) Vekardi József *A cigány népmese* kötete,⁴¹ mellyel a legrészletesebben és legelfogulatlanabban Görög-Karády Veronika foglalkozott a *Cigány mese, magyar mese, európai mese* című tanulmányában.⁴²

Vekardi József írja egy helyütt az 1974-ben megjelent és azóta elhíresült könyvében:

Mind anyagi, mind önálló szellemi kultúrájuk kialakulásának alapvető akadálya volt anyagi és szellemi igénytelenségük. [...] Másik döntő akadálya volt önálló kultúrájuk létrejöttének a hagyománytalanság.⁴³

Az „igénytelenség” vádjára, kiváltképpen is a szellemi igénytelenségre nem kívánok hosszabban kitérni, hiszen számos magyarországi és erdélyi mesemondó elképesztően gazdag repertoárja, annak erkölcsi rendje és nyelvi plaszticitása; a cigányság a körötte élő többségi társadalom folklórja iránti nyitottsága (amit maga Vekardi is elismer mind a népmesei és a balladai átvétel tényszerúsége kapcsán⁴⁴) éppen az ellenkezőjét bizonyítja e felületes kijelentésnek, nem is szólva Faragó József kiváló tanulmányáról.⁴⁵ Ellenben a „hagyománytalanság” kérdése jóval összetettebb annál, miként azt Vekardi feltételezi, hiszen az a megállapítás, hogy a cigányok:

[...] az illető ország nyelvéből kölcsönszavakat és kultúrájából nagyszámú elemet vesznek át feltűnő gyorsasággal, s e kölcsönzött elemek felhasznál-

⁴¹ Vekardi József, *A cigány népmese*, Akadémiai, Bp., 1974. Erről ekként ír Görög-Karády: „Vekardi 1974-es könyvében [...] számos olyan tételt is megfogalmazott a cigány meséről, amelyeket jómagam erősen vitathatónak tartok [...]. Az erősen problematikusnak tartott állásfoglalásokon túl Vekardi cigány nyelvészeti munkája és fordítói tevékenysége jelentékeny.” Görög-Karády, i. m., 209.

⁴² Görög-Karády, i. m., 205–230.

⁴³ Vekardi, i. m., 24.

⁴⁴ Azt, hogy másutt „forrásanyaguk hagyományaival szembeni” közömbösséggel vádolja Vekardi őket (i. m., 62.), könnyen tudom cáfolni Jakab A szerető nélküli leány c. meséjével, melynek forrása a magyar nyelvterületen ismert *Halálra táncoltatott lány* balladája. Vö. Bálint Péter, „Az állandóság, a folyamatosság és elzártág hermeneutikája”, in: Uő., i. m., 231–258.

⁴⁵ „Egy bizonyos: gyűjtés közben mindannyian találkozunk olyan cigány adatközlőkkel, akik a legarchaikusabb, legritkább, legértékesebb magyar folklórjavak ismerőinek, sőt környezetükben egyedüli megtartóinak bizonyultak.” Faragó József, „Régi székely népballadák a magyar cigányok körében”, in: *Cigány néprajzi tanulmányok 2.* (szerk. Bódi Zsuzsanna) Az I. Nemzetközi Cigány Néprajzi, Történeti, Nyelvészeti és Kulturális Konferencia előadásai, Magyar Néprajzi Társaság, Bp., 1994, 149.

lásával építik fel a maguk kultúráját. Amilyen gyors az átvétel, olyan gyors a felejtés is.⁴⁶ –

igen komoly aggályokat és ellenérveket vet föl a kutatókban. Ebben az idézetben sem a „szókölcsonzás” és a kulturális elemek egyirányú átvétele érdemel elsődleges figyelmet, mivelhogy az évszázadokig együtt élő népeknek ez a kölcsönzés és kölcsönhatás a legtermészetesebb sajátossága. A Kárpát-medencei etnikumok mesekincsének tüzetesebb vizsgálata igazolja a bartóki kijelentést (vagy éppen fordítva: az ő zenekutatása igazolja az összehasonlító mesekutatást):

Az egyes nemzetek népzenejének összehasonlítása azután tisztán megvilágította, hogy itt a dallamok állandó csereberéje van folyamatban; állandó kereszteződés és visszakereszteződés, amely évszázadok óta tart már.⁴⁷

Az egyirányú átvétel és a gyors felejtés, a tanult mesék tudatból kivetése kapcsán figyelemre méltó Görög-Karády Veronikának azon megállapítása (noha tapasztalt gyűjtőként maga is feltételezve megengedő stílusban fogalmazza meg mondandóját), hogy:

Nehéz elképzelni, hogy olyan zárt közösségekben, mint a cigányoké, amelyek nem a mesemondás még eleven gyakorlat, az ismert és szeretett meseanyag csak úgy kiesik a közösség tudatvilágából, és másikkal helyettesítődik be, attól kezdve, hogy a közösség egy új országban telepszik le. Mivel történelmi tapasztalatból tudjuk, hogy a cigányok vándorlásaik során is megőrzik szokásaikat és hagyományos közösségi szervezeteiket, ezáltal is elkülönülve az őket környező népektől, a fent jelzett elmélet még ingatagabbnak tűnik.⁴⁸

A „hagyománytalanság” vádja⁴⁹ azt feltételezi – tegyük hozzá rögtön: tévesen –, hogy a „vándorló” cigánysággal századokon át együtt élő román, magyar, sváb, szlovák, kárpátaljai, ukrán stb. többségi társadalomnak igenis

⁴⁶ Vekerdi, i. m., 25. Ugyanezt erősíti meg Csenki Sándor, *A cigány meg a sárkány. Püspök-ladányi cigány mesék* (Európa, Bp., 1974) kötetéhez írott utószavában, i. m., 307.

⁴⁷ Bartók Béla, „Faji tisztaság a zenében”, in: Uő., *Írások a népzeneéről*, Kortárs, Bp., 2008, 199. Kötelezőnek érzem idézni tőle egy másik passzust is: „Ha már egészen természetes folyamatnak kell tartanunk azt a tényt, hogy a szomszédos nyelvek egymást kölcsönösen befolyásolják [...], akkor ez a tétel még inkább érvényes a folklór termékeinek kölcsönös (sőt akár egyoldalú) cseréjére is. Nem volna szabad megfélekezni arról: úgyszólván *lehetetlenség*, hogy a földkerekség néhány száz népe közül még a legkisebbnek is csupa *őseredeti* népdalanyaga legyen! Ha azután a kutatók kénytelenek a különféle népzeneben jelentékenyebb kölcsönhatást, idegen hatást vagy idegen eredetet megállapítani, akkor bizony ezek a megállapítások e sok nép akárhányára nem lesznek valami kedvezőek. Azt is meg kellene gondolni, hogy az ilyen »kedvezőtlen« megállapítások sem az alacsonyabbrendűség érzésére nem adnak okot, sem pedig arra nem alkalmasak, hogy politikailag kiaknázzák őket.” „Népdalkutatás és nacionalizmus”, Bartók, i. m., 194.

⁴⁸ Görög-Karády, i. m., 223. Azzal a megszorítással kell élnünk, hogy mára a cigány közösségek többségének a tudatából kiesett az egész mesehagyományuk, s alig is találni valamirevaló mesemondót.

⁴⁹ „A cigányság tartós hagyományok nélküli nép, ezért nem ragaszkodik a kialakult mesei logika szempontjaihoz. A cigány mesehallgató közönséget mindenekeelőtt a részletek kalandossága érdekli, s az érdekesség kedvéért nem riad vissza sem az össze nem illő motívumok

létezik pontosan meghatározható, körül- és leírható népmese-hagyománya, mely az „eredetiség” kérdésében sokkal meghatározóbb és megbízhatóbb, mint az állandóan „változékony” cigány mese. Ezzel szemben az egyik legnyomósabb érv, hogy az etnográfusok és irodalmárok is csak „korlátozott” ideig tudnak visszanyúlni a múltba „eredeti” forrásokért, melyek a szilárd és koherens mese-hagyomány meglétét és miként-volt lehetséges alakulását tudnák bizonyítani. Ámde éppen a 19. században az „elitkultúra képviselői” *átírták, meghamisították, csonkították* a népmesék szövegeit, viszont, miként Gulyás Judit helyesen megjegyzi:

[...] e kifejezések használata egyébként azt az előfeltevést is magában hordozza, hogy ideális esetben tudható és ellenőrizhető – *lenne* –, milyen is volt az ép, valódi és teljes magyar népköltészeti szövegkorpusz, hiszen a torzítás, hamisítás, csonkítás nyilván csak ehhez *képe*st értelmezhető.⁵⁰

Némely mesekutató egészen pontosan rávilágít arra a tényre, hogy az orális kultúrában a kollektív emlékezet legfeljebb három nemzedékig tudja rekonstruálni a hallott mesekincset. Ennélfogva logikailag is bajos lenne egy „feltételezett” „eredeti” mese-hagyományt példaként (paradigmaként) tételezni, sőt szembeállítani egy másik etnikum (nevezetesen a cigányság) mesekincsével. Az pedig tudóshoz nem illő magatartás, hogy a gyökerek, a sajátos változatok létrejöttének és átadásának átláthatatlansága okán (vagy az ismeretlensége miatt, még inkább az összehasonlító elemzések hiányában) a hagyománytalanság vádjával illeti a „leszólni” vágyott etnikum kincsét. Az „eredetiség”, az „előbbvalóság”, a preegzisztens szövegvilág kapcsán Görög-Karády, aki a kulturális antropológia legújabb eredményeiben is járatos, ekként érvel:

Az eredetiség fogalma a folklórban mindig problematikus, hiszen a népi kultúrák elemei bonyolult folyamatok eredményeként állnak össze. Ha az egyedi alkotás oldaláról nézzük a jelenséget, azt látjuk, hogy minden mesemondó egy másiktól veszi át a meséjét, aki vagy ugyanabból a közösségből származik, vagy kültag. [...] A mese mindenütt alakítható, változtatható, és különböző, nehezen azonosítható hatásoknak van kitéve.⁵¹

Az eredetiség vizsgálata: a *kommunikációs aktust* figyelembe véve, nem is a hagyományátvétel és -továbbadás hitelességét, változatlanságát, illetve a változtatás mértékét tartja szem előtt, hanem a ricoeuri „*újrairás*” során az Ong által említett „*interakció*” eleveenségét (amit az „irodalmiasított”, „művészi” igénnyel átírt mesék kapcsán bajos megállapítani).

Az elbeszélések nem akkor számítanak „eredetinek”, ha új történeteket mesélnek el, hanem ha az előadó az adott hallgatósággal és az adott szituációban megfelelő interakciót képes kialakítani – a történetet minden egyes elbeszélésekor egyedi, a szituációnak megfelelő módon kell bevezetni, hiszen szóbeli kultúrában sokszor nagy nehézségek árán kell felkelteni a közönség érdeklődését.⁵²

összekapcsolásától, sem azonos motívumok halmozásától egy mesén belül. A kalandosság, mint legfőbb követelmény, háttérbe szorítja a logikát.” Csenki, i. m., 310.

⁵⁰ Gulyás, i. m., 43.

⁵¹ Görög-Karády, i. m., 221.

⁵² Ong, i. m., 43.

Lépjünk egyet tovább! Vekerdi azt is állítja a cigány mesemondókról, hogy:

A hallott történetekből egyes mozzanatok megragadják képzeletüket, s anélkül, hogy a cselekmény egészének megtartására ügyelnének, csupán az érdekesebb kalandokat veszik át.⁵³

Ez a megállapítás azért érdekes, mondhatni felettébb tanulságos, mivel-hogy Vekerdi együtt járt Nagy Olgával az erdélyi cigány mesemondó közösségekbe gyűjteni és kutatni, s a kötetbeli hivatkozásai szerint ismerte kutatótársa gyűjteményes kiadványait (épp a *mi szempontunkból* relevánsakat nem⁵⁴), melyek élesen ellentmondanak fenti kijelentésének. Nem beszélve arról, hogy a mesemondó nagyfokú „szabadsága” az újra- vagy újjámesélés kapcsán nemcsak a cigány, de valamennyi mesemondó elemi joga, vagy miként Görög-Karády írja: „a kölcsönzés és az átadás újjáteremtés, vagyis alkotó tevékenység”.⁵⁵ Mesekutatónk mintha megismételné Bartók szavait:

Az idegen anyaggal való érintkezés azonban nemcsak a dallamok kicserélődését eredményezi, hanem – és ez még fontosabb – új stílusok kialakulására ösztönöz.⁵⁶

Sőt, hogy továbblépjünk, egyfelől éppen a mesemondó riceuri értelemben vett „konfigurációs aktusa” és az önkimondásának módja különbözteti meg az egyik mesemondót a másiktól; másfelől a különbözni vágyás, a kapott, tanult preegzisztens szöveget meghaladni akarás, a virtus fontos mozgatórugója a mesemondásnak, az egymással való versengésnek.⁵⁷ A mesemondó részéről az önkimondás nyelvben gondolkodás⁵⁸ és egyben nyelv általi megnyilatkozás; az örökölt nyelvhez viszonyulás és megmerítkezés a nyelv által felidézett képekben (az orális társadalomban kiváltképpen is a képi gondolkodás és a hangzás/elhallgatás asszociatív ereje meghatározó), ezek együttesen a mondót és hallgatóját összekötik a közösségi hagyomány ismerete révén.

Gondolatainkat nemcsak a nyelv „gondolja elő”, a világ szemlélésekor nemcsak a nyelv áll mintegy „a hátunk mögött”; még kényszerítőbben határoz meg bennünket a képkészlet és a képválasztás: ez „kanalizálja” ugyanis, hogy egyáltalán mi mutatkozhat meg számunkra, illetve hogy mi magunk mit tudunk megtapasztalni.⁵⁹

Blumenberg szellemében a cigány mesemondó képkészlete és képválasztása (amit a folkloristák a motívum, az elem, az esemény, a funkció kifejezéssel illetnek többnyire) híven tükrözi azt a lokális közösségi és egyéni tapasztalatot,

⁵³ Vekerdi, i. m., 60.

⁵⁴ Nagy Olga, Jakab István és Cifra János mesegyűjteményei.

⁵⁵ Görög-Karády, i. m., 225.

⁵⁶ Bartók, i. m., 200.

⁵⁷ „A változatok a mesemondó tehetségétől függően tértek el a mese szüzséjétől; mennél kiválóbb volt a mesemondó, annál önállóbbnak bizonyult a kompozíció.” Dégh, *Az egyéniségvizsgálat*, i. m., 33. Erről tesz említést Ong is a „versengő hangnem” tárgyalásakor. Ong, i. m., 44.

⁵⁸ „Aminthogy a mese bizonyos értelemben valóban nyelv is: bizonyos alapvető emberi gondolatok legadekvátabb kifejezési eszköze.” Dégh, i. m., 32.

⁵⁹ H. Blumenberg, *Hajótörés nézővel. Morfológiai tanulmányok*, ford. Király Edit, Atlantisz, Bp., 2005, 287.

melyet saját tájhazájában szerzett, illetve mások elmondásából (archetipikus képteremtéséből) önmaga számára megértetté tett, s ezt igyekszik az önkimondás (képtranzponálás és referenciamódosítás) közben láttatni, láthatóvá tenni a hallgatói számára. Ezt erősíti meg Dobos Ilona is:

Az alkotótípusú, jó mesemondó [...] jóval többet ad: a hagyományos történetekbe belemeséli élettapasztalatát, világnézetét, vágyait.⁶⁰

Az alkotótípusú Jakab, Cifra, Ámi⁶¹ meséiben valóban beszélhetünk az elképesztően gazdag élettapasztalat és erkölcsi világnézet koherens módon való szervesüléséről, ami önmagában is túlmutat a mesei fordulatosságot, izgalmat biztosító kalandok halmozására való törekvése,⁶² hiszen ők hárman bizonyíthatóan a tudásátadás és -átvétel, a közösségi erkölcsi normarend betartása és betartatása, a többségi-kisebbségi együttélés szabályainak megfelelés, a lévinasi rezponzív etika elvárásainak megfelelés hívei. A két erdélyi cigány mesemondó: Jakab és Cifra gyűjtője egyáltalán nem minden alap nélkül tesz perdöntő kijelentést gondolkodásmódjukról, mely elsősorban a *monológokban* manifesztálódik:

Ám, amíg Jakab Istvánnál ezek a monológok főleg *lélektani reflexiók*, a hősnek a sárkány iránt érzett ellenszenvét fejezik ki, Cifra János monológjai *szigorúan erkölcsi indítékúak*.⁶³ (Kiemelés tőlem – BP.)

Vekerdi a cigány mese szövetében előforduló igazságszolgáltatás, a cigány mesemondókra jellemző „emelkedett igazságérzék”, a „gyakorlati” erkölcsi problémák iránti fogékonyság kapcsán azt hangsúlyozza:

E példák óvatosságra intenek a cigány mesék egyetemleges erkölcsi elmarasztalásával szemben olyan történetek miatt, amelyek bennünket meghökkenítő, sőt megbotránkoztató tettekről számolnak be.⁶⁴

Ebben az óvatosságra intésben nagyfokú tájékozatlanság, még pontosabban a cigány mesehagyományból a *tréfás mesék* szerepének túllihegése érhető tetten. A magyar folkloristák: Kovács Ágnes, Dégh Linda, Dobos Ilona, Nagy Olga, Görög-Karády Veronika számos alkalommal hangsúlyozták, hogy az általuk ismert komoly cigány mesemondók elzárkóztak a tréfás mesék mondásától, s csakis tündérmesét, varázsmesét, „vitézi” mesét voltak hajlandók mondani,⁶⁵ mivel a faluközösségben betöltött szerepükhöz méltatlannak tartották volna a

⁶⁰ Dobos Ilona, *Gyémántkigyó. Ordódy József és Kovács Károly meséi*, Szépirodalmi, Bp., 1981, 10.

⁶¹ „[...] a mesemondónk világképe két forrásból táplálkozik; tapasztalati hagyomány útján őrzi a középkori keresztény vagy még régebbi világkép-felfogásokat, és ezeket egyezteteti a magyar népmesék világkép-szemléletével.” Erdész, i. m., 323.

⁶² Ne feledjük Honti szavait: „A mese történése kaland. Hogy a mese számára mit jelent a kaland, arra legélesebben az világít rá, hogy akármennyire ez teszi ki a mese történésének lényegét, a mese végcélja mégis más: a teljes nyugalom, a kalandok után a kalandmentesség, biztos révbe jutás, a hányatott élet után a biztonság és az eseménytelenség beteljesedése.” Honti János, *A mese világa*, Magvető, Bp., 1962, 194.

⁶³ Nagy Olga, *Cifra*, i. m., 21.

⁶⁴ Vekerdi, i. m., 129.

⁶⁵ „Mesemondónknak [Cifrának] nemcsak a maga hivatásáról, de a mesékről is van elgondolása, majdnem elmélete. Arról, hogy milyennek is kell lennie a mesének. [...] ő különbséget

„nem-igaz” mesemondást.⁶⁶ Ám Vekerdí a fenti kijelentését követően, egy megdöbbentő fordulattal arra a következtetésre jut néhány bekezdéssel lejjebb, hogy:

A magyar mesék és a cigány mesék között erkölcsi szempontból alapvető funkcióbeli különbség van: a magyar – és általában európai – mesékben a leglényegesebb elem az erkölcsi világrend igazolása a való élet visszasságaival szemben, a cigány mesékben viszont az érdekesség, a kalandosság a leglényegesebb tényező, amely nincs alárendelve a történet központi erkölcsi problematikájának.⁶⁷

Azt hiszem, a ma már rendelkezésünkre álló nagyobb cigány mesekorpusz ismeretében, maga Vekerdí lenne az első, aki visszavonná e kijelentését. A visszavonás vagy cáfolat helyett, tanulságos, hogy milyen gyorsan és mélyen üledik le egyes mesekutatók emlékezetében ez a felszínes kijelentés.⁶⁸ (A magam részéről ebben a monográfiában épp a fenti kijelentésnek az ellenkezőjét fogom bizonyítani, reményeim szerint.⁶⁹) Viszont Vekerdinek azon kijelentését, melyet *A cigány mesék erkölcsi szemlélete* fejezetben tesz, és ezáltal indokolatlan, egészen pontosan megindokolhatatlan módon végleges és végzetes következtetésre jut:

A cigány tündérmesék erkölcsi szintje sok tekintetben nem az európai tündérmesékkel, hanem az európai vicc-kultúrával hozható párhuzamba.⁷⁰ –

a leghatározottabban vissza kell utasítani. Több okból is. Egyfelől igaztalanul degradálja mindazon cigány mesemondók tagadhatatlan érdemeit, paradigmaértékű meserepertoárját, melyekkel kétséget kizáróan beírták magukat a ránk (utókorra) testált egyetemes népmesevilág történetébe. Az, hogy a cigány mesemondás jóval tovább maradt eleven, mint az más etnikumok körében megfigyelhető, egyfelől éppen a Cifra és Jakab által is „igaznak” hitt történetek varázsmesévé alakításában, átadásában, újjámondásában érhető tetten (a parasztság viszont ellenkezőleg viszonyult saját hagyományához: szégyelleni

tesz a tündérmese, amit ő »igazi« mesének vagy vitézi mesének nevezett, és a tréfás mesék, esetleg viccek között. A tréfás meséket lenézte.” In: Nagy Olga, i. m., 11.

⁶⁶ Ellenben Nagy Ilona azt ajánlja, hogy a teljes repertoárokat azért érdemes vizsgálni, mivel a mesemondók a hosszú meséket követő „ereszkedő ágban” szívesen élnek a „rövid narratívok”-kal. (Nagy Ilona, „A mesemondás forгатókönyve hétköznapi kommunikációs helyzetben”, in: Pócs Éva (szerk.), *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére*, L’Harmattan – TE Néprajzi Tanszék, Budapest–Pécs, 289–293., 293.) Megjegyzem, hogy Jakab mesegyűjteményének végén 4 ilyen tréfás mese található.

⁶⁷ Vekerdí, i. m., 131.

⁶⁸ Fülöp Lajos, aki Berze Nagy cigány meséi elé előszót írt, ekként vélekedik: „Megfigyelhető, hogy a cigány eredetű mesékben a cselekményesség mellett elhalványul a történet erkölcsi igénye. Ezekben a mesékben nem annyira a szövegegész, mint inkább a részletek hordozzák a tanulságot, a képi sík helyett inkább a valóság síkja tükrözi az erkölcsiséget.” In: Berze Nagy János, *Cigány mesék*, szerk. Fülöp Lajos, Baranya Megyei Tanács V.B. Cigányügyi Koordinációs Bizottsága, Pécs, 1985, 12. Némi mentségére legyen mondva, hogy a második mondatban az „ezekben a mesékben” korlátozza kijelentése érvényességét.

⁶⁹ Mesekutató kollégáim: Biczó Gábor Ámi Lajos-, Bódis Zoltán pedig Cifra János-monográfiájában az enyémhez hasonló következtetéseket von le tudomásom szerint.

⁷⁰ Vekerdí, i. m., 134.

valónak vélte „nem-igaz” volta miatt); másfelől ennek oka a társadalmi-gazdasági modernizációs lehetőségek elmaradása, illetve a perifériára szorultság okán a lehetőségekkel való élni tudás hiányában keresendő. A nyomorúság, a kilátástalanság, a végzetes kizártság és a befelé fordulás tovább élteti a mese „tündérvilágát” a cigány közösségekben, ezért is állíthatja Görög-Karády:

A cigány közösségek számára könnyebben volt elfogadható a tündérmesék csodákkal teli világa.⁷¹

Igaz, a „könnyebben volt elfogadható” nem jelenti egyben azt is, hogy valamennyi cigány közösségben csak és kizárólag „tündérmesét” mondtak volna (miként egyéb más etnikai közösségekben sem); maga Görög-Karády elemzi Babos István olykor tragárságotól sem mentes mesevilágát.⁷² Másfelől sértő Vekerdi kijelentése azon cigánymese-kutatókra nézve is, akik komoly erőfeszítéseket tettek az elmúlt évtizedekben pontosan azért, hogy a magyar, a Kárpát-medencei és balkáni cigány mesekincset megismertessék és a maga helyén elismertessék a nyugati folklórkutatókkal. Tanulságokkal is szolgál persze a kijelentés: haladéktalanul és az eddiginél nagyobb erőfeszítést mozgósítva kell feldolgozni (értsd ez alatt: a kéziratokat kiadni és a forráselemzéseket elvégezni) e földrajzi régió cigány mesehagyományát.

A cigány mesékkel kapcsolatban igen gyakran emlegetett toposz a nyelvi fogyatékoság, „szegénység”, amit a különböző cigány nyelvek meglehetősen kevés szókincsére vezetnek vissza. Kétségtelenül igaz e ténymegállapítás nem is kevés cigány mesemondó, kiváltképpen is a kétnyelvűségben többnyire cigányul és csak elvétve magyarul mesélők esetében. Ellenben – Dégh Linda kifejezésével élve – a „kiváló” mesemondók számlájára aligha írható e fogyatékoság. Fülöp Lajos a cigány mese stílusa kapcsán tett kijelentése:

A cigány mesélők nem annyira a metaforákat, mint inkább az alakzatokat, a mellérendelő sorjáztatásokat (ismétléseket, halmozásokat, párhuzamokat) kedvelik. Gyakran kombinálják, áthelyezik a különböző motívumokat, epizódokat egyik meséből a másikba⁷³ –

önmagában még helytálló is lehetne, ha például nem éreznénk túlságosan általánosnak és emiatt problematikusnak a „metafora” kifejezés használatát, melyet akár a jellel, a szimbólummal, az archaikus képpel való egyeztetés vagy ütköztetés révén egyértelművé tehetett volna. A kijelentés felülvizsgálata vagy cáfolata is könnyebb volna, hiszen az utóbbi fogalmak, mondjuk Gilbert Durand vagy Greimas szótárában való értelmezése nyomán egészen más megvilágítást kaphatna. De a legújabb nyelvészeti kutatások tükrében az unalomig sokat említett „mellérendelő” mondat szerkesztés sem róható föl a mesemondó „fogyatékoságaként”, a szóbeli kultúrában élőknek ez a legtermészetesebb és legkényelmesebb beszédmódja, miként erre Ong hívja föl a figyelmünket:

⁷¹ Görög-Karády, i. m., 225.

⁷² „Ennek a gazdag és sokirányú mesemondásnak jellemzője nála a szabadszájúság is, az obszcén tartalmú mesék, viccek, anekdoták iránti vonzódása. Ez utóbbiak nem voltak sosem ritkák sem a magyar paraszti, sem a cigány repertoárookban, de különböző meg gondolások és kiadási problémák következtében nemigen kerültek a nyilvánosság elé.” Görög-Karády, „Babos István mesevilága”, in: Szuhay, i. m., 42.

⁷³ Berze Nagy, i. m., 13.

A világ számos más pontjáról is említhetnénk példáit az elsődleges szóbeliség keretei között született elbeszélésekre jellemző mellérendelő szerkesztésmódnak [...].⁷⁴

3. Amivel egyet lehet érteni. Érdemes azon ismert toposzokat is csoportba gyűjteni, melyekkel a mesekutatók többsége egyet tud érteni a cigány meséről szólva. Legelsőként talán a Kárpát-medencei és a balkáni cigány mese *besorolhatatlanságát*⁷⁵ emelném ki, ami természetesen helytálló Jakab esetében is:

A tipológiai besorolás, hasonlóan a Cifra János meséihez inkább szükséges munkahipotézis a szerkezeti felépítés könnyebb megértése céljából, nem pedig hűség, gyakran nem is adekvát megfelelője az idézett típusnak.⁷⁶

Jakab István egyfelől a *grandiozitásra törekvés*ét mutató sajátlagos konfigurációs aktusa, másfelől a favágó/szénégető közösség *elvárása* miatt (ti. hogy órákon át kell mesélnie a kalibában⁷⁷ a havasokban ősztől tavaszig tartó hosszú estéken) szövi egybe, többnyire a varrófonál eltüntetésével, az olykor szomszédos mesetípusokat, máskor az egymást kiegészítő mesetípusokat (*Erős János és Babszem Jankó*), megint máskor az egymáshoz csakis a mesemondó intenciója folytán köthető mesetöredékeket. A gyűjtő okkal-joggal hangoztatja hát, hogy a Jakab- (és a Cifra-) meséket hiába is próbálja az ismert mesekatalógusok jelzéseivel ellátni, a mondás során létrejött meseszövegek alig is emlékeztetik a kutatót az „eredeti”, pontosabban akár az Aarne–Thompson-féle, akár a Berze Nagy-féle katalógusokba besorolt mesetípusokra. Hogy mindez tovább bonyolódjék, Jakab szívesen fordul bizonyos ponyvatörténetekhez, melyeket saját intenciója és mesealakító-képessége folytán igyekszik beleszőni a meséjébe, amelyről aztán efféle megjegyzéseket tehet meglehetősen szorult helyzetében a gyűjtő:

Nem vállalkozhatunk arra, hogy a rendkívül sok típus egy-egy beékelődött motívumát is bemutassuk. (*Babszem Jankó I.* [AaTh 301+328A*+302+301A (-321+401)])⁷⁸

A meseváltozat meglehetősen egyéni kombinációja a Készakáll és az Elátkozott leány típusnak. (*Brugó*, [AaTh, BN 311 (406A*)~307])⁷⁹

A mesegyűjtők és -kutatók Ámi, Jakab, Cifra és más cigány mesemondók kapcsán hangoztatják (éppen a valóság-elemek, a modernizációs eszközöket a meseszövegbe beemelés ellen berzenkedőkkel szemben), hogy a „csodás”, a „mágikus”, a „mitikus” és a reális a legtermészetesebb módon megfér egymás mellett, és ez is bizonyítéka az élő, állandóan változó népmeseahagyomány meglétének. Erdész Sándor tanulmányában azt hangsúlyozza:

Ami tapasztalta a mesei világ és a reális világ közötti különbséget, vagyis míg a *mesei világban* a hőst természetfeletti erőkkel rendelkező lények, beszé-

⁷⁴ Ong, i. m., 40.

⁷⁵ Csenki, i. m., 312.

⁷⁶ Nagy-Vöő, i. m., 848.

⁷⁷ Az erdélyi havasokban a pásztorok, famunkások, állattartók számára épített faházikó.

⁷⁸ Nagy-Vöő, i. m., 849.

⁷⁹ Uo., 855.

ló állatok, varázserejű tárgyak veszik körül, s a kimondott szónak bűvös ereje van, addig a *reális világunkban* nem történik semmiféle csodálatos dolog.⁸⁰

Ámi valószínűleg a legmerészebb a tekintetben, hogy a technikai vívmányokat hasznosítja történetmondásában, s ellentétben Erdész vélekedésével, Biczó Gábor azt elemzi, hogy Ámi számos meséjében előfordulnak technikai újítások, melyek elsősorban „illusztratív funkciót” öltenek.⁸¹

Dégh Linda más aspektusból, mégpedig a „fiktív” és a „reális” összekapcsolásában tesz különbséget mesemondó és mesemondó között:

A mesemondók közötti szemléleti, kedélybeli különbség gyakran abban mutatkozik meg, hogy miképpen kapcsolják össze a mesei világot és a valóságot.⁸²

A cigány mesemondót a saját közössége, a közösséget pedig a többségi társadalomba való beágyazottsága, a többségi társadalom róla kialakított értékítélete és az éppen aktuális politikai hatalom cigánysághoz viszonyulása alapvetően határozza meg. A többségi társadalom elvárásai és ítéletei számos cigány mesemondónál megjelennek mind a cigány hős alakjában, mind a mondó hőssel szembeni viszonyában: olybá tűnik, a mesemondó részéről képtelenség, hogy ne vegyen tudomást a cigányságra aktuálisan mért sorsról, a mások által közvetített ideologikus eszmék beszüremeléséről a közösségbe. A két szélsőséges pólus a cigány mesemondók részéről: vagy meg akarnak felelni a többségi elvárásnak, miként ezt Ámi teszi számos meséjében, vagy „csak azért is” egy emelkedettebb szellemiségben, erkölcsi-lélektani-mitikus magaslatokba emelkednek, miként Jakab és Cifra teszi szemlátomást. Nagy Olga mondja egyik kedvenc mesemondója, Cifra János személyisége és mesemondása ürügyén:

[...] az embert nem származása, hanem kultúrája határozza meg, az a tény, hogy egy bizonyos közösségben nevelkedik, az formálja őt értékrendjével, világlátásával, erkölcsiségével.⁸³

Az a szemlélet, melynek Vekerdí adott hangot, az „igénytelenség”, az „erkölcstelenség”, a „hagyománytalanság” révén, maga után vonhatná a cigány folklór és az azon felnőtt mesemondók kirekesztését az európai hagyományból.

Számos mesekutató és kulturális antropológus tett említést a cigány mesemondók *vallásosságáról*, ami nemcsak a meseszövegben megképződött erkölcsi normarend megteremtését szolgálja, de Dobos Ilona szerint a cigányság többségi társadalomba való sikeres asszimilálódását is nagyban elősegíti.

„A magyar cigányokat megkeresztelték, csak az oláh-cigányokat nem.” Idővel rájöttem, hogy a kereszténység hangoztatása rangot, a magyarsághoz való tartozást jelentette.⁸⁴

A vallásosság, egészen pontosan a keresztény hitvilágból és a bibliai történetekből táplálkozás gyakorta tetten érhető magukban a cigány népmesékben

⁸⁰ Erdész, i. m., 317.

⁸¹ Biczó Gábor, „Népmese és a modernizáció kapcsolata. Ámi Lajos *Pájkás János* című meséje alapján”, in: Bálint Péter (szerk.), *Közelítések a meséhez*, Didakt, Debrecen, 2006, 95–112. (p. 100.)

⁸² Dégh, *A személyiség*, i. m., 38.

⁸³ Nagy Olga, *Cifra*, i. m., 7.

⁸⁴ Dobos, i. m., 19.

is, aminek alaposabb vizsgálatához Nagy Ilona jeles tanulmánya: *Teremtés a magyar mondákban*⁸⁵ is egyfajta útmutatóként szolgálhat. Nagy Ilona kiemel néhány mesealakot, közülük a teremtésben elsődleges és aktív szerepet játszó Istent,

[...] aki a leggyakrabban teremt szóval: kimond valamit, rendelkezik. Ha anyagból teremt, az a leggyakrabban a föld anyaga: homok, sár, agyag.⁸⁶

Jakab *A Tökváros* c. meséjében, amikor a hőst a hattyúlányok jegenyefává varázsolják, az „ősz öregember” (Isten mesei változata) újjáéleszti:

[...] elvágta a jegenyefát töviből, egy ágat vágott le róla, hazavitte az öregember, a tűzbe tette, külen elégette a jegenyefának az ágát, a hamuját összesöpörte, összegyúrta, úgy a hamut az öregember, mind ahogy össze szokták gyúrní az asszonyok a lisztet, mikor laskát akarnak nyújtani.

Mikor el vót készítve a tészta, ügyesen újból emberalakba készítette az ősz öregember azt a hamutésztát, vót nekije élő-haló vizze, leöntötte, megkente élő-haló fűvel, hát sokkal szebb és sokkal ügyesebb vót a legény és okosabb, mind annak előtte vót. (Nagy-Vöö 326.)

Ám más esetben a teremtő Isten az akaratának/parancsának ellenszegülő hőstől, mint amelyet *A szegény ember meg a halál* c. Jakab-mesében látunk, erkölcsi vétségei büntetéséül elveszi az életet, tanúságot téve az isteni hatalom (*omnipotencia*) jutalmazó-büntető voltáról, ami jelen esetben felülírja a hős „bratyizását” a cigány mesékben jellemző módon „rászedhető” Halállal.

Ekkor a Jóisten megharagudott a szegény emberre, akkor újból ott kezdte aztán zsarolni, és sajtolni, úgy, hogy már annyira elkeseredett a szegény ember, hogy nem kellett menjen a halál, hanem ő hívta és kérelte a halált [...] (Nagy-Vöö, 317.)

Jakab még a meseszöveg aktusa közben is, hogy – a szöveg felhívó jellegéből is – érzékelhetően lankadó hallgatósága további figyelmét kérje és fenntartsa, az eredeti történethez hozzáfűzött második történet közben egy „fohászszerű” intéssel él:

Tartsan meg münket az Isten, me mesének még vége nincsen! (Nagy-Vöö, *János a zárdában*, 705.)

Jakab tisztában van a halálos és bocsánatos bűnök mibenlétével és az imádkozás, a „kimondott szó” varázserejével, miként a bűnelkövetést követő vezeklés, megtisztulásra várakozás szükségszerűségével is. Tanító vagy profetikus hangvétele hátterében: a szeretet és a felelősségvállalás kölcsönösségéről s mindhalálig tartó voltáról igyekszik meggyőzni hallgatóságát.

⁸⁵ Nagy Ilona, „Teremtés a magyar mondákban”, in: Hoppál Mihály (szerk.), *Elbeszélés és emlékezet*, Európai Folklór Intézet – Osiris, Bp., 2001, 172–176.

⁸⁶ Uo., 173.