

Bálint Péter

Nagy Olga azonosulása a mesekutató szerepével

Jelen írás keretében szeretném kifejezni a tiszteletemet Nagy Olga folklorista előtt; másként szólva előtte és munkássága előtt tisztelgő tisztem (megbecsülést kifejező szándékom, szellemét megidéző feladatom) révén szeretném őt arra az őt megillető tisztre helyezni, melyet a munkássága és múlhatatlan érdemei révén méltán kiérdemel. Reményeim szerint e rövid tisztelgéssel – mely mégsem lesz olyan szubjektív és meghitt emlékére szóló beszéd, mint amelyet Derrida mondott Paul de Man emlékére (Derrida 1998: 39) – nem csak a laudáció időtartamára sikerül rámutatnom jelentőségére, de az olvasók emlékezetében a későbbiek során is kiüntetett marad a folklorista tisztje/posztja.

Tudom jól, hogy tisztelni, vagy miként öregapáink mondották: szalutálni olyan hivatalos személy előtt szoktunk, aki valamilyen tiszti rangot, kiváltságos pozíciót ért el egy közösségben. Mi, civilek legfeljebb kalapemeléssel (már ha van kalapunk, amit megemelhetünk), a főhajtásnak azon civil formájával köszönhetünk egy egyetemi kutatót, akinek a tisztességgel végzett polgári-tudományos munkájáért jár a járandósága kifizetése, amely nem több és nem is kevesebb, mint egy adósságtörlesztő megemlékezés: szót emelés emléke érdekében. Respektusunk, hódolatunk, nagyrabecsülésünk kinyilvánítása a szavak kiemelésével és megválogatásával: szemem szedésével történhet, mondjuk Reményik *Az Ige* című versének szellemiségében. Ugyanis tagadhatatlanul nagyrabecsülésre méltó Nagy Olga öröksége: a lokális közösségekben gyűjtött meséken és paraszti élettörténeteken nyugvó szóbeliség-kutatást megkoronázó szövegkiadás, a közösségekben rögzített szavak varázserejét és az elbeszélők személyiségét vizsgáló elméleti munkálkodás, amely mindannyiunk java, vadászterülete, ahonnan immáron senki sem tiltható ki, mivelhogy engedély sem kell ahhoz, hogy a *terrain de chasse* határain belül kutatói pozíciónkat fel-

vehessük.¹ Ha valamiért, hát elsősorban épp ezért a korábbi időszak tudományos magatartását jellemző vadászterület-féltést, hivatali vagy hivatalnoki szűklátókörűséget leromboló interdiszciplináris (szebben mondva tudományközi) gondolkodás melletti kiállásáért jár a tiszteletadás Nagy Olgának, akivel szemben (és a kolozsvári folklórkutatás műhelyében ez bizonyára evidens) nem biztos, hogy kifizettük valamenyny adósságunkat. Mesekutatásaim során gyakorta támaszkodtam és hivatkoztam Nagy Olgára – olykor az egyetértés, máskor az ellenvetés hangján –, s a magam részéről igyekszek most is leróni valamennyit meglévő tartozásomból.

Nos, hogy e rövid előljáró beszéd után a címben megjelölt tárgyamra: az azonosulás képességére térjek át, nyomban Derridát hívom segítségül közös gondolkodásunkhoz, ugyanis *A másik egynyelvűsége avagy az eredetprotézis* kötetében írja egy helyütt a következőt: „... az önéletrajzi emlékezés azonosulást feltételez. Éppen hogy nem azonosságot” (Derrida 2005: 45). A két filozófiai fogalom: az azonosulás és azonosság közötti finom distinkciót érdemes mindvégig tudatosítani magunkban,² mivel a vizsgálódásunk alanyát képező folklorista, Nagy Olga számos saját „önéletrajzi” ihletésű emlékezésének (egynemely esetben vallomása-

¹ Jonathan A. Draper a 2001. augusztus 28–30. között a dél-afrikai Pietermaritzburgban rendezett *Colloquium on Orality, Literacy and Colonialism* konferencia anyagának bevezetőjében vázolja kiválóan a helyzetet: „The compartmentalization of academic disciplines, which emerged in the nineteenth century and was perfected in the twentieth, has meant that modern scholars have often been unaware of each other’s discourses and resources. However, the new millennium seems, by some quirk of fate, to coincide with a significant erosion of the boundaries between disciplines, perhaps partly fuelled by the loss of their monopoly and decline of the universities in the face of the emergence of technicons and other such institutions and partly by the loss of traditional academic certainties evoked by the hermeneutical crisis of modernity.” (Az akadémiai diszciplínák elkülönülése, amely a 19. században alakult ki és a 20. században érte el csúcspontját, azt eredményezte, hogy a modernkori tudósok gyakran nem ismerték egymás diskurzusait és forrásait. Viszont az új évszázad, a sors szeszélye miatt, magával hozza az egyes tudományágak határainak jelentős mértékű felbomlását, amit részben talán a tudományok monopóliumának elvesztése és az egyetemeknek a technikumokkal és más hasonló intézményekkel szembeni térvészése okoz, részben pedig a modernitás hermeneutikai krízise által kiváltott hagyományos tudományos bizonyosságok elvesztése okoz.) (Draper 2003: 1)

² „Az azonosság kérdéskörének szentelt részben elismertük, hogy az azonosság-őmegaság (ípséité) a jelentéseknek azt a spektrumát fedte, melyben az egyik végponton az ugyanaz azonosságát (identité du même) takarja, míg a másik végponton teljesen elválik tőle. Az első pólust számunkra a jellem jelensége jelképezte (a paru symbolisé), amely által a személy azonosíthatóvá és újraazonosíthatóvá válik” (Ricoeur 1999: 407).

nak, Nagy Olga 2010) a szerzője, ugyanakkor több paraszti önéletrajzi regénynek a szerkesztője. Az emlékezések és vallomások szerzője (társszerzője) számos nézőpontból kíván ki- vagy rátekinteni egy szándékosan távolságban tartott életre: erkölcsi vonatkozásaira és tanulságaira (Lejeune 2003: 135–141). Az önmagát, az elbukó és szemléltető embert szemléltető³ azt feltételezi – azonosítani kívánván magát a szemléltetővel és a szerzővel olykor pedig el is hiszi –, hogy a fiktív elemeket is tartalmazó én-narratíva egyben ön-életrajz is: a megfellebbezhetetlen önazonosság megjelenítése (Nagy O. 2010: 28). Ám a derridai gondolkodásnak megfelelően a jelenben konstituált „ön” semmiképpen sem jelenti azt, hogy valóban *saját* is lenne, ugyanis önnön társszerzőségemnek csupán annyiban van relevanciája, amennyiben én-narratívámnak jelentést és értelem-összefüggést adok. Az emlékezetfaggatás jelen idejében elmesélni kívánt, vagy a ricoeuri értelemben „refigurált” élettörténet – mint az azonosság-teremtés narratívája – egyenesen szemünk előtt falja föl az egykori ént, akivel azonosulni vágyuk a mondó, mivelhogy az emlékezet működésének természete szerint szükségképpen mást és másként mesél róla, épp ezért a visszatekintő én nem tudhatja magáénak az életét, melyet az elbeszélés során az *egyedüli* jelentésségével kíván felruházni: szerencsétlenül.⁴ Az elmesélhető élettörténet kapcsán érdemes megidéznünk Ricœur-t, aki szerint „azért mesélünk történeteket, mert végtére is az emberi életnek szükségük van arra, hogy elmeséljék őket, és meg is érdemlik ezt” (Ricœur 1999: 291).

Nagy Olga esetében az önéletrajzi emlékezés, az *élettörténetek* mondása, mint a valamilyen szereppel vagy a valakivel való „azonosulás” egyszerre többféle értelmet, mondhatni igen gazdag jelentéstelítettséget kap, szám szerint éppen annyit, ahány szerepet megnevez a múltban lepergett és retroaktív jelleget öltő életet jelen időben szemléltető. Lett légyen az: a tanítónőé és az újságíróé, az anyanyelv ápolójáé (Nagy O. 2010: 248) és a papi hitvesé, az erdélyi falvakat járó folklórszöveg gyűjtőé és a tudós folkloristáé, az alkotó falusi asszonyok szövegeit gondozóé és a „paraszt-

³ Akivel kapcsolatban a kevésbé megbízható emlékezet helyett az ész és a kognitációs művelet szerepét kell hangsúlyoznunk: „Az ész avatja nézővé az embert ott, ahol egyúttal ő maga az élszenvedő fél is” (Blumenberg 2006: 65).

⁴ „Az elbeszélte történetek visszatekintő jellegűek; abban a köztes időszakban viszont, amelyben előzőleg pontosnak és hitelesnek vélt történetek helyesbítésére szánjuk el magunkat, a legapróbb módosítás is addig ismeretlen távlatokat nyithat meg, és valósággal új kezdetet teremthet” (Tengelyi 1998: 27).

asszonyi sors hagyományos alávetettségét, kiszolgáltatottságát” (Nagy O. 2010: 276) az olvasókban tudatosító feministáé, a kisebbségi lét „ajándékait” összegző és a cigányok kultúra közvetítő szerepét feltáróé, a regényíróé vagy esszéköteteket kiadóé. Tagadhatatlan, valamennyi szereppel történő tudatos azonosulása megérdemli, hogy valamilyen okból és regiszterben elmesélje; részemről pedig érdem tárgyát képezi az, hogy interpretáljam őket: még ha – idő hiányában – igyekszem is korlátozni magam a folkloristáéra. Meglehetősen zavarba ejtő az a bőséges szerepvállalás, s önéletrajzi ihletésű könyvei ismeretében bátran mondhatjuk: tudatos *szerepalakítás*, amelynek révén egy pályáiv (kellően tudományos szakszóval: személyiségterkép) kirajzolódik előttünk. Nagy Olga minden kétséget kizáróan magáénak vallotta volna, ha módjában áll ismerni a kijelentést: „Aki lemond a mesélésről, az lemond történeteiről; aki lemond történeteiről, az önmagáról mond le” (Marquard 2001: 389). A maga részéről a többnyire párhuzamosan eljátszott szerepalakítást, vagyis egy másik életbe, másvalaki életébe, egy idegen élethelyzetbe való beleilleszkedést a tehetős mesemondóktól és paraszti önéletrajz-íróktól tanulta, miként a Győri Kali-féle önéletrajzon hagyott ujjlenyomata bizonyítja, sikeresen avatkozott be a mesélő „konfigurációs aktusába”. A tanulás és a tapasztalat – mint tudáskészlet – reaktivizálása (mondhatni „visszaforgatása” az önéletrajzíró gyakorlatba) maga is egyfajta azonosulási képességpróba. Éppen abban az értelemben, amiről megint csak Ricœur beszél: „Az elbeszélés (*récit*), az elmesélt történet azonosságát építve építi a szereplő azonosságát, s ez utóbbit nevezhetjük elbeszélte azonosságnak (identiténarratívának). A történet azonossága alkotja a szereplő azonosságát” (Ricœur 1999: 384).

Mindebből levonható a tanulság, miszerint történetet elbeszélni annyira, mint a közvetlen felhívás, a megszólítás határozott szándékával adott léthelyzetben megmutatni magamat valakinek (hallgatónak/olvasónak), akitől elvárom, hogy megértő módon viszonyuljon hozzám, azonosuljon velem; Lévinas reszponzív etikájának (Lévinas 1999: 166) szellemében megfelelő választ adjon néma hívásomra; határozott ígéretet tegyen arra nézvést, hogy nem egyszerűen együtt kíván velem érezni, hanem meg is akarja érteni történetemet, vagyis azt a szerepet, mellyel refigurált narratívámban kényszerűségből vagy szándékosan rámutattam ön-azonosságomra. A hozzám érkező, az elbeszélésemet hallgató felelete, elhívásomra adandó válasza – mely nem nélkülözheti a felelősségvállalás jövőre vonatkozó ígéretét –, a meseszövegben nehéz feladat előtt álló megváltó hős és nekiren-

deltje diskurzusának és találkozásban levésének záloga. Halkan kérdezem: nem erről a kerügmaticus nyelven való beszélésről (másként: a *titkot* csak a beavatottak számára feltáró diskurzusról) szól a mesemondás, Nagy Olgaát szavával idézve, „jelképessége”, „üzenete”? Ne feledjük: „a kerüigma egyszerre volt nyilvános és személyes is” (Ong 1998: 155), vagyis a szóbeli történetmondás a lokális közösség szellemi-erkölcsi hagyományát beszélte újra el az ismétlések alkalmával, ugyanakkor azt a személyességet is megjelenítette, melyet egyedül az adott mondó önkimondása reprezentált.

Előadásom keretében nem kívánom megvitatni az élet elmesélésének értelmét és érdemét, ellenben azt le kell szögezmem az élettörténet-mondásról, hogy (1) kortól és lokális közösségtől cseppet sem függetlenül, az élettörténet (esetünkben mese-) mondó folyamatos felkínálja azonosulásra a sorspéldázatokból, másként szólva: a valóságos létlehetőség-feltételekből való választási, megoldási javaslatait (a mese szó régebbi, „kitalálós” értelmében). A fiktív történet elmesélése során a mondó átveszi egy vagy több elődtől a megelőző változatot és a preegzisztens tapasztalatot, amit saját tapasztalata (valamint önkimondása, másként a ricceuri „konfigurációs aktusa”) révén fölülír az élő mesemondás benső természete szerint (Honti 1962: 64, Benjamin 2001: 75). Ez a preegzisztens tapasztalat az a nyom, amit Derrida ekként ír le: „A nyomból következik, hogy a beszéd mindig mást mond, mint amit mond, a másikat mondja, aki 'előtte' és 'kívülről' beszél és akit hogy az allegóriában beszélni” (Derrida 1998: 57).

(2) Azt is le kell szögezmem, hogy valamennyi meseváltozat (Honti szellemében minden egyes mese *egyedülálló* variáns [Honti 1962: 57]), kiváltképpen az egymással „rokon” változatok, egy-egy konkrét létszituációra, felmerülő létgondra (kizökkentség, hiány, szenvedés stb.) adott adekvát interpretációs művelet, mely a lokális mesemondó közösség hagyományának és elvárásai horizontjának „hermeneutikai körében” válik értelmezhetővé a hallgatóság számára. Ez a nagyfokú variabilitás élteti és teszi vonzóvá az eleven mesemondást.

(3) Végezetül a *narrare necesse est* kategorikus imperatívusz kimondása – mely napjainkban egyszerre felhívás és segélykiáltás – a valamiként-létezésről hírt adni akaró ember elementáris önkimondási igényét igyekszik kielégíteni: „muszáj, hogy meséljünk, mert nem vagyunk egyebek történeteinknél”. Ebből az axiómából következik Odo Marquard azon másik kijelentése, miszerint az emberek nem egy, hanem egyszerre több élettörténetre szorulnak rá, vagyis mindenkinek nagyobb számban vannak elmesélhető és rele-

váns élettörténetei: így többes számban, mivelhogy – Ricœur interpretációjában is – az élet „elbeszélte történetek szövődéke”. Ezek a szóban elmesélt történetek kiegészíthetők, „fölülírhatják”, keresztezhetik, vagy éppen ellehetetlenítik egymást, de mégis „összefonódnak”,⁵ s ha írásban is rögzítik, együtt és egybe olvasandók, akárcsak az egyes mesevariánsok a más személy repertoárjában fellelhető változatával. Kiváltképpen igaz ez az összeolvasási, mondhatni összevetési kötelesség a folkloristánk hagyatéka előtt tisztelgő utókor reprezentánsai számára, ahhoz, hogy a diskurzus terébe léphessenek. Amikor az egyes archivált történetváltozatokat egybe és egymásra olvassa a mesék gyűjtője és kutatója (a meseszövegekkel találkozó hermeneuta), voltaképpen két dolgot tesz. Amellett, hogy a „tisztán gondolati konstrukcióként” létrehozott (Honti 1962: 57) típus kézenfekvő motívumbeli, funkcióbeli, epizódbeli hasonlóságai rámutat, a narratíva jelentéstelítettségének kevésbé feltűnő, ám az elbeszélő intenciójának „sajátlagos” referenciáira is rávilágít, még ha olykor és elsődlegesen nem is tűnik nyilvánvalónak az elmesélt változatok egymástól való markáns elkülönöződése. Az elbeszélés és az átadás során bekövetkező jelentésmódosulásnak az okára utalva Ong megjegyzi: „Az orális diskurzus előrehaladása során tehát általában interpretálja saját magát. A jelentést a jelentésből bontakoztatja ki” (Ong 1998: 144).

A rövid elméleti bevezetés után hangsúlyozni kívánom, hogy jelen tanulmányban az erdélyi falvakban élő és tradicionális meséket gyűjtő személy intenciója és felbecsülhetetlen teljesítménye kötelez számvetésre. Legalábbis a róla szóló *emlék*-beszéd idejéig azonosulnunk kell vele: emlékezetére, hogy képesek legyünk bizonyos pontokon elkülönöződni (de nem elhatárolódni) tőle, magunkat a hátrahagyott korpusz és gyűjtője közé lopva közvetítőként, hogy pereljünk vele. A kultúrtörténetben betöltött szerepét mintegy posztfeszt, vagyis perújrafelvétel révén, másodfokon „tisztázhassuk”. Perújrafelvételt szorgalmazó iratunk éppen abból a számvetésből indul ki, amit folkloristánk – az önéletrajz természete szerint a „túlélő” hangján – tár az olvasói elé: „Hiszen ha nem hittem volna olyan szenvedélyesen abban, hogy [...] nem kell felmutatnom a még élő, a paraszti mindennapokról árulkodó népmesét, akkor nem gyűjtöttem volna több mint 2500 népmesét. És nem gyűjtöttem volna mesét a cigányoktól, románoktól s szinte rezervátumban

⁵ „mindegyikünk története számos más történettel fonódik össze. [...] Mármost éppen ez az összefonódás, valamint a két végből következő nyitottság, ami megkülönbözteti az élettörténeteket az irodalmi történetektől.” (Ricœur: 1999: 402)

elő archaikus közösségektől, vagy a havasi fennsíkokról. Ha továbbá nem fejezem fel, hogy a magyarság már mindinkább a maga hétköznapijairól akar beszámolni, nem tettem volna közzé immár négy kötetben is a népi elbeszéléseket. Ha nem hittem volna abban, hogy a néprajztudományt interdiszciplináris módszerekkel modernül is lehet művelni, nem írtam volna különböző folyóiratokba száz cikket, tanulmányt” (Nagy O. 2010: 128).

Az évtizedes múltba, az elvégzett tudományos feladatokra visszatekintő számvetés (mely maga is egy-egy múltbéli szereppel való azonosulás jogosságának jelenbeli igazolása mások előtt kimondva, de valójában önnön maga számára) a mesekutatónk egy másik, rejtve maradt azonosulásáról ad számot. Nagy Olga ugyanis az interdiszciplináris módszerekkel történő kutatás deklarálásakor kimondatlanul is kimondja híres elődje, Honti János szellemi örökségéhez való csatlakozását: valljuk meg őszintén, nem sokan tették ezt meg a kortársai közül. S bár többen is az Ortutay-féle személyiségkutató iskola követőjeként emlegetik, *A táltos törvénye* című kötet alapján csak megerősíthetjük a Honti szellemi örökségéhez több ponton való kötődését (Nagy O. 1978: 10, 12, 103, 125). E kijelölt nyomon haladását úgy pontosítanám, hogy folkloristánk több-kevesebb tudatossággal az *orális elbeszélés fenomenológiáját* teszi meg vizsgálódásai kiindulópontjaként. Másként szólva, a mesékben megjelenített referenciák – az ő szavával „üzenetek” – interpretációja révén rekonstruálja a lokális közösség elvárásai horizontját és a mondó újra vagy újjá mondott szövegében a – Walter J. Ong által „hermeneutikai közösségnek” nevezett – hallgatóság mesetapasztalatától (tudáskészletétől) való eltérések mibenlétét és intencióját.

A táltos törvénye című kötetet alaposan át-, vagy még inkább újraolvasva szemünk nem kerülheti el, hogy Nagy Olga a szóbeli átadás mindkét érintettjének: a mondónak és a hallgatóságnak a mondásban (performanszban) betöltött szerepét egyaránt vizsgálja (Nagy O. 1978: 7–9, 85–89, 183–190). S noha az utóbbinak Dégh Linda, Kovács Ágnes és később Nagy Iona is kitiüntetett figyelmet szentelt, ám alig-alig szüremlett át kutatásaikba mindaz, amit a kortárs angolszász kutatók, Parry, Lord, Foley, Finnegan a mesemondás *performansz jellegéről* mondtak.⁶ Jakab István

⁶ Figyelemre méltó a későbbi szóbeliség kutatók munkásságából John D. Niles *Homo Narrans. The Poetics and Anthropology of Oral Literature* kötetében a „Folklore Acts and Oral Poetry Acts” fejezete. (Niles 1999: 102–119) Továbbá: Thomas A. Dubois: *Lyric, Meaning and Audience in the Oral Tradition of Northern Europe* kötetének következő fejezete: „Personal Meaning in the Performance of One Man’s Repertoire” (Dubois 2006: 212–242).

elbeszélőstílusának megítélése során ezen kutatók szóbeliségről alkotott elméleteinek figyelmen kívül hagyásából fakadnak bizonyos disszonanciák. Nagy Olga szavával élve, a mesemondói stílus „félreismertségéről” beszélhetünk akkor, amikor Nagy Olga azt állítja, hogy az „bizarr” (Nagy O. 2002: 40) és elbeszélői bizonytalanságról tanúskodik az a hosszadalmas, mondhatni a retardáció és a redundancia, a kontamináció és az invariáns-teremtés eszközével élő mesemondói elbeszélés, melyet górcső alá vesz.⁷ Nagy Olga önéletrajzi vallomásában arról beszél, hogy sorsszerűen találkozott a görgényüvegcsúri Jakab Istvánnal, meséiről (ellentétben Cifra János meséivel) magabiztosan jelentette ki, hogy „invariánsok”, s mivel nem kerültek bele a folklorizáció vérkeringésébe, nem is hagyományozhatóak tovább. (Megint csak emlékeztetnék Honti fentebbi kijelentésére, miszerint minden egyes mese *egyedi* variáns!) Már csak azért sem mehetünk el szó nélkül e „beskatulyázás” mellett, mert éppen a nyugat-balkáni élő szóbeliséggel (Lord 1960: 69–98) – s a Kovács Ágnes gyűjtötte román mesemondói hagyománnyal – való összevetés bizonyítja leginkább Jakab szó szerint páratlan érdemeit és mesemondói őstehetségét. Ugyanakkor a hitelesség és tisztesség kedvéért meg kell említenem, emlékeztetnem kell rá, hogy Nagy Olga maga revidiálta ebbéli fölfogását: „S ha egyes mesemondóktól gyűjtött mesék tűnhetnek invariánsnak, mesélési módjuk pedig hagyománytalannak, az ország különböző területeiről gyűjtött magyar és román mesék százait már abszurd dolog lenne annak minősíteni” (Nagy O. 1978: 6).

Nagy Olga szellemi hagyatékával való azonosulásom (vagy némelykori ellenvetésem, gondolataim más terenumra és másként való vetésének) sarkalatos pontja a Jakabbal történt sorsszerű találkozása és a cigány közösségekben végzett gyűjtési anyagának ismerete. Azonosulásom ezek fényében érthető meg. A legnagyobb tiszteletem illeti őt azért, mert (1) néhány magyar nyelvű cigány mesegyűjtemény napvilágra kerülése után, saját áldozatos gyűjtőmunkája során felismerte az archaikus cigány mesemondó közösségek folknarratívájának paradigmátikus voltát. Egészen pontosan azt tudatosította bennünk, hogy ezen eredeti, vagyis a szóbeli

⁷ „A szóbeliség nyelve merőben más szemantikát és logikát sugall, mint az írásbeliségé. Az írásbeliségtől nem érintett beszéd [...], szituációfüggő: a mondott szó jelentését gesztusok, hangsúlyok, arcjáték befolyásolják, a jelentés nem valamiféle önálló, mintegy a szó által megjelölt adottság, hanem az a jelentőség, amelyre a beszédaktus a cselekedetekbe beágyazva itt és most tesz szert. A szóbeli gondolkodás operacionális.” (Nyíri 1998: 13).

formában rögzített narratívákból, ha más népek mesehagyományával vetjük össze őket, nyomon követhetővé válik az a folyamat, amiként a cigány mese szinte egészen napjainkig megőrzi azon funkciókat, epizódokat, képeket, metaforákat, kontaminációs szerkesztéseket, önkimondási és emlékezet-működtetési technikákat, melyek valaha a mese élet és- (sors)történetmondási aktusát jellemezték. Amikor egy-egy mesevariáns interpretációs művelete során elbizonytalanodtam, mivel a konkrét meseszövegben feltűnő kihagyások vagy a blumenbergi elhallgatott és elveszített részletek, illetve felbukkanó preegzisztens tapasztalatok észlelése⁸ arra kényszerített, hogy másik (más nép) szövegvariánsával vessem össze a mesét, akkor bizvást lapozhattam fel egy-egy alkotó típusú cigány mesemondó repertoárját, hogy rábukkanjak arra a hiányzó láncszemre, mely a narratíva logikus interpretációját segítette. (2) Másodszor azért illetem tisztelettel Nagy Olgát, mert soha nem tett olyan finoman szólva is „kétes”, olykor a cigány mese leglényegét tagadó, félreértő, az erkölcsiségét és világképét pellengérré állító kijelentéseket, mint az egyébként nem csekély érdemeket magáénak mondható gyűjtőtársa, Vekerdí József, amint azt *Az archaikus alakzatok a népmesében* kötetemben ki is fejttem (lásd Bálint 2014: 26–38). Nagy Olga folkloristaként és emberként is képes volt azonosulni egy marginalizált népcsoport „idegenként” aposztrófált kultúrájával, a többségi társadalom modernizációs törekvéseitől eltérő életmódjával: az elkülönböződés ténye számára nem az igénytelenség, a hagyománytalanság, az erkölcstelenség kategóriáival volt leírható (mint Vekerdinél), ehelyett egészen más alapállásból közelített a Kárpát-medencei cigánysághoz és egyszerűen csak „testvéreimnek” nevezte őket.

Tegyük világossá, az a reveláció, melynek Nagy Olga Jakab Istvánnal való találkozása nyomán hangot adott, bizvást lehetett volna, vagy lehetne még ma is a mesekutatás számára egy új mérföldkő, ahonnan akár annak az árán is el lehetne indulni egy lehetséges másik irányba, hogy fáradtságot nem kímélve, az újrakezdés és másként-beszélés határozott szándékával alapozzuk meg a népmeséről szóló interdiszciplináris diskurzust. (Ne feledjük, ő maga és kortársai közül többen is a Grimm és- Lüthi-féle meseinterpretációval ellentétes pozíciót foglaltak el!)

⁸ „Az ilyen 'felbukkanások' azonban csak akkor tanulságosak, ha észrevesszük állandóság és variáció, kötöttség és kicsapongás, hagyomány és újító merészség formailag egymással ellentétes tendenciáinak egymásba kapcsolódását” (Blumenberg 2006: 131).

„Jakab meséi megcáfolni látszottak mindent, amit eddig a meséről tudtunk s amit a mese esztétikájáról Max Lüthi és még nagyon sokan mások kifejtettek. [...] Jakab meséi bőségesen áramló életességet, vaskos földiséget és erőteljes „evilágiságot” képviseltek” (Nagy O. 1978: 5).

A „sors” által felkínált lehetőség és interpretációs lehetőség olyan ígéret maradt csupán, melyet Nagy Olga és kortársai legnagyobb igyekeztük ellenére sem realizáltak maradéktalanul. Mentségére legyen mondva, hogy az a következetes fogalmi gondolkodás és folklórkutatói szerep-átértékelés (mely persze később, többek között épp a két Vilmos: Keszeg és Tánczos kollégák törekvését jellemzi egyfelől a lejeune-i élettörténet, másfelől a durand-i szimbólum- és izomorfiakutatás terén), máig is alig-alig talált követőkre a folkloristák körében. Újból ismétlem, Honti – akit egyébként bizvást titulálhatunk könyvmolynak és filozófusnak –, a finn iskola javasolta iránnyal szemben, idejekorán másfajta hermeneutikai eljárást akart szabni a honi mesekutatásnak. Épp a kárpát-medencei és nyugat-balkáni cigány mesekincs (mely a szóbeliség és a mesemondói aktus legkésőbbi időikig megőrzött „lenyomata”) adhatná a legkiválóbb terepet e vizsgálatnak, mivelhogy az évszázadok óta zárt nyugat-európai paraszti mesehagyománytól lényegileg tér el, s őriz olyan tradicionális mondási, illetve konfigurációs és- refigurációs sajátosságokat, melyeket az átírt, megcsonkított, a benjamin-i „hármasszón” meghatározást figyelembe sem vevő közelítések egyszerűen nem képesek megérteni. A magam részéről most csak a francia folklórkutatást említeném, amelynek még a jeles képviselője, Nicole Belmont is kénytelen elismerni, hogy bár a populáris mese (a *conte populaire* a szó több értelmében) ismert, ám a tradicionális parasztmese felfedezésre vár (Belmont 1999: 26). Most nem is beszélnék az interpretációs művelet ama lehetőségéről, amit mondjuk a francia fenomenológiai filozófia, szöveghermeneutika, nyelvészet és az angolszász oralitás kutatás, kulturális antropológiai szemlélet alkalmazása kínálna. Meggyőződésem – s e tekintetben is egyetértek Nagy Olgával – hogy a cigány mesehagyomány nem a napjainkban oly divatosá vált etnicitás problematikája miatt érdekes és megkerülhetetlen a számunkra. Sokkal inkább a gyakorta kontaminációval létrehozott mesék narratívájában alig kutatott ongi szóbeli áthagyományozás, kanti jóvá és jobbá válás, jungi sorspéldázat-állítás, riceuri konfigurálási és refigurálási aktus, a durand-i izomorfiák és a Merleau-Ponty-féle látás és percepció kritika cigány mesékben való jelenléte ki-

nál tanulságokat a kortárs mesekutatóknak. Sokadjára hangsúlyozom, nem a meseszöveggel bíbelődő hermeneuta olvassa bele gondolatait a narratívába, éppen ellenkezőleg, az évszázados paraszti tapasztalat és történetmondás tanítja annak a felhalmozott tudáskészletnek a helyes interpretációs művelétre, melyet a kutatónak kutya kötelessége elvégeznie.

A Honti-féle elvárás: a filológiai és filozófiai pontossággal végzendő gyűjtői és szövegelemzői magatartásra ösztönzés meghallgatásra talál Nagy Olga meseelméleti köteteiben, s nem utolsósorban a Jakab István, Cifra János, Dávid Gyula mesegyűjteményeihez írott, tudományos igényű és nem kevés vitára alapot adó bevezetőiben. Bár Nagy Ilona, aki Nagy Olga kötetek némelyikének⁹ szerkesztője volt, a filológiai pontosságot és következetességet illetően fenntartásainak adott hangot egy baráti beszélgetés során. Ám a filozófiai – bővebben nyelv fenomenológiai, kulturális antropológiai, alkalmazott társadalomtudományi – tájékozódás tagadhatatlan folkloristánk írásaiban, elég, ha csak a már idézett *A táltos törvénye* című könyv bibliográfiáját megnézzük: Bahtyin, Barthes, Florenszkij, Greimas, Ingarden, Jakobson, Lotman, Ricœur, Wellek–Warren nevét megtalálhatjuk. Az, hogy a tőlük vett idézetek többnyire megmaradnak az éppen aktuális gondolatot igazoló szinten, s nem egy új gondolati, meseelméleti rendszer sarokkövei, annak több oka is van. (1) Nagy Olga *kettős pozíciójánál* fogva, miszerint egyszerre gyűjtő és forráselemző, az orális átadás lehetőségeit és módszereit lajtombba szedve nem úgy tekint a rögzített szövegekre, mint összehasonlító folklorisztikai vagy filozófiai hermeneutikai vizsgálatot igénylő dokumentumra, szövegre. Sokkal inkább úgy néz a szövegekre, mint eleven és változékony variánsokra (Nagy O. 2002: 57), melyek – paradox módon – nyomban „holttá”, archivált szöveggé, Lotman szerint „sírfelirathoz hasonlatossá” is válnak, mihelyst lejegyezik őket.¹⁰ Viszont ha az orális elbeszélés fenomenológiájának vizsgálatát és a lokális közösségi hagyományok összevetését tételeztük Nagy Olga munkásságának köz-

⁹ Többek között a *Havasok mesemondója* című kötetnek (Nagy O. 2002).

¹⁰ Ez a sírfelirat kifejezés (az elmúlt évtizedek filozófiai megfontolásainak tükrében) csöppet sem fogható föl pejoratívként, hiszen a mese egyszerre önkimondás – Lejeune szellemében „beszédaktus” – és Derrida szavával „maszkot” vagy „arcot” adás, a hang és a hangvétel összetéveszthetlensége révén: ekként minden elmondott és gyűjtője által rögzített mese egyben mondójának a sírfelirata is.

ponti elemeként, akkor nem árt mindenekelőtt felelevenítenünk Walter Ong tézisét, melynek fényében át kell értékelnünk a kettős pozíciót: „Az orális megnyilatkozásoknak a szövegekkel ellentétben nincs eredetjük. A szövegek autonóm, kontextustól független diskurzust alkotnak” (Ong 1998:148).

Nos, a kettős szerep: a lokális közösségekben fellelhető eleven variánsok *gyűjtőjéé* és az azokat rögzítő *archivárusé*, nemhogy kizárják egymást, nemhogy alá- s fölérendeltségi viszonyt hoznak létre, egyenesen megköveteli egyik a másikatól a kölcsönös diskurzust, mely a gondolkodásmódok és a nyelvhasználatok egymáshoz közelítését, mondhatni összeillesztését feltételezi. Nagy Olga vallomásaiból kitűnik, hogy világosan látta kettős szerepét is: „A válogatás [...] azt kívánta bemutatni: milyen korrekcióra volt szükségem, míg abból az ún. leíró és pozitívista folkloristából, aki csupán adatokat gyűjt, eljuttottam ahhoz, hogy az adatok mögé is bepillantsak; lassan-lassan meg is értsem azt, hogy mögöttük ott sejtlik, sőt lobog egy izgalmas paraszti/népi társadalmi valóság. De ha már a vizsgáló ezt megsejti – sőt elkezd nyomozni, azokat a bizonyos szövegeket elemezni, a szövegek közötti összefüggéseket megkeresni és a meg nem értett összefüggések után kérdezni –, akkor már közel jár ahhoz, hogy a néprajzi kutatást szenvedélyesen elvállalja” (Nagy O. 2010: 183).

Miként az alábbi idézet tanúsítja, Nagy Olga maga is óvatos célzást tett arra, hogy a személyiségkutató iskola törekvései elégtelenek a mese mint orális elbeszélés fenomenológiájának (Merleau-Ponty értelmezésében: a láthatatlan láthatóvá tételének) vizsgálatához, a mondás performansz jellegének feltárásához, az újjá-mondás nyelvi jelentéstelítettségének leírásához. Ahogy írta: „szerintem azok a meseszociológiai kutatások, amelyek a mese életét tárták föl, önmagukban nem képeznek egy külön célt, csupán eszközök arra, hogy a szövegvizsgálattal együtt felzárkózva a mesekutatás egyéb ágaihoz, kiteljesítsék a mese egységes vizsgálatát” (Nagy O. 1978: 11).

Ellenben neki is szembesülnie kellett azzal a ténnyel, hogy csakis úgy képes az interpretációs műveletre, ha a lokális közösségekben végzett gyűjtése során rögzített szövegeket folyamatosan olvassa össze (a szinkrón és diakrón vizsgálati módszer együttes alkalmazásával) abból a célból, hogy egy-egy lokális mesemondó közösség mesemondói és áthagyományozó szokásainak lényegét, más közösségektől vett markáns elkülönböződéseit megragadhassa. (vö. Nagy O. 1996)

Bármily érzékeny pontot is érintek – én, a botcsinálta mesekutató¹¹ – azt kell mondanom, a Kárpát-medencei régióban az elmúlt évszázad során tevékenykedő mesegyűjtő és mai követője, a szöveghermeneuta, egyvégtében zavarban van. Ugyanis olyasvalamiről kellene elméleti kijelentéseket tennie, amiről csak kellő fenntartással beszélhetne, mivel hogy sem a másfél évszázaddal korábbi orális változatokról nincs megbízható tudása (az archívumokban őrzött átírt és megcsonkított szövegváltozatokról szót se ejtsünk!), sem a korabeli lokális közösségbeli mondás természetrajzáról nincs kellő ismerete. Utóbbira egy helyütt Nagy Ilona is utalt (Nagy I. 2007: 1161–1173). (Nagy Olga a kettős szerepéből fakadóan persze nagyon is jól ismerte a cigány mesemondás performanszát, amit gyűjteményeinek bevezetőiben igyekezett is „érzékíteni” az olvasóban). Vagyis, ha tetszik, ha nem, az előttünk álló egyedüli lehetőség: a diakronikus megközelítés szempontjából mindannyian (folkloristák és kulturális antropológusok, irodalmárok és nyelvészek) jobbára csak szöveghermeneuták vagyunk. Az európai folklór-kutatásra mai napig károsan, sőt a meséről való gondolkodás számára egyenesen bénítóan ható szellemisége (más olvasatban szellemtelensége) abban nyilvánul meg, hogy alig vagy egyáltalán nem hajlandó elismerni: a különböző archívumokban őrzött meserepertoárokra éppúgy ráolvashatók a különböző interdiszciplináris kutatások elméletei, mint az irodalmi szövegekre. Itt van mindjárt a *diakritikai módszer*, mint fenomenológiai eljárás, melynek lényege Tengelyi szerint, hogy: „filozófiai megfontolásaink során ki kell lépnünk a pusztá fogalmak elemzésének bűvköréből, és olyan élethelyzeteket kell szemügyre vennünk, amelyekben jelenségek tárulnak eléink és tapasztalatok adódnak” (Tengelyi 1998: 37). Kérdezem, a mesére irányuló interpretációs műveletnek nem ez volna a lényege: a pusztá – s nem is mindig világos, következetes – fogalomhasználatunk átgondolása olyképpen, hogy a mesenarratívában előfordu-

¹¹ E *botcsinálta mesekutató* szerepemmel kapcsolatosan segítségül hívom az egyik neves filozófust, aki a mítoszelméleti kutatások modernkori kritikusa is egyben: „Természetesen mindig tartunk majd a szakemberek felzúdulásától: valami olyasmi, ami az ő számukra régóta napnál világosabb, s amivel kapcsolatban kevésbé vitatott kompetenciával és terminológiával bírnak, most egyszerre csak a homály és a meghatározatlanság martaléka lesz. Különösen áll ez a mítosz tárgykörére, ugyanis igyekszünk komolyan venni az illetékelen mivoltunkból fakadó kötetlen nyelvhasználatot, amely archaikus korszakokon, gondolkodásmódokon és etnológiai primitívizmokon keresztül túl is úgy hiszi, hogy észlelni, illetve posztulálni tud valamiféle mitikus valóságot” (Blumenberg 2006: 106).

ló jelenségeket és a kimondásuk mögött rejtő tapasztalatokat – amúgy a ricœuri hermeneutikai felfogás módjára – az elhangzott történetek faggatásán, újraértelmezésén keresztül, a „szöveget az egész és a rész összefüggésében” (Ricœur 1999: 398) világítsuk meg?

Noha Nagy Olga az orális elbeszélés fenomenológiáját vizsgálja, az élő mesevariánsokat gyűjtő és az archivált meseszövegeket interpretáló pozíciója között tatóngó, egyébként áthidalhatatlan szakadékot úgy iparkodott áthidalni, hogy az egyes mesevariánsok „eredetiségének”, vagy csak a bennük rejlő tapasztalat *preegzisztens* voltának (Blumenberg 2006: 129), esetleg időbeli és lokális közösségbeli átváltozásának folyamatáról visszafogottan nyilatkozott. Az általa gyűjtött mesék szinkronikus összehasonlítására helyezte a hangsúlyt, az eleven mondás hagyományörző voltára irányította a figyelmet. A hermeneutikával való kacérkodása azt eredményezi, hogy bár Nagy Olga tiszteletre méltó bátorsággal eltávolodik a Grimm-féle szövegátírás és meseértelmezés, majd a két fivér nyomdokaiba lépő mesekutatók olykor cáfolható, máskor pontosításra szoruló szellemi tornamutatványaitól (Nagy O. 2010: 194), mégsem lép át elég bátran a „hermeneutikai kör” mezejére. Holott épp a sokféle szerepalakítása, különböző szerepekkel való azonosulása bizonyítja, hogy tudatában volt a bartóki elvárásnak: „az ideális népzene gyűjtő valóságos polihisztor kell legyen” (Bartók 2008: 9).

Végezetül Nagy Olgának még egy, az eddigiekkel szorosan összefüggő *azonosulására* kívánok rávilágítani, nevezetesen a hagyományörzés kapcsán egyetért Edgar Morinnal, akitől idéz is egy kulcsmondatot: „Ha a jövő már most eltékozolt, a jelen pedig beteg, az egyetlen megoldás a visszafordulás a múlthoz, az etnikai, nemzeti, vallási gyökerekhez” (Morint idézi Nagy O. 2010: 52). A folkloristának az egyéni identitást és a lokális közösségi összetartozást erősíteni kívánó szándéka (mely a paraszti életformát ugyan nem akarja „idealizálni”, ellenben pusztán amiatt, hogy a globalizáció bajnokai avítnak vagy középkori csökevénynek aposztrofálják a faluközösséget és hagyományát, megtagadni sem szándékozik), a túlhajszolt perfekcionizmus és modernizmus kompenzálásaként olyasfajta közösségi hagyományhoz, múlthoz való visszafordulást szorgalmaz, melyet korunk két kiváló gondolkodója, Odo Marquard és Alasdair MacIntyre is üdvöztetőnek tart. Viszont a hagyományörzés – mint a kulturális emlékezet nélkülözhetetlen eleme – megint csak csapdahelyzet elé állítja folkloristánkat, ugyanis az áthagyományozásban *ab ovo* benne rejtetik a szedimentáció, s ha nem ismerjük föl az üledés, lerakódás aktusában az újramondás lehe-

tőségét,¹² illetve elveszítjük azt, könnyen „halottá” válhat az átadandó hagyomány (lásd a könyvekben megjelentett meserepertoárok esetét). Érzékelvén ezt a veszélyt, Nagy Olga maga is hangot adott kételyeinek: „A hagyományörzés máig egyfajta mitizálást is jelent. Minden, amit örököltünk: szent és sérthetetlen!” (Nagy O. 2010: 188) A passzív hagyományörzés, illetve annak tudós vizsgálata helyett azzal a programmal azonosul, amelyik szerint a folkloristának „az élő, változó, alakuló falut kell vizsgálnia, s egyben megérteni e változás, alakulás törvényeit is” (Nagy O. 2010: 185). Ez utóbbi megállapítása egészen közel viszi a kulturális antropológia szemléletmódjához, de nem az általa megnevezett meseszociológiához. Mindez nem csekély feladatot rótt rá, melyek a briliáns mesegyűjtemények kiadásához vezettek. Ámbár nekünk – hadd jegyezzem meg némi öniróniával: „urbánus könyvmolyoknak”, vagy Belmont által használt kifejezéssel, „specialistáknak” (Belmont 1999: 23) – akik többnyire már csak archivált meseszövegekkel találkozunk (tisztelet illeti a lokális közösségek folklórhagyományának kortárs gyűjtőit), aligha akad lehetőségünk az élő lokális közösségek időszerű elvárásai horizontjának és a mesemondás eleven áthagyományozásának egységben látására. Ezért is kell tisztelegnünk azelőtt, aki elvégezte feladatát és szerző, szerkesztő túlélőként segíti a kutatásainkat.

Irodalom

BÁLINT Péter

2014 *Archaikus alakzatok a népmesében. Jakab István cigány mesemondó. Archaic Images in Folk Tales. The Tales of István Jakab, Gypsy Tale Teller.* (Fabula Aeterna, I.) Didakt Kiadó, Debrecen

BARTÓK Béla

2008 Írások a népzeneről. Kortárs Kiadó, Budapest

BELMONT, Nicole

1999 *Poétique du conte. Essai sur le conte de tradition orale.* Gallimard, Paris

¹² „A konfiguráló aktus *sematizáló* és *hagyományörző* jellegéről van szó, mindkét vonása sajátos kapcsolatban áll az idővel. [...] A hagyomány konstituálódásának alapja valóban az újítás és a lerakódás (sédimentation) játéka.” Ricœur 1999: 280–281.

- BENJAMIN, Walter
 1960 „A szirének hallgatása”. *Válogatott írások*. (ford. Szabó Csaba) Osiris Kiadó, Budapest
- BLUMENBERG, Hans
 2006 *Hajótörés nézővel*. (ford. Király Edit) Atlantisz Könyvkiadó, Budapest
- DERRIDA, Jacques
 1998 *MÉMOIRES Paul De Man számára*. (ford. Simon Vanda), Józsoveg Műhely Kiadó, Budapest
- 2005 *A másik egynyelvűsége avagy az eredetprotézis*. (ford. Boros János et al.) Jelenkor Kiadó, Pécs
- DRAPER, Jonathan A. (ed.)
 2003 *Orality, Literacy, and Colonialism in Southern Africa*. Society of Biblical Literature, Atlanta
- DUBOIS, Thomas A.
 2006 *Lyric, Meaning and Audience in the Oral Tradition of Northern Europe*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana
- HONTI János
 1962 *Válogatott tanulmányok*. Akadémiai Kiadó, Budapest
- LEJEUNE, Philippe
 2003 *Önéletírás, élettörténet, napló. Válogatott tanulmányok*. (szerk. Z. Varga Zoltán) L'Harmattan Kiadó, Budapest
- LÉVINAS, Emmanuel
 1999 *Teljesség és Végtelen*. (ford. Tarnay László) Jelenkor Kiadó, Pécs
- LORD, Albert B.
 1960 *The Singer of Tales*. Cambridge University Press, Cambridge
- MARQUARD, Odo
 2001 *Az egyetemes történelem és más mesék*. (ford. Mesterházi Miklós) Atlantisz Könyvkiadó, Budapest
- NAGY Ilona
 2007 A népköltési gyűjtemények kiadásáról. In: Jankovics József (főszerk): „Nem súlyed az emberiség!” *Album amicorum Szörényi László LX. Születésnapjára*. MTA Irodalomtudományi Intézet, Budapest, 1161–1173.
- NAGY Olga
 1978 *A táltos törvénye. Népmese és esztétikum*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

- 1996 *Villási a táltosfiú. Mezőbándi, szucsági és mérai cigány népmesék.* (Ciganisztikai Tanulmányok, 9.) MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest
- 2002 *Havasok mesemondója. Jakab István mesél.* Akadémiai Kiadó, Budapest
- 2010 *Vallomások.* (szerk. Keszeg Vilmos) Noran Kiadó (Luna Könyvek), Budapest
- NILES, John D.
- 1999 *Homo Narrans. The Poetics and Anthropology of Oral Literature.* University of Pennsylvania Press, Philadelphia
- ONG, Walter J.
- 1998 A szöveg mint interpretáció: Márk idején és azóta. In: Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség.* Áron Kiadó, Budapest, 143–167.
- 2010 *Szóbeliség és írásbeliség.* (ford. Kozák Dániel) Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet–Gondolat Könyvkiadó, Budapest
- RICEUR, Paul
- 1999 *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok.* (ford. Angyalosi György et al.) Osiris Kiadó, Budapest
- TENGELYI László
- 1998 *Élettörténet és sorsesemény.* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest

Identificarea cu rolul de cercetător al basmelor populare: cazul lui Nagy Olga

Nagy Olga, un excelent cercetător transilvănean de basme populare, și-a însumat numeroase roluri de-a lungul vieții ei. În studiul de față doresc să-mi formulez respectul față de opera ei doar prin prisma culegătorului de basme populare cu *rol dublu* (culegător și arhivant, comentator și analist textual). Obiectul lucrării este folcloristul care a publicat basme populare ale romilor culese în diferite regiuni, acompaniate de comentarii detaliate, a cărui excelență devine tot mai evidentă pentru specialiștii de astăzi.

Identification with the Role of the Folk Tale Researcher: the Case of Nagy Olga

The excellent Transylvanian folk tale researcher, Nagy Olga, has identified herself with several different roles. In my present article I wish to play my tribute to her work functioning in a double role (as a collector-archiver and as a commentator-text analyser). The object of my tribute is the ethnographer who, extended by thorough commentaries, published Gypsy folk tales collected at different local areas. Her excellence becomes more and more evident for today's scholars.