

Nagy Gabriella Ágnes

Daseinanalízis és népmese:

Nagy Olga népmese gyűjtései

(A *hűtlen feleség* típus:

származás, hűtlenség, féltékenység)

„A mesegyűjtő is csak rendre és fokozatokon haladva képes megérteni a mese legbensőbb lényegét”. (Nagy 1978: 5)

A *Magyar Néprajzi Lexikon* szerint a népmese „a szóbeli elbeszélő költészet legnagyobb műfajcsoportjainak egyike”, normatív szerepe van (Kovács 1980: 739), pontosabban „a beszélt és nem az írott nyelv esztétikai lehetőségeire épült, jelképes tartalmú, kötött formájú prózai elbeszélő alkotás. Voltaképpen gyűjtőfogalom, mivel különböző cselekményű, formájú, hiedelemháttérű alkotáscsoportok egész sorát értjük rajta” (Kovács 1979: 457). Valójában a népmesekincs a szóbeli szövegfolklor hagyományban olyan korpuszt alkot, amelyet Magyarországon a 19. század első harmadában kezdtek gyűjteni, a paraszti kultúra részeként tekintettek rá, ám kitapinthatóan szoros kapcsolata van, volt és lesz az írott, nyomtatásban megjelenő szövegekkel (Nagy 1993).¹ A meséket Európában a 16–17. században kezdték leírni, az általunk ismert mesék – amelyek fennmaradtak, mert a szájhagyományból „átkerültek” az írásbeliségbe – kapcsolatban voltak

¹ „Bár a gyűjtéskor még csupán az érdekelt, hogy az egyes írott szövegeket az egyéni tehetség, no meg a közösségi elvárás hogyan adaptálja, színezi, változtatja, alakítja – egy szóval folklorizálja –, később már az irodalom és a népköltészet meg nem szűnő kapcsolatára is rádöbbsentem” (Nagy 2010: 207). Keszeg Vilmos sorra vette a mesemondók gyakorlatát és ő is arra a következtetésre jutott, hogy „a mesemondóknak mintegy fele maga is intenzív kapcsolatot tartott fenn az írott kultúrával” (Keszeg 2011: 99). Néhány oldallal később is kifejti, hogy a „népmese kutatás mindvégig figyelt a mesemondók szépirodalmi tájékozódására” (Keszeg 2011: 122).

írott történetekkel: egyfelől a nyomtatásban megjelent narratív szövegek, több esetben kifejezetten a ponyvairodalom termékei, másrészt például a prédikációk hatottak rájuk.² A népmese eredendően nem gyermekek számára elmondott műfaj, hanem olyan, a közösség számára fontos narratívák áthagyományozásának az eszköze, amely egyfajta kulturális és nyelvi identitást hoz létre – a hagyomány: kultúrának és szellemi javaknak az a sajátos létezési formája, amely nemcsak létezési forma, hanem megalkotást és fennmaradást szabályozó és lehetőségessé tevő törvény (Honti 1962: 37). Honti János szerint a mese a praktikus élet ellentéte, a csodák és fantasztikum világa, ellentétben áll a praktikus, technikai, természettudományos, logikai világképpel (Honti 1962: 12). A mesevilág a nem létező ellentétek, a lerombolt határok világa, sőt, minden mese határlerombolásokat mutat. A mese felismerés, állásfoglalás, az élet valóságát cselekvő szellemmel itatja át: a mesehős szinte soha nem mereng, nem latolgat, csak cselekszik. Honti János szerint a mese funkció, következménye az emberi társadalom sok lelki jelensége szövedékének: a mese ősiségéhez a történelem nem tud eljutni, talán csak a lélektan (Honti 1962: 67-68).

Nagy Olga a népmese esztétikumáról szóló könyvében leszögezi, hogy a mesei gondolkodásmód prelogikus, valamifajta ősiség mentén szerveződik, mágikus animizmus és fantasztikum jellemzi, mégis Ricoeur-re utalva egy pillanatra teret enged annak az elképzelésnek, hogy ez a fajta gondolkodási mód más stratégiai szinten, az érzékelés szintjén működik (Nagy 1978: 25). A tankönyvként használt *Kulturális pszichológia* kötet *Törzsfejlődés és kultúrtörténet* című fejezetében Michael Cole éppen ezeket az ősi gondolkodásformákat vizsgálja és Vigotszkij rétegződés törvényét alkalmazza rájuk. „Az emberiség története során újabban megjelenő viselkedésformák jól megférnek a legősibbekkel” (Vigotszkij idézi Cole 2005). Vigotszkij tanítványa, Lurija rengeteg olyan kutatást végzett, amelyek rá-

² A reformáció nem csupán az anyanyelvi kultúra előretörését segítette, hanem olyan folyamatoknak volt az eredője és katalizátora, amely során mind a kép, mind pedig a nyelv mint médium szakralizálódott. (Mészáros 2014: 114). A reformációban lezajló textuális–orális, orális–textuális váltás mindvégig a verbalitás keretein belül maradt, miközben a katolicizmus inkább a vizualításra, valamint a rituálékra összpontosított (Mészáros 2014: 83). A reformáció „teljesítménye” azonban nemcsak mediális váltást, áthelyeződéseket eredményezett, hanem a könyvnyomtatást is felvirágoztatta. Azaz a 16. századtól az anyanyelvi bibliákon, bibliakommentárokon, katekizmusokon túlmenően terjedni kezdtek azok a profán szövegek is, amelyek beszűrődhettek a mesei világba.

világítottak a szóbeli (számunkra valamifajta ősiséget és kezdetlegességet idéző) közösségek működési módjaira, és leírhatóvá tették az emlékezés mechanizmusait, valamint a szóbeli kultúra tagjainak gondolkodásmódját. Ezekből a vizsgálatokból az is kiderült, hogy a logikus gondolkodás nem váltja fel automatikusan a prelogikus gondolkodást. „Ahhoz, hogy a prelogikus gondolkodás maradványai eltűnjenek, minden fogalmunknak, beleértve a mindennapi élet során használtakat is, az élőlényeknek és az eseményeknek kizárólag az objektív jellegzetességeit, viszonyait kellene kifejezniük.” (Cole 2005: 163). Ez valójában csak a tudományos gondolkodás jellemzője. Azonban a magasabb rendűnek értett tudományos gondolkodás, az írásbeliség közegében kifejlődött elvont és reflexió mentén szerveződő struktúrák nem váltják fel a prelogikus gondolkodást, hanem átalakítják azt, mintegy rárétegződnek – tulajdonképpen a prelogikus nélkül nem jöhetne létre és nem működhetne a logikus szint. A William James által megkülönböztetett hétköznapi, tudományos és kritikai filozófiai gondolkodás egymásra épülve jelenhetnek meg, ám egyik sem jobb vagy rosszabb a másiknál. Minden gondolkodásfajta instrumentális. Ezért a gondolkodásmódok helyességét minden esetben az a tevékenységkör fogja meghatározni, amelyen belül megjelenik (Cole 2005: 169). Tehát a mesemondás alkalmain a szóbeliségben használt eszközökre van szükség, amelyhez a gondolkodásformáknak, nyelvi kifejezőkészletnek, kommunikációs stratégiáknak alkalmazkodniuk illik.

A mesei beszéd, a mesékre jellemző szóbeli előadásmód egy olyan közeget, gondolkodásmódot képvisel, amelyet ugyan tekinthetünk valamifajta eredetnek, kezdetnek, esetleg a tudományos, reflektív gondolkodásnál fejletlenebbnek, ám ha tisztában vagyunk azzal, hogy a mese szóbelisége egy világlátás, egy érzékelési mód megjelenése – amely se nem jobb, se nem rosszabb másoknál –, akkor elkerülhető az, hogy közvetlenül olyan fogalmi mátrixot olvassunk rá, amely az absztrakt, reflektív gondolkodási mód sajátja. Ezért a mesék filozófiai megközelítésének mindig az egyes szövegekből kell kiindulnia, hogy az adott meséről mondható, megérthető megállapítások ne általánosságok vagy univerzálisok köré szerveződjenek, hanem az összehasonlítás alapján megragadhatóvá váljanak az egyes mesék sajátosságai. A változatokban, típuskombinációkban, kontaminációkban hozzáférhető történetek ugyanis mindig saját módjukon mondják újra vagy el a történeteket, mindig alkalomhoz igazítják őket: „a szóbeli mesélésben az eredetiséget nem az új történetek kitalálása jelentette, a

hagyományt nem kellett új elemekkel bővíteni. A mesélő eredetisége azal volt mérhető, mennyire tudja a hagyománykincset sikeresen az adott szituáció kívánalmaihoz, illetve az adott közönség igényeihez alkalmazni” (Ong 2010: 58).

Nagy Olga az 1940-es évek közepétől gyűjtött fel meséket, elsősorban Erdélyben. Ennek kapcsán a *Vallomásokban* azt írja: „A meseszövegekben és azok elemzésén keresztül megpróbáltam bemutatni, hogy annak a hiteles népmesének, amelyet hangrögzítő készülékkel vettünk fel, s amelynek szövegét szó szerint jegyezzük le és közöljük, kevés köze van az eddig – már százötven éve – gyűjtött, közölt, korrigált, átszűrt, megszüpített, éterivé stilizált meseszövegekhez, melyeket mind a magyar, mind az európai folklórisztikában kanonizáltak. Tudatában voltam annak, hogy nagy merészség ilyenekkel betörni a folklórtudományba, egy éteri mesetáj helyett valódi földi térségeket megidézni.” (Nagy 2010: 193–194). Az ilyen módon felgyűjtött és publikált mesék jelentős felháborodást váltottak ki, esetenként „szenvedélyes visszautasításba” ütköztek. Az általam szorosabban vizsgált, Nagy Olga által felgyűjtött mese kapcsán szeretnék rámutatni azokra a pontokra, amelyekben ez a fajta valóság, a valódi földi térségek megidézése megjelenik. Előtte azonban rövid kitérőt teszek a daseinanalízis területére.

A daseinanalízisről

Amikor a daseinanalízis fogalomrendszerét megpróbáljuk ráolvasni a mesei szövegekre, körbe kell járnunk, hogy mivel tud a daseinanalízis hozzájárulni a népmesék értelmezéséhez. A mesékhez jó ideje szempontrendszer biztosít a pszichológia, annak is a jungi ága: az archetípusok vizsgálata Jung, majd különösen Marie-Louise von Franz munkássága óta átszövi a meséről való beszédet. A pszichoanalízis hagyományát követő terápiás irányzatok, amelyek meséket használnak fel gyógyítás céljára, szintén mozgósítják a lélektani diskurzust. A filozófia pedig utóbb, többek között a fenomenológia felől tekint rá a népmesei szövegekre, hogy a lét alapvető jelenségeit tárja fel. Valójában a meséről szóló diskurzus mindig érintkezett a lélektani megközelítésekkel, akár belőle indult ki, akár annak ellenében vizsgálta a népmesét. Claude Lévi-Strauss 1955-ben a mítoszok struktúrájáról értekezvén elégtelennek tartja a mítoszok lélektani

megközelítését (a mítoszok és népmesék kapcsolata rendszeresen vizsgálat tárgya) és azt állítja, hogy „a vallásnéptudomány megalapítói: Tylor, Frazer és Durkheim mindig odafigyeltek a lélektani problémákra; de mivel ők maguk nem voltak hivatásos pszichológusok, nem tudtak lépést tartani a pszichológia eszméinek gyors fejlődésével, s még kevésbé tudták ezt előre sejteni. Értelmezéseik éppolyan hamar elavultak, mint a bennük foglalt lélektani posztulátumok” (Lévi-Strauss 2001: 164). A lélektani értelmezések azonban nem csupán annak köszönhetően kérdésesek, hogy gyorsan változik a tudományterület, hanem annak is, hogy különböző ágai jelentek meg, valamint hogy a lélektan tudománya kulturálisan és temporálisan meghatározott.

A daseinanalízis a filozófusok azon igényének köszönhetően született, hogy a filozófia létértelmezésre vonatkozó gondolatait, eredményeit, kérdéseit vagy válaszait ne csupán tudományos diskurzusrendek osszák meg egymást között, hanem alkalmazhatóvá váljon a tudás: amit a lélektan nem tud megválaszolni, mert az emberi létezés végső kérdéseibe ütközik, azt a filozófia képes megtenni, ha az egyén saját létével kapcsolatosan ezeket a végső kérdéseket feszegeti. (Arra ugyanis nincsen a pszichológiának adekvát válasza az egyén számára, miért is létezzünk). A daseinanalízis nem más, mint alkalmazott filozófia, bizonyos szempontból a fenomenológia és a pszichoanalízis ötvözete, de legalábbis folyamatos párbeszédük eredménye – „a pszichoanalízis és annak állandó továbbfejlődése nélkül a daseinanalízis ma nem létezhetne” (Condrau 2013: 50).³ A pszichoanalízis bő száz év alatt legalább annyit változott és fejlődött, mint a fenomenológia. Egyik alapítója, Biswanger azonban soha nem akarta, hogy a daseinanalízis pszichoterápiás iskola legyen, a pszichiátia filozófiai-antropológiai megalapozásának szánta (Horváth 2012: 458). A lélektan fenomenológiai megközelítése megköveteli mindenfajta beállítódás függesztését, a tapasztalat számára való megnyílást és az ember létmódja, lételeményeinek felőli értelmezést. Már Freud is belátta, hogy az a cél elérhetetlen, miszerint a tudattalant (legyen az kollektív vagy egyéni) teljes mértékben tudatossá lehet tenni. A pszichoanalízis annak tudatában, hogy korlátokba fog ütközni, az ösztönök, elfojtások, ismétlési kényszerek

³ A daseinanalitikus gondolkodáshoz közel álló neopszichoanalitikus irányzatok képviselői között találjuk a következő neveket: Melanie Klein, David Winnicott, Karen Horney, Erich Fromm stb.

stb. fogalomtárát alkalmazva úgymond megpróbál mögé kerülni mind-annak, ami nem látható, rejtve marad, míg a fenomenológia azt vizsgálja, ami megjelenik az észlelés számára, valamint ami fenoménként van jelen. Mindezt úgy teszi, hogy kiindulópontja minden esetben a világban-való-lét. A daseinanalízis az emberi létmód kapcsán arra figyel, hogy miként képes az ember az autentikus létmód felé mozogni, azt elérni, illetve milyen viszonyban áll a halállal – ez utóbbi kérdéskör, a halál felé futó élet Heidegger filozófiájának sarokköve.

A daseinanalízis nyelvén szólva a mese az oksági viszonyok felfüggesztésének segítségével – a kauzalitás a pszichoanalízis megfajtási útvonala,⁴ míg a mese ezeket a pontokat a fantasztikummal, csodával, átváltozásokkal oldja fel – az ember arra való szabadságának narratíváját alkotja meg, amelyben szabadon, valami által megszólítva, az egymás iránti gond(ozás)ban⁵ és egyfajta integritás létrehozásával igyekszik kiteljesíteni egy autentikus létformát.⁶ Talán ez az értelme a szokásos mesevégnék a tündérmesék esetében a királlyá koronázott hős lakodalmán: a minden más kötöttségtől megszabadult hős többé nincs kiszolgáltatva semmi betegségnek, próbának, életveszélyes helyzetnek, léte innentől csak azáltal meghatározott, hogy a halál felé fut. (És boldogan éltek, amíg meg nem haltak.) Előrevetítve megjegyezhetjük, hogy ennek az üdvtörténeti mesevégnék a bonyolítása különösen érdekessé tesz néhány mesét – Nagy Olga ezekből többet is felgyűjtött –, ahol a királyság elnyerése a királynő feleségül vételével nem vet véget a cselekménynek. A királyságot elnyert hősnek ebben az elvileg szabad létben újabb, más típusú feladatai adódnak. Az addigi próbatételek hősiesség kiállása után a világban-való-lét esetlegesen olyan beteg módjain kell úrrá lennie, amelyek már közelebb állnak a mindennapi élet által felkínált helyzetekhez.

⁴ „A motívum az emberi cselekvés mozgató oka, a kauzalitás pedig egy természeti folyamat lefolyásának mozgató oka. Az ok lényege abban áll, hogy nem lehet semmi másra visszavezetni. A kauzalitás mindössze egy elképzelés a természet létszerkezetének meghatározottságáról alkotott lehetséges elképzelések között. A motiváció az ember egzisztenciájára vonatkozik, amely a világban mint cselekvő és tapasztaló létező egzisztál” (Condrau 2013: 27).

⁵ Sok esetben egy másik mesei hős az, aki például csodálatos tárgyakkal továbbsegíti a mesehőst mesei útján.

⁶ A mese ebben az értelemben azt is állítja, hogy sorsunk nagy problémáinak megfajtése nem az oksági viszonyok tisztázása által lehetséges, hanem inkább a szerencse, a kegyelem és a szemléletváltás segíthet.

Azonban „filozófiai megalapozás nélkül egyetlen betegségtan sem lehet kellőképpen átfogó. Az emberlét mint szenvedő lét határozható meg. Olyan kérdések állnak a középpontban, amelyek az életre és a halálra, a bűnre és az áldozatra, a vizályra és az örületre, a törvényre és az igazságra irányulnak” (Condrau 2013: 51). A mesék többnyire éppen ezek felől a kérdések felől olvashatók. Az emberi életben erre vonatkozó tapasztalatok és megoldások bizonyos szempontból sorsválasztások következményeinek tekinthetők, a választások pedig cselekvések útján történnek. Weizsäcker-re (1956) hivatkozva Condrau azt írja, hogy „cselekvési attitűd nélkül nincsen megismerés és nincs értelmes (*sinnvoll*) cselekvés az érzékek (*Sinne*) állandó felügyelete nélkül, továbbá hogy az emberek közötti kölcsönhatás nem más, mint szakadatlan beszéd és válaszadás, elfogadás és adás” (Condrau 2013: 54). A világban-való-lét az embert képtelenné teszi arra, hogy kibújjon a cselekvés alól (a nem cselekvés is döntés és cselekvés értékű), vagy hogy létét elszigetelve, önmagára zárulva élje meg. A világban-való-lét az embert arra kényszeríti, hogy cselekvései által döntsön, mindezt pedig mindig a másokkal való kapcsolatrendszerben teszi meg. A világban-való-lét zavarai abból adódnak, ha önmaga végbevételének az ember nem képes eleget tenni, úgymond nem tudja sorsát megfutni, akadályokba, ellentmondásokba, bizonytalanságba, retardációba ütközik. Ilyen értelemben minden beteg létállapot tulajdonképpen akadályoztatottság az autentikus léthez való eljutásban. Ez az akadályoztatottság, vagy az ember ellentmondásossága fakadhat külső (látható, érzékelhető), illetve belső (elrejtettségben lévő) forrásból. A mese a cselekvéseken keresztül mindig a külső akadályoztatottságra fektet hangsúlyt, helyzetek leírásával konkretizál, míg a belső, rejtett ellentmondás sokszor a mesei titok formájában jelentkezik.

Cifra János meséi Nagy Olga gyűjtésében

Nagy Olga egy kötetnyi mesét gyűjtött fel Cifra Jánostól, a koronkai cigány mesemondótól. Cifra János meséi minden bizonnyal magukon hordozzák a cigány közösség szabályainak, életmódjának, szokásrendjének jegyeit: „a mindennapi történetmondás a lokális társadalom szerkezetét és eseményeit, életvilágát teszi láthatóvá, közös tudást hoz létre, társadalmi kohéziót teremt” (Keszeg 2011:134). Cifra egyetlen meséjét szemügyre véve

ez egészen jól kitapintható. Nagy Olga a cigány mesék kapcsán azt írja, hogy „amit a népmese kapcsán tudok, azt elsősorban annak köszönhetem, hogy találkoztam a cigány népmesével” (Nagy 1992: 24). A szóbeli közösségekben élő cigányok meséi ugyanis erőteljesebben hordozzák magukon azokat az archaikus jegyeket, amelyek meghatározzák a mesélés aktusát, illetve szövegeit. A cigány mesék között ritkán találni olyan mesetípus variációt, amely nem kombinálódna, sok meséjük több mesetípus kontaminációja. Cifra János meséi közül ezért szándékosan olyat választottam, amely viszonylagosan „tisztá”, egyetlen típus variánsa, ám rendkívül sajátos módon szövi a cselekményt. A *Vízi Sándor* néven gyűjteménybe került mese még így is a tipologizálhatóság kérdéseit veti fel, hiszen egyfelől a hűtlen feleség típusba sorolódik (AaTh 318), amelynek létezik a *Magyar Népmesekatalógus*ban egy másik típusszám alatti besorolása (AaTh 590A) is, az utóbbi típusszám alatt hivatkozott felgyűjtött mesék pedig többnyire azonosak a 318-as típusszám alá soroltakkal.⁷ Amellett, hogy a *hűtlen feleség* típus önmagában kétszer tipologizált mese, a katalógus külön nem jelzi, hogy kombinálódott volna a *két testvér* (AaTh 303) típusú mesével. Nagy Olga is inkább az AaTh 325-ös számú mesét jelöli meg, ami Cifra meséjében beékelődik a *hűtlen feleség* típusba. Mielőtt azonban néhány mesevariánst szemügyre vennénk, vessünk egy közelebbi pillantást Cifra János meséjére.⁸

Cifra János a hűtlen feleség típusú mese (AaTh 318) olyan változatát mondja el a mese elejére illesztett származástörténettel, amelynek tanulságai beírhatóak a cigányok társadalommá még nem szerveződő, de közösségként már működő szokásrendjébe – még akkor is, ha a mesekezdetnek ez a fajtája elterjedt volt. A nomád népekre jellemző, hogy a

⁷ Már Honti János is rámutat: „Világos, hogy a ’mesetípus’ fogalma tisztán gondolati konstrukció, hiszen, ami létezik, amit hallhatunk, ha elmesélnek, amit a mesekutató papírra vet, és könyvben kiad, amit az olvasó ennek eredményeként olvashat, az mind csak az egyes elmesélés: variáns. A variánsok száma elméletben végtelen: hiszen aki tudja a mesét (és nem csak egy ember tudja), az maga is számtalanszor elmondhatja.” (Honti 1962: 57). Honti János kapcsán lásd még Bálint Péter kitűnő tanulmányát, amelyben kiemeli, hogy Honti a mesetípus és a katalógus kapcsán azt állítja, inkább a kutatók szükségleteit elégíti ki, sorvezetőként használható (Bálint 2011: 11–48).

⁸ A hűtlen feleség típust Bálint Péter elemezte (Bálint 2010, 2013), ám ő Jakab István *Feketebéli király* című meséjéből indult ki, amely jónéhány mesetípus kontaminációja. A Bódis Zoltán által írt Cifra János monográfia, bár jelentős összefoglaló munka, érdemben nem tér ki a *Vízi Sándor* című mesére (Bódis 2014).

vérségi kötelékek nagyon szorosak, és minden kívülről érkező „idegen”, betolakodó veszélyforrást jelent a közösség számára. Cifra János meséje, *Vízi Sándor* pontosan ezzel a helyzettel indul: a mesékben gyakori párhuzamos történetek, a karakter duplikáció szolgáltatja a mesei bonyodalom kezdetét. A hűtlen feleség típusú szövegek „hőse”, maga a hűtlen feleség, aki az esetek többségében gonosz anya is, és szerelmi szenvedély, sóvárgás vezérli. Ezekben a mesékben a szív és a szem kettőssége jelenik meg. A királylányt megmentő hős a mese elején gyakran száll le az alvilágba, vagy jár be egy sűrű, sötét erdőt, ahol találkozik az elátkozott, „álarc” mögé rejtett lánnyal (Bálint 2013: 259–260). Cifra János meséjében azonban a királylány elrejtettsége, vagy „feketésege” átformálódik egyfajta akaratoságba, míg a hős az alvilágra leszállás helyett a szolgálai lét, a királyi családba való belépés lehetőségének próbáját állja ki.

A Nagy Olga által említett módon felgyűjtött mesékben gyakran találkozni olyan kezdőképpel, amely az elmesélt típusvariáns elé egy származási történetet illeszt, hogy elbeszélje a hős vérségi eredetét, így történik Cifra János meséjében is. A *két testvér* típusú mesékből beépített epizód szerint a vén király öregsége idején átadja királyságát egy fiatalabbnak, a Veres királynak. Mindkettő gyermeket szeretne, lesz is mindkettőnek: a Veres királynak vér szerinti fia (Veres vitéz, hiszen a vér köti), a vén király halásza pedig talál egyet, akít a folyón úsztattak le (innen kapja a nevét: *Vízi Sándor*)⁹. A két fiút a Veres király kereszteli meg, azaz fogadja be a társadalmi rendbe, mintegy felszenteli. A Veres király fia kövér, jól fejlett gyermek, aki növekszik, ámde nem túl sikeres a tanulásban. *Vízi Sándor* soványka, jól tanul, rendes, és szép szeme és arca van. A gyermek születése lehet a kulcsa egy-egy mesének. Propp több mese kapcsán azt állítja, hogy az együttélésből született gyermekekhez való viszony nem egyértelmű, a mesékben rendszerint megölik őket (Propp 2005: 119). A promisz-

⁹ A *két testvér* típusú mesében gyakori az egyik testvér vér szerinti, míg a másik idegen származása (Nagy 2010: 602–603). A *Vízi Péter és Vízi Pál* című palócfoldi mesében a vér a halál, a víz az élet szimbóluma, valamint fontos az is, hogy a két testvér nem egymás ellenségeként, hanem ahogyan általában ebben a mesetípusban megjelenik, egymás segítőként lépnek föl. Cifra meséi között találunk olyat, aminek kezdete nagyon hasonlít a *Vízi Sándor* mesére, kivéve, hogy az idegen gyermek nem vízen érkezik, illetve eltérően a *Vízi Sándor* mesétől, a testvérek alapvetően segítik egymást, még ha akad is olyan epizód, amelyben a rivalizálás megjelenik – lásd a *József és Károly* című mesét (Nagy 1991: 248–280).

kuitásból született gyermek nem kívánt volt, mondja is a Veres vitéz Vízi Sándornak: „Hát téged a vízből fogtak ki. Anyád kurva vót, s belédobott a vízbe” (Nagy 1991: 214). A hűtlen feleség típusú mesét felhasználó Cifra-mese ezek szerint egy olyan mesekezdetbe ágyazza bele a történetet, amelynek egyszerre lesz tétje a származás, a vér szerinti kötelék ereje, illetve az árulás – a feleség árulása nem egyszerűen a mesetípusban föllelhető árulásnak feleltethető meg, hanem egy olyan típusú átjátszása az erőforrásoknak, amely a talált/nem kívánt/megmentett/idegen gyermek erőforrását játssza át a vér szerinti fiú kezére.

A homeosztázis működésének, jellegzetességeinek tárgyalása kapcsán Heller Ágnes különbséget tesz biológiai és társadalmi homeosztázis között. Az antropológiai-társadalmi homeosztázis szabályozása tartalmazza a biológiai homeosztázis szabályozását is – a biológiai homeosztázis az embernek mint biológiai lénynek egyensúlyban maradását biztosítja, ha éhes, ennie kell, ha álmos, aludnia, stb. Azonban „társadalmi szinten fontos az, hogy a stagnáns társadalmakban a megőrzés-fenntartás, a dinamikus társadalmakban a kibővítés dominál. A domináns szerepet játszó funkció, és annak mértéke messzemenően meghatározza, hogy milyen típusú érzések alakulnak ki, továbbá, hogy ezek milyen mértékben differenciáltak. Így az idegentől való félelem, illetve az idegennel szembeni ellenséges érzés sokkal nagyobb szerepet játszik statikus és zárt közösségekben, mint ma [...]; a tudásvágy viszont ma sokkal erősebb és általánosabb; mindkettő akkor is létezett és most is létezik, csak más arányokban” (Heller 2009: 49). Vízi Sándor a mesei világot elbeszélő történet szerint egy meglehetősen nyitott rendbe érkeznek, ahol befogadják az idegent, és ahol a tudás/tanulás értéként jelenik meg. A rendet képviselő Veres vitéz viszont ezeket az értékeket nem tartja sokra, és sokkal inkább a meglévő rend fenntartásában érdekelt.

Ebben a folyamatban mindemellett kulcsszerepet kap a szerelem és a szerelem akadályoztatottsága, valamint a szerelem mint betegség megjelenése. A Vízi Sándorba beleszerető királylány egyszerűen csak szerelembeteg, s ebben a helyzetben az anya dönt, az anya keres megoldást: „Szerelemért halált nem lehet csinálni” (Nagy 1991: 217). A *gonosz királylánya* című mesében például a királyfi esik ágyának, nem eszik, nem iszik: beteg („A fiam beteg.” „Aki beteg, nyegjen, aki egészséges, énekeljen.” „Te leány! Nem látod, hogy beteg vagyok?” [Nagy 1991: 240]) De miért is kell a szerelembe belebetegedni, amikor a „szerelem a szeretés által jön lét-

re”. A szeretés elsősorban önszeretésből indul, ennek megvalósításához egy felfoghatatlanul hatalmas, végtelen segítségre, kegyelmi beavatkozásra és ebből a kegyelmi intervencióból származó (ön)bizalomra volna szükség (Marion 2012: 103–104). A Vízi Sándorba beleszerető királynő azonban elérhetetlennek érzékeli szerelme tárgyát – jogosan, hiszen egyfelől Vízi Sándor azt gondolja, hogy nem szereti senki (Nagy 1991: 217), másfelől leszögezi magában, hogy „ilyen családba [mármint királyi családba] nem vegyülhetnek” [...] Utoljára nehogy az legyen, hogy: »Ki Vótál? Mi vótál? Senki se vótál!« Ezeket nem akarom viselni” (Nagy 1991: 217). Az akadályoztatottság a kölcsönös szerelemben tehát nem más, mint a királynő birtokvágya, Vízi Sándor önbizalomhiánya és alacsonyabb társadalmi rangja. A mese így is fogalmaz: „Tehát ha akart, ha nem akart, meg kellett esküdjék a szép leánnyal” (Nagy 1991: 217–218). A királyi családba beházasodott fiú azonban nem csak a társadalmi különbségekkel, saját oda nem illőségével küzd (arról sincsen szó egy percig sem, hogy ő viszontszeretné a királynőt, valóban úgy használják, mint egy szolgát, aki ezzel a házassággal is feladatot teljesít), ezen felül még szembe találja magát egy olyasfajta szeretettel is, amely a létezés alapszükségletek szintjén való szabadságát akadályozza. „Ez a fehérszép – jól mondják, hogy szereti a fehérszép a férfit – de ez annyira szerette az urát, ha az árnyékszékre ment, az az árnyékszék ajtójába várta, s úgy ölte meg, mikor kijött, s csókolta. Annyi időt nem hagyott, hogy végezze a dögát” (Nagy 1991: 218). Nemhiába szúrja közbe a mesélő ezen a ponton, hogy a régiek azt gondolták, a szerelem nagyobb a nyavalyarontásnál.

A mese egy olyan állapotot ír le, amelyben a szerelem mintegy hiányállapotként vagy egy kialakult, tisztességes csereüzletként jelenik meg: szeressen engem valaki először, azaz először én szeretném megkapni, ami nekem jár (Marion 2012: 94) – a királynő szert akar tenni arra, akibe beleszeretett, és a kölcsönösség figyelembe vétele nélkül be szeretne vele tölteni egy helyet. Eközben Vízi Sándor „húzódzik”, nem érzi úgy, hogy létehetőségeit itt, ebben a viszonyban kiteljesítheti. A daseinanalitikai terápia célja (és itt most eltekinthetünk a terápiás céloktól, hiszen tágabban az emberi létezés céljáról van szó) az, hogy figyelmessé tegye az embert saját meg nem ragadott és gyakran félreismert létehetőségeire, illetve a nyitottabb ittlét beteljesítését kell biztosítsa (Helting 2007: 161–162). Csakhogy Vízi Sándor nem igazán tudja, milyen létehetőségei vannak a tanuláson kívül, illetve azon kívül, hogy szabaddá tegye magát attól a po-

ziciótól, amelyre származása predesztinálja. A fenomenológiai alapbeállítódás szerint azt, ami önmagától megmutatkozik, önmagából kell megérteni és nem szabad valami másra visszavezetni. A mesében a vízben sodródó gyermek, aki nem ismeri származási tájékát, és csak azt tudja, hogy nem idevaló, azért lehet „beteg” létállapotban, mert ha nem parancsot teljesítene a házassággal, tulajdonképpen egyfajta menekülő- ellenszegülő magatartást tanúsítana, és egyáltalán nem biztos abban, hogy minek a számára tudná szabaddá tenni magát.

Vízi Sándor és a királylány kapcsolatában nem tud létrejönni az a valódi találkozás, amelyben a meg-nem-érdemeltség, a hála érzete keletkezne (Helting 2007: 170), hiszen Vízi Sándor önbizalomhiánya, kegyelmi állapotának fel nem ismerése, a királylány pedig birtoklásvágya okán, illetve a lenni hagyás hiánya miatt nem képes ilyen viszonyban létezni. Pedig a szerelem nem más, mint egy olyan helyzet, amelyben azért lehetnek egymás számára nyitottak, mert a másik ezt lehetővé teszi (Helting 2007: 182). Ennek a szabadságnak és nyitottságnak része a méltóság érzete is – a szerelemben lenni hagyni a másikat, és egymás számára jelen lenni annak a záloga, hogy egyenrangú te-te viszony létesülhessen (Helting 2012: 183). A szerelem akadályoztatottsága tehát nem külső akadályokban manifesztálódik a mesében, hanem a mesei alakok beállítódásának köszönhető. Ugyan a Veres vitéz beleszeret a királylányba, és a mesei bonyodalom nagy részét a vele való küzdelem teszi ki – a királytól szerzett rozsdás, illetve aranykard cseréje miatt Vízi Sándor nem képes magát megvédeni. A kardokat a királylány cseréli ki, s ezzel olyan csereüzletet üt nyélbe, ami se nem tisztességes, se nem egyezségeen alapuló, még csak nem is az ő birtokát képezi az, amit cserére bocsát. A Veres vitézt úgy juttatja „nyerő helyezethez”, ami nem lehet egy következő szerelem záloga, hiszen a „szeretőknak nincsen semmi csereakció tárgyát képező tárgyi birtokuk, és éppen ezért árat (realistát vagy túlzót) sem tudnak mondani” (Marion 2012: 96).

A két szerelmi szálként elmondott történet, Vízi Sándor és a királylány, illetve a királylány és a Veres vitéz története – amely közül egyik sem tekinthető valódi szerelmi viszonyznak – a mesében valamifajta kiegyenlítésre, megoldásra tör a sors szintjén. Cifra János ezt úgy oldja meg (s ebben követi a *hűtlen feleség* mesetípus cselekményvázát, bár a típust kiegészítő bevezető történet jelentősen módosítja a megoldás értelmét és értelmezhetőségét), hogy a Veres vitézzel való küzdelemben több ízben

elpusztított hős segítségére egy szolgálólányt küld. Ha Helting azt állítja, hogy szabaddá tenni azt jelenti: önállóságba engedni (Helting 2007: 219), akkor Vízi Sándor meséjében a hőst megmentő szolgálólánynak is valami hasonlót kell cselekednie. Azonban a szolgálólány tetteit egy nagyon fontos eseménysor előzi meg, amelyben a hős önállóságának megnyerése megkezdődik. Vízi Sándort a Veres vitéz először felmiszlikeli, és egy öreg házaspár teszi egybe. Az átváltozások sora majd ezután következik, s ez azzal párhuzamosan zajlik, hogy a hősnek vissza kell mennie a Veres király udvarába: először csitkó képében, aztán körte képében, majd egy aranyácsér képében tér vissza. Mindannyiszor a szeméről, szeme fényéről ismerik fel, és a királylány kéri az elpusztítását. Mindahányszor elpusztítják, megmarad belőle valami (a csitkó mája, egy forgács), amit a szolgálólány őriz és ültet el, ezáltal biztosítva a túlélést, a megmaradást, valamint azt, hogy önmaga nevelkedjen, nőjön, terebélyesedjen, alakuljon át. A harmadik átalakulásnál egy aranyácsér lesz a tó partján homokba rejtett körtefa-forgácsból, olyan, amelyik „hétféle nyelven kezdett énekelni. Olyan fényt adott a király ablakára, mint mikor valakinek tükröt tartanak elébe s a nap süti” (Nagy 1991: 228).

Az átváltozások sorát elbeszélő mese azonban sajátos jegyeket mutat: a Kovács Ágnes által hősmesék közé sorolt *hütlén feleség* típus jellemzője „a hős megölése és feldarabolása, majd a darabokból való újrafeltámasztása egy természetfeletti segítő által, s az a tény, hogy ennek következtében a hős sorozatos átváltozásra képes” (Kovács 1979: 464). Amellett, hogy a feldarabolás-motívum viszonylagos ritkaság, nem tudunk ponyvaváltozatról vagy irodalmi feldolgozásról (Kovács 1979: 465). A feldarabolás természetesen utalhat egyfajta samanisztikus hiedelemvilágra, ám Cifra János meséjében ez hiányozni látszik: nem természetfölötti segítő az, aki darabjait összerakja, hanem két szegény cigány – egy öreg cigányember és a felesége. A feldarabolt testet egy ló hátán találják meg egy átalvetőben, és egyáltalán nem hősiés vagy mágikus módon: a lódobogást hallva félelmükben el akarnak futni; az öreg cigányember mégis úgy dönt, megnézi, ki az, mi az. Meglepődve látják, hogy egy üres ló az, s rajta egy átalvető, abban pedig rengeteg hús. Az öreg cigány mind kiönti a húst, rakta, „ínyt az ínyhez, csont csonthaz, hogy összerakja, egy morzsalék se maradjon. Tehát mi formálódik ki belőle? Egy ügyes ember. Egy szál vessző van ott a földön, felveszi a vénember, s int feléje” (Cifra 1991: 224). Talpra szökik Vízi Sándor, s mikor kérdezi a két öreg, ki vágta őt így össze, azt válaszolja:

„Ne kérdezzék! Ne kérdezzék, csak vállaljanak bé gyermekeknek!” (Cifra 1991: 224) Ezzel a jelenettel még nagyobb hangsúly kerül arra, hogy először is Vízi Sándor úgymond családot keres, újjászületése lehetőséget ad arra, hogy eddigi számkivetett élete helyett tartozzon valahová, másfelől pedig a ló hátán az öreg cigányokhoz eljuttatott hús mintegy előkészíti a lóvá változás mozzanatát: aki megmentette, azzá változik – aki öszszerakta, ahhoz tartozik. A feldarabolás utáni emberré válás ily módon a samanisztikus elemek mellett komplexebb képrendszer alkotását mutatja mind az átváltozások módját, mind pedig az átváltozásból nyerhető „hasznot” illetően. Az átváltozások sorát megnyitó feldaraboltatás és öszszerakás, ennek nyomán a származási hely biztosítása előfeltételévé válik annak az átváltozási sornak, melyben a hős saját önállóságát méltó módon elnyeri. (Ehhez nem kellett a tudás, a könyvek a mese első részében rivalizálásra adtak okot, és nem a szent, vagy samanisztikus tudás elnyerésének voltak eszközei – inkább az udvari életbe való betagozódást remélte tőlük a hős.)

Az aranygácsér képében negyedszer újjáéledő Vízi Sándor úgy képes legyőzni a királynány felbujtására életére törő Veres vitézt, hogy becsalogatja a vízbe, onnan kirepül, megszerzi a régi, rozsdás kardját, s azzal öli meg. Vízi Sándor úgy menti meg saját életét, hogy egyrészt a segítő önzetlenül eltesz, megőriz belőle egy-egy darabot, majd a megmaradt darabokat hagyja nőni azzá, amivé lesznek. Végül azáltal győzi le a Veres királyt, hogy visszacsalja abba a közegbe, amelyből ő maga érkezett: a vízbe. A származási helyét messzebbre visszavezetni nem képes hős abban a közegben tudja újra kézbe venni a neki szánt erőforrást, a kardot, amelyből érkezett. Ilyen értelemben mindegy is, hogy a mese milyen szimbólumokat használ (külön fejtegetés tárgya lehetne, mit szimbolizál itt a víz: sodródást, születést, újjászületést, győzelmet, az erőforrás visszaszerzésének közegét stb.), mert a mese cselekményének szintjén az mutatkozik meg, hogy a továbbélés esélyét a származási közegbe való visszatérés adja.¹⁰ A mesevég ennek párhuzamos megoldását biztosítja avval, hogy a szolgálólány feleségül vétetik, azaz Vízi Sándor visszakapcsolódik abba a társa-

¹⁰ A víz mindennek a kezdete és mindennek a forrása, amiből minden lehetséges forma megszülehet, és amibe minden megszületett forma egyszer visszatér (Tánczos 2007: 337). Cifra János meséjében bizonyos szempontból a víz mint egyedi szimbólumrendszer épül fel.

dalmi közegbe, amelyből valószínűleg, vagy feltehetően származik, de ez a mesei beszédben már nem önmagában álló elem, azaz nem társadalombírálat, vagy erkölcsi tanítás, hanem annak a megerősítése, amellyel a hős számára bejárható utat elbeszélte. Ezért Nagy Olga Cifra Jánossal kapcsolatos megjegyzése, hogy őt kivételesen „nem származása, hanem kultúrája határozza meg” (Nagy 1991: 7) a mesében látszólag ellenkezőjére fordul: Vízi Sándort igenis a származása határozza meg, de a származása általi akadályoztatottságon úgy képes úrrá lenni, hogy visszatér származási közegebe, ahonnan újból hozzájuthat nem származási, hanem saját, valódi, szerzett erejéhez. A mesék rendszerint homeosztázisra törekednek, ahogyan azt Ong kiemeli a szóbeliségről és írásbeliségről írott könyvében – ez a törekvés minden szóbeli műfajt jellemez. Az írott szövegektől eltérően, ahol a szavaknak pontosan definiált jelentésük van, a szóbeliségben a definícióknak nincs jelentőségük, „a szavaknak mindig aktuális környezetük ad jelentést” (Ong 2010: 47). Az egyensúlykeresés, a feszültségek oldása alapvető jellemzője a meséknek: úgy tűnik, a szóbeli kultúrákban „a múlt változatlan megőrzése másodlagos fontosságú volt a jelen integritásának biztosításához képest” (Ong 2010: 48). Ennek megfelelően a *Vízi Sándor* című mesében, amely a szövegfolklor egyik alkotásának tekinthető, a víz jelentése annyiban tisztázható, amennyiben a szöveg, a történet építi fel jelentését.

A hűtlen feleség típus változatai

A hűtlen feleség típus több változatát áttekintve tanulságos belátásokra lehet jutni, hiszen a cselekményváz azonossága alapján egy típusba sorolt mesék nagyjából ugyanazt a történetet beszélik el, mégis radikálisan más-keppen. A fellelhető mesevariánsok közül a Kovács Ágnes által Baranya megyében, a Moldvából elvándorolt székely közösségből felgyűjtött szöveg áll Cifra meséjéhez legközelebb. A *Buketár János* című mesét Kocsis Görgy 1953-ban mondta el. Ebben a mesetípusban a hős szinte kivétel nélkül szegény sorból születik. *Buketár János* meséjében az elbeszéltek szerint az öreg király hidat épít a víz fölé, onnan fognak ki egy aranyhalacska, a belőle készült ételt megevén válik állapotossá a szakácsné és a királyasszony is – ebben a mesében a származási történet nem kapcsolódik szervesen a hős győzelméhez. A két aranyhajú fiú közül a királyi sarj

sanyargatja, veri a szegény sorból születettet, mígnem az útnak ered. A hős jár a veres királynál, megmenti a lányát a sárkánytól, s feleségül veszi. Első halálát minden magyarázat vagy ok nélkül egy cigán okozza: „Mikor ő elaludt, akkor jött egy cigánlegén, elvágta a királylegént a leán ölibe” (Kovács 1979: 201). A hősnek azonban van segítőtje, egy öregasszony, illetve az otthon maradt testvére személyében, akik újra és újra megmentik az életét. A veres király lánya csaknem hozzámegy a cigányhoz (nem tudjuk meg, hogy ez a rend, a törvény, vagy meg van tévesztve), ám a holtából újjáélesztett hős egy gyűrűvel bizonyítja kilétét, s övé lesz a királylány. Ebben a mesében nem a hőst vágják miszlikbe, hanem a csaló cigánt kötik lóra, s hagyják leszakadni róla cafatonként a húst. Hiányzik a teljes feldarabolás és újjáélesztés aktusa – a cigányt darabolják fel, a hősnek „csak” a fejét vágják le. Ennek ellenére ez a mese később kifejezetten táltosnak nevezi a hőst („immár tátos volt a legény” [Kovács 1979: 203]), de nem amiatt, hogy újjáéledt, hanem mert lóvá változott. A mesei menetben a hős nem az ellopott varázseszközöket vagy az erejét indul megkeresni, hanem azt a fehérnépet, akit a fehér király ellop tőle, s akiért már egyszer meghalt – hiába mondja neki a király, maradj itt, fiam, nősülj meg, Buketár János útra kel. Az elrabolt királylány (bár a mese szövege semmilyen magyarázatot nem ad arra, miért is érez így) felismeri első férje szemét a lóban és megöleti. Az átváltozások sora ugyanúgy zajlik, mint Cifra János meséjében, azzal a különbséggel, hogy a ló, illetve a mindenkori átváltozott hős az, aki megkéri a szolgálólányt, hogy segítsen neki. A mese végén nyílpróba dönt arról, ki a bűnös. „Apám, ne gondold, hogy rosszadra vagyok, mind a leányod héjzám. Néccer hóttam meg érette, ötödikcer nem sikerült. Hátha hatodikcor sikerül. – Elévette a nyilat – ha meghalok, úgy csináljatok, mint én. – Akkor felcsapta a nyilját – ha bűnös vagyok, én halok meg hamarabb, belém esik a nyíl.” (Kovács 1979: 204) A nyílpróbaiban azonban sem a hős, sem az öreg király, sem a királyné nem hal meg, ellenben a (hős által a nyílpróba alatt kurvámnak szólított királylánynak) „fiatalasszonynak [...] belément a fejetetejibe a nyíl, keresztül ment a hasán, belément a földbe, és meghalt belőle. – Itt van, apám az igazság, ki bűnös volt, meghótt, ki nem volt bűnös éljen istennek” (Kovács 1979: 205). A nyilvánvaló erkölcsi tanulsággal záródó mese elítéli a csapodár királylányt, nincsen benne szó varázserő ellopásáról, a vízzel kapcsolatos szimbólumrendszer sincs kibontva. Buketár János a nevét nem a vizet át-szelő hídról kapja a nevét, hanem a román *bučatar*, „szakács” jelentésű

szó nyomán. Neve így alacsonyabb társadalmi rangjára utal. A hős a mese végén el is vándorol a királyi udvarból, s a *fehér* király kastélyában üli meg lakodalmát a királynnyal, mintegy a *bűntelenséget* megerősítve.

A Kriza János által felgyűjtött változatban a származástörténet valójában teljesen hiányzik, a mese azonnal a löfejből borostyánfává váló fiúról ad számot, aki a faforgács egy darabját keblébe rejtő szobaleánytól születik meg. Pávától beáll a királyhoz vadászni, az pedig elküldi egy másik királyhoz, hogy annak a lányát megszerezze neki feleségnek. Az úton Pávától segítőkre talál, majd a királynnyal a csoda könyvéből segít megtalálni, hol s merre jár, hogy Kócibár király „idegenország fiát” megtalálja, s megölje. A segítők által (hal, róka, mókus) sikeresen rejtőző hős végül a király elé járul, hogy kiállja a próbát: felismeri-e a tizenkét egyforma arcú, egyforma ruhájú lány közül az igazi királynnyat. Egy légy segítségével meg is találja, viszi vissza a királynak szinte rendelésre a feleségnek valót. A király meglátván Pávátot, hogy az új menyasszony mellett ül a szekéren, „szörnyű haragra lobban, s meg akarja ölni, de mégis megtürközteté haragját ezúttal” (Kriza 1956: 82). Esznek-isznak, s csak utána jelenti be, hogy Pávátotnak meg kell hálnia. Kardjával megöli, de az új, megmentett királyné az útközben merített élő-haló vízzel újjáéleszti. Ebben a változatban sincs szó arról, hogy varázserejű tárgyakat tulajdonítanak el egymástól, sem arról, hogy szolgálólány menti meg a hőst: Pávátot a királynnyal menti meg, őt is veszi feleségül, miután lekaszabolja Sándor királyt. „No, háládatlan! Tudd meg most azt, hogy mikor a vadászból jöttél a havasról, én mondtam neked a kopac lófőből: Hat királynak a fejit veszem, s a hetedik a tiéd lesz! Te az énbőlőlem kinőtt borostyánfát kivágtad, azt minden ágával együtt tűzre rakatád, s engemet, aki hogy egy jó feleséget hozhassak neked, kockára tettem életemet, s ezer veszély között forgottam, összevagdaltál minden ok nélkül, ártatlanul. Most már itt az idő, hogy meglakolj mindezekért, úgy amint érdemléd” (Kriza 1956: 83–84). Ezek szerint a Kriza-féle gyűjtésben a szolgálólány szerepe az életadás, s e tekintetben nem áll messze Cifra meséjének szolgálólányától, aki szintén egy magasabb szintű, autonóm létező segíti hozzá a hőst, bár el kell különítenünk a világban-való-létezés lehetőségét a világban-való-létezés autonóm módjától. A lakodalmat Pávától a királynnyal üli meg, miután valójában két féltékeny királlyal kellett megküzdenie: Kócibár király nem akarja adni a lányát, Sándor király pedig magának akarja tudni – a mesét nem annyira a hűtlenség, mint inkább a féltékenység vagy tulajdonféltés fenoménje jellemzi.

A *zsiros imöggatya* című mesében, melyet Berze Nagy János gyűjtött fel 1935-ben, és adott közre 1940-ben, szintén eltűnik az egész származástörténet. Hadnagy István meséjében a kígyót lelő iskolásfiú felneveli az állatot/sárkányt („A kígyó^a ollan vastag v^aót, mind egy borgyu, mög förtelmes nagy tarajja v^aót.”), akitől varázseszközöket kap, s mikor eszébe jut, hogy „mök köllene házasodni. Évötte a királ lányát. A királ lányának kurafija v^aót. Ez rávötte a lánt, tuggya mög, mibe van a f^eérgy^eének a büszkes^eége. Já^o mondik, hogy a zasszony a kutya farkából lött. Mökcsali a f^eérgyé^et, m^eg egyet fordul!” (Berze Nagy 1940: 249) A kígyókirály és a kapott varázseszközök segítenek a hősnek, hogy legyőzze a kurafit, visszaszerezze a kardot és az imöggatyt, a csalót felkoncoltatja, lóra köteti, a kutyák pedig mindenestül megeszik. „A királ akkor haza mönt. Aszt monta ja zasszonnak: – Iszó-é velem ety pohárbul vagy gyéryát tartasz? – Gyertyát tartok! – mondi ja zasszony. Akkor a királ mögájta a nagy gödröt, abba ja zasszont beáll^eétotta, gyertyává lecsöpöktette, oszt möggyutotta. A zasszony el^eégött. Mikor má összerokkant, a nagy gödörbe b^ettemette” (Berze Nagy 1940: 252). A Berze Nagy által felgyűjtött változat az asszonyi hűtlenségre helyezi a hangsúlyt, és a hős ártatlanságát, jóságát azzal emeli ki, hogy a szóhasználattal egyértelművé teszi a csalást és árulást. Emellett egy olyan szolgálólányt tesz meg segítőül, aki tizenhárom éves, a próbák kiállta után tizenhat évessé cseperedik, s a megmenekült hős őt veszi el feleségül. A hűtlen feleség pedig kegyetlen halált hal: viasszal lecsöpögtetik és meggyújtják, mint egy boszorkányt.

Az Ortutay Gyula és Katona Imre által közreadott szövegvariáns különlegesnek tekinthető. A jegyzetek szerint a mesét „Tyúkos” Horváth Antal, 48 éves halász mondta el Kopácson (Baranya megye) 1942-ben. Ritkaság, hogy egy mesélőtől kétszer gyűjtik fel ugyanazt a mesét; Horváth Antal meséjével ez történt, de nem Katona Imre gyűjtötte fel még egyszer, hanem Penavin Olga – s közé is tette az 1971-ben megjelent jugoszláviai mesék gyűjteményében. A két gyűjtés között eltelt 25-30 év azonban nem indokolja a két változat közötti radikális különbséget. A Katona Imre féle gyűjtés szövege nyelvezetében kiugázított mese, amely a következőképpen kezdődik: „Hol volt, hol nem volt, hetedhét országon is túl volt, az óperenciás tengeren innen volt, az üveghegyeken meg túl volt, volt a világon egy szegényember (Ortutay–Katona 1951: 87). Penavin Olga gyűjtésében így olvasható a mesekezdet: „Vót valamikő egy szegény ember és annak volt három fia” (Penavin 1971: 120). Gyanítható, hogy nem a me-

sélő emlékezete kopott meg, hiszen meséjének hosszúsága nem változott az eltelt idő alatt, hanem esetlegesen olyan mesei formulák íródta bele a szövegbe, amelyek nem biztos, hogy ennek a mesélőnek eredendően sajátjai voltak.¹¹ A két meseszöveg között a történetészövésben is jelentős eltérések fedezhetők fel. Mindkét variánsban a szegény fiú útnak ered, hogy beálljon szolgálni. A Penavin Olga által gyűjtött mesében lovakat kell őrizni, a másikban kecskéket. A Katona Imre által gyűjtött mese a királylány megnevetetésének epizódjában az aranszörű bárány meséjét illeszti be, míg az 1971-es közlésben egy póriasabb megoldást olvashatunk: a legény a királylányt fagyott varjú, abroncs, ék és egy darab szar segítségével neveteti meg. Az 1971-es gyűjtés szövege szerint ez az epizód gerjeszti haragra a szomszéd király fiát, akinek nem sikerült előzőleg megnevetetni a királykisasszonyt, emiatt bosszút akar állni a szegénylegényen. Ám „a királykisasszon is jobban húzott ahhoz, mint őhozzá. Hiába szabadította meg az országát, hogy tönkre ne tégye” (Penavin 1971: 130). Az 1942-ben felgyűjtött változat szerint így szól a történet idevágó része: „Így a fiú győztesen ment haza. A király, apósa, nagyon örült neki, de a felesége nem örült. Az jobban szerette volna, ha ő pusztult volna el, mintsem a másik királynak a serege. Mert amikor azt a fiatal királyt meglátta, szerelemre gyulladt iránta. Mert ez igazi királyfi volt, nem pedig egy parasztból lett király” (Ortutay–Katona 1951: 107). A hűtlen feleséget ennek a mesének a végén is először feldarabolják, majd elégetik, csakúgy, mint Hadnagy István meséjében: „édes feleségem! Te énvelem úgy elbántál! Teneked jobban tetszett az, mivelhogy királyfi volt. De az annyi jót nem tett veled soha, mint én. [...] Teneked nincs tovább kegyelem” (Ortutay–Katona 1951:114). A szívében hűtlen feleség súlyos büntetést kap. A két különböző időpontban felgyűjtött és közreadott mese szövegének eltérő stílusjegyei, illetve szűzsébeli különbségei miatt inkább különálló szövegnek, vagy mesének is tekinthetnénk őket.

A *Palkó vitéz*ben az óriáskigyó, a tündérek dudása mellett szolgál a hős. Különbéle próbákat kiállva feleségül veszi a királylányt, aki tündéri képességeit használva, az esküvő után eltűnik – az eddig felsorolt variánsok közül ebben az egy mesében szerepel tündér. Legközelebb akkor találkozunk az urával, amikor az utánajár és megkeresi: „Megy oda, ahol a

¹¹ Sajnos a gyűjtés körülményeiről nincs adatom, ezért egyelőre kérdéses, milyen szempontok szerint lehet erre a változatra tekinteni.

felesége lakik. Felesége akkor már az orosz herceggel élt, pedig volt már Palkótól egy kisleány” (Ortutay–Katona 1956: 172). Ez a tündérlány, akit a mesében Ilonkának neveznek, „megunta a sok férjeváltozást” – az újra felbukkanó Palkóval „éjszakára együtt mentek. De éjszaka jön az orosz herceg az ablakhoz. Nem tudta, hogy Palkó van Ilonánál. Megzörgeti: – Ilona, szívem szerelmem, eressz be! Palkó odamegy: Eltakarodol, te! [...] Az orosz herceg megharagszik, ráküld ezer katonát Palkóra” (Ortutay–Katona 1956: 172–173). Az adatok szerint 1878-ban a Békés megyei Mezőkovácsházáról Balás Gyula által felgyűjtött mese a többi variánshoz képest új elemet épít a mesébe – beékelődik a civakodó ördögfiak egy epizódja (AaTh 518) is, ettől eltekintve a mesemenet a szokásos módon alakul, Ilona alakjában pedig egy varázsképpességű, de könnyelmű, hűtlen nőt rajzol meg. Az ítélkezés itt is megjelenik: „– Hát veled mit csináljak, te kutyaszívű, hogy nem sajnáltál annyiszor megöletni. Vessz el te is! – Őt is összeaprította. A herceg testével egy lepedőbe tétette, feldobták a szürke hátára. Levágatta a négy lábát, aztán elverette a határból” (Ortutay–Katona 1956: 176).

A Dégh Linda által Pandur Pétertől lejegyzett mese egyszerűsíti a hűtlen feleség típusú mese cselekményét: a vitéz, akit szülei gyengének találnak és meg akarnak keresztelni, mielőtt meghal, keresztiséget kap Jézustól és Máriától. Gyorsan megerősödik, felnő, elmegy szerencsét próbálni. Mint több más variánsban, úgy itt is legyőzi a sárkányt, ami a város kútjára telepedett, elveszi a királylányt feleségül, de már a megmentés pillanatában jelzi a mesélő, hogy a királykisasszony „szive egyet dobant a vőlegénye után” (Dégh 1941: 187). Az esküvőt követően be is csempészi a vőlegényt a lakosztályába, az pedig lefejezi a hőst. A próbák és átváltozások során egy öregasszony és egy ló segíti a hőst, a hős helyett a többi mesevariánstól eltérően a ló változik át, az öregasszony teszi újra és újra egybe a hőst minden egyes feldarabolás után. Végül a hős legyőzi ellenfeleit, és következőket mondja a feleségének: „Látod mijen kegyetlen szívű nő vagy, vótá és talán az vagy még máma is. Kéccer vetted el az életemet, mert én a huszonnégy fejű sárkántól megmentettem az életedet. Néz, én nem akarok ítélkezni, én a Jóistenre bízom az ítéletet és a Jóistent kérem, hogy az ítéletet hajtsa végre. – Ekkor kirántotta a kargyát és felhajította a levegőbe és ott álltak szembe amikor eccer leesett a kard és kétfelé hasította Jóska feleségét, a kirájt és a kirájnét” (Dégh 1941: 194). A hős többszöri halála és feltámasztása során a szolgálólány a királyné paran-

csait teljesíti, éppen a József nevű hős elpusztítása érdekében. A sok próbát túlélve a mese hőse újra nekiindul, újra megment egy várost, újra öv lesz egy királylány, akit elvesz feleségül, de immár hozza az apját és anyját is a lagzira. A mese sem az átváltozásokat, sem a hűtlenséget-árulást nem bonyolítja, sőt féltékenység sem merül fel: szinte az élethalálharc szintjén zajlik minden esemény, a „bűnösök” isten ítélete által halnak meg. Ami figyelemreméltó ebben a változatban, az a meseévég:¹² különlegesen gazdag, fordulatos és hosszúra sikeredő befejezést alkalmaz a mesélő, amivel önmagát hozzácsatolja a lakodalomban résztvevők seregéhez – ám ez inkább a mesemondás poétikáját érintő észrevétel, és nem a mesetípus variánsához szorosan kötődő sajátosság.

Cifra János *Vízi Sándor* című meséjének egyedisége

Összefoglalva, a meseévég képrendszerét figyelembe véve a származási történet komplex képrendszerének köszönhetően Cifra meséje kiemelkedik a többi variáns közül, s önálló, az egész meseszöveget átfogó, koherens, összetett szimbolikát alakít ki. Emellett a *hűtlen feleség* típusú mese alapvető fenoménjének a típus neve alapján az árulást, hűtlenséget kellene tekinteni, ahol az árulással mindig féltékenység is párosul. Valójában Cifra meséjében az árulást a féltékenység váltja ki. A daseinanalízis a féltékenységre és az irigységre a narcisztikus alaphangoltság egyik meghatározó jegeként tekint. Condrau abból indul ki, hogy a „*hübrisz és az elbizakodottság, a belezuhanás a létezőbe, a létfeledettség és a lényegi iránti vakság egyszersmind a narcisztikus hangoltság és a narcisztikus viszonyulás szubsztanciális tartalma. A hübriszben és az elbizakodottságban az ember szükségletszobjektumként tapasztalja meg magát, akinek a többi ember és a dolgok csak saját szükségletei kielégítésére szolgáló objektumok. Az együttlét az ontikus kihordásban ekkor az eszközkarakterre redukálódik, a »másik«, durván szólva, használati tárgygyá, áruvá válik*” (Condrau 2013: 144). Cifra János meséjének szövegében ez a hübrisz egészen részletesen kidomborodik. Miközben a többi fent említett variáns egyike sem

¹² A mesélő így zárja a történetet: „Ezt a mesét egy Deák nevezetű erdélyi, fogarasmegyei menekült mesélte. Mellettem a második ágyba fekütt. Ő orosz fogságba hallotta” (Dégh 1941: 196).

részletezi a hős által feleségül vett királykisasszony viszonyát a csábítóhoz (például *Buketár János* egy szinte bábszerű királykisasszonyt rajzol meg, aki bárkihez feleségül megy, ellophatják, megmenthetik), esetleg arról adnak számot, hogy létezik egy már korábról jelenlévő szerető (lásd Tyúkos Horváth Antal meséit, vagy *A zsíros imöggatya* című meséket), akihez a királylány szíve eleve húz. A *Pávatoll* című mesében kifejezetten apai féltékenységről, birtoklásvágyról, illetve a házasulandó király féltékenységről beszél a mesélő, míg a *Palkó vitéz*ben egy tündérlány idézi elő a féltékenységi jelenetet a sok férjeváltozással, aminek tulajdonképpeni oka ő maga. Egyedül Cifra bontja ki részletesen meséjében, hogy a királylány, meglátva Vízi Sándort, beleszeret (legfőképpen a szeméibe), szerelembeteg lesz, meg akarja szerezni férjnek, s a szerelmi háromszöget éppen ez a helyzet idézi elő: a Veres vitéz ugyanis „ezt a szép lányt szerette. Kiválasztotta magának, hogy neki nem lesz soha más felesége, csak ez lesz, a szép lány, a felesége.” (Nagy 1991: 216) De nem szívből szeret bele, hanem egyrészt a szépségéért, másrészt „nem volt megelégedve Veres vitéz a sorával. Hogy tudta szeretni a leány Vízi Sándort, mikor neki semmije sincs! 'Én bölcs király vagyok, aranykardat viselek, s Vízi Sándort szerette meg! MÉR nem ingem? Bosszút úzek rajta. Há hogy úzek bosszút rajta? Hadat úzenek neki.'” (Nagy 1991: 218)

Elsőként tehát a királylány akarja megszerezni magának Vízi Sándort, ezt látva pedig a Veres vitéz jelzi, hogy ő is igényt tart, sőt nagyobb joggal tart igényt a királylány szerelmére. A királylány elbizakodottsága, a Veres vitéz mértéktelen önfelértékelése jelzi, hogy mindkettőjük viszonyát a szerelemben ez a fajta hangoltság jellemzi, azaz valamiféle eszközkarakterre redukálódva jelenik meg számukra a másik. Különbséget kell azonban tennünk az irigység és a féltékenység között azon túlmenően is, hogy az irigység két ember, míg a féltékenység mindig három ember viszonyában jelenik meg. Az irigység olyasvalamire irányul, ami az irigykedő számára is elérhető, illetve az irigyelt személyt minden érték megfordításával a negatívba fordítják át, és az irigykedők, még azoknál is, akik rendelkeznek a szépség, a fiatalság, a gazdagság és az intelligencia adományával, megpróbálják elérni azt, hogy szégyelljék magukat ezen adományok miatt. Az irigység könnyen kapcsolódik a gyűlölethez, a bosszúvágyhoz, és nem utolsó sorban a narcisztikusan motivált agresszióhoz (Condrau 2013: 145–147).

Mind az irigység, mind a féltékenység a tulajdonlással áll kapcsolatban. Ha Cifra János meséjében nem szentelne figyelmet annak, hogy

hosszan elidőzzön a két hős, Vízi Sándor és a Veres vitéz gyermekkorának leírásánál, a Veres vitéz iskolai sikertelenségeinél, a következő megállapítást nem is illene ide. Mivel azonban az iskolában Vízi Sándor messze a legjobb tanuló, s ezért Veres vitéz bántja, csúfolja, megszegyeníti, helyénvaló a daseinanalízis féltékenység-genealógiája: „a féltékenységnek szinte semmi köze nincs a szexualitáshoz, hanem krónikus, már gyermekkorban kifejlődött bizalmatlanság, irigység és birtokvágy sajátos keveréke” (Condrau 2013: 148). Anélkül, hogy a mesében egy szó is esne nárcizmusról, irigységről, féltékenységről, a mesei karakterek alaphangoltságában mégis világosan felismerhetőek ezek a jegyek. A nárcisztikus továbbá nem tud várni, nem ismeri a muszájt, nem időzik embertársainál, „minden kellemetlent azonnal meg kell szüntetni, minden rossz közérzetet azonnal meg kell gyógyítani” (Condrau 2013: 152). A királylány éppen úgy ennek a hangoltságnak köszönhetően választja és akarja férjül Vízi Sándort (azonnal ki kell gyógyulni a szerelembetegségből, amiből egyébként majd a Veres vitéz gyógyítja ki), mint ahogy a Veres vitéz is haladéktalanul, nagyzási hajlamának teret engedve akarja megszerezni a királylányt. Ha és amennyiben a mese valódi kapcsolatot szeretne modellezni, nyilvánvaló, hogy ezek közül egyik sem lehet az. „Nem arról van szó, amit nem kapunk meg, hanem arról, ami valakinek (állítólag) rendelkezésére áll, de valaki más kapja meg, s ami fáj” (Condrau 2013: 148). Ehhez a fájdalomhoz a sérült önbecsülés, a megalázó leértékelődés és a marginalitás érzése kapcsolódik – a féltékenység ugyanis a rivalizálással áll összefüggésben, és oka nem csak „az ellenfél sikerében, hanem a saját sikerek hiányában keresendő” (Condrau 2013: 148). A háttérben az önállóság hiánya áll – a mértéktelen ráutaltság a partnerre, ami azonos az arra való képtelenséggel, hogy az egyedüllet és a fájdalom érzését feldolgozzuk.

Jean-Luc Marion a féltékenységről mint szerelmi viszonyon alapuló érzésről gondolkodik, aminek két aspektusát gondolja végig: egyszerűt lehet valaki féltékeny, ha a másik nem szereti – ezt a helyzetet igazságtalannak érzékeli, és erős neheztelési érzés keríti hatalmába. Pontosan ez jellemzi a Veres vitézt, amikor kiderül, hogy a királylány szemet vetett Vízi Sándorra – ez a fajta féltékenység azonban a szerelemtől való teljes tudatlanságról árulkodik (Marion 2013: 228). A másik fajta féltékenység akkor jelenhet meg Cifra meséjében, amikor a királylány elárulja Vízi Sándort, hiszen ilyenkor az árulásban megjelenik egy explicit hazugság: lehet, hogy gyengeségből hazudik, nem tud nemet mondani az egyiknek, sem igent a

másiknak, ez a gyengeség pedig utal a személy fenomenalitásának problematikus voltára. Olyan másikat szeretünk ilyenkor, aki vagy rosszat akar, vagy azt sem tudja, mit akar, vagy eleve romlott (Marion 2013: 229). Vízi Sándornak azonban esze ágában sincs féltékenynek lenni, hiszen őt nem a szerelem vezérelte a házasságra lépésben, hanem, mondhatni, kötelességet teljesített. A féltékenység a maga erotikus lényegében megragadva Marion szerint „egyáltalán nem azt jelenti, hogy másik akarata ellenére akarom megszerettetni magamat vele, sem azt nem jelenti, hogy a kölcsönösség kötelmét akarom rákényszeríteni, és még csak azt sem jelenti, hogy a hozzám való hűségét kérem számon rajta, – hanem elsősorban azt jelenti, hogy megkövetelem tőle, hogy *maradjon hű önnön magához*” (Marion 2013: 231). Az, hogy Vízi Sándor az áruláskor nem mutatja a féltékenység jegeit (ellentétben az összes többi hűtlen feleség variáns hőisével), lehetőséget is adhat arra, hogy figyelmen kívül hagyva az érzelmi sodrást, megteremtse a helyzetet a hűtlen feleség számára, amelyben ha az még mindent el is veszít, akkor is elnyerheti a legfontosabbat: a szeretés képességét (Marion 2013: 232) és visszatalálhat önmagához. Előrebocsátva: a mesében árulást elkövető nő nem lakol meg halállal, és életben maradása egyszerre büntetés (kirekesztés, koldusbotra jutás), másfelől lehetőség. A lehetőség ebben az esetben a bűn levezeklése éppúgy lehet, mint a jóvátétel, vagy az önmagához való megtérés. A mese ezeket a lehetőségeket nyitva hagyja.

A hűtlen asszony alakja minden egyes egyéb 1953-ig felgyűjtött vizsgált variánsban kegyetlen büntetésben, egészen pontosan halálbüntetésben részesül. Cifra János meséje ebben kivételnek számít, hiszen a feldarabolás, elégetés, stb. helyett meghagyja a királylány életét:

„– Fiatal koromba megszerettél, emberré tettél, de aztán koldusbotra juttattál, s meg is ölettél. Kétszer pusztítottál el a szememért, mert megismerted: »Úgy csillámlik, mint a Vízi Sándor szeme.«

Avval egy botot adott a kezibe:

– Menj, amíg a szemeddel látsz! Kivezetlek, s kúdulással keresd meg a mindennapi kenyeredet! Mert dolgozni, azt nem tudsz! Végeztem!

Kivezette a kapun, s a kókusbotot a kezibe, s kilökte” (Nagy 1991: 229).

Cifra meséjében a hűtlen és csalárd asszony nem lakolhat meg halállal, nem éledhet újjá, nem végződhet be az élete. Bizonyos értelemben büntetése keményebb a halálbüntetésnél: mindenét, kivéve a szeme világát elveszítve egyedül, számkivetetten bolyong majd a világban. A szemnek és a látásnak a mesében általában, de ebben a mesében is kitüntetett

szerepe van, hiszen Vízi Sándor a Veres vitézt gácsér képében csak úgy képes legyőzni, hogy nem engedi tekintetüket találkozni: „a gácsér mind segget fordít neki” (Nagy 1991: 228). A szem mint azonosításra alkalmas testrész – bőven az írisz-felvételek előtt – az átváltozásokban, a kalandok során, de a büntetés részeként is az egyetlen, amely az önazonosság megőrzésének garanciája. A büntetés ezen formája emellett egy magasabb szintű létezésre ad lehetőséget a királylánynak: „ahhoz, hogy önállóak és szabadok legyünk, a létnek és a látszatnak összhangban kell lennie egymással” (Condrau 2013: 150), vagyis az egyedüllétre kárhoztatott mesei szereplő nem folytathatja tovább annak megtagadását, hogy lássa azt, ami valóban megmutatkozik. Amennyiben önmagára utaltan szegénységben, azaz mindenétől megfosztva kell tovább élnie, mindenképpen döntésre kerül, hogy belehal ebbe, fájdalmat visz tovább, vagy pedig önállóságra lel. Aki „egész és önmagában egy, annak nincsen szüksége semmilyen szembenállóra, kiegészítésre, együttlétre. Ugyanez igaz a tökéletességre is. Aki tökéletes, az minden elérhetőt elért; számára már nincsenek nyitott lehetőségek. Elegendő számára az 'önszeretet', nincsen szüksége más szeretetre” (Condrau 2013: 151). A királylány szemének, a látás meghagyásával („menj, amíg a szemeddel látsz”) a mesélő valódi homeosztázist képes működtetni a mesében. Az egyéb variánsokban méltó büntetés-ként meggyilkolt csalfa királylány az élet-halál szinten adja meg a mesei homeosztázis lehetőségét, míg Cifra meséjében az élet ennél értékesebb adomány is lehet, de ami ennél fontosabb: az ellenfeleket a saját eszközeikkel bünteti. Aki életére tört és feldarabolta, azt megöli, aki viszont szemével látta, árulta el és tagadta meg, azt a látással bünteti.

Más mesei variánsoktól a *Vízi Sándor* című mese szövege két módon is eltér. Ezek az eltérések nem csupán egyediek a többi variánshoz képest, hanem olyan megoldásokat kínálnak, amelyekkel egyrészt koherenssé válik a mesében megjelenő szimbolika, másfelől ezen keresztül két önálló sorsképletet ajánlanak fel: (1) akármilyen is, a származási tájék mint erőforrás jelenik meg, valamint (2) a csábításra alkalmas szem a „befelé fordítással”, a csábítástól való elfordulással a belső látás, az önvizsgálat lehetőségét biztosítja. A nárcisztikus alaphangoltság (az ebben foglalt irigység és féltékenység), mivel gátolt a másokkal való együttlétben, problematikus a másokkal való együtttérzésre való képesség szempontjából is. Az együtttérzés, vagyis empátia a *pathosz* görög szót rejt magában. A *patein* annyit jelent, mint 'szenvedni, elviselni, kiállni, megtapasztalni, megélni'. A pathosz olyasmit

jelent, mint 'fájdalmas elszenvetés, szenvedély' – az *em* prefixum – 'ban/ben', illetve 'befelé' jelentéssel összekapcsolva adja ki a „beleézés” jelentésű magyar szót. A korábban hűtlenné vált feleség büntetése ilyen módon a valamikor szeretet jegyében sem lehet halálbüntetés, hanem inkább annak a lehetőségnek a biztosítása, hogy szeme világát megőrizve, a látással kapcsolódva kifejlődhessen valamifajta együttérzés önmagával és a világgal kapcsolatban – koldusként csak járja, megtapasztalja, megélje, elviselje, elszenvedje a világot, s ennek az útnak a során önmaga és a világ felé együttérzéssel fordulhat. Büntetése tehát a homeosztázis jegyében nem zárja ki az autonóm lét felé haladás lehetőségét.

Irodalom

BÁLINT Péter

2010 *Kedvenc népmeséim. A hangok sokfélesége*. Didakt Kft., Hajdúböszörmény

2011 Honti szellemi örökségének nyomában. In: Uó (szerk.): *Honti és a mesevilág*. Didakt Kft., Debrecen, 11–48.

2013 A varázsló és a sóvárgó tekintet (Az elátkozott királylány [AaTh 307] típusú cigány népmesék hermeneutikája). In: Uó: *Meseértés és meseértelmezés. A kárpát-medencei népmesehagyomány hermeneutikai vizsgálata*, Didakt Kft., Hajdúböszörmény, 259–280.

BERZE NAGY János

1940 A zsiros imöggyatya. In: Uó (gyűjtötte, szerkesztette és jegyzetekkel ellátta) *Baranyai magyar néphagyományok II.*, Kultúra Könyvnyomdai Műintézet, Pécs, 248–252.

BÓDIS Zoltán

2014 *A meseszó igazsága. Cifra János cigány mesemondó meséi*. Didakt Kft., Debrecen

COLE Michael

2005 *Kulturális pszichológia. Egy letűnt majd újraéledő tudományág*. Gondolat Kiadó, Budapest

CONDRAU Gion

2013 *Freud és Heidegger. Daseinanalitikai neurózistan és pszichoterápia*. TIT Kossuth Klub és Egyesület–Magyar Daseinanalitikai Egyesület–L'Harmattan Kiadó, Budapest

- DÉGH Linda
1941–1942 *Pandur Péter meséi*. (Új Magyar Népköltési Gyűjtemény, III–IV.) Magyarságtudományi Intézet, Budapest
- HELLER Ágnes
2009 *Az érzelmek elmélete*. József Műhely Kiadó, Budapest
- HELTING Holger
2007 *Bevezetés a pszichoterápiás daseinanalízis filozófiai dimenzióiba*. L'Harmattan Kiadó, Budapest
- HORVÁTH Gergő
2012 Heidegger és a pszichoanalízis. A daseinanalitikus és a pszichoanalitikus halál-felfogás összevetése. *Első század IX.* (2) 455–493.
- HONTI János
1962 *A mese világa*. Magvető Könyvkiadó, Budapest
- KESZEG Vilmos
2011 *A történetmondás antropológiája*. (Néprajzi Egyetemi Jegyzetek, 7.) Kriza János Néprajzi Társaság–BTE Magyar Néprajz és Antropológiai Tanszék, Kolozsvár
- KOVÁCS Ágnes
1954 Népművészeti és népköltészeti gyűjtés a Baranya megyei moldvai székely telepések között. *Ethnographia* LXV. (1–2) 197–211.
1979 A hősmese. *Ethnographia* XC. (4) 457–479.
1980 'népmese' címszó. In: Ortutay Gyula (főszerk.) *Magyar Néprajzi Lexikon III*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 739–740.
- KRIZA János
1956 Pávatoll. Uő: *Székely népköltési gyűjtemény. Összesítő válogatás a kiadott és kéziratot hagyatékból*. I–II. A verses részt Gergely Pál, a meséket gondozta, a jegyzeteket és az utószót írta Kovács Ágnes. Magvető Kiadó, Budapest, 76–84.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
2001 A mítoszok struktúrája. In: Uő: *Strukturális antropológia I*. Osiris Kiadó, Budapest, 164–183.
- MARION, Jean-Luc
2012 *Az erotikus fenomén. Hat meditáció*. L'Harmattan Kiadó–Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest
- MÉSZÁROS Márton
2014 *Reformáció, közvetítés, nyilvánosság*. Fiatal Írók Szövetsége–Ráció Kiadó, Budapest

NAGY Olga

1978 *A táltos törvénye. Népmese és esztétikum.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1991 *Cifra János meséi.* (Új Magyar Népköltési Gyűjtemény, XXIV.) Akadémiai Kiadó, Budapest

1992 Cigánymesék vizsgálatának néhány tanulsága. *Művelődés* XLI. (9) 24–26.

1993 *Táltos és Pegazus.* Holnap Kiadó, Budapest

2010 *Vallomások.* Noran Könyvkiadó, Budapest

NAGY Zoltán

2010 Vízi Péter meg Vízi Pál. In: *Uő* (gyűjtötte és a jegyzeteket írta): *Fanyűvő Jankó. Palócföld meséi és mondái.* Balassi Kiadó, Budapest, 104–109.

ONG, Walter J.

2010 *Szóbeliség és írásbeliség. A szó technológizálása.* Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet–Gondolat Kiadó, Budapest

ORTUTAY Gyula – KATONA Imre

1951 A három aranyszőrű bakkecske. In: *Uők* (gond.): *Magyar Parasztmesék I.* Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 87–115.

1956 Palkó vitéz. In: *Uők* (gond.): *Magyar Parasztmesék II.* Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 169–176.

PENAVIN Olga

1971 Mese a fiúról meg a három csikóról. In: *Uő: Jugoszláviai magyar népmesék.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 120–132.

PROPP, Vladimir

2005 *A varázsmese történeti gyökerei.* L'Harmattan Kiadó, Budapest

TÁNCZOS Vilmos

2007 *Szimbolikus formák a folklórban.* Kairosz Könyvkiadó, Budapest

Dasein-analiza și basmul popular: culegerile de basme populare ale lui Nagy Olga

Nagy Olga, unul dintre cei mai importanți etnografi și culegători de folclor transilvăneni a cules un volum întreg de basme populare de la Cifra János. Aceste basme sunt cu totul specifice în ceea ce privește structura narativă și cursul povestirii. Prin utilizarea metodei Dasein-analiză încerc o analiză a uneia dintre basmele povestite de către Cifra. Textul notat cu o precizie desăvârșită păstrează specificități ale oralității, iar în ceea ce privește simbolurile și cursul narativ, prezintă o coeziune mult mai mare decât în cazul variantelor din același tip de basm.

Daseinanalysis and Folktale: the Collections of Nagy Olga

Nagy Olga, one of the most significant ethnographer and folktale collector of Transylvania published a volume of tales told by Cifra János. Cifra's tales seem to be quite peculiar in their narrative structure and story line. Using the approach developed by daseinanalysis – based on phenomenology and psychoanalysis – I attempt to examine one of the tales told by Cifra. The precisely noted text preserves features of orality and shows a greater cohesion in both its symbolic elements and the narration of its plot.