

SÁROSPATAKI FÜZETEK



MESE ÉS TEOLÓGIA

BÁLINT PÉTER

„A ki győz, örökségül nyer mindent”
(Az „Angyalbárányok” és „Möndölécskék”
mesenarratívák hermeneutikai olvasata)

BÉKÉSI SÁNDOR

Az ősdráma mint a teológiai etika gerince

ENGHY SÁNDOR

Az ószövetségi mese néhány aspektusa

HOMOKI GYULA

Tolkien és a tündérmese teológiája

IMRE LÁSZLÓ

Egy korán jött vállalkozás „elkésettsége” –
Arany László és a népmese

SOMFALVI EDIT

Mese és teológia – Mi történik a gyermekkel,
amikor mesét, bibliai történetet hallgat?

S
Sárospataki
Füzetek
Alapítva: 1857

KIADJA: A Sárospataki Református Teológiai Akadémia

FELELŐS KIADÓ/PUBLISHER:

Engly Sándor, PhD – *rektor*

A szerkesztőség tagjai:

Nagy Károly Zsolt, PhD – *felelős szerkesztő*

Homoki Gyula

Kustár György, PhD

Lapis József, PhD – *a lapszám szakmai szerkesztője*

Rácsok Gabriella, PhD

Szatmári Emília, PhD

Szentimrei Márk

KORREKTÚRA: Lapis József

valamint Homoki Gyula

NYOMDAI ELŐKÉSZÍTÉS ÉS

BORÍTÓTERV: Asztalos József

KÉSZÜLT: A Kapitális Nyomdában

Ügyvezető igazgató:

Kapusi József

ISSN 1416-9878

Szerkesztőség címe:

Sárospataki Református Teológiai Akadémia

3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.

Kiadás és terjesztés: +36 47 312 947

Felelős szerkesztő: +36 70 242 2674

Honlap: www.sarospatakifuzetek.hu

e-mail: sarospatakifuzetek@gmail.com

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA: 800 Ft (egyedi ár)

ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 2000 Ft + postázási költség

CÍMLAPKÉP / COVER IMAGE:

Békési Sándor rajzillusztrációi

Oscar Wilde A boldog herceg című meséjéhez

TARTALOM

Lapis József: Szerkesztői előszó	5
Oktass, hogy éljek!	7
Hős Csaba: A boldogság életszemlélete	9
Mese és teológia	13
Békési Sándor: Az ősdráma mint a teológiai etika gerince	15
Engly Sándor: Az ószövetségi mese néhány aspektusa	27
Bálint Péter: „A ki győz, örökségül nyer mindent” (Az „Angyalbárányok” és „Möndölécskék” mesenarratívák hermeneutikai olvasata)	35
Bódis Zoltán: Mese és látomás	83
Somfalvi Edit: Mese és teológia – Mi történik a gyermekkel, amikor mesét, bibliai történetet hallgat?	101
Hős Orsolya: Kamishibai a katechézisben	115
Kustárné Almási Zsuzsanna: „Amikor Krisztus urunk a földön járt...” Mesék és csodák: a bibliai történetek továbbélése az apokrifekben és a folklorisztikus szövegekben	127
Homoki Gyula: Tolkien és a tündérmese teológiája	137
Imre László: Egy korán jött vállalkozás „elkésztsége” – Arany László és a népmese	153
Molnár Illés: Táguló tér, lángoló jelenlét – Evangéliumi esztétika Lázár Ervin Berzsián és Dideki című történetében	157
Prédikációs tárház	163
Füsti-Molnár Szilveszter: Intimitás (Mk 14, 3-9)	165
Szemle	169
Fazakas Gergely Tamás: Inspiráló teológiai reflexiók a hit, az egyház és az élet 16. századi reformációjáról (Fazakas Sándor: <i>A reformatio vitae jegyében: Tanulmányok a reformátori teológiatörténet, egyháztan és politikai etika tárgykörében</i>)	171
Király Anna: 1831-es koleraimádságok a koronavírus-járvány idején (Szoboszlai Pap István: <i>Könyörgések és prédikációk a kolerajárvány idején [Debrecen, 1831]</i>)	177
Stíluslap	187
Szerzőink	192

CONTENTS

József Lapis: Editorial	5
Teach Me That I May Live!	
Csaba Hős: The Happiness Approach to Life	9
Tale and Theology	
Sándor Békési: Ancient Drama as the Backbone of Theological Ethics	15
Sándor Enghy: Some Aspects of the Old Testament Tale	27
Péter Bálint: “Those who conquer will inherit these things” (A Hermeneutical Reading of the “Angelic Lambs” and “The Little Lambs” Tale Narratives)	35
Zoltán Bódis: Tale and Vision	83
Edit Somfalvi: Tale and Theology – What Happens to the Child when Listening to a Tale, a Bible Story?	101
Orsolya Hős: Kamishibai in Catechesis	115
Zsuzsanna Almási Kustárné: “When Christ our Lord Walked the Earth...” – Tales and Miracles: The Survival of Bible Stories in Apocrypha and Folklore Texts	127
Gyula Homoki: Tolkien and the Theology of Tales	137
László Imre: The “Belatedness” of an Early Enterprise – László Arany and the Folktale	153
Illés Molnár: Expanding Space, Flaming Presence – Gospel Aesthetics in Ervin Lázár’s Berzsián and Dideki	157
Treasury of Sermons	
Szilveszter Füsti-Molnár: Intimacy (Mark 14:3-9)	165
Review	
Gergely Tamás Fazakas: Inspiring Theological Reflections on the 16th Century Reformation of Faith, Church and Life (Sándor Fazakas: <i>In the Spirit of Reformatio Vitae: Studies in the Reformational History of Theology, Ecclesiology and Political Ethics</i>)	171
Anna Király: Cholera Prayers from 1831 during the Coronavirus Pandemic (István Szoboszlai Pap: <i>Prayers and Sermons during the Cholera Pandemic [Debrecen, 1831]</i>)	177
Stylesheet	187
Authors	192

Szerkesztői előszó

Kötetünk azt a szerény célt tűzte ki maga elé, hogy a mese és mesemondás sokat tárgyalt és vitatott jelenségéhez fűzzön széljegyzeteket, a teológia, irodalomtörténet, folklórkutatás tudományainak metszetében. Somfalvi Edit fogalmazza meg a lapunkban olvasható tanulmányában, hogy „a mesét és a teológiát ritkán szokták egyszerre emlegeti, legfeljebb csak akkor, ha lekicsinylően azt akarják a tudomány világából érkezők mondani, hogy a bibliai történetek legfeljebb akkora hatással lesznek az emberi életre, mint a gyermekmesék. Ilyenkor mi, teológusok és hívő emberek rettenetesen felháborodunk, mert sértőnek találjuk ezt a kijelentést, közben pedig büszkének kellene lennünk rá, mert ez bizony éppen így van.” Valóban, a mese- és történetmondás hatását nehéz volna alábecsülni mindennapjainkra. Történetekben és történetek által gondoljuk el az életünket, találunk benne célt, vigaszt, tanulságokat. A különböző történetek és mesék olyan tudáskészletet jelentenek, amelyek végigkísérnek minket születésünktől a halálig.

A lapszámot illusztrációkkal is gazdagító Békési Sándor a hollywoodi filmalkat hatásaiból kiindulva jut el ahhoz a belátáshoz, hogy az „ősdráma” alapja nem más, mint a krisztusi út. „Aki erre a krisztusi útra lép, folyamatosan változó helyzetét, melynek minden percében döntéshelyzetbe kerül és cselekvésre kényszerül, maga Krisztus teremti és minősíti.” J. R. R. Tolkien tündérmese-elméletét teológiai szempontból olvasva Homoki Gyula sem jut eltérő következtetésre: „A gyönyör útján, mint egykor Emmaus felé, ugyanis maga Jézus szegődik az ember mellé, először nem direkt revelatív formában, hanem inkognitóban, hogy amikor annak ideje van, megnyissa az őt kereső szemeket a látásra.” Enghy Sándor az ószövetségi mese problematikájával foglalkozik, a Bírák 9,7 – Jótám példázata a fák királyáról – egzegézisét adva. „Ahol YHWH eszközei felvállalják szerepüket, ott a szavak embere burkolt formában is az igazság hirdetője lehet az adott helyzetben, s olykor mesékbe rejtve áll előttünk mindaz, amit mérlegelnünk kell az élet megértéséhez, mely nélkül nincs Élet.” – írja konklúziójában.

A már említett Somfalvi Edit-tanulmány, illetve Hős Orsolya írása amellel érvelnek, hogy a mese- és történetmondás különböző formái, illetve a papírszínház példái mennyire termékenyítően hathatnak a katechetikai gyakorlatokra is.

Bódis Zoltán erőteljes dolgozata a meseiség és látomásosság viszonyát kutatja, a keresztény, biblikus hatásokra nagy figyelmet fordítva. Bálint Péter két mesenarratíva nagyszabású hermeneutikai elemzését adja, módszertani szempontból is példaértékkel, a teológiai, vallási szempontokra folyamatosan figyelve, kimutatva, hogy a mesék miként merítkeznek Ézsaiásból és a Jelenések könyvéből. Kustárné Almási Zsuzsanna legendamesék és a *Parasztbiblia* példáján mutatja ki, miként íródhatnak át és hagyományozódnak a biblikus történetelemek és a keresztényen szellemiség a folklórszövegekben. Imre László Arany László népmesekiadásának adja

távlatos értelmezését, Molnár Illés pedig Lázár Ervin művészi keresztyén szellemiségének ered nyomába.

Bízunk benne, hogy a *Sárospataki Füzetek* összeállítását nyitott érdeklődéssel fogadja majd az olvasó, s hasonlóképp ajánljuk érdeklődő figyelmébe lapszámainknak a tematikához nem szorosan kötődő közleményeit, Hős Csaba és Füst-Molnár Szilveszter érzékeny, elgondolkodtató prédikációit, valamint Fazakas Gergely Tamás és Király Anna tanulságos recenzióit.

Lapis József

OKTASS, HOGY ÉLJEK!

*S a boldogság életszemléletének három eleme
van. Ezt hirdetik meg Jézus szavai:
„Boldogok a lelki szegények...”*



Békési Sándor rajzillusztrációja Oscar Wilde A boldog herceg című meséjéhez

*Boldogok a lelki szegények,
mert övék a mennyek országa.
(Máté evangéliuma 5:3)*

Hős Csaba

A BOLDOGSÁG ÉLETSZEMLÉLETE

Egyszer a mesebeli ország gazdag királya megbetegedett. Tudós orvosai nem tudtak rajta segíteni. Ám egyik bölcs tanácsadója a következőt mondta: „Ha találnál országodban egy boldog embert, és annak az ingét magadra öltened, akkor meggyógyulnál.” A király elküldte fiait, akik bejárták az országot, hogy ott boldog embert találjanak. De hiába. Igazán boldog emberrel nem találkoztak. Szomorúan és reményvesztetten, boldogtalanul indultak hazafelé. Útjuk egy sötét erdőn át vezetett. De egy pislákoló fényt vettek észre, mignem odaértek egy kis kunyhóhoz. Beléptek, s a szegényes otthonban egy öregember köszönés helyett ezt mondta nekik: „Hát nem gyönyörű ez az este!? Köszönöm Istennek, hogy ezt a napot is megérhettem!” A királyfik megörültek. Mégiscsak találtak egy boldog embert. Elmondták, mi járatban vannak, s kérték az öreget, hogy adja nekik ingjét. Az öreg válasza a következő volt: „Szívesen megtenném, de nekem ingem még sohasem volt!”

Beszédes, a lényegét megragadó üzenete van a mesének! Nagy általánosságban üzeni, hogy a gazdagság világa milyen boldogtalan tud lenni, ám a szegénység világa mégis lehet boldog. Máté evangéliuma szerint pedig: „Boldogok a lelki szegények.” Ám Lukács evangéliumában Jézus csupán annyit mond: „Boldogok a szegények.” S tényleg lehetnek azok, rászorultságukban is. Menyire mindennapian igaz lehet, hogy a mohóság, jóllakottság, szívtelen önhittség világa boldogtalanul bizonytalan világ. Ám a szegénység világa még rászorultságában is lehet boldog világ. Édesanyám meséli gyakran, hogy milyen boldog gyermekkorra volt,

pedig apja a hátán vitte az iskolába az ötvenes években a nagy hóesésekben, hisz nem tellett téli csizmára. „De boldogok voltunk ott az elején, pedig semmink sem volt” – mondják ma jómódú idősödő házaspárok, immáron teljesen kiégve. Olyan ennek a világnak a természete, hogy anyagi rászorultságban, tisztességszegénységben is lehet kiegyensúlyozottabb és boldogabb az élet, mint dúsgazdagon. Emlékszem arra a tapintható különbségre is a boldogság tekintetében, amit ösztöndíjas koromban az Egyesült Államokban tapasztaltam. De más volt az atmoszféra a dúsgazdag magyar disszidensek San Francisco-öbölre néző villájában, s de más istenfélő fekete munkáscsaládok hajlékaiban!

Ám nem érthetjük mindezt félre! Nem arról van itt szó, hogy a gazdagság bűn, a szegénység meg érdem volna. Nem arról van itt szó, hogy a gazdagságból automatikusan boldogtalanság, a szegénységből meg mindjárt boldogság fakadna. Ezt a Biblia sehol nem tanítja. A keresztyénység nem a szegénység demagóg és együgyű dicsérete. Egészen másról van itt szó. Valami mélyebbről, valami szellemibbről. Jézus, amikor Lukács szerint a szegények boldogságáról beszél, akkor az Őszö-vetség világa felől indul. Ott és abban a szegénység az Istenre való utaltságot, az Istentől való teljes függést jelentette. Így a szegénységhez lelki értelem is párosult, a szegénység lelki értelmet is nyert. Szegény az, aki tudatában van teljes Istenre szorultságának. Nos, innen érthetőek már a Máté szerinti evangélium szavai is: „Boldogok a lelki szegények...” Lényegileg függetlenül attól, hogy máról holnapra, vagy milliárdokkal gazdálkodva-sáfárkodva élnek. Mert a boldogság nem anyagi, vagyoni, materiális javakhoz kötött dolog. A boldogság életszemlélet kérdése.

S a boldogság életszemléletének három eleme van. Ezt hirdetik meg Jézus szavai: „Boldogok a lelki szegények...”

A boldogság életszemléletének első eleme így megfogalmazható: tudom, hogy ki vagyok. S félreértés ne essék, ez a ki vagyok nem a „kivagyiság” megfogalmazódása az életünkben, hanem felismerése annak, hogy Isten nélkül, önmagamban, önmagamért semmi vagyok. Lelki szegénynek lenni azt jelenti, eljutni az origóhoz, a nullponthoz önmagunk tekintetében. Tudniillik Jézus ezzel a mondatával lerombol minden önmagunkhoz kötődő illúziót.

Lerombolja Jézus a materiális önhietség illúzióját. Ennek a megfogalmazása ez: van valamim, tehát vagyok valaki. De sokaknak ez az életszemlélete! Van pénzem, van szépségem, van erőm, van egészségem, vannak élményeim és tapasztalataim, címeim és tisztségeim, vannak ilyen-olyan javaim, tehát vagyok valami és valaki. Ez a boldogmondás azt üzeni, hogy boldog csak akkor lehet az ember, ha az önámításnak ezt az illúzióját leteszi. Bárki, aki azt hiszi, hogy azért valaki, mert van valamije, azt megkérdezi az ige: „Mid van, amit nem kaptál, ha pedig kaptad, miért kérkedsz úgy, mintha nem kaptad volna?” Lelki szegénynek lenni azt jelenti: Tudni, hogy semmim sincs, és senki vagyok Isten irgalmas szeretete nélkül.

Ugyanakkor lerombolja ezzel a boldogmondással Jézus a személyes önhietség illúzióját is. Ennek a megfogalmazása ez: vagyok valamilyen, s ezért vagyok valaki! A jóemberség, a rendes emberség illúziójából próbál kibillenteni az ige. Mert a

boldogság ott kezdődik, amikor az emberségének a szegénységére is rádöbben az ember. A régebbi úrvacsorai kérdés-felelet formánk is erről a felismerésről beszél: „Hiszitek-e, hogy az Istentől igazságban, szentségben és teljes ártatlanságban teremtet első emberpár bűnesete folytán ti magatok is mindenestől fogva gyarlók, esendők és bűnösök vagytok?” S a válasz rá: „Igen, hiszem és vallom.” Az a boldog, aki személyes önhittségének illúzióját el tudja engedni, s bűnbánattal megszabadul a „végső soron jó ember vagytok” önbecsapásától.

Ám Jézus szavai kibillentenek a vallásos önhittség biztonságából is. Ennek megfogalmazása ez: vallásos ember vagyok, ezért vagyok valaki! Jézus a lelki szegénységről szóló szavait vallásos közegben mondta. Abban a zsidó világban, ahol azt gondolták, hogy az Istent ki lehet fizetni templomossággal, adakozással, némi szolgálattal, kis imádsággal. A korabeli vallásosság és a mindenkori vallásosság kritikája hangzik el itt. Nem az a boldog tudniillik, aki azt gondolja, hogy vallásosságával rendbe hozhatja életét, hanem az, akinek vallása ez: „A magam erejéből Isten ítélőszéke előtt meg nem állhatok, hanem mindenestől fogva büntetést, halált és kárhozatot érdemlek.” Az a lelki szegény, aki tudja, hogy bűneiért maga eleget nem tehet, aki érdemtelenül tud Isten elé állni.

A boldogság életszemléletének második eleme ez: tudom, kihez fordulhatok! Jézus amikor itt a lelki szegénységről beszél, akkor egy olyan görög kifejezést használ az eredetiben, ami a koldusszegénységet jelenti. Azt a szegénységet, amikor az embernek már semmije sincs. Amikor nem általában szegényes, hanem koldus. Aki lelkileg ilyen koldusszegény, na az a boldog! Miért? Mert nagy a különbség szegénység és koldusszegénység közt. A szegénység egy passzív állapot. A szegény meghúzza magát, csendben van, szomorodik esetleg sorsa miatt, csendesen beletörődik abba. Ám a koldusszegénység aktív állapot. Aki ilyen, abból feltör a mély életöztön, s koldul! Kiáltva koldul! Na az a boldog, akinek annyira üres tenyere, hogy kiáltva kéri Istent! Az a boldogság, amelyről Jézus beszél az nem más mint az üres kéz, az üres szív boldogsága. Amit így éneklünk meg: „Jövök semmit sem hozva keresztedbe fogódzva, meztelen, hogy felruházz, árván bízva, hogy megszánsz!” A lelki szegénység boldogsága nemcsak az Istenre utaltság, a ráutaltság boldogsága, hanem a rátalálás boldogsága is. Rátalálás arra a Krisztusra, aki megszólítható: „A mélyből hozzád száll szavam, Krisztus, kegyelmezz! A bajban lelkem társtalan, Krisztus, kegyelmezz! Segíts, segíts! Ne hagyj! Ne hagyj!” Az a boldog, aki tud így kiáltani, mert tudja, van Kihez!

A boldogság életszemléletének harmadik eleme pedig: tudom, hová tartozhatok! Enyém az Isten Ország! Nem azért vagyok boldog, mert lelki szegény vagyok önmagában. Hanem azért vagyok boldog lelki szegénységemben is, mert enyém az Isten országa, mely egészen pontosan az Isten Országlását jelenti. Mindazt jelenti, amiben, ahol és amikor az Ő királyi hatalma érvényesül az életben. Isten Ország! Tehát nem odaát van csupán. Az nem szimplán a menny! Hanem az Isten Ország, Uralma itt van, bennünk és köztünk van, ha Királysága érvényesül az életünkben. Boldognak lenni ennyi: Jézus uralma alatt tudni az életet! Ennek a boldogsága az, amiről valaki így beszélt: „Találkoztam életem boldogtalan mélypontján Istennel.

S engem azóta már nem lehet legyőzni, mert megadtam magamat Istennek. Nem lehet összetörni, mert összetörettem Krisztus előtt. Megölni sem lehet már, mert meghaltam önmagamnak. Meghaltam és feltámadtam. S azóta boldog az életem!”

Egy boldogságkereső gazdag király kudarccal végződő történetét láttuk az elején. Egy boldogságkínáló Királyra nézzünk végezetül. Mert a boldogság nem felfelé, hanem lefelé kezdődik. El kell süllyedni önmagunkban, önmagunknak ahhoz, hogy boldogok legyünk. Meg kell vallanunk, hogy koldusszegények vagyunk. Így halljuk csak meg a Király szavait: Boldogok... Boldogok vagytok!

MESE ÉS TEOLÓGIA

BÉKÉSI SÁNDOR
ENGYI SÁNDOR
BÁLINT PÉTER
BÓDIS ZOLTÁN
SOMFALVI EDIT
HŐS ORSOLYA
KUSTÁRNÉ ALMÁSI ZSUZSANNA
HOMOKI GYULA
IMRE LÁSZLÓ
MOLNÁR ILLÉS



Békési Sándor rajzillusztrációja Oscar Wilde A boldog herceg című meséjéhez

Békési Sándor

AZ ŐSDRÁMA MINT A TEOLÓGIAI ETIKA GERINCE

1) Hollywoodi történet

Több mint százéves története során Hollywood filmek ezreit gyártotta le több-kevesebb közönségsikerrel anélkül, hogy a filmes alkotásoknak elméleti alapjait kutatták volna a sikerre biztos számító mesemondók. A művészek hagyományos ösztönből dolgoztak. Legendák, tündérmesék, drámák, lovag-, kaland- és detektívregények bennük izzó kohójából hozták felszínre a filmes történeteket úgy, hogy azokban mindenképpen legyen látvány, legyen bennük gonosz, akit le kell győzni a derék főhősnek, akit az oldalán szép hölgy kísér vagy éppen keresztez, aztán legyen bennük megfelelő időzítéssel a főszereplőkkel történő izgalom, líra, veszély, feszültség és a végén az elmaradhatatlan happy end: a jó győzedelmeskedik a rosszon. A bevált módszerek jó forgatókönyvíróval, kiváló színészekkel és tehetséges rendezővel biztos sikert hoztak a produkcióknak.

A hetvenes években azonban egy fiatal forgatókönyvíró, Christopher Vogler kíváncsi lett arra, hogy Hollywood történetében milyen forgatókönyvek íródtak és melyiknek volt megvalósításakor közönségsikere. Miközben több mint 6000 forgatókönyvet áttanulmányozott, találkozott Joseph Campbell mítoszkatónak azóta világhírű könyvével, *Az ezerarcú hőssel*,¹ amely teljesen megváltoztatta gondolkodását és életét. Saját maga „életmentőnek” nevezte ezt a művet, s ezen nem csodálkozhatunk a későbbiek ismeretében. Ráadásul azt tapasztalta, hogy George Lucas *Star Wars* sagájának első filmje (1977) nemcsak óriási anyagi sikereket ért el a mozikban, hanem vallásos élményként rajongtak érte éppen

¹ CAMPBELL, Joseph: *The Hero With a Thousand Faces*, New York, Bollingen Foundation, 1949.; Magyarul: *Az ezerarcú hős*, ford. VARJASI Farkas Csaba, Budapest, Édesvíz Kiadó, 2010.

azért, mert forgatókönyvének vezérfonalául Campbell könyve szolgált. Christopher Vogler immár biztos volt a dolgában, készített Campbell könyvéből egy rövid, hét oldalas emlékeztetőt, úgynevezett *Practical Guide*-ot a Walt Disney Company forgatókönyvírói számára, amelynek nyomán valósultak meg például *Az oroszlánkirály*, a *Matrix*, a *Batman* és az *Indiana Jones* sorozatok. E „gyakorlati útmutató” sikeréből aztán kibővítésre és megjelenésre került Vogler kézikönyve is, amely valójában nem más, mint Joseph Campbell korszakalkotó művének a forgatókönyvírók számára alkalmazott változata.²

Miről is szól Campbell „életmentő” műve? A szerző összehasonlító vallástörténész révén a világ nagy mítoszainak, meséinek és eposzainak történeteit egymásra csúsztatta, és arra lett figyelmes, hogy valamennyi történetnek hőse ugyanazt az utat járja be. Az emberiség közös lelki ősmélyiségének Carl Jung által feltárt archetipikus hőstét (archetypical hero) ismerte fel, akinek valójában egyetlen története, egyetlen mítosza van csupán, amelyet Campbell *monomyth*nek nevezett el. Az elbeszélések indítékai, körülményei, sajátosságai, díszletei természetesen ezernyi változatban tárulnak elénk, de az az út, az úgynevezett *hero's journey*, amelyet benne a hős végigjár, mindig ugyanaz. Ez az út mélység és magasság, alámerülés és felmerülés körforgása (hero-cycle), mintha a Nap égi útjának leképezése lenne, deleléssel, alkonyattal és napfelkeltével, ahogy a ragyogó égitest mint hős, Ré istenként futja be pályáját az egyiptomi mítoszban.

Az út leszálló ágának kezdetén a hős kihívást kap egy feladatra (call to adventure), amelynek során társulhatnak hozzá segítők, ugyanakkor ellenlábások is. A próbatételek különbözőek, lehet testvérháború, sárkánnyal folytatott harc, esetleg alvilági út akár a hal gyomrában vagy a Hadészban, és szenvedései közt a feldaraboltság is éppúgy a hős része lehet, mint a keresztre feszítés. Az út legmélyebb pontján pedig a hősre a vereség, a fogság vagy éppen a halál és a megsemmisülés vár. Ebből az elveszettségből indul el a hős útjának felszálló ága, amikor a legnagyobb mélységből valamilyen módon kiszabadul vagy megszökik, s kezd visszatérni, feltámadni a végső küzdelemben. Végül győzedelmeskedik a megpróbáltatásokon, eleget tesz küldetésének és feladatának. Mindezekben segítségére lehet egy titkos házasság, apai vezeklés, megbékélés, elixír ellopása vagy maga az apoteózis.

Már a hollywoodi filmgyártás kezdetén érezték az alkotók, hogy a nézők számára elvárt *happy end*del problémák vannak, pusztán a történet síkján nem lehet mindig optimistán zárni a filmet, mert az előbb-utóbb a valóságtól nevetésszerűen eltávolítaná a produkciót. Ezért azt az áthidaló megoldást alkalmazták – amely egyébként mindmáig jól bejáratott módszer –, hogy a filmeknek két vége van: egy valóságos dráma, ahol elbukással végződik a hős útja, ugyanakkor rá néhány percre a film legvégére valamilyen csoda folytán a bukásból dicsőség lesz. Valójában a *hero's journey* felszálló ágát rövidítették le a film utolsó perceire. A hős mégsem hal meg, a szerelmesek mégis egymásé lehetnek, a

² VOGLER, Christopher: *The Writer's Journey, Mythic Structure for Storytellers and Screenwriters*, Studio City, Michael Wiese Productions, 1992.

civilizációnk mégiscsak megmenekül. Természetesen ez *happy end*, de az előtte való történetekben a hős útjának mélységével a valódi emberi dráma mutatkozik meg a néző gondolatainak elmélyítésére. Christopher Vogler kézikönyvében beszél e két lehetséges végzetről, de ami fontosabb, hogy a hős szerepének elsősorban pszichológiai funkcióját hangsúlyozza.³ Miután az archetipikus hőst Freud egójával hozza kapcsolatba, az az olvasó vagy a néző személyével lesz azonos. A hőssel való ilyen azonosulás elsődleges célja az évezredek mítoszoknak, drámáknak és meséknek. A *hero's journey*, tehát a hős mélységet és magasságot megjárta útja a befogadó lelkének részévé nemesül, a történetet saját lelki útjának, a hőst pedig saját Énjének fogja föl. A film történetébe való beleélésnek, a szereplők önmagunkkal való azonosításának magyarázata ez természetesen.

Sőt megfordítva jutunk el az archetipikus mítosz alapvető lényegéhez, ami felfedezés persze nem újdonság: maga az ember és az emberi lélek az igazi és egyetlen alapdráma, az úgynevezett campbelli *monomyth*. Ebben a lelki harcban, kihívásban, próbatételben és küzdelemben dől el a hős, az önmagában vívódó személy sorsa, hogy jól vagy rosszul dönt, jót vagy rosszat képvisel-e. A költő Victor Hugo pontosan írja körül ezt drámát:

Megírni az emberi lelkiismeret hősköteményét, akár csak egyetlen emberről van szó, akár csak a legalacsonyabb emberről, annyi volna, mint minden hősköteményt egy magas és végleges hősköteménybe összeolvasztani. A lelkiismeret az agyrétek, a sóvárgások, a kísértetek káosza, az ábrándok olvasztókemencéje, szégyenletes gondolatok barlangja: szofizmák kavargó zűrzavara, szenvedélyek csatatere. Bizonyos órákban nézzetek keresztül egy-egy töprengő emberi lény fakó arcán és nézzetek mögé, nézzetek bele ebbe a lélekbe, nézzetek be ebbe a sötétségbe. Ott benne, a külső némaság leple alatt, gigászok harca folyik, mint Homérosznál, sárkányok és szörnyetegek és nyüzsgő kísértetek tusája, mint Miltonnál, látomások kígyóvonalai, mint Danténál. Valami sötét dolog ez a végtelen, amelyet az ember magában hordoz, és amelyhez kétségbeesetten méri hozzá agyának elhatározásait és életének cselekedeteit!⁴

Az amerikai filmgyártás jól tudta ezt Campbell vagy Vogler könyvei előtt is. Így készülhettek művészi szempontból olyan kimagasló alkotások, mint David Wark Griffith *Intolerance* (1916) vagy Orson Welles *Aranyopolgár* (1941) című filmjei, amelyek nem véletlenül a két világháború alatt, az expresszionizmus művészi korszakának elején, illetve végén születtek. Mindenesetre Joseph Campbell a *hero's journey* felfejtésével figyelmünket újra az archetipikus mítosz jelentőségére terelte nemcsak eposzok, drámák, mesék, vallásos és profán történetek, hanem a mítosz mélységben meghúzódó emberi léleknek értelmezésében is. Azzal, hogy a hős útjának mélysége és magassága minden alkotás mélyén meghúzódik; azzal, hogy az emberi léleknek és sorsnak ez a dráma a meghatározója; azzal, hogy személyes éle-

³ Uo., 39.

⁴ HUGO, Victor: *A nyomorultak*, ford. RÉVAY József, Budapest, Európa, 1960, 202.

tünk döntéseiben és cselekedeteinkben gyakorlatilag a hős nemes vagy az antihős becstelen szerepét öltjük magunkra; azzal, hogy sorsunkban Énünk hősi útjával a kétségbeesés, a reménytelenség és kiszolgáltatottság állapotából szabadulhatunk, s így az életmentővé válhat, ahogy azt Vogler személyesen meg is vallotta; és azzal, hogy ez az archetipikus körforgás a maga próbatételével, mélységével, szenvedésével, halálával, valamint szabadulásával és megdicsőülésével a teremtett világ és a történelem természetébe és sorsába, valamint mindannyiunk lelki küzdelmének drámájába van oltva, méltán nevezhetjük *ősdrámának*.

2) Az ősdráma alapja és érvényessége

A mítoszok, eposzok, regények, drámai művek tehát mind-mind arról tanúskodnak, hogy az ősdráma részei, szereplői vagyunk. Márpedig, ha ez így van, kell lennie egy archetípusának, egy par excellence *monomyth*nek, amely egyetemesen meghatározza valamennyi történetes közös drámai útját. Azonban ebben az alapmítoszban, amennyiben egyetemes érvényre tart igényt, univerzális összeütközéseket, világfordulatot, a gonosz végső legyőzésével Isten és ember, valamint ember és világ körül zajló tragédiát kell feltalálnunk, miközben lelkiismeretünkben erkölcsi érték születik. Ezen archetípus megtalálásának folyamata közben a mítoszszövegek történetiségétől világunk létének értelmezéséhez jutunk el. Ami eddig dramaturgiai és irodalmi kérdés volt, az most teológiai kérdéssé válik, ami eddig az ókori istenek és héroszok emberfelettségének művészi megnyilvánulásai voltak, az emberré lett Isten révén Isten és ember közös drámájává lesz.

Hans Urs von Balthasar hivatkozása Hegelre ebben a tekintetben igen fontos. Hegel szerint a keresztyén gondolkodás azzal, hogy a világot megszabadította a pogány istenektől, az ember méltóságának jelentőségét emeli ki, különösképpen Isten emberré lételeével Jézus Krisztusban. Krisztus ugyanis a görög istenekkel szemben sokkal inkább ember, aki élt, szenvedett a kereszten, és meghalt. A gondolkodás fordulatával immár felismerhető, hogy Isten éppen szenvedésével és halálával, vagyis Krisztus történetével maga a végtelen szeretet. A keresztyénség ebben az értelemben az abszolút dráma, úgy a tragédia, mint a komédia igazsága.⁵ Szophoklész Antigonéja halálra ítéltetik, mert az isteni, örök törvényt képviseli a zsarnok ideiglenes parancsával szemben. Noha ezen örök, isteni törvény alapján mondja ki a hős: „Gyűlölni nem, szeretni csak születtem én”, az isteni és emberi szféra között áthidalhatatlan szakadék tátong, az istenek nem vesznek részt Antigoné küzdelmében, legfeljebb a magasságból ítélkeznek. Ezzel szemben Ábrahám, Izsák, Jákob és a keresztyének egyetlen Istene, maga a *Szeretet*, aki az emberért és az emberrel együtt szenved, meghal és feltámad Jézus Krisztusban azért, hogy az elszenvedett halál legyőzésével az igazság és az igaz (megigazított) ember dicsőüljön meg az új teremtésben.

Hans Urs von Balthasar az isteni drámának (Theodramatik) gondolatával azért kezdett el foglalkozni, mert az Istennek csak Jézus Krisztusban lehet em-

⁵ VON BALTHASAR, Hans Urs: *Theodramatik*, Band 1, *Prolegomena*, Einsiedeln, Johannes, 1973, 55.

bertársa ebben az egyetemes érvényű ősrámában. „Azon nem csodálkozhatunk, hogy ez az *embertárs* éppen a misztika, a filozófia, a pszichológia és a szociológia valamennyi szempontjának meghaladásával mindenekelőtt a bibliateológia területén tűnik fel, hiszen ez az embertárs már önmagában minden egyes drámaiság produktuma és alkotó része, aki számunkra egyedül csak a Biblia világában bontakozik ki, s mint Istennek legkomolyabban vett játszótársa, ő az, aki a maga részéről rátermett voltát végig viszi.” Majd Theodor Haecker gondolatait kölcsönvéve kijelenti, hogy a világ színházának szerzője, dramaturgja és rendezője abszolút értelemben Isten maga.⁶ Így született meg a *Theodramatik* öt vaskos kötet, elemezve a dráma személyeit, cselekményét és végkifejletét, számtalan példát hozva a világ és a teológia irodalmából annak bizonyítására, hogy miképpen vesz részt az ember Krisztus halálában és feltámadásában, felszabadulva az Istennel és a világgal szemben.⁷

Bolyki János a *János evangéliumának* szerkezetéből mutatja ki, hogy valójában egy kozmikus per drámájáról van szó. Ennek az a jelentősége, hogy míg a görög tragédiákban az általánosabb emberi sorsok is egyediek és földiek maradnak – lásd például *Antigoné* tragédiáját –, addig az evangélium nagy pere nemcsak általánosítja az egyedit, hanem minden egyedet, minden ember tragédiáját és megítéltetését magában foglalja, s egyúttal megrendíti a világot. Ez azért lehetséges, mert az evangélium kozmikus távlataiban az egyedüli Isten folytat pert az ember ellen, a vád pedig mindig ugyanaz: elutasítása és elítélése annak, akit ő küldött a világ megváltására.⁸ Vagyis a világmentő Hős akadályoztatását, vádolását és kivégzését megtapasztalt és tanúvallomásokban igazolt krisztusi útról szól az evangélium. Valamennyi ókori és újkori mítoszra való hatásában az ősráma archetípusa tehát egyedül a *krisztusi út* éppen azért, mert ezen út megtételének drámaiságában az Isten vesz részt a mindenkori ember sorsában és sorsával, küzdve az ellenlábas gonosszal, a világ minősége és története megváltásának dramaturgiája szerint. A görögök éppen azért élhettek át katarzist *Antigoné* tragédiáját végignézve, mert az igazság és a szeretet elbukásának könnyes győzelmében az emberré lett és a számukra ismeretlen Isten támadt fel lelkükben.

A krisztusi út tehát mint archetipikus ősráma a teológia maga. Ez az út már eleve elrendeltetett a világ felvettetésekor, hogy majd a történelem végén beteljesedjék az újjáteremtett világban. Ilyen értelemben a teremtés lényege a megváltás, a megváltás formája pedig az új teremtés. A protológia és az eszkatológia között pedig a *monomyth* húzódik végig, a Hősnek, az Isten Fiának, a Krisztusnak egyetlen útja a különböző létszinteken: a menny és a föld küzdelmében éppúgy, mint a

⁶ Uo., 604–605.

⁷ VON BALTHASAR, Hans Urs: *Theodramatik*, Band 2, *Die Personen des Spiels*, Teil 1, *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, Johannes, 1976.; Band 2, *Die Personen des Spiels*, Teil 2, *Die Personen in Christus*, Einsiedeln, Johannes, 1978.; Band 3, *Die Handlung*, Einsiedeln, Johannes, 1980.; Band 4, *Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes, 1983.

⁸ BOLYKI JÁNOS: *János evangéliuma a görög tragédiák tükrében*, Budapest, Kálvin, 2002, 185–188.

názareti Jézus harmincvalahány éves küldetésében; a történelem egészén éppúgy, mint a mindenkori ember életében és lelkében; a tragédiák és eposzok és filmek és a legvadabb fikciók szerkezetében éppúgy, mint a Dávid zsoldáraiban. Ha alaposan utánajárunk és mélyre fúrunk, a dolgok, az emberi lélek, valamint a történések szívében ezzel az egyetlen ősdramával szembesülünk. Hiába, nem tudunk a bőrnkből kibújni, sem a világot másra cserélni.

A krisztusi út theodráájának ugyanúgy megvannak a felvonásai, mint általában a színházi játékoknak. Három stációja kiütözik Campbell hármas felosztásában: a kihívás, az alvilágba jutás és a visszatérés állomásaiban. Az első felvonás az alaphelyzettel kezdődik, amely Campbell szerény megfogalmazásában „kihívás a kalandra”, de teológiai értelemben ez az alaphelyzet inkább globális megváltásra vár: a megromlott világ és a gonosz uralma ellenében születik küldetésre a Hős, az Isten Fia. Vannak segítői? Ebben a világmegváltó küzdelemben senki sem lehet azzá, de van mennyei Atyja, és vannak Lelkének indíttatásából őt követő tanítványai, végül pedig tanúi, mártírok kortarsaiként, és később is a világ végezetéig. Ellenlábasza és árnyéka maga a gonosz, aki eredménytelenül kísérti meg őt. A próbatételnek ebben a leszálló ágában, a *humilitatio* során a Hős a betlehemi barlangban törekeny gyermekként jön a világra, mely világban rögvést halálra üldözik őt. Felnöve az Isten országára tanítja hallgatóságát, közben gyógyít és életre támaszt, cselekedetei révén pedig kiderül, hogy ő maga a bölcsesség, az Istenember, akit elfognak, bevádolnak, megostoroznak, végül keresztre feszítenek és meghal.

Halálával a második felvonás, a mélységek mélyének stációja jön el. Ennél nincs mélyebb bugyor, a teológia ezt úgy nevezi: Krisztus *pokolra szállása*. Ugyanis az ember halálában az isteni még nem passzív, sőt az ősdrama fordulata és egyben lényege a megsemmisülés ezen pontján dől el. Az isteni Hős úgy győzi le végérvényesen az ősellenséget, a gonoszt, hogy a teljes megsemmisülést magára véve, a végső zuhanásában megelőzi a múlt és a jövő valamennyi halandóját, és *közbeveti magát* (intercedet), hogy meghalásával a megsemmisülés mélyére zuhanó ember ne az örök halál markába jusson, hanem vele, az isteni Hőssel, a Krisztussal találkozzék, s megmaradjon oltalmazó karjaiban. Ezzel a közbevetéssel (intercessio Christi) a Hős nemcsak közbenjáróvá, hanem megváltóvá lesz. Mert azzal, hogy önmagát adja át a halálra, és isteni Hősként csak egyedül ő képes feltámadni a megsemmisülésből, megtörténik az, amire a gonosz nem számított: az isteni Hős halálával meghalt a halál. A küldetés célja bevégeztetett, a gonosz legyőzött.

A harmadik felvonás az *exaltatio* felszálló ága, amit felemeltetésnek, feltámadásnak nevez a teológia. Campbelli értelemben ez valóban menekülés, szabadulás a halál és a gonosz uralmából, sőt több annál: Krisztusnak az új életre való feltámadása ráadásul az új teremtésnek hajnalát hozza el. Ezért az ősdrama végső szakaszában nem egyszerű visszatérésről van szó, hanem a létszint megemelkedéséről. Olyan új teremtés, Isten országának olyan rendkívüli megjelenése ez ebben a régi világban, amely által az isteni Hős nemcsak mennyei magasságba emeli az emberi természetet, de a földi küzdelmekben jelenvalóvá és felmutathatóvá teszi az Isten

országának sajátosságait egyes emberekben és egyházában, valamint megigazítja és megdicsőíti a mindenkori Antigonekat, még ha ártatlanul pusztítják is el őket.

A Krisztus útjának lenyomatát tanúsítják a magyar népmesék egymással közös szerkezetei is, mint a gyermeki lélek számára megnyíló, felszabadító archetipikus ősdramák. Honti János *A mese világa* (1937) című munkájában nagyon lényeges dolgot állít: „A mese fölépítése a rend világához tartozik... Annyira megy a rendszer, a szerkezet uralma a mese felépítésében, hogy nem nyugszik addig, amíg létezését nem mutatja meg teljes egészében.”⁹ A rendre és a rendszerre való utalás valójában az ősdráma kötött útját igazolja a népmesékben: a mese hőse elindul, hogy feladatát teljesítse, a próbatételek közben eljut a lehetetlen mélységig, majd csudálatos módon megszabadul, és bevégzi eredeti küldetését. A rend nemcsak a drámai folyam három stációjában mutatkozik meg, hanem abban a szerkezeti követelményben, amely a mese műfajának sajátosságát adja.

Először is a mese története reális és csodás világ mentén szövődik. Kiinduló helyzete és hőse általában valóságos, a mesehallgatókhoz vagy olvasókhöz közel álló, míg a kalandok távoli, irreális térben és időben zajlanak. Jól mutatják mind ezt az eltávolodást a mese bevezető szavai: „Egyszer volt, hol nem volt hetedhét országon, az üvegtengeren is túl...” – és így tovább. A tér is gyakran hármasszoros: a középvilág a mese indításának helye, míg az alvilág a megpróbáltatásoké, a tündér felvilág már a segítség vagy a szabadulás színtere. Ha a mese szerkezete úgy kívánja, az év csak három napig tart, akár a három stációnak megfelelően. A mese végződése is Campbell szintézisének, a *hero's journey* struktúrájának nyomán a királykisasszony kezének elnyerésével, boldog házassággal, a szerelmesek egyesülésével fejeződik be.

A gyermek belső lelkivilága és külső magatartása, cselekedete a mese hősébe való beleélésével alakul ki folyamatosan. A mesehős beavatott és elhivatott vagy küldött hős, aki nem sematikus, változatlan sablon, hanem különösen a tündérmesékben válik karizmatikus alakká. Sokszor a legkisebb fiú nyeri el végül a királyságot, vagy a semmirekellő fiú válik a mese folyamán elhivatott hőssé azzal, hogy a történet befejezésekor a rossz felett győzelmet arat. A mese megtanítja a gyermeket arra, hogy az akadályok, esetleges sikertelenségek, bukások, sőt életének elvesztése sem jelenthet számára kudarcot, mert a segítők, a táltoslovak, állatok, tündérek visszaadják életét, és győzelmet arat. A mesehallgató gyermek számára tehát minden esetben az *erkölcsi fölény* a döntő.¹⁰

Az erkölcsi fölény elérésének érdekében a mesékben a jó és a rossz feltétlenül jelen van. Nem csak azért, hogy a mesét hallgató gyermek már zsenge korában különbséget tudjon tenni jó és rossz között, hanem a mesefolyam során átélje a jósnak győzelmét a gonoszság felett. Bruno Bettelheim megállapítása ebben a tekintetben igen határozott: „Sok modern gyermektörténettel ellentétben, a me-

⁹ Idézi BANÓ István: *Népmese*, in VARGYAS Lajos (szerk.): *Magyar népköltészet*, Budapest, Akadémiai, 1988, 23.

¹⁰ Mindezek összefoglalását és példatárát lásd Uo., 19–78.

ségekben a gonoszság éppúgy mindenütt jelen van, mint az erény. A jó és a rossz szinte minden mesében alakot ölt valamelyik szereplőben, és megnyilvánul tetteiben, mint ahogy mindkettő jelen van az életben és minden emberben is. Ez a ket-tősség hordozza azt az erkölcsi problémát, melynek megoldásáért küzdeni kell.¹¹ Bruno Bettelheim a leglényegesebbre hívja fel figyelmünket: az erkölcsi harcról, a gonoszszággal szemben a jóság küzdelméről és győzelméről, amely nem más, mint az ősdráma értelme és értelmezése. Azért van mese, azért azonos a hős útja minden drámai történetben, mert a Krisztus útja egyetemes módon az emberiség elé tárja a jót és a rosszat, hogy válasszon. Ugyanakkor Krisztus drámai útja nemcsak mintát ad, hanem egzisztenciálisan az embert mint történelmi lényt ebbe az ősdramába állítja. A krisztusi út belénk van kódolva.

3) Az ősdráma mint etikai vezérfonal

A népmesék, mítoszok, eposzok, drámák, regények és filmek főhőse, az ősdráma Hőse maga a *személy*. Nem általában az ember, hanem minden egyes emberben szunnyadó látens, valódi Énje, az ősdráma hallgatójának, nézőjének vagy olvasójának személye, aki beleéli magát a történetbe, s annak során személyes érintettségével részt vesz a mélységek és a magasságok bejárásában. A befogadásnak elengedhetetlen feltétele az a személyes felfedezés, hogy a Hős én magam vagyok. Én vagyok benne a történetben, velem esik meg mindaz, amit az ősdramában átélek.

Azonban sokkal több van ennél. A személyes fordulat éppen az, hogy a művek befogadásával a tanulságot levonva immár tudatossá válik bennem az, hogy nem vagyok kiszolgáltatva a hétköznapi történetek sodrásának, hanem egyéni sorsomban én vagyok a Hős, az én saját életem drámáját élem, tehát úton vagyok a pokoli mélységek és mennyei felemelkedések ösvényein. Egyáltalán nem mindegy, hogy ezen az úton hogyan állok meg a kísértésekkel és próbatételekkel szemben, miképpen döntök egy-egy válságos helyzetben, és végezetül erkölcsi győzelmet aratok-e, vagy erkölcsi értelemben teljesen elbukom. A megalkotott művek valamennyi mesés, mitikus, drámai története azt üzeni a gyermeknek vagy a felnőttnek, hogy életünk folyása születésünktől halálunkig az ősdráma maga, amelyben a gonoszszággal szembeni személyes küzdelmeink és a jóság érvényre juttatása érdekében kifejtett erőfeszítéseink nemcsak egyéni érdekünk, hanem azok környező világunk számára is elengedhetetlenek, és döntő hatással vannak.

Ez az ősdráma alapjának, a *krisztusi útnak* jelentősége. Mert ne feledjük a személyes vonatkozásban azt sem, hogyha a Hős én vagyok, akkor Krisztust élem meg saját sorsom egyéni útján. Ugyanis bármennyire paradoxon, de éppen az ősdráma *monomyth*-jellege bizonyítja azt, hogy a személyes Én egyetemes is, ezért átadja helyét annak, akitől származik mindannyiunk látens Énjének valódi személye. Ha tetszik, ő az örök gyermek, ha tetszik, ő az Istenfiú bennünk. Ahogy

¹¹ BETTELHEIM, Bruno: *A mese bűvölete és a bontakozó gyermeki lélek*, ford. KÚNOS László, Budapest, Gondolat, 1985, 16.

Pál apostol mondja: „Élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus.”¹² Személyes Énünk helyének illetően átadását nevezi Krisztus követésének az evangélium nyomán Dietrich Bonhoeffer, aki egyenesen azt állítja, hogy Jézus követése teszi a tanítványt személylél.¹³ Az elhívás kiszakítja az elhívottat addigi helyzetéből, és beleállítja új létébe, új egzisztenciájába, ahol a Krisztus-követés immár nem egy általános törvénynek való megfelelést ír elő, sőt minden törvénykezéssel, programmal, moralizálással és ideális előképpel szemben áll, mert – érvel Bonhoeffer – Jézus ennek a követésnek az egyedüli tartalma.¹⁴ Az *elhívás, a követés és a küldetés* láncolatában nincs semmiféle törvényi és etikai statikusságnak helye, ugyanis *Krisztus út*, méghozzá drámai, megkísértett és megpróbáltatott, fájdalmas és halálos út az Istentől az emberig, a megaláztatástól a felmagasztalásig. Aki erre a krisztusi útra lép, folyamatosan változó helyzetét, melynek minden percében döntéshelyzetbe kerül és cselekvésre kényszerül, maga Krisztus teremti és minősíti.¹⁵

Míndez nem jelenti azt, hogy a természeti törvény mint egyetemes erkölcsi törvény, amelyet a Tízparancsolat foglal össze, ne lenne érvényben. Sőt megmásíthatatlanul és kikezdehetetlenül az emberi döntés felett áll, örök érvényű tekintélyével viszonyítási alapot ad cselekedeteink számára. Jézus tanítása a Hegyi beszédben ennek a törvénynek jelentőségét és lényegét emeli ki azzal a parancsával, hogy az ember legyen tökéletes, miként a mennyei Atyja az.¹⁶ Az apostolok leveleiben szereplő házi táblák és erkölcsi tanítások a tökéletesség feltételeit sorolják mindenfajta rigorózus moralitás vagy formális követelmény nélkül. Az evangéliumban megnyilvánuló szabadság törvényére épp az a jellemző, hogy a szeretet és a törvény elválaszthatatlanul egy,¹⁷ nem lehet az egyiket a másik rovására alárendelni. A törvény a szeretet megélésének legtisztább módját és útját adja élénk, a szeretet pedig a törvényben a csapongó érzelmek helyett az emberi méltóság garanciája. A törvény az isteni szeretetből született, míg a szeretetkapcsolat a törvénynek célja. A szeretet törvény nélkül erkölcsi szabadossághoz és relativizáláshoz vezet, a törvény pedig szeretet nélkül szívtelenségnek és kegyetlenségnek táptalaja.

A tökéletesség, amire Jézus tanít, nem makulátlanságot jelent, hanem az újszövetségi görög szónak, a *teleiosznak* értelmében a megtett életút *célirányultságát*. A személy mint Hős nem ítéhető meg egy pillanatnyi helyzetében, nem marasztalható el életének egy-egy bukásában, és nem is magasztalható fel egy-egy felvilágosító jócselekedete nyomán sem. A személy nem statikus sablon, hanem állandóan változó, életútját járó történelmi lény. Ortega y Gasset szerint a személy maga a

¹² Gal 2,20

¹³ BONHOEFFER, Dietrich: *Nachfolge*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1989, 87.; Bonhoeffer itt a személy helyett az *egyén* (der Einzelne) szót használja, de ennek értelme valójában a személynek felel meg.

¹⁴ Uo., 45–47.

¹⁵ Uo., 51–52.

¹⁶ Mt 5,48

¹⁷ A szeretet és a törvény egységét lásd 2Jn 6: „És ez a szeretet, hogy járjunk az ő parancsolatai szerint”.

történelem, egy eleven dráma.¹⁸ A személy és az út egymást feltételezik, összetartozásuk lényegi. Valós értékelést adni egy személyről csak életének lezárásával, a teljes életpálya ismeretében lehet. A különös életrajzok bizonyítják, hogy ahány ember, annyiféle életút. Saját út nélkül nincsen személy, saját utat bejárni pedig nem lehet személytelenül. Ez a sajátos út pedig a *sors*. Nem a *fatum*, hanem a *klérosz*, az osztályrész értelmében, ahogy a személyt megteremtő Isten kijelöli annak részét a történelem folyamának egy szakaszára. A sorsnál nincsen személyesebb, de megragadhatatlanabb titokzatosság sem, mindenkinél más és más, nincs egyforma az embermilliók történetében. Ezért nincs értelme vágyakozni és irigykedni mások jósorsára, mert olyan utam nekem sohasem lesz, mint a másiké. Viszont ellenkezőleg is igaz: az én személyes életutamat senki nem tudta vagy tudja megélni, mert az az én személyemmel együtt szabott ki, tartalmazza akár a tragédiák legnagyobb mélységeit vagy magasságait.

A sors pályája az ősráma elemeire épül. Az ember személyes életútjának maga a hőse, aki eleve a kiválasztás és küldetés egy sajátos feladatára bízott, fájdalom, veszteség, gyász, pokoli mélység próbatételein halad át, ahogy megvan benne a szabadulásoknak boldog tapasztalata is. Azonban a sorsnak, a személyes életútnak célirányosságát, úgynevezett tökéletességét, amelyre a Hegyi beszéd utal, a krisztusi út garantálja. Mindaddig, amíg a saját sors nem vesz tudomást az egyetemes ősráma alapjáról, a krisztusi útról, esetleges és értelmezhetetlen marad, a kiszolgáltatottságot és az elveszettséget sugallja, reményeiben megingathatja a hőst. Azzal a döntéssel azonban, hogy a krisztusi utat saját sorsunkkal járjuk végig, Krisztus követésében értelmet kap az életünk, nemcsak a tragédiák feldolgozása tekintetében, hanem az út céljának felismerésében is. Sorsunk és a krisztusi út egységében „világosságban járunk, amint ő maga a világosságban van” – írja János apostol. *A személyes sors és az egyetemes krisztusi út összekapcsolódása maga a követés.* Jézus mondja: „Ha valaki én utánam akar jönni, tagadja meg magát, és vegye fel az ő keresztyét, és kövessen engem.”¹⁹ Nem azt mondja, hogy a Krisztus keresztyét vegye fel, aki követni akarja őt, hanem a sajátját, ami a személyes sorsa. Ahogy más sorsát nem, úgy Krisztus keresztyét, vagyis archetipikus ősrámáját sem tudja senki felvállalni, annyira személyes, különleges és sajátosan isteni küldetés a megváltásra és a közbenjárásra, hogy ezzel a küldetéssel egyetemes érvényű is. A krisztusi út rendeltetése az, hogy a követésben az ember személyes sorsa behelyezkedjék és hozzá viszonyuljon. A behelyezkedést a „Krisztusban” való életként említi Pál apostol, valójában az ősráma Hőseivel való azonosulásról van szó, amely nem egylényegülést jelent, hanem a különleges személyes sors és az egyetemes krisztusi út kölcsönös viszonyát. A szabadító Krisztus közbenjárása nem hagyja sorsára az embert, vele marad mindörökké, az életben és a halálon túl is. Másfelől személyes sorsában a megaláztatást, a mélységet – mint a vállra vett

¹⁸ ORTEGA Y GASSET, José: *Geschichte als System und über das Römische Imperium*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1943, 49–75.

¹⁹ Mt 16,24

keresztet – az ember a Krisztussal együtt élheti meg, mert a krisztusi ősdráma éppúgy akadályokkal, próbatételekkel, kísértésekkel, szenvedésekkel és halállal szegélyezett, mint az emberé. Azzal, hogy személyes sorsát egybeveti a krisztusi út megfelelő stációival, az ember az ősdráma Hőisével, Krisztussal egyesül, vele együtt éli meg a szabadulást és a feltámadást is. „Mert meghaltatok, és a ti étetetek el van rejtve együtt a Krisztussal az Istenben. Mikor a Krisztus, a mi életünk megjelen, akkor majd ti is övele együtt megjelenetek dicsőségben” – írja az Apostol.²⁰

A teológiai etika vezérfonala a törvény, különösen a Tízparancsolat értelmezésére épül hagyományosan. Ebből megismerhetjük mindazt, amit az egyetemes törvény tilt vagy parancsol. Az etikai szakirodalomban az emberi élet és társadalom kapcsolatrendszerének különböző területei kerülnek részletezésre egyre gazdagabban, ahogyan a társadalomtudományok vagy a technika rohamosan fejlődnek. A bio- és génétika, az orvosi és gazdasági etika, a házasság és a nemi kapcsolat, valamint az emberjogi kérdések tárgyalásakor a teológiai etika ismeretei amellet, hogy gazdagodnak, sajnálatos módon pusztá szociológiává válnak, s épp leglényegesebb részük, a teológia merül feledésbe. A teológiai etika alapvető tanításának pedig az *úton járás* kell, hogy legyen. Jézus törvényhez való viszonya ugyanis nem moralizálás, törvényeskedés, nem a kőtáblába vésett parancsolataival nyomorgatja a bűnnel terhelt embereket, mint a farizeusok és az írástudók, hanem felszabadítja őket a törvény átkától. Hogyan teszi ezt? Elsősorban úton jár, megrendül a szíve az elébe akadt nyomorulton, együtt kezd járni azzal az emberrel, aki elbukott, és akit a társadalom fekete báránnyaként kiteszítanak, letaszítanak az útról. Feloldja lelkiismereti önvádjá alól, visszaemeli emberi méltóságának szintjére, és új életet kínál fel számára azzal, hogy a felszabadítottat követésre hívja, másképpen fogalmazva: annak sorsát az ő krisztusi útjába oltja. Az úton járás során, a személyes sors és a krisztusi út egymáshoz való viszonylata a kísértések és próbatételek megszámlálhatatlan, millió változataiban, személyes élethelyzeteiben a döntést – ha nem is megkönnyíti, de – egyértelművé teszi.

A teológiai etika gerince az ősdráma alapja, a krisztusi út. Megtanít arra, hogy az emberi lét sajátja a betegség és a szenvedés mind lelki, mind testi értelemben. Megtanít arra, hogy az ember törekeny lény, akinek lehetetlennek tűnő feladatot, erőfeszítést és fáradságot követelő életút adatik ember volta okán, aki arra rendeltetett, hogy képességei ellenére az ősdráma hőségé váljon, és jézusi értelemben tökéletes legyen. Megtanít arra, hogy életútján nap mint nap óhatatlanul az ördögi kísértés és az isteni próbatétel elé kerül, s ezekben a nehéz, személyes helyzetekben hogyan döntsön az ősdráma Hőseként, Isten fogadott fiaként.

²⁰ Kol 3,3-4



Békési Sándor rajzillusztrációja Oscar Wilde A boldog herceg című meséjéhez

Engly Sándor

AZ ÓSZÖVETSÉGI MESE NÉHÁNY ASPEKTUSA

Buber¹ Abímeleket tekinti Isten népe fiai között az elsőnek, akinek neve tartalmazza a király fogalmát, és ez nem lehet véletlen: ő volt az első, aki magát tekintette királynak. Ilyen értelemben fordulóponthoz érkezett Izráel története a Bírak korában, mert YHWH királysága forgott veszélyben. A történet megmutatja, mire képes az ember, és mire jut akkor, amikor YHWH szempontjai kerülnek háttérbe.

A szakirodalom² tisztában van azzal, hogy Jótám nem hirtelen támadt ötletből fakadóan festi le a helyzetet, hanem a nép nyelvében éltek ilyen tanító jellegű történetek, mesék.

A mesét vagy béldabeszédet magában hordozó fogalmat (משל) maga Abímelek is használja, amikor a maga személyét állítja előtérbe a sikemieknek (Bír 9,2).³ Nem véletlen, hiszen a fogalom legalább három jelentést hordoz: hasonlóság, uralkodás, példabeszéd.⁴ Mintha Abímelek királysága azt a kérdést vetné fel, hogy mihez válik hasonlóvá az ember a történelem folyamán. Uralko-

¹ „Es ist dies in der Bibel der erste mit der Gottesbezeichnung Melekh gebildete israelitische Name, und mit Recht ist bemerkt worden..., das sei gewiß kein Zufall; aber nicht, weil Gideon der erste gewesen wäre, dem der Königstitel beigelegt wurde' ..., sondern weil eben Abimelekh der erste war, der sich den Königstitel beilegte.” – BUBER, M.: *Königtum Gottes*, Berlin, Schocken Verlag, 1936, 27–28.

² „die Fabel nicht ad hoc ersonnen, sondern aus dem Volksmunde geschöpft ist” – BUDDE, K.: *Das Buch der Richter*, Freiburg, Mohr, *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament VII*, 1897, 72.

³ MARCOS, N. F.: *Judges*, משפטים, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, *Biblia Hebraica*, Quinta editio 7, 2011, 28.

⁴ „I. [משל] ...be like...II. [משל]... speak in parables ... III. משל ... rule” – BROWN, F. – DRIVER, S. R. – BRIGGS, C. A. (eds.): *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Based on A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1907, OakTree Software, Inc. Version 3.7. Paragraph 2. 9. of 20.

dásával vagy YHWH-t reprezentálja, és útjait Hozzá igazítja, vagy a maga útját járva szakad el Tőle. Jótám azért adja elő tanítását burkolt formában, mert amint ez kiderül a későbbi versekből, menekülnie kell, hiszen tanításával veszélybe sodorta magát, mert leleplezte az emberi királyságot YHWH királyságának realitásával szemben.⁵

Ha a kezünkben lévő szöveget vizsgáljuk, a Leningrádi, Aleppói és a Kairói kódex is bizonyítja, hogy a Bír 9,6-tal új egység kezdődik a könyvben, és a 7. verssel kezdődő szakasz a 21. versig tart.⁶ A beosztás értelme nyilván a tartalmi egység elkülönítése, összefogása.

A szakirodalom⁷ sajátos szerkezetben látja a Bír 9,8-15 történetének megjelenítését:⁸

וַיְגִדוּ לְיוֹתָם וַיִּלְךְ נְעֻמַּד׃
 בְּרֹאשׁ הַר-גִּרְזִים וַיִּשָּׂא קוֹלוֹ
 וַיִּקְרָא וַיֹּאמֶר לָהֶם שְׁמַעוּ
 אֵלַי בְּעֲלֵי שִׁבְם וַיִּשְׁמַע
 אֱלֹהֵיכֶם אֱלֹהִים׃

⁵ A מִשְׁפָּל-ról mondja Solomon, az összehasonlítással kapcsolatban, hogy a fogalom kétfajta realitás között keresi a hasonlóságot: „reveals the purpose, of a fable, to draw some comparison between one kind of reality and another” – SOLOMON, A. M. V.: *Fable*, in COATS, G. W. (ed.): *Saga, legend, tale, novella, fable, narrative forms in Old Testament literature*, Sheffield, JSOT Press, 1985, 114–125, 118.

⁶ „M^L...M^A...M^C...9:5-6 ט ט ט ט 9:21-22 פ פ פ פ” – MARCOS: i. m., 14, 28–30.; „In Palestine, where... the Torah was divided into 154 or 167 סדרים... The beginning of each is marked by ם.” – KELLEY, P. H. – MYNATT, D. S. – CRAWFORD, T. G.: *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia, Introduction and Annotated Glossary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, 87, 155.; „often with some ornamentation” – YEIVIN, I.: *Introduction to the Tiberian Masorah*, Chico, Scholars Press for the Society of Biblical Literature and the International Organization for Masoretic Studies, 1980, 40.; „פֶּזֶר (פ) – Pazer” – LETTINGA, J. P.: *Grammatik des biblischen Hebräisch*, Riehen, Basel, Immanuel-Verlag, 1992, 20.; A tartalom alapján elkülönülő kezdeteket akkor használtak a szövegben, amikor nem pontosan a sor elején akarták elkezdni a szakaszt, hanem a sor közepén, vagy egy bekezdéssel.; „‘setumot’ (from סָתָם ‘to blockade’)” – VAN BANNING, Joop H. A., S. J.: Reflections upon the Chapter Divisions of Stephan Langton, in KORPEL, M. – OESCH, J. – PORTEL, S. (eds.): *Method in Unit Delimitation*, Leiden – Boston, Brill, 2007, 144.; „the setumah (ס) and the petuḥah (פ) ... the petuḥot/setumot demarcate smaller units, corresponding to the modern classification of stanza/subcanto” – DE HOOP, R. – KORPEL, M. C. A. – PORTER, S. E. (eds.): *The impact of unit delimitation on exegesis*, Leiden, Boston, Brill, 2009, 155, 212.; OESCH, J. M.: *Skizze einer formalen Gliederungshermeneutik der Sifre Tora*, in KORPEL, M. – OESCH, J. (eds.): *Unit Delimitation in Biblical Hebrew and Northwest Semitic Literature*, Assen, Koninklijke van Gorcum, 2003, 162–203.; „... Abschnitte im Sinn von Texteinheiten... meist vom Zusammenhang her klar ist...” - OESCH, J. M.: *Petucha und Setuma Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments*, Freiburg – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 43.; „used to delimit sense units...” – KORPEL, M. C. A. – DE MOOR, J. C.: *The structure of classical Hebrew poetry, Isaiah 40-55*, Leiden – Boston, Brill, 1998, 2.

⁷ GROSS, W.: *Richter, Übersetzt und ausgelegt von Walter Gross; mit Karten von Erasmus Gass*, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, Herder, 2009, 504.

⁸ MARCOS: i. m., 29.

I.

⁸ הַלֹּדֶךְ הַלְכוּ הָעֲצִים לְמִשְׁחָה
עֲלֵיהֶם מִלֶּדֶךְ וַיֹּאמְרוּ לְיָזִית
מְלוּכָה עָלֵינוּ:
⁹ וַיֹּאמֶר לָהֶם הַיָּזִית הַחֲדָלְתִּי
אֶת־דִּשְׁנֵי אֲשֶׁר־בִּי וַיִּכְבְּדוּ
אֱלֹהִים וְאָנָשִׁים וְהִלַּכְתִּי לְנוֹעַ
עַל־הָעֲצִים:

II.

¹⁰ וַיֹּאמְרוּ הָעֲצִים לְתֹאנָה
לְכִי־אַתְּ מְלוּכָה עָלֵינוּ:
¹¹ וַתֹּאמֶר לָהֶם הַתֹּאנָה
הַחֲדָלְתִּי אֶת־מַתְקֵי
וְאֶת־חֲנוּבֹתַי הַטּוֹבָה וְהִלַּכְתִּי
לְנוֹעַ עַל־הָעֲצִים:

III.

¹² וַיֹּאמְרוּ הָעֲצִים לְנֶפֶן
לְכִי־אַתְּ מְלוּכָה
עָלֵינוּ:
¹³ וַתֹּאמֶר לָהֶם הַנֶּפֶן
הַחֲדָלְתִּי אֶת־תִּירוּשֵׁי הַמִּשְׁמַחַת
אֱלֹהִים וְאָנָשִׁים וְהִלַּכְתִּי לְנוֹעַ
עַל־הָעֲצִים:

IV.

¹⁴ וַיֹּאמְרוּ כָל־הָעֲצִים
אֶל־הָאֵשׁ לֵךְ אַתָּה מְלוּךְ עָלֵינוּ:
¹⁵ וַיֹּאמֶר הָאֵשׁ אֶל־הָעֲצִים
אִם בְּאַמַּת אַתֶּם מִשְׁחִים אֶתִּי
לְמַלְךְ עֲלֵיכֶם בְּאוֹ חֶסֶד
בְּצִלִּי וְאִם אֵין תִּצַּא אֵשׁ
מִן־הָאֵשׁ וְתֹאכַל אֶת־אֲרָזִי
הַלְבֹּנוֹן:

A szöveg szerkezete tehát 3+1-es sémát mutat: 8-9. 10-11. 12-13. 14-15. A három első egység jellemző vonása, hogy mindegyik egységben megtalálható a kom-

munikációs elem, az **אמר ל**. A 4. egységben ez a kifejezés már **אמר אל**, ugyanúgy kétszer, mint ahogy az első három esetben az **אמר ל**. Ez azt jelenti, hogy a 8-9. 10-11. 12-13 hármas belső egységéhez képest a 14-15-ben valamilyen tartalmi változás van, ugyanakkor az egész egységnek része a hetedik vers, melyben az **אמר ל** ugyancsak megtalálható, de csak egyszer, hiszen önmagában a vers csak a történet bevezetése.

Ha valóban azonos rangúak bizalmas beszélgetését fejezi ki az **אמר ל**,⁹ akkor Jótám, Jerubbaal legkisebb fia (Bír 9,5) bizalomra építve próbál valamit elérni a királysággal kapcsolatban, amikor bevezeti a példabeszédet (7. vers). Pont ez történik három esetben a fák között. Ők is bizalmi viszonyban képzelik el az értelmes kommunikációt, amely viszonyban egyáltalán van értelme egy problémát megoldani. Az egyenrangú felek hangsúlyozása mintha arra az ideális állapotra utalna, mely létezik ember és ember között. Ez változik majd meg a királyság intézményével. Valaki felülkerekedik, uralkodóvá válik a többiek felett. Jótám felvállalja az ideális állapotot bevezetésében, és példabeszédében is ezt fejezheti ki a fák egymáshoz való viszonya. Ez változik majd a negyedik szakaszban, ahol létrejön az uralkodás, annak megváltozott körülményeivel, következményeket is hordozva.

Ha a **הלך** 2-4. szakaszban található imperat. formáinak (**לך, לכי, לכי**) üzenetét keressük, az egyoldalú ajánlatban¹⁰ mintha benne lenne az emberi szempont kritikát nem tűrő döntése: mi eldöntöttük, YHWH ebbe ne szóljon bele, nem érdekel a véleménye. A fáknek joguk van döntést hozni, mint ahogy az embernek is. Isteni szempontok ebben a rendszerben nem léteznek. Az első szakasz demonstráló módon kihagyja a királyválasztás folyamatában rejlő felajánlási momentumot, amely tulajdonképpen még nyitva hagyja az előkészület utáni történés útját, hiszen akinek ajánlatot tesznek a királyságra, az nem biztos, hogy elfogadja a felkérést. A **הָלַךְ הַלֹּךְ** ebben az első szakaszban már eleve megerősíti, tényként közli,¹¹ és össze is foglalja az egész eseményt: itt bizony megtörténik a királyválasztás, mert ajánlat születik és valaki azt elfogadja, melynek eredménye, hogy az előkészületek nem hiába történnek, lesz király.

Hogy a bevezetés után, a 8. verssel kezdődő példázat királyságról szól, az kifejezésre jut a **מֶלֶךְ**-ban, mely mind a négy szakaszban előfordul: **מֶלֶךְ, מְלֹכִי, מְלֹכִי, מְלֹכִי, מְלֹכִי**. Lehet logika abban, hogy az első, ה-vel képzett hosszú forma udvarias kérést fejez ki: kérlek, légy a királyunk.¹² A folyamat eleje még tartalmaz bizonyos türelmet a királyválasztásban, de az első elutasítás után már nyomatékosabb a kérés, melyet a **הלך** után a későbbiekben már mindhárom esetben (2–4.) az önálló személyes névmás nyomatékosít: **לך, אַתָּה, לְכִי-אַתָּה, לְכִי-אַתָּה**. Nyilván felerősödnek az érzelmek

⁹ „vertrauliches Gespräch zwischen Gleichgestellten” – Gross: i. m., 504.

¹⁰ „einseitige Anträge und Offerten” – Uo., 504.

¹¹ GESENIUS, W. – KAUTZSCH, E. – BERGSTRÄÄSSER, G.: *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik*, Hildesheim – Zürich – New York, G. Olms Verlag, 1983, 356–357.

¹² ”sei bitte unser König” – Gross: i. m., 505.

egy elutasított kérés után, és erőteljesebb lesz a megfogalmazás az imperatívus és a személyes névmás együttes használatával: gyere akkor te, te uralkodj rajtunk.

A Leningrádi kódex a hosszabb formát még egy ה-vel is megtoldja:



Mindenesetre a ה-vel képzett forma hangsúlyt és tiszteletet is kifejez,¹⁴ és a masz-szóra a ה-t meghagyva, ה nélküli olvasatot javasol, mely adott esetben egyértelműbbé teszi a toldott imperativus meghatározását az uralkodásra vonatkozóan. Vagyis ez az udvarias, nyomatékos, tisztelettel övezett kérés válik majd egészen sürgetővé, miután kiderül, hogy nem is olyan egyszerű királyt találni, mert nem is olyan egyértelmű annak az értéke, ezért mérlegelni kell az uralkodás tényének elfogadását. Ezt példázza az olajfa döntése: minden áron nem kell a királyság, mert van annál hasznosabb dolog is a világon.

Ez a mérlegelő szándék jelenhet meg a 9. fejezetben található két fogalom használatában: אָיִן – שָׁמַע. Abímelek Sikem meggyőzését anyja testvéreivel kezdi a maga személyének alkalmasságát illetően, azok füle hallatára (בְּאָזְנִי כָּל-בְּעָלֵי שָׂכָם – Bír 9,2) és ez a hír jut a város lakóinak fülébe: בְּאָזְנֵי כָּל-בְּעָלֵי שָׂכָם (Bír 9,3). A városnak Jerubbaal összes fia és Abímelek személyét kell mérlegelni, majd dönteni, hogy ki uralkodik rajtuk. Jótám a döntésben segít, a Garizím hegy csúcsán, amikor azt kéri Sikem polgáraitól, hogy hallgassanak rá: שָׁמְעוּ אֵלַי בְּעָלֵי שָׂכָם (Bír 9,7).¹⁵ Ebben az az érdekes, hogy a fül a hallás szerve, a sikemiek füle alkalmas a hallásra, hogy információhoz jussanak, de a fül az egyensúly szerve is.¹⁶ Nem véletlenül érintkezik nyelvileg a fül, a figyelés és az egyensúly fogalma: אָיִן – אָזֵן.¹⁷ A Héber Biblia is használja a mérlegelés fogalmát, gondolva a mérleg két serpenyőjére: מִאֲזֵנָיִם.¹⁸ Ez a felfogás jelenik meg a Préd 12,9-ben, ahol a prédikátor

¹³ FREEDMAN, D. N. – BECK, A. B. – ZUCKERMAN, B. E. – LUNDBERG, M. J. – SANDERS, J. A. (eds.): *The Leningrad Codex*, Facsimile Edition, Grand Rapids – Leiden – New York – Köln, Eerdmans – Brill, 1998, 295.

¹⁴ JOÜON, P. – MURAOKA, T: *A grammar of biblical Hebrew*, Rome, Gregorian & Biblical Press, 2018, 132.

¹⁵ MARCOS: i. m., 28–29.

¹⁶ „balance system of the inner ear,” – LOPEZ, C. – BLANKE, O.: Nobel Prize centenary, Robert Bárány and the vestibular system, *Current Biology*, 24. évfolyam, 2014, R1026-R1028, URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0960982214012305> Utolsó letöltés: 2022. 06. 15.

¹⁷ „אָיִן ... ear ... אָזֵן ... to give ear, listen ... אָזֵן ... to balance ... מִאֲזֵן ... balance” – KLEIN, E. – RABIN, H. – SAREL, B.: *A comprehensive etymological dictionary of the Hebrew language for readers of English*, Haifa – Jerusalem – Tel Aviv, Carta Jerusalem – The University of Haifa, 1987, 16, 309.

¹⁸ „...אָזֵן ... hear, listen ... obey ... אָזֵן ... weigh” – CLINES, D. J. A. (ed.): *The Concise Dictionary of Classical Hebrew*, OakTree Software, Inc. Version 2.5. Page 10. 199.; „the two pans of a balance” –

erénye, hogy mérlegel, fontolgat, gondolkodik (וַיִּחַן),¹⁹ vagy Ézs 40,12-ben, ahol YHWH hatalmáról van szó, aki mérlegserpenyőbe (בַּמֵּאזְנִים) teszi a halmokat,²⁰ nincs senki más hozzá fogható, ezért tartja kezében a történelmet.

Jótám története azért hordoz fontos üzenetet ebben a tekintetben, mert a Bír 9-ben azok után kéri a sikemieket, hogy hallgassanak rá (שָׁמְעוּ – Bír 9,7), miután Abímelek is a sikemiek füle hallatára (בְּאָזְנֵי – Bír 9,2) beszélt, és a dolog a város lakóinak fülébe jut: בְּאָזְנֵי (Bír 9,3). A város hallja mindkét információt, és mérlegel. Az nyilvánvaló, hogy az egyensúly felborult az észérvek között. Abímelek 70-et állít szembe eggyel, s Jótám beveti a hallást, s egyúttal azt a szempontot is, mely az egyensúly kialakulásában YHWH-ra is számít. Ő az értelmes rend felelőse. Aki a Vele való párbeszéd szükségességének megértésére figyel, annak élete találja meg az egyensúly áldását. Rá hallgatva élheti csak át az ember a meghallgatás csodáját, s mindent, ami abból fakad a történelemben. Aki Őt utasítja el, az az életet utasítja el. Hát ezért fontos Jótám bevezetése:

שָׁמְעוּ אֵלַי בְּעֵלֵי שָׁכֶם
וַיִּשְׁמַע אֱלֹהֵיכֶם אֱלֹהִים:
hallgassatok rám,

hogy Isten is hallgasson rátok! (Bír 9,7).²¹

Abímelek és Jótám története szépen tükrözi azt a gondolkodást, mely az értelmet a fülhöz köti,²² hiszen ott jutnak be az ember életébe azok az információk, melyeket mérlegelve a felborult egyensúly helyreáll. Jótám megpróbálja a lehetetlent: arra a partneri viszonyra²³ hívja fel a figyelmet, melyben helyreállhat YHWH és népe kapcsolat, hogy Ő legyen a király. Ennek megértése garantálhatná még Sikemnek a jó választást.

Jól érzékeli a Szeptuaginta, hogy ahol az ember még képes figyelni YHWH eszközein keresztül megszólaló szavára, ott az ember is minden bizonnal tudhatja: YHWH sem dugja be fülét, odafigyel Övéi szavára, mert Ő maga is meghallgatás tárgya. Ezért olvasható a görög szövegben a שָׁמְעוּ fordításaként az ἀκούσεται (Bír 9,7).²⁴

KOEHLER, L. – BAUMGARTNER, W.: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, transl. RICHARDSON, M. E. J., Leiden, Koninklijke Brill, 2000, OakTree Software, Inc. Version 3.6. Page 539.

¹⁹ ELLIGER, K. – RUDOLPH, W. (eds.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, The J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research (“The Groves Center”). All Rights Reserved. Version 1.8. Verse 20079 of 23213 (BHS-T).

²⁰ BHS-T: Verse 10948 of 23213

²¹ BHS-T: Verse 6762 of 23213

²² „A fül köztiszteletben álló szerv a babiloni uralkodók fején. Uznu a neve, a héber osen, ami értelmet is jelent. Ezért mondják az asszirok, hogy Isten a királyoknak nagy füleket adott. Feltehető, hogy a babiloni biológia a gondolkodás szervének is a fület tartotta.” – KOLOS, M. F. Dr. Med.: *Az orvostudomány története*, Budapest Az Eggenberger-Féle Könyvkereskedés Kiadása, 1927, 27.

²³ „hearing is a reciprocal process: God hears those who hear him.” – JENNI, E. – WESTERMANN, C.: *Theological Lexicon of the Old Testament*, OakTree Software, Inc. Version 3.3. Page 1379.

²⁴ „sing fut mid indic” – TAYLOR, B. A. – DALE, M. W. (eds.): *LXX Rahlfs Tagged, Septuagint Morphology Database v. 4.7, Version 5.2. 347 of 1475*

Jótám meséjének elemzése sok tanulságot tartalmaz, és ezek közül csak az egyik, hogy ahol az ember királyságának gondolata felmerül, és háttérbe szorul YHWH uralkodásának realitása, ott a vészhelyzet van. Ilyen helyzetekben emberi eszközökre van szükség a hamis alternatíva leleplezéséhez. Lehet, hogy a szóki-mondás olykor életveszéllyel jár, de a szónak mégis el kell hangzani. Ahol YHWH eszközei felvállalják szerepüket, ott a szavak embere burkolt formában is az igazság hirdetője lehet az adott helyzetben, s olykor mesékbe rejtve áll előttünk mind-az, amit mérlegelnünk kell az élet megértéséhez, mely nélkül nincs Élet.



Békési Sándor rajzillusztrációja Oscar Wilde A boldog herceg című meséjéhez

1. Folklorisztikai és etnohermeneutikai előzmények

Mindenekelőtt le kell szögezni, a neves magyar irodalmárok és folkloristák komoly kutatói erőfeszítéseket tettek az *Angyalbárányok*¹ vagy *Möndölécskék* mesenarratíva lehetséges származási forrásának és hosszú évszázadokra visszanyúló átvételi útjának feltérképezésére,

Bálint Péter

„A KI GYŐZ, ÖRÖKSÉGÜL NYER MINDENT”^{*}

”(Az „Angyalbárányok”
és „Möndölécskék”
mesenarratívák
hermeneutikai
olvasata)

^{*} Jel 21,7

¹ „angyalbárányok: → legendamese. Cselekménye: szegény ember három fia egymás után elindul szolgálatot keresni. Elszegődnek egy öreg emberhez juhpásztornak. Az öreg meghagyja, hogy mindenütt menjenek a 7 bárány után, ne téringessék őket, s egy üveget és egy tarisznyát ad, hogy abban hozzanak ételükből és italükből. Három nap egy esztendő. A két nagyobb lustaságból vagy félelemből nem meri a bárányokat követni egy nagy vizen keresztül, s az öreg az első nap végén fizetés nélkül hazaküldi őket. A legkisebbet egy bárány átviszi a vizen. A vízben lesorvad a csontjairól a hús (elveszti a lábait), a túlsó parton azonban újra ép lesz, szebb, mint volt. Útközben sovány ökröket lát kövér, kövér ökröket pedig sovány legelőn, két verekedő kutyát, síró-rívó verébfiakat, egy asszonyt, aki fakanállal meri a tóból a vizet, tiszta vizet folyni döglött kutya szájából stb. Végül kápolnához érnek, itt a bárányok angyallá változnak, gyónnak, áldoznak, az öreg ember – Isten – tartja a misét, a fiú is velük tart, tarisznyájában ostyát, kulacsában szenteltvizet visz haza. Az öregtől nem pénzt kér, hanem lelke üdvösségét. Mind a kettőt (és a látottak magyarázatát is) megkapja, családját is „boldoggá” teszi (AaTh 471, H 829, BN 758*). A Magyar Népmesekatalógus által számontartott 10 változat és a Berze Nagy János-féle katalógus által ide sorolt további három részlet váza egymással megegyezik, a részletekben és a mesemondók felfogásában azonban meglehetősen nagy a különbség. A sokféle szemléleti és interpretálási mód érthetővé teszi a folkloristák megoszló véleményét is a típus eredetizését és rendszerezését illetően. A típus keresztény középkori kapcsolataiban megegyeznek a vélemények, azonban ezen túl vezetnek, Honti János feltevése szerint a kelta-ír, Berze Nagy János és Vargyas Lajos véleménye szerint a samanisztikus hiedelemvilágba és epikumanyagba vezettek a szálak. A magyar változatok sajátos módon mindkét felfogást támogatni látszanak.” Kovács Ágnes: „angyalbárányok” címszó, in ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon*, 1. kötet, A-E, Budapest, Akadémiai, 1977, 104.

s mivel – ahogy Vargyas Lajos írja: „E történetek jellegzetes részeit pontos formában tartotta fenn néhány szövegünk. A 'Möndölöcskék' címen ismert mesetípus ez, amely az európai meseanyagban ismeretlen”² – a magyarokkal érintkező népek szöveggyomrányában találtak megfeleltetési pontokat, elsősorban is az áthagyományozás és a motívumátvétel bizonyítására fektették a főhangsúlyt. Tették ezt maguk is részben az összehasonlító irodalom és a folklorisztika aspektusából, ahogy Katona Lajos az *Irodalmi tanulmányai* művének: „A népmesékről”³ szóló fejezetében méltatta Theodor Benfey ezirányú munkásságát: „Benfey a keleti és nyugati irodalmakban való páratlan otthonosságával, vasszorgalmával, és lelkiismeretes alaposságával alkalmasabb volt bárki másnál ama tömérdek apróságból összehordandó szilárd alap megteremtésére, amelyen ő utána ma az összehasonlító irodalomtörténet munkásai tovább építhetnek.”⁴ Egyébként a nyelvész és szanszkrit szövegek fordítója, Vekardi József az általa válogatott és szerkesztett *Mesefolyamok óceánjának* jegyzeteiben méltatja a német filológus Theodor Benfey (aki 1859-ben fordította németre a Pancsatantrát) munkásságát: „[...] hosszú ideig tartó heves cáfolatok után a kutatás visszakanyarodik Benfey megállapításának ahhoz a változatához, hogy kifürkészhetetlen hajszálygököreken sokkal több népmesei anyag áramlott kölcsönösen Indiából Európába és viszont, mint gondolnók.”⁵

Arany László, aki valljuk meg őszintén, igencsak szűkmarkúan mér a népmesék közt, ha és amikor a vallásos tartalmú és példázatos jellegű történetekről esik szó, a „Magyar népmeséinkről” szóló előadásában a vizsgálatunk szempontjából lényeges kijelentést tesz:

Legszebb példája a keresztyéni felfogású magyar meséknek Krizánál a 14. szám alatti *Möndölöcskék*. Valódi parabola és egyes vonásai akárhonnán mentek is át a néphez, egész összeállításában oly szép, hogy e nemben párját ép oly kevéssé találtam, mint a *Julia szép leány* című székely néplegendának.⁶

² VARGYAS Lajos: A hősének maradványai népköltészetünkben, in Uő. (szerk.): *Magyar Néprajz*, V. kötet, *Népköltészet/ Népballada*, Budapest, Akadémiai, 1988, 398–413.

³ KATONA Lajos: A népmesékről, in Uő.: *Irodalmi tanulmányai*, 1. kötet, Budapest, Franklin-Társulat, 1912, 146–182.

⁴ Uo., 177.

⁵ VEKARDI József (szerk.): *Mesefolyamok óceánja, Válogatás a szanszkrit elbeszélési irodalomból*, 2. kötet, ford. JÁNOSY István et al., Budapest, Európa, 1982, 558.; Vö. még D’OLDENBOURG, Serge: Le conte dit populaire, problèmes et méthodes, *Revue des études slaves*, 9. évfolyam, 1929/3-4, 221–236, 222.; Továbbá HONTI János: Kelta tanulmányok és európai népmese-kutatás, in Uő.: *Válogatott tanulmányok*, Budapest, Akadémiai, 1962, 99–107, 99.; MARTENS, Charles: L’origine des contes populaires, *Revue Philosophique de Louvain*, 1. évfolyam, 1894/3, 359–384, 360.; BRÉMOND, Claude: L’Étymologie des contes, À propos d’une réédition des Contes populaires de Lorraine d’Emmanuel Cosquin, *Féeries (Politique du conte)*, 2006/3, 183–213.

⁶ ARANY László: Magyar népmeséinkről, in GYULAI Pál (szerk.): *Arany László összes művei*, 2/1. kötet, *Tanulmányok*, Budapest, Franklin-Társulat, 1901, 77–153, 104.; Vö. még SZAKÁL Anna: A 19. századi magyar népköltési gyűjtemények és kanonizációjuk, *Erdélyi Múzeum*, 79. évfolyam, 2017/2, 1–31, 20–22.

A Székelyföld kevésbé ismert kutatója, Wasylkiewicz Viktor egészen poétikus hangvételben nyilatkozik az említett mesénkről: „Népköltési gyűjteményeink értéke” tanulmányában:

Szép, fehér hajú, fehér szakállá, szelíd aggastyán, ki úgy beszél mindenkivel, mint a jó atya szerette gyermekeivel: szereti a jót s meg is jutalmazza; a gonoszra sem haragszik, csak a gonoszságára, de e miatt, mert igazságos, meg is bünteti. Gyönyörű példa: 'Az angyal bárányok' című mese. A hűtlen, hazug fiuk, mikor letelt szolgálati évök, aranyat kértek jutalmul. Megkapták, de áldás nem volt rajta, a mint jött, úgy el is ment. A legkisebb, a hűséges gyermek aranyból többre becsülte lelke, üdvösségét. Aranyat is kapott melléje. Íme, egy egyszerű mesében a legművészebb költői igazságszolgáltatás, íme a romlatlan magyar népnek vallomása, mely szerint előbb való a lelkiüdvösség kincsénél, aranyánál. Isten rendesen csak a történet végén ismerteti meg magát, addig csak mint jó, öreg gazda, vagy pásztor szerepel.⁷

Időrendben követve a megnyilvánulásokat, nem is túl sokkal később, a folklorista és irodalmár Sebestyén Gyula szintén megerősíti a keresztény szemléletet, melybe pogány elemek vegyülnek:

A *Krisztus-mondák* létrejötté az új-testamentum példázatai nélkül alig volna elképzelhető, habár bennük a keleti pogány parabolák leszármazottját látja is a kutató. A magyar *Möndölécskék* és *Megölk Istefán* utolérhetlen szépségeit szintén keresztény befolyásnak köszöni meseköltészetünk. Ugyanilyen egyidejű viszony szülte meg a pogány mesevilág mithikus jellemvonását, a mi minden vallásváltozáson kívül esvén, a képzelem ártatlan játékaiban továbbra is megőrizte a mítosz napját, holdját, csillagait, tündéreit, óriásait, sárkányait, és – a mi még csodálatosabb – megőrizte a mesetárgyakban örökre letéteményezett s idők múltán érthetlenné lett pogány világnézetet is.⁸

Honti János a „Mesék és mítoszok halálról és halhatatlanságról” tanulmányában mintegy megerősíti Sebestyén érvelését (miután azt a meglepő, ám saját logikájának megfelelő kijelentést teszi: „Az angyalbárányok meséjében ábrázolt túlvilág nem a kereszténység kánoni hagyományából merít⁹), s a továbbiakban azt állítja, hogy:

Éppen ez a kaland, amely megnyitja a pásztor túlvilági látomásainak sorozatát, a folyón való csodás átkelés, amelyet az előbb ismertettünk, messzebb múltba vihet el, ha nem is a keresztény éra előtti időkbe, de mindenesetre a keresztény legenda kialakulásánál régebbre, és amellet pogány világba.¹⁰

⁷ WASYLKIEWICZ Viktor: *Népköltési gyűjteményeink története és értéke*, Csík-Szereda, [k.n.], 1899, 33.

⁸ DR. SEBESTYÉN Gyula: *A magyar népköltészet és gyűjtői*, in BEÖTHY Zsolt (szerk.): *Képes magyar irodalomtörténet I-II*, Budapest, Athenaeum Irodalmi és Nyomdai R. Társulat, 1899.

⁹ HONTI: *Válogatott tanulmányok*, 265–272, 266.

¹⁰ Uo.

Végezetül egy mesemondónő „Angyalbárányok” meséje kapcsán Dobos Ilona jegyzi meg: „A katolicizmus itt bevonul a mesevilágba.”¹¹

A keresztyén/keresztény szemléletet hangsúlyozó irodalmárok és folkloristák valamásainak számbavétele után javaslom, hogy vessünk pillantást a történelmi népvándorlás során¹² hosszabb-rövidebb ideig velünk élő népek szöveg-hagyományait kutató folkloristák egynémely tanulmányára, melyekben meggyőzően mutatták ki a magyar változatokkal egyező vagy hasonló pogány-sámánisztikus motívumokat, s ennek a komparatistikai elemzése okán az eredeztetés és hagyományozás bizonyos tényszerűségét állapították meg. Vargyas Lajos balladakutatónk nem az epikai szöveg-hagyományból, hanem a hősénekekből hüvelyezte ki a téma és-motívum rokonság lehetséges aspektusait „A hősének maradványai népköltészetünkben” tanulmánya tanúsága szerint.

Másik variánsát Sz. N. Potanin közölte (1883: 181. sz.): egy többrészes, hosszú szojot vagy mongol hőséneket a Jenyiszej, a Bejkem és Hakem összefolyásának vidékéről. Ennek a hőse azt a feladatot kapja apjától, hogy hozza el az alvilágból dédapja subáját. Le is jut Erlik kán jurtájához. Alig száll le lováról, megragadják, vasláncra verik és belökkik a jurtába. Magához térve egy ősz öreget lát maga előtt egy emelvényen ülve, aki kikérdezi, miért jött, hogy mert idejönni, ahonnan senki számára nincs visszaút. Elmondja, hogy apja parancsára jött dédapja subájáért. Az öreg elneveti magát: 'A kán enélkül is itt lesz feleségstül, ezért nem kellett volna fiát ideküldeni!' Azután kikérdezi, mit látott az úton, s megmagyarázza, mindez mit jelent. A girhes kanca a jó takarmányon és vízen az irigy gazdagot jelenti, aki sem másnak, sem magának nem hajt hasznot, a kövér kanca a rossz takarmányon és vízen a szegényt jelenti, aki megelégszik azzal, amije van. 'Visszatérve a felvilágra jelents ki mindent az embe- reknek, hogy ne mutassanak be áldozatot a gyermekek halálakor, csak a felnőttekért. S midőn hazaérsz, áldozd fel az először megellett barna kanca csikáját és fekete tehén borját.' Azután odaadja a kért subát, s lelkére köti, hogy atyja ne késsék feleségével együtt megjelenni a föld alatti birodalomban, cserébe a kikövetelt subáért. A hős teljesíti a rábízottakat. Apja feleségstül hamarosan meghal, mire ő lesz a kán.¹³

¹¹ S. DOBOS Ilona: *Egy somogyi parasztcsalád meséi*, Budapest, Akadémiai, Új Magyar Népköltési Gyűjtemény X., 1962, 534.

¹² A tudósok nagyon sokáig azt mondták, hogy csak a történelmi találkozások magyarázhatják az egyezéseket. Valójában a különböző országokból származó szerzők által feldolgozott témák közötti szoros rokonság vagy hasonlóságok nagyon gyakran feltételeznek egy korábbi kulturális kapcsolatot. Ez már az ókor óta így van, és a kifejezési eszközök elterjedésével egyre inkább elterjedt. JONIN, Pierre: Un phénomène de concordance, un passage du *Tristan de Béroul* et un conte yoruba, *Romania*, 94. évfolyam, 1973/2, 196–210, 196.

¹³ VARGYAS: i. m., 398–413.; Vö. még KAASIK, Mairi: A Mortal Visits the Other World, the Reality of Time in Estonian Fairy Tales, *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 7. évfolyam, 2013/2, 33–47, 37–38.; Az észet mesében a három testvérnek egy beteg lovat kell megőrizni és követni; a két idősebb elalszik a tengerparton, ám a legkisebb átkel a tengeren és csodás dolgokat (a sovány és kövér juhok) lát, amit a ló magyaráz meg neki. A fiú elalszik és ötezer év múlva ébred fel. A varázslatos

(Megjegyezni kívánom, hogy a magyar nyelvészek egy csoportja mindig is nagy érdeklődést mutatott az oszét-jász nyelvi rokonság kutatása iránt, ez a reláció abból a szempontból is érdekes most a számunkra, hogy a komparatív nyelvészet és mitológia világszerte híres képviselője, Georges Dumézil az oszétok temetkezési szokásait és a túlvilágra jutás legendáját vizsgálva, a Möndölécskék variánsunkkal hasonló vonást mutat ki.¹⁴⁾

Vargyas Lajos – számos más folkloristával együtt – a „Möndölécskéket” unikálisan magyar változatnak gondolta el, ami a – meseszövegekben változó módon jelenlévő – motívumok sorrendjében és értelemösszefüggésében jórészt igazolható is. Ám tudjuk jól, hogy a megjelölt típuszám (ATU 471 „The Bridge to the Otherworld”¹⁵⁾ alatt elképesztően sok nemzet többszáz variánsa ismeretes, amiről a folkloristák katalógusaikban, tanulmányaikban és jegyzeteikben számot is adnak¹⁶. A francia folkloristák a típusnak mintegy 26 változatát is-

lőről kiderül, hogy elvarázsolt fiatalember, aki hosszas könyörgés után megígéri, hogy visszaviszi a fiút otthonába, de nem léphet a földre, mivel azonban lélep, rögtön porrá válik.

¹⁴ DUMÉZIL, Georges: A halál és a holtak, in Uő.: *Mítosz és eposz, Tanulmányok*, ford. FRIDLÍ Judit, Budapest, Gondolat, 1986, 409–451, 422–424.

¹⁵ UThER, Hans-Jörg: *The Types of International Folktales*, Volume 1, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2011, 277–278.

¹⁶ „A túlvilágjáráshoz, illetve a túlvilági víziókhoz kapcsolódó elbeszéléscsoport. A történet magja egy a különféle mítoszokban, vallások elképzelései között szereplő híd (F 152 motívum), amely vagy az evilágot köti össze a túlvilággal, vagy különböző túlvilági helyszíneket köt össze. A történet monografikus vizsgálata még nem történt meg. A narratíva 3 fő részre osztható: bevezetés, amely a túlvilági utazás indokait tárja fel, központi epizód, amely a túlvilági eseményeket, a túlvilágon lezajló vándorlást, vagy túlvilági víziókat mutat be. A többnyire rövidebb zárórész az innenső világba való visszatérést ábrázolja. A motívumsor első része a szláv nyelvterületen gyakori AaTh 750 B/C-vel (a koldusként megjelenő Isten vendégsége), a zárlata pedig az AaTh 470-nel (Barátok életre, halálra) kontaminálódik. A híd-motívum – a finn és az észti nyelvterület kivételével – egész Európában elterjedt. (De találunk példát Szibériából É/K/D-Amerikából, de elszórtan É-Afrika, Indonézia és a Fülöp-szigetek területéről is. A változatok többségét a 19-20. sz.-ban jegyezték fel. Ugyan nem maradt fenn korábbi nyomtatott változata, de a szövegpárhuzamok alapján a samanisztikus túlvilágjárásokkal rokon, a legrégebbi túlvilági vándorlások (ld. Gilgames, Orpheus és a Vergilius Aeneis 6. é.) és a középkori vizionárius irodalom elemeivel is rokonítható. Az Európán kívüli irodalomban is találunk példát: a kínai Tripitaka IV. könyvében, valamint az egyiptomi elbeszélések között (Satni-Khamois és Senosiris története). A 19-20. sz-i változatokra egyfajta vallásos-egyházi moralizáló didaktikus aspektus jellemző, ez feltehetően a korábbi meseváltozatokban még dominánsabban jelent meg. A szövegekben az emberi bűnök (kapzsiság, fősvénység, irigység, békétlenség, veszekedés) vagy az evilág és a túlvilág vizionárius összevetése révén, vagy túlvilági büntetések képszerű ábrázolásában jelennek meg. Ritkán, de előfordul, hogy a keresztény erények (pl. a sors elfogadása, a szegénységbe való beletörődés) példaszerűsége, kívánatossága is megjelenik. Megtaláljuk a szövegekben a középkori egyházi tanítás, a *limbus infantium*, a keresztelés nélkül elhunyt gyermekek átranzformált képét a boldogtalanul fel- s alá repkedő madarakban. A népi elbeszélés így szoros rokonságot tart a középkori, későközépkori vizionárius irodalommal, amelynek célja az volt, hogy az elvont teológia területén kívül is népszerűsítse az eszkatologikus alapeszméket, illetve befolyásolja az evilági életvezetést a keresztény etika és morál jegyében. Ezen utóbbi didaktikus szempontok az újabb változatokban nem kerülnek elő olyan nyomatékosan. A fő hangsúly inkább a kalandos cselekményre esik, amely a különböző mértékben keresztény motívumokkal átszínezett túlvilágra vezet, ahol különböző próbák, kísértések, vagy éppen rejt-

merik (amelyekről Paul Delarue és Marie-Louise Ténèze négy kötetes katalógusában olvashatjuk: „Ez az egész Európában és Észak-Afrikában elterjedt mese nálunk a középkori kereszténységet idéző vallási formában ismert. Ugyanakkor egy sokkal régebbi hagyományhoz kell tartoznia és ez magyarázza más vallású népeknél elért sikerét”¹⁷), melyek közül – ha csak bizonyos motívumokban és vonatkozásokban is – igen sok legalább annyi feltűnő egyezőséget mutat a magyarral, mint más nyelvű szövegváltozatok. (Például három testvér közül a legkisebb jár sikerrel az utazása során; odaát látja a sovány és kövér teheneket és megannyi állatot még; inkább szeretné az Isten kegyelmét és a Paradicsomba vagy a mennyországba jutni, mint ezüstöt és aranyat kapni.)

2. Meseszövegek hermeneutikai elemzése

Térjünk vissza Honti János 1936-os Ethnographiában megjelent tanulmányára: „Mesék és mítoszok halálról és halhatatlanságról”, mely azzal műfajmeghatározási bizonytalansággal kezdődik, ami a „vallásos mese” fogalma körül már a múlt század második felében kialakult, s ami a nemzetközi folklór-szakirodalomban máig is nyomon követhető: „Az angyalbárányok meséjében, ebben a csodálatosan legendaszerű hangulatú szép túlvilág-leírásban érdekes elképzelését látjuk a túlvilág határának”¹⁸. A tanulmány egy későbbi pontján, amikor a narratívában a kereszténység előtti motívumok jelenlétéből következtetéseket von le, ha lehet ezt mondani, még szembetűnőbb a fogalmi tisztázatlanságból fakadó zavar:

[...] vannak vallásos képzetek, amelyek a kereszténység előtti, ősi Európában voltak elevenek és amelyek mint vallásos képzetek tudtak elevenek maradni máig is: mint *vallásos hangulatú, vallásos levegőjű* mesébe, olyan mesébe, amelynek *vallásos jellegét* nemcsak a tudomány következtetése tudta megállapítani, hanem maga a hagyomány is érzi és ápolja.¹⁹

Nem itt van a helye és ideje a példázatos meséket illetően a „vallásos” jelzős szerkezetek pontosságának tisztázására, annak a kimondását viszont nagyon is időszzerűnek tartom, hogy az „Angyalbárányok” és/vagy „Möndölécskék” mesék spirituális lényege, másszóval a kortársaknak és kései utódoknak szóló „üzenete” elsősorban nem a túlvilági (halál birodalmába vezető) utazásról és az odatúl mitikus-szimbolikus leírásáról szól. Meggyőződésem szerint sokkal fontosabb azt kiemelnünk, hogy a mesenarratívában az *isteni küldetés* lépésről lépésre történő

vényszerű események átélésére kerül sor.” RANKE, Kurt (hrsg.): *Enzyklopädie des Märchens*, Band 2., Berlin – Boston, de Gruyter, 2017, 835–838. (A szöveg fordítását Bódis Zoltánnak köszönöm.)

¹⁷ DELARUE, Paul – TÉNÈZE, Marie-Louise: *Le conte populaire français, Édition en un seul volume reprenant les quatre tomes publiés entre 1976 et 1985*, Vol. 2, Paris, Éd. Maisonneuve et Larose, 2002, 179.

¹⁸ HONTI: i. m., 265.

¹⁹ Uo., 268.

végrehajtásának módjáról, a *bűnlevetkezés* és *megtisztulás* mikéntjéről, az *együtt imádkozás* erejéről és a *kegyelemben* részesülésről, illetve a sikeres visszatérést követő *üdvözülésről* van szó, vagyis arról a radikális szellemi-lelki átalakulásról, amiről a példabeszédben maga az Isten vagy az Isten Fia, Jézus beszél hősünknek.²⁰ Bár a meseszövegek első olvasása után nem tűnik olyan sarkalatosnak a célt érintő különbségtétel, mivel a hős, aki a feladatteljesítés elején nem látja világosan sorsát, a nem mindennapi utazás „kalandja”²¹ és sikeressége ugyanis elfedi tekintetét, mintha fátylat borítottak volna rá. Ellenben ezt a fátylat maga az interpretátor/mediátor: Isten veszi le a „révbe érkező” hős (és a hallgatók) szeméről, s ezt követően szinte pillanatok alatt minden egyértelművé válik: ti. nem egy megszokott egyszerű mesei kalandról, hanem magáról az egyetemes üdvtörténetről szól a példázat. E ponton – ami a hermeneutikai vizsgálat kiindulópontja egyben – tér el a véleményem jelentős mértékben a Hontiétól. S bár a narratívában kétségkívül nem is csekély számban találunk bizonyos pogány-sámánisztikus elemeket, az ókor keleti vallások istenségeihez köthető állatszimbólumokat (bárány, kos, béka, kutya, tehén, galamb, sas stb.²²), ezek olykor bonyolultan összetett allegorikus vagy szimbolikus jelentései²³ mégsem teszik lehetetlenné a közép és- újkori keresztény hitvallás sokszor egyénien ízesített és élményszerű előadásának feltárását és megértését.²⁴

²⁰ Uo., 265.: „Az angyalbárányok meséjében ábrázolt túlvilág nem a kereszténység kánoni hagyományából merít, de az a felfogás mégis nagyon lehetséges, hogy teljes egészében népi legendának fogjuk fel, sőt hogy azokat a változatokat tartsuk eredetinek, amelyek magát Istent szerepeltetik.”

²¹ Halász Katalin az arthuri szövegek *kaland* fogalmáról írja: „Elsődlegesen és mindig valamilyen váratlan, rendkívüli eseményt jelöl, mely csodálkozást, örömet vagy félelmet vált ki az érintett szereplőkből, és érdeklődést, kíváncsiságot a környezetükből.” HALÁSZ Katalin: *Egy műfaj születése, A középkori francia regény*, Debrecen, Kossuth Egyetem, 1998, 230.

²² DÖMÖTÖR Tekla: *A magyar nép hiedelemvilága*, Budapest, Corvina, 1981, 76.

²³ Meg kell jegyeznem, hogy amikor ezeket az évszázados – a mondás szempontjából pontosan meg nem határozható időiségében elhangzott – mesenarratívákat görcső alá vesszük, nem egészen és nem minden esetben arról van szó, hogy az elődök/ősök, akik még képesek voltak megérteni az egykori pogány mitológiákat és a régi rituálékat, miután kihaltak, velük és mondott szövegeikkel együtt eltűnt volna a hagyomány, amiként Jean Bottéro írja a mezopotámiai istenek történeteinek értői és értelmezői kapcsán: amikor ezek közül a régi tanult/bölcs emberek közül az utolsó is eltűnt, és csak néhány emléket és néhány nehezen megközelíthető fordítást hagyott hátra régi istentörténeteikről, Mezopotámia tiszteletre méltó vallása elhunyt velük együtt. BOTTÉRO, Jean: *La plus vieille religion, En Mesopotamie*, Paris, Éd. Gallimard, 1998, 401.

²⁴ Katona meglehetősen szkeptikusan nyilatkozott az ókori keleti és a görög-római mítoszaiból fel-tűnő motívumok mesékben történő kikutathatóságáról: „Másodsorú rendre ki kellene mutatnia a sokat emlegetett mítoszi elemeket, amelyeket mi sehogyan sem vagyunk képesek akár ezen, akár más mesében oly szerencsés találatkonysággal felfedezni, mint azt a hasonló mitológia jelesei – az igaz, hogy csupán a saját külön gyönyörűségekre – egy pár esetben már meg is tették, anélkül, hogy az általuk mitológiai vonatkozásúknak tekintett részletek valóban ilyen voltáról az óvatosabb bírálatot meg tudták volna győzni.” KATONA: i. m., 172.; Vö. még BELMONT, Nicole: *De la nature du folklore*, in Uő.: *Paroles païennes, Mythe et folklore*, Paris, Éd. Imago, 1986, 147.

A „Möndölécskék” mesenarratívákat szoros olvasásnak alávetve és a Katona Lajos említette *összehasonlítás* módszerével vizsgálva,²⁵ olybá tűnik, hogy valamennyi vallásfelekezet kánonjához tartozó *Izajás könyvének* és *János Jelenések könyvének* szellemi és szövegszerű hatása alatt állanak, s azok egyedi kognitív interpretációinak számítanak. A bibliai narratológiai (Jean Zumstein szerint: a narratológiai megközelítés megnyitja az utat a szöveg pontosabb olvasása előtt²⁶) és az etno- és irodalmi hermeneutikai aspektusú interpretációnak kívánom alávetni elsősorban az Albert András elmondta „Möndölécskék”²⁷-et, valamint egynémely allegorikus eseményt és „keresztényies” motívumot párhuzamba állítok a Horger Antal által gyűjtött „A vasfejű farkas”²⁸ és Ipolyi Arnold jegyezte „A három bárány”²⁹ narratívákkal.

A csíkszentdomokosi Albert András: „Möndölöcskék” meséje – összehasonlítva más variánsokkal – vitathatatlanul markáns szerkezeti-nyelvi sajátosságokkal rendelkezik: (1) a mese nem egészen a megszokott nyitó-formulával kezdődik: „*Még az akkori világban történet, mikor az állatok tudtak beszélgetni. Élt egyszer egy ezeresztendő öregember [...]*”³⁰ Christiane Fonseca pszichoanalitikus több mint érdekes kijelentést tesz erről a „kezdeti” időről: „Az állatok általában a mi nyelvünket beszélnek, melyet bizonyos emberi lények megértenek, mint a legősibb időkben, amikor a különböző világok még nem voltak elválasztva.”³¹ (2) A történetet a példázatos mesék elbeszéléséhez illő tömörséggel és a rejtély (kérügma) szellemiségét kifejező bibliai intertextusokkal és allegorikus szimbólumokkal mondták el. (3) A narratívum szerkezeti felépítése: a feladatmeghatározás, feladatvégrehajtás és az utólagos feladatmagyarázat – a mesemondó/narrátor „értelmező megszólalásai”³² révén – értelemösszefüggést megteremtő koherenciája egészen páratlan módon valósul meg, ahogy a német folkloristák jelezték (ehhez csak részben hasonló a Horger-féle variáns).

Avégett, hogy ne kelljen e helyütt az egész Albert-féle mesenarratívát idézni, kezdjük a mesenarratíva ismertetését és interpretációját a szerkezeti egység har-

²⁵ KATONA Lajos: Mythológiai irányok és módszerek, in Uő.: *Irodalmi tanulmányai*, 2. kötet, Budapest, Franklin-Társulat, 1912, 169–199, 190.

²⁶ ZUMSTEIN, Jean: Le cycle pascal du quatrième évangile (Jean 20.21), in MARGUERAT, Daniel (éd.): *Quand la Bible se raconte*, Paris, Éd. du CERF, 2006, 143–163, 144.

²⁷ BELATINI BRAUN Olga – BENEDEK Katalin (szerk.): *Estefia, Éjfélfia, Hajnalfia, Csíkszentdomokosi népmesék*, Budapest, Balassi, *Magyar Népköltészet Tára XIV*, 2013, 453–458. (ATU 471 „The Bridge to the Other World”)

²⁸ HORGER Antal – VARGHA Gyula (szerk.): *Hétfalusi csángó népmesék*, Budapest, Athenaeum, *Magyar Népköltési Gyűjtemény, Új folyam X*, 1908, 85–96.

²⁹ IPOLYI Arnold – KÁLMÁNY Lajos (szerk.): *Ipolyi Arnold Népmesegyűjteménye*, Budapest, Kisfaludy Társaság – Athenaeum, *Magyar Népköltési Gyűjtemény, Új folyam XIII*, 1914, 172–177.

³⁰ BELATINI BRAUN: i. m., 453.

³¹ MELETYINSZKIJ, Jeleazar: Mítosz, mese, eposz, in Uő.: *A mítosz poétikája*, ford. Kovács Zoltán, Budapest, Gondolat, 1985, 338–357, 348. Vö. még FONSECA, Christiane: L’animal, ombre des dieux et frère de l’homme, *Cahiers jungiens de psychanalyse* 126, 2008/2, 7–20.

³² HALÁSZ: i. m., 218–219.

madik szakaszával, a cselekedetek és látványok magyarázatával, melyet maga az Isten fia, Jézus ad meg a beavatásban részesült pásztor számára.

– Látod, fiam, te őrzöttél tizenkét berbécsot, az az esztendőnek a tizenkét hónapja, őrzöttél ötvenkét kecskét, az az esztendőbe való ötvenkét hét, őrzötted a háromszázhatvanhat juhot, az az esztendőnek a háromszázhatvanhat napja. Mikor elsőbbször a szalmaszál pallóhoz értél, a palló alatt folyt a kárhozat vize, de mivel ártatlan volt a lelked, azért én akartam, hogy a berbécsen keresztül mehess keresztül a pallón. Azután ejtéted a folyóvizet, amiből inni akartál. Látod, az a tiszta folyóvíz az Isten ígését jelenti, de némely ember *bemocskolja*. Keveset imádkozik és sokat kárinkodik. A béka és a kutya a *bűnököt képezik*. A víz pedig az *üdvözülést*. Azután ahol láttad a kopár hegyen a kövér állatokat, az azt jelenti, hogy aki kicsivel megelégedik, az többet kap. Azután találtad a nagy fűben a sovány teheneket, az a nagy gazdag embereket jelentik, akik a nagy vagyonyokba *éhezteszik a saját magokat*. Azután láttad a csóré madarakat, azok a koldus embereket képezik, akiknek se hazájok, se lakásuk, se kenyérük, és mégis tudnak élni. Azután átmentél a vízen, ahol bőr nélkül maradtál, az az *élet forrása*. Ott te *újraszüléttel* teljesen, és minden bűnötől megtisztultál. Azután értél a kerek pusztahoz, ahol ellőtted azt a négy ujjamat. Mert *én voltam* az a madár, aki akartam lopni a nyájadból, de láttam, hogy *éber* vagy, és *átjutottál* az élet vizin is, ezért *megkegyelmeztem* neked, és nem loptam a nyájadból. És ha most meg akarsz engemet ismerni, *én vagyok az Isten fia, Jézus*.³³ [kiemelés – B. P.]

A magyarázatot (a mesemondó sajátosan értelmezett példázat-sorozatát) alaposabban szemügyre véve, nyomban felmerülhet bennünk a kérdés: az elmondás idejében a lokális szintéren ugyan *ki* és *kinek* magyarázza a példázatot: Jézus (Ipolyinál Istenke) a disznópásztor legkisebb fiának, vagy ami valószínűbb a mesemondó a körötte ülő és az értelmezésre figyelmesen várakozó hallgatóságnak? Az első esetben egyértelműnek tűnik, hogy a kecskék, juhok és berbécsok (Ipolyinál a három bárány, Horgernél a két malac) megőrzésére vállalkozó pásztorlegény, Nemtudomka (aki egy másik mesetípus: ATU 532 meghatározó hőse), megfelel az egyik Jézus-hoz közel álló névtelen tanítványnak (akárcsak Fedics meséjében a parasztyerek³⁴), akinek a Mester egy szemléletes történetbeszélésen keresztül kíván példát mutatni: hogyan kell a bűnös lelkeket és az igazakat elkülönöztetni egymástól; miként lehetséges az Isten ígéjének megtartásával elkerülni a kárhozatot; illetve azt, hogy a kegyelemben részesült mi módon nyeri el az újjászületést akár már itt a földön is, és hogyan tudja megváltoztatni, megváltani a javakkal rosszul élő bűnös és gonosz testvéreit. A második esetben egyfajta nyíltszínű, a hallgatóság előtt tett *narrátori önvallomásról*, a személyesen megélt hitelmény (religion vécue) és a hagyomány

³³ BELATINI BRAUN: i. m., 457.

³⁴ Az Úr Jézus Krisztus és a parasztyerek, in ORTUTAY Gyula (szerk.): *Fedics Mihály mesél*, Budapest, Akadémiai, 1978², 130–159.

kognitív interpretációs aktusáról van szó, mely – ahogy a mesemondó használja a jelképezi/szimbolizálja kifejezés helyett – „képezi”, vagyis a mondottban leképezi a személyes istenfogását és a hitbe történő beavatását.

A mesemondó meglehetősen jól ismeri nemcsak a fentebb említett két könyvet (Izajásét és a Jelenéseket), de a János evangéliumát is. Ne habozzunk kimondani, hogy a feltételezésnél is többről van itt szó; erről –számos más bibliai intertextus mellett – a legegységelműbben árulkodik egyfelől a Bárány/Jézus titokfeltáró szerepe („Végül nem hagyhatjuk figyelmen kívül János apokalipszisének megemléztetését sem, ahol a Bárány nyitja meg a jövőt feltáró hétpecsétetes könyvet”³⁵), másfelől az ezeréves öregember önkijelentése: „*És ha most meg meg akarsz engemet ismerni, én vagyok az Isten fia, Jézus*”³⁶. Az egyik „Angyalbárányok” legendamesében – a Honti által feltételezett „eredeti” variánsnak megfelelően – Istenről van szó:

– Jól választottál, édes fiam. Mivel lelked üdvösségét előbbre tetted a földi kincsnél, megérdemled, hogy az aranyból is juttassak neked, mert nekem minden hatalmam-ban áll, én vagyok az Isten.³⁷

A mesemondó ebben az *én*-meghatározásban és *én*-kijelentésben meglehetősen pontosan adja vissza a szószékről hirdetett egyházatyák fölfogását, miszerint Krisztus „azonban nem csak hogy egységben van az Atyával, hanem ezt az egységet kijelentése tárgyává is teszi”,³⁸ a kijelentés hitelességét pedig az adja, hogy egyedül ő, rajta kívül senki más sem lát(hat)ta Istent.

Nemtudomka, aki minden más variánsban is jámbor természetű gyermek, első találkozáskor az idegen és idős emberek előtti szokásos tisztelettel köszönti az öregembert. Az első közöttük létrejövő párbeszédfozslány: „*Jól van, fiam! Isten kezibe a szerencse, ha te markodba teszi, neked lesz jó*” – „*Jól van, öregapám, majd megpróbálom Isten segédelmével!*”³⁹ (Horgernél: „– *Adjon Isten jó estét, apám uram, – így szólította meg az öreg embert. / – No fiam, jó hogy az Isten ide vezérlett, innét*

³⁵ KÁKOSY László: Prophecies of Ram Gods, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 19. évfolyam, 1966/3, 341–358, 356. (E tanulmányra Gulyás András egyiptológus barátom hívta fel a figyelmemet.)

³⁶ BELATINI BRAUN: i. m., 457.; Kovács Károly „Gyémántkigyó” meséjében – melyben feltűnik a bárányok, birkák megőrzésének motívuma – az ősz öregember (aki maga az Isten) sohasem nevezi meg magát: a gazda kérdésére: „–Ki az az öreg ősz ember? / –Én nem ismerem – azt mondja –, soha nem láttam életemben, amikor elaludtam és fölébredtem, akkor ott állt előttem és megkérdezte tőlem, hogy mért vagyok olyan szomorú, és mért sírok, és elpanaszkodtam neki, hogy elveszték a bárányok és a birkák és újra adott sípot, hogy fújjak bele, és akkor előjöttek a bárányok és a birkák.” DOBOS Ilona (szerk.): *Gyémántkigyó, Ordódy József és Kovács Károly meséi*, Budapest, Szépirodalmi, 1981, 350–360, 353.

³⁷ NAGY Zoltán (szerk.): *Angyalbárányok, Magyar legendamesék*, Budapest, Móra, 2000, 49–53, 53.

³⁸ THEISSEN, Gerd: *Az első keresztyének vallása, Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása*, ford. SZABÓ Csaba, Budapest, Kálvin, 2001, 248.

³⁹ BELATINI BRAUN: i. m., 455.

nem bocsátlak tovább”⁴⁰) láthatóan még őrzi a paraszti világ és mesék hagyományos találkozási-köszöntési rituáléját, mely az öregek (és az idegenek) tiszteletén alapul. Nemtudomka⁴¹ a nevéhez illően⁴² nem tud(hat)ja valójában kit is tisztelhet a másikban, csupán egy ígéretes adományt felkínáló nagygazdát lát benne; az öregember – isteni lényéhez és a mese szellemiségéhez illően – viszont kétséget kizáróan tudja (előre látja), hogy a legkisebb fiú lesz az, aki képes kiállni a próbát, ha a szokásos köszöntőformulában kimondott „Isten segedelmét” nem félvállról, hanem komolyan veszi. Joël Grisward egyik, exemplumokat és folklórszövegeket vizsgáló tanulmányában megjegyzi: mint a legtöbb mítoszban vagy legendában, a versenyzők (hősök) közül a legfiatalabb, a *junior* nyer, és csak az ő útvonalt követik vissza részletesen.⁴³ A valódi bemutatkozás, mondhatni igazi önfeltárás, csak a mesemenet későbbi pontján történik meg, miután a fiú megtér a berbécsek, juhok és kecskék legeltetéséből és az öreg határozottan felszólítja őt: részletesen számoljon be arról mit látott útja/utazása során⁴⁴: a mesemondó ekként teremti meg a tükörstruktúrát a szövegben. Ekkor Nemtudomka az *én*-formulával kezdi mondandóját: „Öregapám, én *elsőbb*ször...”⁴⁵ utalva arra, hogy elindulásom kezdetén csak *voltam* egy meghatározatlan identitású én, aki különböző nehézségű próbák elé állítottam, ám az úton „történtek” (tettek és látottak) után már teljesen másvalaki, vagy filozofikusabban fogalmazva éppen másik-én *lettem*.⁴⁶ A paraszti származású fiú – akárcsak Ámosz – a látottakról szóló beszámolójában „világosan felismerhető a belső ’szellemi’ út, amelyet végig kell járnia ahhoz, hogy végül egyértelműen felismerje az elkerülhetetlen jövőt”.⁴⁷ Az öregember viszont az el-

⁴⁰ HORGER: i. m., 86.

⁴¹ „A mesében a hős demitologizálása gyakran kiegészül azzal, hogy a hős szerepébe szándékosan társadalmilag elesett, üldözött ember, a család, nemzetség, falu megalázott-megvetett képviselője kerül. Ismertetőjegyei (például ’nemtudomka’, ’mosdatlanka, passzív bolond, ’ostobácska’ stb.) rituális és mitológiai szinten mély értelmet jelölnek, de a mese tudatosan e hős társadalmi elesettségét emeli ki.” MELETYINSZKIJ: i. m., 343.

⁴² „–Hogy híjnak? – kérdezte [a kertész] /Arra is csak azt mondta: ’Nem tudom’. Mijén nevet adjon a kertész neki, mijén nevet? ’Azt sem tudom, hogy hogy hívják, honnan jött, vagy ki ez, mi ez? Legyen Nemtudomka.’” Nemtudomka II, in GÉCZI Lajos (szerk.): *Ungi népmesék és mondák*, Budapest, Akadémiai – Madách, *Új Magyar Népköltési Gyűjtemény XXIII*, 1989, 108–114, 109.; Vö. még: „Nevet adni, megnevezni, ez majdnem annyi, mint teremteni, mindenesetre kinevezni a személyt. A név nem egy egyszerű flatus vocis, a kommunikáció hasznos eszköze. Az ismeretlen és megismerhetetlen, névtelen lényt beilleszti a többiek közösségébe és ily módon alkotja meg a személyt.” GESCHÉ, Adolphe: L’identité de l’homme devant Dieu, *Revue Théologique de Louvain*, 29. évfolyam, 1998/1, 3–28, 10.

⁴³ GRISWARD, Joël H.: Le voyage du fils, Structuration de l’espace et itinéraire trifonctionnel dans un exemplum de la *Scala Coeli, Romania*, 1999/2, 545–555, 550.

⁴⁴ „De minekelőtte elbocsátanálak, még tégedet felkérdelek, mit láttál te a te jártodban?” HORGER: i. m., 87.

⁴⁵ BELATINI BRAUN: i. m., 456.

⁴⁶ FLAHAULT, François: Identité et reconnaissance dans les contes, *Revue du MAUSS* 23, 2004/1, 31–56, 38–40.

⁴⁷ VON RAD, Gerhard: *Az Ószövetség teológiája*, 2. kötet, *Izrael prófétai hagyományainak teológiája*, ford. BENDL Júlia et al., Budapest, Osiris, 2001, 121.

végzett feladatok és történetek magyarázata közben a volt-vagyok („vagyok, aki vagyok”) alakjában mutatja meg magát: „én voltam a madár” és „én vagyok az Isten fia, Jézus”. Erről az én-vagyok és itt-vagyok és veled-vagyok leplezetlen bejelentésről írja Emmanuel Lévinas: „A Mester jelenléte, aki a beszédével értelmet ad a fenoménoknak és lehetővé teszi, hogy témává váljanak, nem kínálja magát az objektív tudás számára: jelenléte által társas viszonyban van velem”,⁴⁸ vagyis a visszatértéig az allegorikus-szimbolikus látványoktól lenyűgözött Nemtudomka „magától Jézustól”⁴⁹ nyeri el mindazt, aminek hitében érvényre kell jutnia.⁵⁰ Ki-mondani és nem csak elmondani, megláttatni és nem pusztán látni, megértetni és nem csupán fölfogni tevékenysége a dialógusban részt vevő két szereplőt radikálisan el-különbözteti egymástól. Jézus – akit a hagyományban egyébként is bölcs rabbinak vagy tanítónak, apokaliptikus látnoknak vagy eszkatológikus prófétának, cinikus filozófusnak vagy zelotának tartanak – e jelentben a filozófusoknál is többet tudó „fenomenológus”, Nemtudomka pedig a bölcs iskolájában minden párbeszédre és állításra nyitott *hallgató*. A zsoltárok textusát és lexémáját kutató Alberto Mello mondja: „A hallgatás általában az emberre jellemző magatartás: ő hallgatás révén tanul és a hallgatás által válik bölccsé”.⁵¹ Gerd Theißen hívja föl a figyelmünket arra is, hogy Jánosnál „Jézus küldetésének célja, hogy kapcsolatot hozzon létre az ember, valamint az egy és egyetlen Isten között”,⁵² ami ebben a példázatos történetelbeszélésben tökéletesen megvalósul: Nemtudomka immáron Jézus tanítványaihoz és Isten kegyeltjeinek, kiválasztottainak becses társaságához tartozik, egyike lesz a szeretett tizenkettőn túl a névtelen tanítványok seregének.

Vizsgálódásunk e pontján érdemes teret adni a bibliai narratológia egynémely szempontjának is. A meseszöveg a példázatos beszédek tartamát és nyelvi-szerkezeti felépítését, illetve a szakrális térben hallott magyarázatokat hűen – ha nem is egészen pontosan – követve bonyolódik: a retorika szabályai szerint egyszerre *tükrözi és értelmezi önmagát*. Az élőszavas előadásban megmarad a példázatok tömörsége és – olykor valamilyen motívum hiányossága okán – a „rejtélyessége”: a szimbolikus és allegorikus vonások számos szállal kötik nem csupán a korai keresztény és keleti valláshoz, de „antikizáló konnotációja”⁵³ révén más – időben és térben is messzi múltba vezető – epikus-vallási hagyományokhoz is. A hős és Jézus párbeszédében – mely a sötétségben lévő, a „fel nem dolgozott és be nem teljesíthető dolgok felé”⁵⁴ mutat – számos olyan nyelvi eszköz (idő és helyhatározó, időiséget jelölő igealak) fordul elő, melyek jelentése mindenképpen magyará-

⁴⁸ LÉVINAS, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen*, ford. TARNAY László, Pécs, Jelenkor, 1999, 78.

⁴⁹ *Gesta Romanorum*, ford. HALLER János, Kolozsvár, 1695, Hasonmás kiadás KATONA Lajos (szerk.), Budapest, Franklin-Társulat, 1900, 122.

⁵⁰ THEISSEN: i. m., 252.

⁵¹ MELLO, Alberto: *Hárfa és lant ébredése, Válogatott tanulmányok a Zsoltárok könyvéhez*, ford. SZABÓ Xavér OFM et al., Budapest, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, 2017, 113.

⁵² THEISSEN: i. m., 299.

⁵³ HALÁSZ: i. m., 243.

⁵⁴ VON RAD: i. m., 177.

zatra szorul. Mindenekelőtt hangsúlyos a „lát” ige (ahogy Theißen kiemeli János evangéliumában, itt is a „megváltó látásról”⁵⁵ van szó) valamilyen időben és személyben való szerepeltetése, ami egyértelmű összefüggésben van a „megismer” és „megért” igékkel, amiként ezt a bibliai narrátoroknál rendre kimutatják az exegéták. A „megváltó látáshoz” az isteni – a keleti vallásokban Nap-isten által kibocsátott – fény szükségeltetik. Mesénkben Krisztus mint világosság van jelen („a kik a halálnak földében és árnyékában ülnek vala, azoknak világosság támada” [Mt 4, 16]⁵⁶); jelen-léte ad lehetőséget a látás számára adódó misztikus dolgok és mitikus lények észlelésének, ám valódi jelentésük/arcuk a percepciók aktus révén és az utólagos jézusi magyarázatban nyerik el értelmüket. Nemtudomka beszámolójában négyszer fordul elő múlt időben („láttam”), ami természetesnek is mondható az emlékfelidezés és a földolgozatlan látványélmény elraktározása, illetve felszólításra történő felmondása okán. Ám ennél is érdekesebb jelenség, hogy az öregember magyarázatában ötször fordul elő az ige; kétszer a belátást erősítő „látod” (ami magában foglalja az itt és most értelmét), kétszer a magyarázatot adó „láttad” (aminek jelentése kiterjed az akkor és ott-ra, emellett az „azután” határozószó a látomások időbeli sorrendjét erősíti), illetve egyszer az én „láttam” alakban. Ez utóbbi azt igyekszik a fiú tudtára adni, hogy a „kalandja” során végig jelen-volt (mintegy vele-volt), nemcsak, amikor sasként le akart csapni a juhokra, de akkor is szemmel követte őt, s mintegy be-látta, hogy kiérdemesült az isteni kegyelemre és a lelki üdvösségre megszerzésére. Gerhard von Rad *Hóseás próféta könyvét* görcső alá véve azt mondja az adományozás gesztusáról („Mert nem vette észbe, hogy én adtam neki ...” [Hós 2,7]) „Jahve úgy jelenik meg, mint minden kulturális érték adományozója”.⁵⁷ A hős a próbatétel sikeres elvégzése után valóban mindenféle spirituális (lelki üdvösséget) és materiális javat (pénzt és/vagy állatokat, varázseszközt⁵⁸) ingyen adományként, kegyelemből kap a pártfogójától. S hogy maga a mesemondó valóban az Istenre gondol az öregember személyében, a mítoszok és mesék számmisztikája alapján „ezerévesnek” mondja, s abba a meghatározhatatlan, beláthatatlan múltba – mondhatni a teremtés kezdeti idejébe – helyezi, „amikor az állatok még tudtak beszélgetni”.⁵⁹

⁵⁵ THEISSEN, Gerd: *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái, Az őskereszténység pszichológiája*, ford. SZABÓ Csaba, Budapest, Kálvin, 2008, 69.; Vö. még látni és hallani/hallgatni viszonyáról LÉON-DUFOUR, Xavier: *Lecture de l'Évangile selon Jean I-II.*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, 63.

⁵⁶ TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre: Christophorus, in Uő. – SZILÁGYI János György (szerk.): *Vallástörténeti tanulmányok*, Budapest, Akadémiai, 1981, 327–376, 352.

⁵⁷ VON RAD: i. m., 129.

⁵⁸ CLO, Magdeleine: La panoplie de Persée, fonctions de l'objet-attribut, *Gaia: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique* 16, 2013, 43–58.

⁵⁹ BELATINI BRAUN: i. m., 453.; SICARD, Mireille: En ce temps-là les bêtes parlaient, les animaux dans les contes méridionaux, *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale* 103, 1991, 441–460.

A „Möndölécskék” Albert-féle narratív-szerkezeti felépítése: a feladatmeghatározás, feladatvégrehajtás és a feladatmagyarázat értelemösszefüggést megeremlítő koherenciája, kiváltképpen is az utóbbi kettő tudatos ismétlése okán a történet „megkettőződik”⁶⁰ (a történet ismétlése okán Denis Paulme kétféle: tükörré [*miroir*] és a homokórára [*sablir*] emlékeztető narratív formáról beszél⁶¹). Ez az eljárás meglepő módon a jánosi „lépcsőzetes hermeneutika kifejtésére” hajaz, ahogy Theissen írja (a Jn1-12 és 13,17, 20-21 kapcsán) „e két főrészen belül is megfigyelhető a megismerés és megértés fokozatos előrehaladása”.⁶² Az úton-lét során történt váratlan „csodák” – az adott időben földolgozatlan, meg nem értett másféle látványok, mivel „Ezen es csudálkozott vóna, de nem vót idő rea, mert a johok erőst mentek”⁶³ – egészen a magyarázatig megmaradnak allegorikus-szimbolikus jelentőségükben, mélyebb jelentésüket és értelemösszefüggésüket csakis utólag, a jézusi (Istenke) általi értelmezésekben nyerik el végérvényesen⁶⁴. A didaktikus monológ⁶⁵, mely egyetlen aprónak tűnő részletet sem hagy magyarázat nélkül, egyszerre következetes és világos, a látottakat demitologizáló, mintha a mesemondó azt a keserves kudarcot szeretné elkerülni, amibe Jézus belesodródott: a számos alkalommal kimondott és megismételt logionjaival szemben tanítványai értetlensége és zavarodottsága láttán kénytelen volt szigorúan megfedni őket. („Miért nem értitek az én beszédemet? Mert nem hallgátjátok az én szómat” [Jn 8, 43]).

A mesemenet végén, amikor Nemtudomka megkapja az isteni adományokat (melyek közül az egyik legfontosabb a vessző, amivel porba írva a nevét, a donátor előtt azonosíthatja magát és minden szükséges dolgot megkaphat), még egy fontos és feledhetetlen intelemben részesül: „De nagy úrnak sohase öltöjzél, mert akkor belöled es csak döglött kutya lesz”.⁶⁶ Ez az „akkor...lesz” kauzális kijelentés nem a próféciák bizonytalanságát (ti. hogy időben bekövetkezik-e, ténylegesen megvalósul-e), sokkal inkább az isteni ítélet megfellebbezhetetlen bizonyosságát sugallja a hallgatóság számára. Az intelem (melynek értelmezésére később még kitérünk) szellemiségében pontosan követi a Bethesdában meggyógyított-nak mondott jézusi figyelmeztetését: „többé ne vétkezzél, hogy rosszabbul ne legyen dolgod!” (Jn 5,14). Xavier Léon–Dufour interpretációjában: „az egész-

⁶⁰ BÁLINT Péter: Mese a mesében, A megkettőződés hermeneutikája (az emlékezés és a nyelv ’labirintusában’), in Uő.: *Meseértés és értelmezés, A Kárpát-medencei népmeseahagyomány hermeneutikai vizsgálata*, Debrecen, Didakt Kft., 2013, 125–149.

⁶¹ PAULME, Denise: *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Éd. Gallimard, 1976, 25.

⁶² THEISSEN: *Az első keresztyének vallása*, 252.

⁶³ BELATINI BRAUN: i. m., 456.

⁶⁴ Dumézil az oszét hős, Barastyr, és a védikus legenda hőse, Bhrgu között nemcsak személyében teremt hasonlóságot, hanem a túlvilágon szemek előtt feltáruló jelenetek közt is, „valamennyi talány a hős számára és apjának kell azok értelmét megfejtenie számára.” DUMÉZIL: i. m., 424.

⁶⁵ A közvetlen beszéd bibliai preferenciája olyan, hogy a szereplők gondolatai szinte mindig kimondott szavak, azaz idézett monológok formájában jutnak el hozzánk. ALTER, Robert: *L’art du récit biblique, Traduit de l’anglais par Paul Lebeau et Jean-Pierre Sonnet*, Bruxelles, Éd. Lessius, 1999, 97.

⁶⁶ BELATINI BRAUN: i. m., 458.

séges életmód ajándéka igaz magatartást igényel”,⁶⁷ a mesemondóében: a kapott materiális és spirituális adománnyal ne élj vissza, ne kövesd a fősvény és kevély gazdagok viselkedését, mert csakhamar hozzájuk hasonlóan bűnös-létbe zuhansz vissza egyszer s mindenkorra. A keresztyeni tanítás és annak megtartása szempontjából nagyon fontos mesei elem, hogy a Horger-féle meseszövegben a fiú megfélemlíthetetlen kíváncsiságból vagy türelmetlenségből megszegi az öregembertől kapott tilalmat:

- No szeretett fiam, minekokáért hogy hűségesen viselted magadat, hát én megajándékozlak tégedet egy pikszissel. Hanem azon pikszist soha fel ne nyisd, valameddig vissza nem térsz a te édes apád házába”⁶⁸ –,

s egyetlen pillanat alatt elveszíti minden javadalmát (ezzel egyidejűleg alázatossága okán a kegyelemben részesültségét), amit sikeresen végrehajtott küldetése fejében kapott. („*Elévette, meg felnyitotta. Egyebet nem látott belőlle, mint két pillangót, s a kirepült belőlle. Üresen maradt a pikszis.*”⁶⁹) Mérhetetlen vesztesége miatti búslakodása idején a „vasfejű farkas” álarca mögé rejtőzve maga a Sátán kísérti meg, aki az égi javak visszajuttatásáért cserébe magától a boldogságától: a szeretetteljes és békességes házasságtól akarja megfosztani.⁷⁰ A mesemenet későbbi részén, hogy a gonosz-állat és annak anyja „fogságából” megszabaduljon, három – kutyává elátkozott – királyfiú siet a segítségére és elpusztítják a démoni erőket,⁷¹ hogy a hős azzá váljon, amit az ígéletben kapott.

3. A látványok és tettek szimbolikus jelentései

Teljesen természetes, ha egy évszázadokon át vándorló pásztornép, mint amilyen a magyar,⁷² szóbeli hagyományához és hiedelemvilágához hozzátartoznak: a „mi-

⁶⁷ LÉON-DUFOUR: i. m., II. 32.; 80.

⁶⁸ HORGER: i. m., 87.

⁶⁹ Uo., 89.

⁷⁰ Uo., 90.: „– No fiam, ha te szót fogadsz, a mire én felkérlek tégedet és megtartod hűségesen, hát én vissza fogom hozni azon kincseket. – Azt mondja neki: /– No fiam, fogadd fel itt előttem, állj térdre, fogd fel a te két kezedet a fejedhez, a mire én most felkérlek tégedet, hogy te azt megtartod hűségesen. Neked nem szabad neked feleséget venni sohasem, sem fehérnéppel egy házban lakást nem szabad venni!”

⁷¹ Uo., 94–95.: „– Szeretett gazdánk, minekutánna mi el voltunk átkozva a mi anyánk méhétől fogva, hogy addig ne szabaduljunk a kutyabőrtől, valameddig egy keresztyén embert meg nem mentünk a haláltól, meg az a keresztyén ember nekünk hármunknak egy vágásra a nyakunkat el nem vágja, hát azért, szeretett gazdánk, holnap hat óraker három egy széjben az ajtó előtt állunk, hogy egy vágásra levágjad a fejünk. / De a szegény legény búslult, hogy az ő szeretett kutyáit hogy bírja elpusztítani, a kik őt megmentették.”

⁷² „Hiszen a magyarok a honfoglalás előtt azoknak a kazároknak a birodalmával voltak kapcsolatban, akik körében már a nagy vallások: mohamedánság, zsidóság, keresztyénység megjelent; s a magyarság is a honfoglalás után száz évvel már keresztyén királyságot alapított. Mindkét nép tehát sokkal fejlettebb volt azoknál, amelyeknek mai kultúrájából a párhuzamok származnak.” VARGYAS Lajos: Milyen lehetett a honfoglalók hőseikéja?, *Ethnographia*, 108. évfolyam, 1997/1-

tikus körforgás alapján való gondolkodás, tehát egy olyan gondolati képlet, amely a szakrális eseményeket kifejezetten a természeti rend ritmusa alapján próbálja értelmezni.⁷³ Továbbá a szövegahagyományba illeszkedik a valaha környezetükben élő népek által tisztelt, olykor isteni/démoni attribútumokkal felruházott állatok allegorikus manifesztációi, miként mindezeket az óegyiptomi és mezopotámiai vallásban, illetve az Ószövetségben és bizonyos jelentésmódosulásokon keresztül az Újszövetségben is megfigyelhetjük. Kákosy László egyiptológus hívja föl a figyelmünket arra egy helyütt, hogy az állatszimbólumok értelmezésében az egyszerű ember és a hivatásos papság körében évezredekkel ezelőtt is jól elkülöníthető eltérés mutatkozott:

Míg a nép a szent állatokat isteneknek tekintette, addig a papok az állatot és az istent nem tartották azonosnak egymással, hanem az állatkülsőt a különböző alakokban megnyilvánuló isteni hatalom egyik lehetséges megjelenési formájaként fogták fel, melyben az emberek számára érzékelhetővé válik.⁷⁴

A magyar mesében az állatszimbólumok kanonikus/ikonikus értelmezésétől eltérés oka – amellet, hogy nem kevés jelentést őriznek meg a keresztény szimbolikából – az ókori keleti és az ősi pogány epikus hagyomány őrzésében, és az évszázados hiedelemtörténetek együttes hatásában érhető tetten.

Mesehősünk, mint az öregember (Istenke, Jézus) kiválasztottja és pártfogoltja, aki egyfelől pénzéhes és szüleit nem tisztelő testvéreinek – „keresztényiesített” felfogás szerint – nem megbüntetője, hanem a szerzett tanításnak megfelelően megtérítője, másfelől a „vasfejű farkason”, a démonikus/sátáni erő ármánykodásának megbosszulója, egynéhány aspektusában hasonlít az istenivadék Harpokratészhoz, akinek a neve az óegyiptomi „gyermek Hórusz” megnevezésből ered, és a különböző gyermekistenek közül Izisz és Ozirisz fiát jelölte. Róla azt tartják a hagyományban, hogy Egyiptomban és annak határain túl is nagy népszerűsége telt szert a hellenisztikus majd római korban, és igen sokféleképpen ábrázolták. Kákosy mutatott rá arra is, hogy *Ani intelmeinek* illusztrációjaként egy római kori terrakotta szobron két kis Harpokratész istenség *lefüggönyözött* szentélyt visz a hátn: „Ujjukat a csendre intés gesztusában szájukhoz emelve parancsolnak hallga-

2, 359–363. URL: http://vargyaslajos.hu/docs/1997/02_Milyen_lehetett_1997.pdf. Utolsó letöltés: 2021. 05. 11.

⁷³ VON RAD: i. m., 105.; Vö. még: „A pástortársadalom világképe vallásos alapokon nyugodott, mint minden hasonló, kezdetleges műveltségi fokon álló népé. A primitív népek vallásának érzelmi gyökere a bizonytalanság, a félelem: a természetnek való kiszolgáltatottság. Ilyen szférában élven, az ősmagyság megőrizte urali örökségként magával hozott animizmusának elemeit, félve tisztelte a természeti és a természetfeletti erőket [...]” V. Kovács Sándor: *Eszmetörténet és régi magyar irodalom*, in SZÉKELY György (szerk.): *Eszmetörténeti tanulmányok a magyar középkorról*, Budapest, Akadémiai, 1984, 107–147, 110.

⁷⁴ KÁKOSY László: *Kereszténység és pogányság Egyiptomban*, in Uő.: *Az alexandriai időisten, Válogatott tanulmányok (1957–1998)*, Budapest, Osiris, 2001, 313–329, 317.

tást a szent titokról. A gyermek Harpokratász isten eredetileg ujjszopást ábrázoló jellegzetes mozdulatát a késői korban már a titoktartásra, a hallgatásra való figyelemzettségként értelmezik.⁷⁵ A görcső alá vont mesevariánsokban a hős – a keresztényi szellemiségnek megfelelően – az isteni küldetés végrehajtása révén a titokba (kérügmába) beavatottá válik („Mint minden misztikus beavatás, a kereszttség is a halálon keresztül vezet a teljesebb értelmű élethez”⁷⁶), aki ettől fogva az intelmek és példázatok meghallgatására: a kölcsönös szeretet megtartó erejére hívja föl a testvérei s közvetett módon a hallgatóság figyelmét virtuálisan felmutatott ujjával.

[...] a bátyjai annyira haragudtak reá, hogy el akarták tenni láb alól Nemtudomkát, de Nemtudomka messziről megérintette bátyjait a vesszővel és azokból olyan szelíd, becsületes állatok lettek, hogy soha többet a kicsi öccsükre nem haragudtak.⁷⁷

Vizsgálódásunk ezen pontján feltétlenül ki kell térnünk a kelta variáns (Mael Duin utazása) és egynémely magyar „Angyalbárányok” / „Möndölécskék” variáns narratívájának összevetésére, pontosabban a kelta szöveget elemző Manuel Aguirre állításaira. Aguirre a keresztényi gyökereket keresve kijelenti, hogy ebben a mesében nyoma sincs sem bűnnek, sem bűnbánatnak, sem „a szindróma büntett-büntetés-bűnhődésnek”,⁷⁸ másfelől azt hangsúlyozza: teljes mértékben egyetért D’Arbois és Oskamp azon nézetével, hogy ez a mese alapvetően pogány hagyományt képvisel, amelyet keresztény elemek fednek le.⁷⁹ Abban magam is egyetértek Aguirrevel, hogy a „Möndölécskék” Nemtudomkájának és a somogyi „Angyalbárányok” változat legkisebb fiútestvérének – miként Mael Duinnak sem – nem tudunk semmiféle bűnéről; még abban is egyezek vele, hogy Nemtudomka a túlvilágra jutása révén eléri egyik legfőbb célját: megteremti ő-magaságát. Ám én, a rendelkezésemre álló szövegforrások alapján sokkal hangsúlyosabbnak vélem azt, hogy a magyar variánsokban a hős beavatása révén isteni kegyelembe részesül, és az irigy testvéreinek való bosszúállás helyett a *megbocsátást* képviseli. Az Aguirre említette büntett-bűn-

⁷⁵ KÁKOSY László: A Szetna-regény és Sziuszire története, in Uő.: *Az alexandriai időisten*, 235–251, 243.; Vö. még TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre: *Martyr occultus*, in Uő. – SZILÁGYI: i. m., 376–396, 387.

⁷⁶ TRENCSENYI-WALDAPFEL: *Christophorus*, 368.

⁷⁷ BELATINI BRAUN: i. m., 458.; „Amikor léfeküttek éjjel, aszt hitték, hogy az öccsük mán alszik és elkeszték beszélni egymás között, hogy holnap éjjel agyonütik az öccsüket, és akkor az övek lősz a zsák pénz. A mög nem alutt, möghallotta, möghallotta, hát asztán másnap este vót ott a faluba éty halott cigány. Emönt oda az a gyerök, aszonta mindönt mögfizet, aggyák el neki a halottat. Adott nekik sok pénzt, és elhoszta este szépön, beletötte az ú ágyába. [...] Éjfélfel fölkelt a két testvér, és oda vót készitfel nagy husángok és elkeszték ütni az ágyat. Hát asztán nézik, látik, hogy mög van halva. [...] Ű mög akkor szép csöndbe kivitte a cigányt, elvitte, eltemette, ű mög léfekütt a helére. Röggel, amikor fölkelnek a tesférök, hát ű mán nagyba cigarettázott az ágyba. Hát akkor ijettek mög, hogy eszt nem löht agyonütni sém! Hát ez az isten kedveltye”. S. DOBOS: i. m., 412.

⁷⁸ AGUIRRE, Manuel: *The hero’s voyage in Immram Curaig Mailduin, Etudes Celtiques* 27, 1990, 203–220, 206–207.

⁷⁹ Uo., 207.

tetés-bűnhődés szindrómája a két idősebb fivér esetében jól kimutatható, pontosabban a zárlatban a bűnhődést felváltja a legkisebb részéről tetten érhető megbocsátás eszméje, ami – bármilyen pogány eredetet is említenek a kutatók a szövegek kapcsán – alapvetően a narratíva keresztényivé (példázatosá) válását domborítja ki.

3.1. A pallón átjutás – a túlvilágba

A *túlvilági utazás* évezredes epikai motívumáról és szimbolikus, filozófiai, teológiai jelentőségéről Aguirre alapvető gondolatokat fogalmaz meg számunkra:

[...] a nyugati irodalmi hagyományban számos forrásnak köszönheti létét: klasszikus, germán, kelta, héber és keleti forrásoknak. Fogalmi szempontból a következők voltak fontosak a középkori utazási szövegek hagyományának kialakításában. Először is egy platonikus idealizmus, amely az igazság elérését az emlékezéssel, az Ideák világát pedig az emberiség eredeti otthonával azonosította. Másodszor, egy keresztény tanítás, amely hangsúlyozta a földi élet mulandóságát és annak fontosságát, hogy nagyobb hangsúlyt fektessünk jövőbeli mennyei otthonunkra. Harmadszor, Plótinosz és Porp-hüriosz neoplatonizmusa éppúgy inspirálta, mint az ortodox keresztény gondolkodás, Augustinus finomítja az ontológiai száműzetés fogalmát: a hívőket „Isten mennyei városának polgáraiként” említi, és „földi zarándokoknak nevezi őket, akik vágyakoznak a mennyei ország békéje után”; itt jelenik meg a középkor egyik nagy metaforája: *az élet zarándoklata*. Végül a mi céljaink érdekében meg kell említenünk Boethius (szintén neoplatonikus hatás alatt álló) feldolgozását a száműzetés fogalmának értelmezéséről: a *De Consolatione Philosophiae* című művében az elítélt embert meglátogatja cellájában a Filozófia, aki szellemi utazást javasol neki a bölcsesség legmagasabb szféráján túlra, Isten szent fényéhez, mint az önfelfedezés útját, amely egyben visszatérés is lesz a saját igazi hazájába.⁸⁰

Az első alkalommal történt folyón átkelésnek, mint az újszülött gyermek (avatar) a gonosz démonok⁸¹ és Mathura város zsarnok királya, Kansza előli menekítésének motívumára már a *Visnu nyolcadik megtestesülése. Krisna születése és ifjúsága* elbeszélésében rábukkanunk. Amikor is Vaszudévának a jövendölésben ígért nyolcadik fiát, Krisnát kell az uralkodó gyilkos haragja elől elrejtenie nem is oly messzire a Govardhana hegytől – ahogy Claudine Le Blanc határozza meg a helyet – „Az ökörhajcsárok csodás erdőkben lévő, az urbanizált világon kívüli táborai zenével és játékokkal teli örök gyermekkor

⁸⁰ Uo., 204.; Vö. még: „Az utazás motívumának eredetét az *Actes apocryphes*ában különbözőképpen értékelték. [...] Az utazás igazából csak periférikus szerepet játszik az *Apokrif iratokban*; pusztán ’kompozíciós eszköz, amely lehetővé teszi a szerző számára, hogy összekösse az önálló elbeszélői egységeket’, míg az ókori regényben az utazás a cselekmény valódi mozgató rugója.” GOUNELLE, Rémi: *Actes apocryphes des apôtres et Actes des apôtres canoniques. État de la recherche et perspectives nouvelles* (I), *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, 84. évfolyam, 2004/1, 3–30, 12.

⁸¹ DUMÉZIL, Georges: Istenek és démonok között: egy varázsló, in *Uő.*: i. m., 212–325, 216–219.

helye”⁸² Ám amikor „a közeli erdőség felé sietett, ahol a pásztornép tanyázott. Útközben át kellett kelnie a megdagadt, harsogva áradó folyamon, de a vizek szétváltak, s utat nyitottak”⁸³. Egy másik ókori forrásra szintúgy Kákosy nyitja rá a tekintetünket, kitűnő tanulmányában olvashatjuk, az egyik egyiptomi történet szerint Hatshepsut királynő elment az istenek úrához a híres punti expedíciója előtt, hogy tanácsát kérje: az istenség megparancsolta neki: „keresse meg a Punt földjére vezető utat’ (amely a valóságban már az Óbirodalom óta ismert volt), és hogy e hely értékes tárgyaiból hozzon neki. [...] Előzetes ismereteink szerint ezek az első utalások az egyiptomi történelemben az istenek személyes parancsolatára az ilyen fontos események kapcsán”⁸⁴. Az ókori valósi és irodalmi szövegek mellett, feltétlenül meg kell említenünk az egyiptomi gondolkodásba és misztériumokba beavatott Platon *Törvények X könyvében* és *Phaidónban* a lélek megtisztulásáról és a testről leválasztásáról, illetve a folyón átkelésről, mint a lélek halhatatlanságának demonstrálásáról szóló írásait, melyekben többek között a logosz áradását a folyóéhoz hasonlítja.⁸⁵

A vizsgált mesenarratívában látni fogjuk, hogy a hős miután megkapja a feladatot: hova kell mennie, hova kell terelnie az állatokat (hogy valódi önmagára rátaláljon), azt is a lelkére köti, mintegy parancsba adja neki az öregember, hogy útjáról hozzon magával bizonyos dolgokat (ostyát és szentelt vizet; ezüst és aranyágot, „ostyát meg vért”⁸⁶). Ez utóbbiak a sikeres utazásának és éberségének bizonyítékaiként szolgálnak az Úr előtt, akinek erre valójában nincs szüksége, hiszen láthatatlanul is minden lépését nyomon követi és segíti. A mesehősünk, Nemtudomka előtt álló első komoly próba – amitől mindkét fivére és valamenyi korábbi kincsvadász visszahőkölt.⁸⁷

⁸² LE BLANC, Claudine: Héros épique, enfance divine, Krishna de l'épopée aux *Purâna*, in MARTIN, Jean-Pierre – THIRARD, Marie-Agnès – WHITE-LE-GOFF, Myriam (éd.): *L'enfance des héros, L'enfance dans les épopées et les traditions orales en Afrique et en Europe*, Arras, Éd. Artois Presses Université, 2008, 29–41, 37.

⁸³ BAKTAY Ervin: *Indiai regék és mondák*, Budapest, Móra, 1963⁴, 238.

⁸⁴ KÁKOSY: *Prophecies of Ram Gods*, 341.

⁸⁵ „A lélek szennyezettségét, melyet a Gondatlanság vizéből való ivás választása jelenít meg (ami bizonyos fokig azzal egyenértékű, hogy hagyja magát elsodorni az árral) a legtöbbször fizikai testben való új élvezeti perspektívák okozzák, miközben a kevesek számára fenntartott megtisztulást, akik szomjúságuk oltásához elegendő önismerettel rendelkeznek, a folyón való átkelés jeleníti meg, amely döntő próba azoknak, akik a halhatatlanság útját kívánják járni.” LABADIE, Mathieu: *Le symbole ésotérique de la traversée du fleuve chez Platon, Revue de l'histoire des religions*, 2015/3, 299–324, 13. bekezdés (továbbiakban bk.), URL: <https://journals.openedition.org/rhr/8405> Utolsó letöltés: 2021. 08. 05.

⁸⁶ Angyalbárányok, in BANÓ István – KOVÁCS Ágnes (szerk.): *Este, Éjféli, Hajnali, Baranyai népmesék*, Budapest, Akadémiai, 1988, 140–143, 142.

⁸⁷ „–Hadd menjenek ezek a bolond állatok, én bizony nem akarok arról a rossz gerendáról a vízbe hemperedni!” NAGY: i. m., 49.

„Pedig egynapi pásztorlásért egy zsák arany volt felajánlva a pásztorinak, aki meg tudja őrizni azt a nyáját”⁸⁸ – a „szalmaszál pallón”⁸⁹ való átkelés. „Elérte a szalmaszál pallót, ekkor felült egy berbécnek a hátára, és a berbécs szépen átvitte őtet a pallón.”⁹⁰

Nemtudomka mintha a világ legtermészetesebb dolga volna, egy berbécs hátára ülve megy át a pallón,⁹¹ vagyis a reá leselkedő halálos veszedelmet éppúgy egy fortélyos csellel kerüli ki, mint ókori eposzi elődje, a hazatérőben lévő Odüsszeusz, aki az emberevő egyszemű óriás Polüphemosz fogságából úgy menekül meg, hogy elébb leitatta, majd tüzesített doronggal kiszúrta egyetlen szemét, és juhainak hasába kapaszkodva menekült el társaival együtt a barlangból.

Ám nem tagadhatjuk el, hogy a hermeneutában (és minden bizonyág szerint a hallgatóban is) egyaránt felmerül a kérdés: miért nem félt az átkelés szemmel látható halálos veszélyétől, holott a történet szerint korábban mindenki más visszaretent? (1) Tényszerűen le kell szögezünk, a szövegből nem derül ki, hogy kapott volna olyasféle kinyilatkoztatást, mint Jákob kapott az Úrtól: „Mikor vizen mégy át, én veled vagyok, és ha folyókon, azok el nem borítanak, ha tűzben jársz, nem égsz meg, és a láng nem perzsel téged” (Iz 43, 2). Bár e tekintetben érdemes figyelembe és megfontolóra venni, amit Kierkegaard mond *A félelem és reszketés* kötetében egy helyütt: „aki azonban a hit keskeny csapásán halad, annak senki nem tanácsolhat semmit, azt senki nem értheti meg”;⁹² vagyis egyedül magára, saját elszántságára és önmagába vetett hitére támaszkodhat. Theißen joggal állítja, hogy a hit az üdvösség *archimédeszi pontja*, „az a lehetőség és mód, amely szerint a sikeres élet az Istenhez kötődésben ajándékként megadatik és megteremthető”.⁹³ Visky S. Béla református teológus ugyanazt tartja hangsúlyosnak az átkelésben, amit narratívánkban Jézus is sugall a hősnek a tiszta, ártatlan lelkét emlegetve:

Ahhoz, hogy valaki a bátor szeretet útjára léphessen, tanítja Jankélévitch mester, szoros kapun, sőt, a tű fokán kell átmennie: az öntelteknek és felfuvalkodottaknak

⁸⁸ BELATINI BRAUN: i. m., 453.

⁸⁹ Az orosz varázsmesékben ez a híd *jégből* vagy *kristályból* készült. CONTE, Francis: Le chemin vers 'l'autre monde' dans la vision traditionnelle des paysans d'Europe centrale et orientale, *Revue des études slaves* 69, *Vieux-croyants et sectes russes du XVIIe siècle à nos jours*, 1997, 281–297, 292.

⁹⁰ BELATINI BRAUN: i. m., 455.; Dumézil mutatja ki, hogy az ószét legendában: „A túlvilágra vezető 'híd' kétségkívül a mazdaizmusból ered, akárcsak az örményeknél a 'keskeny híd' és a grúzoknál a 'hajszál híd'. Mindeme gerendáknak, hajszálaknak az a sajátossága, hogy az igaz ember lelke előtt kiszélesednek, a bűnösök előtt penge vékonyságúra keskenyednek”; igaz, nem sokkal lejjebb a híd eredetét meghagyva, az ószét legendát a védikus legendához sokkal közelebbinek tartja. DUMÉZIL: i. m., 423.

⁹¹ A somogyi változatban: „A kizs bárány csak oda odamögy a tóparton, odadörgölőzik, ott hizelög neki. A' mög fogta, fölűt a hátára. A' mög beleugrott a vízbe és gyorsan átúszott vele a tón a túlsó partra. Átvitte.” S. DOBOS: i. m., 411.

⁹² KIERKEGAARD, Søren: *Félelem és reszketés*, ford. RÁCZ Péter, Budapest, Európa, 1986, 114.

⁹³ THEIßSEN: *Az őskereszténység élményvilága*, 225.

azonban 'a parasztvakítás, a blöff és a hiábavalóság lázában' erre semmi esélyük, míg a *sancta humilitate* majdnem semmije képes ennek csodáját véghezvinni.⁹⁴

(2) Lehetséges, hogy a szegénység és az ínség, mely az ismeretlen világba jutásra készítette, a kezdet kezdetén egyszerűen fatalistává tette (Ipolyinál: „– *Isten neki! – gondolá magában, utánok ment*”⁹⁵), és olyan elszánt volt, olyan szenvedélyesen akarta magát próbára tenni, hogy a pallón túl a másvilági utazástól és a lehetséges haláltól sem riadt vissza. Arról még sejtelve sem lehetett, hogy a hídon átkelés a beavatás első fázisa: a bizalom kinyilvánítása az őt el-hívó hangban. Az egyik francia meseváltozatban, „A sánta ember és az angyal sógor”-ban („*Le boiteux et son beau-frère l'ange*”) a jámbor főhős a sógorát (aki különböző variánsokban maga a Halál, a Nap, vagy egy ismeretlen) követve érkezik el egy folyóhoz, ekkor: „*Louizik látta, hogy sógora letép egy hajszálat a fejéről, lefekteti a vízre, majd hídként használja a ciszterna átkelésére. Ugyanezt tette ő is és gond nélkül átkelt*”⁹⁶. Ehhez a fenntartás nélküli követéshez a Kierkegaard említette szenvedély, a hit szenvedélye szükséges: hinni kell abban, hogy akit követünk, az nem is lehet más, mint az isteni epifániája. (3) Ismerünk persze olyan „Angyalbárányok” variánst, amelyben az emberi hangon beszélő kisbárány biztosítja a kispásztort a segélynyújtásról, az isteni gondviselésről. A Nagy Zoltán-féle legendamesében szépen részletezve mesél a mondó:

Mikor a roskatag hídhöz értek, a bárányok sorban átmentek a gerendán. A kislíú megtorpant a gerenda előtt. /–Hogyan tudok én ezen átmenni? Mély a patak, nagy a víz sodrása, könnyen lecsusszanok a vékony gerendáról. /A kisbárány biztatóan nézett rá, s megszólalt: /–Ne félj, ne félj, kis pásztor, csak fogóddzál a gyapjamba, majd átvezetlek én.⁹⁷

Újabb kérdés is adódik a mesemenet ezen pontján: vajon Nemtudomka tisztában volt-e azzal, hogy amin át kell kelnie: az a *kárhozat vize*? Az ókori mítoszok és eposzok hagyományából tudjuk jól, hogy a folyóvíz, ciszterna vagy tenger, egyaránt szimbolikus értelmű, a kiismerhetetlen természetű víz és a rajta keresztül átvezető keskeny palló (vagy ösvény: „Utad a tengeren volt és ösvényed a nagy

⁹⁴ VISKY S. Béla: *A filozófia keresztje, A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában*, Kolozsvár, EXIT, 2016, 60.

⁹⁵ IPOLYI – KÁLMÁNY: i. m., 108.

⁹⁶ DELARUE – TÉNÉZE: i. m., 174.

⁹⁷ NAGY: i. m., 52.; Vö. még: Egy hiedelemmondában olvassuk az átkelés fordított történetét: „Kezdené hajtanyi hazafele [a juhász édesapa], ahogy őt a két gyerek megzavarta, de ne adj Isten, ott azon a gödrön, ahol a két gyerek kiugrott a csapáson, ne adj Isten, nem bírta a juhokat hajtanyi. A juhok annyira borzasztóan féltek. Nem tudott mit csinálni szegény, a kutya is hijába szorította a juhokat, nagy nyáj juhok nagyon nehéz beigazítani. Meffogta a vezért, mer erős fiatalember vót, és átcipelte a gödrön. Ott áterisztette, de még akkor se ért semmit. Még vagy kettő anyjuhok megkapott, úgy lábon fogva áthúzta, akkor nyomatta a nyáját a kutyával, így bírt hazahajtani.” A kísértetgyermek, in NAGY Zoltán (szerk.): *Fanyűvő Jankó, Palócföld meséi és mondái*, Budapest, Balassi, *Magyar Népköltészet Tára X*, 2010, 501.

vizeken” [Zsolt 77,20]) kelt hátborzongató félelmet az emberben.⁹⁸ Léon–Dufour Jézus tengeren járását (Jn 6,16-21) értelmezve aláhúzza a tenger – héberek számára mindig is – félelmetes jelleggel bírt, s azt mondja:

Bár a Teremtő áthághatatlan korlátokat szabott meg számára, a tenger a Bibliában a gonosz erők területe és szimbóluma marad, amelyek felett egyedül Isten diadalmaskodik, különösen a halál felett: a feneketlen mélység vajon nem szomszédos-e a séollal?⁹⁹

Mello – igaz némileg más aspektusból – megerősíti ezen teológusi véleményét:

Izraelben mindig jelen volt a hit valami halál utániban, valamiféle halált követő túlélésben. Még akkor is, ha ez a túlélés, a Seol, egy képességektől megfosztott árnyéklét volt csupán, mint a görög Hadész, így tehát nem vágyott, reményt nélkülöző állapot.¹⁰⁰

Ám a svájci teológus Thomas Römer szerint ismerünk olyan bibliai szövegeket, melyekben Yhwh és a Halál közötti küzdelemről van szó, s amelyekben:

Noha a Teremtő áthághatatlan határokat jelölt ki számára, a Bibliában a tenger a gonosz hatalmak terepe és szimbóluma marad, melyen egyedül Isten győzedelmeskedik, különösképpen a halálé: a Mélységet nem tartják-e a seol szomszédjának?¹⁰¹

Mindenesetre említésre méltó tény, hogy Nemtudomkának senki sem mondja, hogy: „ne félj!”, s az átkeléskor még elő sem vette a furulyáját, hogy a mitikus pásztorelődök – és a pusztában élő pásztorok – szokásához híven gond- és féleleműző mód megszólaltassa, azzal a kétségeknek és félelmeknek fittyet hányó magabiztos járással lépked a pallón, mint a szélvihar korbácsolta tengeren Jézus a tanítványok meglepetésére, akik igencsak féltek a „fantomtól”.¹⁰² Francis Conte a kelet-európai és szláv mesekorpuszban a túlvilágra jutás eseteit szemlélve azt mondja: az orosz

⁹⁸ „Platón azt állítja, hogy az egyének lelkei földi létük során elkövetett bűneik természete szerint hánykolódnak ebben a négy folyóban. A filozófus leszögezi, hogy minden lélek bárkákön úszik le az Akhéronon egy tóig, ahol megítélik őket; az átlagosnak mondott lelkek megtisztulnak és megszabadulnak vétkeiktől, miközben a javíthatatlanok örökre a Tartaroszba vettetnek.” LABADIE: i. m., 17. bk.

⁹⁹ „Noha a Teremtő áthághatatlan határokat jelölt ki számára, a Bibliában a tenger a gonosz hatalmak terepe és szimbóluma marad, melyen egyedül Isten győzedelmeskedik, különösképpen a halálé: a Mélységet nem tartják-e a seol szomszédjának?” LÉON – DUFOUR: i. m., 120–121.

¹⁰⁰ MELLO: i. m., 219.

¹⁰¹ RÖMER, Thomas: *L'invention de Dieu*, Paris, Éd. du Seuil, 2017, 183.

¹⁰² Horgernél: „S a malaczkok szaladni kezdetek, mind a kettő, s a gyermek utánuk; a tarisznját vitte, míg elértek egy sebes folyóvizet. Azon általmentek a vizen s ő is utánuk. Mire által értek a vizen, olyan soványak lettek a malaczkok, hogy alig tengettek s mégis mentek.” HORGER: i. m., 86.; Ipolyinál: „Ment a fiú báránykákat őrizni, eljutott a patakocskához, látván, hogy a lábok elhull: /– Isten neki! – gondolá magában, utánok ment. /Neki is elhullott a lába, de mikor a szép rétre kijött, ismét megnyólt; /ment a báránykák után.” IPOLYI – KÁLMÁNY: i. m., 108.

varázsmesékben a folyó jelenti a döntő akadályt, amelyet át kell lépni ahhoz, hogy a túlvilágra jussunk; megtestesíti azt a mágikus határt, amely elválasztja a földi életet a túlvilági új létezésről.¹⁰³ Mathieu Labadie szoros olvasatnak alávetve Platon *Phaidon* művében a folyón átkelés motívumát, a következőket írja:

A vizek egyik partjáról a másikra való átkelés és a befulladás veszélye több hagyományban fellelhető, sőt gyakran a beavató rítusokban is, ahol a folyó, amelyiken át kell kelni, inkább a 'halál folyója', az a part, ahonnan indul az ember a változásnak kitett világ, azaz a nyilvánvaló létezés [...] a 'másik part' pedig a Nirvána, a haláltól végérvényesen felszabadult létállapot.¹⁰⁴

A mesemondó (ahogy Léon–Dufour kijelenti Jánosról), az átkelést a legkevesebb szóval mesélte el [*a été dite avec un minimum des mots*]¹⁰⁵.

Az öregember – egy percig se feledjük: maga a védelmező Jézus – a mesemet későbbi pontján világosítja föl a fiút arról, miért is jutott át oly' könnyedén a félelmetes akadályon:

a palló alatt folyt a kárhozat vize, de mivel ártatlan volt a lelked, azért én akartam, hogy a berbécsen mehess keresztül a pallón.¹⁰⁶

Labadie a Platon-szöveget elemezve így folytatja: a folyón való átkelés a léleknek a test gravitációjával szembeni ellenállása próbáját jelenti, ami a halál utáni reinkarnációk végtelen körforgásába való visszaeséshez vezethet, összhangban azzal, ami minden valószínűség szerint a misztériumkultusz szertartásaiban közvetített tanítás lényege volt.¹⁰⁷ Gesché pedig valami olyasmit mond ki a félelmetes folyón átkelés hitből fakadó bátorságáról és az égi pártfogásba vetett bizodalomról, ami az egész példázat értelemösszefüggésének lényegét érinti:

Ha valakit megakadályozunk abban, hogy az legyen, aki lehetne vagy amikor az ember saját magát akadályozza meg abban, hogy az legyen, ami lehetne, az mindannyiszor bűn. Az ember azonnal idegenné (alienus) válik önmaga számára. Mezítelenné, elszigeteltté, elveszetté, vétkessé válik. Úton van önazonossága elvesztése felé.¹⁰⁸

¹⁰³ CONTE: i. m., 290.

¹⁰⁴ LABADIE: i. m., 19. bk.; Vö. még: Labadie állítja: „Platón kitarat emellett, hogy az egyének lelke e négy folyóban hánykolódik aszerint, hogy milyen bűnököt követtek el földi létük során. A filozófus pontosítja, hogy minden lélek csónakokon ereszkedik le az Acheronon egy tóba, ahol megítélik őket; az úgynevezett átlagos lelkek megtisztulnak és megszabadulnak hibáiktól, míg a gyógyíthatatlan lelkeket a Tartarosba vetik az örökkévalóságra.” Uo., 17. bk.

¹⁰⁵ LÉON-DUFOUR: i. m., 123.

¹⁰⁶ BELATINI BRAUN: i. m., 457.

¹⁰⁷ LABADIE: i. m., 19. bk.

¹⁰⁸ GESCHÉ: i. m., 9.

Am narratológiai szempontból cseppet sem elhanyagolható a különbség a bibliai szövegben és a mesenarratívában elhangzó kinyilatkoztatások időbelisége: az előtiség és utólagosság között¹⁰⁹. Amíg Izajásnál az Úr mindig *előre* megmondja Jákobnak mit kell tennie és hogyan kell eligazodnia az idegen körülmények között, mintegy tanácsot és hozzá pontos úttervet is ad neki: „És lesz ott ösvény és út, és szentség útának hívatik: tisztátalan nem megy át rajta; hisz csak az övék az; a ki ez úton jár, még a bolond se téved el” (Iz 35, 8)¹¹⁰, addig a mesében *utólagosan* történik a jézusi magyarázat, mintegy jó falusi tanító módján feladatkiértékelésként. A tanács nélküli, vagy csupán csak – Kierkegaard szavával – a hit szenvedélyével végrehajtott feladat persze azzal a kockázattal járhatott volna, ha a pásztorfiú egyetlen egyszer is vét, meginog önmagába vetett hitében és elhívása sikerében, hogy az egész küldetése kudarcra végződik, s megszégyenülve tér haza, mint a bátyjai. Bár Jézus retrospektív módon nyilvánvaló teszi számára: „én akartam”, amiben a „vallási kauzális attribúció specifikus formája”¹¹¹ jelenik meg, hiszen „csak istenségek képesek a vizen járni és halottakat feltámasztani”¹¹². Izajásnál noha láthatatlan a támogató, de hallható és ezáltal beazonosítható a hangja: „Ne félj, mert én veled vagyok, ne csüggedj, mert én vagyok Istened; megerősítelek, sőt, megsegítelek, és igazságom jobbával támogatlak” (Iz 41,10) –; a mesében a hős – látszólag – csak szerencséjében és jósorsában bízhat, a hallgatóság viszont tudja azt is, hogy a példázatos mese logikája szerint van, aki az ígéret szerint is folyamatosan és éberrel vigyázza lépteit.

3.2. A kecskék, juhok, berbécek

Az „Angyalbárányok”-ban és „Möndölöcskék”-ben kiemelt szerepet játszanak az ezüstműből való kecskék, az aranyból való bárányok és gyémántból való berbécek, akiket őrizni és „pácával” terelgetni kell („Mózes [...] isteni kiválasztottságának a jelvénye: [...] a pásztorbot, mely isteni parancsra a természet rendjét az erkölcsi világ rendjének alávető csodatétel eszközévé válik”¹¹³); túlnan viszont ahogy a mítoszról tudjuk Hermész kezében a „szép arany botot” tartva azzal ígézett álmot az emberek szemére vagy felébresztette őket.¹¹⁴ Dávid Katalin művészettörténész

¹⁰⁹ BERZE NAGY János: A csodaszervas mondája I., *Ethnographia (Népelet)*, 38. évfolyam, 1927/3, 65–80, 68–69.

¹¹⁰ A szöveg szerint egyszer, a háború alatt az istenség megjelent neki: „Aztán álmomban láttalak Téged, és Felséged azt mondta nekem: Siess tovább Heracleopolisba! Íme, veled vagyok!” KÁKOSY: *Prophecies of Ram Gods*, 343.

¹¹¹ THEISSEN: *Az őskereszténység élményvilága*, 241.

¹¹² Uo.

¹¹³ TRENCSENYI-WALDAPFEL: A hésiódosi prooimionok keleti rokonsága, in Uő. – SZILÁGYI: i. m., 152–177, 161.; Vö. még: „És mi van a te jobbkezeden, Mózes?” [Mózes] azt mondta: „Ez az én botom, amire támaszkodom, és amivel leverem [a faleveleket] a juhaimnak. És még más hasznát is látom”. *Korán* 20. szúra, 17–18., ford. SIMON Róbert, Budapest, Helikon, 1987, 221–228, 221.; Vö. még TRIMM, Charlie: God’s staff and Moses’ hand(s), The battle against the Amalekites as a turning point in the role of the divine warrior, *Journal for the Study of the Old Testament*, 44. évfolyam, 2019/1, 198–214.

¹¹⁴ KERÉNYI Károly: *Görög mitológia*, Budapest, Gondolat, 1977, 162.

a bibliai jelképeket értelmező könyvében a „bárány, juh, kos” címszó alatt azt írja: „Az Ószövetségben nemes értelmet kap a bárány, a juh és a kos azzal, hogy a pásztor védelmére szorulva, megjeleníti az Isten segítségére szoruló *embert*”.¹¹⁵ Dávid magyarázó szövege későbbi helyén tovább árnyalja a képet keresztény aspektusból: „A juh a Krisztust követő *hívő jele*”.¹¹⁶ Kákósy Hérodotosz történetét interpretálva a kos manifesztációjára világít rá, s ezáltal távlatosabbá teszi szemléletünket: Hé- raklész mindenáron látni akarta Zeuszt, vagyis Ammónt, aki úgy jelent meg, hogy egy kos fejét tartotta maga előtt. Tehát a kos csak egy külső maszk, amely elrejtí az istenség igazi lényét, ugyanakkor érzékelhetővé is teszi őt az emberek előtt.¹¹⁷

Mesenarratívánkban a bárány igazán sokrétű vagy inkább sokrétegű szimbólumának értelmezési lehetőségeit figyelembe véve, először is a Honti János által vizsgált és említett kelta mondák¹¹⁸ egyikét, a „Máeldun csodálatos utazásai”-t (*The Voyage of Maelduin*) kell említenünk, mint a „kelta intertextus” megjelenését,¹¹⁹ melyben a főhős utazása során egy szigetre ér, ahol fehér és fekete bárányok egymástól fallal elválasztva élnek:

A következő szigetet egy bronzfal két részre osztotta. A fal egyik oldalán fehér bárányok legeltek, másik oldalán pedig feketék. Öreg ember vigyázott a bárányokra, és néha egy fehér bárányt áttett a fal másik oldalára, mire az rögtön feketévé változott. Máskor fekete bárányt tett a fehérek közé, s az azonnal maga is fehér lett. Máeldun kísérletképpen egy fehér faágat a fekete bárányok közé dobott, mire az rögtön megfeketedett. Félték az utazók ettől a varázslattól, hajóra szálltak és továbbhajóztak.¹²⁰

Amíg a kelta mondában a hajósok ősi varázslatot sejtenek a szétválasztás, majd az időnkénti *áthelyezés* aktusában (Manuel Aguirre értelmezésében a szimbólum arról az átalakulásról szól, amin az embernek át kell esnie, amikor arra vállalkozik, hogy átlépje a Másik Világ küszöbét¹²¹), számunkra – akik keresztényi aspektusból tekintünk erre a szöveghelyre –, úgy tűnik a másik világon (a köztes-helyen: „purgatóriumban”) megtisztult bűnösök, illetve az isten ítélőszéke előtt, vagy az egyiptomi mérlegen állók, akik súlyos bünt követtek el, öregember által eldöntött helycseréjéről, mint Isten ítéletéről van szó. Berze Nagy meglehetősen pontosan interpretálja ezt az áthelyezési aktust:

¹¹⁵ DÁVID Katalin: *A teremtett világ misztériuma, Bibliai jelképek kézikönyve*, Budapest, Szent István Társulat, 2002, 34–36.

¹¹⁶ Uo., 36.

¹¹⁷ KÁKOSY: *Prophecies of Ram Gods*, 354.; Vö. még Uó.: *A Szetna-regény*, 243.; HÉRODOTOSZ: *A görög-perzsa háború*, ford. MURAKÖZY Gyula, Budapest, Európa, 1989, II, 126.

¹¹⁸ LOOMIS, Roger Sherman: *Irish Imrama in the Conte del Graal, Romania*, 59. évfolyam, 1933/4, 557–564.

¹¹⁹ HALÁSZ: i. m., 241–242.

¹²⁰ DÖMÖTÖR Tekla (szerk.): *Germán, kelta regék és mondák*, Budapest, Móra, 1965³, 173–177, 175.

¹²¹ AGUIRRE: i. m., 210.

A monda változataiban a hős a boldogságot részben túlsóparton, részben a föld határain túl és a föld felett, részben még itt a földön éri el. Ez is régi vallásos felfogásokban gyökerezik, melyek az égi mennyországgal mellett a földi mennyországot is ismerik.¹²²

Visszatérve a művészettörténész Dávid és az egyiptológus Kákósy interpretációjához, kijelenthetjük, hogy egyikük megállapítása sem érdektelen az elemzésünk szempontjából; az elsőben a pásztorra bízott állatok megőrzése mintegy az Isten és az ember közötti társas viszonyt: a rászoruló és a támogató hitbéli szerződését jeleníti meg (Ez 34,11-22), amit Kákósy is visszaigazol,¹²³ a másodikban a Krisztus által megtérített hívő/tanítvány – Ezékielnél Dávid [34,23] – pásztorként terelgeti a hitben gyengélkedőket vagy hitetleneket. Eugen Drewermann jegyzi meg Jézus pásztor szerepéről: az elveszett bárány csak akkor térhet vissza a nyájhoz, ha a pásztor maga keresi meg és hozza vissza, talán már kimerülten, a vállán.¹²⁴ De ne ragadjunk le csupán a bárány szimbólumánál, ugyanis az „angyalbáránnyok” szóösszetétel még több jelentésréteg feltárását követeli meg: (1) az egyes variánsokban a báránnyok (mint leendő áldozati állatok) a folyón túl, oda-át maguk válnak angyalokká (az áldozatról Istennek hírt adó/vivő őslényekké), vagyis az áldozati állat s a szimbólumában megjelenő ember egyszeriben égi aspektust kap és istenlényegűvé válik („A 8. zsoltár szerint az Isten ’kicsivel tette az embert kevesebbé az angyaloknál [Zsolt 8, 5-6]”¹²⁵). (2) A mesenarratíva szerint a kápolnában¹²⁶ felbukkanó angyalok, akárcsak Jézus, egyaránt isteni üzenetközvetítők, beszédük autoritását az adja, hogy az Úr nevében szólnak, ahogy Ricœur jellemzi a prófétai megnyilatkozást.¹²⁷ (3) A Nemtudomkát a hitbe és törvényekbe beavató Jézus saját alakjában megerősíti az Isten Fia (az Isten Báránnya) elnevezését.

Az irodalmár és folklorista Katona Lajos a szövegünk jobb megértését segítő „A húsvéti bárány”-ról szólva tovább árnyalja eddig felvázolt képünket: „De meg a húsvéti bárány hagyományos neve, amely szintén magyarázatra szorult,

¹²² BERZE NAGY János: A csodaszarvas mondája II., *Ethnographia (Népelet)*, 38. évfolyam, 1927/3, 145–164, 159.

¹²³ Aztán mindenképpen számot kell adnunk arról is, hogy némely mesevariánsban, például az ungi „Az elvarázsolt tizenkét lány”-ban a főhős „[a]zt álmodta, hogy nem báránnyokat, hanem jányokat őriz. [...] De Pista az álmát nem árulta el, hogy ű nem báránnyt őriz, hanem nőket. A gazdának a felesége boszorkány vót. Aztat az urának nem árulta el, hogy ű a tizenkét lányt elvarázsolta báránnyak.” GÉCZI: i. m., 157–175, 162–163.

¹²⁴ DREWERMANN, Eugen: *De la naissance des dieux à la naissance du Christ*, Paris, Éd. du Seuil, 1992, 119–120.

¹²⁵ PERCZEL István: A felfoghatatlanról felépítése, in Uő.: *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése, Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János metafizikája és misztikája*, Budapest, Atlantisz, 1999, 153–171, 159.

¹²⁶ „Az arthuri kalandot körbelengő titokzatosságra, a csoda légkörére utal az is, hogy vannak terek és időszakok, melyek telítettebbek kalanddal, mint mások: források, gázlók, elhagyott kápolnák, erdők [...]” HALÁSZ: i. m., 233.

¹²⁷ RICŒUR, Paul: A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása, in Uő.: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, ford. ANGYALOSI Gergely et al., Budapest, Osiris, 1999, 116–160, 118.

maga is *átkelést* és *szabadulást* is jelenthetett egyúttal kissé ingadozó értelmezésében.¹²⁸ Hogy jobban lássuk a hazai¹²⁹ és nemzetközi mesenarratívákban a báránnyok, juhok és berbécek szerepeltetésének jelentőségét¹³⁰ és a vallási kötődésüket, nem árt kitérni arra, hogy az óegyiptomi vallásos szövegekben – melyek az állatszimbólumokkal telítettek,¹³¹ és a kutatók mindmáig előszeretettel értelmezik őket –, miképpen jelennek meg. Kákosy körültekintő példái egyikében írja:

A bécsi Nationalbibliothek sajnos hiányos, demotikus papirusa azt mondja, hogy Bokhoris király uralkodása alatt egy bárány súlyos próbákat/ kemény csapásokat jó-solt Egyiptom számára. [...] Miután elmondta próféciját, a bárány meghal. Testét a királyhoz viszik, aki elrendeli, hogy istenként mumifikálják. A szöveg végén található datálás szerint a jóslatot a Bokhoris uralkodásának hatodik évében mondták el. Maga a papirusz Augustus uralkodásának 33. évében íródott.¹³²

3.3. tiszta víz – és bemocskolt víz

Albert András szövegében a forráshelyleírást és annak mesemondói interpretációját olvassuk:

Azután ejérted a folyóvizet, amiből inni akartál. Látod, az a tiszta folyóvíz az Isten igjét jelenti, de némely ember bemocskolja.¹³³

¹²⁸ KATONA Lajos: Folklore-kalendárium, in Uő.: *Irodalmi tanulmányai 2*, 259–267, 263–264.; Vö. még: „Talán ide utalhat a páskabárány is, amelynek szintén erős en-gesztelő szerepe volt: visszautalt a régi egyiptomi rabszolgasorsra és a szabadulásra, amit Isten népe nyert a páskabárány vérenek köszönhetően.” PERES Imre: A mennyei Krisztus-Bárány alakja, in Uő.: – NÉMETH ÁRON (szerk.): *Az ókori keresztény világ (IV.)*, *Az újszövetségi eszkatológia szimbólumvilága*, Debrecen, Patmosz, 2018, 33–45, 34.

¹²⁹ Cifra János „Nyeznám” meséjében kiemelt szerepet kap a keresztény főd határán álló várban lakó két szemnélküli ember kecskéinek tiltott legeltetése; amikor a fiú a tiltás ellenére kiereszti a „tizenkét aranykecskét”, azok elmentek, „De nem a keresztény fődre, hanem neki a borozdának s keresztül a borozdán. Hová érkeztek? Egy nagy selyemrétre, ahol térdig érő selyemfű volt, s a rétnak a közöpin egy folyó vót s tiszta víz”: ez mint kiderül a sárkány országa. NAGY Olga (szerk.): *Cifra János meséi*, Budapest, Akadémiai, *Új Magyar Népköltési Gyűjtemény XXIV*, 1991, 174–213, 178–179.

¹³⁰ SICARD: i. m., 447.

¹³¹ Josephus írja felháborodottan: „Apión arcátlanságáról beszél, amikor azzal vádolja a zsidókat, hogy szamarfejet helyeztek el a szentélyükben, majd ezt a kérdést teszi fel az egyiptomiak szokásával szemben: „mert mennyivel rosszabb a szamar a görénynél, a kecskebaknál és a náluk tisztelt egyéb isteneknél?” JOSEPHUS, Flavius: *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*, ford. HAHN István, Máriabesenyő–Gödöllő, Attraktor, 2010, 56. (75-82§)

¹³² KÁKOSY: *Prophesies of Ram Gods*, 344.; Vö. még: Céline Boutantin a görög-római kori Egyiptom bestiariumban a kos, kecske és juh óegyiptomi ábrázolásairól értekezik: „Elgondolkodhatunk azon, hogy hogyan magyarázzuk a Harpokratészhez asszociált kost: egy szent vagy istenített állatról van-e szó vagy szarvuktól megfosztott juhok helyett egy tenyészállatról? Másrészt ezek a szobrocskák egy élő vagy mumifikált állat képei-e, mi több egy szoboré?” BOUTANTIN, Céline: *Terres cuites et culte domestique, Bestiaire de l’Égypte gréco-romaine*, Leiden, Brill, 2013, 383. (E kötetre Gulyás András egyiptológus barátom hívta fel a figyelmemet.)

¹³³ BELATINI BRAUN: i. m., 457.

Berze Nagy jegyzi meg máig kimeríthetetlen kincsesbányának számító monografikus kötetének „A világfája és a tejtó, az élet és a halál vize” fejezetében:

Az életvizét ismerik *Ezékiel* próféta¹³⁴ és *János* evangélista könyvei s fontos szerepe van az egyiptomiak, babiloniak, perzsák, indusok, görögök és a kelták mitológiájában is, maguk a népmesék pedig az ősképzet sok becses emlékét őrizték meg.¹³⁵

Kézenfekvőnek tűnik az a gazdasági-társadalmi magyarázat, hogy az óriási területeken vándorló nomád-pásztor törzsek/népek részéről ősidők óta elementáris igénynek számított a vízforrás megtalálása a sivatagban vagy pusztaságban, hogy az életet adó tiszta vízből megithassák az állataikat¹³⁶. A tiszta víz szimbólumának magyarázatakor figyelembe kell vennünk szoros/lényegi összefüggését a fogásból szabadulással: „Örvendezve fogtok vizet meríteni a szabadulás forrásából” (Iz 12,3). De ennél is szemléletesebb példáját adja *János* a *Jelenésekben* a forrásnak és a víz életető erejének, mely a hitből fakad:

És megmutatá nékem az élet vizének tiszta folyóját, a mely ragyogó vala, mint a kristály, az Istennek és a Báránynak királyiszékéből jöven ki /Az ő utczájának közepén. És a folyóvízen innen és túl életnek fája vala, mely tizenkét gyümölcsöt terem vala, minden hónapban meghozván gyümölcsét; és levelei a pogányok gyógyítására valók (Jel, 22,1-2).

Továbbá a *Jelenésekben* Jézus Krisztus jó pásztorként tűnik föl előttünk: „Mert a Bárány, a ki a királyiszéknek közepette van, legelteti őket, és a vizeknek élő forrásaira viszi őket; és eltöröl Isten az ő szemeikről minden könnyet” (Jel 7,17), a mesenarratívánkban pedig a főhős éppen az ő gondviselő felügyelete alatt tanulja a hitelsajátítást és a „pásztorkodást”, illetve a szimbolikus-metaforikus képek értelmezését, mely végtére is a hű és értő tanítványok sorába emeli őt. („Nem éheznek és nem szomjaznak majd, nem bántja őket a nap heve, mert az terelgeti őket, aki könnyörült rajtuk, az vezeti őket forrásvizekhez” [Is 49,10].) A *Jelenésekben* a Bárány másik, Dávid Katalin-féle értelmezése is pontosan megfelel a két idősebb fivér és Nemtudomka útját végig követő Jézus szereposztásának: „a Bárány az *ítélkező* alakjában jelenik meg, az *isteni hatalom* birtokosaként”¹³⁷

¹³⁴ „Avagy kevés-é néktek, hogy [...] a víz tisztáját isszátok, hogy még a maradékát lábaitokkal felzavarjátok?” (Ez, 34,18).

¹³⁵ BERZE NAGY János: *Égigérő fa, Magyar mitológiai tanulmányok*, Debrecen, Főnix Könyvműhely, 2004, 223–228, 224.

¹³⁶ GOLDZIHNER Ignác: *Nomadizmus és földművelés*, ford. DÁVID Csaba, in UÓ.: *Az iszlám kultúrája, Művelődéstörténeti tanulmányok*, 1. kötet, Budapest, Gondolat, 1981, 21–69.

¹³⁷ DÁVID: i. m., 35.

A tiszta és szent víz bemocskolásának története az indiai regében, *Visnu nyolcadik megtestesülésében* szemléletes példaként áll előttünk:

Akkoriban történt, hogy a Jamuná nagy öblébe befészkelte magát egy félelmetes, százfejú kígyókirály, Kálíja, s a családjával együtt igen jól érezte ott magát. De förtelmes jelenlétüktől az öböl vize megromlott, gyilkos mérgeük szétáradt benne, s az egész környékre elviselhetetlen bűz nehezedett. Egyszer Krisna odatévedt a tehenekkel, s az állatok, alig ittak egy kortyot a vízből, holtan estek össze.¹³⁸

Noha minden kétséget kizáróan semmiképpen sem állíthatjuk, hogy a mese-mondóhoz ez az indiai változat is eljuthatott volna, de a bibliai történeteken és prófétai látomásokon, illetve a *Gesta Romanorum* 12. példabeszédén¹³⁹ keresztül szövegszerűen bizonyítható ennek az évezredes motívumnak a mesenarratívákba történő szervesülése. A 12. példabeszéd a kéjvágyról (*De la luxure*)¹⁴⁰ szól, melyben egy pap, aki nem vesz részt az isteni szolgálatokban, egy nap tiszta folyamra talál, melyből nem győzi csillapítani szomjúságát, s miközben a forrását keresi egy „tiszteletes vén ember” útba igazítja: „láttya egy meg-hólt dög ebnek szájából kifolyni a szép forrást. Mellyet midőn jobban megnézett volna, ugyan meg-posdúl a vér benne, a rút bűdös állat miatt: és noha igen szomjúzott; de más felől irtózott a víztől”.¹⁴¹ Albert András meséjében így hangzik a példabeszéd:

Azután ejérted a folyóvizet, amiből inni akartál. Látod, az a tiszta folyóvíz az Isten igéjét jelenti, de némely ember bemocskolja. Keveset imádkozik és sokat kárinkodik¹⁴² –,

ami kísértetiesen rímelt a *Jelenésekben* arra az epizódra, melyben a negyedik angyal tűzzel tikkasztja az embereket: „És tikkadanának az emberek nagy hévességgel; és az Istennek nevét káromlák, a kinek hatalmas vala e csapásokon; és nem térének meg, hogy neki dicsőséget adjanak” (Jel 16,9). Albert András szövegében a tiszta folyóvizet bemocskoló két szimbolikus állat: a béka¹⁴³ és a kutya

¹³⁸ BAKTAY: i. m., 242.; Vö. még LE BLANC: i. m., 34.; Továbbá OSZTERN Salamon: Cerberus the Dog of Hades, The history of an Idea by M. Bloomfield, *Ethnographia*, 17. évfolyam, 1906, 256–259.

¹³⁹ ANDRÁSFALVY Bertalan: *Mátyás és a török basa, Mesegyűjtéseim 1950-1963*, Budapest, Magyar Versmondók Egyesülete, 2021, 294–296.

¹⁴⁰ SCHMITT, Jean-Claude: *Prêcher d'exemples, Récits de prédicateurs du Moyen Age*, Paris, Éd. Stock, 1985, 152–154.

¹⁴¹ *Gesta Romanorum*, 121–122.

¹⁴² BELATINI BARUN: i. m., 457.

¹⁴³ A béka Pancsatantra negyedik könyvében található „A béka és a kígyó” meséjében Gangadatta békakirály a kútban öt szorongató rokonait a kígyóval eteti meg, ám amikor nem marad más enivaló hátra, saját családját is kiirtja, mire felesége mondja ki felette az ítéletet: „Mit jajveszékelsz? Gazemberrel álltál össze, s magad irtottad ki a nemzetséged.” VEKERDI: i. m., 1. kötet, 186–192, 190.; Vö. még: a béka az esővel és a termékenységgel járó árvíz elnyelő szerepét tölti be. DURAND, Gilbert: *Les structures anthropologiques de l'image, Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Éd. Dunod, 1992, 363.

(„A béka és a kutya a bűnöket képezik”¹⁴⁴), a mesemondó kognitív interpretációja megfelel a *Jelenésekben* leírtaknak: „És láték a sárkány szájából és a fenevad szájából és a hamis próféta szájából három tisztátalan lelket kijőni, a békákhoz hasonlókat” (Jel, 16,13).

Kovács Ágnes az „angyalbárányok” címszóban megemlíti a „verekedő kutyákat” („*Látott egy nagy kertet, abban két szelindek kutya úgy verekedett, hogy vérbe keverték egymást*”¹⁴⁵), és azt a motívumot, hogy: tiszta víz folyik a döglött kutya szájából, ami mégis tisztátalanná és ihatatlanná teszi a vizet. A kutya szimbólumának értelmezését kezdjük azzal, hogy a Horger-féle mese, „A vasfejű farkas” már a címében is utal a farkas azon lényegi vonására, amiről Gilbert Durand beszél: a többé-kevésbé háziasított kutya hasonmása a farkas, aki szintén a halál szimbóluma.¹⁴⁶ Philippe Walter történész a középkori hiedelmekben mutatta ki a farkas és halálos betegség szoros kapcsolatát: a rettegett állat, a farkas arról volt a hírhedt, hogy betegségeket okoz, olyanokat, amelyek a nevét viselik. Lepra is farkas (*lupus*) volt, a felfalt arc okán, ezért úgy tekintették, mint a farkasok okozta betegséget.¹⁴⁷ Madeleine Biardeau francia indológus igencsak terjedelmes tanulmányai egyikében jegyzi meg: a hinduk körében a kutya nem csak a nagy tisztátalanság hírében állt évszázadokon keresztül, de a védikus irodalom két kutyát adott Yamának hírvivőnek,¹⁴⁸ ámbátor azt is hozzáfűzi, hogy a *Máhábharatában* hűséges állatként viselkedik. (Lk 16,11.)

A mesenarratívánkban a kutyának¹⁴⁹ a kettős szerepkörben való előfordulása:

¹⁴⁴ BELATINI BRAUN: i. m., 457.; Albert András egy másik, „A négy testvér” meséjében is felbukkan a forrásvizet szennyező három állat: a döglött kutya, a döglött farkas és a varangyos béka. „És amikor megvacsorázott, lemenyt a patakra, hogy igyék, de meglássa a martján, hogy ahonnét a víz forrik, egy döglött kutya szájából bugyog ki.” Uo., 394–408, 396.

¹⁴⁵ HORGER: i. m., 88.

¹⁴⁶ DURAND: i. m., 92.; Vö. még IVANCIK, Askold: Les Guerriers-Chiens, Loups-garous et invasions scythes en Asie Mineure, *Revue de l'histoire des religions* 210, 1993/3, 305–330, 311–313.; Továbbá: „Mikor a legény meglátta a farkast, leszökött a menyasszony mellől, s futás ki a világból. A farkas akkor ráfutott a násznépre, s kőbálvánnyá vált az egész násznép.” A szegény csizmadia fia, in NAGY Olga (szerk.): *Zöldmezőszárnya, Marosszentkirályi cigány népmesék*, Budapest, Európa, 1978, 23–34, 28.; Továbbá: „Kutyák falkája ólálkodik körülöttem, s gonosztevőknek serege zár körül. Kezemet és lábamat összekötötték, és a halál porába fektettek.” Zsolt 22,16–17.

¹⁴⁷ WALTER, Philippe: *Croyances populaires au Moyen Age*, Paris, Éd. Jean-Paul Gisserot, 2020, 67.

¹⁴⁸ BIARDEAU, Madeleine: III. Études de mythologie hindoue. V. Bhakti et avatára, *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 65, 1978/1, 87–238, 109.; Vö. még: „És a király, négy fivére meg a királykisasszony elindultak észak felé. De Judhishira hűséges kutyája nem akart elmaradni urától. Ragaszkodó szeme folyvást rajta csüggött, és ott kullogott a zarándokok mögött. Hiába próbálták elkergetni, az eb nem tágított, nyomon kísérte lépteiket. [...] –Ó, Indra, adj még egy kegyet! Ez az eb velem evett, mellettem aludt, követett mindenkor, szeretett engem: el kell most hagynom őt? [...] –Az állat tisztátalan. Miként gondolhatod, hogy a létnek ily alacsony fokán álló teremtmény bejusson oda, hová csak az emelkedett lélek térhet?” Mahábhárata, in BAKTAY: i. m., 373, 376.

¹⁴⁹ Emlékezetes, hogy a boszorkányok akármiféle állattá tudnak átváltozni, például madárrá, kutyává vagy egérré már APULEIUS: *Az aranyszamár* művében is. (ford. RÉVAY József, Budapest, Magvető, 1957, 72.); Vö. még SICARD: i. m., 446, 448.

acsarkodva verekszik és megfertőzi a vizet, egymástól jól elkülöníthető jelentést és értelemösszefüggést kap; nem is szólva arról, hogy „A vasfejű farkas” mesében tovább bővül még egy klasszikusnak mondható folklórszereppel: amikor is a három kutya megsegíti a halálos veszedelemből gazdáját: szétmarcangolják a sátáni lényt.¹⁵⁰ A kutya mesékben és eposzokban,¹⁵¹ illetve antik szövegekben változatos és olykor jelentős mértékben eltérő megítélés alá esik. Az egyik francia földrajtudós, Xavier de Planhol alapvetően megkülönbözteti a nyájakat terelő pásztorkutyákat és a pásztorokat, illetve családtagjaikat védelmezőket;¹⁵² Askold Ivancik pedig egy tanulmányában az antik görög szövegekben előforduló harci kutyákról tesz említést, melyek véleménye szerint valójában vadászkutyák voltak.¹⁵³ A kutyák vallásos szövegekben való előfordulását számba véve talán nem érdektelen megemlíteni Trencsényi-Waldaphel kijelentését: „A kutya az ótestamentumban és a görögségben egyaránt különösen szemérmetlen állatnak számít.”¹⁵⁴ A hebraisták által göröcső alá vett *Tóbiás könyvében*¹⁵⁵ mindössze kétszer (az otthonról elutazás és a hazatérés alkalmával) megjelenő kutya jelentését feltárni igyekvő Naomi Jacobs tanulmánya elején – az egyébként magyar folklórban is jelentős szerepet játszó kutya, kutyafejű tatár kapcsán – azt a kijelentést teszi: a szöveg keletkezésének idejében is sértésnek

¹⁵⁰ Horgernél: „No akkor ő elénekelt egy nótát s rikójtotta a kutyákat. Egyet hívott Audznak, egyet Rigónak s egyet Kopacznak. A kutyák hallották a barlangban s azt mondta Audz: /– Vigyázz, mert a mi gazdánknak vége van! /Megint énekelt másodszer es, mēgest rikójtotta: Audz, Rigó, Kopacz! /Harmadik nótát es elfújta s rikójtotta a kutyákat, akkor leszakították a vaskapukat és odarahantak hēzza. Mondták: /– Mit poroncsolsz, kedves gazdánk? /– Lássátok, szeretett kutyáim, ez a vasfejű farkas az én életemből ki akar pusztítani. Csináljatok vele, a mit akartok. Akkor az Audz megragadta a vasfejű farkast, odadobta Rigónak, a Rigó meg a Kopaczhhoz lökte. A Kopacz úgy elnyelte, mintha sose lett volna, ő meg leszállott a fáról.” HORGNER: i. m., 93–94.; A cigány mesevariáns is ismeri veres vitéz, mint a Sátán és a nénye személyét, akikkel a három kutya végez. Az égben keresztelt juhászlegény, in BARI Károly (szerk.): *Az erdő anyja, Cigány népmesék és néphagyományok*, Budapest, Gondolat, 1990, 90–107.

¹⁵¹ „Az Odüsszeusz fölismerő második a kutyája, Argosz, akit táplált, anélkül, hogy örömét lelte volna benne, mivel túl korán indult el a szent Ilionba. [...] De az epizód szimbolikus jelentősége szempontjából fontosabb, a kutya, aki húsz évvel később azonnal fölismeri Odüsszeuszt: mihelyt megszimatolta gazdája közeledését, megcsóválta a farkát és lekonyította két fülét, de nem tudott hozzá közeledni.” PAQUE, Claudine: *Être reconnu, l'expérience d'Ulysse de retour à Ithaque, Sens-Dessous*, 4. évfolyam, 2008/2, 98–106.; TRENCSENYI-WALDAPHEL Imre (szerk.): *Bábel tornya, Az ókori Közel-kelet mítoszai és mondái*, Budapest, Móra, 1964, 464–473, 471.

¹⁵² PLANHOL, Xavier de: *Le chien de berger; développement et signification géographique d'une technique pastorale*, *Bulletin de l'Association de géographes français* 370, 46. évfolyam, 1969/2, 355–368, 358–359.

¹⁵³ IVANCIK: i. m., 310.

¹⁵⁴ TRENCSENYI-WALDAPHEL: *Christophorus*, 373.; Vö. még DOBOS Ilona: 'Kutyafejű' tatárok, in Uő.: *Paraszti szájhagyomány, városi szóbeliség*, Budapest, Gondolat, 1986, 46–53, 49.

¹⁵⁵ Az apokrif Tóbiás-könyv egy klasszikus, nemzetközi fiktív népmese változata. A zsidó történelemtől teljesen elszakadva ismert az 505–508 mesetípusok komplexuma, a „The Grateful Dead”. Stiliztikailag is eltér a mese formájától. BEN-AMOS, Dan: *Jewish Folk Literature, Oral Tradition*, 14. évfolyam, 1999/1, 140–274, 148.

tűnt kutyának, kutyafejnek vagy halott kutyának lenni.¹⁵⁶ Dávid Katalin is ezt az „antikizáló” és egezetikai felfogást erősíti meg: „Megvetésre méltó, az, akit kutyával összehasonlítanak”¹⁵⁷ (Iz 56,10), mivel dögező lévén tisztátalan állat, más szöveghe-lyeken a hűtlen aspektusát (Mahábhárita¹⁵⁸) és istentelen voltát emelik ki: „De kinn maradnak [a város kapuin] az ebek és a bűbajosok, és a paráznák és a gyilkosok, és a bálványimádók és mind a ki szereti és szólja a hazugságot”. (Jel 22,15.)

3.4. üdvözülés

Ám nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a mesenarratívában még egy folyón kell átkelnie a pásztorfiúnak; talán ebben a másodikban sejtethetjük a Sztüxöt, a „gyűlölt” kis folyót, amelyről Robert Graves szerint azt tartja a hagyomány, hogy „halálos méreg” és hogy „a bűnösök lávafolyóban égnék”.¹⁵⁹ Kerényi Károly az alvilági történetekről szólva mitológiai könyve „Hádés és Persephoné” fejezetében egyszerre adja magyarázatát ezen folyón történő átkelésnek és a kosok jelenlé-tének. A mitológiai hagyományban Hádész házánál vagy határánál torkollik a Pyriphlegethón, a „tűzként égő” folyó, ahol Perszephoné szent ligete is található, „Idáig jöttek a lelkek a Túlnanról Odysseus elébe, egészen a gödörig, melybe a fe-lete kosok és juhok, a Hádésnek és Persephonénak feláldozott állatok vére folyt”.¹⁶⁰

A mese érintett szöveghelyén azt látjuk, hogy az említett folyó felett nem ível át semmiféle biztonságos híd, a hősnek szó szerint át kell gázolni rajta a juhok nyomában, s hogy a fiú „keresztüljutott a folyón, sem a ruhája, sem a bőre nem vót rajta. Mert az vót az üdvezítő víz, ami az emberekről a bűnt lemossa”.¹⁶¹ Tegyük hozzá rögtön e kijelentéshez: már akiről igen, másokról viszont nem; az előbbi-ek kegyelemben részesültek és visszatérhetnek az evilági életbe, ellenben az utób-biak örökre a SÉolban maradnak megérdemelt büntetésüket töltve. (A *Jelenések könyvében* olvassuk: „A halál és az alvilág is visszaadta halottjait, és mindenki fö-lött ítéletet tartottak a tettei alapján. A halált és az alvilágot a tüzes tóba vetették. A tüzes tó a második halál. Aki nem volt beírva az élet könyvébe, azt a tüzes tóba ve-tették.” [20,13-15]¹⁶²) Dávid Katalin a folyó-víz bibliai szimbolikáját fejtegetve – s a mi

¹⁵⁶ JACOBS, Naomi S. S.: 'What About the Dog?'; Tobit's Mysterious Canine Revisited, in XERAVITS, Géza G. – ZSENGELLÉR, József – SZABÓ, Xavér (eds.): *Canonicity, Setting, Wisdom in the Deuterocanonicals, Papers of the Jubilee Meeting of the Internatinal Conference on the Deuterocanonical Books*, Berlin, De Gruyter, 2014, 221–246, 221.

¹⁵⁷ DÁVID: i. m., 146.

¹⁵⁸ „Kutya voltál, párduk lettél, így nyertél tigris-alkatot, / tigrisből elefánt lettél, majd oroslán, erős, merész, / s végső formád oroslánból kevélytestű sarabha lett; / egyre hatalmasabb lettél általam, mert szerettelek. /De te elvetemült módon megölted volna jőtevőd, / s ezért most vissza kell térned fajtádhoz, s újra eb leszel”, mondja a remete egykoron hűséges társának. A hálátlan kutya, in VEKERDI: i. m., 1. kötet, 324–327, 327.

¹⁵⁹ GRAVES, Robert: *A görög mitológia*, 1. kötet, ford. SZÍJGYÁRTÓ László et al., Budapest, Európa, 1981, 177–178.

¹⁶⁰ KERÉNYI: i. m., 162.

¹⁶¹ BELATINI BRAUN: i. m., 456.

¹⁶² MELLO: i. m., 181–184.

mesénkre is feltárási jelleggel – ezt írja: „Ezékiel látomásában a víz eszkatalogikus értelmezést kap úgy, hogy kifejezi az elérkező üdvösséget”,¹⁶³ majd ez érvelését dogmatikai kijelentésekkel is megtoldva így folytatja: „A patrisztikai elmélkedések az üdvösséget, a kegyelmet látják a víz által kifejezve, mégpedig azért, mert a víz tisztító erő, ugyanakkor saját magát nem kell megtisztítania”.¹⁶⁴ A középkort kutató francia történész, Jean-Claude Schmitt is hasonló véleményen van, amikor a keresztény ikonográfia aspektusából értelmezi a folyón átkelést, mint a *keresztség* szimbólumát.¹⁶⁵

A folyón átkelés után azt vesszük észre – s erre a mesemondók a példázatosság okán nagy hangsúlyt fektetnek –, hogy Nemtudomka testen sem ruha, sem bőr nem maradt. Berze Nagy János erről a jelenségről határozott meggyőződéssel azt írja:

[...] az angyalbárányok-mesekörben a víz a hősről a ruhát s a húst lesorvasztja, a juhok azonban a túlsó-parton ráfújnak s 'teste külön lesz' vagy a bárányok s az ő lába is lehull, de a túlsóparton *újra kinő*. Ez mind az újjászületés és a *testi feltámadás* egyértékese.¹⁶⁶

Ez az expresszív kép fenomenológiai és episztemológiai megközelítésből bizonyosan számos lehetséges olvasatot enged meg a hermeneuta számára azon túl, amit Gerd Theißen ad: „Ézsaiás demonstrálta ruhátlan megjelenésével Izrael sebezhetőségét (Ézs 20,1kk.)”¹⁶⁷. (1) A szövegben a későbbi jézusi magyarázatból kapjuk az első – s talán legfontosabb – értelmezést: „*úrnak sohase öltöjzél, mert akkor belőled es csak döglött kutya lesz*”,¹⁶⁸ mintha ebben a nagyon is hétköznapi érvelésben egy régi közmondás köszönne vissza: nem a ruha teszi az embert.¹⁶⁹ (2) De a nagyvilági ruha illetve annak levétele, mint a csábítás aktusa is az értelmezés tárgyát képezi, ebből a szempontból fontos forrás lehet számunkra az a 13. századi exemplum,¹⁷⁰ melyben egy szent embert, világtól elvonult remetét egy ördögi küldetésű és természetű nő meg akar kísérteni oly módon, hogy felgyűrte a ruháját és lábát, majd a combjait mutogatta neki, ám a remete, aki egy darab rothadt húst hordott a köntösében, amikor kísértésbe esett, az orrához emelte,

¹⁶³ DÁVID: i. m., 256.

¹⁶⁴ Uo.

¹⁶⁵ SCHMITT, Jean-Claude: *A zsidó Hermann megtérése, Önéletírás, történelem és fikció*, ford. NOVÁK Veronika, Budapest, L'Harmattan, 2013, 193.

¹⁶⁶ BERZE NAGY: *A csodaszarvas mondája II*, 158.

¹⁶⁷ THEISSEN, Gerd: *A Jézus-mozgalom, Az értékek forradalmának társadalomtörténete*, ford. SZABÓ Csaba, Budapest, Kálvin, 2006, 76.

¹⁶⁸ BELATINI BRAUN: i. m., 457–458.

¹⁶⁹ Az „Árgyélus kiráj” mesében a Tündérszép Ilona ki is mondja: „Nem a ruha a minden, csak a szived tiszta legyen meg a két szemed.” GÉCZI: i. m., 80–86, 85.

¹⁷⁰ Ezek a példagyűjtemények a tanult teológusok kézikönyveinél világosabban tájékoztatnak bennünket az akkoriban hirdetett vallásról és következőképpen az általánosan elfogadott vallási eszmékről, egyfajta gyakorlati és népszerű teológiáról. BLANGEZ, Gérard: *Un protagoniste discret du Chevalier au Barisiel, le diable, Romania*, 99. évfolyam, 1978/4, 515–530, 515.

megkóstolta s azt mondta magának: „Itt van valami, ami kielégíti a vágyadat”.¹⁷¹ (3) A gyermekhős, ruha és bőr nélkül maradt: (a) Jóbbal együtt mondhatja: „ha ez a bőrom szertefoszlik is, testem nélkül is meglátom az Istent” (Jób 19,26),¹⁷² (b) lecsupaszítva és reménykedve áll Teremtője előtt, ellentétben Ádámmal, aki a bűnbeesés után Évával együtt szégyellni kezdi mezítelenségét.¹⁷³ A mesemondó interpretációjában viszont hangsúlyos, hogy „Ő nem tért vissza a ruhájáért”,¹⁷⁴ mert a mezítelenségének vállalása tudatos visszatérés az eredeti/kezdeti ártatlanság és tisztaság, a transzparencia egzisztenciájába, mivel (erről a Horger-féle változat győz meg bennünket),¹⁷⁵ nem akarta újfent felvenni az „ó-ember” öltözetét és bűnös lelkiségét.¹⁷⁶ („És mi mindnyájan olyanok voltunk, mint a tisztátalan, és mint megfertéztetett ruha minden mi igazságaink” [Iz 64, 5].) (4) Platon *Phaidón*­jában mondja Szókratész a két beszélgetőpartnerének, Kebésznek és Szimmasznak:

ha [lélek] tisztán válik el a testtől és nem cipel belőle semmit se magával, mert életében sem volt vele önként semmi közössége, hanem menekült tőle és magában tömörült, és mindig erre volt gondja – ez azt jelenti, hogy helyesen szerette a bölcsességet és ténylegesen arra törekedett, hogy könnyen haljon meg¹⁷⁷ –,

vagyis Szókratész szavai értelmében a filozófusnak meg kell szabadulnia a testi vágyaktól, a nehéz és földies és látható dolgok roskadozó terhétől, hogy megtisztultan szakadhasson el tettétől és ne rettegjen a láthatatlantól és Hádésztől. M. Labadie szöveghermeneutikai vizsgálata során, a filozófiai diskurzust görcső alá véve a következő figyelemreméltó kijelentést teszi:

A vitának erre a pontjára elérkezve, tehát megegyeztünk abban, hogy a rossz (a bűn) befolyása vagy a jó (az erény) gyakorlása által formált lélek természete igazából csak a testtől való elválás után mutatkozik meg: ebben a témában az igazság tehát élete során nem nyilvánulhat meg az ember számára, hacsak nem volt olyan hihetetlen szerencséje, hogy eljutott a túlvilágra és visszatért onnan, mint Er, a katona, Arméniosz fia, akinek történetét Szókratész meséli el, előadását befejezendő.¹⁷⁸

¹⁷¹ SCHMITT: *Prêcher d'exemples*, 62–63.

¹⁷² MELLO: i. m., 92.

¹⁷³ „Alapvetően a kígyó a vétkes, mert egy olyan vággyal kísérti meg Évát, amely nem az övé. Talán itt leledzik a bűn lényege: beleoltani a másikba egy olyan vágyat, mely nem az övé, amely nem kiteljesíti hanem elidegeníti, önmagától fosztja meg.” GESCHÉ: i. m., 8–9.

¹⁷⁴ BELATINI BRAUN: i. m., 456.

¹⁷⁵ Horgernél: „A gyermek mondta, hogy a malaczkok mentek játszadoxva egy sebes folyóviznek, s által a vizen, s ő is ment utánuk. Olyan soványok lettek a malaczkok, s ő is, hogy alig bírtak már menni tovább. Erre azt mondja az öreg ember neki: – No fiam, ez azt jelenti, hogy levetkezted a te bűneidet, az ó Ádámot, s Isten néked megbocsát a te új utadon.” HORGER: i. m., 87–88.

¹⁷⁶ A János-aktákban szó esik arról, hogy Jézus „Láttam, hogy nem volt felöltözve, hanem meztelen volt.” POIGNET, Jean-François: *Visions médiévales de l'axe du monde*, *Revue de l'histoire des religions* 205, 1988/1, 25–55, 33.

¹⁷⁷ *Platón válogatott művei*, ford. DEVECSERI Gábor et al., Budapest, Európa, 1983, 255. (80d, e)

¹⁷⁸ LABADIE: i. m., 12. bk.

Mesenarratívánk az átváltozás: az ó-emberhez kötődő attribútumoktól megszabadulás szempontjából rendkívül fontos az, amit Alasdair MacIntyre felvet Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájában* meglévő ellentétről „az ember-ahogyan-éppen-van” és „az ember amivé-lehetne-ha-megvalósítaná-lényegi-természetét” érintve: „Az etika az a tudomány, melynek képessé kell tennie az embert annak megértésére, hogyan hajthatja végre az átmenetet az egyik állapotból a másikba”.¹⁷⁹ A mesemondó – aki csak példázatos (élet)történeteket és személyes hitelményeket elbeszélő ember, akinek a szövegeit a latin klerikális hagyomány magába olvasztja, ezt nevezi Schmitt „a tanult kultúra folklorizációjának”¹⁸⁰ – nyilvánvalóan sokkal egyszerűbben bánik a szavakkal/fogalmakkal, mivel nyelvkészletükben a „tisztá absztrakciók nem léteztek”.¹⁸¹ Számára a hallott prédikációkban és/vagy az olvasott bibliai szövegekben manifesztálódó erkölcsi tanítások egy, az adott lokális közösség sajátosan kialakított képi és nyelvi rendszerében jeleníthetők meg. A folklorista Erdélyi Zsuzsanna ezt a maga aspektusából nagyon világosan fogalmazza meg:

A népi vallásosságban [a tételes vallás kinyilatkoztatása] mindez nem fogalmi valóságok adta rendszerben jelenik meg, hanem felső tekintély által hitelesített igazságegyüttesben, amelyet a nép egyéni módon, szubjektíve értelmez. Teszi ezt olyan mértékben, amilyen mértékben ezen igazságok alkalmasak az élet támasztotta követelmények, igények kielégítésére.¹⁸²

A második folyón is átkelve hősünk egy *más* vagy pontosabban *másik* világba érkezik (a folkloristák és más kutatók által megnevezett „túlvilág” kifejezés használata itt zavart keltő lehetne, mivel első jelentésében a halottak, a halál birodalmát jelzi¹⁸³), viszont a szövegből nem állíthatjuk egészen egyértelműen, hogy e mitikus/misztikus hely valóban a Hádész¹⁸⁴ volna, miként persze azt sem, hogy a Mennyország lenne (később az imádkozás közbeni felemelkedés ellenére sem¹⁸⁵), ugyanis e beazonosíthatatlan helyütt az ó-ember-léttől megszabadulás és az új-emberré

¹⁷⁹ MACINTYRE, Alasdair: Miért kellett kudarcot vallania a felvilágosodás programjának?, in Uő.: *Az erény nyomában, Erkölcselméleti tanulmány*, ford. BÍRÓNÉ KASZÁS ÉVA, Budapest, Osiris, 1999, 77–92, 79.

¹⁸⁰ J. GEARY, Patrick: Peasant Religion in Medieval Europe, *Cahiers d'Extrême-Asie* 12, 2001, 185–209, 196.

¹⁸¹ GUREVICS, Aron J.: *A középkori ember vilásképe*, ford. ELŐD Nóra, Budapest, Kossuth, 1974, 27.

¹⁸² ERDÉLYI Zsuzsanna: A Paraszttiblia elé, in LAMMEL Annamária – NAGY Ilona: *Paraszttiblia, Magyar népi biblikus történetek*, Budapest, Gondolat, 1985, 15–35, 18.

¹⁸³ AGUIRRE: i. m., 204.

¹⁸⁴ PLATON: *Kratülosz*, 395d,e, ford. SZABÓ Árpád – HORVÁTH Judit, Budapest, Atlantisz, 2008, 38.

¹⁸⁵ A mesenarratíva éppen a „beazonosíthatatlan hely”: a *túlvilág* és *másvilág* mesemondói megjelenítése és példázatos jellege okán hozható lényegi és szoros kapcsolatba „Az örök élre vágyó királyfi meséjével”. Vö. BÁLINT Péter: Alászállás a poklokra és az örökéletre vágyakozás, A Gilgames-eposz és „A halhatatlanságra vágyó királyfi” narratíváinak összehasonlító vizsgálata, *Sárospataki Füzetek*, 25. évfolyam, 2021/2, 81–121.

átváltozás misztériuma történik meg az átmeneti rítusok értelmében. Az Érdy-kó-dexben található Karthauzi Névtelen *Exemplum mirabile* [18], *csodálatos példa az úrfiúról, aki a paradicsomban járt* szövege egyfelől megmutatja a kutató számára a mesenarratíva lehetséges forrását, másfelől olyan lenyűgöző képi leírását adja e „másvilági” helynek, amit a mesemondó sem (volt) képes felülírni.

Mikoron azért jutottanak volna nagy szép tér-mezőre, holott semmi bánat, semmi siralom és szomorúság nincsen, honnan az keserves halál kirekesztetött, az jámbor úrfiú eltékente. Hát, minden szépségnek szépsége vagyon mindenfelől körülé. Az feld kies, kihöz soha hasonlatost nem látott. Ott vannak hát mindenféle szép illatú fivék, kilenb-kilenb színő virágok, rózsa, lilium, viola az szép mezőn széjjel. Felül az ég tiszta, alol az föld nagy ékösséggel felöltöztetött. Az fák ki szép virágos, ki kedég teljes kilenb-kilenb ért gymelcsökkel. Az fáknak ága-boga kilenb-kilenb szép jeles madarakkal ékösöltetennek, kiknek szavok, zengésök mint angyali éneklés volna, kihöz hasonlatost életében soha nem hallott vala. És semmi állat ott nem volna, ki kívánságos, szerelmetes, gyenyerúséges és tisztöletességre méltó nem volna.¹⁸⁶

A 19. századi francia folklorista, François-Marie Luzel 1881-ben napvilágot látott *Légendes chrétiennes* kötetében szereplő „Szent Péter fia” („Le fils de Saint Pierre”) breton legendában a folyón átkelő hős elé a következő kép tárul: „Aztán egy gyönyörű, illatos virágokkal tarkított réten haladt át, a nap sütött, a madarak énekeltek, a pillangók virágról virágra szálltak, a fáradt és nehéz végtagjai könnyeddé ugyanakkor készségekké váltak, és nagy öröm töltötte el a szívét”¹⁸⁷. Mindkét szöveget átlengi a földöntúli béke és boldogság, a földi terhektől való megszabadulás és lelki átlényegülés érzete.

E helyről ugyanazokat a kardinális kérdéseket tehetjük föl, mint Mello a héber Bibliában az „élők földjéről”, a „szent földről”, amely kérdésekre meg is adja olvasatában a választ: „[...] a rabbik számára az 'élők földje' a jövővilág, a túlvilág. Mindenképpen bizonyos, hogy az 'él' igének (*haya^h*) a héberben további jelenése az 'újjáéled' vagy 'újjáéleszt’”¹⁸⁸. A mesemondó – akárhogy is áll a dolog a bibliai és a középkori exemplumok ismereteivel – maga is érzi és érti, hogy ez a hely az újjá, illetve új emberré születésnek kell, hogy a terepe legyen.

2.5. sovány és kövér tehén

A mesenarratívánkban a vallásos (bibliai) szöveghagyomány és az ókortól nap-

¹⁸⁶ *Szöveggyűjtemény a régi magyar irodalom történetéhez – Középkor (1000-1530)*, Sermones Compilati – Eötvös Loránd Tudományegyetem Régi Magyar Irodalomtudományi Intézet, URL: http://sermones.elte.hu/szovegkiadasok/magyarul/madasszgy/index.php?file=429_451_Peldak_es_latomasok Utolsó letöltés: 2021. 11. 23.; Vö. még MEZEY László (szerk.): *Középkori magyar íráások*, Budapest, Magvető, 1957, 191–192.; Továbbá: Maurice de Sully: *l'oiseau de paradis*, par Claude Bremond, in SCHMITT: *Prêcher d'exemples*, 31–34.

¹⁸⁷ LUZEL, François-Marie: *Légendes chrétiennes*, [h. n.], FB. Éditions, 1881, 44. (Hasonmás kiadás: *Légendes chrétiennes de Basse-Bretagne*, Paris, Éd. Maisonneuve, 1881.)

¹⁸⁸ MELLO: i. m., 218.

jainkig tartó folklór-hagyomány egyik legismertebb (egyszerre álom és prófétikus) motívuma jelenik meg:

Azután ahol láttad a kopár hegyen a kövér állatokat, az azt jelenti, hogy aki kicsivel megelégedik, az többet kap. Azután találtad a nagy fűben a sovány teheneket, az a nagy gazdag embereket jelentik, akik a nagy vagyonjukba éheztek a saját magokat.¹⁸⁹

A jelenlévő hallgatónak és a kései olvasónak előszörre egyaránt az egyiptomi fáraó börtönében időző József jut eszébe, amint a fáraó nyomasztó, egyben birodalmát érintő álmát – ellentétben a híres egyiptomi mágusokkal, tudósokkal, prófétákkal – isteni közbejárással megfejti:

És ímé a folyóvízből hét szép és kövér tehén jó vala ki, és legel vala a nádásban. S ímé azok után más hét tehén jó vala ki a folyóvízből, rútak és ösztövérek, és oda állanak vala ama tehenek mellé a folyóvíz partján. És elnyelék a rút és ösztövére tehenek a hét szép és kövér tehenet (1Móz 41,2-4).

A történet elemzésekor cseppet sem elhanyagolható, hogy a görög mítoszok, az egyiptomi és bibliai történetek milyen intertextuális viszonyban vannak egymással.¹⁹⁰

Az ószövetségi álmok természetét és az álomfejtők¹⁹¹ (Abraham, Jakob, Salamon, Ezékiel, Daniel, József) tevékenységét a pszichoanalitikus szempontjából vizsgáló Henry Abramovitch egyértelműsíti: József jobban ismert álomértelmezőként, mint saját álmai okán. Semmit sem tudunk arról, hogyan lett az álmok szakértője, csak azon állítását ismerjük, hogy ez a képessége isten ajándéka. „A megfejtés nem Isten dolga-é? (1. Mó40, 8)”.¹⁹² Jean-Claude Schmitt kiváló kötetének „Az álom és értelmezése” fejezetében írja: „A Teremtés könyvének 37-40 fejezetében József, akit *somniator*nak, álomlátónak (Ter 37,19) neveznek, álomfejtői képessége révén szabadul ki a börtönből [...]”.¹⁹³ Hérodotosznál is azt olvas-

¹⁸⁹ BELATINI BRAUN: i. m., 457.; Horgernél: „– Láttam egy nagy kopasz hegyet, itt-ott volt rajta egy csoport fűszál, s rajta egy nagy csorda ökröt, alig bírták magukat a nagy kövérségtől. /– Ez azt teszi fiam: a mely gazda az ő keresményével megelégszik és marháját az ő igaz tulajdonából táplálja, azt az Isten is megáldja. Hát tovább még mit láttál fiam? /– Láttam egy szép mezőn de roppant magas fűvet, egy nagy csorda marha benne volt, oly soványak voltak, hogy egy jó szél megfújta volna, el estek volna a lábukról. /– Ez azt teszi fiam, hogy a mely gazda a máséba akarja hizlalni a marháját, hogy abból majd meghíznak, hát annál soványabbak, mert az olyan átkozott jószág nem használ senki marhájának. Hát tovább mit láttál fiam?” HORGER: i. m., 88.

¹⁹⁰ BÉRARD, Jean: De la légende grecque à la Bible. Phaéon et les sept vaches maigres, *Revue de l'histoire des religions* 151, 1957/2, 221–230.; Vö. még BÁLINT Péter: A csábítás és elhárításának narratívái a népmesében, József és Putifárné-történetek, *Erdélyi Múzeum*, 83. évfolyam, 2021/2, 66–80.

¹⁹¹ BÁLINT Péter: Dialogues of judgement and dream interpretation in folk tales, Royal advisers and dream interpreters, *Boletín de Literatura Oral*, 2021/11, 117–145.

¹⁹² ABRAMOVITCH, Henry: Approches juives du rêve (Traduit de l'anglais par Catherine Lovering), *Revue de Psychologie Analytique*, 2013/2, 105–123.

¹⁹³ SCHMITT: *A zsidó Hermann megtérése*, 100.

suk az egyiptomiakról: „A jóstudományról az a véleményük, hogy egyetlen ember sem lehet a birtokában, és az istenek közül is csupán néhány”.¹⁹⁴ A magyarázatot igénylő szimbolikus álmot¹⁹⁵ és a történet lehetséges forrásait érdemes árnyalni azzal, amit Kákósy mond egy helyütt:

Ugyanez a motívum látható a Sehel-szigeten található sziklafeliraton, amelyet 'A héteves éhínség'-nek neveznek. Ez azt mondja, hogy nyomorúság érte az országot mivel a Nílus hét éve nem áradt meg, és Doser király Imhotep egyik papjának tanácsát kéri, hogy hogyan lehet elkerülni a szerencsétlenséget.¹⁹⁶

Ennél talán ismerősebb helyen, *Gilgames eposzának Hatodik tábláján* olvassuk, hogy a női hiúságában sértett, csapodár szerelmű Istar istennő követeli apjától, Anutól, hogy teremtsen egy égi bikát, mely Gilgamest elpusztíthatja, ám ezt a választ kapja: „–De hogyha megteszem azt, amit kértél, Istar – felelte Anu –, gondoltál-e arra, hogy akkor itt hét évig éhínség lesz? Az égi bika felfal mindent, nem marad gabona a népnek, fű az állatoknak!”¹⁹⁷

Abramovitch idézett tanulmányában okkal-joggal említi meg a zsidó talmudista kijelentését: Hsida mondta azt is, hogy egy álom, melyet nem értelmeznek, olyan, mint az el nem olvasott levél, vagy ki nem hirdetett rendelet¹⁹⁸ –; Schmitt is megerősíti ezen álomértelmezés kapcsán, hogy a középkorban végig kommentárokat fűznek a talmudikus példabeszédekhez.¹⁹⁹ Narratívánk sajátossága, hogy a pásztorfiú – Józseffel ellentétben – nem értelmezésre váró álmot lát, hanem egy mitikus/misztikus földrajzi helyen meglehetősen bizarr, allegorikus-szimbolikus jelenségeket, melyeknek (amiképpen a József-álmoknak is a vallásbölcseleti hagyományban) egyaránt feltárható a szociális és gazdasági vonatkozásuk, amit a látvány-értelmező, kérügma-fejtő öregember (Jézus vagy Istenke) nem is késlekedik feltárni magyarázatában. A „csóré madarak”: a nélkülvő vagy nincstelen szegények (róluk azt mondja Theißen: „a szegénység

¹⁹⁴ HÉRODOTOSZ: i. m., 142.

¹⁹⁵ THEIßEN: i. m., 128.; Vö. még: „Így nem önmagában a szimbólum volt elrejtve, hanem sokkal inkább annak virtuálisan mindenki számára, de a gyakorlatban kevés beavatott által asszimilálható, sokrétű jelentései vagy más valóságrendszerekkel való korrespondenciái.” LABADIE: i. m., 7. bk.

¹⁹⁶ KÁKÓSY: *Prophecies of Ram Gods*, 343.; Kákósy egy másik tanulmányában más aspektusból mutat rá a tehének jelentésére: „Az éveket jelképező tehének itt kapcsolatban állnak az év (renewal) szó egy késői írásmódjával, a tehénhieroglifával.” KÁKÓSY László: *Egyiptom és az Öszövétség, in Uő.: Az alexandriai időisten*, 193–214, 198.

¹⁹⁷ DOBROVITS Aladár – KÁKÓSY László: *Egyiptomi és mezopotámiai regék és mondák*, Budapest, Móra, 2012², 84.; Vö. még BOTTÉRO Jean: *L'Épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Éd. Gallimard, 1992, 129.

¹⁹⁸ ABRAMOVITCH: i. m., 105–123.

¹⁹⁹ SCHMITT: *A zsidó Hermann megtérése*, 113.; Vö. még: „Így a szent szöveg, amely több elbeszélés formájában bontja ki a kötelező hit tételeit egyszerre igényel kommentárt és más elbeszéléseket.” SCHMITT, Jean-Claude: *La croyance au Moyen Age, Raison présente* 133, 1995, 5–22, 8.

több mint sors. A szegénység feladat²⁰⁰), ők azok, akik a kicsivel vagy kevéssel is beérik, boldogok, szerények, irgalmasok és virulnak (Mt 5,3-14); ellenben a gazdagok az egyik legfőbb bűnben leledzenek: fősvények még magukkal szemben is.²⁰¹ Az Érdi kódex *Exemplum mirabile* negyedik capitulumában így értelmezi a szerző a „boldogok” kifejezést:

Hálákat adok teneked, én tisztölendő Atyám és jó Uram, minden jótételidről, kiket énvelem töttél, kiket énnekem megjelentőtél és kiket látnom, hallanom engedté. Nagyobban kedég, hogy az te nagy bőséges malasztos voltodat, hatalmas dicsőségödet énnekem megmutattad, kiket soha én voltaképpen embereknek fiainak ki nem mondhatom és jelenthetöm. Látván látom, mert áldott és bódog vagy, én kegyelmes Atyám, és bódogok, kik szentelen te áldott színednek előtte állnak, és udvar[la]nak, látván az te szent színednek ékös voltát, és hallják beszédednek édességét, kik között bizony felette kívánnám erekköl-erekké megmaradnom.²⁰²

Édouard Delebecque az evangélista Máté görög nyelvű és latinra fordított textusát vizsgálva finomítja a „boldogok” meghatározását: boldogok a szegények, mert birtokolják, birtokolják mostantól kezdve, a földön, a mennyek országát; de ilyen körülmények között nem a test által birtokolják ezt a jelenlegi boldogságot, hanem csak a lélek által.²⁰³ Gurevics is Máté evangéliumára hivatkozva írja a középkori ember felfogásáról: „Aki igaz, az szegény, mert a szegénység erény, míg a gazdagág semmiképpen sem válhat erénnyé”.²⁰⁴ (Vö. Lk 16, 19-31.)

A pásztorfiúnak is szüksége van arra, még a sikeres küldetése és a spirituális beavatás után is, hogy a szeme számára adódó látvány rejtett jelentését valaki feltárja és megértesse vele, mert egyáltalán nem biztos, hogy amit lát, annak ugyanaz az értelme, mint amit a láttató – és a mesemondó – képes és akar *megláttatni* vele. (Elegendő csak arra utalni, hogy a Midras-irodalom interpretátorai a folyónak, a kövér és sovány tehéneknek milyen gazdag értelemösszefüggését tárják elének.²⁰⁵) Erről a fajta tanításról – aminek kiválasztott alánya a pásztorfiú – mondja Theissen: „Jézus képek és példázatok segítségével megtanít másként látni a valóságot”.²⁰⁶

²⁰⁰ THEISSEN: *A Jézus-mozgalom*, 69.

²⁰¹ KÁKOSY László: Egyiptom és az európai irodalom, in Uő.: *Az alexandriai időisten*, 278–293, 280.

²⁰² *Szöveggyűjtemény a régi magyar irodalom történetéhez – Középkor (1000-1530)*; Vö. még: VAN DER LEEUW, Gerardus: *A vallás fenomenológiája*, ford. BENDL Júlia et al., Budapest, Osiris, 2001, 453.

²⁰³ DELEBECQUE, Édouard: À propos de Mathieu, V, 3., *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1959/3, 326–331, 330.; Vö. még CHARLESWORTH, James Hamilton: The Qumran Beatitudes (4Q525) and the New Testament (Mt 5:3-11, Lk 6:20-26), *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 80. évfolyam, 2000/1, 13–35.

²⁰⁴ GUREVICS: i. m., 210.

²⁰⁵ DEUTSCH, Emeric: La place des rêves dans le judaïsme, URL: <https://akadem.org/conferences/colloque/philo/la-place-des-reves-dans-le-judaisme/122.php> Utolsó letöltés: 2021. 04. 05.

²⁰⁶ THEISSEN: *Az öskereszténység élményvilága*, 125.

2.6. élet forrása – újjászületés

Az Albert-féle mesevariáns interpretációja közben mindenféleképpen meg kell állnunk egy rövid kitérő erejéig, mivel elengedhetetlenül fontos megemlítenünk, hogy az ő szövegében hiányzik egy, a típushoz tartozó variánsok talán leglényegesebb története: ti. a *bárányok át és- visszaváltozása angyalokká*.²⁰⁷ Mindenesetre az általunk korábban is idézett két másik variáns kárpótolja – nem csak a katolikus – olvasót az átváltozás manifesztációjának kétféle módozatával is.

Ipolyi mesevariánsában olvassuk:

Mentek, mendegéltek, míg *kápolnára* nem akadtak, egyet *fohászkodott* Istenhez, bement, ott egy pap misézett, ki nem volt más, mint az Öregemberke, aki őt felfogadta, az Öregemberke nem volt más, mint az *Istenke*.

A bárányok galambokká váltak, felrepültek a kápolnára, amint vége volt a misének, *ismét bárányokká váltak*, a papocska pedig eltűnt, ők pedig hazafelé ballagtak arra, amerre jöttek.²⁰⁸ [kiemelés – B. P.]

Horger változatában pedig így hangzik:

Láttam egy kis *kápolnát*, mire odaértek a malaczkok, bémentek oda. Mire én bétekintettem a házba, *roppant fényesség* volt a házban, *két angyal* ült a terített asztalnál. Onnan aztán estefelé kijöttek, *két malacz lett a két angyalból* és újra visszatértek a gazdájukhoz. – S a gazda azt mondja, hogy *menyország* volt az a ház, a hol a malaczkok éttek.²⁰⁹ [kiemelés – B. P.]

A somogyi parasztasszony is az Ipolyi-féle archaikus változatot mondja:

Hát asztán, mikor átér a túlsó partra, mi vót ott, mint egy gyönyörű kis kápona! Hát, amikor ezök a kizsbárányok odaérnek a kápona ajtóba, mögráskóttak ... a kicsiny is, aki a gyerököt vitte ... mind angyalok löttek. Az öregember isten, ezök mög angyalok vótak.

Akkor bémöntek oda a káponába, ott gyönyörűn énekűtek és imátkosztak, gyón-tak ottam. Mög izs gyóntak azok az angyalok, ostyát öttek, szentűt vizet ittak és ebbül köllött a gyeröknek vinni az öregnek.²¹⁰

Az Ipolyi és a Horger gyűjtötte változatokban a bárányokat, malacokat terelő pásztorfiú, átkelve a folyó(ko)n megtisztul a bűneitől, egy másik világba érkezvén leveti ó-ember öltözetét, majd egy kápolnában a galambokkal, az angya-

²⁰⁷ „Kriza maga feltehetően nem gyűjtött sokat, de egyedül szervezte levelezés útján nagy kiterjedésű gyűjtőhálózatát. Gyűjtői nagyrészt unitárius lelkészek és tanítók közül kerültek ki, így a Vadrózsákban is elsősorban Székelyföld unitárius falvaiból található a gyűjtött szöveganyag.” SZAKÁL: i. m., 8.

²⁰⁸ IPOLYI: i. m., 108.

²⁰⁹ HORGER: i. m., 89.

²¹⁰ S. DOBOS: i. m., 411.

lokkal imádkozás idejéig feljut a mennyországba. A *felfelé menés és isteni ragyogás* antikizáló motívumának a nyomát is megtaláljuk az egyiptomi vallásban, amint arra Kákósy utal: „a Kr. e. 1. évezred közepétől: a perzsa uralom alatt, I. Dareiosz korában épült hibiszi templomban a túlvilágot ábrázoló kápolnába *felfelé* menő lépcső vezetett, és a későbbi évszázadokból egyre több olyan képet és szöveget ismerünk, melyek a túlvilághit asztrális jellegű átalakulásáról tanúskodnak”.²¹¹ Berze Nagy visszaigazolja mindezt a magyar folklórhagyományban: „[...] az angyalbárányok-típusú mesékben a túlvilág vándorai a túlsóparton nagy fényességű kápolnába mennek”;²¹² ez a lentről felfelé menés a megdicsőülést szimbolizálja, míg a fentről lefelé haladás a megaláztatást, e kettő feszültsége okozza Meyer Schapiro szerint a román kor „esztétikai attitűdjét”.²¹³ A kápolnában imádkozó hős tekintete számára megjelenő kápolnában hangsúlyosan az Isten misézik, s nem kevésbé nyom a latban, hogy a liturgián részvevő angyalok közvetítenek²¹⁴ a terített asztalnál Isten és az imádkozó pásztorfiú között:²¹⁵ a mesemondó egyértelművé teszi a hallgatóságnak, kizárólag a pásztorfiú lelki üdvösségeért történik a liturgia, mivel – ahogy Berze Nagy vallja – a túlsópartra érkező hős további jutalma az örök élet.²¹⁶

E történet eredetét – bibliai intertextusát – könnyű beazonosítani, hiszen János evangéliumának mennyei szózatában (12, 28–30) az angyal különös közvetítő szerepet tölt be,²¹⁷ amiről a keresztény és zsidó exegéták meglehetősen sokféle-képpen nyilvánulnak meg,²¹⁸ példának okáért Arthur Marmorstein azt állítja: fi-

²¹¹ KÁKOSY Lajos: Plutarkhosz és az egyiptomi vallás, in Uő.: *Az alexandriai időisten*, 214–225, 222.

²¹² BERZE NAGY: A csodaszarvas mondája II, 158.

²¹³ SCHMITT: A zsidó Hermann megtérése, 162.

²¹⁴ Az általános elképzelés szerint az angyalt közvetítőnek, az isteni és az emberi, a végtelen és a véges, a teremtő és a teremtmény közötti tiszta közvetítőnek tekintik. MARGEL, Serge: *Le corps des anges, Recherche sur les fondements de l'angéologie chrétienne, Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses 124*, 2017, 101–110, 102.; Vö. még: „S az angyal minél inkább hírvivővé válik, annál inkább eltávolodik a hatalomról és a lélekről alkotott elképzelésekről. A hatalom és az akarat fogyatkozik, és csak az alak marad meg – de feltétlenül hatásosan.” VAN DER LEEUW: A hatalom különleges formája: angyalok, in Uő.: i. m., 124–128, 126.

²¹⁵ A somogyi változatban részletesebben beszéli el a mesemondónő a kápolnában történetet: „Akkor bémöntek oda a káponába, ott gyönyörűn énekűtek és imátkoztat, gyóntak ottan. Mőg izs gyóntak azok az angyalok, ostyát őttek, szentűt vizet ittak és ebbűl köllött a gyerőknek vinni az őregnek”. DOBOS: i. m., 411.

²¹⁶ BERZE NAGY: A csodaszarvas mondája II, 158.

²¹⁷ TAKÁCS György: 'Nem szép madár, szárnyas angyal...'; Angyalok, madarak és a hajnal az archaikus népi imádságokban, *Erdélyi Műzeum 79*, 2017/2, 32–66, 37–38, 48–55.

²¹⁸ „Általános törvény szerint minden haldokló mellett, akár igaz, akár gonosz, ott vannak a jó és a rossz angyalok is, és tanúi annak, hogy Isten az igazságnak megfelelően hozza meg ítéletét. A jó angyalok azért vannak ott, hogy támogassák az igazakat, a rossz angyalok pedig, hogy ártsanak, ha tudnak, s hogy lássák, van-e valami hatalmuk az ember fölött.” Advent, in V. KOVÁCS Sándor (szerk.): *Temesvári Pelbárt Válogatott írásai* ford. BELLUS Ibolya et al., Budapest, Európa – Helikon, 1982, 85–92, 91.; Vö. még: „Valójában minden angyali kinyilatkoztatásban az idők személyes végének egy darabkája nyilvánul meg és még ráadásul az egyiptomiak népe az, aki elsőként alkotta meg a keresztény hit számára ma oly jól ismert gondolatot.” DREWERMANN: i. m., 61.;

gyelemre méltó, hogy az *Ascension d'Isaïe* szerzője szerint a „jámbor” zsidó,²¹⁹ a Caddik egyenlő rangban van az angyalokkal, más zsidó vallásbölcsek szerint viszont közelebb áll az Istenhez, akihez hasonlatos, mint az angyalok.²²⁰ Karasszon István a *mal'ák* szó jelentését vizsgálva jut az alábbi következtetésre:

Sokkal inkább egy földöntúli lényről [van szó], aki nyilván magasabban van az embernél, de Istennél alacsonyabban, tehát angyalnak jogos fordítanunk: Isten udvartartásában az angyalok is örülnek a teremtésnek, s csodálkoznak, mert olyat tett Isten, amire ők is képtelenek, s ők sem láttak soha.²²¹

János szövegében egyértelmű, hogy az Úr hangját a sokaság egy része mennydörgésként észleli, ezzel is azt bizonyítván, hogy nem érti az isteni kijelentés lényegét, másik része pedig a Jézusnak szóló szózatot úgy véli: „Angyal szólt néki” (12,29). Léon-Dufour az angyal alakjában azt tartja lényegesnek, hogy isteni küldött („*l'ange est un messenger de Dieu*”²²²) vagy ha többen vannak, az „istenek követői”.²²³ A *Koránban* „örömhír-hozóként” és „intőként” emlegetik őket;²²⁴ a *melis* szó, amelyet etimológiailag „gúnyolódónak” lehetne fordítani, a héber Bibliában mégis „isteni közvetítő”, „hírnököt” vagy „fordítót” jelent a próféta, mint küldött esetében.²²⁵ Jan van der Watt pedig más aspektusból bizonyos fokú megszorítással él az „értelmező angyal” elgondolásával szemben (aki jelen van Dániel könyvében²²⁶) és azt állítja: Jézus az, aki feltárja az igazságot, aki tisztázza a félreértést, az angyalok szavai csak az igazság forrására utalhatnak.²²⁷ Olivier Riaudel az angyal és démon alakjának „irodalmi”/fiktív lényéről, illetve a két szövet-

Lods, Adolphe – François, Paul: La chute des anges, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 7. évfolyam, 1927/4, 295–315.

²¹⁹ SCHMITT: A zsidó Hermann megtérése, 227.; A „jámhortalanság” kifejezést a 15. századi kódexünkben „tolakodásként” értelmezik – in DÉCSY Gyula – SZABÓ T. Ádám (szerk.): *Müncheneri Kódex (1466) Négy evangélium szövege és szótára*, Budapest, Európa, 1985, 417.

²²⁰ MARMORSTEIN, Arthur: Anges et hommes dans l'Agada, *Revue des études juives* 84, 1927, 37–50, 38–39.

²²¹ KARASSZON István: A 11QP^a XXVI 9-15 himnusa, Egy torzó a műfaj történetéből, *Collégium Doctorum*, 16. évfolyam, 2020/1, 35–43, 39.

²²² LÉON-DUFOUR: i. m., 473.

²²³ KÁKOSY László: *Varázslás az ókori Egyiptomban*, Budapest, Akadémiai, 1974, 54.; Vö. még: „A vallások története szempontjából az egyiptomi istennő, Maät tehát a keleti és bibliai angyalok ősi formáját jeleníti meg.” DREWERMANN: i. m., 63.

²²⁴ *Korán*, 35. szúra (24.), 308–311, 310.

²²⁵ VÁRTEJANU-JOUBERT, Madalina: Pourquoi les prophètes ne rient-ils pas? Essai de typologie religieuse au prisme du risible, *Archives de sciences sociales des religions, Prophètes, messages et médias* 139, 2007, 11. bk.

²²⁶ Uo., 12. bk.

²²⁷ VAN DER WATT, Jan: The Angels: Marking the Divine Presence, in HUNT, Steven A. – TOLMIE, D. Francois – ZIMMERMANN, Ruben (eds.): *Character Studies in the Fourth Gospel, Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2016, 658–663, 661.

ségben ontológiai természetéről elmélkedve egy helyütt azt írja tanulmányában: némi tiszteletlenséggel feltehetjük a kérdést, Isten miért az angyalokat választja, hogy láthatóvá váljanak, ha azok tiszta szellemek, ugyanis ahogy Szent Tamás tanítja, vannak egyszerűbb módjai is a megjelenítésnek, mint a tiszta szellem kiválasztása.²²⁸ A mesemondó, ha nem is képes pontosan megérteni a „tiszta szellem megjelenítésének” teológiai vagy fenomenológiai értelmét, az angyalok „irodalmi”/mesei megjelenítése során tanúságot tesz arról, hogy képes érzékelni „tiszta”, istenküldötti vagy éppen démoni aspektusukat. A mesevariánsokban gyakorta tündér-alakban jelennek meg, mint hatyulányok; egyfelől hűségesen összetartók, felhőtlenül vidámak, az elesettekkel szemben segítőkészek; másfelől kegyetlen gyilkos hajlamúak, kielégítetlen szenvedélyeik miatt irigyek („Persze amazok mög írgyök vótak rá, a többi tündérok, mer azok is szerettek vóna emböört szörözni, de azoknak nem vót szabad”.²²⁹) Érvelésünk szempontjából ennél is fontosabb az a kijelentést, amit Tombác János „Az örökéletre vágyó királyfi” meséjében Ákos tesz, elhamarkodottan és igaztalanul, miután Tündérszép Ilona mindkét gyermeküket tűzbe veti, hogy újjászületésük révén beavatódjanak: „–Tébelüled égy angyal látszott, pedig gonoszabb vagy a pokolbeli ördögne - aszongya -, vödd tudomású, nem vagy a kedves feleségöm tovább!”²³⁰

A vizsgálat alá vont mesenarratívákban az angyalok szótlan részvevői a misének, az Úr asztalánál ülnek és örömmel részesednek a sákramentumból, vagy ahogy a folklórban szokás nevezni: a *lakodalomból*:

A túlsóparti életnek jellemző vonása a lakoma. Különösen kidomborodik ez a Julianus Hospitator legendájában, a lovagi mondák Partonopeus csoportjában, a regös énekben s a mesei hagyományokban, akár mint pogány nászszakoma, akár mint a keresztények ’angyali vendégsége’, melyen a hősön kívül Isten, Krisztus, a szentek és angyalok is jelen vannak.²³¹

Az angyalok nem étkeket vesznek magukhoz, mivel testük – Ágoston szerint – szükség nélkül való, és nem romlik el.²³² Alázatos viselkedésükkel példát mutatnak a megtisztulásra és beavatásra váró fiúnak: az Úr engedelmes tápláló szolgálói. Riaudel azt is megjegyzi: Origenész a János evangéliumához írt kommentárjában (XIII, 214. §) tesz egy szép megjegyzést erre vonatkozóan: az angyalok is táplálnak, mert „nem nélkülöznek”.²³³ A mesemondó az általa felvázolt jelenetben az asztalnál ülők társaságáról azt igyekszik megerősíteni hallgatóságában, amit Máténál olvashatnak: „Nemcsak kenyérrel él az ember, hanem minden ígével, a mely

²²⁸ RIAUDEL, Olivier: Anges et démons, A propos d’un livre récent, *Revue théologique de Louvain*, 41. évfolyam, 2010/3, 375–384, 377.

²²⁹ BÁLINT S.: i. m. 71. [melyik idézett műre hivatkozik?]

²³⁰ Uo., 77.

²³¹ BERZE NAGY: A csodaszarvas mondája II, 159.

²³² RIAUDEL: i. m., 381.

²³³ Uo., 380.

Istennek szájából származik” (Mt 4,4). Berze Nagy tovább árnyalja a lakoma és az örök élet közötti lényegi összefüggést:

A pogány és a keresztény vallás lakomája kölcsönösen természetfeletti megkönnyeb-
bülést s az örök élet ígérését jelenti, s régi vallásos felfogás, hogy a jámborokat az ég-
ben isteni lakomára egybegyűjtik. A hős mindezekon felül még külön jutalmat is kap:
a földre szálló Krisztus földi vagyonát meggyarapítja vagy földi kincsekkel halmozza
el s még házastársat is szerez neki (a regös-énekekben s az angyalbárányok-típusú me-
sékben).²³⁴

2.7. én voltam a madár

A feladatértelmezés és- kiértékelés monológjának a scenikai tetőpontjához érke-
zünk, amikor az öregember megvilágító és önfeltáró vallomást tesz:

–Igen, fiam, és lelöttél a bal kezemből négy ujjamat. Vedd le a hajadból azt a négy tol-
luszalat, és nézd meg, hogy hogy találnak a kezemre [...]

*Mert én voltam az a madár, aki akartam lopni a nyájadból, de láttam, hogy éber
vagy, és átjutottál az élet vizin is, ezért megkegyelmeztem neked, és nem loptam a nyá-
jadból.*²³⁵ [kiemelés – B. P.]

Az önfeltárás²³⁶ során – az eddigi hermeneutikai gyakorlatnak megfelelően – vizs-
gáljuk meg ennek az égben szálló fenséges, a „magasságos Jupiter királyi madará-
nak”²³⁷ és évezredek óta szinte minden vallásban kiemelt szerepet játszó sasnak²³⁸
(a mesében „egy veres szárnyú sasnak”) a szimbólumát. Evola értelmezésében
igencsak összetett és meglehetősen általános képet kapunk szerepéről:

a tradicionális típusú civilizációk mítoszainak és szimbólumainak körében egy `vál-
tozatlanságról, vagyis egy állandó és változások felett álló elemről tesznek tanúbi-
zonyságot, jóllehet a központi téma által felvett sajátos megjelenítések természetsze-

²³⁴ BERZE NAGY: A csodaszarvas mondája II, 159.

²³⁵ BELATINI BRAUN: i. m., 457.

²³⁶ Az önfeltárás nem ritka a mesenarratívákban, például a kakasdi „Két remete” mesében ekként hangzik: „Én vagyok az Úr angyala, az Istennek a követje. Ő küldött ide, met neki igén rosszul esett, hogy te félmondtad a reméteséget. S métt oldod fél, mostanig jól vitted? Hogy éccer nem vót, aki nekéd vigyén énni. Erre mégbúsítad magad, hogy most nem léssz, aki nekéd énni adjon, hát inkább félmondtál, hogy többet nem lészél tovább reméte, s te most szédd éssze magadot, adós vagy, mēnj vissza abba a barlangba, amelyikbe vótál! Folytasd tovább a reméteségédet s imádságo-
dat, hogy ha úgy akarod, hogy mégmaradj az Úrnak a szógálatában, met az Istennek hazug szóga nem kell.” Két remete, in DÉGH Linda (szerk.): *Kakasdi népmesék*, 1. kötet, *Palkó Józsefné meséi*, Budapest, Akadémiai, *Új Magyar Népköltési Gyűjtemény VIII*, 1955, 333–334.

²³⁷ APULEIUS: i. m., 182.; Vö. még TAKÁCS: i. m., 40–43.

²³⁸ „Etana az, aki sas – a mitológiai Zü, az iráni mitológia Szimurghjának rokona – hátán megy fel az égbe”, TRENCSENYI-WALDAFFEL: Danaé mítosza Keleten és Nyugaton, in Uő. – SZILÁGYI: i. m., 177–216, 182.

rúleg fajok szerint változhattak. Mindezzel kapcsolatban mindjárt megállapíthatjuk, hogy a sas szimbolikája az árja népek tradíciójában jellegzetesen 'olimpoksi' és heroikus karakterű.²³⁹

Viszont Dávid Katalin interpretációja sokkal inkább segít a két: az Ó- és Újszövetség aspektusából megragadni a jelentését: „Az Ószövetségben a sas, a madarak királya méltán lesz az isteni *gondviselés* jelképévé. [...] Ő az égbe szálló *isteni Ige*, a legszentebb *bölcsesség*”²⁴⁰. Azt is tudjuk jól, hogy a *Jelenések könyvében* (4,7) megjelenő negyedik állat: a sas lelkes állat („és a negyedik lelkes állat hasonló vala a repülő sashoz” [Jel, 4,7]; az exegéták értelmezésében János evangéliumának kezdősorai úgy emelik fel a hívó lelkét a mennybe, a fény felé, ahogy a sas repül fel a Naphoz. De vegyük górcső alá az 'ajtó'/'palló' és a 'tolvaj'/'lopni' kifejezéseket is, melyek János evangéliumában, illetve a mesenarratívában előfordulnak, mégpedig láthatóan kellő hangsúllyal! A narratív értelemösszefüggés megteremtésében a mesemondó emlékezetműködésének és interpretációs képességének egyéni vonására bukkanunk; a fogalomhasználatból a bibliai szöveg és a mesemondó által elmondott történet közötti nyelvi és teológiai különbözőségekre jól ráláthatunk. János evangéliumában (10,1-10) egyfelől Jézus 'ajtónak' mondja magát ('Én vagyok az ajtó: ha valaki rajtam át megy be, megtartatik, az bejár és kijár, és legelőre talál' 10,9), ajtó, amelyen a juhok áthaladnak az akolba,²⁴¹ nem pedig a pallón, miként a mesében lehet átjutni a kápolnába. Másfelől azt is mondja Jézus, hogy aki nem rajta keresztül igyekszik bejutni az akolba, hanem 'másfelől hatol be, az tolvaj és rabló' (10,1); a mesemondó az égből jött megváltó-Jézus alakját és az égből lecsapni (lopni, rabolni) akaró sas mitikus alakját egyszerűen összemossa. A mesemondó emlékezetében az égen szálló „sasként” gondviselő Isten/Jézus²⁴² és Hermész tolvaj-aspektusa²⁴³ egyszerre ötvöződik finom szövegformálás révén a *Jelenésekben* olvasható két kijelentéssel: „Hogyha tehát *nem vigyázol*, elmegyek hozzád, mint a tolvaj, és nem tudod, mely órában megyek hozzád” (Jel 3,3); és „Ímé eljövök, mint a tolvaj. Boldog, a ki vigyáz és őrzi az ő ruháit, hogy mezítelenen ne járjon, és meg ne lássák az ő rútságát” (Jel 16,15). A szövegrész meghatározó kulcsszavai: az *éber-*

²³⁹ EVOLA, Julius: A sas szimbóluma, ford. NÉMETH Norbert, URL: <http://www.sacrumimperium.hu/sacr0205.htm> Utolsó letöltés: 2021. 10. 12.

²⁴⁰ „sas” címszó, in DÁVID: i. m., 202–203.

²⁴¹ LÉON-DUFOUR: i. m., 365.

²⁴² „Ízisz az ember alakú gyermek Hóruszsal = Madonna a gyermek Jézussal; és mivel a felnőtt Hórusz és Honszu egyaránt sólyomfejúek, így a koptok Honszu képét Krisztus adekvát megjelenítési lehetőségének tekinthették.” KÁKOSY László: Théba a Ptolemaiosz- és a római korban, in Uő.: *Az alexandriai időisten*, 118–135, 129.

²⁴³ Vö. GRAVES Robert – PATAI, George: *Héber mítoszok, A Genézis könyve*, ford. TERÉNYI István, Budapest, Gondolat, 1969, 206–207.; Vö. még: „Egy másik Logosztól különböző Logosz, aki Hermész vagy a Logosz-Hermésszel azonosított Logosz, mint Senecánál a Mindenség megmentője és megőrzőjének, Hermésznek alakja egy olyan megvilágítást kap, hogy az elkerülhetetlenül Krisztus alakjára emlékeztet.” MOREAU, Jacques: Marcel Simon: Hercule et le Christianisme, *L'Antiquité Classique*, 25. évfolyam, 1956/2, 539–543.

ség és a *kegyelem*; illetve a magyar *vigyázol* szó mindkét értelmében: az állatokra és magadra. A „vigyázol” szó jelentése pontosan illeszkedik a két általam kiemelt kifejezéshez és a jánosi interpretációhoz, vagyis, ha nem vagy elég éber: nem vagy öntudatodnál, nem vagy önmagadnál lévő és gyorsan észlelő ember, hamarjában megfosztalak mindenféle javaidtól és jámbor léted erényességétől is: közmegvetés alanyává teszek, és elveszítéd mindenedet. A mese „jó pásztor” monológia közben dicséretben részelteti a hőst/tanítványt, mivel „láttam, hogy éber vagy”, megkegyelmeztem neked, s amikor az evangéliumban azt olvassuk, hogy „Én vagyok a jó pásztor. A jó pásztor életét adja a juhokért” (Jn 10,11),²⁴⁴ akkor a mesemondó az értelmezés során személyt vált, az *én*-ről a *te*-re helyeződik át a hangsúly: vagyis *te* magad is „jó pásztor” vagy, amellett, hogy mostantól fogva az *én* nyájamhoz tartozol. Erről a személyváltásról beszél Rémi Gounelle is, aki megjegyzi: az apostolok apokrif cselekedeteinek kutatóit meglepte, hogy egyes szövegekben a többes szám első személyben („mi”) írt részek váltakoznak a harmadik személyben („ő”/”ők”) írt részekkel, a harmadik személy („ő”/”ők”) és a többes szám első személy („mi”) fölé pedig egyes szám első személy („én”) kerül.²⁴⁵

Végezetül – még egyszer – meg kell említenünk azt a különös ajándékot, melyet a fiú a zsák arany mellett az „Isten fia, Jézustól” kapott: a *vesszőt*, amely kétszer is előfordul a Jelenésekben: János először az ajándékozás tényét erősíti meg: „És adának nékem vesszőhöz hasonlót nádszálat [...] (Jel 11, 1), majd pedig a vessző birtokosának és birtoklásának is magyarázatát adja: „A ki pedig én velem beszél, annál vala egy arany vessző, hogy megmérje a várost, és annak kapuit és kőfalát” (Jel 21,15). Ezek szerint annak az Új és szent, annak az ígért (mennyei) Jeruzsálemnek²⁴⁶ lesz a minden népből, zsidóból és pogányból választott polgára, akik megváltottak lévén Istennel együtt, egy közösségben lakoznak. Az ajándékba kapott vessző a mese logikája szerint olyan varázsszerszám, melynek hatalma van az ember bűnös vágyai és aljas tettei felett, hogy megakadályozza azok beteljesülését: ebben isteni aspektusára ismerünk.

A fiú hazavitte a zsák aranyat, mikor meglátták a szülei, szemök-szájok tátva maradt, de a bátyjai annyira haragudtak reá, hogy el akarták tenni láb alól Nemtudomkát, de Nemtudomka messziről megérintette bátyjait a vesszővel, és azokból olyan szelíd, becsületes állatok lettek, hogy soha többet a kicsi öccsükre nem haragudtak.²⁴⁷

Erről az utolsó epizódról feltétlenül érdemes megismételni Zumstein véleményét János evangéliumának 20,21 verszetéről: „Megadja az olvasónak azokat a támpontokat melyek lehetővé teszik számára, hogy pontosan megértse az elbeszél-

²⁴⁴ LÉON-DUFOUR: i. m., 368–369.

²⁴⁵ GOUNELLE: i. m., 13.

²⁴⁶ „A mennyei Jeruzsálem tehát az a hely, ahol az Isten és a Bárány örökké dicsőségben élhetnek, aminek részese lesz a most még Kis-Ázsiában küszködő apokaliptikus egyház.” PERES: i. m., 40.

²⁴⁷ BELATINI BRAUN: i. m., 458.

dő történetet. Egy bevezetés szerepét tölti be. Az utolsó epizód viszont az elbeszélés világából az olvasó világába való visszatérést hajtja végre”.²⁴⁸

Összegzésként elmondhatjuk, hogy az „Angyalbárányok”, és a „Möndölécskék” narratívák egyfelől látványosan visszavezethetők több évezredes közel-keleti, kis-ázsiai és egyéb keleti népek vallási történeteire és állatszimbólumaira, másfelől a két bibliai könyvből (Izajásból és a János Jelenésekből) és azok hivatalos interpretációjából olyan mélységekig merítkeztek, amennyire csak egy egyszerű paraszti mondó emlékezete és mondó képessége megengedi: mégpedig nem is akármilyen szinten. Igaz, valamennyien ráhagyatkoztak annak a lokális közösségnek és vallási felekezetnek a folklórhagyományára, amely meghatározta az átadás során a példázat szellemiségét is, amiként az eltérő magyar variánsokból kitűnik.

²⁴⁸ ZUMSTEIN: i. m., 147.



Békési Sándor rajzillusztrációja Oscar Wilde A boldog herceg című meséjéhez

Bódis Zoltán

MESE ÉS LÁTOMÁS

A mesével foglalkozó szakirodalom rögzült tétele, hogy a mesékben – mintegy legősibb réteggként – a sámánhit elemeivel találkozhatunk.¹ A samanisztikus elemek közép-pontjában a révülés/rejtezés áll, illetve az ehhez kapcsolódó alvás/álomszerű állapot, és a másvilági utazás/túlvilágjárás kapcsolódik. Az újabb néprajzi szakirodalomban számos olyan látóról kapunk híradást, akik formailag hasonló élményekkel rendelkeznek, azonban nem a sámánhit rendje szerint, hanem a keresztény hagyományhoz kapcsolódóan élik meg mind a „mennyeországba tekintés”, mind a túlvilággal való közvetlen kapcsolat élményét. Míg a mesével foglalkozó kutatás korábbi eredményei inkább a samanisztikus reminiscenciák számbavételével tették a mesét kiemelten fontos műfajjá,² ezzel szemben az újabb kutatási szempontok a keresztény elemeket már nemcsak véletlenszerű, esetleges és szervesetlen elemként tartják számon a mesékben, hanem rámutattak, hogy azok épp olyan szerves módon illeszkednek a szövegekbe, ahogy a népi vallásos gyakorlatban az egykori révülők szerepét átvették a látók.³

¹ Fontos megjegyezni ugyanakkor, hogy például Pócs Éva értelmezése szerint a samanisztikus elemek meglétéből nem lehet egy speciálisan magyar hagyományhoz köthető táltos alakot kikövetkeztetni, ugyanis a samanisztikus mesei elemek eurázsiai elterjedtségűek. Vö. Pócs Éva: A magyar táltos és a honfoglaláskori samanizmus, Kérdések és feltevések, *Ethnographia*, 128. évfolyam, 2017/1, 1–46.

² Ennek meglátásom szerint valójában politikai okai voltak: a rendszerváltás előtti mesekutatás számára a mesék és a keresztény világnézet lehetséges kapcsolata inkább tiltott terület volt, míg a múlt kódébe vesző samanizmust nem tekintették ideológiai szempontból veszélyes jelenségnek. A rendszerváltás után pedig épp a korábban elfojtott nemzeti identitás, az őskeresés miatt vált érdekessé a sámánhit és a mese kapcsolata.

³ Vö. BÁLINT Péter: Látható-e, ami természeténél fogva láthatatlan?, Szűz Mária és keresztlányja diskurzusa a

A jelen dolgozatban arra teszek kísérletet, hogy a mesékben fellelhető látomásokat, látomásszerű szövegelemeket vizsgálva nyomon kövessék, hogy a mesei szövegekben hogyan jelenik meg ez az áthangolódás, illetve megfigyelhető-e, hogy ahogyan a samanisztikus elemek mesévé váltak, úgy a keresztény motívumok is feloldódtak a meseiben. Ez a szempont ugyanakkor felvet egy másik nagyon fontos kérdést: ha a samanisztikus ősvallás megőrzését a néphagyomány bölcsessége a mesére bízta, akkor lehet-e hasonló konzerváló szerepe a meséknek a kereszténységhez kapcsolható elemek kapcsán. Első lépésként a látomás, egész pontosan a túlvilágjáráshoz kapcsolható látomások jelenségének rövid áttekintését végzem el, majd néhány meseszövegen a fent vázolt áthangolódás lehetőségét vizsgálom meg.

A látomás

A néphagyományban a transzcendens világhoz való kapcsolódás lehetőségei között különleges szerepet töltenek be a látomások. Az összehasonlító valláskutatás a *homo religiosus* alapvető élményei közé sorolja a közvetlenül megtapasztalható világon túlival való kapcsolattartás e sajátos formáját. Annak ellenére, hogy a látomások egyfajta kiválasztottság lehetőségét rejtik, mert nem mindenki részesül a látomások adományában (a néprajzi szakirodalom „specialistáknak” nevezi a különleges feladatkörököt ellátó, jelen esetben nem evilági képességeket birtokló személyeket), mégis a látomások magukban hordozzák annak bizonyítékát, hogy a transzcendenciával való közvetlen kapcsolat mindenki számára nyitott. A látomások megjelenése nem függ egy adott közösségen belül elfoglalt helyzettől, az adott közösségen belüli státusztól, sőt korábbi tapasztalatok vagy életkori korlátok sem befolyásolják a látomás tényét és érvényességét.

A látomásokkal foglalkozó irodalmi, néprajzi szakirodalom különböző látomásfajtákat ismer: léteznek a világ vagy az egyén jövőjére vonatkozó jósló látomások, látomásnak tekintik a halottakhoz kapcsolódó látó-eseményeket, de látomás az is, amikor elveszett állatok, tárgyak, esetleg emberek keresése történik meg a fizikai látáson túli látás eszközével. Vizsgálatunk szempontjából egy újabb típust, a túlvilágjáráshoz/másvilági utazáshoz kapcsolódó látomásokat helyezük a középpontba, ugyanis a mesei szövegekben ez a legerősebb vonulat. Nem véletlen, hogy a túlsó világra történő átjutáshoz kapcsolódó látomások esetén a szakirodalomban egyértelmű a megállapítás: a túlvilágjáró mesei motívumok a sámánhit emlékeihez tartoznak. Alsace Yen egy átfogó tanulmányában több népcsoport meséit vizsgálva az alábbi struktúrát fedezi fel a samanisztikus utazások mesei megjelenésének mintájaként:⁴ veszteség/eltűnés – alvás – segítő – tudás megszer-

népmesében, *Szemhatár*, 2022/2, 1–8.; Uő.: Alászállás a poklokra és az örök életre vágyakozás, *Sárospataki Füzetek*, 25. évfolyam, 2021/2, 81–120.; Uő.: A szent, szentek, szentség megjelenése a „vallásos” mesében, *Erdélyi Múzeum* 82, 2021/2, 1–13.

⁴ YEN, Alsace: Shamanism as Reflected in the Folktale Source, *Asian Folklore Studies*, 39. évfolyam, 1980/2, 105–121, 107.: “These elements together with the story summarized suffice to establish a thematic-pattern: Loss (of a boy): (initiation of a) Journey: (chief’s son falling into) Sleep: (Old

zése – túlvilág – megszabadulás – visszatérés. Véleménye szerint, amely mesében ennek a struktúrának az elemeit vagy a teljes sorozatot azonosítani tudjuk, nagy valószínűséggel egy sámánutazás nyomait fedezhetjük fel. Mivel a legtágabb mesei anyagot vizsgálja (indián, német, orosz, zsidó, kínai meséket), ezért feltételezése szerint nem szövegek egymásra hatása, földrajzi-történelmi indokokkal magyarázható elterjedés áll a jól azonosítható szerkezet mögött, hanem valóságos látomásélmény.

Diószegi Vilmos Fedics Mihály meséje kapcsán emeli ki,⁵ hogy a mesemondó teljes természetességgel használja a sámánok „szakszavát”, amikor a főhős a különleges, átváltoztató halál útjára lép:

„Hát Szépjány Ibronka, mit láttál a kócsjukon, vallad ki?” „*Én nem láttam semmit, nem tudok semmit.*” „Nahát akkor meghlasz tésis.” „Ha meghalok, *éngem* is eltemetnek.”
Na, má a jánycimboráji *rávigyáztak, hát elrejtőzött.*⁶

A Halál-vőlegény elől menekülő lány temetése természetesen nem hagyományos módon zajlik, mert nem az ajtón viszik ki, hanem lukat vágnak a falon, nem az úton viszik, hanem „árkon-bokron”, s nem a temetőbe teszik, csak a temető árkába, mert épp a halál-szeretőtől akart megszabadulni. Vagyis a mese egész pontosan megőrizte *rejtkezés* ‘álhalál, tetszhalál’ jelentést, illetve végső soron a rejtkezésből, a túlvilágon tett utazásról való visszatérés a halál legyőzését jelenti, ami az adott mese kulcsmozzanata egyben.

Ugyancsak Diószegi hoz példát arra, hogy a mindennapi szakrális kommunikációban a néphagyomány már összekapcsolja a samanisztikus és a keresztény hagyományrendet:

Volt itt mostanában a tanyák között egy táltos. Olyan negyven év körüli ember, a magamfajta parasztok közül. Azt mondják, ezelőtt egy évvel álmában megjelent neki valamelyik szent és azóta minden hónapban két-három napig egyfolytában alszik. Ilyenkor tud beszélni a halottakkal. Annak jeléül, hogy csakugyan táltos, kinőtt még egy másik fogsora.⁷

A megjelenő szent – a keresztény hagyományrendből – tehát ugyanazokkal a képességekkel ruházta fel a kiválasztott személyt, mint amit korábban a sámán/tált-

woman as) Helper: Knowledge Acquired (of the whereabouts of the lost boy): Otherworld: Deliverance (to the captive): Return (to the old woman's house and to the human world): Reunion or to put it in a simpler way: Loss: Journey: Sleep: Helper: Knowledge Acquired: Otherworld: Deliverance: Return: Reunion... While this story-pattern may serve primarily as a device to identify similar pattern-oriented narratives in other traditions...”

⁵ DIÓSZEGI Vilmos: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*, Budapest, Akadémiai, 1958, 297.

⁶ ORTUTAY Gyula: *Fedics Mihály mesél*, Budapest, Akadémiai, 1978, 280.

⁷ DIÓSZEGI: i. m., 296–297.

tosbeavatások nyomán jegyezték fel. Tömörkény István (Diószegi idézi) lejegyzésében pedig egy Mária-jelenés kapcsán beszél a népnyelv elrejtőzéséről:

...láttam egy ilyen jelenetet, egy külső-pusztai erdőben egy fiatal lánynak az elrejtőzését, amely Mária-látással volt kapcsolatban: láttam a népet, amely a pusztaszemek irányából az erdő felé zarándokolt a lány szavának a hallgatására... és a látó lány önkívülete ... az elrejtőzés nevet viselte.⁸

A két hitvilág egymásba olvadása mögött látni kell, hogy mindkettő a személyes elemi tapasztalat és a közösség hitéletének formalizált világából fakadó sajátos kölcsönhatáson nyugszik. Míg az egyház tanításából az évkör ünnepei eseményeihez kapcsolódó liturgikus alkalmak során jelek és szimbólumok segítségével részesülhetnek a hívők, addig a látomás az isteni közvetlen megnyilatkozása. Az egyházi gyakorlat peremvidékén a látomásokban – felekezeteiktől függetlenül – egy a középkori szemléletet átörökítő keresztény hagyományrendet találunk.⁹ A látomások, víziók sajátos karakterét az adja, hogy az egyén számára olyan közvetlen hitforrásként vannak jelen, amelyek a hétköznapi vallásos tapasztalat többnyire verbalizált formáihoz, illetve az ennek kapcsán létrejövő érzelmi-mentális állapotokhoz képest egy teljesebbnek érzett átélés lehetőségét biztosítják. Míg a vallásos gyakorlat más formáiban a nyelvi közvetítettség egyfajta korlátot, esetleg sematizáltságot eredményez, addig a látomásokat – az esetleges toposzszerű elemek, archetipikus mintázatok ellenére – az egyediség, az egyéni élmény originalitása jellemzi. A látomás – a fogalmat a látáshoz kapcsolódó asszociációk ellenére érdemes tágabban ‘a transzcendens közvetlen megtapasztalásának lehetőségeként’ érteni – a nyelvi szűrők előtti világérzékeléssel rokon: a látás, a hallás, a szag- és ízérzékelés, de még akár a mozgás megtapasztalása is része a látomáselményeknek. A látomás átélője számára a vízió épp ezért nem illúzió, nem a valóság helyettesítője, jóval inkább a valóság kitágítását, teljesebbé válását jelenti.

A látomások keletkezése kapcsán megfigyeltek spontán, váratlanul megjelenő vagy speciális előkészülettel (imádság, böjt, virrasztás) várt jelenségeket.¹⁰ Figyelemre méltó forma a közösségi látomás, amely többnyire egy válsághelyzethez kapcsolódóan, kisebb-nagyobb közösségek számára válik megtapasztalhatóvá. Ráadásul a látomások következtében gyakran előfordul, hogy radikális változás következik be a látomás hordozójának életében. A kereszténységben belül Pál apostol Krisztus-víziója pontosan példázza mindezt: a keresztényüldöző Saulus a vízió hatására Paulus néven, 13. apostolként a kereszténység egyik legfontosabb tanítójává vált.

⁸ Uo., 298.

⁹ Vö. DINZELBACHER, Peter: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, Anton Hiersemann, *Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 23, 1981.

¹⁰ Vö. Pócs Éva: Transz és látomás Európa népi kultúráiban, in Uő. (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás, Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Budapest – Pécs, Balassi – University Press, 1998, 15–55, 19–20.

Míg a modernség előtti korszakokban a látomások a hagyományos vallásos szemlélet világába könnyebben beilleszthetők voltak, sőt, bizonyos szempontból a világi célközönség számára politikai felhangú víziók konzerválták a látomások befogadását biztosító közösségi attitűdöt,¹¹ addig a modern korszakban egy-egy adott közösségben a látomások nem kapnak mindig elismerést: vagy az orvostudományi szempontok szerint pszichotikus esetnek minősítik, ahogy arról egy református falu esete kapcsán számol be Peti Lehel,¹² vagy az egyházi közegen belül válik értelmetlennek a látomás, mint aminek a forrása az örögi megszállottság.¹³

Az utóbbi évtizedek agy- és tudatkutatásai nyomán már jóval világosabban látszik, hogy a módosult tudatállapotok (ASC) nem rendkívüli jelenségek, pusztán e sajátos tudatállapotok megtapasztalásának gyakorisága tér el a normál tudatállapottól. Ráadásul a tudatállapotok vizsgálata azt is bebizonyította, hogy a módosult tudatállapot létrejötte nem feltétlenül jár együtt külső segédanyagok vagy más különleges technikák alkalmazásával – azaz a látomás elszakad a hagyományos samanisztikus transzfolyamatoktól, már pusztán az ébrenlét és az álom határán mozgó tudatállapot is lehetővé teszi a víziók megjelenését.

Az eszköztelen transzállapot, az éberség és az álom határán felbukkanó látomásra jó példa a mesemondó Fedics Mihály vallomása, aki idősebb korára mély vallásossággal élte meg mindennapjait:

„Ez csak úgy vót, hogy csak imádkoztatok, mer én éjjel, *éféltán* legtöbbet csak az imával vagyok, azt fojtatom. Van úgy sokszor osztán, hogy reggelre egy kis álom fordul a szememre megviratt után. Hát befordultam itt [a padon] aluttam is, mondani nem is, csak szundikáltam. ... Én csak azon vettem észre, hogy betekintettem a mennyországba. Kit látok ott, mint a Jó Atyát és a Boldogságos Szűz Máriát, meg az Úr Jézus Krisztust. ... És ugyanojan alakba vótak, mint a fődi *nép*, *csakhogy fényességbe* vótak.”¹⁴

Látomás és mese

A látomás élménye ugyanakkor csak akkor válik befogadhatóvá, ha nyelvi alakot ölt: ezzel pedig a különböző szövegműfajok sajátosságainak rendelődik alá. A helyzetet tovább nehezíti, hogy a látomásszövegek a szóbeliség részei, s lejegyzé-

¹¹ VÖ. GRYNÆUS Tamás: „Látomások” – túlvilági élmények a mai magyar népi szájhagyományban, in ERDÉLYI Zsuzsanna (szerk.): *Boldogasszony ága, Tanulmányok a népi vallásosság köréből*, Budapest, Szent István Társulat, 1991, 143–180, 168.

¹² PETI Lehel: Látomások egy Kis-Küküllő menti református településen, *Korunk*, 19. évfolyam, 2008/2, URL: <https://epa.oszk.hu/00400/00458/00134/petil.html> Utolsó letöltés: 2022. 05. 26.

¹³ PETI Lehel: Kollektív látomások a moldvai csángó falvakban, *Tabula*, 10. évfolyam, 2007/1, 95–111, 103.: „A 2005-ben történt tanacui rituális apácagyilkosság néven elhíresült esetben például az apáca halálával végződött exorcizmusra azért került sor, mivel a fiatal apáca látomásait a kolostor apácái, valamint pópájuk démoni eredetüként értelmezték, és ennek megfelelően offenzív mágiikus szertartásnak vetették alá.”

¹⁴ ORTUTAY: i. m., 332.

sük során eleinte csak a „tartalmi” szempontok kerültek előtérbe, s ritkán kapott szerepet a nyelvi megformáltság rögzítése.¹⁵ Keszeg Vilmos hívja fel a figyelmünket arra, hogy az érzékelés és annak racionálisan feldolgozott, az átlagos tudat számára felfogható világon túlmutató tapasztalatai csak nyelvi közvettségük révén válnak egy-egy közösség számára elérhetővé. A látomásszövegek valójában egy átfogó szöveg-hálózatot alkotnak, amely a legkülönbözőbb műnemi, műfaji formákban bukkanak fel. Grynaeus Tamás megfogalmazása szerint a látomásokkal találkozunk a hiedelemszövegekben, az archaikus imádságok szövegeiben, ráolvasásokban, a népi látomáslíraban, az álomelbeszélésekben. Grynaeus az adott téma egyik első áttekintő tanulmányában – bár a lábjegyzetben mesékre is hivatkozik – meséket nem jelöl meg olyan szövegekként, amelyek akár töredékes látomásvariánsokat is tartalmaznak. Ennek oka lehet a szerző kutatási szemlélete, ugyanis a látomások egy adott szociokulturális kontextus nyomán értelmezett szerepével, formáival, példáival foglalkozik.

A látomásirodalom szövegei kapcsán a szakirodalom egyébként általában materiális-racionális módon közelíti meg a kérdést: a látomások nem feltétlenül valóságos élmények, hanem a közösség, az adott kulturális közeg korábbi korszakokból megőrzött látomáselemeinek lenyomatai¹⁶ jelennek meg az aktuális látók vizionárius élményeiben.¹⁷ Grynaeus Tamás egy tanulmányában ugyanakkor rámutatott, hogy nem igazolható egyértelműen, hogy például a templomi képvilágon alapulnak – még ha áttételes formában is – az adott lokális közösségek látóinak víziói: „... a Szeged-alsóvárosi ferences templom 1747-ben készült, de föltehetőleg középkori gyökerű Purgatórium oltár-képének tematikája a Szeged vidéki látomásokban *nem* jelenik meg”. Grynaeus inkább amellet érvel, hogy a modern látomásirodalom a középkori vizionáriusirodalommal tart kapcsolatot, s bár némi bizonytalansággal, de az archetipikus tapasztalatok megjelenésével magyarázza a látomások közös elemeit. „A mai látomás-elbeszéléseket és a középkori víziókat egybevetve számos egyezés, párhuzam található (archetípusok?!): a kapu... rét ... öregember kísérelő ... víz ... kút ... tó.”¹⁸ Anélkül, hogy a közvetlen szövegbeli és

¹⁵ KÓKA Rozália (szerk.): *Bételem Isten akaratát... A lézpedi szent leány látomásai*, Budapest, L'Harmattan, 2006. Kóka Rozália gyűjtötte a csángó János Ilona „látó leány” vízióit, aki a korai találkozások után újra elmesélte látomásait. Ennek kapcsán így ír Kóka Rozália: „Csak ámultam, amikor beszélt az asszonyoknak. Az egykor félénk, halk szavú, szavakat keresgélő Ilona most határozott, öntudatos, küldetésstudattal felvértezett személyiségként állt előttem. Magabiztosan, előadóművészeket megszállító láttató erővel, színesen mondta el a történeteit. A már többször is magnóra vett látomásokat, eseményeket éppen úgy beszélt el, mint két évtizeddel ezelőtt, csak sokkal részletesebben, sokkal gazdagabban.” (15). Megállapítható tehát, hogy nem a bemutatott látomások száma változott, hanem az elbeszélés módja.

¹⁶ Vö. DINZELBACHER: i. m.

¹⁷ Vö. FINNENSTAD, Ragnhild Bjerre: Apparition, Icons and Photos, A Study of Modern Coptic Visions of the Holy World, *Temenos* 30, 1994, 7–34.; Finnestad a kopt templomi ikon- és képhagyomány és a víziók összefüggését vizsgálta.

¹⁸ GRYNÆUS: i. m., 173.

képi inspirációk lehetőségét teljesen kizárnánk, úgy vélem, jóval eredményesebb lehet egy olyan értelmezési keret, ahol a fenomenológiai hermeneutika keretén belül a hasonló, illetve hasonló helyiértékű jelenségek közötti párhuzamokat valóban egy más tudati működés lehetőségéből fakadó tapasztalati tudásnak, s nem a kognitív tudás akkumulációjának tartanánk.

Mágikus menekülés, alászállás, felemelkedés, átkelés

A mesék első csoportjába azon szövegeket sorolhatjuk, amelyekben a túlvilágjárás olyan toposzá vált, amely az adott mesemenet rögzült részeként már kevésbé felismerhető túlvilági utazásként bukkan fel, jóval inkább hagyományos mesei elemként gondolhatunk rájuk. Ennek egyik változata, amikor a túlvilágra való átjutás vagy visszajutás során többnyire valamilyen mesei mágikus tárgy vagy cselekedet segíti a mesehőst. A szakirodalom részletesen foglalkozik azzal, hogy a túlvilágjárás elhomályosult elemei a samanisztikus túlvilági utazás képeiből jöttek létre. Az égisz fán való feljutás,¹⁹ majd ott különböző világok megnyílása, a felső világba vezető „égi ajtó” vagy „fellegajtó” vagy az alsó világba vezető „világlyuk” mind az egykori sámánszertartások részei voltak.²⁰ A *Fehérlófia* című mesében például az alsó világba lejutni még „emberi” erővel lehetett (egy kosárban leeresztve), a feljutáshoz azonban már egy különleges segítőre volt szükség, egy griff- (máshol sas-) madárra, akit – miután elfogyott a táplálék – a saját húsával etet a főhős.

Azonban nem csak a vertikális mesei mozgást tekinthetjük a túlvilágra való átjutás képének, a túlvilágjárás emlékének tarthatjuk azt is, amikor a főhős vízszintesen mozog: egy számára idegen/ellenséges világból menekül üldözői elől. Ennek egyik változata, amikor lóháton szökik meg (többnyire egy kastélyból/várból, ahol háromnapos esztendőket kellett szolgálnia), egyre ügyesebb állat (pl. 3, 7 majd 12 lábú ló) segítségével. A másik változatban nem a menekülést segítő állat révén érkezik vissza a mese „valóságos” világába, hanem a hőst üldöző boszorkány elé vetett mágikus tárgyak változnak át különböző akadályokká, s így sikerül megmenekülni (pl. fésű, amiből erdő, kendő, amiből tó lesz).²¹ A vízszintes mozgás tehát itt is azt fejezi ki, ami a más típusoknál az alászállás, vagy a felemelkedés motívumaként jelenik meg.

Hasonlóan vízszintes mozgássá alakul a világok közötti átjutás képe Cifra Jánosnál, ahol már egyértelműen keresztény színezetet kap a két világ bemutatása: az evilág a „keresztény föld” vagy „megszentelt föld”, s ezzel szemben a túlsó világ a „Fekete Világ”, ahol a sárkányok uralkodnak. A Nyeznám nevű hős így indul át a túlsó világbeli kalandjaira:

¹⁹ DIÓSZEGI: i. m., 150–168.

²⁰ Vö. *Magyar Néprajzi Lexikon* „Felső és alsó világok” címszavával. URL: <https://mek.oszk.hu/02100/02152/html/05/20.html> Utolsó letöltés: 2022. 05. 26.

²¹ PANCRITIUS, Marie: Die Magische Flucht, Ein Nachhall Uralter Jenseitsvorstellungen, *Anthropos*, 8. évfolyam, 1913/4-5, 854–879.

Avval a fiú kiment az ajtón. ... A két pásztor, a két kígyó félrenézett, s a kecskék elmentek. De nem a keresztyén fődre, hanem neki a borozdának, s keresztül a borozdán. Hová érkeztek? Egy nagy selyemrétre, ahol térdig érő selyemfű volt, s a rétnek közöpin egy folyó vót s tiszta víz. ... Mit lát? Egy nagy kertbe egy nagy várkastélyt. De fémlik. Egy rézkastély vót. A kert tiszta réz: rózsafa, gyümölcsfa virágzik, de minden rézből. Fényes.²²

A hármass próba és a sárkányok földjére való egyre mélyebb behatolás majd az ezüst és az arany kertbe is elvezeti a mesehóst, aki ezután megszerzi a gyógyítás tudományát, s beteg szüleit meggyógyítja. A mese egy későbbi szakaszában pedig „kecskebukát” vetve „királyúrfivá változik”, s réz-, ezüst-, majd aranyszőrű csikón az égbe repül, háromszor kerülve meg a kastélyt. Tehát a „vízszintes” beavató úton is a sámán transzcendens képességeit (gyógyítás, égbe emelkedés) szerezte meg, úgy, hogy a keresztyén képzetkör jegyében építette fel a mesemondónk a mese világát.

Bár Diószegi élesen elhatárolja az égit érő fa ősvallási motívumát a hazugságmesékben található hasonló elemtől, egy más szempontból ugyancsak a túlvilágjáráshoz kapcsolható a csalimesék szövege is. A csalimesékben minden fordítva zajlik, a születés megelőzi a szülők lakodalmát, a földbe ragadt hős kiássa magát, a nála kisebb lyukon kibújik stb. Ez a mesetípus egyfelől irracionális elemeivel az álomszövegekkel, látomásokkal mutat rokonságot, másfelől a világ megfordítása emlékeztet a samanisztikus túlvilág-elképzelésre, miszerint odaát minden tükörképszerűen tapasztalható meg. Eliade szerint „Észak-Ázsia népei a másvilágot e világ fordított képeként gondolják el. Minden úgy zajlik, mint idefönn, csak megfordítva: amikor a földön nappal van, a túlvilágon éjszaka, az élők nyara a holtak országában a télnek felel meg, ha a földön szűken van a vad vagy a hal, ez annak a jele, hogy a másik világban bőven akad. [...] a kantárszárat és a flaska bort a halott bal kezébe helyezik, mert az felel meg a földi jobb kéznek. Az Alvilágban a folyók a forrásuk felé folynak. S mindaz, ami a földön fejjel lefelé áll, az a halottaknál normális helyzetben van.”²³

A hazugságmesék mintha ezt a sajátos túlvilági látást idéznék meg, ráadásul Kriza János gyűjtésében²⁴ nemcsak a tükörvilág, hanem az égbemászó főhős is megjelenik:

Nézem az ostorom nyelét, hát amíg kijártam az erdőre, akkora jegenyefa nőtt belőle, hogy a teteje szinte a felhőket érte. Szököm a tetejébe, hát látom, hogy már a seregélyek egy likba bele is költöztek. Én bizony felhágok, hogy vegyem ki a fiait, hát a kezem nem fér be a likon. Én bizony fogtam magam, belebújtam. Megrakom a kebelmet madárfiakkal, hát nem férek ki a likon visszafelé. Eszembe jut, hogy otthon van

²² NAGY Olga: *Cifra János meséi*, Budapest, Akadémiai, 1991, 179–180.

²³ ELIADE, Mircea: *A samanizmus, Az ekstázis ősi technikái*, ford. SALY Noémi, Budapest, Osiris, 2005, 192–193.

²⁴ KRIZA János: *Az álomlátó fiú, Székely népmesék*, URL: <https://mek.oszk.hu/00200/00237/00237.pdf> Utolsó letöltés: 2022. 04. 12.

nekem egy rozsdás fejszém. Fogtam magam, elfutottam haza, igen hamar kivágtam a likat, kibújtam.

Ennek a mesetípusnak egy mari változata érdekessé válik jelen vizsgálatunkban is. A *Hogy őriztem a méheket* című meseszöveg látszólag egy folyó két partján játszódó történetet mesél el, egy „méhpásztor” elveszíti az egyik rábízott méhet, de már az indításnál, a túlsó partra való átjutás felidézi a mágikus képességét, amit aztán további samanisztikus elemek egészítenek ki – természetesen a hazugságmesékre jellemző abszurdításokkal:

Futottam föl-alá. Kapkodtam fűhöz-fához, csónakot kerestem; egy nem sok, de annyit sem találtam. Ekkor a hajamba markoltam, és átdobtam magam a túlsó partra. ... A medve addigra már ízzé-porrá tépte Tajrát [a méhet], csak két nagy szárnya hevert mellette, öszszeszedegettem a méhecske csontocskáit, és sarangot raktam belőlük. Raktam, rakogattam, s a csontocskákból rakott sarang már egészen az égig ért, úgy, hogy a fejemet bele is ütöttem egy felhőbe. De olyan istenesen beleütöttem, hogy felbukfenceztem.²⁵

A túlvilági vízió itt is pontosan követi a samanisztikus mintát: az égbe emelkedés (létrán, fán, itt csonthalmon) vagy a bukfenc (vagy magyar mesékben kecskebukázás) a mese elhagyhatatlan elemeként áll előttünk. A szöveg központi alakja, a méh (vagy darázs) ráadásul más népmesékben mint a rejtett varázserő hordozója szerepel, ami – Róheim szerint²⁶ – a samanisztikus külső lélek vagy szabad lélek szimbóluma, amely a sámánutazások során a túlvilágra képes eljutni.²⁷ Visszatérve a magyar meseválozathoz: itt is érdemes megjegyezni, hogy a mese végén egyes variánsoknál a saját keresztelőjére érkezik meg a főhős.

A túlsó világra való átjutás motívumának már Honti János is nagyobb figyelmet szentel a *Möndölecskék* (más változatban *Az angyalbárányok*) mesében: „Az angyalbárányok meséjében, ebben a csodálatosan legendaszerű hangulatú szép túlvilág-leírásban érdekes elképzelését látjuk a túlvilág határának.”²⁸ Honti bár részben elfogadja azt a szakirodalmi megállapítását, hogy a mese a „keresztyén vallási mythos” befolyása alatt áll, azonban épp az átkelés kapcsán a „pogány” hagyományokra hivatkozik, s ókori eredetűnek tartja a mese túlvilági látomását. A jelen vizsgálat szempontjából érdemes két motívumot kiemelni. Az egyik a Honti által is említett átkelés azon a sebes vízen, amely az evilág és a túlvilág határát jelenti.

²⁵ *Kigyót szült az öregasszony, Mari népmesék*, ford. ÁRVAY János – ENYEDY György, Budapest, Európa, 1962. URL: <https://terebess.hu/nepmese/31-kigyot.pdf> Utolsó letöltés: 2022. 05. 27.

²⁶ RÓHEIM Géza: A külső lélek és synonymái a népmesében, *Ethnographia* 26, 1915, 299–301, 299.

²⁷ Eliade is utal rá (sajnos itt a magyar fordítás téves, ezért az angolt idézem): „the first soul resides in the bones, the second – which probably resides in the blood – can leave the body and move about in the form of a wasp or a bee.” ELIADE, Mircea: *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, transl. TRASK, Willard R., Princeton, Princeton University Press, 1964, 217.

²⁸ HONTI János: Mesék és mítoszok a halálról és halhatatlanságról, in. Uő.: *Válogatott tanulmányok*, Budapest, Akadémiai, 1962, 265–272, 265.

Kihajtja a rétre a legény a nyáját, megy, mendegél utána, s hát amint ahhoz a sebes folyóvízhez érnek a möndölecskék, mit gondolnak, mit nem, keresztülúztatnak. Gondolja a legény: egy életem, egy halálom, megyek utánuk. Azzal nekivágott a víznek. De míg a túlsó partjára ért, gúnyát, húst s mindent úgy lesorvasztott róla a víz, hogy csak a bőre s a csontja maradt a szegény legénynek. Megijedt a legény szörnyen. – Hej, Istenem, Istenem! Mi lesz most velem! De abban a szempillantásban megfordultak a möndölecskék, ráfújtak a legényre, s – halljatok csudát! – gúnya, hús s minden visszatarodott rá, s hétszer különb legény lett, mint volt annak előtte.²⁹

A motívum kulcsa a hús „lesorvasztása”, ugyanis a samanisztikus elképzelések szerint az újjászületés a csontokból történik meg, s a sámán öltözetén is csontokat szimbolizáló díszek találhatók.³⁰ A samanisztikus szimbólumrendszer csont, illetve csontváz jelképrendszerét érdemes felidézni. A sámánruházat díszítésének fontos eleme a csontvázábrázolás, amely a sámánt emlékezteti a beavatására. (Ez a csontváz egyébként nagyon sokszor magára a világfára is hasonlít, ahogy a gerincoszlop és a bordák megjelennek a ruházaton, a tanulmány pedig egészen a hindu jógahagyománnyal való összecsengésre hívja fel a figyelmet,³¹ ahol szintén nem egyfajta átvételről beszélhetünk, hanem a háttérben lévő meditatív, vizionárius tapasztalat eredményez hasonló jelképeket.) A csontok megjelenése tehát a sámánavatás részeként annak a túlvilági látomásnak a része, amelyben a sámán kilép a földi világból, s elkezdti utazását a túlsó világban. Míg általában a keresztény kultúrkörben a csontváz a halál jelképe, addig a samanisztikus szemléletben az új képességekkel való felruházás előfeltétele. Eliade így ír erről: „az eszkimó újoncnak át kell esnie egy nagy beavatási próbatételen. Ez az élmény a fizikai aszkézis és szellemi elmélkedés nagy erőfeszítését igényli, célja ugyanis az a képesség, hogy az ember csontvázként lássa önmagát. [...] a szibériai sámánok [...] esetében a csontvázra redukálás... a sámánősök vagy más mitikus lények műve. [...] A misztikus látomás lényege itt is, ott is a hús lefosztása, valamint a csontok megszámlálása és megnevezése. A csontvazzá redukálódás azonban mindkét esetben a profán emberi lét meghaladását és következésképp az attól való megszabadulást jelzi.”³²

A mese végén – a túlvilágjárás és az ott szerzett ismeretek bölcsességének birtokában – a főhős végül nem az aranyat, a földi kincset választja, hanem a lélek útján jár: ez a motívum azonban már a keresztény világképet idézi:

²⁹ A möndölecskék, *nepmese.hu*, URL: <https://www.nepmese.hu/mesetar/mesek/varazs-mesek/a-moendoelecskek> Utolsó letöltés: 2022. 05. 27.

³⁰ Vö. ELIADE: *A samанизmus*, 154–160.

³¹ DEMÉNY István Pál: Világfa, sárkány és a transz fokozatai, in Pócs: *Eksztázis, álom, látomás*, 64–71, 68–69.

³² ELIADE: *A samанизmus*, 71–72.

Na, édes fiam, az esztendőd kitellék. Azt kérdem én tőled, mit akarsz inkább? Azt-e, hogy a mennyországba juss, vagy hogy annyi aranyat adjak neked, amennyit elbírsz. Felelte a legény: - Én a mennyországot választom, édes bátyámuram.

A mese egy másik változatában, az *Angyalbárányok* címűben még erősebb a keresztény hatás, ugyanis ott a túlvilágjárás egy templomhoz vezetett, ahol a bárányok szolgáló angyalok, a bárányok eledele pedig a szent ostya, itala a „szentelt bor”, s a túlvilágjárás pedig magának az Istennek a színe elé viszi hősünket. A mese tehát a sámán túlvilági útját mutatja be, de már egyértelműen a keresztény szimbolizmus hatja át a szöveget. A mese vonulata tehát újra csak az, hogy a samanisztikus beavatáson keresztül keresztény látomásig jut el a mesemondó.

Az alászállás egy másik érdekes példája a *Fekete kisasszony* című mese.³³ A Bari Károly által gyűjtött cigány meseváltozatban az alsó világba lejutó mesehősnek egy olyan próbát kell kiállnia, amely során a testét többször is apró darabokra szaggatják, majd a darabokat újra összeillesztve jut el a mese menete a boldog végkifejletig.

– Mondja az egyik sátánivadék a másiknak: Most mit gatyázol itt vele? Miszlikbe kell vagdalni és abban az üstben meg kell főzni! Azzal megragadták, éles kardokkal szereszéjjel vagdalták, diribről-darabra, és beledobták az üstbe. De mire mindezeket elvégezték, a hamuskosárból kiugrott a kakaska, összecsatogtatta a szárnyait, kukurikú, és már el is tűntek a tisztátalanok, nem volt tovább erejük.

Mihelyst eltakarodtak, rögtön megjelent a fekete kisasszony. Kiszedte az üstből és egymás mellé illesztette a húsdarabokat, búbajos kenőccsel szépen megkenegette, összeforrasztotta őket, újból életre keltette a cigány katonát. Még szemrevalóbb, finomabb ember lett belőle, mint annak előtte volt!

A háromszor is megismétlődő szertartás ugyancsak a samanisztikus hagyományból ismert, Eliade ezt is egyértelműen a vizionárius sámánképzetekhez sorolja: „Egy jakut sámán [szerint] a leendő sámán meghal, és három napig hever a jurtában étlen-szomjan. [...] a szertartást, amelynek során az embert darabokra vágják, háromszor szenvedték el. [...] a jelölt tagjait vaskampóval szaggatják és szedik ízekre. A csontokat letisztítják, a húst levakarják, a testnedveket kidobják, a szemeket kitépik üregükből. E művelet után a csontokat újraegyesítik [...] a szétdarabolási szertartás 3-7 napig tart, közben a jelölt szinte lélegzétvétel nélkül, mintegy halottként hever valami elhagyott helyen.”³⁴

³³ BARI Károly: *Az erdő anyja*, Budapest, Gondolat, 1990. URL: https://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarorszag_i_nemzetisegek/romak/az_erdo_anyja/pages/002_Mesek_eredetmondak.htm Utolsó letöltés: 2022. 05. 26.; Úgy tűnik, a cigány meseváltozat archaikusabb motívumkincset hordoz, ugyanis Benedek Elek-féle változatban nem a legény feldarabolása, hanem megveretés, fölakasztás, majd tüzes koporsóban történő porrá égetés hármass próbája szerepel.

³⁴ ELIADE: *A samanizmus*, 48.

Úgy tűnik, a mese most is megőrizte az eredeti látomást, annyi különbséggel, hogy a feldarabolást nem a sámánösök szellemei végzik, hanem ördögök. A szöveg két további eleme szintén inkább a keresztény hagyományhoz köthető: az ördögök pusztító megkísértése ellen egy „szent könyv” olvasása vagy szemlélése védelmez, s a végső megszabadulás egy kakas kukorékolásához kapcsolódik. A szent könyv és a kakas a biblikus hagyomány elemeinek megjelenését mutatja. Ami ebben a szövegben különös feszültséget teremt, hogy a sámánhit szerinti feldarabolás révén éri el a megszabadulást a főhős, azonban a keresztény motívumok, a könyv és a kakas kukorékolása biztosítja, hogy a beavatás ne valljon kudarcot, hanem sikeres legyen.

Túlvilági topográfia

A dél-alföldi mesemondó, Tombác János egyik meséje szintén – a Honti által is jelzett „túlvilág-mese” – a halhatatlanságra vágyó királyfi történetének egy sajátos variánsát jelenti, melynek címe: *Az örök életre vágyó királyfi*.³⁵ Tombác a mese karaktereit, túlvilági helyszíneit sajátos módon teszi egyedivé, de úgy, hogy közben meg is őrzi az eredeti mesei szüzsé jellegzetességeit. Meséjében a keresztény szemlélet nyomán kialakított túlvilág képe ugyanis két fő tendenciát kapcsolt össze: egyfelől a túlvilági élet egyfajta fejlődés lehetőségét hordozza, amely a purgatóriumi köztes állapotban különféle szenvedéseken keresztül a bűnöktől való megtisztulás lehetőségét adja, másfelől pedig az evilági hittel élők közösségének lehetősége, sőt kötelessége, hogy a holtak helyzetén könnyítsenek. Tombác meséjének túlvilágról alkotott elképzelése egyértelműen rokonságot mutat a középkori felfogással. Már a mese elején jelzi, hogy a királyfi:

Azt az országot vagy világrészt kereste, ahun örökké él a nép.

Az örök életet, annak ellenére, hogy az első pillantásra az időbeliséghez kapcsolódó fogalom (bár paradox módon épp az idő megszüntetésére tör), mégis térben elérhetően gondolja el. A mese más változataiban dominánsabban jelenik meg az időből való kilépésnek, sőt a fokozatos kilépésnek a lehetősége. A mese egyik változatában például három helyszínen találkozhat az öröklét lehetőségével, azonban az első két esetben csak időleges öröklétről beszélhetünk (a korlátozott öröklét három stációja: „saskirály” 600 év; „kopacz király” 800 év; „hímvarró királyküsasszony” 1000 év). A *Magyar néprajzi lexikon* szerint: „... a halhatatlanságra vágyó királyfi különböző országokon halad át, amelyekben egyre lassúbb az idő, s az emberek több száz, több ezer évig élnek. Végül eljut abba a birodalomba, ahol az idő megállt, ahol az emberek halhatatlanok. Ez a mese is a túlvilági időforgás furcsaságára, miénktől eltérő voltára utal.”

³⁵ Az örök életre vágyó királyfi, in BÁLINT Sándor (szerk.): *Tombác János meséi*; A mese szövegét a digitális változat alapján idézem: https://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/telepulesek_ertekei/zsombotombacz_janos_mesei/index.htm Utolsó letöltés: 2022. 05. 26.

Tombác a mesében mindvégig ragaszkodik a különböző „világrészek” közötti térbeli mozgáshoz kapcsolódó tapasztalathoz. Ez a mozgás lehet horizontális, lehet vertikális irányú, de mindenképpen egyfajta térben mutatja meg számunkra, hogyan lehet kijutni a halál által uralt birodalomból. Nem jelenik meg meséjében a másik szövegekben felbukkanó időbeli fokozatok lehetősége. Még a halál is, mint az idő ura, valójában csak mellékes szereplővé válik, de még csak nem is más mesékben előforduló „halálkoma” alakjához hasonlít, akit tréfával, alkudozással, csellet lehet elkerülni, hanem inkább a vásári komédiákban szereplő halál alakjához, akit fizikai erőszakkal, veréssel, elagyabugyálással lehet elűzni. Az első találkozáskor a királyfit az menti meg, hogy nagy erejű, már halhatatlan barátja, „Högyforgató Pali” jól helyben hagyta a halált:

... ez a kis vastag embőr. Odalépött, *ēkapt*a a halálnak a nyakát, a kaszát kicsavarta a kezibű. És látta azt a halált úgy, hogy... Tudjuk azt, láttuk mán lērajzolva, hogy csontbű van az a halál összerakva, csontváz. Aztán Pali rázta úgy, hogy hullottak szét a csontjai a halálnak.

De a második találkozás idején sem jár szerencsésebben a halál:

Csak *ēppen* hogy *lē birt oda toppanni* a tatos, mán akkó a halál mögén ott vót Palinak a háta mögött. Mán zúgott a kaszás, hogy mingyá lēüti Ákosnak a nyakát. No jó van, elég az hozzá, hogy aztán a Pali elébe állt mögén a halálnak, *ēppűgy* mint azelőtt. Szétszórta a csontjait, elzavarta onnét, mikor oszt a halál könyörgésre fogta a dogot.

Tehát az „örök élet” valójában az időből való kilépés, s a halál csontjainak „széthullása”, „szétszórása” jelképesen az idő szertefoszlását jelenti. A halál kapcsán Tombác a hallgatók kedvéért külön ki is emeli, hogy a halálról alkotott konkrét kép a „rajzolt” hagyományból származik: „Tudjuk azt, láttuk mán lērajzolva, hogy csontbű van az a halál összerakva, csontváz.” Ez a kép felidézi a középkori haláltáncok csontvázfiguráit, valamint a keresztény hagyomány egyik mára elfeledett, de sokáig annál jelentősebb spirituális útmutatóját, a különböző változatokban elérhető *ars moriendi* halottas könyveket. Ezek a könyvek a jó halál képeit közvetítették a középkori haldoklók számára, hasonlóan más vallások *Halottas könyvei*hez az evilág és a túlvilág közötti átmenetet segítették. Ezen könyvek népszerű változatai valójában olyan képeskönyvek voltak, amelyeket valóban akár a halálos ágyon is szemlélhetett az életből távozó: „[Az *ars moriendi* táblák] az öt kísértést és azok ellentétpárjait mutatja be, melyeken keresztül a beteget a halál elfogadásához és a fokozatos megnyugváshoz segítik. A táblákat a beteg kezébe adták, hogy a képeket saját élettörténete alapján személyesen értelmezze. A táblák tanulmányozás által a hit, a bizalom, a türelem, az alázat és az örök értékek tudatosultak a betegben. Néha a pap a táblák alapján elbeszélgetett a beteggel, hozzásegítve őt a halál előtti megnyugváshoz, amelyet az utolsó [...] táblán láthatunk.”

Tombác meséje akár egy *ars moriendi* könyv következő fejezetként is olvasható, mert nem pusztán a halál pillanatáig kíséri az átmenet útját, hanem épp azt tárja fel, mi is következik a halál után. Az időben megjelenő és az időt uraló haláltól elszakadva tehát egy olyan térbe jutunk, amelynek elemei különböző hagyományrétegekből tevődnek össze. Milyen „világrészek” tehát az örök élet helyszínei? Tombác meséje más szövegekhez képest itt válik sajátosan egyedivé. A pokol – a hozzá kapcsolódó purgatórium képével – egyértelműen a középkori keresztény hagyományt idézi meg. Tündérország, tündérvár részben a magyar mitológiai hagyomány tündéreit teszi a mese részévé, de a kastély a középkortól fogva jelképe a léleknek is, illetve az Istennel való összekapcsolódásnak s az ahhoz vezető útnak. Felidézhetjük kiindulópontként a híres moralitást, a *The Castle of Perseverance* játékot, amelyben a főhős – az ördögök csábításának folyamatosan kitéve – már-már elbukik, de végül angyali segítséggel jut el Isten színe elé. A küzdelmek és csábítások helyszíne egy kastély, amelyet az Embert jelképező Everyman alakjával azonosítanak. De nem csak a középkori közösségi műfajokban jelenik meg a kastély szimbolizmusa, Avilai Szent Teréz írásaiban a barokk misztika belső, lelki szemlélődésének jelképe a várkastély. A keresztény vallásosság különböző szinterein bukkan fel a kastély szimbolikája, ezért valóban a magasabb megismerésre, az elmélyült lelkiségre törő lélek archetípusának jelképeként értelmezhetjük.

Azonban nemcsak hasonlóságokat fedezhetünk fel a tombácsi túlvilág és a keresztény hagyomány között, hanem különbségeket is. A mese szövegében az öröklét e helyszínei tükörszerűen viselkednek, s így sajátos módon nem a keresztény hagyomány világképe rajzolódik ki előttünk, amelyben a pokol a negatív, a mennyország a pozitív pólus. Ha csak a királyfi apjának leírását hasonlítjuk össze, a két öröklétfelvilág első pillantásra egyike sem tűnik pozitívnek:

[...] én két országot tudok, ahova münk nem nagyon juthatunk oda. Való az a mifajta *népünk oda is. Ott aztán öleget szerved. Mer van a tündérország. Ottan örökké élnek a tündérok. Akkó van aztán a pokol, ott is örökké élnek, de ott mög az ördögök.*

[...] az ördögök olyan állásúak, mint az embörök. Két lába, két keze, akkó *két szarva van neki, mint az ökörnek*, mög hosszú farka, mint a kutjának. Tehát így néznek ki az ördögök. De közbe a rossz lélok van. Azok azt alig várják, hogy mögfoghassák, ha möghal az az embör, aki rosszat tött ezön a földön, akkó elkapják az ördögök a lelkít és viszik pokolba, ott égetik. Ez nekik a foglalkozásuk, az ördögöknek. Mög a jó lelköt is rossz útra vezetik, ha bírják. Úgy csalogatják, hogy észre sē vöszí a jó embör, csak csalogatják a rosszra mindég.

[...] azok tündérországba mind női személy, de olyan szép nők, hogy csak mesébe lőhet olyat hallani és azokhon nem lőhet aztán hozzájutni fiaim, vagyis fiam. Hallottam mán így valamiké a régi *öregöktű*, hogy mikó valamelyik kigyün így a nép közé tündérországbúí, akkó vótak ilyen királfiak vagy hercegfiak, azt ha bírták, magukhon elcsábították, ami nagyon nehezen mönt. Azt aztán lécsigázták, *úgy* hogy az ottan tönkremönt. Avvā jáccottak, kínozták azok a gyönyörű szép lányok és tönkretötték úgy, hogy utóbb jártányi ereje sē *vót neki. Tehát* ilyenök a tündérlányok. Ezökhön

mögén nem köll odakévétközni. Mert azok csak a szépségükké tőszik *tönkre a tündér, mán az ilyen földi lényöket, ha valahun ékaparinthatnak égyget.*

Mit tudunk meg az ördögök, s mit a tündérek világáról? Mindkét szintéren „örök-ké élnek” a lakók, az ördögök „foglalkozása” a rossz lelkek megbüntetése, de a jó lelkek elcsábítása is; igaz, a tündérek sem kímélik a halandókat, ők is elcsábítják, és kínozzák, tönkreteszik áldozataikat. Úgy tűnik, mintha az öröklét helyszínei önmagukban nem hordoznák a boldogságot, s így valójában főhősünk küldetése eleve kudarcra van ítélve, amikor az öröklét megtalálását és a boldogság elnyerését tűzte ki maga elé célként. Ezt ráadásul a mese további menete még meg is erősíti, mert az örökéletű mesei társak nem boldogok, valójában csak meglegedettek a helyzetükkel, sorsukkal. Tombác érzékenyen tesz különbséget a sors elfogadása és beteljesítése között. A pokolban, majd a purgatóriumban lévő királyi nagyapja boldognak mondja magát, de valójában „jól érzi magát”, „lubickol”, a barátja, Högyforgató Pali pedig tündérországi élet helyett a hegyforgatást folytatja, mert ott „nagyon jól érzi magát”. A túlvilági topográfia tehát további helyszíneket tár fel előttünk: a boldogtalanság és a boldogság helye között egyfajta átmenti határvidékként a „jól érzem magam” köztes állapotait szemléljük.

Itt érdemes megvizsgálnunk részletesebben Tombác túlvilágában a purgatórium szerepét. A purgatórium fogalmát biblikus előzmények, illetve az egyházatya tanításai nyomán a középkori katolicizmus fogalmazta meg, tetelesen a 13. század végén, a II. Lyoni Zsinaton, s gazdag liturgikus rendet épített köré. A tisztítóház valójában olyan lehetőséget biztosított az elhunytak számára, amely a halál után, az üdvösség felé vezető utat jelentett: „Kárhozat félelmének oldására A 12. század hitvilágába bekerül a purgatórium, vagy tisztítóház fogalma, mely a lelkek tisztulási helyéül szolgál, egy hitbeli lehetőséget nyújtva, hogy a végítéletkor mégiscsak mindenki a jók táborához tartozzon. A tisztítóházba vetett hit annak eredménye, hogy a középkor embere nem akart hinni az örök kárhozatban, így olyan helyet keresett magának, ahol a büntetések a pokoléhoz hasonlítanak ugyan, de véget érnek.”

Bár a hivatalos egyházi tanítás nem részletezi a purgatórium jellemzőit, a képzőművészeti-irodalmi hagyományban, illetve a népi gondolatvilágban mégis változatos formákban jelenik meg az ábrázolása. A népi képzelet érzékletesen láttatja a tisztítóházban való szenvedés fájdalmait, s pontosan tudatja, mi is az élők feladata és felelőssége a holtak irányában. Tombác szövegében mesehősünk ugyanis az alvilágba lejutva a pokolban – az előbb idézettekhez hasonló kínok között – találja meg nagyapját:

[...] látja: nagy üstbe öt-hat embört forgatnak, ráznak benne, a tűz mög ég alattuk. Azok mög sívalkonnak, ordítanak, jajgatnak. Éccó mit lát, beljebb mén. Hát aztán mög égy üstbe égy embört pörkölnek. Fóró piros az üst, az embör mög ottan benne jajgat, könyörög. Odamén. Hát mit lát, mint az ű nagyapját. Az édosapjának az apját látta, hogy égetik ott az üstbe. Hát szalad aztán oda Ákos:

- Nagytata, mit csinálnak magává ? Hát király vót amaz is, a nagyapja Ákosnak.
- Nagyapám, mit csinálnak magává? Hát igen, azt mondta: öregapám, mit csinálnak kenddē?
- Hát – aszongya – kedves fiam, égetnek. Hát tē hogy kerülsz ide?
- Idehozott az ördög – mongya azt a nagyapjának.

A hozzátartozók szenvedését az élőknek enyhíteni kell, így az örökéletet kereső királyfi nem kevesebbre vállalkozik, minthogy nagyapját a pokolbeli szenvedések közül kimenekíti. Amint cselekedni kezd, az ördögök rátámadnak, de végül ő kerül fölénybe. Ekkor hangzik el, hogy mesehősünk a szenvedést látva útja elsődleges céljának a nagyapja kiszabadítását tekinti.

- Az anyátok ide mög oda, az én öregapámat nē *bántsátok!* - *Hát úgy is vót. Aztán az öreg nem győzte szögény a lélögzetöt kapkonni, hogy kimenekült a forró üstbű.*
- ... [Miután a főhős elagyabugyalta az ördögöket:]
- Én – aszongya Ákos – nem bántalak bennetöket, hogyha közbe tik nem bántotok engöm, mög öregapámat. Engedjétök ki innét! Nē *égersétök!* Azé gyüttem én jobban, az öregapámat kerestem.

Természetesen az egyházi tanítás szerint a pokol és a purgatórium között csak a szenvedés-kínzattatás örökké tartó vagy véges voltában van különbség. Nem így a mi mesénkben: a pokol gyötrelmei után ugyanis a purgatórium valóságosan is gyógyító helyként tűnik fel, s nem a büntetés helyeként; ezzel mesélőnk teljesen egyedi módon értelmezi át a purgatóriumot, magát a tisztulást pedig egészen képszerűen „kifehéredésként” értelmezi:

a fényös *lángok között* lelkök *táncolnak*, sörögnek. De ott mán nem olyan tüzek vótak, mint emitten kint, ahun égető vót. Ezt mán úgy hitták *ēre*, hogy tisztítótüzek. Szép fehér lángok vótak. Akkó mán a lelkök is fehérek vótak, nem feketék. Ottan mán nevetgéltek, mosolyogtak, beszélgettek. Beleugrottak a lángba, mintha a tóba fürdötték vóna. Mán olyan jóézésű lángok vótak, tisztultak mög a büntű. ... aztán az *égyik ódalrú* szöbbné-szöbbs lelköket *látott, de vótak olyanok*, akik hogy mán kezdtek repdösni. Szálldostak, mint ahogy tanultuk is a Bibliábú, hogy az angyaloknak szárnyuk vót.

Bár pontosan nem tudjuk, hogy Tombácznak milyen alapos biblikus ismeretei voltak, azonban épp a bibliai szövegek kevés alkalommal írják le szárnyas lényként az angyalokat, a leghíresebb talán Ézsaiás könyvének szeráf-képe (Ézs 2,6). Jóval inkább arra gyanakodhatunk, hogy akár templomi ábrázolások, akár a népi vallásos gyakorlathoz kapcsolódó könyvek, kiadványok nyomán képzeletben Tombácza a megtisztulás magasabb fázisában lévőket már szárnyakkal is rendelkező lényeknek. A királyfi nagyapja ugyanakkor végül nem a bünei miatt, s nem a büntetés

miatt nem jut ki a pokol-purgatóriumból, hanem azért, mert nem is akarja elhagyni az örök életnek ezt az újonnan megtapasztalt, kellemesnek tűnő változatát.

No aztán *ĕkapja* az ördög aztán az öregöt [...] Beleállt egy szép csapat fehér lángba. Hát az öreg szinte lehúzódtott, mer olyan jó *érözte* magát. Heverész benne, mintha vízbe lubickolna. Kenyögeti magát avval a lánggal. Fürdik ottan. [...]

– Haggyá kedves fiam, hogy én löhessek itt örökké *az életömbbe*. *Ámöddig* csak möglöszök, hagyj itt, kedves fiam, én olyan jó *éözöm* itt magamat, hogy nagyon.

Hát jó van. Ákos mögén csak szölt neki aztán az öregnek, de csak az öreg könyörögött, hogy hagyják *ütet*, më ilyen boldog mëg *az életömbbe* nem vótam.

A purgatórium ilyen értelmezése párhuzamban áll a katolikus egyház egy korábbi fel-fogásával, miszerint a pokol, a tisztítótűz és a paradicsom túlvilági terein túl létezik egy limbus, „tornác” névvel illetett hely, amely az ott lévők számára a „természetes öröm” állapotát nyújtja. Ugyanakkor Tombácز olyan részletességgel írja le mindezt, hogy ez szinte bizonyosan az ő mesélői kedvének a leleménye. Mindenesetre a purgatórium-hoz kapcsolódó legfontosabb közösségi intelmet, a még élők segítségének elvárt szükségességét Tombácز kiemeli, így erősítve meg az egykori mesei közösségének hagyományos világképét. A kárhozatra ítélt lelket a méltó büntetés alól „felmentö” tett, mëg ha itt a mesében részleges is, a krisztusi megváltás megidézése, ugyanis a liturgiában gyakran elhangzó apostoli hitvallás szövegében a pokolra alászálló Krisztus alakjához épp a „limbuson” tartózkodók megszabadítása kapcsolódik.

– Na látod, hogy ha të nem viszö – az ördög mongya Ákosnak -, hogyha të nem gyüssz ide, az öregapád örökkön örökké, amit csak ë tud az embör gondolni, hogy valami létezik, addig mindég ebbe az üstbe *égött* vöha. Tüzelték vöna alá! Më ez a të öregapád olyan bünös lölök, hogy ez annyi testbü kiszorította a lelköt – aszongya –, mögölette, möggyilkoltatta, agyonlüvette. Ártatlan lelköket elpusztított. Tehát *önéki* ezé köll itten szvenenni, mög köllött vöna. Hát így të fömentötted. Mos mán innén úgy së birod kivinni pokolbü, hogyha akarod së az öregöt, mer itten mán nagyon jó érzi magát, ott a tisztítótűzbe.

Jól látható, hogy Tombácز János meséjében a túlvilág számos olyan elemet hordoz, amely általános műveltségi elemnek tekinthető, illetve olyan szerzői lelemény, amely a kiváló mesélö epikus kedvének köszönhető. Felmerül a kérdés, hogy a nagy részletességgel, személyes invencióval kidolgozott túlvilágkép mögött felfezhetünk-e valóságos látomásélményt? Bálint Sándor a mesék keletkezése kapcsán feljegyezte, hogy Tombácز meséi sok esetben félálomban születnek, ami a korábbiak szerint a módosult tudatállapotok egyik tipikus formája. Ráadásul Tombácز történetei között szerepelnek olyan gyerekkori emlékek, amelyekben valóságos élményként élte át a nem evilági erőkkel való találkozást. Maga is átéli egy helyi táltosnak tartott férfi mágikus tevékenységét, amelyben a rontás ellen „megkerítette a házat”. A mese szövegében is található egy érdekes jelenet, amely inkább

a személyes látomás kategóriájának tekinthető, semmint megöröklött tudásnak. A pokol kapuja a mesében egy különös forgó kerék, amely a bejutást inkább akadályozza, mint segíti. A tüzes forgó kerék egyfelől egy személyes víziót sejtet, másfelől utal a néphagyomány táltosviadaljainak³⁶ jellegzetes motívumára:

Mönnek aztán óriási szorosba. Ilyen kőszikla vékony hasadék közt mönnek aztán olyan sütétségbe, hogy Ákos sémmit nem látott. Csak halannak gyorsan, mer *éröz-te*, hogy valami nedves, dohos alagúton halannak a kősziklák alján. Mikorazt *ëccő* nagyon messzirű möglátta, hogy valami fénylik úgy messze, de nagyon messzire. De azé mindég közelébb-közélébb *látszott az a világosság*. *Ëccör* aztán ahogy közelérnek, hát ott lát *ëggy* óriási nagy kereket valamit. A naphon hasonlított, de tiszta lángba vót és forgott az nagyon gyorsan. A lángot csak úgy csavarta az a nagy kerék maga után. Hát a vót a pokolnak a kapuja, hogy *mögértsék* itten, tisztölt hallgatók. Az aztán olyan gyorsan forgott, az a nagy tüzes kerék, hogy oda még gondolni sè löhet, hogy bejuthasson *ëggy* embör. No mikor aztán odaértek, hát mán nagyon főróság vót ott, ahogy az a kerék hajtotta, a tűz hajtotta ezt a kereket.

Összegzésül a bemutatott példák alapján levonhatjuk azt a következtetést, hogy a mesei szövegeknek szerves részei a túlvilággal kapcsolatos látomások. A mesei látomások részben meglepően pontos egyezéseket mutatnak olyan látomásszövegekkel, amelyekkel való közvetlen kapcsolat aligha feltételezhető, ezért azok élményszerűségét a módosult tudatállapotok lehetséges mesei lenyomataként is értelmezhetjük. Ebben a tárgykörben természetesen további kutatások hozhatnak megerősítő vagy cáfoló eredményt. Ami azonban a most bemutatott mesei anyag alapján jól látható, hogy a samanisztikus és a keresztény elemek dinamikus kapcsolatban jelennek meg a mesei szövegekben, egymásba szövődve, egymásba áthajolva, szervesen összekapcsolódva. Meglátásom szerint ez sem alakulhat ki pusztán a véletlen játékaként, a háttérben azt a tudati tapasztalatot feltételezhetjük, amely a samanisztikus és a keresztény képzetköröket megelőzően a *homo religiosus* szakrális kommunikációra való univerzális képességét feltételezi.

³⁶ Vö. a *Magyar Néprajzi Lexikon* „táltos” címszavával: „Jellemző tevékenysége a viaskodás: a táltosok kerekék (vas és tüzes kerék), különböző színű lángok (kék és vörös), ellentétes színű csődörök (szürke és pej), leginkább pedig bikák (fekete, füstös és fehér szőke) alakjában viaskodtak.” URL: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-neprajzi-lexikon-71DCC/rtty-73D7D/taltos-73DBA/> Utolsó letöltés: 2022. 05. 10.

Somfalvi Edit

MESE ÉS TEOLÓGIA

Mi történik a
gyermekkel,
amikor mesét,
bibliai
történetet
hallgat?

A mesét és a teológiát ritkán szokták egyszerre emlegeti, legfeljebb csak akkor, ha leki-csinylően azt akarják a tudomány világából érkezők mondani, hogy a bibliai történetek legfeljebb akkora hatással lesznek az emberi életre, mint a gyermekmesék. Ilyenkor mi, teológusok és hívő emberek rettenetesen felháborodunk, mert sértőnek találjuk ezt a kijelentést, közben pedig büszkének kellene lennünk rá, mert ez bizony éppen így van. Ha a gyermek nézőpontjából megvizsgáljuk a mesék és a teológia egymással érintkező mezsgyéjét, megállapíthatjuk, hogy a gyermekről és a mesékről való tudás segíthet abban, hogy Isten és az ember(gyerek) története tovább folytatódhasson generációról generációra, további évezredekén át. A katechézis mint élethosszig tartó kapcsolat és tapasztalatcsere bátran alapozhat a mesékről és gyermekről egyre többet felfedező tudásra.

E dolgozat tehát három külön területet kapcsol össze, reménység szerint továbbgondolásra ösztönözve meglátásaival és következtetéseivel.

Az első terület a teológia, Isten Kijelentésének tudománya, melyet nagyon sokféleképpen írtak már le, mi azonban most az elbeszélte történetek oldaláról közelítjük meg.

Horváth Imre irodalomkutató és Thomka Beáta irodalomtörténész a *Narratívák* 9. kötetében jegyzi fel, hogy „...a zsidó és a keresztény Biblia, az Ó- és Újszövetség olyan archaikus korpusz, amelyet az eseményszerű létmegértés és -értelmezés jellemez”.¹ Isten a világot szó által teremti, Önmagát érthető szó által jelenti ki, népet személyes beszéd által választ és vezet, szövetséget szó és cselekedet által köt. Az Önmaga hasonlóságára teremtett emberrel szóba áll, elbeszélget,

¹ HORVÁTH IMRE – THOMKA BEÁTA (szerk.): *Narratívák* 9, *Narratív teológia*, Budapest, Kijárat Kiadó, 2010, 15.

népével történeteken keresztül kommunikál, emlékeztet, tanít, fegyelmez. Az ember azért képes megértetni magát és megérteni másokat, mert Isten képmása ő.² A kommunikáció emberi képessége nem elválasztja, hanem összeköti az emberi szférát Istenével.³ Az Isten valóságának, létének bizonyítéka a történet, a mi teremtettségünk a közös történetben bontakozik ki, életünk ezáltal egyszerre személyes és közösségi történet, az üdvtörténet szerves része. Élettörténetünket annak teljes mélységében élni tudatosan – istentisztelet, az élet istentisztelete.⁴ Azt tovább mesélni, átadni – tanítás, bizonyoságtétel.

A bibliai történetek azok az ősminták, amelyekből megtanulhatjuk, mit jelent a teremtett lét, mit jelent Istennel személyes kapcsolatban lenni az Ő szövetségében, mit jelent népként elköteleződni, és gyengeségeink miatt megszegni a szövetséget, majd újra vállalni az Istennel – együtt – a létet. Történetekből tanuljuk, mit jelent Isten megengesztelődése Krisztusban velünk, mit jelent Krisztus követőjévé válni és maradni, még ha történnék áruhájak is. A bibliai történetek minták, vezérfonalak a mindennapi élethez, amelyek időben és térben távol eshetnek tőlünk, de az Istentől induló örök kapcsolatkeresést és az örök gyarló emberi választ tartalmazzák, ezért egyben nekünk és rólunk is szólnak. Családi kapcsolatok, erkölcsi döntések, a múlt értékeinek őrzése és továbbadása, a jövőről szőtt álmok és a hozzá való erőforrások mind megjelennek a történetekben, amelyekkel kapcsolatban az a megbízásunk van, hogy adjuk át utódainknak, és tegyük lehetővé az ő tanítványságukat is. A bibliai történetek tehát tartalmak, amelyek kapcsolatban tartanak az Istennel, egymással, valamint élni tanítanak, segítenek.

Sigrid Berg német tanítónő és valláspedagógus szerint a bibliai hagyományanyag alapvetően kommunikatív struktúrájú,⁵ tehát nem csak az Istentől kapott parancs készlet a kommunikációra, hanem maga a szöveg is kommunikál velünk. Azaz nemcsak nekünk kell és lehet *elbeszélni* azt, hanem a szöveg is *beszél* velünk. Azt, hogy az elbeszél történet is beszélget a hallgatójával, Jézus Krisztus is ismerte, ezért beszélt a hallgatóságának példázatokban. Lehet ugyan, hogy abban a pillanatban, amikor hallották, nem értették a példázatot minden részletében, de a történet tovább dolgozott bennük. Isidor Baumgartner német pasztorálpszichológus megfogalmazásában „Jézus inkább azt szeretné, hogy hallgatóiban megmozgasson valamit, hogy azok attól fogva megtanuljanak másképp tekinteni az életükre, és elkezdjenek másképp élni.”⁶ Németh Dávid valláspedagógus meglátása szerint: „A hatáskifejtés, az ember-formálás a bibliai szövegek elemi szándéka.”⁷

² FODORNÉ NAGY Sarolta: *A katechézis kommunikációs problémái (Teológiai doktori értekezés)*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1996, 15.

³ Uo., 75.

⁴ KOZMA Zsolt: *Liturgia (Egyetemi jegyzet)*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2000, 5.

⁵ BERG, Sigrid: *Kreative Bibelarbeiten in Gruppen*, München – Stuttgart, Kösel – Calwer, 1991, [o. n.].

⁶ BAUMGARTNER, Isidor: *Pasztorálpszichológia*, ford. MAJOR Judit – FEKETE László, Budapest, Párbeszéd Alapítvány – Híd Alapítvány – Semmelweis Egyetem, 2006, 558–559.

⁷ NÉMETH Dávid: *Hit és nevelés, Valláslélektani szemléletmód a mai valláspedagógiában*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara, 2002, 289.

A teremtő és gondviselő Isten megbékélésének részleteit és a szövetségében maradás lehetőségeit történetek által közli és közölteti, hogy ezáltal erősítse Isten népének közösségét. A valódi kommunikáció⁸ mindig *communio*,⁹ a közlés élő közösséget teremt. A tanítvánnyá válással, növekedéssel párhuzamos a feladat, hogy másokat, a legkisebbeket is a tanítványság útjára vezessük. „Amikor bibliai történeteket mesélünk el a gyermekeknek, egy ősi hagyomány széles hőmpölygő folyamának leszünk a részei, amely általunk is halad tovább. A történetek tovább mondásának elsődleges célja Isten és a gyermek kapcsolatának lehetővé tétele a történet által, mert miközben Isten az elbeszélte történetben is jelen van, ő a történetet hallgató gyermekhez is közel kerülhet.”¹⁰ Ahhoz, hogy eredményes munkát végezhessünk, ismernünk kell a célcsoportot, amellyel dolgozunk, hiszen csak így tudunk alkalmas történeteket mondani, és személyre szabott üzeneteket megfogalmazni. Bár nagyon sok megállapítás kortól függetlenül a teljes emberre igaz, most csak a kisgyerekeket emeljük ki, hiszen a figyelem, a beszéd és a megértés első lépései a tanítványság első lépései is.

A második terület tehát a tanítvánnyá növő és formálódó gyermekkel kapcsolatos, hogyan válik ő befogadóvá a bibliai történetek üzenetére, hiszen a „Biblia a gyermekkel való, történetek általi kommunikációt nem csak javasolja, hanem egyenesen előírja, megparancsolja a felnőtteknek”.¹¹ Ha a bibliai történeteket kommunikációelméleti megközelítésben valamilyen kódban megfogalmazott hírnék tekintjük,¹² akkor a gyermek megértését dekódolásnak nevezhetjük el, tehát most a dekódolás módszertanát igyekezünk megfogalmazni. Gergely Jenő kutató szerint a „kommunikáció tulajdonképpen azokat az aktusokat jelöli az interakcióban, amelynek keretében kifejlődik a jelentés. [...] A kommunikáció nem reakció valamire, nem is interakció valamivel, hanem tranzakció. A tranzakció keretében a személyiség olyan jelentéseket produkál és tulajdonít céljainak, aminek megvalósítására határozott következetességet tanúsít. Ez a belülről adott valami, a jelentés. A környező világot az ember ruházza fel jelentéssel [...]”¹³ Hogyan „terjed” a jelentés, hogyan megy át egyik tárgyról a másikra, egyik elmeképről, reprezentációról a másikra? Smith és Mackie szociálpszichológusok szerint „A válasz abban a szoros kapcsolatban rejlik, amely két kognitív reprezentáció között létezik... Asszociációk jöhetnek létre két kognitív reprezentáció jelentésének hasonlóságából – [...] Azon-

⁸ FODOR László – KRISKÓ Edina: A hatékony kommunikáció alapjai, Budapest, Noran Libro, 2014, 12–13.: „A 'kommunikáció' szó etimológiája nem véletlenül utal az ember társas lény jellegére, a közösségre. A 'communio' és a 'communitas' (közösség) latin elnevezésekből vezethető le a 'communio' ige, melynek jelentése közlés, megbeszélés, megosztás.”

⁹ Uo., 13.: „Raymond Williams aforisztikus kijelentése találoán fogalmazza meg ezt: 'Any real theory of communication is a theory of community'. (A kommunikáció minden valódi elmélete a közösség elmélete is).”

¹⁰ SOMEFALVI Edit: *A gyermekkori szorongás oldása bibliai történetekkel*, Doktori értekezés, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2015, 125.

¹¹ Uo., 119.

¹² FODOR – KRISKÓ: i. m., 14.

¹³ GERGELY Jenő: *A gyógypedagógia pedagógiai-pszichológiai kérdéseiről*, Gyula, APC-Stúdió, 2005, 135.

ban egymással nem rokon gondolatok is asszociálódhatnak, ha sokszor *együtt gondolunk rájuk*. ... Ha egyszer létrehozunk egy asszociációt, az összekapcsolja a két kognitív reprezentációt... Ha az összekapcsolt reprezentációk bármelyike eszünkbe jut, eszünkbe jut általában a másik is.”¹⁴ A kutatók a lopás és a becstelenség fogalmát kapcsolják össze, mi hozzá taníthatjuk a bűn fogalmát. Ha a gyermek együtt hallja a három szót, akkor a cselekvéshez erkölcsi és Istenhez kapcsolódó fogalmak társulnak. Mivel mindkét társult fogalom negatívan minősíti a cselekvést, elvileg, amikor a lopás mint cselekvés ötlete felmerül, a gyerek nem követi el, mert fél a lehetséges retorziótól, lelki szintű elutasítástól. Aztán már nem követi el, mert a gondolatban felmerülő negatív fogalmakkal – becstelenség, bűn – nem akar azonosulni. A fogalmak megértése és összekapcsolása, majd a tartalmuk által való viselkedésszabályozás mellé csatlakozik az anyanyelv elsajátítása és használata, a beszéd. Az anyanyelv lesz az a teremtő eszköz, amely által megtanulja a megértett fogalmakat helyesen használni, és általuk valamilyen viselkedést kiváltani. Azaz tanul kommunikálni, tanul történetet mondani. Hogyan történik ez a tanulás?

A gyermek fejlődése többretű, először a gondolkodás fejlődését írjuk le röviden, és igyekszünk megérteni, hogyan „tudja a nyelv legyőzni a tér, az idő és a valóság korlátait? És hogy tudjuk *mi* megtanulni, hogy a nyelv hatalmát felhasználjuk a térben és időben valóságos világ megteremtésére?”¹⁵ A megértés nem lesz egyszerű, mert arról, hogy egy szó hogyan nyeri el a jelentését, amikor nem látható, amit jelöl, valamint a szavak milyen rend szerint alakulnak bennünk értelmes mondatokká, nagyon kevés tudásunk van egyelőre. Ami azonban van, annak döbbenetes módon közösségi jellege van, Gopnik és kutató társai így fogalmaznak: „A nyelv kiváltképp intim viszonyban van a tanulás szintén sajátosan emberi módjával: lehetővé teszi, hogy hatékonyan átadjuk egymásnak, amit már tudunk a világról és más emberekről. Közismert hasonlattal élve, azért láthatunk olyan messzire, mert elődeink vállán állunk.”¹⁶ Az azonban bizonyosnak tűnik, hogy születésünkkel elvileg képesek vagyunk a föld bármely nyelvét megtanulni, „a nyelvtanulás öröklött belső mechanizmusa nyelvfüggetlen”.¹⁷ Megdöbbentő azonban egy kutatás, amelyet újszülött csecsemők bevonásával végeztek el, és kiderült, hogy a „beszédhangra az újszülöttek már első óráikban különösen ráhangolódnak. Képesek megkülönböztetni az emberi beszédet a másféle hangoktól és azt szívesebben is hallgatják. [...] Még arra is van bizonyíték, hogy 2 napos korukra már a körülöttük beszélt nyelvet preferálják az idegen nyelvekkel szemben (Moon et al., 1993).”¹⁸

¹⁴ SMITH, Eliot R. – MACKIE, Diane M.: *Szociálpszichológia*, ford. BÁTKI Anna et al, Budapest, Osiris Kiadó, 2002, 143.

¹⁵ GOPNIK, Alison – MELTZOFF, Andrew N. – KUHL, Patricia K.: *Bölcssek a bölcsőben, Hogyan gondolkodnak a kisbabák?*, ford. VASSY Zoltán, Budapest, Typotex Kiadó, 2001, 111.

¹⁶ Uo., 113.

¹⁷ Uo., 114.

¹⁸ COLE, Michael – COLE, Sheila R.: *Fejlődéslélektan*, ford. KÉRI Rita et al, Budapest, Osiris Kiadó, 2003², 150–151.

Ez a mechanizmus hozzásegít a kezdeti megértéshez, mondhatni egy valóság-felismerő program megalkotásához, melyet a gyermek a külső behatásoktól vezérelten, újra meg újra átprogramoz.¹⁹ Ez az első fontos belépési pont a mese, illetve a bibliai történet számára. A szövegnek, a történetnek hangalakban (mert olvasni még nem tud) meg kell jelennie ebben a korszakban, hogy az átprogramozásokban már hatást fejthessen ki, mivel „[a] gyerek abból tanul, ha az értékeket működés közben látja”.²⁰ Ezért arra a kérdésre, hogy mikortól nem korai a gyermeknek mesét, bibliai történetet mondani, talán a beszéd megtanulásának az ideje a válasz, hiszen attól a kortól programozza újra és újra magát, hogy helyes valóságfelismerő rendszere legyen, ennek pedig tartalmaznia kell a helyes cselekvésekről, az Istenről és a láthatatlan valóságról is a közléseket. Mindezekből érthető az a zsidó szokás, hogy meghatározott kijelentéseket Isten beszédéből hároméves kortól már naponta ismételnék és tanítanak a gyerekeknek. Fisher Robert tanácsadóval egyetértőleg állítjuk mi is: „Minden nyelvben, a világ minden táján a gondolkodás és a kommunikáció alapja a történet. Történetek útján ismerjük meg mi történt, kivel és miért. Történetmeséléssel nemcsak felfedezzük magunkat és a világot, hanem azt is megtanuljuk, hogyan változtassuk meg. Történetek által – legyenek azok akár hagyományos vagy jelenkori történetek – képesek vagyunk gondolkodásunk körét tágítani, s egyben a nyelv céljáról, funkciójáról és szerkezetéről is tanulni.”²¹

Mi tanulja a nyelvet, mi dekódolja a kódot, mi programozza a valóságfelismerő rendszert? Néhány szót kell ejtenünk az agyunk működéséről is, ha át akarjuk látni az elménk²² működését, mely „tartalmát és jellegét tekintve – részben – kollektív”.²³

„A felnőtt agynak körülbelül száz milliárd idegsejtje, a köztudatba már eléggé átment idegen szóval *neuronja* van, nagyjából annyi, amennyi a Tejútrendszer csillagainak száma. [...] Az újszülött agyában majdnem az összes neuron már benne van, amit valaha is használni fog. Mégis, az ő agya még csak körülbelül negyedannyi súlyú, mint a felnőttké. Mi növekszik benne, mi változik? [...] [A] sejtek közti nyúlványok bonyolult hálózata. Ez teszi lehetővé, hogy a sejtek az egymástól érkező jelekre a rájuk jellemző módon válaszoljanak.”²⁴ A sejtek közötti kapcsolatokat szinapszisoknak nevezzük, és az agyban létrejött hosszú távú idegi kapcsos-

¹⁹ GOPNIK – MELTZOFF – KUHL: i. m., 154.

²⁰ FISHER, Robert: *Tanítsuk gyermekeinket gondolkodni erkölcsről és erényekről*, ford. NAGY Ildikó, Budapest, Műszaki Könyvkiadó, 2003, 15.

²¹ Uo., 6.

²² TÖREY Zoltán: *Az emberi öntudat forrása, Az agytól az elméig*, Budapest, OKKER, 2004, 211.: „...a tudatos elme az élő anyag olyan információfeldolgozó központja, amelynek fókuszában kétértelműségek oldódnak meg, kvantumhullámok ugranak össze, ismeretek keletkeznek, raktározódnak el, érlelődnek ki, programozódnak és kerülnek alkalmazásra.”

²³ Uo., 174.: „A reflektív eszmélet és a gondolkodás eszköze így gyakorlatilag a csoporttal való interakció terméke, a csoporttelme egyénileg beidegződött változata, amelyet a beszéd képességével felruházott bal félteke irányít.”

²⁴ GOPNIK – MELTZOFF – KUHL: i. m., 194.

latokat huzalozásként írjuk le.²⁵ A hosszú távú idegi kapcsolatok lesznek a felelősök az előbbieken ismertetett valóságfelismerő rendszerért, hiszen a legtávolabbi kapcsolatok a szélesebb összefüggések meglátására teszik képessé az egyént. A külső behatásokra történő újraprogramozás, mely a hatékony valóságfelismerő rendszert biztosítja, a huzalozástól és az újrahuzalozástól függ. A huzalozás mértéke pedig az agy különböző területeinek az aktívan tartásától. Megszívlelendő Vekerdy Tamás gyermekpszichológus Roger Salbreux-t idéző megfogalmazása 1996-ból, „...magunkkal hozott képességeink kibontakoztatása a kisgyermekkorai szinaptikus kapcsolatok sűrűségén és gyorsaságán múlik”.²⁶

Ez az elvont és talán nehezen követhető leírás a neurobiológia nyelvén írja azt le, hogy az agyunk befogadó és felismerő, valamint rendszerező és újratevő képessége nagyon fiatalon alakul ki, és attól függ, hogy mennyi inger éri az agyat, egyszerűbben fogalmazva, mennyi információval, kóddal találkozik. Ha megfelelő mennyiségű *stimulus* éri az agyat, látás, hallás, tapintás stb., akkor éber, összefüggéseket könnyen felismerő és megkülönböztető készséggel megáldott ember lesz a gyermek. Ehhez pedig a legkorábbi gyermekkortól jó eszköz a történehallgatás, -elbeszélés, amely a szókinccs és a szavakkal leírható képek okán nagyszerűen stimulálja az agyat. A történetek által biztosított hatalmas szókinccs az agy huzalozottságát növeli. Az is tény, hogy a gyermek agya „kidobja” azokat a szinapszisokat, amelyeket nem használ semmire, ezáltal is adaptálódik környezetéhez. Szülők, gyülekezetpedagógusok és vallástanárok számunkra azonban ez azzal a kockázattal jár, hogy ha az Istennel kapcsolatos információkat nem kapja rendszeresen, és nincs mire használja őket a mindennapi életben, akkor könnyen a „lomtárba” kerülhetnek az Isten valóságával és történetével kapcsolatos szinapszisok és huzalozások, ahelyett, hogy bevésődésekké erősödnének.²⁷

Egy másik érdekes tény ezzel kapcsolatban, hogy az „agy formálódásában más emberek szerepe kitüntetett. [...] Jellemző a puszta tény, hogy az emberi agy jelentős része a beszéd feldolgozását és az arcok felismerését végzi: ebből is látszik, mennyire fontos nekünk a fajtársainktól jövő információ. Úgy látszik, az emberi agynak valamiképp jólesik, hogy emberekkel kommunikál és tőlük tanul.”²⁸ Gerő Zsuzsa ezt úgy fogalmazza meg, hogy „az emberhez kötött *érzelmi tapasztalás* a gondolkodásfejlődés egyik forrása”.²⁹

Amikor olvassuk a gyermeknek Isten és az ő népe történeteit, amikor együtt hallgatjuk, amint mind az ó, mind az új szövetség előkészítéseként és megtartásukért csodák sorát cselekszi az övéivel, aztán a szövetséghez hű Úrként újabb csodák forrása, akkor olyan, mintha egy másik dimenzióba, egy másik térbe lépénk be, ahol nincs lehetetlen, nincs legyőzhetetlen ellenség vagy akadály. Isten

²⁵ Uo., 196.

²⁶ VEKERDY Tamás: Gyerekek, óvodák, iskolák, [h. n.], Saxum Kiadó, 2001⁴, 18.

²⁷ GOPNIK – MELTZOFF – KUHL: i. m., 197–199.

²⁸ Uo., 205.

²⁹ GERŐ Zsuzsa: *Érzelem, fantázia, gondolkodás óvodáskorban*, Budapest, Flaccus, 2003², 183.

uralkodik, vezet, őriz, megtart, megszabadít, győzelemre visz. Jézus Krisztus hatalommal tanít, gyógyít, halottat támaszt fel, majd a halálból maga is feltámad. Olyan az a világ, mint a mienk, és mégsem, mert Isten jelenléte a térben és időben olyan hangsúlyos, hogy szinte természetes a döbbenetes és a megrendítő. Tűz-oszlop, halk hang, angyalok, démonok, el nem fogyó olaj és liszt, megszapordó kenyér, borra változó víz, elcsendesülő vihar és meggyógyult beteg mind arról beszél, hogy az ÚR van ott, és ez felülír minden megszokottat és bejáratottat. A történetek hallgatása közben létrejön a lelkünkben és a gondolatainkban egy hely, ahol megtörténik minden, amit hallunk. Általában a képzelet birodalmának nevezzük, amely azonban nem valami elvont eszme, hanem egy valódi erőter.³⁰

Az a megfigyelésünk, hogy egy négy-öt éves gyermek már szívesen közlekedik a valóság és Tündérország között, ebben a korban kialakul a „beállítódás a mesére” (K. Bühler) és a kettős tudat. Mi majd ezzel a tudattal nézünk színházat vagy mozit, mindkét helyszínen otthon vagyunk, de nem cseréljük őket fel. „A kettős tudat önmagában is vonzó, izgalmas közeg, örömforrás: feszültségghordozó, feszültségteremtő és feszültség elvezető”,³¹ segítségével mese vagy bibliai történet hallgatáskor megkezdődik a műalkotást befogadó magatartás kialakítása.

Kezdetben, négy-öt évesen, a kettős tudat a csodálatos és a valóságos határán mozog, nyolc- kilenc éves korra a kettős tudat csodás és valóságos irányultsága helyébe a lehetséges és a valóságos lép. Vekerdy Tamás megfogalmazásában „A gyerek tehát belső képeket készít mesehallgatás közben.”³² Hol készülnek azonban ezek a belső képek, mit használ a kettős tudat?

A legújabb biológiai és pszichológiai kutatások azt tárják elénk, hogy léteznek erőterek, mezőknek nevezzük őket, amelyek körülveszik az élőlényeket.³³ Alapjuk az egyed, de mégis jóval túlterjednek az egyeden magán, és kapcsolatban tartják az élőlényeket egymással.

Az első ilyen mező a morfikus mező, mely egy erőter, egy rezonancián alapuló, minden információt megőrző mező.³⁴

³⁰ SOMEALVI: i. m., 130–131.

³¹ Kettős tudat, in MÉREI Ferenc – BINÉT Ágnes: *Gyermeklélektan*, Budapest, Gondolat, 1978, 238.

³² VEKERDY: i. m., 73.

³³ SHELDRAKE, Ruppert: *Hét kísérlet, amely megváltoztathatja a világot*, Budapest, Bioenergetic KFT, 2003, 75.: „...néhány embriológus és fejlődéstannal foglalkozó biológus először vetette fel a morfogenetikus terek fogalmát a növények és állatok fejlődésével kapcsolatos kérdések megválaszolásának elősegítése céljából. Ezeket a tereket a fejlődő szervezeteket formáló és alakító láthatatlan terveknek tekintették.”

³⁴ Uo., 76.: „A formaképző okbeliség (formative causation) hipotézisén belül azt fejtegetem, hogy a komplexitás, vagyis az összetettség minden szintjén, a molekuláktól kezdve egészen a társadalmakig, a rendszerek önszerveződési tulajdonságai az ilyen terektől függenek. A morfikus terek nem rögzült, merev terek, hanem állandóan fejlődnek, alakulnak. Rendelkeznek egyfajta saját belső emlékezettel, memóriával, amely a morfikus rezonancia folyamatától, a hasonlóan a hasonlóra téren és időn keresztül gyakorolt hatásától függ.”

Ruppert Sheldrake³⁵ növénybiológus kutatásai mutattak rá, hogy létezik ez a közös emlékezetmező, ő ezzel kapcsolatosan így fogalmaz: „A morfikus rezonancián keresztül, az önszervező rendszerekben a cselevés-mintákat befolyásolják korábbi hasonló minták, megadván ezzel minden fajnak és önszervező rendszernek közös emlékezetet.”³⁶ Ez a mező³⁷ áthat mindent, befolyásolja az egyed és a közösség életét is, ahová az egyed tartozik. Ezen keresztül a múlt jelenné válik azokkal, egyféle rezonancia által, akik hasonló rítust bemutattak előtted.”³⁸ Mikor éljük ezt át? Amikor olyan népdalokat hallunk és éneklünk, amelyeket népünk, őseink évezredek óta énekelnek! Olyan meséket, történeteket hallgatunk, amelyekben nemzedékek nőttek fel. Az ük- és dédszüleink által olvasott bibliai történetek számunkra „ismerősnek” tűnnek, de csak ha ugyanazt a szöveget halljuk, olvasuk. Ez a titka a revideálatlan Károli Bibliának, amelynek az ereje még a revideált formátumban is megmaradt. A szöveg szavainak egymásutánisága egy dinamikát, egy dallamot, egy ritmust ad ki, ami sejtszinten öröklődik, és hamarabb hat, mint egy új szövegé, mert megvannak a „korábbi hasonló minták”. (Lásd fentebb.)

„Természettudományos megfigyelés, hogy a mezők túlterjednek azokon az anyagi tárgyakon, amelyekben gyökereznek: például a mágneses mezők túlterjednek a mágnesek felszínén, a Föld gravitációs mezeje túlterjed a Föld felszínén és a Holdat a pályáján tartja, a mobiltelefonunk mezője messze kinyúlik a telefonon túl. Hasonlóképpen a mi elménk mezői messze túlterjednek az agyunkon.”³⁹ Minden embernek van saját morfikus mezője, és ez érintkezik a többi ember morfikus mezejével. Azok a „mezők, amelyek az idegrendszer működését szervezik, ugyancsak a morfikus rezonanciás mezőből származnak, és hordozzák a közös,

³⁵ Biography of Rupert Sheldrake, Ph.D., *sheldrake.org*, URL: <https://www.sheldrake.org/about-rupert-sheldrake/biography> Utolsó letöltés: 2022. 05. 14.

³⁶ SHELDRAKE, Rupert: Morphic Resonance and Morphic Fields - an Introduction, *sheldrake.org*, URL: <https://www.sheldrake.org/research/morphic-resonance/introduction> Utolsó letöltés: 2022. 05. 14.

³⁷ SHELDRAKE: *Hét kísérlet*, 85.: „Én azt a gazdaságosabb hipotézist részesítem előnyben, miszerint ezek a jelenségek mind összefüggenek egymással. Mindegyikük egy olyan újfajta térnek a megnyilvánulása lehet, amely kiterjed az organikus rendszerek elkülönített részeire, és összekapcsolja őket. Ezeket a tereket morfikus terekként képzelem el. Lehet, hogy mások valamilyen más elnevezést javasolnának ezekre a terekre vonatkozóan, amelyeket általánosságban lehetne biológia tereknek vagy élettereknek nevezni.”

³⁸ SHELDRAKE: Morphic Resonance: „Social groups are likewise organized by fields, as in schools of fish and flocks of birds. Human societies have memories that are transmitted through the culture of the group, and are most explicitly communicated through the ritual re-enactment of a founding story or myth, as in the Jewish Passover celebration, the Christian Holy Communion and the American thanksgiving dinner, through which the past become present through a kind of resonance with those who have performed the same rituals before.”

³⁹ Uo.: „The morphic fields of mental activity are not confined to the insides of our heads. They extend far beyond our brain though intention and attention. We are already familiar with the idea of fields extending beyond the material objects in which they are rooted: for example magnetic fields extend beyond the surfaces of magnets; the earth's gravitational field extends far beyond the surface of the earth, keeping the moon in its orbit; and the fields of a cell phone stretch out far beyond the phone itself. Likewise the fields of our minds extend far beyond our brains.”

ösztönös emlékezetet. Minden egyén egyaránt merít belőle és hozzájárul a közös, ösztönös emlékezethez. Ez azt jelenti, hogy az új viselkedésminták gyorsabban tudnak elterjedni, mint az egyébként lehetséges lenne.”⁴⁰

Mit használ az agy, hogy ez a tér létezhesen? Joachim Bauer kutató szerint a speciális sejteket, a tükroneuronokat.

A tükroneuronok alkotják azt az idegrendszeri alapstruktúrát, amelyen létrejön az egyének feletti, intuitív módon használható, közös jelentéstér. Ez olyan teret alkot, amely tartalmazza mindazokat az idegrendszeri programokat, amelyek egy társadalmi közösség tagjai átélés vagy viselkedés szempontjából lehetségesnek, illetve elképzelhetőnek tartanak. A tükroneuronok rendszere egyrésről minden emberben működik, ugyanakkor azonban közös sokféleséget (Vittorio Gallese alkotta meg a tükroneuronok által létrehozott ’közös sokféleség’ fogalmát – angolul: the shared manifold) alkot – egyfajta gyűjtőedényt, amely tartalmazza minden cselekvés és átélés programját, amely az adott szociális közegben elvileg lehetséges és megvalósítható. A tükroneuronok közös szociális rezonanciateret hoznak létre, ugyanis amit egy egyén észlel vagy tesz, az az őt közvetlenül megfigyelő egyének idegrendszerében tükröző aktivitáshoz vezet, mintha ők maguk is ugyanazt észlelnék, vagy ugyanazt cselekednék, holott ők csak megfigyelők.⁴¹

Az egyénre szabott, minden emberrel együttműködő egyedi morfikus mező neve a morfogenetikus mező, és ez tartalmazza a közös ösztönös emlékezetet, így tehát nem csak az egyénnek van, hanem a családoknak is. Mindenki beteszi a saját élményeit, tapasztalatait a közösbe, ahonnan minden tag részesül. Így az egész család változik és fejlődik, ha egy tag változik és fejlődik. „A társadalmi csoport morfikus mezeje összekapcsolja a tagokat akkor is, ha a tagok sok mértföldre vannak egymástól, és közlési csatornákat biztosít, melyeken keresztül a szervezetek kapcsolatban maradhatnak távolról is.”⁴²

A morfogenetikus mező és a belső közös sokféleség tere egybekapcsolja az egyént az övéivel,⁴³ így kielégül az egyén két alapelvárása vagy szükséglete, a biztonság és odatartozás érzése. Boldizsár Ildikó meseterapeuta megfigyelései is ezt

⁴⁰ Uo.: „The fields organizing the activity of the nervous system are likewise inherited through morphic resonance, conveying a collective, instinctive memory. Each individual both draws upon and contributes to the collective memory of the species. This means that new patterns of behaviour can spread more rapidly than would otherwise be possible.”

⁴¹ BAUER, Joachim.: *Miért érzem azt, amit te? Ösztönös kommunikáció és a tükroneuronok titka*, ford. TURÓCZI Attila, Budapest, Ursus Libris, 2010, 96.

⁴² SHELDRAKE: Morphic Resonance: “The morphic fields of social groups connect together members of the group even when they are many miles apart, and provide channels of communication through which organisms can stay in touch at a distance.”

⁴³ LOUGHLIN, GERARD.: *Telling God's Story, Bible, Church and Narrative Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 8–9.: “And it would seem that most of us want to be within such a story; we want to be mastered or written into a narrative that is larger, longer, and stronger than our own. This is because stories are secure places. We know how they begin and how they end.”

igazolják, mert így fogalmaz: „A mese lélektani hatása (megnyugvás, középpontba rendeződés, feszültség- és szorongásoldás) és tudás-közvetítő funkciója mellett az is indokolná ezt, hogy a mesék alkalmasak egy közösség létrehozására, formálására és megtartására is.”⁴⁴

A morfikus és morfogenetikus mező, bár mindent áthat, mégis inkább „külső” térként képzelendő el, amely összekapcsolja az egyedet a fajtársaival, illetve az egész teremtett világgal. Nemcsak ebben a külső térben játszódik le változás, amikor a történet elhangzik, hanem az elbeszélő és a hallgató belső terében is. Ez a belső tér mindenki tudatában-képzeletében ott van, és ott „elevenedik meg” minden esemény, amire emlékszik, gondol, ráérez. Az egyénnek, esetünkben a gyermeknek tehát van külső mozgástere, amit bejár, belakik, amikor él, és van belső mozgástere is, ahol gondolatban él. Érdekes megfigyelés, hogy az ember nem ésszerűen, hanem érzelmvezérelten használja ki a rendelkezésére álló tereket.⁴⁵

A rezonancia elvének társelve esetünkben az interferencia elve, azaz hogy a hallott bibliai történet „interferál” a saját történettel, és meglátásunk szerint az erősebb (nagyobb morfikus mezejű) történet „felülírja” az egyéni élettörténet elakadt, meggyengült részeit, és a személy megerősödhet, meggyógyulhat, szorongása oldódhat.⁴⁶ Az egészséges személy pedig egyszerűen csak nagyobb lelki erőre tehet szert.

A harmadik terület a mesék hatásáról gyűjtött tudás területe, amelyet a teljeség igénye nélkül tudunk csak bemutatni, hogy aztán megfogalmazhassuk következtetéseinket a teológia, a gyermek és a mese kapcsolatában.

Röviden megfogalmazva, a Révai lexikon szerint:

Mese, általában minden költött történet. A M. Szó használatában fogalmának hol az egyik, hol a másik elemét hangsúlyozzuk, vagy azt, hogy *költött* történet, tehát nem való, vagy azt, hogy *történetszerű* tárgyról van szó. A poétikában a M. általában az eseményestárgyú költemények anyaga, az eposz sujet-je, a dráma cselekvénye, általánosan, ami a költeményekben történetszerű. Különösen pedig M. műszóval nevezzük az elbeszélő költészet bizonyos műfajait, és pedig

1. a *népmesét* (tündérmesét)
2. az állatmesét v. Oktató M.-t (fabula)
3. a *találós M.-t.* (aenigma).

A M. jellemző vonásai általában: az időn és helyen kívüliség...; a valószínűség kerülése a szereplők típuszerű jellemzésében és az események csodás mivoltában, melyeket azonban mint természeteseket ad elő. A M.-ben nincs lehetetlenség...⁴⁷

⁴⁴ BOLDIZSÁR Ildikó: *Meseterápia, Mesék a gyógyításban és a mindennapokban*, Budapest, Magvető Kiadó, 2010, 318.

⁴⁵ SOMFALVI: i. m., 135–136.

⁴⁶ SOMFALVI: i. m., 137.

⁴⁷ Mese, in *Révai Nagy Lexikona*, XIII. kötet, Budapest, Révai RT – Babits Kiadó, 1915 (1993), 650.

Miért éppen a mesék a köztes forma, miért nem egyenes az út a bibliai történettől a gyermekig? Igazából egyenes, csak a mesékről való tudás segít leírni a bibliai történet és a gyermek közötti kapcsolatot, hiszen a bibliai történet eredetileg – ahogyan a mese sem – nem gyermekeknek szánt műfaj. A mese azzá vált, a bibliai történet pedig meg kell szólítsa a legkisebb hallgatóit is. Bruno Bettelheim szerint „[m]inden mese olyan varázstükör, amely belső világunk valamely összetevőjét tükrözi, és azt az utat, amelyet meg kell járnunk, hogy eljussunk az éretlenségtől az érettségig. Aki hajlandó belemerülni abba a mély igazságba, melyet a mesék közölnek velünk, először csak egy mély, csendes vízfelületet fog látni, amely saját képét tükrözi vissza; rövidesen azonban felfedezi a mélyben lelke belső zűrzavarát, de meglátja azt is, milyen úton nyerheti el a békét önmagával és a világgal: küzdelmeinek ugyanis ez a jutalma.”⁴⁸

Boldizsár Ildikó szerint „a mesék mindig és minden időben az emberről, pontosabban az ember lehetőségeiről, választásairól, tévedéseiről és a tévedések korrekcióiról mondanak el valami nagyon fontosat. Azaz nem arról szólnak, hogy minden rendben van, hanem arról, hogy minden rendbe hozható.”⁴⁹ Isten népének a Szentírásban összegyűjtött történetei szépen rímelnek erre, azzal a többlettel, hogy nem egyedül hozható rendbe, hanem Istennel, a Teremtővel és Megváltóval együtt.

„A jungi lélektani iskolában szimbolikus történetnek tekintjük a mesét, amely általános emberi problémákat és lehetséges megoldásokat jelenít meg. A mese mindig valami olyan dologról szól, amely az élet folyamatát veszélyezteti – többnyire ez a mese kiinduló helyzete –, és azt mutatja meg, hogy milyen fejlődési út vezet ki ebből a problémából – egy új élethelyzetbe.”⁵⁰ A bibliai történetekben adott a segítség, az új élethelyzet is ismert, az Istennel, a Krisztussal való alkotó lét, de nem kevésbé nehéz és izgalmas a bibliai történetek szereplőinek az útja, mint a mesehősöké. Isten népének tagja lenni és annak maradni minden időben nagyon hősiesség.

A mese és a bibliai történet erkölcsi tanításának közös felülete érzékennyé teheti a gyermek elméjét és gondolkodását a bibliai történetek szigorúbb erkölcsének komolyan vételére és elfogadására, magával a bibliai történettel és annak üzenetével egy erősebb kapcsolat kialakítására. A cél és a tartalom közös alapra helyezi számunkra most a mesét és a bibliai történetet.

Miért elemezzük tehát a mesékkel kapcsolatos tapasztalatokat? Mert a mesékkel könnyű azonosulni. A *Gyermekpszichoterápia* írói szerint „[é]rdekes módon a gyermek akkor is keres a történetben magához kapcsoló pontokat, ha az egészen más tartalommal bír, mint az a történet, amelyet ő éppen most él”⁵¹ Németh

⁴⁸ BETTELHEIM, BRUNO: *A mese büvölete és a bontakozó gyermeki lélek*, ford. KÚNOS László, Szombathely, Corvina, 2000, 320.

⁴⁹ BOLDIZSÁR, Ildikó: *Meseapoétika*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 14.

⁵⁰ KAST, Verena: *Férfi és nő a mesében*, [h. n.], EuroAdvice, 2002, 9.

⁵¹ PETZOLD, Hilarion – RAMIN, Gabriele: *Gyermekpszichoterápia*, ford. CSORBA János et al, Budapest, Osiris Kiadó, 2002, 59.: „...egy történet akkor készíthet valakit fokozott azonosulásra, ha az illető személyes valóságát meséli el. Különböző em-berek különbözőképpen reagálnak a történetekben meg-

Dávid megközelítésében „[e]kkor az illúzióval telített tér transzformációs térré változik, amelyben már nem a tó lesz délibábbá, hanem ’tóvá lesz a délibáb’” (Ézs 37,5).⁵² A történetek kalandos eseményei és képei az agyban feszültségvezető hatással bírnak, megküzdési sémákat adnak, és lehetségesnek tartják a hierarchiabeli felemelkedést. A kiskondás lesz az új király. Honti János néprajzos így vall erről: „A mese kalandok sorozata; kaland nélkül mesét el sem tudunk képzelni. [...] És ha figyelembe vesszük azt is, hogy a mese mint forma a vágyvilág megformázása, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a mese lényegében saját kalandja annak, aki átéli, aki költötte, aki elmondja, aki hallgatja.”⁵³ Mindenki bevonódik a mesébe, ahogyan a bibliai történet esetében is mindenkiben dolgozik tovább a történet. Sem a mese, sem a bibliai történet tartalmának nem kell a racionalitás talaján állnia, a racionális életre gyakorolt hatásából ez semmit sem von le.⁵⁴

Gianni Rodari gyermekpszichológus így ír erről: „a történetmesélés, szorintem, a valóság feletti uralom egy magasabb szintjét jelenti, az anyaggal való konkrétabb kapcsolatot. Az elmélyülés pillanata ez, mely túlmutat a játékon. A tapasztalatok racionalizálása ez, az elvonatkoztatás felé vezető úton.”⁵⁵ Majd ekképp folytatja: „Azt is mondtuk, és igaz is, hogy a mesék olyan archaikus kulturális modelleket sugalmaznak, amelyek már nincsenek, és ezek szemben állnak azzal a társadalmi – technikai valósággal, amelyben a gyerekek felnőnek. De ez az ellentetés nem állja meg a helyét, ha úgy fogjuk fel, hogy a mese egy külön világszínház, amelytől egy függöny választ el minket. A mese nem imitáció, hanem meditáció.”⁵⁶ Bruno Bettelheim meglátása rárimel erre, amikor így fogalmaz: „A sok évszázados – ha nem évezredes – szájhagyomány a meséket addig finomította, míg egyaránt alkalmassá váltak nyilvánvaló és rejtett jelentések közlésére – egyszerre tudtak szólni az emberi személyiség különféle belső rétegeihez, és éppúgy beférköztek a pallérozatlan gyermeki észjárásba, mint a felnőtt árnyalt gondolkodásá-

jelenő számtalan motivációra, de úgy tűnik, hogy az érzelmi jelentéssel bíró történetek tartalma segít abban, hogy önmagunkba mélyedjünk.”

⁵² NÉMETH: i. m., 149.

⁵³ HONTI János: *A mese világa*, Budapest, Magvető Kiadó, 1962, 105.

⁵⁴ LANKTON, Carol H. – LANKTON, Stephen R.: *Tales of Enchantment, Goal-Oriented Metaphors for Adults and Children in Therapy*, Bristol, Brunner/Mazel, 1989, xv.: „Throughout history, myths and metaphors have played an important part in education and in the development of wisdom. Understanding them infuses life with purpose, worth, meaning and value. Undeniably, stories can motivate us, cause us to recall, ponder, and embrace new ideas. Even Aristotle, often considered to be the master of reason or rational thought, indicated that wisdom was necessarily interconnected with myth. Stories are, after all, models for behavior, thoughts, and feelings. Since therapy is largely focused on helping people become motivated for action, embrace new ideas, and reflect on the world through different eyes, the use of stories in the therapy context seems quite logical to us.” Illetve, 4.: „In the same way, the truth contained in a parable, a myth, or a Sufi story may inspire significant personal change, despite the fact that such stories are known to be fiction.”

⁵⁵ RODARI, Gianni: *A képzelet grammatikája*, ford. GARAMVÖLGYI Katalin – MEGYERI Zsuzsa, Budapest, Pont Kiadó, 2001, 95.

⁵⁶ Uo., 108.

ba. Ha az emberi személyiség pszichoanalitikus modelljéből indulunk ki, a mesék fontos mondanivalót hordoznak a tudatos, a tudatelőttés és a tudattalan tartalmak számára, bármilyen szinten működjenek is az adott időben,⁵⁷ és „a mese nemcsak mint irodalmi forma különleges, hanem azért is, mert a gyermek minden más műalkotásnál jobban megérti”.⁵⁸ Lassan két évtizeddel ezelőtt pedig azt találtam, hogy a mese (ha már találkozott vele a gyermek) egy külvilág felé megnyilvánuló, teljes személyiséget befolyásoló „érzékszerv” lehet, mely szűrő, mint a szem és a fül, ízlelő és lebontó, mint a szájban a nyelv és a fogak, élményt, biztonságot és otthonosságérzetet adó, mint a kéz simogató mozdulata, mely meg is tart/támaszt, ha kell. A mese a gyermeki lélek mélylélegzete, amivel lebukhat a hétköznapi élet tengerébe, gyönyörködhet a szeme elé táruló világban, és lassan megtanulhat úszni. Természetesen itt „igazi” mesére gondol, mely mélyen tiszteli és nagyra becsüli a gyermeki lelket, épp ezért itt a „jó” soha nem veszi át a „gonosz” eszköztárát, csak azért, hogy győzzön, és nem keveredik benne a népi és a modern összefüggés és „félretájékoztató” módon. (A róka nem találkozik „propellerfűlű” nyúllal.)⁵⁹

Dolgozatunk állításait összegezve örömmel állapíthatjuk meg, hogy az ember(gyermek) gondolati-viselkedési fejlődése áldott találkozási pontja a mesekutatás és mesepszichológia, valamint a teológia eredményeinek és evidenciáinak, aminek következtében immár szervesen összetartozónak és egymást kiegészítőnek is tarthatjuk a mese és a teológia határterületét. Leginkább azért, mert az ember mindkét térfélen otthon és biztonságban érezheti magát egyedül és szeretettel egyaránt. A katechézis pedig bátran és szabadon használhatja mindenik terület legfrissebb és első hallásra talán szokatlan eredményeit, hogy hatékonyabban végezhesse élethosszig tartó szolgálatát.

⁵⁷ BETTELHEIM: i. m., 11.

⁵⁸ Uo., 17.

⁵⁹ SOMFALVI Edit: A bibliai történetek gyermekek számára való átadásának újabb szempontjai a mesepszichológia felismeréseinek fényében, *Keresztény Szó*, 18. évfolyam, 2007/7, 24–27.



Békési Sándor rajzillusztrációja Oscar Wilde A boldog herceg című meséjéhez

Hős Orsolya

KAMISHIBAI A KATECHÉZISBEN

Az amerikai gyerekkönyvíró Allen Say klaszszikus képeskönyve, a *Kamishibai Man* egy idős japán embernek a történetét meséli el, aki a televízió térhódításának idején meg tapasztalta, hogyan távolította el a gyerekeket a beszélő csodadoboz a tradicionális japán közösségi történetmondástól. Évekkel később az öregember a mese szerint visszatér a városba, hogy elmondjon egy utolsó történetet, a saját történetét. A gyerekek, akiket korábban szórakoztatott, felnőttként visszatértek, és minden eddiginél lelkesebben hallgatták elragadó meséit. A történet a videómegosztó csatornán elérhető.¹

Tanulmányomban a történetben szereplő kamishibai, a japán papírszínház katechetikai szerepének és lehetőségeinek vizsgálatára fókuszálok. Szeretném felhívni a figyelmet egy eszközre, és arra, hogy mi az, ami a többi szemléltetési módszer, történetmondási módus közül kiemeli, amiben mássága, unikalitása rejlik. A történeti és elméleti áttekintés után Blanár Gabriella és munkatársai példaértékű és a katechetika területén úttörő, innovatív gyakorlatát mutatom be. Teszem ezt azzal a céllal, hogy a módszerben rejlő perspektívákat a hitoktatásra nézve összegezzem.

Mi a kamishibai?

A kamishibai japán szó papírból készült színházat jelent. Egy-egy történetet illusztrációk segítségével jelenít meg. Az illusztrációk egy fakeretben vannak egymás mögé helyezve. A fakeret formája a bábszínházak világát idézi. Kinyitható ajtaja teszi láthatóvá a képeket. A történetmesélő a keretet egy stabil alapra helyezi. A keret mögött vagy mellett állva

¹ Lásd SAY, Allan: *Kamishibai Man*, Boston, Clarion Books, 2005. Ajánlott korosztály: 4-7 év. A könyv felolvasásának videó változata megtekinthető URL: <https://www.youtube.com/watch?v=oj5hHSGDHjM> Utolsó letöltés: 2021. 10. 29.

meséli a történetet. A közönség vele szemben helyezkedik el. A képek a történet sorrendiségét követve egy-egy epizódot, eseményt ábrázolnak. A történet előrehaladtával a következő képet a keret nyitott oldalán keresztül az épp látható kép jobbról balra történő horizontális mozgásával teszi a mesélő láthatóvá. A kihúzott lapot a többi kép mögé, a keretbe visszahelyezi, vagy a keret mögé, mellé teszi.²

Történeti gyökerei

A japán papírszínház először a 8–10. században buddhista szerzetesek használták. Papírtekercsre rajzolt illusztrációk segítségével igyekeztek tantételeiket érthetőbbé tenni, diplomáik történetét elmesélni, vallásuk lényegét megjeleníteni, erkölcsi tanúságokat hordozó történeteket mondani. Az évszázadok során népszerűsége időről időre változott, formája több irányba fejlődött. Egyrészt Japán Edo-periódus alatti izolációjának időszakában (1600–1868) hordozható lámpa segítségével az árnyszínház világát idéző kivetíthető képeket készítettek. A 17–18. században szerte a világon népszerű laterna magica, a diavetítő őse, feltehetően holland kereskedők közvetítésével jutott el a távol-keleti országba. Másrészt a 20. század elején szélesebb, hordozható fadobozokat is használtak utcai mutatványosok. A háttér statikus, kétdimenziós díszletként szolgált. A doboz aljába vágott sínek mentén mozgatta a bábszínész a sík papírbábokat hátoldalukra ragasztott pálcák segítségével a doboz háta mögött állva. Emellett a vizuális technika fejlődésével a némafilmek a Japán közönséget is meghódították. Helyi specialitássá vált, hogy a hang nélküli jeleneteket narrátorok hangosították ki, és mesélték, a látottak drámaiságát és szórakoztató jellegét ezzel is fokozva.³

Úgy tűnt, a papírszínház népszerűsége végképp eltűnik az új formák árnyékában. A gazdasági világválság és az elhúzódó kínai–japán-háború azonban új fordulatot hozott. A kamishibai ebben és az ezt követő időszakban élte aranykorát, a 30-as években vált az utcai szórakoztatás népszerű formájává. A munkanélküliek nagy számban igyekeztek ennek segítségével elfogadható keresethez jutni. Az utcai papírszínházak előadói kerékpárjukra szerelt kamishibai fakeretekkel járták a városok utcáit. A taps hangját utánzó ritmusbotokat összeütve hívták előadásukra célközönségüket, a gyerekeket. Az előadások előtt és alatt édességet árultak. Történeteiket a legizgalmasabb jeleneteknél félbeszakították így biztosítva, hogy a nézők érdeklődése a következő napig fennmaradjon. Napi 3-4 előadás 20 körüli nézőszámmal több ezer családfőnek biztosított a nehéz években rendszeres jövedelmet. Ugyanígy a kerékpárokat és képsorozatokat bérbeadó, illusztrációkat

² SAKAI, Kyoko: Kamishibai, Its Key Features and Appeal, in ČEPELJNIK, Michael (ed.): *Umetnost kamishibai/ The Art of Kamishibai*, Ljubljana, SLOGI, 2018, 184–190. URL: https://issuu.com/slogi1/docs/umetnost_kamisibaja_the_art_of_kami Utolsó letöltés: 2021. 10. 28.

³ MCGOWAN, Tara M.: The Many Faces of Kamishibai (Japanese Paper Theater), Past, Present and Future, <https://aboutjapan.japansociety.org/> URL: <https://aboutjapan.japansociety.org/the-many-faces-of-kamishibai> Utolsó letöltés: 2021. 10. 29.

kézzel készítő férfiaknak.⁴ A bevezetőben említett képeskönyv az előadás formáját is bemutatja.

Kamishibai és katechézis találkozása

Imai Yone (1897–968) középiskolai tanulmányai befejezése után, 21 évesen keresztkeltek meg Tokióban. A nagy kantói földrengés (1923) után Kagawa Toyohiko (1888–1960) protestáns lelkész és békeaktivista közvetlen munkatársaként dolgozott a földrengés áldozatait segítő missziói közösségben, Osakában. Az ő biztatására utazott 1927-ben az Egyesült Államokba, hogy ott missziói tanulmányokat folytasson. Négy évvel később hazatért, és Tokióban vasárnapi iskolát nyitott. Ám tanítványai, meghallva a japán ritmusbot jellegzetes kopogását, mindig faképnél hagyták, ha papírszínház-előadás kezdődött a közelben. 1932-ben megbízott egy kamishibai illusztrátort, hogy készítsen képeket bibliai történetekhez. Az első a karácsonyi történet volt, melyet számos ó- és újszövetségi történet követett. 1933-ban Kamishibai Misszionáriusok néven társulatot alapított, majd a történetek megjelenítéséhez kiadóvállalatot. A következő évben publikálta az evangélium továbbadásáról szóló könyvét, melyben a japán papírszínház módszertani leírását adja, és áttekint, elemez több utcai művészeti formát.

Imai számos meghatározó formai változtatást vezetett be. Megkészserezte és egységessé tette a képek méretét (10, 5x15 inch, kb. 27x38 cm)⁵ a láthatóság és a kiadványok használhatósága érdekében. A történetekben szereplő képkártyák számát is megnövelte a szokásos 10–12-ről 20-ra.⁶

A 30-as évek végétől a Tokiói Egyetem oktatási célú kamishibai történeteket fejlesztett. Az ötlet támogatói a II. Világháborút megelőzően és a háború éve alatt propagandacélokra használták a papírszínházat. A háború éve alatt az evangéliumi történetek képkártyái többségében megsemmisültek. A princetoni egyetemi könyvtár őriz néhány megmaradt példányt Imai kiadójánál megjelent történetekből.⁷ Tudni vélik, hogy körülbelül 50 bibliai történet jelent meg néhány év alatt Japánban. Az 50-es években a televízió elterjedésének következtében, amelyet elektromos kamishibaiként emlegetett az akkori japán köznyelv, a papírszínházak teljesen eltűntek a városok utcáiról. A papírszínház képei és történetei többségében az enyészeté lettek.⁸

⁴ DYM, Jeffrey A: Kamishibai, What is It? Some Preliminary Findings, *kamishibai.com*, 2-3. URL: <http://www.kamishibai.com/resources/Docs/jeffskpaper.pdf> Utolsó letöltés: 2021. 10. 29.

⁵ A képkártyák mai mérete: 27,5cm x 37cm. URL: <https://csimota.hu/termek/papirszinhaz-fakeret> Utolsó letöltés 2021. 10. 29.

⁶ ORBAUGH, Sharalyn: *Propaganda Performed, Kamishibai in Japan's Fifteen-Year War*, Leiden – Boston, Brill, 2015, 48–50.; ISHIGURO, Hiroaki: Revisiting Japanese Multimodal Drama Performance as Child-Centred Performance Ethnography, Picture-Mediated Reflection on 'Kamishibai', in CHEMI, Tatiana – DU, Xiangyun (eds.): *Arts-Based Methods in Education Around the World*, Gistrup, River Publishers, 2017, 89–105, 92–93.

⁷ MCGOWAN, Tara M.: Gospel and War Propaganda Take to the Streets! The Rise of "Educational Kamishibai" (教育紙芝居), *blogs.princeton.edu*, 2019. 08. 30. URL: <https://blogs.princeton.edu/cotsen/2019/08/educational-kamishibai/> Utolsó letöltés: 2021. 10. 29.

⁸ DYM: i. m.

A kamishibai globalizációja

Az 1950–60-as években Japánban az oktatás területén óriási szerepet kapott a kamishibai. Történelmi, irodalmi, életrajzi, zenei és etikai témájú papírszínházak sokaságát publikálták és használták a közoktatásban. A 67-es oktatási reform után tudatosan háttérbe szorította az akkori kultúrpolitika, és úgy tekintett rá, mint a korábbi vészterhes idők emlékére, amelytől szabadulni akartak. Ma Japánban mindössze két nagy kiadó jelentet meg és forgalmaz papírszínház-történeteket mintegy 30 országban világszerte.⁹

A képekkel kísért történetmondás a világ számos pontján az adott nemzeti kultúra része a magyar vásári képmutogatóktól a marokkói vagy éppen indiai köztéri előadóművészekig. A médiatechnika gyors fejlődése a hétköznapokból kiszorította ugyan, de az általuk hordozott értékek utáni vágy nem tűnt el teljesen. A 80–90-es évek során a Japánba látogató művészek és pedagógusok, szülők, a japán kultúra iránt érdeklődők újra felfedezték a papírszínházat.¹⁰ Valamennyi földrészre eljutott, és a szórakoztatáson túl az oktatás területén indult új, hódító útjára Perutól Ausztráliáig, Franciaországtól Kaliforniáig. Angol nyelvterületen, különösen az Egyesült Államokban reneszánszát éli könyvtárakban, óvodákban, általános és középiskolákban nem csupán a multikulturális oktatásnak köszönhetően, hanem mert meglátták a benne rejlő kreatív lehetőségeket a nyelvoktatás, irodalmi és művészeti nevelés terén is.¹¹

Kamishibai Magyarországon

Magyarországon akadálymentesített mesekönyvként kezdték használni 2008-ban a papírszínházat halmozottan fogyatékos vagy akadályozott gyermekek között gyógypedagógusok.¹² A fogyatékkal élő gyermekek intézményi nevelésében, oktatásában olyan eszköznek bizonyult, amely a mindennapokban speciális segítséget nyújt értelmi, motoros szenzoros képességeik fejlesztésében, beszédfejlődésük támogatásában, fizikai akadályozottságuk áthidalásában.¹³ A Mozgásjavító Általános Iskola, Egységes Gyógypedagógiai Módszertani Intézménye és Diákotthon Csillagház tagozatának megkeresése után 2009-től ad ki a Csimota Kiadó papírszínház meséket.¹⁴ A hat éve elérhető módszertani kézikönyv és a több tucat megjelent mese Magyarországon is lehetővé teszi széleskörű felhasználását családokban, könyvtárakban, nevelési és oktatási intézményekben.

⁹ MCGOWAN: Gospel and War Propaganda

¹⁰ MÁRQUES IBÁÑEZ, Ana: Kamishibai, An Intangible Cultural Heritage of Japanese Culture and Its Application in Infant Education, *Képzés és gyakorlat/Training and Practice*, 15. évfolyam, 2017/1-2, 25–44, 34–39.

¹¹ TAMAKI, Donna: Kamishibai for Everyone!, *kamishibai.com*, URL: <http://www.kamishibai.com/PDF/kamishibaieveryone.pdf> Utolsó letöltés: 2021. 10. 29.; ISHIGURO: i. m., 92–93.

¹² MAKKAI Kinga: Papírszínház, azaz kamishibai, *konyvmutatvanyosok.wordpress.com*, 2011. 10. 20. URL: <https://konyvmutatvanyosok.wordpress.com/2011/10/20/papirszinhaz-azaz-a-kamishibai/> Utolsó letöltés: 2021. 10. 29.

¹³ CSÁNYI Mónika – SIMON Krisztina – Tsík Sándor (szerk.): *Papírszínház*, Módszertani kézikönyv, Budapest, Csimota, 2016, 50–52.

¹⁴ Uo., 14.

Miben rejlik a kamishibai varázsa?

A kamishibai varázsának megértéséhez néhány hasonló vizuális módszerrel vagy eszközzel történő összehasonlítása segítségével juthatunk el.

Olyan, mint a képeskönyv, de mégsem. A képeskönyvek többségében kisgyermeknek készülnek. A kisgyermek számára készült klasszikus képeskönyvek jellegzetesen nagy színes illusztrációkat tartalmaznak, ezek szoros kapcsolatban vannak az oldalakon található szöveggel, és kölcsönösen kiegészítik egymást. A történetet egy olvasni tudó, általában felnőtt felolvasva 1-2 gyereknek, akik mellette vagy az ölében ülnek. Nem feltétlenül kapcsolódik kép a szöveg minden részéhez, illetve fordítva. A felolvasó vagy a gyermek lapoz, a mi kultúránkban jobbról balra. Addig időznek egy-egy oldalon, amíg szeretnének, illetve előre és visszalapozhatnak bármikor. Felolvasó és hallgató tekintete egyaránt a lapon nyugszik. Szemkontaktust csak az alaphelyzetből kilépve létesíthetnek. A klasszikus papírszínház-történetek illusztrációi egymás után egy fadobozban állnak. Az illusztráción nem olvasható szöveg. A lapok hátoldalán a könyvkiadó által nyomtatott kicsinyített kép és a történet szövege szerepel, de nem a hozzá tartozó lap hátoldalán. A leghátsó lapon szerepel az első illusztráció miniatűr képe és a kapcsolódó szöveg. Az első lapon a második kép és a kapcsolódó szöveg. A lap kihúzásával és az utolsó illusztráció mögé csúsztatásával láthatóvá válik a következő kép, és leghátul olvashatóvá a hozzá tartozó szöveg. A történetmondó vagy felolvasva ezt, vagy saját szavaival mesél. Ő és bővebb, 10–20 fős hallgatósága egymással szemben helyezkednek el. A mesélő a hangján túl a gesztusokat, a mimikát, testtartást, dramatikus megjelenítést is aktívan használja. Állandó interakció folyik néző és mesélő között.¹⁵ A képet mindenki egyaránt látja, de a képek kerete minden esetben ugyanakkora, nagyjából A/3 méretű. A történet és a történetmondó határozza meg, hogy melyik képe mennyi ideig látható, és a nézőknek nincs erre közvetlen befolyásuk. A fókusz kettős, kép és mesélő váltakozó figyelmet kap, noha a kép a meghatározó. A kamishibai képei akár szöveg nélkül is egy teljes történetfolyammá állnak össze. A térbeli viszonyok, a színek, a karakterek, az érzelmek felismerése, a cselekmény megértése egyéni interpretációt igényelnek. Verbalitás és vizualitás befogadása összetett folyamatokat indít el a nézőben, ahogy a képeskönyv olvasása közben is. A látszólagos passzivitás a befogadás játékos könnyedsége révén természetes belső kognitív, emocionális, morális és egzisztenciális és önismereti aktivitást generál.¹⁶

Olyan, mint a színház vagy bábszínház, de mégsem. A történetmondó előadja a történetet. A kamishibai fakerete hasonlít a színházi játéktérhez. Jobbra, bal-

¹⁵ PÁSZTOR CSÖRGEI Andrea: A képtől az előadásig, A papírszínház alkalmazása a drámapedagógiai munkában, *Könyv és Nevelés*, 12. évfolyam, 2020/1, URL: <https://folyoiratok.oh.gov.hu/konyv-es-neveles/a-keptol-az-eloadasig> Utolsó letöltés: 2021. 10. 29.

¹⁶ NOZAKA, Etsuko: Kamishibai: How It Differs from Picture Books, 1-8. URL: https://www.ibby.org/fileadmin/user_upload/23-Etsuko_Nozaka-Kamishibai-How_It_Differs_from_Picture_Books.pdf Utolsó letöltés: 2021. 10. 29.; SEVER, Vid: The Interactive Kamishibai for Children, in ČEPELNIK: i. m., 49–62.

ra és felfelé nyitható hármastajtaja megjelenésében is hasonlít egy színházi vagy bábszínházi színpadra. Az ajtók kinyitásával kezdődik az előadás. A kezdés ritusa fokozza a várakozás feszültségét, és segít belehelyezkedni az új befogadásának állapotába. Az előadás kezdetekor egy odaillő vers vagy ének az elcsendesedés, fókuszálás rutinjának kialakítását is segítheti. A színházi előadás, még a gyerekeknek szóló előadás sem minden esetben interaktív. A nézőkkel állandó kapcsolatot tart fenn a mesélő, kérdéseket intéz hozzájuk, időnként kiszól a történetből, szükség esetén improvizál, humoros vagy meghökkenítő megjegyzést tesz, és a feszültség fokozása érdekében hosszabb-rövidebb szünetet tart. A történetmondást kísérheti, kiegészítheti, megszakíthatja zenei betét, hangeffektus, éneklés vagy bármi más a színházi dramaturgiai eszköztárból.¹⁷ A kamishibai történet a színházi darabhoz hasonlóan nem tartalmaz leíró részeket, sokkal inkább dialógusokat vagy monológokat. Még ha a képkártyán ábrázolt jelenet dinamikus is, a színpadi mozgással ellentétben a történések egyetlen momentumát ábrázolja, és nem mutatja be a mozgás vagy változás teljes folyamatát. A statikus, sík illusztrációk a színházi előadásnál intenzívebben veszik igénybe a közönség képzelőerejét.¹⁸

Olyan, mint a diavetítő, de mégsem. Korábban láthattuk, hogy a papírszínház fejlődésének egy korszakát a kivetítés lehetőségei is meghihlették. A színházi előadások egy része, de a diavetítés mindenképpen sötétben történik. A történet a kivetített képeken jelenik meg. A nézők egy irányba néznek a narrátorral, aki a klasszikus diafilmtekercs esetében felolvassa a kép alatti szöveget. A diakockákon a tekerccsel ellentétben nem olvasható szöveg. A sötét miatt írott anyag, történet egyébként sem használható, kizárólag fejből, spontán vagy előre megtanult elbeszélés. A kép nagysága, élessége variálható a vetítő és a vetítésre használt terület közötti távolság változtatásával. A sötét nézőtér nem teszi lehetővé a mesélő és nézők szemkontaktusát. A diavetítés sajátos dinamikája, a képek közötti látható átmenet kevesebb lehetőséget nyújt a dramatikus eszközök felsorakoztatására, még ha a nézőkben egyfajta moziérzetet is kelt. A kivetített kép kevésbé elevenedik meg, mint a kamishibai képes történetmesélésének jelenetei.¹⁹

Olyan, mint a Power Point, de mégsem. A számítógépes prezentációt készítő program lehetővé teszi, hogy a képeskönyvhöz és a diavetítéshez hasonlóan egész képernyőt betöltő illusztrációkat egymás után fűzve, szöveggel vagy narrációval kísérve felépítsünk egy történetet. A megjelenítés a látványt fokozva akár még animálható is, sőt videó készíthető a papírszínház képkártyáinak felhasználásával.²⁰ Törökországban a papírszínház képeiből összeállított Power Point-vetítése-

¹⁷ SIMON Krisztina: Kamishibai, avagy a papírszínház újra meghódítja a világot, *Studia Litteraria*, 58. évfolyam, 2019/1-2, 347–355, 352.

¹⁸ CVETKO, Jelena Sitar: Beyond Borders in Confined Space, Dramaturgical Perspective on the Art of Kamishibai Theatre, in ČEPELJNIK: i. m., 198–202.

¹⁹ Lásd Kamishibai a japán kép alapú történet mesélés, *omiyage.hu*, URL: <https://www.omiyage.hu/kamishibai-a-japan-kep-alapu-tortenet-meseles> Utolsó letöltés: 2021. 10. 29.

²⁰ DYM: i. m., 11.

ket építenek be színházi előadásokban, ezzel is fokozva az előadás nézőkre gyakorolt hatását. Simon Krisztina könyvtárostanárnak tanulmányában megjegyzi, hogy a kivetítéssel épp a lényege vész el a papírszínházi mesélésnek.²¹ A Power Point diavetítés közösségi jellege sem pótolhatja a papírszínház közösségi élményét. Az élő történetmesélés szuggesztivitása biztosítja, hogy a résztvevők érzései, érzelmei egy másfajta, kettős tudatállapotban bevonódnak a történetbe.

Karantén és kamishibai

A generációkutatás elméletalkotói egy-egy nagy fordulóponthoz és azok hatásához kötődően szemlélik a generációváltásokat. Lehet, hogy a mai óvodásokat és iskolásokat a generációs elméletek alapján Covid-hittanosoknak nevezik majd. Ez a harmadik tanév, amelyet globálisan vagy lokálisan, hosszabb-rövidebb időintervallumban beárnyékol a világjárványhoz köthető karanténok időszaka, a digitális vagy online hittanoktatás kihívása. Éppen a pandémiának köszönhetően jutott el a legnépszerűbb videómegosztó segítségével sok gyerekhez és fiatalhoz *A Papék házából* (APH – Böszö, Miki, Gábi) címet viselő csatornára feltöltött néhány videó. Ezen belül is külön figyelmet érdemel *A papírszínház papnénivel* néhány epizódja. Készítői, Blanár Gabriella, Böszörményi Tamás és Kiss Miklós felvidéki, zempléni lelkipásztorok, akik tehetségükhöz és lehetőségükhöz mérten összedolgoznak a határon túli református gyülekezeti élet megújításáért és megelevenítéséért. Munkájukról több internetes fórum is beszámolt már.²²

Ahogy fent említettem, a kamishibai élő történetmondó módszer, de az APH segítségével nem csak a kisgyerekes gyerekek lehetnek részesei. A japán Gospel Kamishibai mozgalom történeteinek²³ és a Bon Bosco Kiadó által forgalmazott bibliai történetek²⁴ képi világtól és szövegalkotásától nagyon különbözőt alkotott, alkot Blanár Gabriella. Megkerestem mint a bibliai történetek papírszínház adaptációjának alkotóját. Véleményét, látását, tapasztalatait, alkotói folyamatának leírását szívesen és készségesen osztotta meg velem, amit a következőkben röviden összegzek.

Papírszínház papnénivel

A kamishibai bibliai történeteket Imai Yone kérésére kézzel rajzolták az illusztrátorok (1932), de rövid időn belül kiadásra került (1933), és sokak számára elérhetővé vált. A Don Bosco Kiadó saját illusztrációkkal készült papírszínházi

²¹ SIMON: Kamishibai, 350.

²² Lásd BARNÁ BÁLINT: Papék a kamera mögött, *parokia.hu*, 2020. 06. 10. URL: <https://www.parokia.hu/papek-a-kamera-mogott/> Utolsó letöltés: 2021. 10. 29.; PERPÉKNÉ PAPP ÉVA: Református unió, avagy a Papék házából, *reposit.hu*, 2020. 07. 17. URL: <https://reposit.hu/blog/perpeke-ne-papp-eva/2020-07-17/reformatus-unio-azaz-papek-hazabol> Utolsó letöltés: 2021. 10. 29.; ISKI IBOLYA: Papírszínház a papnénivel, *reformata.sk*, 2020. 06. 02., URL: <http://reformata.sk/mutat/papirszinhaz-a-papnenivel/> Utolsó letöltés: 2021. 10. 29.

²³ Lásd MCGOWAN: Gospel and War Propaganda

²⁴ Lásd URL: <https://www.theologische-buchhandlung.de/kamishibai-soziale-themen.htm> Utolsó letöltés: 2022. 01. 22.

történetek mellett²⁵ részben képeskönyvek anyagát adaptálja, amelyek esetenként diakockákon is elérhetőek.²⁶ A felvidéki lelkészről saját kezűleg rajzolja illusztrációit. Rajzkészségéről és írói vénájáról már korábban meggyőződhetek nemcsak a gyülekezetében, hanem szélesebb körben is. A reformátorok, Luther és Kálvin életéről készített, saját megfogalmazása szerint „kép-olvasó monológjai” nyomtatásban is megjelentek.²⁷ Sematikus rajzai kifejezőek, lényegre törőek, informatívak, frissek, naprakészek és humorosak.

Elmondása szerint a szöveg megalkotására a lelkész úgy készül, mint egy prédikációra. A bibliai szöveg többszöri elolvasása közben, az egezetikai szakaszban a kommentárok olvasása során is már az ábrázolás lehetőségein gondolkodik. Az üzenet megtalálása és megfogalmazása után írja meg a szöveget, ez lesz a szöveg és képsorozat egészének esszenciális magja. Az illusztrációk egyszerű, de esztétikus, művészi vonalrajzok. A leíró részeket lehetőség szerint mellőzi a szövegben, és vizuális megjelenítéssel pótolja. A jellemábrázolás, karakterépítés elsődleges bázisai is a rajzok. Illusztrációit nem színezi ki, színeket legfeljebb kiemeléshez használ (pl. húsvéti történet), illetve a fókuszálás megkönnyítéséhez. A rajzok kortörténeti információt is közvetítenek. A tételrendezés, a formák, a kiegészítő elemek funkciója jól körülhatárolt és meghatározott, sallangoktól mentes. Kiforrott jellegzetes stílusúak mind a portrék, mind az egész alakos ábrázolás. A szereplők mozdulatai, arckifejezése éppen annyira túlzóak, amennyire az szükséges a cselekmény megjelenítéséhez, az érzelmek, indulatok kifejezéséhez. Szimbólumokkal, irányított aszociációkkal segíti a megértést, de kép és szöveg is mellőzi a direkt interpretációt. A lapok váltása egy különleges lehetőséget rejt magában, amivel az élményszerűség, drámaiság fokozható. Blanár Gabriella úgy alkotja meg történeteit, hogy egy-egy képkártya félig kihúzásával új képet alkot, amely átmenetet képez az épp látott és a következő jelenet között. Ezáltal a figyelmet egy bizonyos dologra fókuszálja, a változást vagy lényegi elemet így kiemelve. Ez a fajta alkotó tevékenység feszes és pontos gondolatmenetet igényel a szöveg megformálásában, és bámulatos kreativitást feltételez az illusztráció megalkotásában. Jó példa erre a karácsonyi történet feldolgozása. A *Nem az a 3 király* című papírszínházi történet ráadásul a bibliai történet mellett egy profán történetet is tartalmaz. Az interneten fellelhető tizenegy történet sajnos eddig nem jelent meg nyomtatásban. Így unikális papírszínház-történetei csak a világhálón tekinthetők meg. Elérhetőségüket a tanulmány végén közlöm. Tudomásom szerint az eddig elkészült kamishibai történetek többi része a lokális gyülekezet katechézisének gazdagítja.

²⁵ Lásd URL: <https://www.theologische-buchhandlung.de/kees-de-kort-kamishibai.htm> Utolsó letöltés: 2022. 01. 22.

²⁶ Lásd URL: <https://www.theologische-buchhandlung.de/mini-bilderbuch-don-bosco.htm> Utolsó letöltés: 2022. 01. 22.

²⁷ BLANÁR Gabriella: Reformátorok élete, Rövid jelenetek ifi korosztályú csoportok számára, in BALÁZS Lilla et al (szerk.): *Légy hű mindhalálig, Játékos foglalkozások a felvidéki református hitbűsők életéről*, Komárom, Szlovákiai Református Keresztyén Egyház, 2017, 78–89.

A felvidéki református gyülekezet hittan csoportjait több évfolyamba járó gyermekek alkotják. A papírszínház lehetőséget biztosít, hogy a különböző korosztályok annyit fogadjanak be a bibliai történetből, amennyit életkori sajátosságuk és egyéni fejlettségük lehetővé tesz. A kamishibai módszer kisiskolások és óvodás korúak között is eredményesen alkalmazható hittanórán, gyermek-istentiszteleten, csendesnapon vagy nyári táborban. A történet feldolgozásánál lehetőség nyílik a differenciálásra. Történetmesélés után az azonnali visszajelzés nagyon gyakori. Hittanoktató és hittanos gyermek aszimmetrikus kapcsolatát egyszerű eszközökkel képes szimmetrikus, partneri kapcsolattá alakítani, ahol a kommunikáció könnyedé és kétirányúvá válhat. A képkártyákat szívesen színezik, rakják sorrendbe a gyerekek, és segítségükkel könnyen és örömmel mesélik újra a történetet, vagy dramatizálják, eljátsszák. A videómegosztó segítségével más korosztályokat is elért, konfirmandusoktól, fiataloktól, az ő felnőtt családtagjaitól pozitív visszajelzések sokasága érkezett. Nemcsak bibliai, hanem egyháztörténeti, egyházismereti, református és magyar öntudatukat és önismeretüket segítő foglalkozások alapja is lehet a papírszínház.

A történetek elkészítése időigényes, egyedüli alkalmazása a megszokás zsákutcájába vezetne, ezért Blanár Gabriella az egyházi és a naptári év kitüntetett alkalmainak ünnepi fényét emeli ezzel a gyülekezeti hittanoktatásban. Beszélgetéseinkben többször aláhúzta, hogy a napi helyzet, az aktuális történések adják, melyik történet szólítja meg, melyikből lesz papírszínház, és hogyan. Jó példa erre a 10 leprás története, amelyet a szájmászk használata és a Covid-járvány aktualitása formált olyanná, amely az itt és most kérdéseire felel. A síkban látott kép kiterjesztése, az átélt félelmek és bizonytalanságok keretbe foglalása lehetőséget adott és elkülönített időt teremtett arra is, hogy a résztvevők önmagukról, átéléseikről is megnyilatkozzanak. A kamishibai feladata ugyanis nem a szórakoztatás és a katechetikai alkalom színesítése. Sokkal inkább a gondolatébresztés, egyéni megnyilvánulások ösztönzése, alkotóképesség aktivizálása, alkalomteremtés a párbeszédre, érzelmek, érzések kifejezésére, átélésére, és a behelyezkedés feszültségének feldolgozására.

Konklúzió

A nemzetközi oktatási gyakorlatban az önálló szövegalkotás, nyelvi kompetenciák fejlesztése és a művészeti nevelés területén számtalan helyen használják a japán papírszínházat. Elképzelhetőnek és megvalósíthatónak tartom, hogy református iskolákban, művészeti iskolákban, gyülekezeti táborokban nagyobb volumenű projektfeladatként vallásos témájú történeteket alkossanak vagy dolgozzanak fel a gyerekek közösen vagy egyénileg. Minden művészi megoldásban a gyermekek saját verbális megoldásai, megértett üzenete, vizuális nyelve és megoldásai mani-

fesztálódhatnak.²⁸ A katechézisben a kamishibai újszerű használatánál a felvidéki lelkészre erre nézve is tett kísérletet biztató eredménnyel. Előre mutató módszertani kísérletei bátorítóan hatnak a hittanoktatás megújításán és élővé tételén munkálkodóknak, köztük nekem is.

A gyülekezeti ifjúsági csoportok, református középiskolák kamaszainak útkezesésében a szociális, egzisztenciális és társadalmi kérdések vitaindítója lehet egyegy bibliai²⁹ vagy profán³⁰ papírszínház-történet. A játék mint legfőbb tevékenységi forma, a mesékre, történetekre való nyitottság, a rajzolás mint az önkifejezési forma vitathatatlanul az óvodáskor jellemzői. Művészek és pedagógusok egyetértenek abban, hogy alapvető szerepén, a mesemondáson kívül a kamishibai fejlesztő hatását kiterjeszti minden óvodai oktatási-nevelési (mozgás, alkotó tevékenység, anyanyelv, környezet megismerése, matematika, logika, zene, értelmi, érzelmi, akarati, morális, fegyelem, figyelem) területre.³¹ Úgy gondolom, hogy ezeken túl az egyházi fenntartású óvodák nevelési tevékenységébe integrált hitre nevelésben egyedül, aktív, interaktív és kreatív szerepet tölthet be a papírszínház úgy az óvodai foglalkozásokon, mint az ünnepek megélésben. Végezetül azt is meg kell jegyezni, a hittanoktatók, óvodapedagógusok a papírszínház használatával bővíthetik oktató-nevelő munkájuk repertoárját (új munkaformák alkalmazása, új tapasztalatszerzés, gyermekekkel való jobb interakció kialakítása), segítségével jobban megismerhetik, serkenthetik, illetve fejleszthetik a gyermekek képességeit és a bennük rejlő potenciált.

²⁸ LIKAR, IGOR: Kamishibai Pictures Tales, A Narration that Sees and an Image that Hears Imagination (of an Another), How Sensuary Impressions Coplay on the Stage of Imagination, in ČEPELJNIK: i. m., 79–84.

²⁹ Például SIGG, Stephan: *Via Lucis, der Lichtweg*, München, Don Bosco, [é. n.], URL: <https://www.donbosco-medien.de/via-lucis-der-lichtweg-kamishibai-bildkartenset/t-88/2338> Utolsó letöltés: 2022. 01. 13.

³⁰ Pl. KÁRPÁTI TIBOR: *Valentin*, Két szerelmes történet, Budapest, Csimota, [é. n.]; Lásd *Valentin Két szerelmes történet* (Papírszínház-mese Ruff Julianna előadásában), URL: <https://www.youtube.com/watch?v=fTKdzgvaOjk> Utolsó letöltés: 2022. 01. 13.; PAVLOFF, FRANCK: *Barna Hajnal*, Budapest, Csimota, [é. n.]; Lásd *Barna hajnal* (Papírszínház-mese Pechan Eszter előadásában) URL: https://www.youtube.com/watch?v=0st4w_so8h4 Utolsó letöltés: 2022. 01. 13

³¹ ULIC, JOVANKA: Kamishibai and its Possibilities in an Integrated Approach to the Development of Skills in Preschool Children, in ČEPELJNIK: i. m., 216–224.



Fotó: Böszörményi Tamás;

A kép forrása: <http://reformata.sk/mutat/papirsinhaz-a-papnenivel/?flavour=full>

FÜGGELÉK

- 2020.04.10. Papírszínház a papnéniel: Feketepéntek <https://www.youtube.com/watch?v=mpuBYh-sppcU>
- 2020.04.12. Papírszínház a papnéniel: SÍRás helyett öröm / húsvét <https://www.youtube.com/watch?v=IHesmaXAt8I&t=501s>
- 2020.04.19. Papírszínház a papnéniel: Amikor leesett a Tantusz! <https://www.youtube.com/watch?v=g3Nd45JjQYE&t=285s>
- 2020.05.03. Papírszínház a papnéniel: Szeretlek! Akarlak! <https://www.youtube.com/watch?v=J-BEwd4FMh5k>
- 2020.05.21. Papírszínház a papnéniel: Szervusz Nap! (ÁLDOZÓCSÜTÖRTÖK + PÜNKÖSD) <https://www.youtube.com/watch?v=HKhVx-RAr2U>
- 2020.10.31. Papírszínház a papnéniel: Kalapács, szög, lúdtoll - reformátusnak való! <https://www.youtube.com/watch?v=g3Nd45JjQYE&t=285s>
- 2020.11.16. Papírszínház a papnéniel: Szájmaszk vagy csengő <https://www.youtube.com/watch?v=1uYltXM-gZc&t=499s>
- 2020.12.06. Papírszínház a papnéniel: Meddig várjak még? (ADVENT) <https://www.youtube.com/watch?v=rOThEDp751o>
- 2020.12.06. Papírszínház a papnéniel: Nem az a 3 király! (KARÁCSONY) https://www.youtube.com/watch?v=o_uclyhbe3s
- 2021.02.14. Egy életem, egy vallásom / Népszámlálás 2021 <https://www.youtube.com/watch?v=sr-dpPMh98-8>
- 2021.03.12. Papírszínház a papnéniel: Ha majd nagy leszek (ESZTER 1.) https://www.youtube.com/watch?v=MZdUn_wmGIA



Békési Sándor rajzillusztrációja Oscar Wilde A boldog herceg című meséjéhez

Kustárné Almási
Zsuzsanna

„AMIKOR KRISZTUS URUNK A FÖLDÖN JÁRT...”

**Mesék és csodák:
a bibliai történetek továbbélése
az apokrifekben és a
folklorisztikus szövegekben**

1. A szövegagyományozás útja

Az első emberi társadalmak, magaskultúrák mind úgynevezett emlékező kultúrák voltak, amelyekben az emberi viselkedés mértéke és mintája az ősök, az előző generációk viselkedése, cselekedetei voltak. Azaz mind az egyén, mind a közösség a hagyomány alapján tájékozódott a világban. A történeteknek egy adott közösségen belül azért van kiemelkedő szerepük, mert a felhalmozódott tudásanyag általuk hagyományozódik tovább generációról generációra, és így egy adott kultúra hordozó, képviselő közegévé válnak. Jan Assmann ezt hívja kulturális emlékezetnek, amit az egymást követő nemzedékeknek kell életben tartaniuk, méghozzá – mivel nem biológiailag öröklődik – az úgynevezett kulturális mnemotechnika, vagyis értelemtárolás – felelevenítés – közvetítés által. Ez biztosítja egy adott kultúrán, valláson, közösségen belül a folytonosságot és az önazonosságot.¹ „Az elbeszélés a tapasztalatok elérhetővé tétele, a feledés világából való visszahívása. Az elbeszélés lényegében a történet emlékezete. Akik pedig elbeszélnek – elbeszélve továbbadják a történeteket –, azok egy dinamikus folyamat közepén találják magukat. Tanúként részeseivé válnak az előttük jártak reményeinek, ugyanakkor őrzőivé válnak az utánuk jövő nemzedékek álmainak. Ehhez mindenekelőtt szembe kell szállniuk a feledés erőivel, és közel engedni, újraélni mindazt, amiről beszélnek, amit elbeszélnek.”²

¹ ASSMANN, Jan: *A kulturális emlékezet, Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában*, ford. HIDAS Zoltán, Budapest, Atlantisz, 2013, 91.

² VARGA Gyöngyi: Tanuló közösség és „narratív” hit, Tudásátadás az Ószövetség világában, in SZABÓ Lajos (szerk.): *Teológia és oktatás*, Budapest, Luther, 2015, 13–25, 21. URL: https://medit.lutheran.hu/files/szabo_lajos_szerk_teologia_es_oktatas_2015.pdf, Utolsó letöltés: 2022. 04. 05.

A szóbeliségre épülő kultúrákban a történetek hagyományozásának folyamatában nagyon fontos szerepet játszott az elbeszélés aktusa, helye (tere) és maga az elbeszélő vagy mesélő személye is. Az iszlám hagyományban például ramadán idején szokás volt a közösségi szintértként szolgáló kávéházakba vándormesemondókat, úgynevezett meddahokat³ hívni, akik legendákkal, mesékkal, történetekkel, vallásos históriákkal örvendeztették meg a hallgatóságot.⁴ Az indiai hagyományban pedig a mesélés, történetmondás olyan tradicionális narratív gyakorlatot jelent, amelynek során a mesemondó recitatív dallammal és egyszerűbb hangszerkísérettel ad elő epikus történeteket valamely közösségi esemény alkalmával.⁵ A mese- vagy történetmondó tehát nem csupán a szöveggel „dolgozik”, hanem gyakran performansz jellegűvé válik az általa előadott történet. „Nemcsak a mesemondó szövege, hanem a teste is hordozója a mesei hagyománynak, maga a test sajátos médiummá válik a mesemondásban, mert a mesemondás olyan sajátos kommunikációs folyamatként értelmezhető, ahol nem a mesemondó az üzenet feladója, hanem maga a nyelv.”⁶ Ebben a folyamatban a tudásátadás nemcsak verbális úton történik, hanem gyakran kíséri tánc, dal, szertartás vagy maszkos, dramatikus előadás. Gyakorta jellemző az is, hogy a mesélés, történetmondás folyamatában megjelennek az úgynevezett nonverbális kommunikációs elemek, úgymint a látáshoz, szagláshoz, tapintáshoz kapcsolódó érzéki tapasztalatok. A vizualitás szerepe különösen meghatározó, hiszen a hallgatók ennek segítségével „láthatják”, mintegy „belső filmként”, a történet elemeit, eseményeit, és így könnyebben azonosulnak azokkal. Ugyanilyen fontos, hogy a mesemondás többnyire olyan tevékenységek végzésekor történt, amelyekben a kéznek, tapintásnak nagy szerepe van, ugyanis minden kézzel végzett tevékenység segíti a koncentráció, meditáció, elmélyülés, azaz a módosult tudatállapot elérését.⁷ A történetmondás rituális jellegét erősíti az is, hogy legtöbbször egy olyan performatív térben (tűz mellett vagy gyertya fénye mellett, virrasztásokon) történik, ahol a hétköznapi kommunikációs elemek megváltoznak, hangsúlyosabbá, dinamikusabbá válnak, maga a történetmondás pedig deklamációvá lesz. „Ez pedig – állapítja meg Bódis – a szakrális kommunikációra jellemző.”⁸ Mindez azt mutatja, hogy a történetmondás és mesélés olyan komplex folyamat, amely az egész személyiséget érinti – mind a mesélő, mind a hallgató esetében.

A kommunikatív emlékezettel szemben, amely a közelmúltra vonatkozó emlékeket öleli fel, és amelyben kortársakkal osztozik az ember, a kulturális emlékezet irányításra szorul, és ennek megfelelően megvannak a beavatottai, az úgynevezett

³ Az úgynevezett „meddah baba” („mesélő apó”) összetett mesemondói figura, aki egy-egy mese szereplőit mimetikus technikák révén egymaga jelenítette meg. Lásd BÓDIS Zoltán: *A mesező igazsá-ga, Czifra János cigány mesemondó meséi*, Debrecen, Didakt Kiadó, 2014, 25.

⁴ Uo., 24–25.

⁵ Uo.

⁶ Uo., 26.

⁷ Uo., 44.

⁸ Uo.

„adathordozók”, akiknek a feladata az, hogy a történeteket emlékezetben tartsák és elbeszéljék, vagy rituális úton adják tovább. Mesélő tehát nem lehetett akárki, csakis beavatott. Ide tartoztak a sámánok, bárdok, griótok, de a papok, művészek, írások, tudósok, mandarinok is. A tudásnak eme felhatalmazottai az írástalan kultúrákban igen nagy tiszteletnek örvendtek, mert ők hordozták azokat a szigorúan előírt rituális ismereteket, amelyek még nem voltak írásos formában rögzítve. Ők voltak tulajdonképpen az írásbeliség ősi „megtestesítői”. „A szóbeli hagyományozás világában egyedül tudása terjedelme szabja meg a dalnok rangját, vagyis az, hogy hét, húsz, vagy háromszáz történetet képes-e elbeszélni. Minél kiterjedtebb a tudása, annál magasabb rang illeti meg – bizonyos emlékezetkultúrákban, akár hercegi.”⁹ Indiában például a *Rigvéda* ismeretét birtokló brahmanok rangban felülmúlták az uralkodókat, Afrikában pedig az úgynevezett griótok, akik költők, színészek, táncos-komédiások voltak egy személyben, külön társadalmi csoportot képeztek.¹⁰ „A szóbeli hagyományozás világában csekély a szövegek megújulási és információs képessége. Itt a szöveg csak akkor tapad meg a kulturális emlékezetben, ha valami javarészt ismerőset szólaltat meg [...] Az ismétlés itt nem probléma, hanem strukturális szükségszerűség. Az újítás felejtést eredményezne [...]”¹¹

Az írásbeliség kialakulásával azonban jelentősen megváltozott a történetek, elbeszélések, mítoszok hagyományozása. A kezdeti időkben az írásbeliség még a mindennapi élethez kapcsolódó szövegek rögzítését jelentette, és nem foglalta magában a szóbeli hagyományozódás által továbbadott szövegeket. A kulturális emlékezet továbbra is a rituális ismétlésen alapult. Az írás elterjedésével azonban bizonyos normatív és formatív igényeket támasztó szövegeket is rögzítettek, aminek következtében idővel kialakult egy úgynevezett „hagyományáram”.¹² Ez az elnevezés arra utal, hogy ekkor még nagy volt a mozgás az írott szövegek körül és azokon belül is, ugyanis a másolások során egyes szövegek feledésbe merültek, mások megrövidültek vagy kiegészültek. Olyan volt ez, mondja Assmann, „mint egy eleven folyam, amely változtatja medrét, és hol több, hol kevesebb vizet szállít”.¹³ A szövegek hagyományozását tekintve azt gondolhatnánk, hogy a szóbeliség világában, a mitikus történetek rituális elbeszélése során sokkal inkább előfordul a változás vagy változtatás, hiszen a szövegek nincsenek rögzítve, ugyanakkor – ahogyan azt Assmann kifejti – éppen ellenkezőleg, az írásbeli hagyományozás az, ami igényli, sőt generalja a változtatást és újítást.¹⁴ Voltak azonban olyan szövegek is, amelyeket sokkal többször idéztek, másoltak, mint másokat, így azok központi helyre kerültek ebben a hagyományáramban. Így jött létre az úgynevezett „Nagy Hagyomány”, „mely minden egyes jelen számára évszázadokra, évezredekre kiter-

⁹ ASSMANN: i. m., 100.

¹⁰ Uo., 55–56.

¹¹ Uo., 101.

¹² Leo Openheim kifejezése, amelyet Assmann idéz: i. m., 94.

¹³ Uo.

¹⁴ Uo., 99.

jedő tudás – vagy lényegretörőbb kifejezéssel – műveltségi horizontot nyit meg”¹⁵ Ez a folyamat tette tehát lehetővé, hogy az ősi szövegek és bennük megtalálható igazodási pontok hozzáférhetőek és feleleveníthetőek legyenek.

A hagyományozódás keretei azonban akkor alakultak át döntően, amikor az identitás megőrzése szempontjából fontosnak tartott történetek, szövegek kanonizálódtak, azaz – a „hagyományárammal” szemben – módosíthatatlanokká váltak. Ekkor már az emlékezés és emlékeztetés feladatának betöltéséhez nem elsősorban rituális ismétlésére volt szükség, hanem a szövegek értelmezésére. Assmann megállapítása szerint a hagyományozás módszere ekkor fordul át a rituális koherenciából textuálisba. Tehát nem az írásos kultúra kialakulása, hanem a kanonizációs folyamat generálta a szövegek hagyományozása terén a legdöntőbb változást.

A kanonizált szöveg a törvény erejével bír, mivel az Igazságot testesíti meg. Olyan szövegekről van itt szó, amelyeket be kell tartani, érvényesíteni kell a hétköznapi életben. Erre utal a kánon szó eredeti jelentéstartalma, a „zsinórmérték” is. Ezentúl már nem csak a rítusok biztosítják az értelmezési és befogadási kereteket, hanem a szövegek alapján született dogmák, magyarázatok, tanítások, amelyek idővel szintén kanonizálódtak. „Mivel a rögzített betű jottányi változást sem szenvedhet, miközben az ember világa szakadatlan változásnak van kitéve, ezért a rögzített betű és a változékony valóság közt távolság feszül, amely kizárólag az értelmezéssel hidalható át. Így válik az értelmezés a kulturális koherencia és identitás központi princípiumává.”¹⁶ Ez a változás egyúttal társadalmi differenciálódáshoz is vezetett. Kialakult azoknak a rétege, akik nem értették a rögzült szövegeket, mert egyrészt nem tudtak olvasni, másrészt pedig a bennük megjelenő emlékek már túl távoliak voltak, és ezért magyarázatra, értelmezésre szorultak. A kanonizált szövegek önmagukban nem érik el azt a közvetlen hatást, mint amit a verbális-rituális történetmondás gyakorol a hallgatóra, hanem a szöveg értelme csak akkor tárul fel, ha van valaki, aki megmagyarázza, felszínre hozza annak értelmét. Éppen ezért, ahogyan a szóbeliségen alapuló kultúráknak is megvoltak az „adathordozói” és adatközvetítői, az írásos társadalmakban is kialakul egy olyan értelmiségi réteg, amelyik magára vállalja a kanonizált szövegek interpretálását. Ilyen az izraelita szófér, a zsidó rabbi, a hellén philologosz, az iszlám sejk és mullah, a hindu bráhman, a buddhista, konfuciánus és taoista bölcs és tudós.¹⁷ Ezeknek mindegyikére jellemző, hogy szellemi vezetők voltak, és többnyire függetlenek a gazdasági, politikai hatalomtól, ami lehetővé tette számukra, hogy a kánonba foglalt igazságot képviseljék, és az adott korra vagy társadalmi helyzetre reflektáló magyarázattal arra emlékeztessenek. „Kánoni szövegek értelme – mondja Assmann – csakis szöveg-értelmező-hallgató hármas viszonyában bontakozhat ki.”¹⁸

¹⁵ Uo., 95.

¹⁶ Uo., 98.

¹⁷ Uo., 97.

¹⁸ Uo.

Felfigyelhetünk azonban arra is, hogy emellett a hivatalos szövegértelmezési struktúra mellett – mintegy búvópatakként – megjelenik, vagy inkább következetesen jelen van egy másfajta szöveg-hagyományozási, interpretálási metódus is. A hermeneutika tudománya ezt nevezi hatástörténetnek, ami rámutat arra, hogy a történetek „igazsága” nem csupán a tudományos kommentárookban, elemzésekben tárulhat fel, hanem az értelmezésnek, megértésnek és befogadásnak több dimenziója is van. Ulrich Luz, a hatástörténet európai iskolateremtő kutatója szerint a bibliai szövegek forráshoz hasonlítanak, ahol mindig új víz tör fel ugyanonnan. „Ha a szöveg olyan, mint egy forrás, akkor annak hatástörténete olyan, mint egy folyó.”¹⁹ Teológiai értelemben is releváns hatástörténetről akkor beszélhetünk, ha a Szentírás alapján létrejövő feldolgozás, műalkotás, értelmezési forma nem csupán „alibiként” tekint a szövegre, illetve nem vele ellentétes vagy teljesen ellentmondó jelentéstartalmat rendel hozzá, hanem egy új helyzetben rá tud mutatni egy újabb jelentésszintre. „A régi történetek, szövegek értelmezése nem azt jelentette – mondja Luz –, hogy exegetikai eszközökkel vizsgálták azokat, hanem újramondták, az új helyzetre aktualizálták azokat.”²⁰

2. Az apokrifektől a legendameséig

Ezt a megállapítást tekinthetjük jelen tanulmány vezérfonalának, a bibliai szövegek folklorisztikus hagyományozódásának témájában. Ebben az értelemben a szöveg úgy válik valódi éltető „forrássá”, hogy a meséken, legendákon keresztül az egyszerű ember számára is értelmezhetővé, befogadhatóvá válnak az egyházi, teológiai tanítások. „Ugyanis, jóllehet [...] egyszerre több nyelvi szinten beszél a parasztember, mégis zavarba hozzák a hivatalos és épületes magyarázatok az istenélményről, az őt körülvevő fényről. [...] A szakrális szövegek jelentése, bármennyire is igyekeznek a papok közel vinni a hívek értelméhez a kanonikus szövegekben használt szavakat, homályban marad számukra [...]”²¹

Ezért a parasztember mesél, és meséin keresztül értelmezi az őt körülvevő világot, annak minden rétegét és megnyilvánulási formáját. A vasárnapról vasárnapra hallott bibliai szövegeket és prédikációkat a mesélés által beilleszti saját hétköznapijaiba, vallásos és erkölcsi világgépébe, „s hogy a földi nélkülözést, nyomort, szenvedést, halálfélelmet, reménytelenséget, boldogtalanságot el tudja viselni, képes legyen túlélni, és hinni élete értelmében, példázatos történeteken keresztül el-meséli kortársainak és utódainak a múltat, jelent és jövőt, anélkül, hogy szerzői babérokra számot tartana”²²

¹⁹ FABINY Tibor: *Szótörténetek, Hermeneutikai, teológiai és irodalomtudományi tanulmányok*, Budapest, Luther, 2009, 243.

²⁰ Uo.

²¹ BÁLINT Péter – BÁLINT Zsuzsa (szerk.): *„betekintettem a mennyországba”, Példázatok és folkloriszövegek hermeneutikája*, 2. kötet, Hajdúböszörmény, Didakt Kiadó, 2019, 31–32.

²² Uo., 56.

Ezek a történetek bizonyos értelemben rokonságot mutatnak az apokrif irodalommal, ami műfajilag nagyon sokszínű volt, ugyanakkor e sokféle műfaj kialakulásának hátterében ugyanaz a törekvés állt. Nagy többségük szórakoztató igénnyel készült,²³ és sok esetben a regényt pótolták az olvasók számára, mivel a bennük leírtakat a fantázia, a kíváncsiság, és a rendkívülihez, misztikumhoz való vonzódás motiválta.²⁴ Ezek az elbeszélések, amelyeket sokszor átdolgoztak, színesítettek, gazdagítottak, mindazt magukba foglalták, kiegészítették, amiről a kanonizált iratok nem beszéltek. A kánoni szövegek szűkszavúságát az emberi fantázia, misztikára való hajlama kiegészítette legendákkal, mesés történetekkel. Sőt az egyház részéről – különösen a ferences rendben – volt egy olyan törekvés, hogy a híveket hasonló eszközökkel nyerjék meg, azaz „emberi közelségbe hozott hitelményt nyújtsanak”.²⁵ Itt érhet össze mindez a népi narratívákkal, ahol szintén nagy szerep jutott a fantáziának és annak az alkotókedvnek, „mely a szent anyagból megteremtett ember- és önközéppontú világot hozott létre”.²⁶ Bálint Sándor megállapítja, hogy „a latin kultúra egyetemességéből is kezdetben azért váltak ki a vulgáris irodalmak, hogy a hívek szakrális szükségleteit az ő anyanyelvükön, az ő sajátos szellemi igényeik szerint elégítsék ki (biblia-, legenda-, himnuszfordítások stb.), amelyek aztán a nép orális hagyományában akárhányszor »népköltészetként« élnek és fejlődnek tovább”.²⁷

Az ő- és ókeresztyénség idején keletkezett apokrifeket és a népi vallásos irodalmat óriási időbeli szakadék választja el egymástól. Sőt műfajilag és stilisztikailag is teljesen eltérő írásokról beszélhetünk. Mégis azt láthatjuk, hogy van kapcsolat, összefüggés a kettő között. Egyrészt ugyanabból a forrásból táplálkoztak, lélektani szempontból ugyanaz a szándék vezetett a megszületésükhöz. Másrészt kölcsönösen hatottak egymásra, alakították egymást – az ó- és újszövetségi apokrif irodalom ugyanis –, amint arra utaltunk már, szívósan élt a hagyományban, a népi gondolkodásban (akkor is, ha kiszorult az egyház hivatalos tanításából, a liturgiából), formálódott, folklorizálódott. Erdélyi Zsuzsanna úgy véli, hogy ezekben a népi szövegekben a Biblia tükröződik, él tovább, hagyományozódik.

Ha úgy tetszik – mondja – a népi lélekben-képzletben szétterülő szellemi árterület, mely valóságos vadvízországként veszi körül a kanonikus és az apokrif iratok főfolyamát. E vadvízország mint valami kimeríthetetlen rezervátum tárolja, ha csak az Újszövetséget vesszük, kétezer év magas és (köz) népi bibliai hatásának tudatmélyi lerakódásait, századok hordalékaival, üledékeivel összeállt rétegződéseit. Végül az eszme fölkavarta hullámok sokszor csaptak ki az idők folyamán a mederből és hagyták nyomukat a közszellemben, kultúrában és végezetül – a népi tudatban.²⁸

²³ VANYÓ László (szerk.): *Apokrifek*, Budapest, Szent István Társulat, 1980, 7.

²⁴ Uo., 178.

²⁵ Uo., 533.

²⁶ LAMMEL Annamária – NAGY Ilona (szerk.): *Parasztbiblia*, Budapest, Gondolat, 1985, 16.

²⁷ ERDÉLYI Zsuzsanna: A Parasztbiblia elé, in LAMMEL – NAGY: i. m., 32.

²⁸ Uo., 15–16.

Ahogy minden nép – egészen az újszövetségi kortól kezdődően –, úgy a magyarság, a magyar néplélek is megalkotta a maga legendáriumát, apokrif történeteit. Ezeknek a gyűjteménye jelent meg a Gondolat Kiadó gondozásában, Lammel Annamária és Nagy Ilona szerkesztésében, *Parasztbiblia* címmel. Ez a gyűjtemény az úgynevezett népi biblikus történeteket foglalja magába, amelyek különböző műfajban íródtak – vannak közöttük mítoszok, mondák, legendák, mesék, példázatok, imák, ráolvasások stb.²⁹ Ezek a szövegek „az emberi intézmények eredetét beszélik el, éppúgy, mint bármely más társadalom mítoszai. A biblikus legendák éppen abban különböznek a tulajdonképpeni legendáktól, a szentek életéről, csodáiról szóló történetektől, hogy közelebb állnak a mítoszokhoz: bennük a csoda, még nem igazán csoda, hanem természetes része a teremtésnek”.³⁰ A különböző műfajú elbeszélések, történetek közötti kapcsolatot a kanonikus Bibliához való igazodás adja meg. Az események a bibliai kronológiát követik, és mögöttük egy jól körülírható értékrend húzódik meg. A gyűjtemény a világ eredetét magyarázó, úgynevezett aitológikus mesékkal, elbeszélésekkel kezdődik. Ezek az eredtmesék mitológikus világképet közvetítenek, és abban segítették a parasztságot, hogy megértsék a világot, annak működését, a jó és rossz eredetét és jelenlétét a világban. Több történet is duális világszemléletről tanúskodik, miszerint két teremtő is létezik, amelyek közül az egyik rivális, aki meg akarja akadályozni a teremtést (pl. Lucifer), a másik pedig a jó, a „valódi” teremtő.

A népi vallásosság olyan jelenség, amelyben a mindenkori hagyományok nagyon fontos szerepet játszanak, és elsősorban nem a tételes, didaktikus, fogalmi szintű egyházi tanításokra épülnek, hanem sokkal inkább „az érzelmi és célirányos, azaz hasznos elemek kerülnek előtérbe”.³¹ Azt jelenti ez, hogy a nép számára a „vallás és élet ugyanaz”, azaz az égi és földi világ, valóság szorosan összekapcsolódik. A kettőnek egymás nélkül nincs értelme, és a vallásgyakorlásnak a mindennapi élet eseményeiben van csak jelentősége. „A paraszti valóság szemléletben ugyanis minden az élet, a természet rendjének biztosítására van, még maguk az égiek is, akik nélkül ez a rend nem volna fenntartható.”³² Ezért gyakoriak az olyan történetek, úgynevezett legendamesék, amelyekben az égiek le s fel járnak ég és föld között, akár a görög istenek. Ezekben Krisztus gyakran jelenik meg a földön áruhában, többnyire Péter kíséretében, hogy lássa, mi történik az emberek között. Úgy vélték ugyanis, hogy itt a földön nagyobb szükség van rá, mint az égből, „ahol akkor lesz sok dolga, ha majd az utolsó ítéletkor »rendezni« kell a lelkeket”.³³

Ezek a Krisztusról és Péterről szóló történetek általában jól elkülöníthető részekre tagolódnak. A bevezető rész mindig azonos formulával kezdődik: „Mikor Krisztus Urunk Szent Péterrel a földön járt [...]” vagy „Mikor Krisztus Urunk a

²⁹ LAMMEL – NAGY: i. m., 547.

³⁰ Uo., 548.

³¹ ERDÉLYI: i. m., 18.

³² Uo., 19.

³³ ERDÉLYI: i. m., 22.

földön járt, Szent Péterrel mentek/vándoroltak”. Polner Zoltán *A népi imádságok és a Krisztus legendák szentjei* című tanulmányában erről az „állandó párosról” úgy beszél, mint ami a Mester és tanítvány szimbolikus kettősét testesíti meg. „Érdekes ez a Mester és tanítvány kapcsolat – mondja. – Ez a kétszemélyes iskola. Mert ugyan ki mást is tisztelhetnénk Jézus Krisztusban, mint az emberiség örök tanítóját. Péterben pedig a jóra áhítózó embert. Mintha az ókori görögök világát is idézné kettőjük párbeszéde. A szókratészi sétálva tanítás-filozofálás bensőséges vitáit, ahol a szellem és a röghöz kötött valóság kölcsönösen kiegészíti egymást, am végül is a tapasztalat intelemként összegződik.”³⁴ A történetek második részében többnyire Krisztus és Péter különböző hétköznapi helyzetekben, konfliktushelyzetben találják magukat, amelyekben igazságot szolgáltatnak, vagy pedig Péter cselekedeteit meséli el, amelyek tréfás vagy kényes helyzetbe hozzák őt. Például Péter a vásárban szamarat árul, vagy betér a mulatozók közé, sőt magát Krisztust is be akarja csapni, nem beszélve arról, hogy Isten akar lenni. Ezek a helyzetek azonban általában visszajukra fordulnak, Péterről kiderül, hogy mennyire esendő, és csak Krisztus Urunk tudja őt megmenteni vagy felmenteni. Polner Zoltán megállapítása szerint vándorlásuk helyszíne is tipikus: „[...] ott forgolódnak, ahol a szegény emberekkel a legkönnyebb a találkozás: erdőn, mezőn, szőlőben, pusztán, országúton, búzatáblák között. Szegények, árvák, özvegyek, betegek, pásztorok, szülő anyák társaságában töltik az idejüket.”³⁵

„Ez az emberközelphez hozó törekvés, közvetlen láttatás nemcsak a magyar népköltészet bizonyos vallásos műfajaira jellemző. Főltalálható a keresztyénséghez tartozó majd minden nép archaikus szellemi állományában. Történelmi gyökerű hagyomány, az őskeresztyénségbe nyúlik vissza, az első apokrif írások felbukkanásáig. Alapja [...] közvetlenebb kapcsolatba kerülni a vallás kultikus hőseivel.”³⁶ Ez a vágy a közvetlen kapcsolódásra azt mutatja, hogy a népi vallásosság fő motívumai az érzelmi megnyilvánulások, kötődések, és nem a „gondolati rendszer”.³⁷ A történetekben tehát mindig szubjektív szemléletmód tükröződik vissza (ezért az életből vett példák), Erdélyi Zsuzsanna megfogalmazása szerint egyfajta „bibliaélmény” jelenik meg bennük. „A népi, vallásos érzület hajlamos Krisztus és Mária életének történéseit saját életsíkjára helyezni és így saját szemlélete képsoraiban láttatni.”³⁸ A profán és a szent, a transzcendens és a reális ily módon való összevegyítése eredményezi azt a sajátos látásmódot, amelyben keverednek a racionális, irracionális, sőt sokszor szürreális, szimbolikus képek, elemek, sőt gyakori az is, hogy a legszentebb dolgok mellett megjelennek a legvulgárisabb témák is. A tré-

³⁴ POLNER Zoltán: A népi imádságok és a Krisztus-legendák szentjei, in BARNÁ GÁBOR (szerk.): *A szenttisztelet történelmi rétegei és formái Magyarországon és Közép-Európában, A magyar szentek tisztelete*, Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2020, 259–267, 264. URL: http://acta.bibl.u-szeged.hu/69938/1/szegedi_vallasi_008_259-267.pdf, Utolsó letöltés: 2022. 04. 05.

³⁵ Uo., 264.

³⁶ ERDÉLYI: i. m., 25.

³⁷ Uo., 18.

³⁸ Uo., 29.

fás, pikáns, esetleg obszcén történeteket általában férfiak mesélték egymás között, nők ezeken az alkalmakon nem vehettek részt.

A gyűjtők (Lammel Annamária, Nagy Ilona) beszámolnak arról, hogy a legendamesék, eredetmondák valóban élő hagyományként voltak jelen a nép körében. „Használták” azokat, éltek velük. A falusi közösségekben mindig voltak olyan emberek, akik ezeket ismerték, és logikusan, szépen felépítve tudták elmondani. Hozzájuk fordultak a falu lakosai, ha ilyeneket szerettek volna hallani.³⁹ Többnyire élőszóban, tanítói, didaktikus célzattal mesélték ezeket a történeteket, illetve egy-egy nagyobb ünnep alkalmával felidéztek annak eredetét, értelmét. Máskor viszont, a mesemondás klasszikus színhelyein (fonóban, kukoricamorzsoláskor, mezei munkák szünetében) csupán a szórakoztatás, időmúlatás céljából mondták-hallgatták.⁴⁰ Jellemző az is, hogy katolikus falvakban sokkal színesebb, gazdagabb, meseibb hagyomány maradt fenn, a protestánsok körében pedig sokkal inkább a tanító célzatú, didaktikus, példázatszerű történeteket kedvelték.⁴¹

„Ezek a mesék – írja Szabó Lajos – nem akarják az igét magyarázni, még kevésbé az evangéliumot. Nincs ilyen céljuk. Éppen ezért felesleges dogmatikai szempontok alapján bírálni őket. Nem hitelveket hangoztat, nem prédikál, hanem regél a bizonyágtétel szívhez szóló, jámbor módján. Nem tesz mást, minthogy a magyar mesevilág gyönyörű tájaira is behívja Krisztus Urunkat, mert ott sem akar nélküle lenni. Így azután a legendamesék egyetlen üzenetet közvetítenek. Az pedig a mesék nyelvéről az evangélium nyelvére lefordítva így hangzik: Veletek vagyok minden időben!”⁴²

³⁹ LAMMEL – NAGY: i. m., 551.

⁴⁰ Uo., 551–552.

⁴¹ Uo., 555.

⁴² POLNER: i. m., 265.



Békési Sándor rajzillusztrációja Oscar Wilde A boldog herceg című meséjéhez

Homoki Gyula

TOLKIEN ÉS A TÜNDÉRMESÉ TEOLÓGIÁJA

J. R. R. Tolkien korszakalkotó mitológiája töretlen népszerűségnek örvend. A *Gyűrűk Ura* elbűvölő világa a regény megjelenésétől eltelt majd' hetven év alatt mit sem veszített bájából, Középfölde filmvászonra vitt története a kétezres évek elején pedig örök helyet biztosított az oxfordi professzor számára a populáris kultúra nagyjainak panteonjában. Csak sejteni lehet, Tolkien mennyire örvendene ennek (gyanúsán negatív válasz fogalmazódhat meg bennünk), viszont a tény adott: a modern fantasy műfajának megkerülhetetlen alakját tisztelhetjük személyében. Tolkienet olvassák, élvezik, idolizálják – korántsem ok nélkül. Jómagam ugyanakkor mélységes dilemmával szembesülök: miközben bátran és büszkén számítom magamat is a Tolkienet olvasók, élvezők és idolizálók népes táborához, végtelenül kényelmetlennek érzem, hogy Tolkienről analízáló formában írjak. A kérdés felmerül bennem, vajon nem esek-e ugyanabba a hibába a tolkien *oeuvre* vizsgálata és Tündérország teológiájának keresése közben, mint az a bizonyos Michael Straight, aki mielőtt az általa szerkesztett újság hasábjain *A Gyűrűk Uráról* recenziót közölt, néhány tisztázó kérdésével magához az íróhoz fordult. Tolkien válaszána első sorai bármely kutatót lelomboztak volna: „Kedves Mr. Straight! Köszönöm levelét. Bízom benne, hogy élvezte *A Gyűrűk Urát*? Az élvezte ugyanis a kulcsszó, hiszen azért került megírásra, hogy – a legmagasabb értelemben – ámulatra bírjon, olvasható legyen. Egyáltalán *nincs* benne morális, politikai vagy jelenkori 'allegória'”.¹ Ugyanilyen figyelmeztető egy oxfordi könyvkereskedés vezetőjéhez

¹ Letter 181 (To Michael Straight [draft, not dated; probably January or February 1956]), in CARPENTER, Humphrey – TOLKIEN, Christopher (eds.): *The Letters of J. R. R. Tolkien*, London, HarperCollins, 2006, 232–237, 232.

címzett levele, aki a regény belső metafizikai szerkezetének számos inkohereNS vagy elvarratlan szálára hívta fel a professzor figyelmét: „Kedves Mr. Hastings! Hálásan köszönöm hosszú levelét! [...] Mindenképpen megtisztelt azzal, hogy komolyan vett; mindazonáltal nem tudok nem arra gondolni, hogy ’túlságosan komolyan’ vett, vagy rosszul értelmezett. A mese ugyanis végső értelemben mégiscsak mese, egy irodalmi alkotás, amely irodalmi, nem pedig történeti hatást kíván elérni”.² Nos, a veszély valós, ezt pedig az olvasói visszajelzések alapján valószínűleg Tolkien maga is érezte: aki ízekre kívánja szedni a tündérmesét, meg akarja érteni a titkot, valamilyen módon önmagát zárja ki a belső körből. Talán biztosabb talajon áll az, aki megmarad az élvezet szintjén, és nem esik a „túl komolyan vétel” hibájába.

Tolkien maga is csak óvatosan kísérelte meg körüljárni a mítoszteremtés titkát. Munkáját elsősorban gyakorlati síkon valósította meg, noha saját bevallása szerint Középfölde korántsem reflektálatlan módon formálódott gondolataiban az évtizedek során. Az első szisztematikus próbálkozásra, hogy a közönség elé tárja saját mitopoézisének sarokpontjait, 1939. március 8-án került sor, amikor is a St. Andrews Egyetem Andrew Lang Lecture keretében *A tündérmesékről* (*On Fairy-Stories*) címmel tartott előadást.³ *A hobbit* 1937-es és *A Gyűrűk Ura* 1954-es megjelenése között tehát ott találjuk Tolkien szakmai, világnézeti, nem utolsó sorban pedig vallási tündérmese-értelmezését, amely az elkövetkező években szilárd elméleti alapot biztosított számára a „gyűrűháború” történetének, valamint a mögöttes mitológiai anyagoknak a kidolgozásában. Tom Shippey valamelyest elmarasztaló módon szól a szóban forgó írásról, amely ítélete szerint mindvégig homályos és körkörösén érvelő maradt, amely végsősoron még a tagoltság látszata mellett sem szolgált világos és logikus gondolatmenettel.⁴ Az oxfordi professzor azonban az esszé első soraiban már előre figyelmeztette azokat, akik később ezt a fajta szigorú logikát kérik számon rajta: „talán én is túlságosan merésznek fogok számítani, mert bár amióta csak olvasni tudok, szeretem a tündérmeséket, és időnként gondolkodom is róluk, ’szakmai szemmel’ sosem tanulmányoztam őket. Aligha voltam hát más, mint vándor felfedező (vagy éppen birtokháborító) ebben a különleges országban: csodákkal van tele, nem információval” (167.). Amikor az elkövetkezendőkben a tolkien tündérmese teológiájának alapvonalait kívánom bemutatni, kétszeresen is a professzor óvatos és alázatos hermeneutikáját látom indokoltnak: Tündérország és a teológia egyaránt olyan területek, ahová be-

² Letter 153 (To Peter Hastings [draft, September 1954]), in CARPENTER – TOLKIEN: i. m., 187–196, 188.

³ Az esszé kiadásának és recepciójának történetét, a különféle szövegváltozatokat és szakmai értékelését lásd FLIEGER, Verlyn – ANDERSON, Douglas A. (eds.): *Tolkien: On Fairy-stories, Expanded Edition, with Commentary and Notes*, London, HarperCollins Publishers, 2008.; A szövegben a magyar kiadást az alábbi kiadás szerint közlöm: TOLKIEN, J. R. R.: *A tündérmesékről*, ford. NAGY Gergely, in Uő.: *Szörnyek és ítések*, Szeged, Szukits Kiadó, 167–242.; A főszövegben zárójelben hivatkozom az oldalszámokra.

⁴ SHIPPEY, Tom: *The Road to Middle-Earth, How J. R. R. Tolkien Created a New Mythology*, London, HarperCollins, 2005², 56–58.

lépve az ember óhatatlanul is birtokháborítónak érzi magát, hiszen „nem-emberi” jelenségek bűvölete öleli körbe. A Mózesnek adott parancs itt hatványozottan megfontolandó: „oldd le a te saruidat lábaidról, mert a hely, amelyen állasz, szent föld” (2Móz 3,5). Nos, ebben a meggyőződésben kívánom a továbbiakban azokat a kapcsolópontokat megtalálni a tündérmese és a teológia között, amelyek saját meglepetésemre is természetes módon kerültek felszínre a professzor esszéjének behatóbb vizsgálata mellett, megerősítve abban a meggyőződésben, hogy Jeruzsálem és Középfölde nincsenek is olyan távol egymástól.

Tündérország és a fantázia

Egy tündérmeséről szóló esszétől természetes módon várnánk el, hogy elsősorban világos definícióval szolgáljon számunkra arra nézve, mi a tündérmese. Tolkien erre a feladatra vállalkozik, azonban kifejtésében egyértelműbb képet nyerünk arról, mit nem számíthatunk tündérmesének. Az oxfordi szerint a „tündér” (fairy) és a „tündérmese” (fairy-story) megnevezések súlyos hiányokat és félreértelmezéseket takarnak a modern korban. Ezt illusztráló az *Oxfordi értelmezőszótár* definíciójához fordul, mely szerint a tündérek „apró termetű természetfeletti lények, akik a közhiedelem szerint varázserővel rendelkeznek, és jó vagy rossz irányba az emberek dolgait erősen befolyásolhatják” (168.). Ebből adódóan a tündérmesék olyan kitalált, valótlan, már-már hazug történetek, amelyeknek középpontjában ezek a mágikus pöttöm-lények szerepelnek, „Tündérország” alatt pedig az általuk benépesített fantáziavilágot kell értenünk. Tolkien szerint ezek az értelmezések szorosan kötődnek ahhoz a tévképzethez, hogy a tündérmesék a gyermekek naiv képzeletvilágának szükségszerű kellékei: „A modern, művelt és írott világban a tündérmeséket az óvodába és a bölcsődébe számúzték, ugyanúgy, ahogy a szakadozott vagy ódivatú bútort is a gyerekszobába teszik át: leginkább azért, mert a felnőtteknek már nem kell, és nem zavarja őket, ha nem rendeltetészerűen használják” (194.). A közfelfogás szerint a tündérekről szóló mesék tehát ártatlan, megmosolyogtató, némi morális tanulsággal szolgáló történetek, amelyek kielégítik a gyermekek hizsékenységét, ugyanakkor nem elégítik ki a minden értelemben „felnőtt” ember intellektuális szükségait. Ódon bútorok, amelyek elfogadható módon funkcionálnak a kicsik tereiben, viszont a meglett ember számára kínosak és értelmezhetetlenek.

Ezzel a modern értelmezéssel merőben szembeeszáll Tolkien. Először is elutasítja azt az előfeltevést, hogy a gyermekekre ilyen lekezelő módon tekintsünk. Részben saját gyermekségével, részben saját gyermekeivel kapcsolatos tapasztalataiból kiindulva arról beszél, hogy a tündérmesék nem minden embert érintenek meg: „a valóságban csak egyes gyerekek, és egyes felnőttek mutatnak különleges érdeklődést” a tündérek történeteiről, ezt az érdeklődést pedig korántsem befolyásolja az életkor, hiszen ez az egyes emberekbe születéssel plántált étvágy „az éveink számával nem csökken, csak nő” (194.). A tündérmesék iránti érdeklődés tehát megmagyarázhatatlan pusztán fejlődéslélektani szempontból, annak eredője valahol másutt keresendő. Ebből az *a priori* feltevésből kiindulva a műfaj

behatárolásának szempontjai is merőben más elbírálás alá esnek. A tündérmese – legalábbis a jó tündérmese –, vallja Tolkien, korántsem a gyermeki fantáziát kielégítő apró teremtményekről szóló kitalált történetek, sőt főszereplőik voltaképpen nem is a fantasztikus teremtmények. „A legtöbb jó ’tündérmese’ az emberek kalandjairól szól a Veszedelmes Földön, vagy annak bizonyos határmezsgyéin” (173.). Mivel a „jó tündérmesék” fókuszában voltaképpen az ember van, így számos – modern elbírálás szerinti – tündérekről szóló történet Tolkien szerint a műfaj határain kívülre helyezendő: a legtöbb állatmese, Beatrix Potter történetei, de a Grimm-testvérek meséi is fennakadnak a rostán, jóllehet számos fantasztikus mozzanatot vagy lényt szerepeltetnek.

Nos, akkor mi is a tündérmese? Tolkien szerint ennek meghatározását elsősorban nem is a mesékben található bizonyos tündérelemek fellelhetősége adja, hanem a mese természete, amely „Tündérország természetét” ragadja és kóstitatja meg az olvasóval (mint láttuk: kortól függetlenül). Ezen a ponton viszont ismét úgy tűnik, hogy csalódást okoz számunkra a professzor, hiszen szerinte Tündérország természete megmagyarázhatatlan: „Tündérországot nem foghatjuk ki a szavak hálójával: egyik jellegzetessége épp a leírhatatlanság, bár nem a megláthatatlanság” (173.). Bármely történet, amely képes arra, hogy megragadja ezt az intuitív valóságot, és abba bevezesse az embert, méltó a „jó tündérmese” megjelölésre. Tündérország voltaképpen azonosítható a Varázslattal, állítja Tolkien, amely azonban nem „vulgáris praktika” (174.), hanem sokkal inkább az ember ősi vágyainak a kielégítője és betetőzője. Ezen ősi vágyak közé sorolja elsősorban az állatokkal és egyéb teremtményekkel történő kommunikáció vágyát, valamint a tér és idő mélységeinek belátására való törekvést (176.). Csakhogy ezeken túl egy még mélyebb vágyakozást érhetünk tetten, amelyet a tündérvilág varázslata elsősorban kíván kielégíteni: „annak vágyát, hogy valósággá tegyük az elképzelt csodás dolgokat, függetlenné az elképzelő elmétől” (177.). Úgy hiszem, Tolkien ebben a vágymegnevezésben érkezett el igazán a tündérmese természetének lényegéhez. Egy embertől és az emberi értelemtől független valóság felfedezése rejlik a tündérországi varázslat origójában, amelyet megsejtve az ember ráeszmél arra, hogy ez a világ belső koherenciája és összefüggései nyomán önmagában *igaz*, s éppen azért, mert igaznak ismerte meg, megfoghatatlan vágyakozást érez iránta.

A fantázia ebben az értelemben válik olyan eszközzé, amely képes kapcsolatot teremteni az ember és Tündérország elképzelt világa között. Arisztoteléstől kezdve a görög *φαντασία* kifejezést az értelem, az akarat és az emlékezet mellett a lélek azon képességének tartották, amely a nem jelen lévő dolgok megjelenítését lehetővé teszi az ember számára. Ennek a képalkotó aktusnak vagy Tündérország megsejtésének leírására Tolkien a képzelet (*imagination*) kifejezés helyett megfelelőbbnek tartja a *fantázia* megnevezést, amely nem pusztán formailag igazodik a görög szó eredeti alakjához, de tágabb értelemben is használható egyfelől a „különösség és csodálkozás”, valamint a tündérmesét létrehozó művészet leírására is (206.). A fantázia az olvasó és befogadó részéről attitűdként értelmezhető, egyfajta

hitaktus, amely által az ember teljes valójában belép egy elképzelt – vagy inkább másodlagosan teremtett – valóságba, s itt átadja magát az ott történő folyamatoknak: „A tündérországi dráma előadásain jelen lévők maguk is átkerülnek, vagy úgy érzik, átkerültek, annak másodlagos világába, teljes testi valójukban” (210.). Az alkotó művész számára a fantázia természetesen művészet, varázslatos *techné*, amely által egy olyan másodlagos világot képes teremteni, amelyben a befogadó-olvasó az igazságot pillanthatja meg. Csakhogy úgy tűnik, mind az alkotó, mind pedig az olvasó egyaránt „kegyelemre szorult” halandó ebben a fantáziaaktusban, hiszen mind a „másodlagos hit”, amellyel az ember átlépheti Tündérország kapuit, mind pedig a művész alkotó tevékenysége végsősoron a tündérek kegyeitől függ. Ez a tündéri kegyelem az *elbájolás* (*enchantment*), amely a legalapvetőbb emberi vágy, az alteremtő művészet kielégítésének ígéretével kecsegtet. Tolkien szerint „e világban az ember soha nem elégítheti ki ezt a vágyat; tehát ez a vágy elpusztíthatatlan” (211.).

Az alteremtés fogalmának értelmezésére sor kerül még, most viszont érdemes egy lépéssel hátrébb állni, s nyomába eredni annak, van-e teológiai jelentősége ezeknek a „tündéri” megfogalmazásoknak. Tündérország mindvégig behatárolhatatlan fogalom és territórium marad az esszében. Valójában egy láthatatlan és éles határok nélküli világ, amelyre az ember pusztán vágyik, amelynek a varázslata befolyása alá keríti, s amely éppen valóságával és igaz voltával korbácsolja fel az emberi lélek óhajait. Az eszképzizmus vádját elhárítandó, Tolkien a realitás igaz voltában ragadja meg a fantázia lényegét. Szerinte a tündérmeséket a modern ember lesajnáló hangnemben címkézte fel az eszképzista jelzővel. Viszont szerinte különbséget kell tenni a menekülés és a dezertálás között: „a menekülés általában nagyon praktikus dolog, sőt akár hősi is lehet. [...] Miért érdemelne gúnyt valaki, aki, amikor börtönben találja magát, megpróbál kijutni és hazamenni? Vagy akkor, hogy ha kijutnia nem sikerül, más dolgokról is gondolkodik és beszél, mint börtönőrök és rácsos ablakok?” (218.). A modern ipar és technológia, a tudomány és a haladás feltartóztathatatlan fejlődésének illúziója abba a téveszmébe zárta az embert, hogy világunkban a látható, tapasztalható, mérhető és „hasznos” jelenségeket részesítse előnyben az elvont, megfoghatatlan és pusztán az elme szórakoztatására szánt dolgokkal szemben. Ennek eredményeképpen minden, ami nem a „valódi” világ problémáiról beszél, komolytalan és babonáskodó képzelgésnek látszik. Ironikusan jegyzi meg Tolkien: „Én meg úgy vagyok vele, hogy nem tudom magam meggyőzni, hogy a Bletchley megállóhely teteje 'valódibb', mint a felhők. És mint tárgyát kevésbé találok nagyszerűnek, mint az ég legendás kupoláját. A 4-es peronra vezető híd engem kevésbé érdekel, mint a Bifröst, amit Heimdall őriz a Gjallarhornnal” (220.). Tündérország és a tündérmese kérdései tehát a valóság alapszerkezetének kérdéseit feszegetik. Mi a valós? Mi az igazi? Vajon hogyan lelhet rá újra a valóságtól elszakadt mai ember a jelenségek mögött a jelentésre? Igazából ezek a fundamentális episztemológiai és metafizikai dilemmák húzódnak meg Tolkien szerint a tündérmesék jelentőségének tárgyalása mögött.

Nehéz elsőként nem Platón barlang hasonlatára gondolni az eszképista vádakra adott felelete kapcsán. Tündérország valójában a barlang sötétjéből és látszatvalóságából kijutott ember elé táruló valóság, amelyben a lélek megpillanthatja a valóság fényét, amely mindnyájunk számára minden helyesség és szépség oka, a látható világban lévő fény, igazság és ész forrása (vö. *Rep.* 514a – 517a). A tündérek elbájolása a valóság szigorú és zárt szerkezetű elgondolásán kíván éket verni, az immanencia börtönéből menekíti ki a tények és a jelenségek láncai között vergődő embert. A teremtettség, elveszettség és megváltottság motívumai így összetéveszthetetlenül keresztyén színezetet adnak Tolkien tündérmese-elképzelésének, amely még nyilvánvalóbbá lesz, ha az esszé keretein kívülre tekintünk. A *Mythopoeia* című versében⁵ az embert theonóm valóságként mutatja be, akinek eredete az egyetlen Igazban van, s bár távol került eredetétől, mégis a fantázia megnyilvánulásában az egyetlen fényforrás megannyi színét veri vissza:

„Az Ember rég számúzve ugyan,
ámde soha el nem veszhetik.

[...]

Az ember – félisten,
megtört fénynyaláb.

A rajta átjutó Fehér színét
temérdek árnyalatra
s végtelen sok változatra
bontja szét
az Élet formáit alkotva,
gondolatról gondolatra.”⁶

Egy másik levelében, amelyet fiának, Christopher Tolkiennek címzett, miután hosszasán adja elő egy eucharisztia közbeni kvázi-misztikus tapasztalatát, amelyben a templomba beáramló fényben az isteni örök fény természetének titkát vélte megérteni, a tündérmesék fő funkciójának tárgyalására tér rá. Amint Isten, akit a Valóság Szerzőjeként emleget soraiban, az üdvtörténet narratívájának csodás elbeszéléseiben „az igazság hirtelen megpillantását” engedélyezi az ember számára, ugyanúgy a fantázia művésze is meséiben arra kívánja elvezetni olvasóit, hogy „az univerzum résein keresztül beáramló fénysugarak” által megsejthessen valamit a végtelen igazságból.⁷

⁵ A *Mythopoeia* felirata szerint Tolkien egy olyan embernek ajánlotta, „aki szerint a mítoszok nem mások, mint hazugságok, s mint ilyenek, haszontalan dolgok, még akkor is, ha ’ezüstbe leheltek őket’”. A szóban forgó ember maga C. S. Lewis, akinek keresztyén hitre térésében Tolkien és az általa képviselt mítoszértelmezés döntő szerepet játszott.

⁶ TOLKIEN, J. R. R.: *Mythopoeia*, ford. NÉMETH Anikó, in Uő.: *A gyűrű nyomán, Fa és levél*, Budapest, Merényi Kiadó, [é. n.], 230–239.

⁷ Letter 89 (To Christopher Tolkien [7-8 November 1944]), in CARPENTER – TOLKIEN: i. m., 99–102.

Szinte lehetetlen, hogy Tolkien – filológus lévén – ne tudatosan használta volna a fény, valóság, jelenség és fantázia szavak görög etimológiai háttérének összefonódását a saját fantáziaértelmezésének kifejtésében. A fantázia (φαντασία) és a jelenség (φαινόμενον) ugyanis egyaránt a φαίνω („láthatóvá tesz”, „napvilágra hoz”) igéből eredeztethető, amelynek töve viszont a φάος-ból [később φῶς] („fény”, „napfény”) származik.⁸ Jóllehet a tárgyalt esszében egy helyütt szabadkozik ugyan, hogy nem szeretne saját elemzésében a filozófusok episztemológiai vitájába keveredni, viszont szükségét látja hangsúlyozni éppen a fantázia céljára vonatkozóan, hogy „úgy kell látnunk őket [a dolgokat], ahogy látnunk szánták” (215.). A fantázia ebben az értelemben az elsődleges világ kiüresedett jelenségeinek (φαινόμενοι) gyógyító erejű újrafelfedezését teszi lehetővé, sőt, segítséget nyújt ezen jelenségek mögé látni, s újfent felfedezni a valóság forrását, az igaz φάος-t. Az ember, e „megtört fénynyaláb” ugyanis megtörtsége ellenére is részese lehet a „Valóság Szerzőjének” forrásából, ha képes a „beáramló fénysugarak” által visszatalálni eredetének forrásához. Ezzel pedig a filológián és filozófián túl, a teológia földjén találjuk már magunkat. A teremtés elbeszélésének kezdetén az isteni *creatio* első szava a fényt hozza el a mennyei és földi valóságba: „Legyen világosság! És lett világosság” (LXX: γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς). János apostol pedig természetes módon rokonítja ezt az isteni fényt az örökkévaló *Logosz*-szal: Ő volt az emberek világossága (τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων), az igazi világosság (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν), amely megvilágosít (φωτίζει) minden embert (Jn 1,4-5). A keresztyén misztikus hagyomány – nagyban támaszkodva a platóni elképzelésekre – valójában az emberi lélek útját újra és újra az örök fény felé tartó mozgásként és törekvésként festette le.⁹ Természetesen ez a megállapítás önmagában hordozza a meggyőződést, miszerint jelenlegi állapotunkban – az elme, az akarat és a látás sötétjében – képtelenek vagyunk e világ jelenségeit *igaz* módon szemlélni, ezt a tisztánlátást csupán az isteni fényvel megvilágosított elme képes megvalósítani. A keresztyén ismeretelmélet szempontjából tehát örökös tévutat, tévképzetet (φάντασμα) eredményez az „igaz világosságtól” elszakadt emberi megismerési szándék. Minél közelebb kerül az ember a valóság igaz centrumához, Krisztushoz, annál tisztábban tündökölhet fel számára a dolgok megértésének végső titka. A Tündérországba vezető út a vágyakozással kezdődik, állítja Tolkien. Ha pedig ezt a vágyakozást – ami túlmutat a romantikusok *Sehnsucht*-ján – elsősorban a jelenségek által tapasztalt valóság megismerhetőségének elégtelenségére vonatkozó állapottal azonosítjuk, úgy a fantázia maga is az egyetlen örök fény hordozójává lép elő, mint amely képes segíteni az embert a jelenségeken túli jelentés megtalálásában. Johnson megfogalmazása számomra is helytállónak tűnik: a mélyen katolikus Tolkien úgy tekinthetett a fantáziára, mint a Kijelentés médiumára, amely

⁸ Lásd összefoglalóan φάος, in BEEKES, Robert: *Etymological Dictionary of Greek*, Volume 2, Leiden – Boston, Brill, 2010, 1551–1552.

⁹ Összefoglalóan lásd LOUTH, Andrew: *A keresztyén misztikus hagyomány gyökerei Platóntól Dionüsziosz Aeropagitészig*, ford. GÖRFÖL Tibor, Magyarország, Sarutlan Kármelita Nővérek, 2019.

elsősorban nem direkt információkat közöl az emberrel létén túli valóságáról, hanem transzformatív találkozót tartogat számára, amelyben felfedezheti az igazságot önmagáról és a rajta kívül állókról egyaránt.¹⁰

A tolkien alteremtés teológiai síkja

Az oxfordi professzor szerint a tündérmese eredetének kérdése valójában szoros összeköttetésben van az ember kreatív nyelvhasználatával: „Világunkban a testben lakozó elme, a nyelv, és a történetek egy töről fakadnak” (183.). A nyelv természetesen nem pusztán deskriptív funkciót lát el, hanem kreatív módon jelentéssel ruhazza fel a külső világ objektumait. Ennek egyik legkézenfekvőbb bizonyítéka a melléknevek bőséges használata, amely által az elme minőséget tulajdonít az adott létezőnek. A tündérvarázslat forrása abból ered, hogy az elme által kiosztott minőségeket az ember a „megszokott” kereteken túl egy másik valóságnak is képes tulajdonítani: „Hiszen a rothadás zöldes színét rátehetjük egy emberi arcra, valami borzalmasat hozva létre; feltehetjük az égre a ritka és rémisztő kék holdat; hajtathatunk ezüst leveleket a fákkal és növeszthetünk aranygyapjút a birkákkal, s a hideg féreg torkába forró lángot helyezhetünk. De az ilyen ’fantáziában’ (ahogy mondják) új alak születik: itt van Tündérország kezdete, és az ember alteremtővé válik” (184.).

A fantázia művészi művelésére Tolkien újra és újra az *alteremtés* (*sub-creation*) jelölést használja. Az alteremtés ebben az értelemben egy olyan valóságos világ építését vagy teremtését jelöli, amely önálló belső koherenciával és igazsággal rendelkezik. A teremtés „anyaga” természetesen adott: az ember által ismert elsődleges valóság szolgáltatja azt, amelyet a művész kreatívan felhasznál a saját munkájában, a nyelv pedig kvázi-mágikus eszköztárként áll rendelkezésre ezen anyag elrendezésében. Az emberi elme egyedülálló módon képes arra, hogy a szavak által alternatív valóságokat hozzon létre – egy tény, amely mindig lenyűgözte Tolkien. Az igazi tündérmese vonzerejének foka pedig nagyban függ attól, hogy mennyire sikerül a művésznak mesteri módon megalkotni ezt az „alternatív valóságot”. Amennyiben a mesélő művészete sikeresnek bizonyul, az olvasó pedig a művész által létrehozott világba belépve valóban egy alternatív valóságban érzi magát, „ilyenkor a mesélő sikeres ’alteremtőnek’ bizonyul. Megalkot egy olyan másodlagos világot, amibe az ember elméje beléphet. Ezen a világon belül pedig ’igaz’, amit elmond: összeegyeztethető a világ szabályaival és törvényeivel. Ezért van az, hogy elhiszük, amíg benne vagyunk a világban” (196.). Valójában az emberiség egész történelme és a mitológiák különféle megnyilvánulásai ennek az alteremtési vágnak a megtestesülései. Tolkien nem von éles különbséget a történeti „tények” és az ezen tényekből kifejlődő mitikus elképzelések és alakok között. Szerinte például az egykor bizonytalán létező Arthur király – sok más mitikus alakhoz hasonlóan – végsősoron részévé lett egy olyan egyetemes mitológiai kincstárnak, amelyből az újabb és újabb nemzedékek aztán kedvükre válogathatnak. Az üst-

¹⁰ JOHNSON, Kirstin: Tolkien’s Mythopoeisis, in HART, Trevor – KHOVACS, Ivan (eds.): *Tree of Tales, Tolkien, Literature, and Theology*, Waco, Baylor University Press, 2007, 25–38, 33.

ben rotyogó leves hasonlatával él szerzőnk, amelybe az évezredek során az ember egészen szabad módon helyezte a valóság hozzávalóit, s ugyanilyen szabadsággal merített is belőle. Az alteremtő szintén szabadon viszonyul ehhez az univerzális „anyaghoz”, s saját szükségei szerint „főzi ki” belőle saját művét.

Egy teológus számára azonban érdekesebbnek hat, hogy Tolkien szerint az alteremtés folyamata voltaképpen az ember teremtettségéből fakadó képesség és felelősség megvalósulása. A *Mythopoeiában* az isteni teremtést ősi dallamnak nevezi, amely az Origóból dalolja létre a csillagokat, a fákat, az embereket, az egész teremtettséget. Az ember pedig meghallja ezt az ősi dallamot „melynek visszhangja rég / fülünkbe csendül még”, hatalmas erő szabadul fel benne és „a gondolat műhelyében” elkezd szőni a saját maga mítoszait:

„Bár a világ minden zugát
tündérekkel s manónéppel
telepíti képzeletünk,
Isteneket is teremtünk
a sötétből s a fényből.
Számukra házat építünk, nagyot,
s elültetjük a sárkányfaj-magot,
tudván, jogunk van hozzá,
akár helyesen, akár
rosszul cselekedtünk.
E jog még ma is tulajdonunk,
e végett létezőnk, vagyunk,
s ez értelmében cselekszünk.
Hisz magunk is így születtünk.”

Az alteremtés tehát az ember teremtettségéből fakadó tevékenység, amelyet Tolkien az emberben lévő *imago Dei*vel kapcsol egybe. Ha figyelmünket a bibliai teremtéstörténet felé fordítjuk, láthatjuk, hogy az isteni teremtésben való részvétel különös és egyedülálló módon válik az ember kiváltságává. Michael Welker kiemeli, hogy az 1Móz 1-2 közelebbi olvasatában Isten és a teremtettség között kölcsönös párbeszédnek lehetünk a tanúi: a teremtés nem pusztán passzív elszenvedője Jahve teremtésének, hanem maga is aktivitással bír (pezseg, nyüzsög, vitalitást valósít meg); ugyanígy a Teremtő is reaktív személyként kerül bemutatásra, aki reagál a teremtés folyamatára, sőt, akarja, hogy az „anyag” részt vegyen önmaga kibontakoztatásában.¹¹ Az ember teremtése és első aktivitása, amelyben nevet ad az állatoknak (2,19) pedig szorosan kapcsolódik Istennek ehhez a reaktív tevékenységéhez. A mozzanatban „az ember kognitív és normatív kultúrateremtő magatartását”

¹¹ WELKER, Michael: *Teremtés és valóság*, ford. ORBÁNNÉ ÁGOSTON Ilona, Budapest, Kálvin Kiadó, 2007, 23kk

fedezhetjük fel, állítja Welker, amely partnerségbe állítja őt Jahvéval.¹² Az *imago Dei* (1Móz 1,27) tehát elsősorban nem a teremtés kizsákmányolását legitimálja, hanem a Jahve teremtésében való további munkálkodást parancsolja (1Móz 2,15). Ennek megvalósulása kezdődik el a kognitív és normatív kultúrateremtéssel, amelyben fontos szempont a „megnevezés”, azaz a nyelv kreatív használata.

Természetesen Tolkien tisztában volt azzal, hogy az elsődleges teremtés és a másodlagos teremtés, azaz Isten és az ember alkotótevékenysége között minőségbeli különbség figyelhető meg. Isten a semmiből (*ex nihilo*) teremt, amelyet a bibliai szóhasználatban a אֵרָא ige hívatott kifejezésre juttatni, míg az ember alkotása mindenkor a már meglévő valóság anyagát használja fel (πῶψ).¹³ Azonban ez a „nem teljesen önálló módon” történő teremtés mit sem von le a fantázia jelentőségének mértékéből (213.). A teológia nem fél *creatio continuáról* beszélni az emberi művészet értékelésével összefüggésben. Bonhoeffer az embernek adott parancsban „műveld és őrizd” (1Móz 2,15) a munka mandátumát véli felfedezni, azaz az emberi alkotótevékenység egészét „a földműveléstől kezdődően a gazdaságon keresztül a tudományig és művészetig”, amely nem más, „mint az ember részvétele a teremtésben”.¹⁴ A művészet ebben az értelemben nem pusztán az isteni teremtés analógiája, „nem elégszik meg annyival, hogy a teremtett világot tükrözze vissza, s azt, amit az ember csinált belőle. Valami újra, még sohasemvoltra törekszik” – vallja Bohren.¹⁵ A fantázia által tevékenykedő alteremtő, aki kimerészkedett a jelenségvilág immanenciájából, s Tündérországban találkozott az igaz fénnel, maga is részesedik az isteni kreativitásban, a *participatio creationis* Deiben.¹⁶

Arda teremtésének elbeszélése az *Ainulindale*-ben szorosan követi ezt az alteremtési meggyőződést, amely a teremtést nem pusztán egyszeri cselekményként adja elő, hanem egy olyan folyamatként, amelyben Ilúvatar és az ainuk dallamainak kooperációja adja meg a világ kibontakozását, a potenciálisan

¹² Uo.; Vö. LINK, Christian: *A teremtés teológiája, Dogmatika IV. kötet*, ford. SZABÓ Csaba, Nagykováros, Károly Gáspár Református Egyetem Tanítóképző Főiskolai Kara, 2007, 117-119.; Ugyanígy BRUEGGEMANN, Walter: *Az Ószövetség teológiája, Tanúságtétel, Vita, Pártfogás*, ford. TUNYOGI Lehel, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2012, 645-649.

¹³ DEL RINCÓN YOHAN, María: J.R.R. Tolkien's Sub-creation Theory, Literary Creativity as Participation in the Divine Creation, *Church, Communication and Culture*, 6. évfolyam, 2021/1, 17-33, 19.

¹⁴ BONHOEFFER, Dietrich: *Etika, Útkészítés és bevonulás*, ford. VISKY S. Béla, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2015, 47-48.

¹⁵ BOHREN, Rudolf: *Böjt és ünnep, Meditációk művészetéről és aszkézisről*, ford. ABLONCZY László – SZABÓ Csaba, Budapest, Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala, 1998, 45.

¹⁶ Lásd BÉKÉSI Sándor: *ERGON, A keresztény esztétika teológiája*, Budapest, Mundus Novus Könyvek, 2010, 239-259.; Vö. „Isten tehát léte hívta az embert és feladatát adta neki, hogy művész legyen. A művészi alkotásban bizonyul leginkább Isten képmásának az ember. Feladatát elsősorban azáltal valósítja meg, hogy saját emberségének csodálatos anyagát formálja, továbbá a körülötte lévő világot is alkotó módon uralja. Az isteni Művész szeretettel közeledik a művész ember felé, s ad neki egy szikrát isteni bölcsességéből, amikor arra hívja, hogy legyen részese teremtő erejének.” II JÁNOS PÁL: *Levél a művészeknek* 1, <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=68> Utolsó letöltés: 2022. 04. 29.

elgondolt valóságok aktualitását.¹⁷ Ilúvatar parancsában áthallhatjuk a paradicsomi embernek az alkotásra és művelésre adott isteni mandátumot: „Parancsolom, hogy a dallamból, amelyet nektek daloltam, közös harmóniában Nagy Muzsikát formáljatok. S mivel föllobbantottam bennetek az Olthatatlan Lángot, valamennyien meg fogjátok mutatni hatalmatokat a dallam disztítésében, ki-ki a maga gondolataival és eszközeivel. S én ülök majd és hallgatom, és örvendek, hogy általatok csodálatos szépség kel életre a dalban”.¹⁸ A tolkieni alteremtő tehát teremtettsége jogán részese Teremtője munkájának, csakúgy, mint az ainuk, a fantázia neki osztott tehetségével és eszközeivel folytatja az örök harmónia dallamait, amelyek szétfeszítik a valóság általa ismert kereteit. Nem pusztán *homo creatus*, maga is *homo creator*.

Mítosz, tündérmese, evangélium

Láthattuk, hogy Tolkien meggyőződése szerint a nyelv kreatív funkciója és az e funkcióból fakadó történetek egyidősek az emberi civilizációval. Az ókori mítoszok, amelyek az oxfordi tudóst már gyermekkorában is rabul ejtették, a legősibb lenyomatai annak, miként kezdte el az ember a teremtésből fakadó jogát gyakorolni. Az *alteremtés* megvalósulása tehát lényegében magával az ember teremtésével kezdődik: nevet ad a rajta kívül eső valóságnak, s ezzel kezdetét veszi a kultúra és művészet máig tartó participációja az isteni teremtésben. A mélyen vallásos meggyőződésű Tolkiennek azonban ezen a ponton felelnie kellett arra a kérdésre, miként viszonyulnak ezek az ókori „pogány” mítoszok a keresztyénség igazságához? Természetesen tisztában volt vele, hogy nem minden fantáziatörténetet (mítoszt) illet meg az „igaz” jelző; az ember gyakorta visszaélt a fantázia csodás eszközeivel, amelyek eredményeképpen borzalmas történetek jöttek létre: „Az emberek nemcsak tündéreket találtak ki, hanem isteneket is, és imádták is őket, még a legborzasztóbbakat is, saját alkotóik gonoszsága folytán” (213.). A kortárs modern realista történetek, amelyek nem tesznek mást, mint a „haladás eszméje” alatt a csúf valóságot tükrözik vissza az elbeszélések lapjain, ugyanilyen téves utat járatnak be az olvasóval. Ezeket a történeteket nem pusztán azért utasítja el élesen, mert gyárakat, gépfegyvereket és bombákat tüntetnek fel a „haladás mér-földköveiként” (221.), hanem mert ezeknek tulajdonítja a szépséget. Mindez az igaz tündérmese világában elképzelhetetlen: egy emberevő óriásnak lehet rémálomszerűen rút kastélya, de egy jó céllal épült fogadó vagy a király trónterme nem képzelhető el gyomorforgatóan csúfnak (222.). Tolkien meggyőződése szerint egy történet – legyen az ősi vagy modern – igaz voltát a benne foglalt morális vagy vallásos implicit igazság határozza meg.¹⁹

¹⁷ Lásd LAPIS József: „Bare and Leafless Day”, *The Function and Poetic Structure of the Poems in The Lord of the Rings*, *Orpheus Noster*, 12. évfolyam, 2020/3, 94–104.

¹⁸ TOLKIEN, J. R. R.: *A szilmarilok*, ford. GÁLVÖLGYI Judit, Budapest, Európa Kiadó, 2011, 13.

¹⁹ „A mítosz és tündérmese, mint minden más művészet morális vagy vallásos igazságot (vagy hamisságot) reflektál és foglal magában, persze nem explicit formában, mint ahogyan azt az elsődleges, 'valós'

De pontosan miben is rejlik ez a „morális vagy vallásos implicit igazság”? Szerzőnk szerint ez az igazság azon mérhető le, mennyiben képes az adott történet a haláltól való Nagy Megmenekülés vágyát kielégíteni az emberben, aki belépett a másodlagos alteremtésbe. Ennek kifejezését takarja az általa alkotott *eukatasztrófa*, a „jó végződés öröme” vagy „a jó vég vigasztalása” szóösszetétel (225.). A tündérmese legmagasabb és legigazibb funkciója, hogy a fordulat pillanatában „gyermek és felnőtt, aki csak hallja, visszafojtja a lélegzetét; kihagy egy szívdobbanást; és közel kerül (akár el is jut) a könnyekhez, olyan őszinte könnyekhez, mint bármely más irodalmi forma könnyei, és mégis különlegesekek” (225.). Ez a különlegesség pedig nem egyszerűen az elért retorikai vagy irodalmi hatás sikerességének köszönhető, hanem annak, hogy a mese képes volt *evangéliummá* lenni, egy apró villanásnyi örömet nyújtani az olvasónak: „a világ falain túli örömet, amely szívbe markoló, akár a bánat” (225.). A *Tündérmesékről* epilógusában pedig ezt az eukatasztrófikus örömet köti össze a keresztyén hagyomány nagy történetével, „a legnagyobb és az elképzelhető legteltesebb” eukatasztrófával, Krisztus születésével, halálával és feltámadásával. A különbség az ember szötte és általa alteremtett mesék és Krisztus története között azonban mindenképpen markáns, hiszen míg az emberi alteremtések még legsikeresebb formájukban is csupán a másodlagos világban (tehát a művész és az olvasó fantáziájának síkján) valóságosak, a Krisztus-mítosz az elsődleges világban, történeti síkon is valóságosnak bizonyult: „e történet művészete az elsődleges művészet, a teremtés mindennél meggyőzőbb hangján szól” (228.). Az evangéliumok történetei tehát nem csupán relatív mértékben tükörfényei az igazság fényének, hanem explicite mutatják be az Igazságot. Ez a tény azonban nem teszi semmissé az emberi fantázia alteremtéseit. A keresztyénség nem tette illegitimé a legendákat, mítoszokat és tündérmeséket, a történeti valóság nem törölte el a képzelet birodalmát, sokkal inkább megszentelte azokat. Ez a valós eukatasztrófa pedig örök reménnyel ruházza fel a mindenkori alteremtő művészt:

Akkora a kegyelem, amely záporozik rá, hogy most már talán merészelteti találgatni, hogy a fantázia segítségével ő maga is hozzájárulhat a teremtés lombjának növekedéséhez, a teremtett világ sokszoros gazdagításához. Talán minden mese valóra válik egyszer; és a végén, megváltott formájukban, lehet, hogy az általunk adott formákhoz éppoly hasonlóak és nem hasonlóak is lesznek, mint amennyire a megváltott ember hasonlít is majd, meg nem is a bűnös emberhez, akit olyan jól ismerünk (229.).

A protestáns teológusnak, ha korrekt értékelést kíván adni Tolkien elképzeléseiről, először is szembe kell néznie mindazokkal a vádakkal, amelyeket a protestáns – közelebről is a református – teológiai hagyomány felszínes ismerete ráaggatott. Vajon nem megmondta-e az apostol, hogy minden „pogány” természeti teológia

világban ismerjük” – Letter 131 (To Milton Waldman), in CARPENTER – TOLKIEN: i. m., 143–161, 144.

az Isten igazságát hazugsággal cserélte fel, s így minden Krisztus előtti – vagy tőle független – elképzelés az istentelen gondolkodás hiábavalóságának végterméke csupán (vö. Róm 1,18kk)? Vajon nem óvott-e Kálvin mindenekelőtt attól, hogy az ember „természetes” megismerőképességének folyományaként kudarcra ítélt vállalkozásokat mindenestől fogva hitetlenségnek minősítsük (vö. *Institutio* I.4)? A múlt században Barth heves kirohanásai az *analogia entis* legitimitása ellen vagy Bultmann mítosztalanítási programja nem teszik-e elkerülhetetlenné, hogy teológiai szempontból tévútként könyveljük el a tündérmeséket és minden más emberi alteremtés-kísérletet? Mintha az egész keresztyén hagyomány Tolkien ellen tenné le a voksát. Természetesen a vádak felszínesnek bizonyulnak, mihelyst idecitált szerzőink fenyegető elgondolásait kivisszük a napfényre. Pál, aki elítéli a pogányság istentelenségeit, maga is előszeretettel használja filozófusaik eszköztárát az evangelizációs beszédeiben (I. ApCsel 17). Kálvin, aki „bálványgyárnak” minősíti a bukott ember szívét, egyszersmind a világra *theatrum gloriae* deiként tekint, amelyben a Lélek megtermékenyítő és vitális mozgása a számunkra „profánnak” tűnő helyeken is rendre felbukkan.²⁰ A késői Barth pedig fiatalkori hevességét is csillapítani igyekszik, amikor az „egyházon túlról” érkező „szekuláris példázatokban” is fenntartja Isten szabad Igéjének megszólító lehetőségét (lásd *Kirchliche Dogmatik* IV/3.1). Bultmann mítosztalanítása pedig a közhiedelmekkel ellentétben nem a mítoszok jelentéktelenségét próbálta bizonyítani, még kevésbé megszabadulni azok szentírási előfordulásaitól, hanem egzisztenciális jelentőségükre akarta felhívni a mindenkori exegéták és igehirdetők figyelmét.

S talán éppen a marburgi teológustól érdemes közelítenünk Tolkien felé. Bultmann szerint ugyanis a mítoszban nem objektív igazságok, sokkal inkább antropológiai válaszkísérletek kerülnek kifejezésre, amelyeket egzisztenciális módon szükséges magyarázni. Lecsupaszítva – s elkerülhetetlenül szimplifikálva – „a mítoszban az a hit fejeződik ki, hogy az ember által lakott, ismert és rendelkezésre álló világ alapja és célja nem önmagában van, hanem kívül esik az ismerten és megfoghatón, és hogy ezt az ismert és rendelkezésre álló világot folytonosan áthatják és fenyegetik az alapját és határát jelentő titokzatos hatalmak”²¹ A mítoszok tehát egzisztenciális történetek, amelyek forrása az egyetemes emberi tapasztalásban van: a végesség tudatosításából fakadó kiszolgáltatottság- és függésérzet tapasztalásaiból ered, amelyek az Édenen kívülre rekesztett és oda visszavágyó emberiség univerzális érzései.²² Amennyiben igazat adunk János evangéliuma fentebb idézett megállapításának, miszerint a Logosz egyben az emberiség igaz világossága is, úgy

²⁰ Vö. BÉKÉSI Sándor: A poézis helye Kálvin teológiájában, in Uő. (szerk.): *Pius efficit ardor, A művészet értékelése Kálvin művében és a református kultúrában*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 29–67.

²¹ BULTMANN, Rudolf: Az Újszövetség és a mitológia, Az újszövetségi igehirdetés mitológiátlanításának problémája, ford. SZIRTES András, in Uő.: *Hit és megértés, Válogatott tanulmányok*, Budapest, L'Harmattan, 2007, 205–235, 212.

²² Ehhez lásd CAMPBELL, Joseph – MOYERS, Bill: *A mítosz hatalma*, ford. BARTÓK Imre, Budapest, Helikon Kiadó, 2019, 127kk.; Vö. Letter 96 (To Christopher Tolkien, 30 January 1945), in CARPENTER – TOLKIEN: i. m., 108–111, 110.

az inkarnáció előtti válaszkísérletekben is fel kell fedoznünk az egyetlen igazság széttöredezett fényeit. A mítoszok első elbeszélői a történelem feledésére ítéltettek, mégis, mind a mai napig itt vannak velünk, „a bizonyságoknak ily nagy fellegei” (Zsid 12,1), akik ugyanazon kérdésekre keresték a válaszokat, amelyek a huszonegyedik századi embereket foglalkoztatják. A fantázia sűrű szövetében ők is, mi is egy-egy szál vagyunk csupán. Krisztus eukatasztrófája azonban mindenképpen új vonatkoztatási pontot kínál a valóság megértésének szándékában. A „mítosz ténnyé lett” – mondja C. S. Lewis, s mint ilyen nem csupán betetőzte a korábbi elképzeléseket a haldokló és feltámadó vagy önmagát feláldozó istenségről, hanem meg is szentelte ezeket az elképzeléseket: ha a pogány elbeszélések által Isten maga is mitopoétikus formában kívánt hírt adni magáról az emberiségnek, úgy a keresztyén ember sem ódzkodhat a fantázia megannyi megnyilvánulásától, ha azok érthetőbbé (és „élvezhetőbbé”) teszik az egyetlen igazságot.²³ A teológia tehát zöld jelzést ad a tündérmeséknek, hagyja, hogy Tündérország elbájolja a Nagy Menekülésre szüntelenül vágyódó embert, ugyanakkor felhívja arra a figyelmet, hogy minden tündérmese relatív és töredékes formában tartalmazza azt, akit az egeknek egei sem tudnak befogadni, nemhogy bármilyen emberi elme vagy kéz által létrehívott képződmény (vö. 2Krón 2,5).

Összegzés

Mi köze Középföldének Jeruzsálemhez, a tolkien tündérmesének az evangélium igazságához? Mint kiderült, igencsak sok. Az oxfordi tudós szerint a fantázia valójában a Kijelentés egyfajta médiuma lehet, amelyen keresztül – beismerten töredékes formában – az Igazság fénye megpillantható a mindenkori ember számára. A művész az isteni képmás hordozójaként olyan alteremtőnek bizonyul, aki teremtettsége jogán részt vehet a Teremtő *creatio*jában, s azt újabb és újabb színekkel gazdagíthatja. Az emberi történelemben, Isten jó teremtésének színpadán a mítoszok olyan kísérletek, amelyek mindig ugyanazon hiányérzetre építenek, ugyanakkor felmutatják az eukatasztrófa vizsgálatát. Krisztus élete és halála az elsődleges valóságban egyszerre tetőzte be a tündérmeséket, és szentelte meg az emberi fantázia próbálkozásait.

Joggal vetődhet fel a kérdés, hogy milyen létjogosultsága van ezeknek a tündéri történeteknek a modern ember és világ számára. *A levél (Leaf by Niggle)* című rövid allegorikus történetében Pismogi bőrbe bújva szemlélteti Tolkien saját mítoszteremtésének útját.²⁴ Pismogi egy festő, aki napjai nagy részét egy hatalmas vászonra elképzelt fa megfestésével tölti. A potenciális gyönyörűség azonban nehézkesen válik realitássá, hiszen a fa erezte és az egyes levelek művészi megalkotása aprólékos munka – a végeredmény pedig szinte soha nem nyeri el

²³ LEWIS, C. S.: Myth Became Fact, in Uő.: *The Collected Works of C. S. Lewis*, New York, Inspirational Press, 1996, 341–344.; Uő.: Letter to Arthur Greeves: from The Kilns (18 October 1931), in LEWIS, W. H. – HOOPER, Walter (eds.): *Letters of C. S. Lewis*, London, Fount, 1991, 288–289.

²⁴ TOLKIEN, J. R. R.: A levél, in Uő.: *A gyűrű nyomán, Fa és levél*, 181–229.

Piszmogi tetszését. Egy napon akarata ellenére kényszerül feladni munkáját, s egy intézménybe kerül, ahol egy tanács értékeli ki eddigi életét. A tanácsosok egymás között „mihaszna fickónak” nevezik a festőt, „akinek nem veszi hasznát a Tár-sadalom”, „sem gyakorlati, sem gazdasági értelemben nem hoz hasznot”. Műve hasonló elbírálás alá kerül: „az efféle ódivatú mázsolmányoknak nincs jövője. Magánjellegű álmodozás”. Elég valószínűnek tűnik, hogy Tolkien saját kortársai vagy akár ismerősei hangjait öltöztette a tanácsosok bírálatába. A tündérmese komolytalan vállalkozás, esetleg az óvodákban és a gyerekszobákban lehet bármiféle hasznuk. Azonban ha így nézzük, szinte megmagyarázhatatlan jelenségnek tűnik, miként „dőlnek be” milliós szám fel nőttek világszerte ezeknek az ábrándozásoknak, amelyeknek semmilyen „gyakorlati” haszna nincs életükre nézve. A teológia, miközben egyik szemével állandóan a valóság horizontján túl az Igazságot keresi, másik szemével kötelessége, hogy e világ folyamatait kutassa és értelmezze. A katolikus teológia évtizedek óta felismerte, hogy ha az egyház hathatós módon akar jelen lenni a világban, és releváns üzenettel akar közeledni az egyházon kívüli ember felé, akkor a *via pulchritudinis*, a szépség vagy gyönyör útján kell közelítenie.²⁵ Minden vágyódás, minden rajongás, minden újabb és újabb vallásos megnyilvánulás ugyanazt az űrt kívánja megtölteni tartalommal, ugyanazt az Egyetlen Igazságot keresi, ugyanazt az eukatasztrófát szomjazza. Ha emberek milliós szám élvezik Tolkien tündérmeseit, és időt, pénzt, energiát nem kímélve merülnek el szívesen Arda történeteiben, akkor a teológia nem legyinthet öntelten rájuk, és ítélni gyerekes, „magánjellegű álmodozásnak” ezt az entuziazmust. A gyönyör útján, mint egykor Emmaus felé, ugyanis maga Jézus szegődik az ember mellé, először nem direkt revelatív formában, hanem inkognitóban, hogy amikor annak ideje van, megnyissa az őt kereső szemeket a látásra.

Abstract

J. R. R. Tolkien is undoubtedly one of the most well-known fantasy-writers of our time. His great saga of *Middle-Earth* is read and adored by millions worldwide. This paper was looking for possible Christian theological connections to the theory of Tolkien's own mythopoeia as it was expressed in his essay *On Fairy-Tales* (1939). I argued that for Tolkien fantasy is considered by the Professor as a means of the divine revelation through which one can grasp the truth about himself and his place in the world: fantasy (φαντασία) is concerned with the true light of the world (τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν), that is with Jesus Christ. Secondly, the theory of *sub-creation* as articulated by Tolkien, can be interpreted from a theological point of

²⁵ Lásd Pontifical Council for Culture (A kultúra pápai tanácsa): The Via Pulchritudinis, Way of Beauty, *cultura.va*, URL: <http://www.cultura.va/content/cultura/en/pub/documenti/ViaPulchritudinis.html> Utolsó letöltés: 2022. 05. 02.; Tolkien művével kapcsolatban lásd NEKROŠIUS, Francis of the Child Jesus C.S.J.: *Theology of Fantasy in J.R.R. Tolkien's "The Lord of the Rings"*, MA Thesis, Seton Hall University, South Orange, New Jersey, 2018, URL: https://www.academia.edu/36706990/Theology_of_Fantasy_in_J_R_R_Tolkiens_The_Lord_of_the_Rings Utolsó letöltés: 2022. 05. 02.

view as an artistic participation in the continuing creation of God. The artist as an image of God has a “right” not only to reflect the primary creation but also by his creative capacity (foremost: linguistic capacity) to co-operate with the Creator. Finally, according to Tolkien all myths as human attempts to “sub-create” can be seen as expressions of human longings for ecuatastrophic culmination. Such attempts are corrupted by sin, but the Christian story does not eliminate them, rather serves as a culmination for them. The incarnation by which “myth became fact” sanctifies all human efforts which intend to articulate the experience of the Fall and the desire for Eden.

Imre László

EGY KORÁN JÖTT VÁLLALKOZÁS „ELKÉSETTSÉGE” – ARANY LÁSZLÓ ÉS A NÉPMESE

Egy (e pillanatban megjelenés előtt álló) kötet¹ kapcsán e sorok írója, aki ugyan több ízben írt Arany Lászlóról (főképpen verses regényéről, *A délibábok hősről*), de a folklórkutatásban viszonylag járatlan, arra tesz kísérletet a továbbiakban, hogy Arany László népmese kiadását, illetve -tanulmányát vegye alapul. És megkísérelje „elkészíttség”-ét, illetve „korán jött” voltát nem is annyira dokumentálni, mint inkább a magyar kultúra történetének szempontjából értelmezni. Ez annál is inkább kommentálásra ösztönző feladat, mert a népmese közlések és -értelmezések Arany László életműnek *A délibábok hőstől* (mondhatni) legtávolabb eső műfaji-nyelvi törekvései. Hiszen a verses regény komplikáltsága, a „realista” epika jegyében született társadalompolitikai és irodalmi „átszövöttség”, társadalomtörténeti utalásrendszere (sőt mondhatni: analízise) meglehetősen messze jár a folklór eredetű (vagy annak vélt) szövegközléstől. Könnyű (de megalapozatlan) kísérlet volna mindezt Arany Lászlónak apjához (illetve annak baráti körének szemléletéhez) és céljaihoz kötni, valójában azonban Arany László társadalompolitikai és irodalomfelfogását meghatározó élményei nagy mértékben térnek el az előtte járó nemzedékétől, tehát tanácsos (bár nem egyszerű) olyan történelmi-politikai és irodalmi fejleményekben keresni az okokat, melyek az Arany-Gyulai-nemzedék szemléletét már sokkal csekélyebb mértékben szabták meg.

Arany László (ha akarom) szerencséje, mégis inkább bénító belátása, vagy legalábbis ösztönzője lehetett az az élmény, hogy a reformkorban induló értékfeltárás folytatása lehet az ő népmese kiadása, ám azt nem tudhatta, hogy ez a fázis messze elmarad attól,

¹ SZILÁGYI Márton (szerk.): *Az örökség terbe, Arany László élete és munkássága* (Megjelenés alatt).

amit Kodályhoz és Bartókhhoz lehetne kötni, illetve attól, ami a 20. század első évtizedeinek avantgárd „nyitás”-ának lendületével is találkozott. Talán tetszetős, de ugyanakkor téves is lehet arra utalni, hogy bármennyire hitelesnek tekintjük is az Arany család lejegyzéseit, azokban elég sok mozzanat valamiféle irodalmias megszerkesztettség nyomait is magán viseli. Arany László tehát megkésettnek bizonyult az 1840-es (és megelőző) évek koncepciójához képest, de korán jött (s főképpen korán halt meg) ahhoz, hogy a Wagner, sőt Debussy nyomán kibontakozó, nálunk Kodály és Bartók nevéhez kötött „népi kultúrkincs” megsejtéséhez eljusson. Erre a kötődésre már a legtöbb e témával foglalkozó adekvát (azaz néprajzos) szakirodalom is rámutatott: „Arany László meséi hasonló szerepet töltek be a magyar kultúrában, mint a Grimm-mesék a német műveltségben.”² Természetesen a legtöbb e témával foglalkozó kutatás kiemelte ez ügyben Arany János szerepét, s joggal, bár ez „közvetett”, egész életművét magába foglaló sugalmazásként jöhet szóba. Arany László mesekiadása³ (köztudottan) „családi” vállalkozás, hiszen az ekkor tizennyolc éves Arany László anyja (Ercsey Julianna) és nővére (Arany Juliska) lejegyzéseit felhasználva készült el a kötet. Magának Arany Jánosnak tevékeny részvételéről nem tudunk, de kétségtelenül életművének jelentékeny hányada utalt a „nép száján élő” nyelv ihletére. Többszöri megnyilatkozása szerint értéknek tekintette a szóbeli kultúra közösségi jellegét, már csak azért is, mert a naiv eposz közösségi alkotásmódjának analógiáját idézte fel számára.

Az a definíció, amit Arany László a Kisfaludy Társaság 1867. május 29-i ülésén tartott székfoglalójában adott (mely utóbb a *Budapesti Szemlé*ben jelent meg 1867-ben) arra helyezi a hangsúlyt, hogy a nép szerint sem igaz történetről van szó, viszont a kísértethistóriáktól, babonás történetektől is különbözik, mindenestre „a megtörténhetőségen túl csapong”. Elengedhetetlen, hogy szövege a nép ajkán „forogjon”, s a nép is költöttnek tartsa. Különbség van azonban a történeti alapú monda s a legáltalánosabb fogalomnak tartott rege között.⁴ Arany László gondolatmenetének érdekessége, hogy bár a konvencionális tudományos definíciók nyomán jár el, azért újszerűnek (pozitivistának?) mutatkozó fiziológiai érveléseket sem hagy figyelmen kívül. Hivatkozik például egy német nyelvész „elmés észrevétel”-ére, mely szerint a „délszakibb nyelvekben azért sok a magánhangzó, mert a hőségben gyakrabban kell lélekezni, az éjszakai nyelvekben azért kevesebb... mert a ködös hideg lég beszívása kellemetlen”.⁵

Ilyen és hasonló észrevételei folytán adhatunk igazat Szilágyi Mártonnak, aki szerint „Arany László teljesítményének talán a legelevenebb része a közösségi em-

² DOMOKOS Mariann – GULYÁS Judit: Az Arany család kéziratos mese-és találós gyűjteményének, valamint Arany László „Eredeti népmesék” című művének keletkezés és fogadás története, in Uő. (szerk.): *Az Arany család mesegyűjteménye*, Budapest, Universitas Kiadó, 2018, 10.

³ ARANY László: *Eredeti népmesék*, Budapest, Heckenast Gusztav, 1862.

⁴ ARANY László: Magyar népmeséinkről, in TÓTH Ferenc (szerk.) – Uő.: *A délibábok hőse és egyéb művek*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1998, 89–91.

⁵ Uo., 95.

lékezetben a magyarországi folklorisztika intézményesülésében betöltött szerepe”⁶ Olyan intézményesítés azonban ez, amely óv a hazafias túlzásoktól, ami a Gyulai–Arany-kör önkritikus nemzetpedagógiai koncepciójával mutat rokonságot, s Arany László nemzetszemléletének olyan tendenciája, mely még lírai költészetében is helyet kap, például a *Tűnődés* című versében: „Künn a világ vigalma, zajja, / S a „honfiség” lármás zsvajja / Tompult morajba vész.” A folklór értékének alapvető fontossága, értékeinek közzététele (természetesen) mentes nála mindenféle túlzástól, banalitástól. (Összhangban azzal, ahogy verses regénye is leszámol mindenféle baloldali világmegváltó demagógiával.) Kikezdhethetlen alapra, a népmesekincsre tud hivatkozni megfontoltan, kritikai igénnyel. A magyar közösségi megnyilatkozás egészséges és találékony humorára, védekező világmérete a közelmúltból is talál példát, a humort „furcsaság”-nak fordítva. Ez a megőrző kedély – írja – a magyarságot a legnehezebb körülmények között sem hagyta cserben, amikor például a kegyetlen elnyomást is enyhíteni tudta: „Mennyi élczet csináltak az ötvenes évek népcsigázó hivatalnokainak eljárására.”⁷

Bármennyire összegező (sőt előremutató) is a *Magyar* népmeséinkről, maga Arany László is érezhette, hogy régebb óta eleven közlések kiegészítése, gyarapítása gyanánt megelőző évtizedekben aktuális feladatok (és definíciók) ügyéről van szó. A keresztyén hitvilág és az ehhez kapcsolódó folklórelemek hiányát nem hangsúlyozza, nem is értelmezi, hiszen az általuk közölt népmesék jó része „jövemény”, tehát átvett motívumokon alapul, s ilyenformán bennük a magyar néplélek részesedése bizonytalan. Arany László megvesztegethetetlen valóság- és műérzéke, valamint a leegyszerűsítő beállításoktól való idegenkedés *A délibábok hősné* is egyik igen értékes megkülönböztető jegye: ilyen a Garibaldi-kultusz kicsúfolása, sőt Petőfi elsöpörő népszersűségű Alföld-kultuszának cáfolata: „Alföld sem oly szép, mint Petőfi festé...” Még azt a következtetést is megkockáztathatjuk, hogy nemcsak Arany László, hanem senki más nem láthatott a jövőbe oly módon, hogy egy új és másfajta folklór kultuszlehetősége (szükségyszerűsége) merülhetett volna fel szemhatárán.

Annak vannak jelei, hogy Arany László Verdi és Wagner operáit ismerte, de a zenének nálunk Kodály és Bartók nevéhez kapcsolódó, az avantgárdal egyidejű (de nem bizonyos, hogy rokon eredetű) kultuszát már nem érte meg. A szűkebben értett népiességnek a költészetben határozottan megjelennek új vonulatai, s itt nem Szabolcska Mihályra s az ezredforduló más „új népies” próbálkozásaira gondolunk, hanem az 1920–30-as években Erdélyi József, Sinka István fellépésére, sőt az 1940–50-es években Juhász Ferenc, Nagy László és mások költészetéhez köthető éppen nem jelentéktelen művekre, melyeket utóbb hasonló, összeurópai hatású lírával (Lorca, Jeszenyin) lehetett párhuzamba állítani. Mindezen (csaknem száz évet felölelő) új formaváltozatok valamilyen méretékben 19. századi előzmények-re (egyebek mellett Arany Lászlóra) is visszavezették vívmányaikat. Arany László tehát látszólag lezáró, ha nem is betetőző, de majdnem „elkésző” értéke a magyar

⁶ SZILÁGYI Márton: Bevezetés, in Uő.: i. m.

⁷ ARANY: Magyar népmeséinkről, 112.

folklórtörténetnek. Az ő gondolatai, nemzetpedagógiai „üzenete” azonban egyáltalán nem évülnek el sok-sok új helyzetben, amikor bizonyos nemzeti értékek veszélybe kerülhetnek.

Korán jött vállalkozás tehát Arany László szövegkiadása és elméleti tanulmánya annyiban, hogy szövegvariánsai nem támaszkodhattak kiterjedt előzményekre, ám későn érkezettnek is mondható, hiszen nem kísérték akcióit hasonló s érett, kiterjedt gyűjtések jó darabig. Majd csak a 20. század hoz el igazi kiteljesedést és gazdagodást. Tárgyilagossága és felelősségérzete azonban mindmáig inspiráló. Több ízben idézett tanulmányában a folklórnak mind a lebecsülésétől, mind túlbecsülésétől óv: „Isten mentsen, hogy e meséknek valamely mélységes értelmet tulajdonítsunk, vagy fontosságukat mythikus jelentőségekkel indokoljam: de a nép eszmévilágának ismeretéhez mindenesetre szolgáltatnak egy adatot, s ez ma, midőn el van ismerve, hogy a nemzeti költészet virágzó fája csak a népköltés földjében sarjadhat ki szilárdan, elég arra, hogy a feledségtől megóvni igyekezzünk őket.”⁸

Nyilvánvaló, hogy Arany László számára (sőt: már apja körének számára is) a folklórértékek feltárásának, megismerésének az ad fontosságot, hogy míg eposzban, regényben elég nehéz (a lírában pedig a lehetetlenséggel határos) bizonyítani a magyar kultúra európai egyenrangúságát, addig a népmese erre valóságos lehetőséget teremt. Természetesen Arany László nagy olvasottságú eszmélkedő, aki tisztában van a nyugat-európai és az orosz kultúra specifikumaival, a lélektaniséget a társadalmi analízissel egyesítő epika lehetőségeivel, de él benne az a remény is, hogy a népiesség (s általában a folklór) is rendelkezik nemzetkarakterológiai értékkel, sőt filozófiai általánosíthatósággal. Amennyit ismert Wagnerből, Richard Straussból, az reményt adhatott számára arra vonatkozóan, hogy a nemzeti kultúra, adott esetben a folklóreredetű elemek hangzásvariációi is új funkciók és lehetőségek felé mutatnak. (Ha eljutott hozzá például a Wagnert követő Debussy múltban tájékozódó tradícióigénye.)

Arany Lászlót viszonylag korai halála megakadályozta abban, hogy a 20. század elején modernség és folklórérték sajátos közeledését megérje, sőt esetleg interpretálja. Pedig megtapasztalhatta volna, hogy a magyar irodalom páratlan megújulásának élharcosai közül többen (pl. Babits, Kosztolányi) Arany teljes életművét oly módon tekintették első rendű hagyománynak a megújulásban, hogy ennek révén az 1920–30-as évek új népiességét is megértéssel fogadták. Nyilvánvaló, hogy Arany László népmese kiadásának és tanulmányának is része lehet abban, hogy a két világháború között immár axiómaszerű bizonyossággal öröklődő hagyomány szerint irodalomgazdagító program válhatott belőle. Vajmi kevesen vonhatták kétségbe, hogy a „nép alkotásaiban eleve adva vannak bizonyos ősi nemzeti műformák, melyeket azonban a polgárosult ízlésnek ki kell teljesítenie, s magasabb szintre kell emelnie.”⁹

⁸ Uo.

⁹ NÉMETH G. Béla: Arany László, in Uő.: *Mű és személyiség (Irodalmi tanulmányok)*, Budapest, Magvető, 1970, 60.

Molnár Illés

TÁGULÓ TÉR, LÁNGOLÓ JELENLÉT

**Evangéliumi esztétika
Lázár Ervin Berzsián és
Dideki című történetében**

A köznyelvben, ha költőinek nevezünk egy kérdést, nem várunk rá választ. Ebben a tekintetben pontos a mindennapi nyelv. Ha azonban egy kérdés a szó szoros értelmében költői, akkor – a hétköznapi nyelvvel szemben – nem azért nem válaszoljuk meg, mert úgysis egyértelmű, hogy mi a válasz, hanem mert nincs rá válasz, vagy nem célja a kérdésnek, hogy válasszal rövidez zárjuk. Andrei Pleșu román művészettörténész-filozófus szavaival: „ezek a kérdések nem az általuk előhívott válaszokból élnek, hanem éppen saját kérdező lényegükből. Jó, ha megfogalmazzák ezeket, és jó, ha nem nyernek választ. Másrészt pedig a válasz nem csupán egyfajta kognitív elégtételként születhet meg, mint a kérdező tanácsalanságára vagy kíváncsiságára kapott magyarázat, hanem úgy is, mint a kérdés felfüggesztése.”¹ A szerző mindent a Jézus példázataiban felvetett kérdésekről írja, de ezt a működési elvet kiterjeszthetjük más hagyományok narratív stratégiáira is: ezen az elven működnek például a haszid történetek, a zen koanok.

Pleșu „oroszos”, azaz dosztojevszkiji kérdésnek nevezi azt, amire mi a költői kérdés kifejezését szeretnénk rehabilitálni. Az olyan kérdéseket, amelyek nem konkrét válaszra várnak, hanem kérdésként kell életünkbe ivódnuk ahhoz, hogy érdemi viszonyba kerüljünk velük.

A feladat nem az, hogy leegyszerűsítsük a valóságot, hogy úgy építsük át, hogy kipótolja hiányosságainkat és könnyebbé tegye életünket. A tét az, hogy a valóság munkatársai legyünk, figyelembe véve a meghatározottságait, hogy együtt dolgozzunk annak komplex rendjével, rendszerbe nem rekeszhető gazdagságával, ami, egyebek mellett, tövist és gyomot is terem.²

¹ PLEȘU, Andrei: *Jézus példázatai, Az elmesélt igazság*, ford. VISKY S. Béla, Kolozsvár, Koinónia, 2019, 14.

² Uo., 92.

A példázat, a koan, a történet és a mese nem rendelkezik tehát tételekbe foglalható tanulságokkal – ha a történet ugyanis egyértelműen egy tömör konklúzióba foglalható, gyakorlatilag feleslegessé válik –, legjobb esetben is illusztrációvá, a memória, a rögzítés instrumentumává. A példázatok elmesélt igazsága nem arra hív minket, hogy a világról való tudásunkat mozgósítva felelettel szolgáljunk, hanem hogy ezt a meglévő tudást kitágítsa, megrepessze, átalakítsa. A tudást általában rendszerezett fogalmi absztrakciókkal társítjuk, a világról való tudásunk mégis jórészt narratív. A történő tudás kimozdít szűkös láthatáraink közül, és a zsoltár szavaival élve „tágas térre állít” (Zsoltárok könyve 18,20³). Tudja ezt jól a modern pszichológia és a történetmesélés (storytelling) köré szerveződött 21. századi marketing is. A huszadik század vége felé az irodalom ezt minden erejével elfelejteni igyekezett, de az elmúlt évtizedekben annál nagyobb lendülettel fedezte fel újra önnön történetmesélő lényegét. A történetek legarchaikusabbja, a mese is reneszánszát éli: a mesemondó sikeres szakma lett, és a mesepszichológia, a felnőtteknek szóló mentálhigiénés erőforrást és életbölcsséget kínáló tematikus meseantológiák is a sikerlisták élén állnak.

Bár a Biblia nagy elbeszélését a közösségi hagyomány újra és újra rendszeres teológiává desztillálja, Plešu amellet érvel, hogy ezzel az elbeszélt igazság erejét vesszük el. Erre a legjobb bizonyíték épp az újabb és újabb rendszeres teológiák megjelenése: egyik sem a végleges, mert a Biblia története nem absztrahálható veszteségmentesen tantételekké. Még a kinyilatkoztatás tételes szövegei (például az apostoli levelek) sem függetleníthetők a Bibliában szintűgy szereplő apostoli történetektől – ahogyan ezek a szövegek maguk is rendre hivatkozzák saját keletkezéstörténetüket. Ez persze nem azt jelenti, hogy a kinyilatkoztatás ne bírna normatív következményekkel az azokat kinyilatkoztatásként olvasókra nézve, de azt igen, hogy a szövegek mindig többek, mint normatívák: egzisztenciális tétellel bírnak az azokkal párbeszédbe lépő (narratív identitással bíró) egyénekkkel és közösségekkel.

Talán nem véletlen, hogy az evangéliumok sajátosan felforgató beszédmódja épp a huszadik században vált újra a gondolkodást megtermékenyítő, szubverzív erőforrássá. A teológiában ekkor jelent meg Hans Frei és társai nyomán a liberális és a fundamentalista teológiát is meghaladó (posztliberális) narratív irányzat, és a modern művészet is ekkor fedezte fel magának az evangéliumot. Épp abban a korban, mikor az intézményes vallásosság végképp elveszítette társadalomformáló erejét, és az evangélium újra a katakombák mélyről jövő forrásvidékévé vált. „Az Evangélium lett egyetlen használható esztétikánk”⁴ – jelentette ki egész életművével alátámasztva Pilinszky János. Az antik, „gazdag” alapállással szembeállított „szegény” esztétikai magatartás ugyan a költő saját védjegyének tűnik, de valójá-

³ A Biblia szövegét itt és minden más előfordulásnál a Magyar Bibliatársulat revideált új fordítású Bibliájából idézem (Budapest, Kálvin, 2014.).

⁴ PILINSZKY János: *Naplók, töredékek*, Budapest, Osiris, 1995, Digitális kiadás: Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum, 2021, URL: https://reader.dia.hu/document/Pilinszky_Janos-Naplok_toredek-7513. Utolsó letöltés: 2022. 04. 11.

ban, ha nem is így, definiálva, de át- meg átjárja a modernitást. A (szakrális) minimalizmus a zenében, a transzcendentális irányzat a filmművészetben, az ikonok esztétikájának újrafelfedezése a képzőművészetben kisebb-nagyobb mértékben mind az evangéliumi esztétika gyakorlata.

Lázár Ervin prózája persze első ránézésre nem is állhatna távolabb a fent említett szikár, szegénységet és egyszerűséget hirdető művészi magatartástól. Lázár áradó kedvű játékossága azonban inkább alkati és műfaji sajátosságok következménye, mintsem az eltérő művészi hitvallásé. A művek mélyrétegei ugyanakkor egyazon forrásból táplálkoznak.

A szerzőről tudjuk, hogy költőnek készült. Lenyűgözte a nyelv zeneisége, amelyet a prózája tagadhatatlanul bizonyít. A játékos, csengő-bongó mondatok a szerző védjegyeként működnek, és a történet aktuális mozzanatától függetlenül egyfajta ontológiai derűt árasztanak. A hangzás ilyen erős jelenléte a költészet és a mese közös eredete, a szóbeliség felé is odafordítják a figyelmünket. A mesemondás és -hallgatás narratív közösséget hoz létre.

Ugyanakkor a meseírás egyszerűben lemondás is a költészetről. És ez az a mozzanat, ahol felfedezhetjük az evangéliumi esztétika jelenlétét. A mese maga az egyszerűségében, gyermeki lelkületében legalább annyira evangéliumi talajon áll, mint Pilinszky szikár költészete. A felnőtt, komoly műfajokhoz képest a mese művelése bizonyos egyszerűséget, közvetlenséget, gyermeki lelkületet igényel. És mindezzel a szerző megvalósítja azt a hitvallást, miszerint „[a] művészi szép [...] mindig egyfajta alázat gyümölcse. Ha jól megfigyeljük, az alkotó képzelet kifejezésének anyagáért mindig földig hajol, mintegy megismételve Isten teremtő gesztusát.”⁵

Ahogy Isten abszolút léte esetleges és esendő, emberi formát vett föl a megtestesülésben, úgy ölti magára az elbeszélte igazság a mese egyszerű, gyermeki formáját. Mindennek a közösségi aspektusát vallja Lázár Ervin, aki egy interjúban úgy fogalmazott: „[n]incs nagyszerűbb dolog annál, amikor a kisgyerek issza minden egyes szavát a mesélőnek, és képzelete elindul abba a csodás világba, amit együtt teremtett meg azzal, akinek a meséjét hallgatja”

Amikor tehát mesét olvasunk magunkban, amit nyilván megtehetünk, emlékeznünk kell arra, hogy nem rendeltetésszerűen használjuk a szöveget. Erre emlékeztet a *Berzsián és Dideki* bevezetője is: egy félrehallásból, félreolvasásból címszereplő születik. Kicsit hasonlóan, ahogy a jazz improvizatív technikája működik: saját autonóm teret hoz létre, ahol csak önnön szabályai érvényesek rá. Ahogy a jazz-zenészek gyakran megfogalmazzák: „[e]gy hamis hang lehet nagyon szép, ha jó helyen szólal meg.”⁶ Egy ilyen hang indítja útjára Berzsián és Dideki történetét is.

⁵ PILINSZKY János: A művészi szép, *Új Ember*, 30. évfolyam, 30. szám, 1974. július 28. URL: <https://konyvtar.dia.hu/html/muvek/PILINSZKY/pilinszky00373/pilinszky00892/pilinszky00892.html> Utolsó letöltés: 2022. 04. 12.

⁶ Kiss Péter: „Egy hamis hang jó helyen lehet nagyon szép” – Cseke Gábor az improvizációról, *kultura.hu*, 2021. 09. 15. URL: <https://kultura.hu/egy-hamis-hang-jo-helyen-lehet-nagyon-szep-cseke-gabor-az-improvizaciorol/> Utolsó letöltés: 2022. 04. 11.

Mindezt előrevetíti a könyv mottójaként szolgáló első néhány mondat is, amely tisztázza a második címszereplő nevének etimológiáját:

- Csigabiga gyere ki, ég a háza, Dideki!
- Kinek a háza ég?
- Hát nem érted!?! A Didekinek!
- Dehogynem, most már értem.

*Fruzsina lányomnak, aki Berzsiánt és Didekit kitalálta*⁷

Ez a rövid párbeszéd maga is olyan, mint egy példázat. (Vagy haszid történet, esetleg koan.) A mese tehát egy interaktív folyamat: Fruzsina kitalálja (megalkotja? megtalálja?) Dideki nevét, Lázár Ervin pedig azt mintegy a történet DNS-eként kezelve hagyja könnyvvé nőni. Egyetlen nyelvteremtő gesztusból egy kozmológiai dimenziókat megmozgató nagy történet fakad.

Dideki szereplésének további kuriózuma, hogy bár címszereplő, csak a könyv legutolsó, *Virágkoldusok* című fejezetében bukkan fel, ott is igen rejtélyesen. Berzsián, a költő megvakul. Mint kiderül azért, mert „megtelt sötétsséggel”. A segítségül hívott baljós alak, Áttentő Redáz (aki szintén „Tele van sötétsséggel.”) mondja ki először Dideki nevét. Azonban, mint később kiderül, a valósággal szögesen ellenkező dolgokat állít róla: gonosz boszorkánynak állítja be a jótündért és szárnyas kutyáját, Ribizlit, aki a magányos gyermekek vigasztalója, megmentője. Ma úgy mondanánk: álhíreket terjeszt.

Mikor azonban kiderül az igazság, az nemcsak Dideki és Ribizli, de Berzsián számára is gyógyulást hoz. Berzsián ekkorra már többször szembesül vele, hogy amikor az önkívületig lobban haragja, kívánsága valóra válik. A virágillattal táplálkozó kutya számára Berzsián valóságformáló erejű indulata teremt virágot a télben. Eddig egyszer sem tudta azt maga vagy mások javára váltani, csak sorozatos katasztrófákhoz vezettek haragos kívánságai. Ekkor először képes uralni mérget, és teremtő irányba fordítani azt – ehhez pedig az igazsággal való szembesülés vezetett. Ezután nemcsak távozik Berzsiánból a sötétség, de annyira megtelik fénnel, hogy amikor Áttentő Redáz bosszúból szabadjára engedi a benne lakó sötétet, a költő képes ellensúlyozni azt, így aztán: „Ugrált, toporzékolt Áttentő Redáz. Feltette, levette a kalapját, de nem változott semmi. Világos maradt”⁸. A fény szimbolikáját talán nem kell hosszan boncolgatnunk, de a rend kedvéért emlékeztessük magunkat János evangéliumának mondataira: „Benne élet volt, és az élet volt az emberek világossága... Az Ige volt az igazi világosság, amely megvilágosít minden embert: ő jött el a világba.” (Ján 1,4 és 1,9) Jézus, aki önkijelentése szerint az igazság és az élet, maga a világosság is. Az igazság és a világosság mint krisztusi

⁷ LÁZÁR Ervin: *Berzsián és Dideki*, *mek.oszk.hu*, 2. URL: <https://mek.oszk.hu/02700/02728/02728.pdf> Utolsó letöltés: 2022. 04. 11.

⁸ Uo., 62.

princípium egymáshoz tartozik, ráadásul a fény nem csupán a sötétség ellentéte, de a látás előfeltétele is, azaz fény nélkül a sötétséget sem vagyunk képesek értelmezni. A 36. zsoltár magyarázza ezt igazán tömören és plasztikusan: „a te világosságod által látunk világosságot”.

Nem ez az egyetlen krisztusi allúzió Berzsián és Dideki történetében. Rögtön a könyv első fejezetében azzal szembesülünk, hogy Berzsián, a költő afféle groteszk haragvó Isten-paródia: szakít az emberiséggel. Ezen felbuzdulva leszereli a csengőt, és beviszi azt a páncélszekrénybe, hogy senki se csöngethessen a kapuján. Majd napokig áll az ablakban, vizslatva, hogy esetleg keresi-e valaki. Mikor végül Sróf mester mégis bejut hozzá, és Berzsián útmutatására megtalálja és megnyomja a csengőt, a mester kiszalad, és népes tömeget hoz magával: „csavargók, csivirgők, balfácánok és jobbfácánok, ringyesek és csillogó gúnyások”⁹ Ebből a felsorolásból nehéz nem kihallani a nagy lakomáról szóló evangéliumi történetet, melyben a gazda, mikor a meghívottak távol maradnak, így szól: „Menj ki gyorsan a város útjaira és utcáira, és hozd be ide a szegényeket, a nyomorékokat, a sántákat és a vakokat!” Berzsián és barátai – a Négyszögletű Kerek Erdő lakóihoz hasonlóan – valamiképpen perifériára szorult, csalimesébe illően diszfunkcionális alakok. Berzsiánról bár tudjuk, hogy alkotott nagy verseket (jobbladákat), folyamatosan alkotói válsággal küzd, sőt – ettől nem függetlenül indulatait sem képes kordában tartani, amivel folyamatos csapásoknak teszi ki a várost. Sróf mester remekül szereli át tévévé a talicskát, és talicskává a tévét, csak épp mindig ellenkező irányba, mint ahogy azt megrendelők kérik. Violin nyikorgó talicskára ír zeneművet, Zsebenci Klopédiáról pedig csak annyit tudunk, hogy naphosszat a könyvtárban gubbaszt, és reménytelenül szerelmes Berzsiánba (noha csak akkor meri ezt elmondani, mikor az a szirének közt hajózó Odüsszeuszként betömött fülekkel kel át a városon). És mégis, ez az alkalmatlan társaság a könyv végére egy nagy, kozmikus történet része lesz, Berzsián személyes problémáján keresztül a világosság győzelmét munkálják ki a sötétség erői felett.

Ennek a nagy történetnek az előszele az elszabadult kantáta története. Violin, „a fülrepsztó zenész” elszabadult kantátája (Berzsián elszabadult indulatainak ellentétéként) szabadon árad a városban, és amikor Berzsiánhoz is elér, a költő szinte szó szerint idéz Illés próféta ószövetségi történetéből (lásd: 1Kir 19,12: „A tűz után halk és szelíd hang hallatszott.”):

Letérdelt, a homlokát a földre szorította... de akkor egy szelíd hang zengett fel a dübörgésben, felívelt; fönt a magasban, mint egy légtornász, megperdült, lezuhogott, barátságosan végigsimította a földet, hozzászelídültek a sikoltó magasak, a döndülő mélyek; Berzsián valami olyan gyönyörűséget érzett, amit még soha életében, de akkor megint az ég felé emelkedett a hangok együttese, megvadult, fémessé vált, felérsődött – Berzsián a földre lapult –, úgy zuhogtak a hangok a földre, mint a jégeső,

⁹ Uo., 27.

kopogott a házak teteje, jaj, mi lesz, de most mint egy távolodó forgószele, csendese-
dett, már-már alig hallotta Berzsián, mintha most kórus zengene föl valahol nagyon
messze, de talán mégse kórus... csend lett.¹⁰

Az emberek nem tudják elkülöníteni az elszabadult kantáta félelmetes, de szeretet-
teli, gyógyító áradását és Berzsián elszabadult haragját, az egyetlen, aki tudja a kü-
lönbséget (maga Berzsián), hallgat arról, hogy mentse az irháját. Ez váltja ki, hogy
megtelik sötétséggel: az önérdektől vezérelt hazugság, az elhallgatás elszigeteli a
többiekől, a világtól – ettől vakul meg végül. S mikor túllép ezen, és az igazsághoz
ragaszkodik, az igazság már nemcsak saját vakságát gyógyítja meg, de a világot
elárasztó sötétségben ő maga, ha úgy tetszik: a világ világosságává lesz. A didaxis
lólába azonban a történetben korántsem lóg ki annyira, mint jelen olvasatunkban:
a mese igazsága épp azért felszabadító és szerethető, mert (Pascalt parafrázálva)
nem a filozófusok tételes igazsága, hanem Berzsián, Dideki és Ribizli narratív igaz-
sága. A mese maga is kantátaként szabadul el, és borzongatja-melengeti hallgatóját.

Emlékezzünk Plešura: „az igazság nem fejezhető ki csupán egyenletekben és
tételekben, gépies szabályokban és változatlan törvényekben”.¹¹ Az igazság nem
fér szűkös definíciókba, tágas történetekre van szüksége. Az alkotni képtelen, in-
dulatkezelési problémáktól szenvedő költő a könyv elején szakít az emberiséggel:
Berzsián bezárkózik. A könyv fejezeteiben ez a metaforikus állapot erősödik ben-
ne a fokozhatatlan, teljes belső sötétségig. Ebből az állapotból menti *ki Dideki*.
A tél közepébe is nyárt és virágokat varázsló tündér közreműködésével telik meg
fénnnyel, és szelídíti meg, fordítja át teremtővé a benne dúló haragot. Mindehhez
elsősorban túl kell lépnie magán, valaki másért kell tudnia haragudni. Dideki
neve itt megidézi saját, mottóban feltüntetett eredetét: Berzsiánnak tehát *ki* kell
lépnie magából, sértett egoizmusából, belső sötétségéből. Kint azután megpillant-
hatja saját égő házat. Ez a kilépés lesz a felszabadulás mozzanata. Így lesz Berzsián
és Dideki az én és az abból kilépő, az ént újra olvasó szöveg közötti gyúlékony
tér: a megtörtént igazság tere, amely egészen a jelenbe (‘...ide...’) tart. A történet
univerzum tágulásával szinkronban a sötétség folyamatosan távolodik, akárcsak
a ménkű elől futó Áttentő Redáz, aki igazi mesei fordulattal „[m]áig is fut, ha el
nem fáradt”. Dideki égő háza így egy csipkebokorhoz lesz hasonlóvá. Olyanhoz,
ami „tűzben ég, de mégsem ég el” (1Mózes 3,2).

¹⁰ Uo., 43.

¹¹ PLEŠU: i. m., 24.

PRÉDIKÁCIÓS TÁRHÁZ

FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER



Békési Sándor rajzillusztrációja Oscar Wilde A boldog herceg című meséjéhez

Lectio: Mt 26,1-16, Textus: Mk 14, 3-9

Kedves Testvéreim!

Máté és Márk evangéliuma cselekményekben bővelkedő leírása közepette mintha egyszerre csak kimerevedne a kép, kimondatlanul is fel-erősítve azokat ez egymásnak feszülő ellentéteket, amelyek a háttérben húzódnak. Háborúdúl: indulatok, rideg számítás, hatalmi harc, hazugság, árulás. Pár nap múlva meghal Jézus a kereszten. Készül a terv, hogyan fogják el és öljék meg. Júdás már csak a megfelelő pillanatra vár, hogy véghezvigye árulását. Mindent a dráma hamarosan bekövetkező betetőzésének pattanásig feszülő cselekménysora határoz meg. Különösen is figyelemfelkeltő így a bethániai szín, ami egészen új irányba tereli a történések megértését.

Mintha az evangélista most csak az érzelmeinken keresztül akarna hatni ránk. Ott ül a Simon asztalánál nyugalmat találó Jézus. Ezt követően aztán mintha a semmiből jönne elő az asszony. Az evangélisták nem tartják fontosnak, hogy bármit is mondjanak róla. Az asszony szótlanul odamegy Jézushoz. Ma semmi különöset nem találunk ebben. Nem így van ez abban a társadalomban, a farizeusi zsidóság és a görög-római világban, ahol az események játszódnak. A zsidó asszonyoknak egyenesen tilos volt nyilvánosan a férfiak társaságába keveredni vagy megszólítani őket, nemhogy megérinteni.

Az asszony nem szól, de abban biztos lehet, hogy minden tekintet rászégeződött, amikor az áttetsző alabástrom korsóval a kezében viszi a valódi, illatos, nagyon értékes kelet-indiai nárdus krémet. Talán ez volt egyetlen kincse! Nagyon szokatlan dolgok történnek ezt követően. Az asszony feltöri a nárduskenetet tartó alabástromtartó pecsétjét. Elképzelhetjük hasító hangját a hirtelen támadt kíváncsisággal és botránkozással ve-

Füsti-Molnár
Szilveszter*

INTIMITÁS (MK 14, 3-9)

* Elhangzott a Sárospataki Református Teológiai Akadémia akadémiai istentiszteleti alkalmán 2022. április 7-én.

gyes lomha csendben. Szinte magunk előtt látjuk, ahogyan az asszony kezében egyre bársonyosabbá válik a finoman hűsítő kozmetikum, érezzük a lassan szétterülő kellemes illatot. Aztán Jézus fejére önti a kenetet. Jézus poros utaktól kiszáradt haja és fejbőre lassan beissza a drága nedűt, kellemes megnyugvást adva a pihenni betérő vándornak. A szó túlságosan darabos, hogy átadhatta az élményt magát. Az értheti, miről is van szó, aki már megtapasztalta, hogy az érintés mennyivel több lehet, mint egy szó. Egy mozdulattal némán, egyetlen szó nélkül is át lehet törni a másikat körülvevő láthatatlan falon, be lehet lépni a személyes terébe. Érző, finom tér ez: *intimitás*. Mennyi intimitást merünk megkockáztatni, és mennyit tudunk elfogadni! Mennyi intimitást kockáztathat meg az egyház! Mennyi szeretetet, gondoskodást, bizalmat és vágyat! Vagy Júdásé a templom? Szikár törvényeivel, kimért hűvösségével, számító hatalmi törekvéseivel és érdekeivel, funkcionális gazdaságosságával, árulásaival?

Pedig ha belegondolunk, életünk legfontosabb pillanatai érintésekhez kapcsolódnak. Az emberi érintés hitvallássá is lehet a másik mellett. Életet teremtő, fenntartó és kísérő. Az anyai kéz simogatásától, az ellenségünk kézfogásán, szerettünk ölelésén át, el egészen a szemünket lezáró mozdulatig. Életünk zarándoklat, érintéstől – érintésig. Szeretet, gondoskodás, bizalom és vágy. Van-e helye az egyházban szerető és zavarba ejtő mozdulatnak? Van-e helye gondoskodó és gyógyító mozdulatnak, őszinte, magát a másíknak kiszolgáltató bizalomnak, a másik melegére vágó, testtől testhez érő új életnek? Milyen máshogyan gondolkozott, beszélt és cselekedett Jézus!

Mert az egyház ilyen érintések mozdulataiban is született. Intim, bizonytalan, sebzett térben. Az asszony érintése felkészítés és beteljesedés egyszerre. Megvan-e bennünk legalább Tamásnak a sebeket tapintó mozdulata a bizonyosság keresésére?

Engedjük, hogy most a nárduskenet illata terjedjen szét ebben a térben is. Odaadón és a legbensőségesebben. Engedjük, hogy ez a jó illat teret nyisson sokszor lényegtelen szavaink között, mert hitünk ezt az illatot keresi. A mozdulat bátor és zavarba ejtő, mégis egyszerre van benne szeretetet, gondoskodás, bizalom és vágy.

A csodálatos perceket azonban megtöri a kijózanító morajlás. A vendégsegereg, a tanítványok racionalitása: „Mire való a kenetnek ez a pazarlása?” Talán egy kicsit bánt, hogy egyszerre vége a pillanat csodájának. Azonban nagyon gyorsan bennünket is magával ragad a felháborodás heve. Nincsen-e nagyon is igazuk azoknak, aki kifogásokat emelnek a történetek láttán?! Helyénvaló-e mindaz, ami történik? Csak gondoljunk saját viszonyainkra. Gondoljunk arra sok elesettre, akire most is gondot kell viselnünk. Gondoljunk a körülöttünk és előttünk álló gazdasági nehézségekre. Megengedhető-e ilyen felelőtlen pazarlás?! Az élet nem tanított meg még bennünket eléggé arra, hogy érzelmeinket féken tartsuk, a józanság és realitás kontrollja alatt. Sőt, az evangélisták történetébe beleélve magunkat, egyenesen nem bűn az, amit itt a szemünk előtt tesz ez az asszony?

Jézus azonban többet lát a kijózanító valóságban is. Pontosan tudja, hogy a legcsodálatosabb dolog történt meg, ami Isten és ember kapcsolatában végbemehet. A vágnak, a szeretetnek, a bizalomnak mindig a szívből kell jönnie, úgy, ahogyan ez

az asszony szóltan tetteiben nyilvánvaló volt. Jézus azt akarja megértetni mindenkori tanítványival, hogy az olyan vallás, ami csak az ésszerűségre, a racionálisan megengedhetőre épít, a kiszámíthatóra, az mindenkor csak megcsonkított vallás. A számító szeretet nem szeretet. Jézus még azt is feleslegesnek érzi, hogy elmondja, mennyi szenvedély, odaszánás és bizalom van az asszony részéről feléje elkötelezett szeretetben.

Persze, életünk számos dolgát meg kell vizsgálnunk, és meg is tesszük ezt, bár az is igaz, hogy szívesebben vizsgáljuk mindig a másik életét. Tudjuk azt is, hogy az emberi cselekvések mögötti motivációk milyen összetettek. Ez azonban nem lehet akadálya a minden számítás nélküli, pazarlónak tűnő önátadásnak. *Szent pazarlás* az olyan önmegtagadás és önátadás, ami túl van a törvény és racionalitás határain. Egyszerre lepleződik le ilyenkor a lényeg, hiszen itt nem másról van szó, mint az emberiség és Isten közös történetének lényegéről! Éppen az ilyen *szentül pazarló* szeretet önátadása lehet az egyetlen válaszunk arra a szeretetre, amellyel Isten fordult hozzánk a teremtésben és megváltásban. Vajon nem ugyanarról az elkötelező szenvedélyes szeretetről van-e itt szó, amellyel Isten az ő teljességéből elérhetővé tette magát a természetben, a történelemben? Vajon mi akarva vagy akaratlanul emberi számításunk racionalitásában és a józan ész mérlegelésében nem naponként látjuk és láttatjuk ezt a szeretetet pazarlónak, megfogalmazva ezzel kétségbeejtő miérteinket? De mégis felbátorodva még mindig kérdezhetjük: Mi értelme ennek?

Tudjuk, talán éppen azért, mert megtapasztaltuk, hogy az élet elindulásánál milyen romboló hatása lehet annak, ha nem az ilyen önátadó szeretet határozza meg az életünket. Tudjuk-e vajon azt is, hogy hasonlóan veszélyes az is, amikor elmulasztjuk az önátadó szeretetnek ezeket a szent, pazarló pillanatait? Amikor inkább teret engedünk a haszonelvűségnek, a minden körülménnyel számító rideg valóságtól áthatott önkontrollnak. Az emberek nem csak azért lesznek akár egy életen át lelkiileg megcsonkítottak, mert soha nem tapasztalták meg az ilyen szeretetet, hanem azért is, mert sohasem mertek ilyen szeretetet adni. Isten Lelke tehet késszé bennünket arra, hogy, felismerve a pillanatot, felülmúlva önmagunkat, befogadói vagy akár továbbadói lehessünk az önátadó, mások szemében talán pazarló szeretetnek. És ezekben a pillanatokban biztosak lehetünk, hogy Jézus a mi oldalunkon áll úgy, ahogyan ez Bethániában sem volt másképpen azzal az asszonnyal.

Jézus az ő testének megkenését halálával kapcsolja össze. Tudjuk, hogy a királyokat is felkenték uralkodásuk megkezdése előtt csakúgy, mint a holtat, ami az élők szeretetének utolsó jele. Jézus azt mondja: „előre megkenete a testemet a temetésre”, bár utalhatott volna az ő dicsőséges mennyei királyságának eljövételére is. A jézusi egyértelműség azonban egyszerre megmagyarázza az asszony tettét, és fordítja a visszájára a tanítványok racionalitását. Halálára való utalása ugyanis a tanítványok számító hitét paradox helyzetbe állítja: mert nem másról van itt szó, minthogy a Messiásnak, a Felkentnek pazarlónan életét kell adni ahhoz, hogy a Krisztus lehessen. A kereszt azóta sem hirdet mást, mint Istennek legszentebb pazarlását és legtökéletesebb áldozatát, amivel önátadó szeretetével a világ felé fordult.

Ebből a szeretetből merítve áldozzuk magunkat oda akár pazarlónan is Öneki, mint ami az egyedül ésszerű szolgálat. Ámen



Békési Sándor rajzillusztrációja Oscar Wilde A boldog herceg című meséjéhez

SZEMLE

FAZAKAS GERGELY TAMÁS
KIRÁLY ANNA



Békési Sándor rajzillusztrációja Oscar Wilde A boldog herceg című meséjéhez

Fazakas Sándor: *A reformatio vitae jegyében: Tanulmányok a reformátori teológiatörténet, egyháztan és politikai etika tárgykörében*, Kolozsvár: Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, 2020, pp. 231.

Fazakas Gergely
Tamás

INSPIRÁLÓ TEOLÓGIAI REFLEXIÓK A HIT, AZ EGYHÁZ ÉS AZ ÉLET 16. SZÁZADI REFORMÁCIÓJÁRÓL

Fazakas Sándor könyvének hét tanulmánya elsősorban azt bizonyítja számomra, hogy a teológiai reflexiók abban az esetben válhatnak valóban alapossá, ha interdiszciplináris keretben fogalmazódnak meg. Etika és jog, politikai filozófia és szociológia, egyház- és teológiatörténet, emlékezetelméletek és társadalomtörténet azok a területek, amelyeken a szerző otthonosan mozog. Nemcsak a diszciplínák (főképp német, kisebb részben angol nyelvű) szakirodalmát építi be kiválóan a gondolatmenetébe, hanem több ponton túllép az eddigi kutatásokon, és izgalmas elemzésekkel gazdagítja részint a teológiai gondolkodást, részint az említett további szakterületeket is. Ez a széles látókörű kitekintés, „a jogi, erkölcsi és kulturális hagyományaink alapos ismerete” (165.), valamint az e helyzetelemzésre épülő megoldási javaslatok következetes végiggondolása a kötet jelentős erénye.

Protestáns értelmiségiként igen inspiráló belátni, hogy az egyházban elengedhetetlenül szükség van effajta interdiszciplináris keretben értelmezett teológiai töprengésre, kritikusra, de konszenzusereső gondolkodásra. Időnként ugyanis – a vélt vagy valós kockázatok miatt – nem szívesen vállaljuk fel ennek felelősségét. Egyfelől azt, hogy kellő megfontoltsággal felülvizsgáljuk az egyházszerkezeti formáinkat, amelyek egyébként sem isteni rendelésből, hanem pusztán történeti okok miatt, emberi döntések következtében jöttek létre, ahogyan arról a *Reformáció és egyházszerkezet* című tanulmányában ír a szerző (különösen: 65–70.).

Másfelől az őszinte és higgadt szembenézést azzal a helyzettel, amikor a politikai hatalom éppen felkarolja az egyházat, ám missziós szempontból nem egészen végiggondolt szerepeket szeretne kijelölni számára a társadalomban. (Ezt a kérdést a legtöbb tanulmány érinti: *Reformáció és modernitás, Reformáció és egyházszervezet, Az egyház és állam szociáletikai kérdései és aktualitása a Második Helvét Hitvallásban, Jog és erkölcs, Egyház a kontextualitás és a reformátori önértelmezés feszültségében* stb.) A kötetben szintén fontosnak mutatkozik az önszembesítő kérdések feltétele, amikor évfordulók alkalmával, identitáserősítő alkalmakon emlékezünk a reformációra, Kálvinra, vagy a magyar református egyház kezdeire. Ilyen esetben – *A jubileumi év után* című tanulmány szerint – különösen indokolt a reflexió, amennyiben újra és újra az igaz istentisztelet megújítása, a hitgyakorlás különféle módjainak revíziója, az anyagi kérdések felülvizsgálata, illetve a gyülekezetformálás újragondolása segíthet a missziós cél elérésében: Krisztus egyháza építésében. A protestáns emlékünnepek idején szükséges tudatosítás nem csupán az említett tanulmányban jelenik meg. A szerző ugyanis a kötet minden írását első változatban vagy 2017-ben, a reformáció 500 éves évfordulóján vagy a következő két évben fogalmazta meg.

A könyv egyik módszertani kulcsfogalma, a teológiai és etikai *reflexió* olyan „visszahajlás” önmagunkhoz, olyan „tükör” – hogy a szó etimológiája adta lehetőségekre is figyeljünk –, amely akkor mutatja a legvalóságosabb képet rólunk, ha nem mi magunk tartjuk azt. Hanem, ahogyan Fazakas Sándor is teszi, hagyjuk, hogy a Szentírás mutasson tükröt számunkra. A tanulmányokban ez a tükörtartás legtöbbször ahhoz közelítő módon történik, ahogyan azt a reformátorok tették. Az ő igeértelmezéseik, tanításaik, hitvallásaik mérlegén méretik meg a mai protestáns gondolkodás. A kötet a politikai hatalomhoz való egyházi viszonyulás, az egyház társadalmi szerepvállalása, a szervezeti kérdések, illetve a szociáletikai vonatkozások kapcsán mindig az igei alapozottságú reformátori-hitvallói gondolkodást ajánlja figyelmünkbe. S bár a tanulmányok sosem mondják ki, hogy *könnyűnek találatna* mai protestáns gondolkodásunk, ám a szerző precízen feltett kérdései, alapos elemzéseik időnként mégis erre a kijózanító felismerésre vezethetnek. Ám az írások időnként arra a felemelő megerősítésre is segíthetnek bennünket, hogy a bűnbánat és az önvizsgálat, a lelki-hitbeli megújulás igénye, illetve a kegyelemre való ráhagyatkozás egyszerre járulhat hozzá az egyéni, a gyülekezeti, valamint a teljes anyaegyház folyamatos reformációjához, visszatérésünkhöz a Krisztus által mutatott útra. (Például *A jubileumi év után* című fejezet.)

A könyv a mai egyházi és társadalmi valóságunk számára alapvetőnek számító kérdések megválaszolásához úgy tudja segítségül hívni a reformáció korának tapasztalatait, hogy elkerüli a *prezentizmus* csapdáját. Képes ugyanis a 16. században releváns hitvallás-történeti, szociáletikai és politikateológiai szempontokat az egykori „megnyilatkozási kontextusukban” értelmezni (a cambridge-i eszmetörténeti iskola használja így a fogalmat). Ám az *antikváriusnak* nevezett (teológia) történetírás bélyege sem süthető a könyvre. Ugyanis a szerző, jó hermeneuta-

ként, nem gondolja teljesen elválaszthatónak a reformátori megnyilatkozásokat a jelenbeli horizontunktól, mai feltevéseinktől, kortárs előítéleteinktől. De nem is idealizálja a reformáció idején formálódó egyházakat, sem Genfben, sem a német református vidékeken (54.). Így képes arra, hogy a szorosban kontextualizáló módszertana ellenére is felmutassa: a reformátori egyháztan, szociáletika, sőt, akár politikai teológia is lehet normatív jellegű, a jelenlegi gondolkodásunkra is hatást gyakorló. Ekképpen a könyv főcíméül választott „élet reformációja” elv, mutatis mutandis, valóban mai tanulságot szolgálhat: a *doctrina* helyreállítása után számunkra is a *reformatio vitae* kell következzenek.

Persze a kötet történeti aspektusa is lényeges. Ahogyan a 16. századi német és svájci protestáns, jórészt református egyháztani és politikai etikai kérdésekkel foglalkozó, de a kortárs horizontból is szemlélődő tanulmányokból kiderül, a *reformatio vitae* fogalma alapvetően (és eredetileg) kora újkori vonatkozásban értelmezendő. Legalább a Heidelbergi Kátétól kezdve, illetve még inkább a 16. század végén, a 17. század elején kezdődő második reformáció (*die zweite Reformation* vagy *nadere reformacie*; más megközelítésű fogalommal, a 16–18. századot átfogva: *long Reformation*) keretében kiteljesedő puritánus, majd pietista irányzatok elterjedése során. Ekkor vált fontossá „a hitbeli felismeréseknek a gyakorlatban való érvényesít[ése] az élet minden területén” (133.). Igaz, a könyv a *reformatio vitae* kérdését nem annyira kegyességtörténeti szempontból vizsgálja, azaz nem a keresztyén szubjektum istenkapcsolatát, a családi-kisközösségi hitgyakorlás megújulását, a *pietas* szűkebb körű *praxisát* elemzi a 16–17. század fordulóján. Noha a *reformatio vitae* fogalmát erre is értették a kálvini alapokra építő angol és holland puritánusok, illetve a német pietisták, különösen Johann Arndt, majd Philipp Jacob Spener, illetve nyomukban a magyar protestánsok is. Fazakas Sándor inkább a fogalom másik jelentéstartalmával foglalkozik, vagyis az *egyházi közösség életének* reformjára fókuszál, mind történeti szempontból, mind ennek mai szükségét tekintve. Bár a könyv összes tanulmánya érintkezik e címben foglalt kérdéskörrel, viszont a *reformatio vitae* fogalmának effajta értelmezését csupán a negyedik fejezetben fejt ki alaposabban (*Közösséggé formálódás a reformatio vitae jegyében: Johannes Althusius református politikaelméletének aktualitása és innovatív ereje*). Igaz, itt sem kizárólag a kiváló jogtudós politikaelméletét és annak kontextusát rekonstruálja a szerző, hanem végiggondolja annak lehetséges mai aktualitását és inspiráló erejét.

Noha a kötet keveset foglalkozik a 16. századi magyarországi adaptációkkal, az Althusius-fejezetben a szerző érinti a magyar recepció szempontjait is. Felhívja a figyelmet arra, hogy Apáczai Csere János éppen Althusius herborni székfoglalójának gondolatait követte a maga 1656-os, *Az iskolák fölöttébb szükséges voltáról* szóló kolozsvári beszédében (103–104, 107.). Megjegyzem viszont, hogy az *Enciklopédiára* vonatkozó tudásunk az újabb kutatások nyomán finomítható. Ugyanis részben már Bán Imre, majd Makkai László, újabban pedig Szentpéteri Márton, Schmal Dániel és Zászkaliczky Márton megkérdőjelezte, hogy Apáczai követte

volna (sőt, akár mélységében megértette volna) Althusius politikai filozófiáját és politikai etikáját (szemben Descartes filozófiájával és különösen Amesius teológiájával, amelyeket viszont sokkal inkább elsajátított). Ami Althusius szövegeiben forradalmi volt (a középkori nyomon megújított modern szuverenitás és népfel-ség elve, a társadalmi szerződés gondolata, „az ortodox kálvinizmusból kinövő föderalista politikai gondolkodás”, ahogyan Bene Sándor írja), az mind háttérben marad Apáczainál.¹ Sőt, az általa egyébként receptált herborni örökség és a kar-teziánus hatás ellenére az *Enciklopédia* néhány része – például éppen a politikai fejezet! – kissé avíttra sikeredett, itt Apáczai csupán mechanikusan bemásolta az ószövetségi törvényeket. Ráadásul mindezt nem Althusius, s még nem is Johann Heinrich Alsted munkáiból adaptálta, hanem szinte szó szerint a 16. század végi angol puritán, Dudley Fenner (1558k–1587) *Theologia sacrá*jából vette át, ahogyan azt Bán Imre nyomán Zászkaliczky Márton kimutatta.² A politikai teológia szempontjából Apáczai csupán abban mutatott bátorságot (bár a sorsát ismerve ez inkább vakmerőség volt), hogy merészelt beszélni a zsarnokölés kérdéséről: abban a 17. századi erdélyi közegben, amelyben még Théodore de Bèze kátéját is csak úgy lehetett kiadni, hogy kiradírozták belőle az egyébként elég mérsékelt hangú részletet a zsarnokkal szembeni ellenállásról.³

Bár Fazakas Sándor kötetéhez sajnos nem készült névmutató, a pdf-változatra rákeresve meg lehet állapítani, hogy a tanulmányok leggyakrabban idézett reformációkori szerzője Kálvin, azután Luther, majd Bullinger (igaz, az utóbbira tör-tént hivatkozások jórészt két tanulmányból származnak). Mindhármukat, ahogyan a szakirodalomból is a legtöbbet idézett két szerzőt, a jeles reformációkutató Christoph Strohmot és Heinz Schillinget is legtöbbször abban az összefüggésben hivatkozza a szerző, hogy a svájci reformátorok, illetve a német reformátorok má-sodik, inkább református nemzedékének tagjai – a doctrina reformját követően – hogyan gondolkodtak szociáletikai kérdésekről, egyházszervezeti kérdésekről, a jog és a politika, különösen a felsőbbbséghez viszonyulás kérdéseiről.

Ami viszont feltűnő, hogy míg Luther a második legtöbbször szerepel a kö-tetben, addig Melancthon nem kerül elő (két felsorolásbeli említést leszámítva). Ez a sajátosság számomra két ok miatt továbbgondolandó. Egyrészt azért, mert az elemzések és a szakirodalmi hivatkozások megerősítenek abban, hogy Luther egyháztana, szociáletikája és politikai teológiája valóban fontos referenciapontja volt a kálvini, a bullingeri, illetve majd a német második reformáció képviselőinek, azaz a könyv főszereplőinek, amennyiben sok tekintetben folytatandónak és be-

¹ BENE Sándor: Szinkretisták és szamaritánusok, Címiszavak a kora újkori magyar politikai szótárból, in KÁRMÁN Gábor – ZÁSZKALICZKY Márton (szerk.): *Politikai nyelvek a 17. század első felének Magyar-országán*, Budapest, reciti, 2019, 327–379, 365.; MAKKAI László: Apáczai világnézete, in KIRÁLY László (szerk.): *Apáczai Csere János*, Budapest, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1975, 31–44, 40–42.

² BÁN Imre: *Apáczai Csere János*, Budapest, Akadémiai, 2003.; ZÁSZKALICZKY Márton: *Apáczai Csere János Enciklopédiájának posztrnáista gyökerei és ismeret- és oktatásméleti kontextusai*, Előadás, Szeged, 2015.

³ MAKKAI: i. m., 42.

építendőnek, sok tekintetben módosítandónak gondolták Márton doktor vonatkozó nézeteit. Ezért fontos, hogy rá mindig történik hivatkozás a tanulmányokban. Másrészt viszont elgondolkozhatunk azon, hogy Melanchthon politikai teológiájának kontextusba hozására is szükség lenne, hiszen az ő szövegeiben – Lutherhez képest is – nagyobb szerepet kap a világi felsőbbtség kérdése (a Kolossé-kommentártól a Loci communesen át a hódoltsági magyarokkal folytatott levelezésig). Sőt, ne feledjük, hogy Melanchthon politikai teológiájának a kálvinizmusra gyakorolt hatása is jelentős volt. Nemcsak a II. Helvét Hitvallás keletkezésének – a kötetben elemzett – svájci eszmetörténeti kontextusára, hanem Magyarországon is: a korai evangélikusság után a formálódó református hitvallás képviselői sem tudtak könnyen kikerülni Melanchthon hatása alól a 16. század második felében. Még az újabb és újabb tiszántúli református confessiók is a wittenbergi látásmód árnyékában birkóztak sokat a felsőbbséghez való viszonyulás kérdésével. A melanchthoni hatás számba vételének azért is lenne jelentősége, mert köztudott, hogy Kálvin politikai teológiájának – egészen a Bocskai-felkelés idejéig – nem volt tényleges, közvetlen recepciója Magyarországon. Ahogyan persze a kálvini teológiának általában sem volt meghatározó befolyása a 16. századi magyar ajkú prédikátorok körében, a debreceni Melius Juhász Péter kivételével; még Szegedi Kis István gigantikus teológiai rendszerezésében is legföljebb negyed-ötödrangúként hivatkozott szerző volt. Noha Fazakas Sándor írásai a 16. századi svájci és német református egyházszerkezeti, politikateológiai és etikai koncepciókat gondolják végig alaposan, a könyvet olvasva szintén érdemes figyelembe venni a fentebbiekben jelzett, kora újkori magyarországi vonatkozású szempontokat is, még ha ezek már túlnyúlnak a tanulmányok szövegén. Hiszen ekképpen még közelebb kerülhetünk a mai alkalmazhatóság – szerző számára kitüntetett – szempontjához.

A kötet számvetésre, a gondolkodás igényességére, illetve megoldáskeresésre sarkallja az olvasókat, legyenek akár teológusok, akár irodalom- és művelődéstörténészek vagy éppen református egyháztagok, presbiterek, az egyházért felelősséget vállaló világi vezetők. Ezért jó szívvel ajánlom, hogy a munka kerüljön föl mind a bölcsész, mind a teológus hallgatóknak kiadandó egyetemi olvasmánylistákra: Horváth Jánosnak *A reformáció jegyében* című alapvető művelődés- és irodalomtörténeti monográfiáját immár Fazakas Sándor *A reformatio vitae jegyében* kötete követheti.



Békési Sándor rajzillusztrációja Oscar Wilde A boldog herceg című meséjéhez

Szoboszlai Pap István:
*Könyörgések és prédikációk a kolerajárvány
 idején (Debrecen, 1831)*, Debrecen,
 Tiszántúli Református Egyházkerület, 2020,
 Református Művelődéstörténeti Füzetek,
 8. szám.

Király Anna

1831-ES KOLERAIMÁDSÁGOK A KORONAVÍRUS- JÁRVÁNY IDEJÉN

Szoboszlai Pap István debreceni református lelkész 1831-ben megjelent könyörgéseit és imádságait 2020-ban rendezték sajtó alá először a kolerajárvány éve óta, részben a mostani pandémiához kötődő analogikus olvasati lehetőségei miatt. Az újrakiadás nem titkolt célja ugyanis a párhuzamok felmutatása: ez kiderül a sajtó alá rendező, Győri L. János szerkesztői előszavából, de még hangsúlyosabban Fekete Károly püspök ajánlásából. Önmagában nem meglepő e döntés, mert a mostani járvány tapasztalata, hogy mintákat keresünk, követhető vagy elvethető modelleket a teológiában és a művészetekben is. Érdemes azonban alaposan megfigyelni a párhuzamokat és eltéréseket az 1831-es egyházi szövegek és 2020-as járványhelyzet alatti egyházi szövegek és azok állásfoglalásai kapcsán. Nem állíthatjuk, hogy teljes képet láttat ez az egy kiadvány az 1831-es viszonyokról, vagy a pár oldalas ajánló és előszó a 2020-as állásfoglalásokról. A püspöki előszóval és a kiadás időzítésével mégis alkalmassá válik arra, hogy saját magán túlmutatva is értelmezhetővé váljon, illetve összevetés alapját képezhesse.

Fekete Károly ajánlása szerint a könyörgések és beszédek 2020-ban „*újra aktuálisak váltak*” (5.). A szövegben olyan szókapcsolatokat és topikus elemeket fedezhet fel az olvasó, melyek a mai pandémia sajátos értelmezését tükrözik: „Ránk tört a láthatatlan vírus, ami nemzeteket igaz le, tudományt kényszerít térdre, elveszi tőlünk a munkát, a levegőt és mérgezi a létünket [...] nem egyéb

történt, csak életünk fonákságainak büntetése ért utol minket. Nagyravágyásunk, akarnokságunk, istenkedésünk természet aratjuk.” (5.) Nem csupán azt mondja ki, hogy ez a járvány Isten büntetése, hanem a bűnöket is megnevezi. A püspöki ajánlás terjedelméből adódóan nem tudja kifejtteni a teljes szemléletmódot, viszont világosan felmutatja, hogy a 2020-as reakció az egyházi közbeszédben nem előzmény nélküli, amennyiben büntetesként fogadja el a járványt, hiszen a 16. század óta különösen mérvadó protestáns történelemértelmezéshez kapcsolódik ezzel.

Győri L. János szerkesztői előszavában felhívja az olvasó figyelmét arra, hogy milyen nagy jelentőséggel bírnak ezek a szövegek kor- és helytörténeti szempontból, hiszen a református egyház közvetlen és időben is elsődleges reakcióját követhetjük nyomon a kiadvány szövegeit olvasva. Hangsúlyozza Szoboszlai Pap István teológiai műveltségét, valamint azt, hogy az őt megelőző hagyományok szerint Isten büntet a betegségek, csapások által. Felismeri, hogy a híveket át kell segíteni a nehéz időszakon, lelki támaszt kell nyújtania. Több szempontból is tekinthetjük „felvilágosult gondolkodónak” (10.), hiszen a vigaszt nemcsak közösségi szinten igyekszik nyújtani, de erőteljesen a családra is fókuszál több szövegében: *változóban tehát az egyénről, emberről alkotott világgép*. A szerkesztő a közös aspektust vázolja fel, miszerint sok hasonlóság figyelhető meg a 19. és 21. századi járványhelyzetre adott egyházi reakciók között. Nem csupán a teológiai magyarázatokra igaz ez, hiszen számos olyan esetről tudunk (főként kisebb falvak esetén), ahol ezzel a több százéves módszerrel próbálták elérni a lelkipásztorok híveiket, amíg a templomok zárva voltak 2020-ban is: kinyomtatták prédikációjuk, imáik szövegét, és kézbesítették a híveknek. Az 1831-es járvány idején Debrecenben is törekedtek az egyházi szövegek kinyomtatására és kiosztására. Szoboszlai imáin kívül ugyanabban az évben, 1831-ben Budai Ézsaiás szintén kiadott a *Napkeleti Cholera nevű nyavaja gyászos öldöklései között* címmel a hívei számára egy maga által írt szöveget. Nem domináns szempont Győri L. János előszavában, de az ilyen kiosztásra került szövegek esetében a használat történetét is vizsgálhatja a kutató. Ebben a különleges esetben az olvasás és (újra)olvasás, illetve a megőrzés, újrafelhasználás kérdéseire kereshetünk válaszokat.

Az 1830-ban kirobbant – és már ez évben Magyarországon is megjelent – kolera járványt a határok lezárásával igyekeztek megfékezni. Ezek a határok egészségügyi sorompókkal voltak lezárva, melyekhez érkező minden küldeményt, csomagot, levelet fertőtlenítettek. Közismert volt tehát, hogy a levelek érintése is veszélyt jelent. A fertőtlenítés többféle módon folyt, egységes gyakorlat nem alakult ki, viszont a hivatalos határokon fertőtlenített levelekre bélyegző került, sok esetben „Netto di fuori e di dentro” vagy „Rein von innen und aussen” felirattal. Mindazonáltal nem csak e feliratokkal ellátott leveleket tartja számon „koleralevélként” a filatélia. A fertőtlenítési módok mind hasonló elven alapultak, valamilyen gáz halmazállapotú anyagnak kellett jól átjárnia a papírt. Sok esetben egyszerűen füst felett „gőzölték”, máshol ecetgőzbe tartották türe szűrve, vagy speciális, sok túból álló csapószerkezetben tartva. (*Bélyeglexikon*, szerk. Surányi László, Bp., Gondolat,

1988.) Tehát a papíron szemmel látható nyoma is keletkezett a fertőtlenítésnek, apró lyuk vagy lyukak – akkor is, ha nem hivatalos fertőtlenítőhelyen végezték az eljárást.

A Debreceni Református Kollégium Nagykönyvtára több kötetet is őriz Szoboszlai Pap István szövegeivel. Az 1831-es nyomtatványok egy kolligátumban férhetőek hozzá, az egyes szövegek lapszélei azonban le vannak vágva, így a bekötött keskeny kötetből nem vonhatunk le egyértelmű következtetést a fertőtlenítésre vonatkozóan. A szövegekből sem derül ki, hogy miként történt a kézbesítés, de mindenesetre nem kizárható, hogy akár kiosztás előtt, akár egyénileg a kiosztás után fertőtlenítették ily módon az egyes szövegeket. A járványhelyzet miatt közösségben el nem mondható szövegeit ugyanis Szoboszlai 1831 nyarán kisméretű kiadványokként adatta ki, majd osztatta ki a debreceni hívek számára. A legnagyobb példányszámban a II. és III. szöveg készült, 4000 ház lakosai kapták meg ezeket, amiből arra következtethetünk, hogy legalább mintegy 12.000 emberhez jutottak el a prédikátor szavai az akkoriban 30.000 lakosú Debrecenben. Valószínű, hogy nagyon hasonló formában hangozhattak el az imák és prédikációk, hiszen terjedelmük rövidege miatt is alkalmasnak tűnnek erre. Szoboszlai Pap a járvány elmúltával, 1831 decemberében egybegyűjtve, egybeszerkesztve (pusztán néhány kisebb helyesírási módosítással) is megjelentette mind a nyáron kiosztott, de el nem mondott imáit, mind pedig a járvány előtt és után élıszóban is elhangzott könyörgéseit, prédikációit (ez utóbbiakról még alább lesz szó). A könyvecske tehát egységes narratívaként állít emléket az 1831-es debreceni járványnak. Győri L. János e kiadvány egy példányát használta a sajtó alá rendezéshez, egyébként a Református Kollégium Könyvtárában is több darabot őriznek belőle. A 2020-ban megjelent edíció mellett, hogy az eredeti írásmódot a mai helyesírási gyakorlattal váltotta fel, megőrizte a tipográfiai jelöléseket is a szövegekben.

Némiképp meglepő, hogy míg a mai püspöki ajánlás egyértelműen „életünk fonákságai”-nak büntetéseként értelmezi a járványt, addig Szoboszlai Pap István közel 200 éves szövegeiben ugyan szintén találhatunk példákat ilyesfajta megközelítésre, viszont rendkívül óvatosan megfogalmazott mondatokkal kifejezve. A kérdésről Győri előszavában ezt olvashatjuk: Szoboszlai Pap „[i]smeri a keresztény hagyományt, amely még a kora újkorban is elsősorban Isten büntető kezét látta a természeti csapásokban és járványokban, viszont mint felvilágosult gondolkodónak elsődleges célja már nem a büntudat sulykolása, inkább a vigasztalást tekinti feladatásnak.” (10.) Legnyíltabban talán a II. pont alatti, 1831. augusztus 4-én kiadott könyörgés tartalmaz a 21. századi püspöki előszóhoz hasonló gondolatmenetet: „bűneinknek sokaságával magunkra vontuk a Te haragodat [...] méltán emeléd fel ostorodat miellenünk, és megérdemlettük a csapást, melyet reánk bocsájtottál”. (32.) De ezek után azonnal a kegyelem Istenéhez fordul a könyörgés, és kéri őt, hogy könyörüljön népén. Nem konkretizál bűnöket sem. A szöveg többször visszatérő szóképe az Isten népe ellen felemelt ostora (29., 32., 33., 49.), mely magában hordozza ugyan a vétkek miatt kiszabott büntetést, de a felemelt

ostor más fázisában közelíti meg azt: ugyan magában hordozza ennek lehetőségét, de nem már befejezett állapotot mutat.

Szoboszlai Pap könyörgéseinek közvetlen forrása van, amelyet ő maga nevez meg a II. szöveg első oldalán: „Vétetett ez, nagyobb részént Szikszainak Lelki-Áldozataiból.” A fent idézettekén túl több más könyörgés forrása is Szikszai György imagyűjteménye, mely először 1795-ben jelent meg Pozsonyban *Közönséges Lelki Áldozatok. Avagy Az Istent Imádó Sz. Gyülekezet Imádságai Az Elő-Fordulni Szokott Alkalmatosságok Szerént* címen. Ez a mű többek között az „Isten felemelt ostora” kifejezésnek is forrása. Szoboszlai Pap István azt is elárulja, hogy nagyobb részt Szikszai imádságos könyvéből vette II. szövegét (könyörgés). Valóban, szinte szóról szóra megegyezik Szikszai György *Mikor a' Pestis nagyobb-nagyobb erőt véssen* című imájával.

Szikszai e kiadványából – ha nem is olyan mértékben, mint a *Keresztyéni tanítások és imádságok*, de – számos újrakiadás látott azóta napvilágot. A negyedik kiadás javításokat is tartalmaz, de ezek nem érintik a pestisre vonatkozó imákat. A járványra utaló imák a *Pestisben* című nagy fejezet alatt olvashatóak. Így rekonstruálható tehát az ima, az igehirdetés, sőt a teológiai gondolatmenetek hagyományozódásának útvonala járványhelyzet esetén: a 18. század végi pestisekről az 1831-es kolerára, majd a 2020-as koronavírusra. Az eltérő betegségek, valamint az eltelt évszázadok azonban, úgy tűnik, alig változtatnak a lényegen, hisz az előbbi kettőt ugyanolyan „láthatatlan ellenségként” kellett leküzdenie a 18. és 19. századi lakosság, mint a 21. század városai és társadalmi a jelenlegi pandémiát.

Szoboszlai Pap István összesen nyolc, a modern kiadásban is elkülönített szövege közül mindössze egy, a legelső hangozott el vasárnapi alkalommal: az I. „elmélkedés”. Ezt a – valójában – prédikációt még a Nagytemplomban mondta el Szoboszlai, de már a járványhelyzet kihirdetése után, 1831. július 17-én. Az Istenbe vetett bizalom fontosságát és módjait magyarázza, szinte felkészítve a közösséget a következő hónapokra. Minden további prédikációban és imádságban megfigyelhető ugyanaz az ív, melyre az első prédikációját is felépítette: először meghatározza az aktuális témát, megnevez feltételezett problémákat (például a hirtelen halállal meghalt családtagokat gyászolóknak fájdalmát, a tragédia megmagyarázhatatlanságát), a hallgatóság kétségeinek forrását. Ez utóbbit kifejtve, azokra építve jut el az igemagyarázat a végpontjához, amely a legelőször kijelölt céljával azonos, tehát keretes szerkezet figyelhető meg, ahogyan a további prédikációk és imák felépítésében is. Nemcsak a szóban elhangzó prédikációkban lehetett jól követhető ez a struktúra, de a kinyomtatott szövegeket is könnyebben befogadhatóvá tette.

A 2020-ban megjelent modern kiadás három prédikáción kívül öt további, elmélkedő szöveget tartalmaz, melyek szintén fontos részét képezték 1831 nyarán az egyházi kommunikációnak. A prédikátor célja – és valószínűleg meg is valósult törekvése – mindegyik szöveggel a járványhelyzet értelmezése és a közösségi trauma feldolgozása lehetett. Ezt példázza a gyülekezet többes szám második személyű megszólítása, sok esetben felszólítása tettekre. Nem ritka a többes szám

első személyű beszédmód sem. A fent már jelzett, egységes prédikációstruktúra kiindulópontja szinte minden esetben a szenvedés, félelem, bánat volt: „Jaj hallik miközöttünk mindenfelé; itt a hirtelen leesőknek és kínlódóknak, amott a nagy számmal szaporodó özvegyeknek és árváknak jaja.” – olvasható a III. számú szövegben, az 1831. augusztus 9-én kiosztott prédikációban (35.). Ezt követte a biztató, bátorító, vigasztaló szakasza a szövegeknek, majd ahogyan a járványhelyzet enyhülni látszott: a hálaadás. Szoboszlai Pap István e prédikációit kizárólag ószövetségi igeszakaszokra építette fel. Egy kivételt fedezhet fel az olvasó, az utolsó, VIII. szövegben. A közönséges temetésre írott szent lecke Lukács evangéliumának egy versét állítja végig a középpontba. Ez az igeszakasz azonban eredetileg a fentebb hivatkozott, Szoboszlai forrásául szolgáló Szikszai György választása volt, ő a pestis elmúlta utáni imájában használta fel. A további szövegek is kivétel nélkül reflektálnak a járvány sújtotta Debrecen jelenére. A helyzetteremtés után minden esetben bátorító, biztató, később vigasztaló a szöveg. Ezt a III. szöveg mondja ki a szöveg elején legvilágosabban, szinte tételmondatként: „De hát az-é ezen rövid beszéd célja, hogy a különben is kesergőket keserítse, és hogy rémítse azokat, kiket különben is elfogott és levert a félelem? Hát nem sokkal inkább arra van-e szükség, hogy teljesítsék a ama parantsolatját az Úrnak: Vigasztaljátok, vigasztaljátok az én népeimet?” (35.) Ezzel a problémát és megoldást is felvető szerkesztéssel minden esetben a traumát feldolgozandóvá teszi, nem hagyja a gondokat, veszteségeket ugyanabban a nyomasztó, fájdalmas állapotukban. A csapás értelmezése a közösség vallási vezetőjének szövegeiben egységes narratíván belül jelenik meg, ezáltal feldolgozhatóvá válnak egyéni és közösségi szinten is az óriási veszteségek. (Erről lásd Fazakas Gergely Tamás, *Az imádság mint feldolgozás. Politikai krízisek és természeti csapások értelmezése a kora újkortól a 20. századig*, Studia Litteraria, 2011/3–4, 52–77.)

Érdeemes felfigyelni az 1831-es összkiadás egészének ívére, mely – hasonlóan az egyes szövegek belső szerkezetéhez – szintén jól kivehető. Az első szöveg július 17-én még éloszóban elhangzott, vasárnapi istentisztelet keretében, a Nagytemplomban. Ezt követi egy rövidebb könyörgés és egy több mint kétszer ilyen hosszú egyházi beszéd, mindkettő „házanként kiosztatott”, ezek valószínűleg már nem hangoztak el. (34.) A III. szöveg a több mint 40 napig zárva tartó, immár újra megnyitott Nagytemplomban elhangzott, a járványhelyzet utáni első prédikáció. Egy rendszeresített könyörgés egy istentiszteleti elmélkedést követően a VII. és VIII. szövegek az eddigiek lezárásaként és egyszersmind értelmezéseként szólnak a gyülekezet felé. Előbbi a hálaadó istentisztelet szövege könyörgéssel, utóbbi a „gyászos istentisztelet”, vagyis a járvány halottjaitól való parentációs szöveg. A szövegek hosszúsága is következtetni enged a tematikus súlypontokra: legfontosabbnak tehát a nagyobb terjedelmű I., VII. és VIII. szöveg látszik. Az I. elmélkedés nemcsak bevezeti a járvány és teológiai magyarázata témákat, de azonnal le is fektet bizonyos alaptételeket, melyekre a későbbiekben a többi rövidebb szöveg is felépülhet. Ilyen az Istenbe vetett bizalom feltétel nélkülsége, az emberi kétségek és félelmek megléte és az ezekre felelő bátorító igeversék magyarázata. Felkészülés-

ként érthető ez az elkövetkezendő hetekre, hónapokra, jól belátva saját helyzetét és lehetőségeit: Szoboszlai Pap István nem is próbál szebb képet festeni szavaival a várhatónál. A szinte ugyanilyen terjedelmű záró, VIII. számú szöveg egy gyászos istentisztelet. Rendkívül fontos gesztust tett ezzel Szoboszlai Pap, nemcsak azzal, hogy megtartotta ezt a gyászos istentiszteletet, de azzal is, hogy belefoglalta kiadványába. Ezzel ugyanis a közösség jogos igényének megfelelően, egyházi kötelességét is ragadott meg egy ilyen érzékeny alkalmat az egész gyülekezet, illetve a gyászolók Istenhez szólítására is. Az előzőekhez képest e szövegben némiképpen eltérő narratívát mutat a járványhelyzettel kapcsolatban: ezúttal a veszteségekre és a halottakra helyezi a hangsúlyt: „Gondoljátok-é, hogy ezek bűnösebbek voltak volna a többeknél, mivelhogy ezek szenvedtek?” (77., a bibliai idézet: Luk 13,2). Ezzel a szövegben tipográfiai is kiemelt igei tételmonddal szintén gyengíti az *Isten büntetése* narratíva érvényét. Habár a járványt *csapásnak*, illetve az Úr lesújtó ostorának nevezi, mégis, a közösségi megélést, a kollektív istenfélelmet teszi hangsúlyossá, a zsidó–magyar sorspárhuzam toposzát is belefűzve a prédikációkba. Nem hangsúlyozza azonban olyan mértékben, mint ahogy a kora újkor térítő prédikátorai tették. Inkább az Isten népeként, a közösségként történő átélést állítja középpontba. Az imént említett tételmondat alapötlete szintén Szikszai imádságkönyvéből származik. Igaz ugyan, hogy Szikszai hálaadó imádságában írja ezt, Szoboszlai Pap itt alkalmazta találóan elődje gondolatait, hiszen Szikszai is így ír: „Tudjuk, óh ISTEN! és meg-esmérjük, hogy ez nem azért lett, mintha mi jobban, szentebbek, és ártatlanabbak... és vigyázóbbak lettünk volna másoknál.” (Szikszai György, *Közönséges Lelki Áldozatok. Avagy Az Istent Imádó Sz. Gyülekezet Imádságai Az Elő-Fordulni Szokott Alkalmatosságok Szerént*, Pest, Ns. Trattner Tamás Költségén és Betűivel, 1821.)

A sírás szerepére a szerkesztői előszó is felhívja a figyelmet – joggal, hiszen fontos eleme több szövegnek is. Fazakas Gergely Tamás 17. századról szóló monográfiájára (*Síralmas imádság és nemzeti önszemlélet*, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012.) hivatkozva állapítja meg Győri, hogy a sírás a kora újkorban a bűnbánat és megtérés kísérője volt. Szoboszlai Pap bizonyosan ismerte és tudatosan alkalmazta is e hagyományt, viszont hozzátehetjük, hogy nem kizárólag ezeket a funkciókat társította a szövegeiben a síráshoz. A járvány elmúltával, 1831. szeptember 28-án elhangzott, a kolera hónapjai alatt elhunytakat együttesen parentáló temetési szövegben a gyászoló gyülekezet veszteségeit azokkal az emberekével azonosítja, akik természeti csapás után siratják a kárukat. Ebben az esetben a közösséget ért kár egyértelműen a betegségben elhunyt embereket jelenti, a gyülekezet sírását azonban itt nem bűnbánóként említi Szoboszlai, hanem inkább panaszosként: a bánat, a szomorúság önkéntelen megnyilvánulása-ként érthetjük. Egy ponton egyenesen felszólít a sírásra, mely sírást egyértelműen nem bűnbánó vagy megtérő aktusként, hanem a veszteségek feldolgozását segítő megnyilvánulásként említi: „Sírjatok itt együtt [...] Ha enyhíti a fájdalmat, ha könnyebbíti a sebhedt szíveket” (81.).

A szövegeknek vannak az egyházi életen túlmutató aspektusai is. Ilyen például az a buzdítás, mely többször visszatér a nyomtatott szövegek végén, különböző formákban: „Tartsa meg ki-ki közülünk és teljesítse pontosan azoknak rendeléseit, kiket az Úr közöttünk előljárókká tett és hatalommal felruházott.” (42. Hasonló gondolatmenet az orvosok munkájáról: 37–38.) Szoboszlai Pap István mint prédikátor tehát direkt módon is buzdít engedelmességre és szabálykövetésre, az elrendelt szabályok és előírások szigorú betartására. Erre hivatkozik az előszavában is: „Annál nagyobb szükség volt azért, a testi óvó és mentő szerep mellett, a lelki bátorításra és vigasztalásra, valamint arra is, hogy a kegyesen gondoskodó Felsőség Rendelkezéseinek, melyek a még akkor közönségesen ragadónak vélt nyavalya akadályoztatására tétettek, pontos teljesítésére hathatósan serkentessék a nép” (18.).

Korabeli orvostani utalásokra is bukkanhatunk a szövegekben. Például a reggelre megszámlált áldozatokról, a kór gyors lefolyásáról is – bár ezek nem specifikusan a kolerára vonatkoznak, részben a már említett Szikszai-könyv pestisimáiból kerültek át. Megtudjuk a III. szövegből, hogy nem lehet temetéseket tartani a hozzátartozók jelenlétével, a VII. szövegből, hogy az orvosokat éjjel is gyakran hívták a járványban szenvedők betegágyához, a VIII., temetési szövegből pedig azt, hogy hat helyre temettek tömegsírokba embereket a kolerajárvány alatt Debrecenben.

Szoboszlai egész kiadványa központi funkciójaként nevezhetjük meg a vigasztalást. A sírásra buzdítás, a bátorító imák járvány idején történt kiosztása, a nyáron elhunytak közös, ünnepélyes parentálása utólag, az ekkor elmondott, biztató prédikáció kinyomtatása, továbbá a hálaadás szövege mind ezt a célt szolgálják. Ha a munka legfontosabb forrását, Szikszai György kötetét tekintjük, akkor azt láthatjuk, hogy ebben viszont csak az utolsó ima tekinthető kifejezetten vigasztaló jellegűnek. Vagyis Szoboszlai nem egyszerűen egy aktualizált és kibővített változatot hozott létre a már korábban is ismert Szikszai-imákból, hanem új funkcióval is ellátta a járványhelyzetre írott szövegeket. A két kiadvány célja azonban nem egyezik meg: míg Szikszai mindennapi használatra adta ki imáit, Szoboszlai az aktuális napi eseményekre reflektálva kívánt lelki támaszt nyújtani a híveknek. Az utólagos, gyűjteményes kiadással pedig emléket kívánt állítani az 1831-es év eseményeinek, valamint a kötet bevételét a szegények javára fordítani.

A VII. szöveg szeptember 23-án hangzott el: a templomok megnyitásakor elmondott hálaadó istentiszteleten. Ennek a nyomtatott változata is megjelent 300 példányban, először már közvetlenül az alkalom után. A hálaadó istentisztelet első felében olvasható egy árulkodó mondat, mely bizonyíthatja azt a feltevésemet, hogy Szoboszlai Pap nem csak Szikszai György szövegeit használta fel sajátjai megírásához: „Ki találhatna eléggé setét színeket a pestis rettentéseinek festésére?” (62.) Nem ez az első szövegrészlet a pestises időkből származó imákból, ez azonban biztosan nem Szikszai imagyűjteményéből való. Ez a mondat feltételezhetően egy már létező másik szövegből származik, a pestis neve azonban benne maradhatott az átvett mondatban. Ez már az elhangzásakor is különös lehetett, de még inkább meglepő, hogy az 1831 decemberében összegyűjtött és egyben kiadott szövegben

sem változtattak a megfogalmazáson. Viszont megállapítható, hogy ha Szoboszlai fel is használ szó szerint részleteket mások szövegeiből, jól színesíti azokat saját példákkal, nem vonva ezzel le semmit saját lelkipásztori teljesítményéből.

Az első alkalmon, amelyen újra jelen voltak a hívek, Szoboszlai nem próbálja elkerülni a történetekkel való szembenézést. Minden fő gondolat, kiválasztott ige a vész utáni állapotot ragadja meg. Mégis a nyereségekre, a megmaradt és veszedelemből kihozott hívekre, családokra helyezi a hangsúlyt, a veszteségeket csupán az e beszédet követő temetési beszédben fejti ki. A család és az otthoni kis közösségben folyó események témája több szövegben is megjelenik, szinte a biedermeier felfogásnak megfelelő, meghitt viszonyokat lefestve, azzal, hogy a családot mint olyan egységet hangsúlyozza, ahol megélhetőek az érzelmek. A hit megújítására, a bűnbánatra, a mindenképp feletti hálaadásra buzdít, s a város népét a babiloni zsidókhoz hasonlítja, a csapásokkal sújtott várost a bibliai csapások helyszínékként látja. Tehát csak Debrecen, nem pedig az egész magyarságot, így a zsidó–magyar sorspárhuzam hangsúlya ismét eltolódik a két nép közötti erős párhuzamtól az olyan események értelmezése felé, melyeket akár különböző jellegű és méretű istenfélő közösségek élnek meg.

Az összegyűjtött nyolc szöveg elolvasása után úgy érezhetjük, hogy a 19. század elevenedik meg a szemünk előtt, az akkori Debrecenben járhatunk, és a mindennapi életbe ugyanúgy beláthatunk, mint az általános teológiai alaptételekbe. Mindazonáltal behelyeződik az évszázados gyakorlatba, ezáltal ugyanúgy érdemes a korábbi hagyományok felől olvasni, mint ma, a kortárs vonatkozásait kiemelve. E szempontok értelmezése és elemzése számos részterületet és további aspektusokat foglalhat magába, melyek közül néhányat írásom is igyekezett felmutatni.



Békési Sándor rajzillusztrációja Oscar Wilde A boldog herceg című meséjéhez



Békési Sándor rajzillusztrációja Oscar Wilde A boldog herceg című meséjéhez

Sárospataki Füzetek

A periodika műfajai / rovatai

Szerkesztői előszó

Igei ráhangolódás (*Oktass, hogy éljek!* rovat)

Tanulmányok: az adott szám tematikusan összefüggő nagyobb lélegzetű írásai (terjedelmük egy szerzői ív, azaz 40.000 n).

Ha mód van rá, teret engedünk egy *Vita* rovatnak (terjedelme 10–12.000 n), amelyben vagy egyetlen probléma több nézőpontú és hasonló terjedelmű bemutatása történik, vagy egy vitaindító vezércikkre (terjedelme 10-12.000 n) érkező korreferátumokat (terjedelmük 8000 n) közlünk.

Közreadunk kisebb *Közleményeket* (terjedelme 20–30.000 n): cikket, konferenciabeszámolót, az SRTA aktuális hirdetéseit.

Az *Idővonal* rovatban (terjedelme 1–2000 n) emlékezni és emlékeztetni szeretnénk a pataki történelem, a protestáns iskolatörténet jeles eseményeire, személyeire és alkalmaira, ünnepeinkre.

A *Közösség* rovatban olyan tanulmányokat, illetve cikkeket közlünk, melyek szoros kapcsolatban állnak a közösségi léttel, illetve konkrétabban a közösségszervezés, közösségfejlesztés témakörével és az SRTA Református közösségszervező szakon folyó képzésével.

A *Szemle* rovat (terjedelme 4–6000 n) adja közre a recenziókat.

STÍLUSLAP

Minden hivatkozást lábjegyzetben kell feltüntetni. Az idézett és hivatkozott művekre így kell hivatkozni: első előforduláskor minden azonosító adatot és az idézett oldalszámot fel kell tüntetni lábjegyzetben, az idézett vagy hivatkozott szöveggel azonos oldalon. A továbbiakban rövid lábjegyzet használatos (lásd a 2. pontot). A bekezdéseket behúzással, nem pedig üres sor beszúrásával kell jelölni. A szöveg közbeni idegen szavakat és címekeket kurzívval kell szedni, de a szövegidézetekeket *nem* szedjük dőlttel.

A szöveg stílusa/formázás

A főszövegben:

Betűtípus: Times New Roman

Betűméret: 12-es

Bekezdés: szimpla sorköz

Igazítás: Sorkizárt

A lábjegyzetben:
Betűtípus: Times New Roman
Betűméret: 10-es
Bekezdés: szimpla sorköz
Igazítás: Sorkizárt

Amennyiben az idézni kívánt szövegrész idegen nyelven van, az idézés eredeti nyelven a lábjegyzetben történik, a főszövegben a kötet nyelve (általában magyar) használatos.

Hivatkozás

1. Hivatkozás teljes lábjegyzetben

A szerzők vezetéknevét KISKAPITÁLIS betűvel jelöljük. Külföldi szerzők esetében a vezetéknevet a keresztnév előtt, vesszővel elválasztva kell feltüntetni.

Az idézett lapszámok után **nincs** semmiféle rövidítés (l., p., o., old. stb.). Ha több egymást követő lapra hivatkozunk, közéjük nagyköötőjelet szedünk, a lapszámokat pedig nem rövidítjük, tehát nem 973–83 szerepel, hanem 973–983. Ha több egymással nem érintkező lapszámot adunk meg, akkor ezek közt vessző áll: 33, 52, 97. Az utolsó lapszám után a címleírás lezárásaként pont áll.

A, Könyvek esetében

SZERZŐ: *Cím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: KERTÉSZ Imre: *Sorstalanság*, Budapest, Magvető, 1975.

SZERZŐ: *Cím*, FORDÍTOTTA, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: MILLER, Henry: *Baktérítő*, ford. BARTOS Tibor, Budapest, Európa, 1990.

SZERZŐ: *Cím*, Kötetszám, FORDÍTOTTA, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: TOLKIEN, J. R. R.: *A Gyűrűk Ura*, 1–3. kötet, ford. GÖNCZ Árpád, Budapest, Európa, 2002.

SZERZŐ: *Cím*, *Alcím*, Kötetszám, *Kötet Címe*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

Példa: MÓRICZ Zsigmond: *Erdély*, 1. kötet, *Tündérbkert*, Budapest, Európa, 1992, 349–440.

SZERZŐ: *Cím*, *Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, *Sorozat*, Évszám, Hivatkozott oldal.

Példa: HANKISS Elemér: *Egy ország arcai*, *Válogatott szociológiai tanulmányok*

1977–2012, Budapest, L'Harmattan, *Ars Sociologica*, 2012.

B, *Gyűjteményes kötetek esetében*

SZERKESZTŐ: *Cím, Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Kiadás ideje, Hivatkozott oldal.

Példa: SEPSI Enikő (szerk.): *Studia Caroliensia, A Károli Gáspár Református Egyetem 2011-es évkönyve, Európa*, Budapest, L'Harmattan, 2012.

C, *Gyűjteményes kötetekben megjelent írások esetében*

SZERZŐ: *Cím*, in SZERKESZTŐ: *Cím, Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

Példa: TÓTH J. Zoltán: A halálbüntetés abolíciója Európában, in SEPSI Enikő (szerk.): *Studia Caroliensia, A Károli Gáspár Református Egyetem Évkönyve 2011-es évkönyve, Európa*, Budapest, L'Harmattan, 2012, 111–142.

D, *Folyóiratok esetében*

SZERZŐ: *Cím, Folyóirat neve*, Évfolyam, Évszám/Lap sorszáma, Hivatkozott oldalszám.

Példa: MIHÁLYI Gábor: Költészet és valóság, *Nagyvilág*, XXXIII. évfolyam, 1988/7, 971–973.

E, *Heti- és napilapok esetében*

SZERZŐ: *Cím, Lap neve*, Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap., Hivatkozott oldalszám.

Példa: VÁRADI Ferenc: Hiteles példákra vágyva, *Reformátusok Lapja*, LVII. évfolyam, 35. szám, 2013. szeptember 1., 9.

SZERZŐ: *Cím, Alcím, Lap neve*, Évfolyam, Lap száma, Kiadás helye, Évszám. Hónap. Nap., A hét napja, Hivatkozott oldalszám.

Példa: P. SZABÓ Ernő: Madár repül át az ágak között, Ha minden ecsetvonás érdekel, Tárlatvezetés gyerekeknek a Nemzeti Galériában, *Magyar Nemzet*, LXXVI. évfolyam, 240. szám, Budapesti kiadás, 2013. szeptember 3., kedd, 15.

F, *Elektronikus források esetében*

Elektronikus források esetén a hivatkozás logikája és formai megoldása azonos a fentiekkel. Attól függően, hogy mi deríthető ki az egyes anyagokról, mindenképp kell a szerző neve, a dokumentum címe, a megjelenés helye (amennyire azonosítható). Ezt követően utána a teljes URL és az utolsó letöltés dátuma (év. hónap. nap.). Pl.: egy többé-kevésbé rendszeresen publikáló blogbejegyzésére

történő hivatkozás esetén:

KÖNTÖS László: Ügynök voltál? *reposzt.hu*, 2017. 05. 14. URL: <http://reposzt.hu/blog/kontos-laszlo/2017-05-13/ugynok-voltal> Utolsó letöltés: 2017. 05. 15.

2. Hivatkozás rövid lábjegyzetben

Ha egy megelőző lábjegyzet már tartalmazta a teljes hivatkozást, rövid lábjegyzetet használunk:

SZERZŐ: i. m., hivatkozott oldalszám.

Ha a megelőző lábjegyzet ugyanerre a műre hivatkozott, akkor a következő jelölést kérjük:

Uo., hivatkozott oldalszám.

Ha ugyanattól a szerzőtől korábban több kötetre/cikkre is hivatkoztunk, akkor az alábbi módon pontosítsuk a rövidített jegyzetet:

SZERZŐ: Cím egésze (hosszabb cím esetén annak első néhány jellemző szava), hivatkozott oldalszám.

Pl. MÓRICZ: *Erdély*, 26.

Pl.2. MIHÁLYI: *Költészet és valóság*, 972.

3. Jelölések használata a hivatkozásban

- Könyvek, gyűjteményes kötetek címének, folyóiratok, heti- és napilapok nevének megkülönböztetésére dőlt betű használatos.
- Szerkesztői megjegyzések/jelölések jegyzetbe történő beékelésére [szögletes zárójel] használatos.
- Idegen nyelvű kiadványok adatsorában az adott nyelven közöljük a szerkesztő/szerkesztette, a kötet, és a fordította szavakat. A cím után és a kötet szerkesztőjének neve előtt szerk. szócska áll, ha az idézett kötet magyar nyelvű; ed., ha angol, olasz vagy latin; éd., ha francia; Hrsg. vagy Hg. (= Herausgeber), ill. hrsg. vagy hg. (= herausgegeben), ha német nyelvű. Több szerkesztővel bíró angol könyvek idézésekor az ed. helyett a többes számot jelző eds. szócska áll. Több szerkesztő esetében azok neve között nagyköjtőjel van.
- Az öt sornál hosszabb idézetek a margótól 1-1 cm-re behúzandóak, és idézőjel ez esetben is szükséges. Idézeten belüli idézet jelölése a » « jelekkel történik.

4. Rövidítések

c. n.	cím nélkül
é. n.	év nélkül
évf.	évfolyam
ford.	fordította

i. h.	idézett hely
ill.	1. illetve, illetőleg 2. illusztrált, illusztrálta
i. m.	idézett mű
in	-ban/-ben
l.	lásd
o.	oldal
s. a. rend.	sajtó alá rendezte, sajtó alá rendezés
sk.	és a következő
s. k.	saját kezével, saját kezűleg
skk.	és a következők
szerk.	szerkesztő, szerkesztette
ua.	ugyanaz
ui.	ugyanis
úm.	úgymint
ún.	úgynevezett
uo.	ugyanott
uő.	ugyanő

5. Angol nyelvű rövidlet (*abstract*) készítése

Az angol rövidlet (*abstract*) minimum 10, maximum 15 soros. A cikk/tanulmány főszövege után illesztendő be. A rövidlet tartalmazza a cikk címének fordítását és a főbb tézisek összefoglalását.

SZERZŐINK / AUTHORS

Bálint Péter (PhD, dr. habil.) – irodalomtörténész, ny. egyetemi tanár, tudományos kutató

Békési Sándor (PhD) – református lelkipásztor, a Károli Gáspár Református Egyetem oktatója

Bódis Zoltán (PhD) – mesekutató, a debreceni Szent József Gimnázium igazgatója

Engyh Sándor (PhD, dr. habil.) – református lelkipásztor, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia rektora

Fazakas Gergely Tamás (Phd, dr. habil.) – irodalomtörténész, a Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Karának docense

Füsti-Molnár Szilveszter (PhD) – református lelkipásztor, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia főiskolai tanára

Homoki Gyula – református lelkipásztor, doktorandusz, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia oktatója

Hős Csaba (PhD) – református lelkipásztor, a Sárospataki Református Teológiai Akadémia Gyakorlati Intézetének adjunktusa

Hős Orsolya – református lelkipásztor, a Károli Gáspár Református Egyetem PhD-hallgatója

Imre László (PhD, dr. habil.) – irodalomtörténész, a Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Karának professor emeritusa

Király Anna – magyar–angol szakos egyetemi hallgató (Debreceni Egyetem)

Kustárné Almási Zsuzsanna (PhD) – református lelkipásztor, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Gyakorlati Tanszékének munkatársa

Molnár Illés – költő, irodalomkritikus

Somfalvi Edit (PhD) – református lelkipásztor, a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet Gyakorlati Teológiai Tanszékének adjunktusa