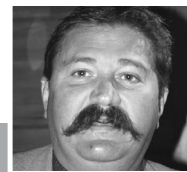


Bálint Péter

A mesehős rejtélyes eltűnése az erdőben



Bálint Péter
(1958, Debrecen)
író, egyetemi tanár,
József Attila-díjas

Miért is vetődhet fel bennünk egyáltalán az a gondolat, hogy a mesehős erdőbe menekülése és Jézus pusztába kivonulása között lehetséges párhuzamot vonnunk? Talán, mert némely exegeta és folklorista meggyőződése szerint mindkettőjük „kivonulásának” hátterében a megkísértésnek kitettség és az ellenállás próbája rejtezik? Talán, mert a befelé fordulás idején mindketten az égbeemelkedettség állapotában, a mennyekből való megszólításra, a kinyilatkoztatásra és küldetésük megerősítésére várnak? Talán, mert bizonyítaniuk kell, hogy életük ezen szakaszában olyan szellemi erővel, kijelentésből/kinyilatkoztatásból merített megbizonyosodással, elszántsággal telítődtek, amely képessé teszi őket a „nehéz faladataik”, illetve küldetésük megvalósítására?

Mielőtt választ adnánk ezekre az etnohermeneutikai kérdésekre, vegyük szemügyre, miként írják körül a kivonulás helyszínét: a sivatagot (vagy magyar földrajzi megfelelőjeként: a *pusztát*) és az oda visszahúzó emberek életformáját a különböző diszciplínák képviselői. Susanne Bickel archeológus arról ad hírt számunkra, hogy: „Az ősi Egyiptomban a sivatag pontosan a holtak birodalma. Minden temető a megművelhető területen kívül helyezkedik el. [...] Hiénák, kutyák és sakálók, kígyók és ritka madarak lakják ezt a barátságtalan vidéket”¹. Christian Cannuyer katolikus teológus tovább

árnyalja a fenti képet: „[...] a Fáraó alattvalói ennek a veszélynek mindenütt jelenlévő megnyilvánulásait látták a sivatagban és az éjszakában. Ahogyan az éj a napvilág határán, a sivatag a termékeny völgy szélén a természetlen zűrzavart jelképezte”². S cseppet sem véletlen, hogy a sivatagi kősziklák és az üres falaikra vésett/rajzolt petroglifák mint a magány feloldására, az űr betöltésére készült nyomok/jelek viszonyáról ír filozófiai esszéjében Hamvas Béla is: „A sziklák kivétel nélkül mind sivatagban vannak. [...] Sehol semmi bokor, fa, fű. Víztelen kopárság, homok és kő. Ilyen élettelen tájon még a vipera se lakik. Nem különös, hogy éppen ezen a tájon, éppen a sivatag szikláin vannak a képek? Valami összefüggés mindenesetre van a kép és e haláltáj között.”³

A magyar folkloristákat is hagynunk kell e tekintetben megszólalni. Tánczos Vilmos adatközlőinek vernakuláris élményeire és a valásbólcseleti szakirodalomra egyaránt hagyatkozva a pusztát tökéletesen megfelelő helynek tartja arra, hogy a remete „Isten közelében éljen, és csak saját belső lelki erejére, valamint Isten segítségére alapozva győzze le a végső megvilágosodás, az üdvözülés útjában álló démonokat.”⁴ Bickel és Tánczos megállapításában láthatóan fontos elem, hogy a gazdaságilag

1 Bickel, Susanne: „Le désert dans la vie des anciens Égyptiens”. In: *Les premiers temps de saint Paul à saint Augustin* (Textes présentés par Marie-Françoise Baslez) Éd. Gallimard, Paris, 2004. 578.

2 Cannuyer, Christian: „Du désert des pharaons à celui des anachorètes”. In: *Les premiers temps*. i. m. 590.

3 Hamvas Béla: „Az észak-amerikai petroglifák”. In: *Uó: Arkhai*. Medio Kiadó, Szentendre, 1994. 147.

4 Tánczos Vilmos: *Szimbolikus formák a folklórban*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2007. 66.

művelhető téren *kívül* és vadállatok vagy szellemlények *társaságában* talál/remél istenközeli menedéket az oda kivonuló/menekülő ember. A civilizált világon kívül lenni és a vadállatok között élni a közties-lét állapota; egyfelől Isten és a pogányok között az istenélmény megismerésének és újraélésének magányban töltött időszaka, másfelől az elemi természeti erőknek és a remete-magány egzaltáltságában megjelenő szellemlények kísértésének kitettség élethelyzete. Mondhatnánk: nyugtalanító hely; nem is beszélve a magány létállapotából fakadó *félelemről*, ahogy Cannuyer jegyzi meg: az első szerzetesek nyilvánvalóan örökösei a sivatagi szárazság és magányosság félelmének⁵. De a félelem mellett cseppet sem elhanyagolható az a lelkületet meghatározó, belső építkezést elősegítő érzület sem, amelyet a sivatag nyújt a kora kereszténység vallásos emberének: a visszavonultság és a szellemi béke ajándékát.

Akkor hát miért is olyan vonzó némelyek előtt a sivatagba ki- vagy visszavonulás, hogy már a kereszténység előtti korban és az azóta eltelt évezredek alatt is tudatosan választják ezt a közties létformát? Cannuyer arról is beszél nagyon meggyőzően, hogy a sivatagnak pozitív aspektusai is vannak: „Létrejöttek néha olyan csodák, amelyek kinyilvánították ezen remetéseknek az isteni tulajdonságát. Főként a keleti sivatagban kelt föl minden reggel a nap, Ré, a kozmikus rend látható megnyilvánulása, és a nyugati sivatagban nyugodott le minden este, egy következő újjászületés előjeleként.”⁶

A mesenarratívákban – s nem csupán a Kárpát-medenceiekben – az *erdő* számos szimbolikus jelentéséből arra következtethetünk, hogy – némely eltérés ellenére is – hasonló funkciót tölt be, mint amelyet a bibliai történetekben a sivatag; a „borzalmas nagy erdő” alapvetően

ugyanolyan félelmetes, kiismerhetetlen, vadállatokkal, madarakkal és szörnylényekkel lakott helynek tűnik mind a hallgató, mind a hős számára: „Most már mit csináljanak és merre facsarodjanak, nincs sem kenyér, sem pénz, de még emberfélét sem láttak ott az erdőbe, csak a szirti sasokat, és vercsék repdestek a fejek felett, és ha eljött az este, csak a farkasok és a medvék bunkolásokat [kendertörést] hallották, ami még rosszabb volt az éhségnél es, de már elszánták az életjüket, hát lesz, ami lesz, egy életünk s egy halálunk, s ha meghalunk, azt sem bánjuk, Isten neki s egy fakereszt, s ha eltörik, a' sem lesz.”⁷

Gilbert Durand az erdővel kapcsolatban igencsak szűkszavú: fölfogásában az erdő a bensőségesség központja, talán, mint a ház, a barlang vagy a katedrális; az erdei zárt vidék a szent alkotó helye⁸ – jegyzi meg lakonikusan. Tánczos Vilmos a maga részéről azt a konklúziót vonja le, hogy „Az erdő a természet szentélye, a beavatás színtere, a másik létállapotba való átjutás, vagyis a halál helye”⁹. Cannuyer pedig egyértelműen állítja: ott találja magát a magányban, hogy a szentséggel találkozzon.¹⁰ Ugyanakkor nem felejtkezhetünk el arról sem, hogy az erdő, akárcsak a sivatag: a bűvőhely és öneszmélkedés, az elkülönítés és kitaszított-ság, az elbujdosás és elmenekülés színtere is, a hős sorsában kiemelt jelentőségű szakrális tér, legalábbis ezt bizonyítják a vizsgálat alá vont mesenarratívák.

Tegyük föl a másik jelentős kérdést is: a hős erdőben tartózkodása során miféle beavatásról

5 Cannuyer: i. m. 590.

6 Uo. 591.

7 „A gyapjas galamb”. In: *Estefia, éjfélfia, hajnalfia. Csík-szentdomokosi népmesék Belatini Braun Olga gyűjtésében*. Szerk.: Benedek Katalin, Balassi Kiadó, Budapest, 2013. 382.

8 Durand, Gilbert: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*. Éd. Dunod, (11e édition), Paris, 1992. 281.

9 Tánczos: i. m. 256.

10 Cannuyer: i. m. 593.

tudunk számot adni? S ha „a másik létállapotba való átjutás, vagyis a halál helyéről” beszélünk, mit értünk a *halál* kifejezés alatt, csakugyan azt, amit a hétköznapi értelemben szoktunk használni, vagy valami mást is? Elsőként forduljunk Mircea Eliade-hoz: „[...] felhívjuk a figyelmet az őserdőbeli elkülönítés kétértelmű szimbolikájára: mindig a profán lét számára való meghalásról van szó, de legalább annyira 'szellemé' válásról is, mint egy új lét kezdetéről, tehát az újszülöttekéhez hasonlítható állapotról”.¹¹ Másodszer levonhatjuk azt a következtetést, hogy a beavatás nem pusztán a természet ritmikus körforgásán nyugvó időrendbe bevezetés; a termékenység és elmúlás élményének személyes megélésébe való beiktatás; a Nap-Hold és a csillagok életvitelt és tájékozódást, égiekhez viszonyulást és mágikus-rituális tettek végrehajtását meghatározó hagyományba való illeszkedés volt; hanem az évszázadok óta átörökített törvények, bölcsességek megisméltése és újraértelmezése, egyben az Isten teremtésében és igéjében való elmélyedés is. A beavatás ekként a létezés megértésének és az adományozott létről szóló gondolkodás manifesztációjának időről időre való elsajátíttatása, amely egy, a teljesség igényével zajló rítus révén gyakorolható.

A sivatagba vagy erdőbe kivonuló/menekülő ember számára a kozmikus világrendből való részesülés nem más, minthogy e szakrális térben Isten közelségét megérezve, lassan helyreáll a belső rend, éléssé válik a hallás, a látás, és befogadóvá válik a szív. Részesedni abban lehet, ami korábban már tőlünk függetlenül is adott volt – mint a teremtett világ és annak isteni rendje –, csak nem birtokoltuk megfelelően, vagy nem eléggé értettük meg az adomány valódi jelentőségét és számunkra szóló aktuális jelentését. Órigenész gondolatmenete

11 Eliade Mircea: *A szent és a profán*. Ford.: Berényi Gábor, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987. 37.

tét követve: az ember birtokolt valamennyit a világ ismeretéből, „mivel azonban elhanyagolta, hogy megismerje magát, és kikutassa, ki is ő, mit és hogyan tegyen, és mit nem szabad tennie, azt mondják neki: 'Menj ki' – mintegy kiküldi őt az Úr a hanyagság eme vétsége miatt”.¹² A mesehős ennek a kiküldési parancsnak engedelmessé, vagy éppen a sorsszerű elsodortatása, a kényszerűségből fakadó eltávolítása következtében „hanyagsága” rémisztő voltaival szembesül. Szó szerint szemtől szembe kerül magával, hogy magányosságában lépésről lépésre nyugodtan átgondolja azt, hogyan tökéletesítheti tudását, kire hallgathat, kinek a tanácsát fogadhatja el az önkiteljesítés során. A narratíva egy bizonyos szakaszában olyan segítő lényel találkozik (legyen akár remete, akár Isten küldötte, akár egy állat), aki összezavarodottságában megvilágítja számára kitaszítottsága, eltévelyedettségének okát, emellett erős hitet és a wolffi értelemben vett kitartásra ösztönző reményt¹³ kelt benne a diskurzusuk alatt, s aki nem tesz mást, minthogy beavatja *sorsába*, tanácsaival alapvetően változtatja meg a hős telosát, átlép egy magasabb spirituális létezésbe, és megváltozik világszemlélete.

Az egyik Ondava menti mesében a sokféle segítő szereplő közül egy róka áll a hős elé:

„Úk ketten csináltak mindjárt egy kunyhót, és abba' a kunyhóba' laktak. Ott vótak egész nap. Este pedig azt mondja neki:

– Most figyelj ide! Most beme gyünk. Mikor nyóc óra lesz, akkor ki fog nyilni a kapu. És ottan tizen négy boszorka erre a madárra vigyáz. De az a madár egy régi kalitkába' van, és mellette van egy új kalitka. De azt ne próbáld,

12 Órigenész: *Kommentár az Énekek énekéhez*. Ford.: Pesthy Mónika, Atlantisz, Budapest, 1993. 121–122.

13 Wolff, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája*. Ford.: Blázi György, Harmat, Budapest, 2003. 191.

az új kalitkához hozzányúlni, mer' akkor megfognak."¹⁴

De a segítő lény személyes jelenléte és „sugallatos” tanácsa nemcsak a hős szemléletét és karakterét változtatja meg, hanem a viszonyulását is a mégoly rémisztő vadállatokhoz: „figyelmeztető beszédükre” hallgatva eltekint ösztönösen támadt vadász szándékától, nem lövi le a védtelen kölykeiket, a kígyót/békát kimentti az égő bokorból, az elférgesedett testű állatok húsát megtisztítja, mivel felismeri, hogy ugyanabban a kozmikus/szakrális térben, és olykor ugyanolyan kiszolgáltatottan, űzött vadként léteznek, mint ő maga.

Egyes bibliai történetek narrátorai tudnak az erdőben lakozó vadállatok halálos fenyegetéséről, de az erdő nyújtotta védelemről is: ez a kettősség jelenik meg a mesenarratívákban. A bibliai Dávid kapcsán olvashatjuk: „Gád próféta azonban így szólt Dávidhoz: 'Ne maradj a rejtékhelyeden, hanem menj és költözz Júda vidékére.' Dávid tehát elindult és Heret erdeibe ment.” (1Sám 22,5). A teológusok is úgy vélekednek, hogy az Isten által újjáteremtett földön is helye van az erdőknek: „megszüntetem a gonosz vadakat a földről, hogy bátorságosan lakhassanak a pusztában és alhassanak az erdőben” (Ez 34,25). A mesemondó nem „megszünteti” a gonosz vadakat, hanem jó esetben a kölcsönös tisztelet és felelősségvállalás (jó tett helyébe jót várj), mondhatni a felebaráti szeretet kialakítására törekszik, aminek nyomán a hős elnyeri/kiérdemli segítségüket.

Ne feledkezzünk meg a másik kérdésünkről sem, amely így szólt: s ha „a másik létállapotba való átjutás, vagyis a halál helyéről” beszélünk, mit értünk a halál kifejezés alatt, csakugyan azt, amit a hétköznapi értelemben szoktunk használni, vagy valami mást is? A mesenarra-

tívákban nem hiányzik sem a természetes, sem valamiféle csapásból bekövetkezett, sem az erőszakos cselekedetből fakadó halál: a szülők, testvérek, idősek az élet rendje szerint *bevégzik* az életüket, a démonok csapdába csalják, és *el-veszejtik* áldozataikat. Nincs is ebben semmi rendkívüli, a halál a parasztember életének szerves része. Ám a mesehős a narratív történetekben hol a feladat-végrehajtás (sárkánnyal vagy más ellenféllel folytatott párviadal) során aprítottatik fel, hol az ellenség legyőzése után a sárkány anyja, a boszorkány öli meg fondorlatos módon becsapva őt, hol pedig a saját anyja vagy testvérei áldozzák fel önös érdekeiket szem előtt tartva. Ezek – noha nem ismeretlenek sem a valóságban, sem a mítoszokban, sem a mondákban – rendhagyónak nevezhető halálmódozatok, az elbeszélt történetekben sokféleképpen megjelenő változatuk nem csupán a lélektani hátteret és az alantas indítékból elkövetett borzalmas tettet mutatja meg, de azt az elemi rémületet és heves elutasítást is, amelyet a hallgatóságban természetes reakcióként vált ki. Ezekben a halálesetekben rendre valaki segítségével és valamilyen csodás módon elevenítik/támasztják föl a hőst provizórikus halálából. De a folkloristákat a mítoszkutatókkal együtt, „a másik létállapotba való átjutás”, az *oda-át*-levés alatti tapasztalat- és tudásszerzés, az *itt*-létbe való visszatérés, s a hős egész „utazását” követő spirituális és egzisztenciális változása érdekli. E tekintetben, a mesenarratívák hőséneke alvilágjárása (de még az égbeemelkedése is) közelebb áll a mítoszi-mondai hősökéhez, mint Jézus emberek közé jöveteléhez vagy mennybejutásához. Ez az át-lépés az *oda-át*-ba és vissza-lépés az *itt*-létbe egyfelől a földi időszámítás felfüggesztése, és az idő ciklikusságának, illetve az „örök visszatérés” ideájának a megjelenítése a hallgatóság számára. Másfelől ez a kettős irányú mozgás nem más, mint az istenitől és démonikustól fermentáltság tudatosítása az istenélményt és a hiedelemtörténe-

14 *A csodatevő madár megszerzése II.* In. Géczi Lajos: *Ondava menti népmesék és mondák.* Madách-Posonium, Bratislava, 1994. 70.

teket egyaránt magához közel érző emberben. Végül a rituális meghalás és feltámadás (másodszori megszületés¹⁵) bemutatása, amely a fikcionalitása ellenére is valóságosnak és kívánatosnak tünteti föl a hívekben azt a vágyat, hogy részt vehet az üdvözülésben (Jézus megfeszítését követően a feltámadás ígéletében), ezt pedig a prédikátorok a kerügmában: „Isten közelgő Országában” jelentették ki számára.

Azért, hogy egészen pontosan össze tudjuk hasonlítani Jézus és a mesehős „kivonulásának” és pusztában/erdőben tartózkodásának narratív történetét, induljunk ki a szinoptikus evangélista elbeszéléséből (Mt 4,1–11). Vizsgálódásunk szempontjából nem az exegetikai kommentárok és bölcséleti érvelések a lényegesek; sokkal fontosabb a népmese narratív szerkezetében a megalapozó történet, tudniillik, hogy Jézust küldetése teljesítésének kezdetén viszi a lélek a pusztába; a mesehős rögtön az elindulása után maga is ezzel a lokális közösségen kívüli, mondhatni önálló/különös szakralitással bíró térbe kerül. A hős „borzalmas nagy” erdőbe jut, ahol járatlansága és tapasztalatlansága miatt nem képes tájékozódni, a labirintusból a kivezető útra rátalálni, ám a sötétség ellenére csakhamar egy kis pislákoló fényt lát a távolban, odaérkezésekor tudatosul benne, hogy a házban ismeretlenek/idegenek laknak:

„Mént, mendedélt, hetedhét országon is túl ért, éccer bejért egy erdőbe, egyedül vót, de senkivel sem találkozik, csak madarakkal a fán. Ráestelődik, hát ű itt most megalszik. De fét, mint fiatal gyerök, mint ahogy egy tizennyóc éves gyerök fél. Most mi lesz vele éjszakának idején? Nem mer ű lefekünni, hanem mëgy, amit az isten ád neki. Bejér az erdőbe, éccer lát ott egy tőgyfát, néz föl, hát mintha egy ház volna fönt a tőgyfa derekán. Láti, hogy van ott egy létra is, fölmegey a létrán, ott egy rendes ajtó van.

15 Eliade: i. m. 135.

Kinyiti az ajtót, bemëgy, ott egy rendes kis szoba, asztal, három székek és három tányér megterítettel.”¹⁶

A félelem és bizonytalanság, az erdei veszélyek általi fenyegetettség és démoni erőknek való kiszolgáltatottság, a terebélyes fák, a sűrű csalitosok oltalma és a kínálkozó kunyhó/menedékház biztonsága egyszerre hálózza be az ott tartózkodó hős tudatát, és vezeti be a hallgatóságot a borzalmat sejtető fikció világába. Mindkettő megfeledkezik önmagáról, a borzongás csakhamar átadja a helyét a cselekvésnek, a habozás az elköteleződésnek, ugyanis az egy helyben topogásnál célravezetőbb a személyes experimentum, melyet az erdőben létezése alatt szerezhet.

Más variánsokban az tudatosul a hősben, hogy a sűrű erdő által biztonságot nyújtó házban zsványok mulatoznak¹⁷, akik igyekeznek megkísérteni őt (álljon be közéjük, és lopjon velük¹⁸ stb.); az ellenállás tanúsításakor a rablók vezérével szemben az anyja veszi védelmébe a fiút, ám később mégiscsak összeszűri a levét a „vezérrel”, hogy a fia megölését készítsék elő.¹⁹ Ez a radikális pálfordulás az anya részéről nem csupán a hűtlenség, a gonoszság kinyilvánítása (vö.: a „gonosz anya” típusú mesékkel), hanem az apát/férjet helyettesítő zsványvezér hatalmának kiterjesztésére történő kísérlet. Ennek

16 *A tölgyfa vitéz*. In. Penavin Olga: *Jugoszláviai magyar népmesék*. ÚMNGy. Szerk.: Ortutay Gyula, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971. 58.

17 *Pistuka*. In. Csenki Sándor: *A cigány meg a sárkány*. Püspökladányi cigány mesék. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1974.

18 *Mindenki segít, csak az anyja üldözi*. In. Banó István: *Este, Éjjel, Hajnal. Baranyai népmesék*. ÚMNGy II. Akadémiai Könyvkiadó, Budapest, 1988.

19 Görög-Karady Veronika: *A cigány mese és Babos István mesei világa*. In. Szuhay Péter: *A három muzsikusz cigány. Babos István meséi. Babócsai cigány mesék*. Európai Folklor Intézet–L'Harmattan, Budapest, 2003. 27–54. (47.)

a megakadályozóját – a volt apa státuszát helyreállítani iparkodó fiút – a szálakat háttérben mozgató anya a rituális gyilkosság áldozatának szánja. A fiú ennek az „apa-helyettesítésnek” és rá irányuló gyilkosságnak a szándékát torolja meg a zsványvezér megölésével, előkészítve saját jövőbeni pozícióját. Ez státuszvesztéssel jár az anya számára, amit viszont már nem óhajt eltérni: ezért folyamodik a fiúgyilkossághoz.

S persze ismerünk olyan variánsokat is, amelyekben a hős egy öregasszony/boszorkány/ királynő házába kerül, aki rejtélyes módon tudja „küldetését” okát és célját²⁰, ám a hős számára átadandó tudás és a „táltos ló” megszerzésének feltételeként azt szabja meg, hogy három napot/évet kell szolgálnia: állattá változtatott lányait megőriznie, („[...] egy-egy napot egy-egy esztendőül számítottam néked.” [Ez 4,6]), különben az életével fizet, mint oly sokan mások előtte.

„Azt mondja a fiú az öregasszonynak:

– Mondd meg az utat, hogy én merre menjek, hogy e sűrű erdőből kiérjek! Már két hete, hogy itt kóborgok, mégis nyílást, pusztást, ösvényt se látok.

Azt mondja az öreganyó:

– Itt maradsz te nálam három évig, s három év után megmondom neked, hogy merre menj majd innét.

Már az öregasszony tudott mindent, azt es tudta, hogy mire ő érdemes.”²¹

A megkísértés egyaránt tartalmazza az ígéretet és az ítéletet; egyaránt bevon a cselvetés diskurzusába, és elindítja a túlélésre irányuló

gondolatok láncolatát. A meseszöveg logikáját mind a mesemondó, mind a hallgatóság ismeri: eszerint a megkísértő és a hős is tudja, hogy ki-ki a kísértés/csábítás, illetve az ígérettevés és segítők bölcs tanácsával való élés révén megcsalja majd a másikat, a kérdés csupán az, hogy miként hangzik a megcsalás/átverés narratívája. A démoni erő (boszorkány, sárkány stb.) elpusztítása mind a lét védelme, mind a sátáni erőszak megfékezése szempontjából azonnali és feltétel nélküli megértésre és támogatásra talál a közösségben.

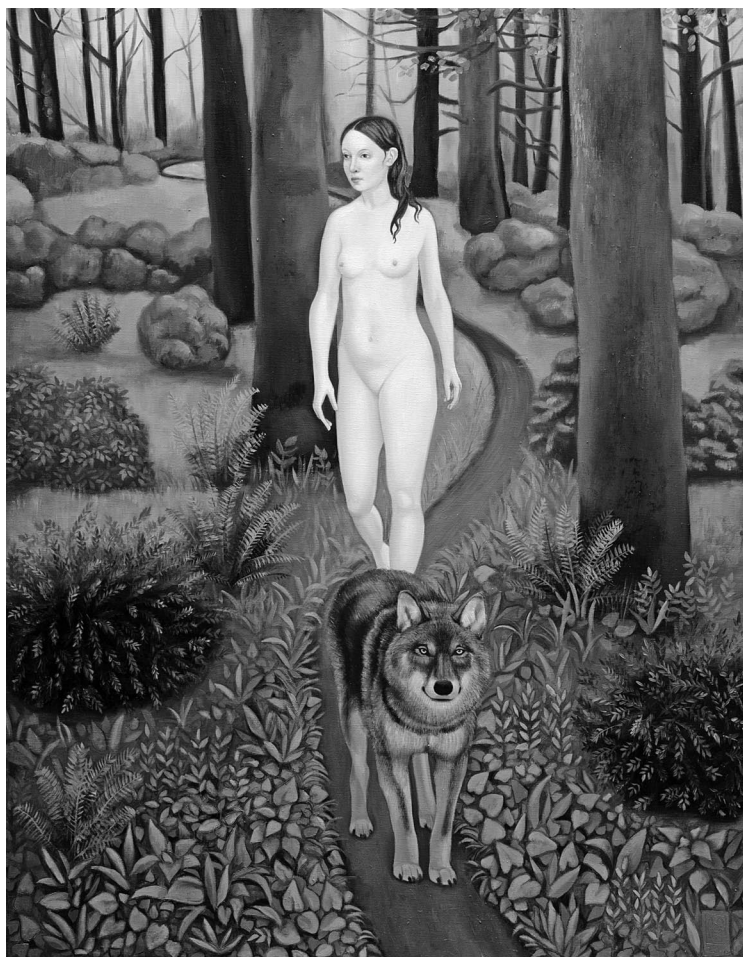
Természetesen, a mi szempontunkból azok a legfontosabb mesevariánsok, amelyekben a hős útja során találkozik az erdőben egy ősz öregemberrel, akinek a narratívabéli funkcióját a francia etnológus, Denise Paulme ekként összegzi: „az aggastyán, legyen férfi vagy nő, aki feltűnik az úton, közvetítőként segíti a hőst, aki szívességet tett neki vagy csak udvariasan köszöntötte őt, feltárja előtte a titkot vagy rábízta a mágikus fegyvert, minek köszönhetően győzedelmeskedni fog”.²² Ennek az aggastyánnak, többszöri nógatása/buzdítása után, szégyenlősen vagy bátortalanul elpanaszolja zavarodottsága, számkivetettsége, bujdosása okát. Ő pedig a kettejük között zajló diskurzusban, az ígéretes és tiltások, a tanácsok és feltételszabások kimondása nyomán olyan elhalasztathatlan döntés meghozatalára kényszeríti a hőst, amikor is egyszerre kell az észérveket és a különböző tapasztalatokat, a morális életet érintő útmutatásokat és a segítő parancsait/tilalmait mérlegre tenni.

Visszatérve az erdőben rejtekező hóshöz, azt tapasztaljuk, hogy a végleges döntése meghozatalához, a tanácsok és ígéretes mentén való elköteleződéshez elengedhetetlenül szüksége van a *csendre*. A csendben a belső hang és a meg-

20 „–Na, te Laci, én ismerlek tégedet, s tudom hová indútl. De amétt te ezt a jót tétted, én és jót tészék veled.” *Vas Laci*. Dégh Linda (szerk.): *Kakásdi népmesék II. Palkó Józsefné, Amdrásfalvi György meséi*. ÚMNGY IX. (szerk.: Ortutay Gyula), Akadémiai Könyvkiadó, Budapest, 1960. 18.

21 *Csodakardú János vitéz*. In. *Estefia, éjfélfia*.

22 Paulme, Denise: *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*. Éd. Gallimard, Paris, 1976. 268.



Erdei séta (90 × 70 cm, olaj, vászon, 2018)

szólító/elhívó külső hang egyaránt „zúgásként” hallatszik (e *zúgás* számos Ó- és Újszövetségbeli helyen más-más konnotációval rendelkezik), s olyan elemi erővel hat, hogy a remete és/vagy szerzetes jobban beleborzong, mint a vészjósló állatok artikulálatlan sivalkodásába vagy a kígyó sziszegésébe.

Ezen túl azok a variánsok tartanak számot figyelmünkre, amelyekben a hősnek a sorsát meghatározó döntés előtt ki vagy el kell vonulnia az erdőbe, ahol felmászik egy „égig érő” fára (az égi szellemekhez közeli világba emelkedik), hogy képessé váljon önmaga „volt-vagyok” léteinek „belátására” és a „helyes út” megtalálására.

A látszatra zavarba ejtően sokféle, teljességgel eltérő választások közül, az értelmet megvalósító szó az, amely a világban benne-léteket jelző nyelv segítségével a lehetséges legjobb döntés kimondásához segít: amihez égi sugallatra és a Lélek/szellem útmutatására van szüksége a hősnek, mivel „Mind a halál, mind az élet a nyelv hatalmában van” (Péld, 18,21). *Kimondani* ekkor annyit jelent, mint valamilyen ígéretben anticipált cél és jól átgondolt életterv mentén elköteleződni: az önmeghaladás és önkiteljesítés definitív bejelentésével egy időben a segítőnek adott szó/eskü megtartása, illetve a felszabadulásra és/vagy megváltásra várakozónak tett ígéret valóra váltása mellett. Ennek értelmében az elköteleződés egyben elhatárolódás is a *volt*-éntől (ó-embertől), a tapasztalathiányból vagy énelőttiség állapotában elkövetett vétkektől, a szívbeli eltévelyedésektől. Ez a feltétele az új-lét afirmációjának, amely a követésre ajánlott és az elvégzett *tettekben* mint narratív történetekben követhető nyomon mind önmaga, mind mások/sokaság számára. Elköteleződni továbbá azt is jelenti, hogy láthatóvá és átláthatóvá kell válni, a transzparenciával együtt el-

lenőrizhetőnek és számon kérhetőnek kell lenni. A definitív elhatározástól kezdve ugyanis minden tétovaságból elkövetett félrelépést, felesleges tévelygést, megbocsáthatatlan bűnelkövetést azonnal visszazuhanás követ egy korábbi létállapotba, ahonnan a hősnek nem csekély erőfeszítés árán kell újfent elrugaszkodnia, ami persze nem idegen a meseszöveg logikájától. Az újrakezdés narratív lehetősége a hallgatóság drámai élettapasztalatának korrigálhatóságára irányuló figyelmeztetés, ekként olyasfajta példázat erejével hat, amely serkenti az azonosulásra és a rossz tapasztalat felülírására való szándékát.