

KISEBB KÖZLEMÉNYEK

A Kalevala és a mítoszok

Elsődlegesen történeti vagy mitológiai eposz-e a Kalevala? Ez a kérdés a Kalevala megjelenése óta foglalkoztatja az olvasókat és a kutatókat. Négy évtizeden át a választ magában az eposzban keresték, mígnem az 1870-es évek második felében tudománnyá vált a népköltészeti kutatás, mely első feladataként azt követelte a tudósoktól, hogy tegyék félre a Kalevalát, s helyette az eredeti runo-lejegyzések szövegében mélyedjenek el. A kérdés ekkor a következő formában vetődött fel: mutatnak-e a Kalevala alapanyagát képező népének-epizódok és -hősök olyan vonásokat, melyek révén összefüggésbe hozhatók az egyéb forrásokból megismert történeti tényekkel, avagy mindenekelőtt egy hajdani mitikus világnép vetületeinek kell-e tekinteni őket? Ez voltaképpen nem más, mint visszatérés a lönnroti korszakból a porthani korszakhoz (azaz az 1830-as évek szellemétől az 1700-as évek utolsó évtizedeihez). Hiszen Porthan volt az, aki annak idején felvázolta a népköltészet közreadásának és kutatásának szabályzatát, melyet aztán Lönnrot kénytelen volt megszegni, mivel eleget kellett tennie a társadalmi igénynek, többet kellett a nemzetnek átnyújtania, mint pusztán népének töredékes kollekcióját.

Az újdonsült folklorisztikának hamarosan hívévé vált a korszak kis létszámú kutatói gárdája, s módszertani elveit lassanként a folklór elemekkel dolgozó társtudományok is alkalmazni kezdték. A szakma a Kalevalát az epikus költészet címerévé nyilvánította, amelyre hivatkozni illett a nemzet- és kultúrpolitikai viták során s olykor a tudományos művek, cikkek címeiben is, amely azonban a népköltészeti kutatás területéről lassacskán az irodalomtörténet hatáskörébe csúszott át, s csak egy vagy legföljebb két szakember maradt, aki továbbra sem tett le róla, hogy az eposzi források kérdésével, Lönnrot munkamódszerével kapcsolatban vizsgálatnak vesse alá. Csakhogy ezeknek nem volt kivel kicserélniük gondolataikat, s a Kalevala-kutatás még inkább ki lett téve a sorvadás és az oligarchikus módszerek veszélyeinek. A helyzet később sem változott, amit csak sajnálhatunk, ha meggondoljuk, mekkora tekintélyre tett szert addigra a Kalevala művelődéstörténetünkben, s mekkora figyelmet kellett hazánk határain túl is. Maga Lönnrot, úgy tűnik, ingadozott a történeti és a mitológiai interpretáció között, mielőtt a Régi Kalevala címét így fogalmazta volna meg: „Kalevala avagy Régi Karjalai Énekek a finn nép hajdani történetéről.” Az alcímmel kétségtelenül a mű történetiségére akart utalni, volt a tarsolyában azonban egy másik címváltozat is: „Finn Mitológia régi énekekből összeállítva.” Felmerül a kérdés, hogy valóban ellentmondásról van-e szó. Lehet, hogy a „történelem” és a „mitológia” kategóriák Lönnrot és kortársai számára nem jelentették ugyanazt, amit századunk szakmai vitáinak résztvevői számára jelentenek.

A kutatás legkorábbi szakaszában az érdeklődés antikvarisztikus jellegű volt: a néphagyomány annyiban érdemelt figyelmet, amennyiben a segítségével a régi idők életmódjáról, mesterségeiről, a településtörténetről, az uralkodókról és a pogány vallásról remélt képet kapni a tudomány. A Svédországban és Finnországban folytatott népköltészeti gyűjtőmunka alapkönyve, a Johannes Bureus összeállította előterjesztés, melyet II. Gusztáv Adolf 1630 májusában írt alá, részletes előírásokat tartalmazott a régiség emlékeinek, köztük a népköltészeti alkotásoknak az összegyűjtésére vonatkozólag. Arra szólított föl, hogy tanulmányoztassék „mindenféle krónika és elbeszélés, ősi rege és ének a sárkányokról, törpékről és óriásokról, hasonlóképp mindenféle híres személyekről, régi kolostorokról, várakról, királyi lakhelyekről és városokról szóló történet, melyekből megtudhatni, mi volt hajdanán, valamint minden régi hősné és varázsige, dallamával egyetemben”. Mindazonáltal e gyűjtési program nem a hagyomány iránti tiszta érdeklődésnek volt a jele, hanem a nemzettudat erősítése, a külfölddel való összehasonlításban elnyerhető tekintély iránti igény rejlett háttérben. Az előterjesztésben indoklásul a szerző hangot ad annak a szándékának, hogy igazolja, „eleink nem voltak barbárok”, „mi vagyunk a legrégebbi nép” és „nyelvünk a legősibb a nyelvek közül”, egyszersmind annak az aggodalmának, hogy ezt a dicsőséget a dánok még megkaparintják maguknak előlünk. II. Gusztáv Adolf memorandumuma reakció volt arra a felszólításra, melyet I. Keresztély dán király intézett 1622-ben Dánia és Norvégia püspökeihez, meghagyván, hogy szorgalmazzák a régi emlékek gyűjtését. Mikael Agricola 80 évvel korábban közreadott istenségfelsorolása is külföldi minták alapján készült, célja pedig az volt, hogy kiirtsa a pogányság meg a „pápizmus” maradványait. Az igények és elvárások tehát, melyek a figyelmet a néphagyományra terelték, kezdettől fogva, később is, nem az e hagyományokat őrző és fenntartó közösség részéről, hanem annak körein kívül nyilvánultak meg. A népköltészetre vonatkozó felfogásokról szólva soha nem szabad elfeledkezni arról, hogy ezek többnyire nem maguknak a néphagyományt megteremtő és továbbvívó embereknek a felfogásai voltak. A hagyomány felfedezését rendszerint a hagyománynak egy másfajta célra való felhasználása, archívumokba, publikációkba való átutalása, művelődéspolitikai eszközként való alkalmazása követi. A Kalevala is egy ilyen hagyományáttétel eredménye. A vezetés vagy a kulturális elit, mely a néphagyomány felgyűjtését kezdeményezi, egyúttal garantálja, hogy az egy új közegben kerül felhasználásra, s ez az új közeg teljesen eltér attól a közegtől, amely a hagyományt a gyűjtés előtti időkben fenntartotta.

William A. Wilson amerikai professzor a kívülálló szemével boncolgatta a népköltészet és a nacionalizmus összefüggéseit a finn művelődéstörténetben. Művének befejező soraiban a népköltészetnek két megközelítési módját nevezi meg, az egyiket Juslenius képviselte a 18. század elején, a másikat Porthan. A tudományos óvatosság elvét valló Porthan szerint a népköltészetet a finn kultúra tükrének, az emberi gondolkodás megismerésére szolgáló eszköznek kell tekinteni. Az ábrándos szellemű Juslenius hazafias írásai a nemzeti reménytelenség állapotából való kivezető útnak, a jövőbe vetett hit forrásának nevezik népünk hősi múltját, csak hogy a folklór tükre ekkor már nem a népet, sokkal inkább a tükör feltartójának és kortársainak politikai állásfoglalását adja vissza. Wilson szerint mindkét viszonyulási mód megmaradt napjainkig, és pedig, mint kijelenti, „amikor a finn folkloristák elsősorban tudósok voltak és csak másodsorban patrióták, amikor a néphagyományt pusztán az emberi gondolkodás megértésére, nem pedig befolyásolására használták, amikor

a nemzeti hagyománykincsre hivatkozva csak a nemzeti büszkeséget ébresztgették, anélkül, hogy a nemzet sorsának irányítását is kézbe akarták volna venni, — mindekkor a folklorisztika gazdagodott, s vele a nemzet is. Amikor azonban a tudományos tárgyilagosság határán túllépve, mindenekelőtt a haza szolgálatába állították munkásságukat, amikor egy nagyszabású, remek jövő vagy az osztályok nélküli kommunista társadalom képe lebegett előttük, és amikor a folklorikincset arra használták föl, hogy honfitársaik gondolkodását is ezeknek az álmoknak a medrébe tereljék, akkor mind a folklorisztika, mind pedig a nemzet rosszul járt.” Wilson fekete—fehér látásmódja éles határokat von, mindazonáltal nem árt odafigyelnünk a véleményére.

Ha megnézzük, hogy a történeti és a mitológiai folkloriszemlélet apály—dagály-szerű váltakozásai hogyan függenek össze a nemzeti öntudat válságfázisaival, azt tapasztaljuk, hogy a történeti felfogáshoz olyankor folyamodtak, amikor megnövekedett a nemzettudat erősítésének igénye. A 18. század pompázatos jusleniusi építménye az őt megillető helyre kerül a kritikus Porthan jóvoltából, aki gyanakvással fogadja a népköltészet történeti hiteléről szóló állításokat, s velük szemben céltudatosan hangoztatni kezdi a népköltészet kulturális és irodalmi-művészeti jelentőségét. Munkássága, csakúgy, mint munkatársaié és tanítványaié, a finn mitológia és néphit iránti erős érdeklődésről árulkodik. Az 1820-as években Elias Lönnrot lesz az — aki— többek között Reinhold von Becker sugalmazására — hozzálát, hogy a népi epikát és a történeti szemléletmódot közös nevezőre hozza, mintegy válasszképp azokra az elvárásokra, melyekkel az autonóm finn nagyhercegség nemzetébresztői álltak elő. De ugyanezt követelte meg tőle maga a szerkesztői munka is, melynek során a Kalevala szerkezeti egészét kialakította a runóénekesek kommentárjainak, valamint a finnség eredetével kapcsolatos tudományos megállapításoknak a figyelembe vételével. Vezérfonalul mindvégig azok a részben szubjektív, részben tudói elképzelések szolgáltak számára, melyeket azokról az időkről alakított ki magának, amikor a runókban ábrázolt események úgymond szerves részét alkották a korabeli finn társadalom hétköznapijainak. Ez az őskorról alkotott vízió alapján véve keresztény volt és euheremisztikus: az eposz gyűjtője úgy vélte, hogy a régi finnek hitében már fellelhetőek a monoteizmus jelei, még ha egyelőre tündérek és manók népesítenek is be erdőt—mezőt; igen gyakori jelenség, hogy az egyes történelmi személyiségek alakját övező tisztelet oda vezet, hogy az utókor isteni vonásokkal ruházza fel őket, amiként Väinämöinen és Ilmarinen esetében is történt. Időpontot és helyet keresvén, melyekhez vízióját köthetné, a runókban elmondott eseményeket Lönnrot végül kb. ezer évvel korábbra, a Fehér-tengertől délre helyezi, oda, ahonnan az egykorú tudományos nézetek szerint a finnek elődei elindultak Finnországba. Miközben ezt a kvázi-történelmi múltbéli látomást részint tudományos, részint költői eszközökkel kidolgozta, Lönnrot jobban beleélte magát a Kalevala világába, mintsem feltételeznénk. Mint tudós szükségesnek látta figyelembe venni a kutatásnak minden olyan eredményét, amely fényt deríthetett a finnség múltjára, mint költő pedig a népének megszólaltatásával akarta elbeszélni ennek a múltnak az eseményeit, mintha csak tanúként idézné meg a runóénekeseket, a múltból érkezett runóüzenetek első befogadóit. A kalevalai ősidőt történelmi korszaknak tekintette, a Kalevalát pedig bizonyítéknak arra, hogy ez a korszak létezett. Ily módon talán érthetővé válik az a meghökkentő tény, hogy Lönnrot a Kalevalát nemegyszer kútfőnek nevezi, mely a tudományos kutatás számára egy ősi társadalom életét világítja meg. Ebből is látszik, hogy a saját

hozzájárulását kevesebbnek, a Kalevala történelmi és etnográfiai forrásértékét pedig többnek tartotta, mint indokolt lett volna. Ezt pedig nem írhatjuk pusztán holmi szándékos feledékenység rovására, hiszen a Kalevala összeállításának módszeréről Lönnrot mindig nyíltan beszámolt.

Jóllehet Lönnrot Kalevala-interpretációját őstörténeti szempontból nem fogadta el mindenki — Snellman például kételkedett a helyességében, Jacob Grimm pedig mitológiai értelmezést javasolt helyette —, hamarosan mégis ez lett az uralkodó nézet, és többek közt az iskolai oktatásban is meghonosodott. Julius Krohn vetette meg az alapjait a folklorisztika tudományának, mely elsőként merészkedett innen új utakra, igaz, csak óvatosan, nehogy csorba essék a Kalevala és megteremtője tekintélyén. Jellemző, hogy mind Julius Krohn, mind fia, Kaarle Krohn, a kutatásnak ebben a stádiumában a fejlődésemeléltre és a természetmitológiai interpretációra támaszkodik. A nagy léptekben fejlődő történeti-földrajzi módszer segítségével a finnek nagyszabású, főként népmesékre összpontosuló nemzetközi összehasonlító kutatásba fogtak, s a finn folklorisztika rövidesen sokféle külföldi kapcsolatra tett szert. A szűklátókörű bezártság után nemzetközi perspektívák nyíltak meg előtte. Az összehasonlító folklór-kutatás eredményei hamar megmutatkoztak: egyre több saját eredetűnek vélt epikai téma, hagyományelem talált külföldi megfelelőre. A nép hagyományából végül is népek hagyománya lett: „kölcsonzés, kölcsonzés és harmadszor is kölcsonzés” — ez vált a kutatási program mindennapos jelszavává.

Az ígéretes fejlődésnek, amely az egyetemes folklórkinccsel egybevetve megalkothatta volna a finn népköltészet összképét, az I. világháború vetett véget. A már azt megelőzőleg föllépett nemzeti öntudat-válság lassanként a tudóstaársadalom békéjét is háborgatni kezdte. A sajtó 1910-ben írások sorával támadt a Krohn-iskola ellen, mely, úgymond kisebbíteni akarta a Kalevala értékét, és késő-középkori keresztény elemeket látott ott, ahol a hajdani szabad lelkiületű, vérzivataros hőskorról kellett volna megemlékeznie. A nemzeti öntudatnak újbóli tápra volt szüksége. Négy év elmúltával Kaarle Krohn kijelenté, hogy a finn népköltészetről alkotott nézeteiben döntő változás állt be: korábbi vélekedésével ellentétben, a népelemek a pogány kori társadalom és az attól tisztelt hősfügrák emlékét hordozzák. Korábbi elméleteinek javát ekképp megtalálván Krohn egy új történelmi paradigmára tért át, Jalmari Jaakkolával, a finn őstörténet-kutatás legkiemelkedőbb tekintélyével lépve szövetségre. Krohn és Jaakkola teremtették meg a két háború közti időszak tudományos légkörét, amelyben a következő folklór-ista nemzedék — mindenek előtt Martti Haavio — nevelkedett, s amelyet a finn vikingkorban teremtett hősköltészet gondolat hatott át. A népköltészet propagandaeszközzé vált a „Nagy-Finnország”-eszmének is. A már említett William A. Wilsonnak legalábbis az a meggyőződése, hogy a függetlenség első évtizedeiben a kutatási területek megválasztását és az eredmények alkalmazását politikai céltatok befolyásolták. A tudósok soraiban mindazonáltal nem volt teljes az egység, a természetmondai értelmezésmód például elszánt támogatóra talált E. N. Setälä személyében.

Ilyen előzmények után a második világháborút követő helyzetről azt gondolhatnánk, hogy teljes csőd állt be a kutatásban, ehelyett azonban az elkerülhetetlen változás megkönnyebbülést keltett, s felszabadított a már terhessé vált tudományos tradíció alól. Megújhoztak a módszerek, a témakörök. Jellemző példája ennek a bennünket érdeklő szempontból Martti Haavio Väinämöinen című műve (1950). A korábbi nézeteket összegző első fejezet címe: „Isten vagy ember?”, s erre a kérdésre az olvasó olyan összetett, beható

hagyományismeretről tanúskodó választ kap, hogy a könyvet becsukván megérti az egysíkú „vagy-vagy”-kérdésfelvetés képtelenségét. A runók legalább két Väinämöinent ismernek, egy sámánt és egy kultúrhéroszt, melyeknek alakjai köré régi eredetű hiedelemrendszerek, nemzetközi mítoszok és legendák motívumai rétegződtek. Valóságos történelmi magot, példának okáért valamilyen többszáz évvel ezelőtt élt tudós- vagy sámánfélenek a létezését a runókból ma már nem lehet kimutatni, viszont meglehetősen csorbíthatatlanul tárul föl belőlük az olvasó előtt egy meghatározott kulturális korszak mitológikus világképe.

A Kalevala-évforduló küszöbén jelent meg Matti Klinge Hajdankorunk tengeri hatalmai (1983) című műve, mely ismét felszította a régi vitát. A szerzővel szembehelyezkedő Väinö Kaukonennek és Heikki Kirkinennek megjegyzéseivel már csak azért is könnyen egyetérthetünk, mert Klingének nincs semmilyen végiggondolt módszere, melyre a hagyományelemek analízisét alapozhatná. Kirkinen rámutat, hogy a II. világháború után felszínre tört mitológiai értelmezésmód kiszorította a történeti szemléletű értelmezési kísérleteket a kutatásból. Ezek szerint Klinge műve anakronizmusnak tekinthető, amelyet, a szerző saját bevallása szerint is, a Nyugat- és Kelet-Finnország közötti versengés hívtott életre, a harc, aminek az epikus hagyomány tulajdonjoga, s ezen keresztül a finn lélek és nemzeti identitástudat a tétje. Kirkinen maga is állást foglal ebben a harcban, amikor — gondosabban megválogatott eszközökkel — bizonyítani próbálja a Karjaláról kialakult kép helyességét, vagyis azt, hogy Karjala egy önálló, hatását Savo és Pohjanma egészére is kisugárzó, kultúrterület, melynek régies, nemegyszer Nyugat-Finnországban is fellelhető vonásai inkább ősfinn, mint középkori egyezésekre vezethetők vissza. Mindebből számunkra az a tény lehet tanulságos, hogy a történeti és a mitológiai interpretációk körüli vita megint szimptomatikus összetevőjévé válhatott annak a heveny állapotnak, amelyet, ha identitásválságnak nem is, de a nemzettudat átalakulásának mindenképpen nevezhetünk.

Tudománytörténeti áttekintésünk után arra a következtetésre juthatunk, hogy jelenleg a Kalevala és a régi runó-epika mitológiai interpretációjának korát éljük. Ez legelőször is azt jelenti, hogy Lönnrot dédelgetett elképzelése a Kalevaláról mint a finn őstörténetkutatás kútfejről vagy legalábbis mint irányadó forrásanyagról végleg összeomlott. A kísérletek, amelyek Väinämöinen, Ilmarinen, Lemminkeinen vagy Joukahainen alakját történelmi személyekhez vagy pusztán valamely pontosan meghatározott helyhez és időhöz akarják kötni, de még a feltételezések is arról, hogy ezek a személyek egyidejűleg, egyazon korban éltek volna, nem egyebek kedvtelésből ízött dilettáns próbálkozásoknál. Rétegződött felépítésük, továbbá az abban mutatkozó területenkénti eltérések miatt az alakok ilyen értelemben vett, történetileg elfogadható rekonstrukciója lehetetlenség. Történeti énekeinknek, miként az Elina halálának, a Károly hercegről szóló éneknek és talán még a Henrik püspök halálát elbeszélő éneknek, kétségkívül igen csekély a jelentősége epikus énekeink sorában, természetből merítő költészetünk nem került a történelmi tematika büvkörébe, s ezt a körülményt mitológikus jellegének vizsgálatakor érdemes tekintetbe vennünk. A Kalevala viszont elméletben még az epikus énekeknél is megbízhatóbb forrása válhatott volna, ha Lönnrot az eposz összeállításakor rendelkezett volna más őstörténeti adatokkal is, mint amelyeket a runókból kerített, s ha ezek az adatok ma is helytállóknak minősülhetnének. Azonban nem így áll a dolog, a Kalevalában megénekelt személyek és események történetisége egy érintésre a semmibe vész, s ezt a jelek szerint már Lönnrot számos kortársa is, köztük Snellman, mindjárt a mű elolvasása után felismerte.

A Kalevala néprajzi megbízhatóságának kérdése ennél már valamivel bonyolultabb. Vajon egy tájegységen vagy időszakon belül ténylegesen meglévő népi kultúrát tükröznek-e az eposzban szereplő szokások, viselkedésformák, szerszámok, szükségleti cikkek, járművek, fegyverek, stb.? Felesleges a példaanyagban elmélyednünk ahhoz, hogy megállapíthassuk, a Kalevalában felbukkanó eszközök és szokások, legalábbis részben, tényleg léteztek, más szóval az ábrázolt praxis nem, vagy legalábbis részben nem fiktív, költői. Mégis, ahhoz, hogy a Kalevala etnográfiai forrásértékét pozitívan ítéljük meg, két alapvető dolgot kell helyreigazítani. Az egyik Lönnrot munkamódszerére vonatkozik: a különböző énekmondóktól, különböző helyeken lejegyzett runókat Lönnrot anélkül kombinálta egymással, hogy közben valamely számúra ismerős kulturális modellt követett volna, ehelyett a megérzéseire meg arra a látomásra hagyatkozott, mely az ősi finn társadalomról lebegett a szeme előtt. Mindezek után a runók anyagának többé nem volt földrajzilag meghatározható származási helye, s nem kínálkoztak belőle egyértelmű időbeli fogódzók sem. Másképp szólva, Lönnrot azzal, hogy a runókat a saját elképzelésének megfelelő módon tördelte sorokká és szakaszokká, az eredeti lejegyzések potenciális hitelét tette tönkre. Cserébe egy újfajta hitelességet igyekezett megteremteni, melynek fedezetét a kalevalai élet folyásáról alkotott elgondolásai képezték. Az eredmény egy rongyszőnyeghez lett hasonlatos, melynek tarka-barka darabjai itt-ott emlékeztetnek egy létező népi kultúra egyik-másik elemére, de csakis darab mivoltukban, kicsit is teljesebb egészként sohasem. Ha tehát az eredeti runólejegyzések még tükrözték a népi műveltség reális vonásait, a Kalevalába mindez már nem mentődött át.

De vajon az eredeti runószövegek fényképszerű hűséggel tükrözték-e a népi kultúrát? A válasz némileg eltérhet az egyes műfajok, a varázskének, lakodalmi dalok, medvéeknek, lírai alkotások, valódi epikus alkotások stb. esetében, de mindenképpen több benne a fenntartás, mintsem gondolnánk. A szertartásdalok például magának az autentikus tevékenységnek voltak szerves részei, a népi líra alkotásai pedig alapvető, az emberi életben folytonosan ismétlődő érzelmi konstellációkat és problémákat ábrázolnak. Ettől függetlenül, a népköltészet, legyen szó akár szertartásdalokról, akár valódi epikus énekekről, soha nem volt a valóság fényképszerű másolata. Ez nem felelt volna meg sem funkciójának, sem természetének. Az ének valósága és az énekes valósága között mindig távolság van, melynek megállapításához nemcsak az énekes kultúrájának az ismerete szükségeltetik, hanem műfajanalitikai szempontú forráskritika is. Például a medve elejtése a valóságban tűzfegyverrel történt, az énekekben azonban mindig fjakról és lándzsákról esik szó. Valószínűleg épp az ilyesfajta észrevételek bátorították föl Lönnrotot arra, hogy kidolgozza egy hajdanvolt finn életforma fikcióját. A gyakorlat- és szokáselemek, melyekről a runók tudósították, többnyire csak bajosan illettek bele az őt körülvevő jelenbe, — akkor talán egy korábbi korszakba jobban beleillenek: és ez igaz is lehetne éppen, de semmi esetre sem okvetlenül. Továbbá arra sem volt semmiféle biztosíték, hogy ezek az emlékezet megőrizte üzenetei egy valaha volt kornak egy töről fakadnak, azaz hogy ugyanannak a műveltségi szintnek vagy fázisnak a képét hordozzák.

Van még egy harmadik szint is, melyen történetiségről beszélhetünk, és pedig a társadalmi struktúrák és a rájuk épülő világkép szintje. Itt már nem fotografikus hűségről, hanem a runókban kifejeződő értékrendről és viszonyulási módokról van szó. Ezeknek, miközben az énekesek tudatában lecsapódtak,

óhatatlanul befolyásolniuk kellett azok valóságsszemléletét. Segítettek a valóság megismerésében, elemzésében és ábrázolásában, akkor is, amikor ellentmondtak a hétköznapok konkrét tapasztalatának, sőt akkor segítettek csak igazán. E ponton azonban a történelem és az etnográfia birodalmából a világkép tartományába, a mítoszok közvetlen közelébe lépünk át. A Kalevala esetében a runószövegek és a társadalmi valóság kapcsolatának kérdése ekképp hangzik: hogyan viszonyult Lönnrot a runókból elé rajzolódó társadalmi szerkezethez, illetve hogyan dolgozta föl azt eposzában? Mint az eddigiekben, most is Lönnrot rostáló műveleteivel van dolgunk.

Hogy helyes megközelítésben tárgyaljuk a történeti és a mitológiai értelmezés különbségének mibenlétét, az időszemléletből kell kiindulnunk. A történelmi idő lineáris, folyamatos és visszahozhatatlan, míg a mitológiai idő ciklikus, ismétlődő, és két idődimenzióval rendelkező, a nagy őskornak és a jelennek az egybeeséséből születik. A vallástudományi definíciót idézve „a mítosz (gör. *mýthos* 'igaz szó, beszéd') 'istenekről szóló történet', azaz vallásos világszemléleten alapuló történet a nagy őskornak (a világ teremtésének, a döntő 'kezdeti pillanatnak') alapvető fontosságú eseményeiről és az istenek (szentek, kultúrhérosok, klánalapítók stb.) példás cselekedeteiről. E cselekedetek révén keletkezett és nyerte el máig is ható rendjét a világ, a természet, a kultúra, valamint a szociális alakulat, amelyben élünk, a maga minden részjelenségével együtt. A mítosz ily módon a világrend alapokmánya, amelyre a viselkedésformák, szociális intézmények, morális szabályok és normarendszerek, valamint a vallási rítus hatóerejébe és a kultusz szentségébe vetett hit indoklásakor hivatkozunk. A mítosz valódi közege a rítus, a vallási szertartás. A mítosz rituális előadása a világrend védelmét szolgálja: a szent eseményminták utánzásával megakadályozzuk, hogy a világ darabjaira hulljék a káoszban.” A mítosz által elbeszélte események szentek és igazak a hívő, valamint az őt körülvevő közösség szemében”, más szavakkal a mítosz a társadalmilag elfogadott és már elsajátított világkép része. A történelem a mítosz szemszögéből nézve profán idő, melyet a mítosz voltaképp eltöröl, és a szent idővel helyettesít, ezért a mítoszt „szent történelemnek” is nevezhetjük. Mircea Eliade véleménye szerint az archaikus ember, akiből valami bennünk mindannyiunkban megtalálható, úgy próbálja meg elviselni a történelmi események áradatától ránehezülő nyomást, hogy átlép a mitológiai időbe, és csak azt tartja igaznak, csak annak a bekövetkezésében hisz, amire van példa és minta a nagy őskor eseményei között. Eliade szavait azzal egészíthetjük ki, hogy az ember ezekből az — egyebek között rítus révén aktualizálódó — ősi mintákból és ideákból meríti ismereteit és cselekvési stratégiáját egyaránt. Vagyis az archaikus ember viselkedése minden ízében prototípusos, őskori modellekre emlékeztet, s azokat hétköznapi eseményekkel köti össze. Ekképpen a profán hétköznapok mozzanatai átültetődnek a mítosz „nyelvére”, áttevődnek a mitológiai időbe, mely a profán idő helyébe lépett.

A mítoszok szívósabb természetűek, mint rituális kontextusaik, a gondolkodási mechanizmus maga pedig sokáig fennmaradhat a tényleges vallásos viselkedés keretein kívül is. A mítosz fogalma ebből a szempontból fontos kulcsot jelent az olvasónak mind a Kalevala, mind a mitológikus énekek megértéséhez. Nem egy történet, illetve a történetek nem egy részlete válik érthetőbbé, ha nem akarjuk őket a történelmi idő, a hétköznapi tapasztalás síkjára kényszeríteni, hanem kihalljuk belőlük a mítoszoknak a mitológiai időben cselekvő emberhez szóló szavát.

Annak a meghallgatási módszernek, amire itt gondolok, az az alapja, hogy az énekeket elfogadjuk olyannak, amilyenek. Az eredeti, hamisítatlan runókat például nem szükséges szövegkritikai szempontból elemezni vagy szövegváltozataikkal egybevetni, és távoli párhuzamokat sem kell keresni hozzájuk. Elég, ha abból indulunk ki, hogy ezek a maguk előadási kontextusaiban maradéktalanul érthetőek voltak, és egy élő világképbe tartoztak bele. Ha a szóban forgó kontextusról van elegendő adatunk, megértjük a runó üzenetét, nyelvi és kulturális hatásokra való tekintet nélkül. Egyúttal fontos, hogy ugyanannak a területnek vagy közösségnek más énekeit is megismerjük, mert így a világkép struktúraszerű elemeinek bukkanunk nyomára.

És a Kalevala? Közeledhetünk-e a Kalevalához is ezen a módon? Kétségtelenül igen. A Kalevala-mítoszok Lönnrot variánsai ugyan, de rajtuk keresztül is eljuthatunk a mítoszi alapszerkezethez — és ennyivel be is érhetjük. Az archaikus mítoszok hordozta üzenet utolér bennünket, akár a Kalevala, akár a népénekek eredetije közvetíti őket. A variánsok bősége hozzátartozik a mítosz életéhez: azzal, hogy befogadjuk a mítoszt, saját variánsunkat teremtjük meg. Egy bizonyos szerkezeti alapjelentés azonban, melyet talán verbálizálni sem vagyunk képesek, kultúráról kultúrára megmarad, s erre építjük a mítosz aktuális jelentését, saját jelentésvariánsunkat. Minthogy a mítoszok meghallgatása kölcsönhatásra alapul, melyben kívülünk a mítosz forrása, illetőleg átadója vesz részt, nincs semmi okunk arra, hogy elveszük Lönnrotnak mint a mítosz egyik közvetítőjének a közreműködését. Lönnrot változata ilyen értelemben ugyanolyan autentikus, mint Ontrei Malinené. Az emberi kommunikáció egyik alapvető formájáról van szó, melynek a mítosz és a mitológiai időszemlélet az eszköze.

Ehelyütt nincs alkalmunk arra, hogy a kalevalai mítoszokban elmélyedjünk, a művet forgatva könnyen felismerheti őket mindenki. A világ születése olyan alapmítosz, melyhez a finn eredetmondák számos más természeti és kulturális jelenség születését kapcsolják. A kezdetek teremtés drámáinak tipikus eredetmondái közül megtaláljuk a Kalevalában az erdők elvetését, az első árpa elvetését, a sör születését, a tűz születését, a vas születését és a zene születését. A teremtő isten mellett megjelenik a kultúrhérosz, Väinämöinen, vagy a héroszpár, Väinämöinen és Ilmarinen együttese. Kettejük részvétele az őskor eseményeiben későbbi tevékenységükre is kivetül a Szampóról és a pohjolai lánykérésről szóló runókban, melyeknek cselekménye mind az ő „kalandjaikat”, mind pedig az ezek hátterében zajló eseménysort tekintve bővében van mitológiai vonatkozásoknak. Ezen kívül Lönnrot nagy számban merített mitológémákat varázsigékből is. Jóllehet ezeknek elhelyezkedése a Kalevalában korántsem követi mindig a szájhagyomány útján fennmaradt népköltészet mintáit, a Kalevala közvetítette mitológiai világképbe szervesen beilleszkednek. Szerep jut még a világkép kialakításában egyes nagy rituális alakoskodásoknak, például a lakodalomnak és a medvetornak, valamint a lehető legkülönbözőbb összefüggésekbe szerteszórt imádságoknak is, melyek, bár nem sorolandók feltétlenül a mítoszok közé, tartalmaznak mítoszokra utaló elemeket, és elvileg ugyanazon a síkon, azaz a mitológiai időszemlélet körében mozognak.

Előadásomban a Kalevalának s a népénekeknek két különböző megközelítési módját vázoltam föl. Az egyik ezek közül a folklorisztika közelítése, mely a runó vagy a mítosz átadóját helyezi a vizsgálódás középpontjába. E megközelítés nézőpontjából a Kalevalát, amint csak a népi műveltséget tükröző forrás-

műként vizsgáljuk és etnográfiai pontosságot kérünk tőle számon, tétovázás nélkül szavahihetetlennek könyvelhetjük el. De elvben ugyanezt a kifogást tehetjük a runók eredetije ellen is, minthogy azok szintén nem felelnek meg az etnográfiai pontosság kritériumának. A való világ képét önmagában véve sem a Kalevala, sem pedig a runók nem közvetítik. Mégis, e népénekek ellenére részei az etnográfiai valóságnak, amelybe mindenekelőtt a folklorisztikai műfajelemzés és a hagyományökológia eszközeit igénybe véve tudjuk besorolni őket. A Kalevala maga viszont már nem tartozik bele a runóénekeseknek ebbe a világába, a Kalevala az írásbeli műveltség terméke, egy eposzköltő zseniális szintézise, amelybe a finn-karjalai népköltészettől független elemek is beszűrődtek, s amelynek létrehozatalát egyrészt a régre visszanyúló eposzi tradíció hatása, másrészt a célcsoportul választott finn értelmiség ízlésvilága befolyásolta.

A másik megközelítési mód alapja az a felfogás, amely a néphagyományt a társadalmi kommunikáció eszközeinek tekinti a mindenkori kultúrán belül, beleértve mindnyájunk saját, egyéni kultúráját is. Mindnyájan részesei lehetünk a folklór-folyamatnak, amely napjainkban inkább könyvek és elektromos kommunikációs eszközök segítségével, mintsem a szóbeli hagyományterjesztés útján zajlik. A mítoszokat ha akarnánk, sem tudnánk elhárítani, úgyszólván a nyakunkba zúdulnak. Köztük vannak a Kalevalába és, miért is ne, az eredeti népénekekbe foglalt mítoszok, és mi az archaikus ember módjára reagálunk rájuk: a jelenkorból, a lineárisan előrehaladó időből átlépünk az őskori események közé, a szent idő tartományába, s a jelenkori történekek időszerű jelentéstartalmát azoknak a modelleknek és szerkezeti jelentéseknek a felhasználásával fejtjük meg, amelyekre ott bukkantunk. Ebben a konstellációban nem csupán a mítoszok befogadói, hanem reprodukálói, sőt teremtői is vagyunk. A Kalevala és a népénekek mondanivalója ily módon a jelenkor függvényévé válik, a mi befogadóképességünk, problémáink, félelmeink és reményeink függvényévé. És nem szabad megfélemednünk arról, hogy ezt a jelentéstulajdonítási folyamatot minduntalan azok a régi mítoszok teszik rendszerszerűvé, melyeknek jó része utat talált a Kalevalába is.

Az irodalomtudomány a mítosz terminusát szabadabban használja, mint a folklorisztika vagy a vallástudomány. Így beszélhetett például Väinö Kaukonen több összefüggésben Kalevala-mítoszlól, vagy a Lönnrot-mítoszlól. Úgy tűnik, ezen egyrészt azokat a fogalmakat érti, amelyeket Lönnrot Kaleva népének koráról alkotott magának, másrészt mintha a terminus vonatkozna az eposz létrejöttének mikéntjéről elterjedt nézetekre, azaz a műnek a romantikus axiómán avagy a homéroszi eposzelméleten nyugvó minősítésére is. Ez utóbbi értelmű használat a mítosz-terminus köznyelvi, gyakran reménytelenül pontatlan alkalmazásainak sorába tartozik, de a kalevalai nép őskorára vonatkozó hiedelmet némi fenntartással talán egybekapcsolhatjuk egy mitológemával, mégpedig az „aranykor” mítoszának körével. A romantika korának tudósai ebből a mítoszból dolgozták ki az eposzi műfaj keletkezéséről szóló elméletet, amely abból a gondolatból indul ki, hogy ama bizonyos rendkívüli hőskor nem létezhetett eposz nélkül. Ezt a gondolatot, melyet többek között Friedrich von Schlegel fogalmazott meg, Hegel beleépítette esztétikájába, nálunk pedig másokkal egyetemben Robert Tengström és Snellman használta föl, az előbbi a Kalevala védelmében, az utóbbi ellene. E mítosz láthatóan rányomta bélyegét a Kalevala és a népénekek történeti interpretációinak mindegyikére, Lönnrotétól kezdve az idős Kaarle Krohnén és Jalmari Jaakkoláén át a fiatal Martti

Haavióéig és Matti Klingééig. Az ő értelmezésükkel helyezkedik szembe a marxista Kalevala-szemlélet, amely szerint az eposz és a runók a feudalizmus előtti osztály nélküli társadalmat tükrözik, melynek alapegysége a közös tulajdonra épülő nemzeti vagy törzsi közösség volt. E felfogást többek között O. V. Kuusinen dolgozta ki, de a gondolatmenetet magát szinte bármelyik szovjet etnogenetikai tanulmányból kimutathatjuk. E két interpretáció, vagy, ha úgy tetszik, eredetmítosz versengése komoly következményekkel járt a folklorisztikára és a Kalevala-kutatásra nézve. A köztük levő különbség alapján véve abban rejlik, ahogyan az énekeket megalkotó társadalmat megítélik. Abban mindkét interpretáció képviselői egyetértenek, hogy a fejlődés pusztuláshoz vezetett: az aranykor társadalmát letűnt, ám a szájhagyomány továbbra is fenntartotta azt a tradíció-csatornát, amelyen át e letűnt társadalom egykori meglétéről érkezett üzenet. És ebbe az üzenetbe kapaszkodnak újra meg újra kutatók, művészek és politikusok még napjainkban is, hogy megpróbálják elmélyíteni és újraformálni a finn, illetve a karjalai öntudatot.

LAURI HONKO

Irodalom

- ELIADE, MIRCEA (1953), *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*. Düsseldorf.
- HAAVIO, MARTTI (1950), *Väinämöinen*. Porvoo.
- HONKO, LAURI (1980), *Kansallisten juurien löytäminen. Suomen kulttuurihistoria II*. [A nemzeti gyökerek megtalálása. Finn művelődéstörténet II.] Porvoo.
- KAUKONEN, VÄINÖ (1979), *Lönnrot ja Kalevala*. [Lönnrot és a Kalevala. Magyarul: A Kalevala születése. Budapest 1983.] Pieksämäki.
- KAUKONEN, VÄINÖ (1983), *Mielikuvituksellista varhaishistoriaa 1–2*. [Képzeltbeli őstörténet 1–2.] Suomenmaa 2–3. 12.
- KIRKINEN, HEIKKI (1984), *Kalevalainen epiikka, historiaa vai myyttiä?* [kalevalai epika, történelem vagy mítosz?] *Kotiseutu 1*.
- KIRKINEN, HEIKKI (1984), *Intiasta Atlantille – kalevalaisen opiikan juuret*. [Indiától az Atlanti-óceánig – a kalevalai epika gyökerei.] *Kotiseutu 2*.
- KIRKINEN, HEIKKI (1984), *Soumi kohoaa idän ja lännen väliin*. [Finnország Kelet és Nyugat közé nő.] *Historiallinen Aikakauskirja 3*.
- KLINGE, MATTI (1983), *Muinaisuutemme merivallat*. [Hajdankorunk tengeri hatalmai.] Keuruu.
- KUUSINEN, O. V. (1949), *Johdanto teokseen Kalevalan runoutta. Valikoima karjalais-suomalaisen kansaneepoksen runoja*. [Bevezetés a Kalevala költészetébe. Válogatás a karjalai- finn nemzeti eposz runóiból.] *Petroskoi*.
- Myytti (1979), *Otavan Suuri Ensyklopedia 12*. [Mítosz. Az Otava Nagylexikon 12.] Keuruu.
- SARAJAS, ANNA-MARI (1956), *Suomen kansanrunouden tuntemus 1500–1700-lukujen kirjallisuudessa*. [A finn népköltészet ismerete az 1500–1700-as évek irodalmában.] Helsinki.
- SARAJAS, ANNA-MARI (1984), *Snellman ja Kalevala. Lönnrotin aika, toim. P. Laaksonen*. [Snellman és a Kalevala. Lönnrot kora, szerk. P. Laaksonen.] *Kalevalaseuran vuosikirja 64*. Pieksämäki.
- WILSON, WILLIAM A. (1976), *Folklore and Nationalism in Modern Finland*. Bloomington London.

The Kalevala and the Myths

by LAURI HONKO

Historical or mythological epos is Kalevala primary? This question engaged the attention of readers and scientists since its publication already. First an overview of debates on this question is given by the author. Then the question of ethnographical authenticity is concerned. Two approaches of Kalevala and the folk-songs are outlined: 1) according to the folklore the deliverer of the runo or myth is put in the centre; 2) the basis of the second approach is the notion that popular tradition must be considered as means of social communication in the prevailing culture.