

SZEGEDI TUDOMÁNYEGYETEM
BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYI KAR
SZEGED

Bábák, banyák és boszorkányok

A népmesék mitikus-vallási elemeinek néprajzi interpretációi

Készítette: Szabó Szilvia dr.
Vallástudomány szak

Témavezető: Dallos Edina Ph.D.

2008.

Tartalomjegyzék

A régi vallás és a kereszténység kölcsönhatása	2
Mesetudomány és vallástörténet	5
Történeti háttér	5
Módszerek és iskolák	11
Mi a mese?	14
Motívumok és meseváltozatok	17
A mesék nőalakjai	20
Általános alapvetés	20
A sárkánycsalád nőtagja: a vasorrú bába	27
A túlvilági nőalakjai	31
i.) Az égig érő fa lakói	31
ii.) Túlvilági fiatal lányok	32
iii.) Segítő asszonyok	34
iv.) A pszichoanalízis természetistennője	42
v.) A Propp-i baba jaga	45
A kacsalábon forgó kastély – a banya hajléka	48
Összegzés	52
Bibliográfia	59
Rövidítések	60

A szakdolgozat központi témája a vallási elemek – ideértve a magyar „ősvallási” elemeket is – továbbélése a magyar népmesékben. Először azt fogjuk megvizsgálni, hogy a XIX-XX. század fordulóján milyen nézetek uralkodtak a tudományos gondolkozásban a mese és a vallástörténet kapcsolatáról, majd közelebbről megnézzük, hogy a mesék női alakját érintően milyen elképzelések láttak napvilágot. A körbetekintésnek ki kell terjednie a mesetudomány általános alapfogalmainak és kutatás módszereinek bemutatására, és olyan fogalmak ismeretét sem nélkülözhetjük, mint mesetípus, motívumok és a mese evolúciója. A dolgozat második részében Berze Nagy János mesekatalógusából választottunk ki hat mesét, amelyen keresztül bemutatjuk a mese nőalakjait és mindazokat az elképzeléseket, amelyek ezeket a nőalakokat a letűnt vallás elemeihez kapcsolják.

A régi vallás és a kereszténység kölcsönhatása

Mindenekelőtt szükséges egy kis kitérőt tenni annak érdekében, hogy tisztában legyünk azzal a történelmi-társadalmi háttérrel, amelyben ez a régi vallás eltűnt a „hivatalos vallás” elől, és új formát keresett magának. A honfoglaló magyarság egy egészen új környezetbe került, amely nem csupán a társadalmi berendezkedésére volt hatással, hanem hiedelmeire is. A nomád törzsszövetségi életmódot felváltotta egy igen jól szervezett államrendszer, a katonai demokráciához hasonlatos, törzsi központokkal ellátott évszázados szervezet az államalakulat irányába tolódott el. A Kárpát-medencei letelepedés önmagában valószínűleg nem jelentett olyan nagymértékű változást, mert a nomád életmód megkövetelte, hogy olykor szállásváltásra kerüljön sor¹. A kalandozó életmód továbbra is jellemezte a törzseket, és a „katonai demokrácia” is működőképes maradt. A gyökeres változást minden bizonnyal az Árpádok törzsi központjából kiinduló politikai és vallási paradigmaváltás hozta el. Európában ugyanis a magyar törzsi vezetők keresztény államokkal, és alá- és fölérendeltségre épülő társadalmakkal találkoztak. És egy másik vallással: a kereszténységgel.

Az államszervezés egyik eszköze a jogi norma megfogalmazása és kodifikálása volt – nyugati mintára. A kereszténység megerősödéséhez szükség volt jogalkotásra, ezért István törvényei között találunk olyan rendelkezéseket, amelyek az új vallás térnyerését szolgálták², és a régi hiedelmek háttérbe szorítását célozták meg. Rendelkezett a vasárnap megtartásáról, a

¹ Mezey Barna: *Magyar alkotmánytörténet*. Osiris Kiadó, Budapest. 1995. 24. lap

² *Corpus Juris Hungarici – Magyar Törvénytar*. Szent István Dekrétoimainak Második Könyve. Franklin Társulat, Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda. 1899.

vasárnapi templomba járásról, a húsevés tilalmairól, de még a kereszténység megtartásáról is. „Ha valaki, nem törődven a kereszténységgel, henyéségből nagy esztelenül a vallás ellen vétene valamit, ítélje meg a püspök az ő vétségének mivoltához képest az egyház törvénye szerint. 1.§ Ha pedig ellenkezéstől késztetve, a reá mért büntetést elviselni nem akarná, ismét azon ítélet sujtolja hétszer izig. 2. § Végezetre, ha teljességgel nyakas engedetlennek találják, tegyen a király törvényt reá, mint a kereszténység védője.” De tilos volt a templomban misemondás alatt egymás között suttogni, léha fecsegéssel zavarni, vagy a szent leckék éltető szavára nem figyelni. „Ha valami boszorkány találkozik, vigyék a birák törvénye szerint az egyház eleibe és bizzák a papra, hogy bőjtöltesse és oktassa hitben; bőjtölés után pedig menjen haza. Ha másod izben találtatik azon vétekben, alázza meg magát ismét bőjtöléssel; annakutána a templom kulcsával keresztforma bélyeg süttetvén mellére, homlokára és a válla közzé, menjen haza. Ha pedig harmad izben, adják a birák kezébe.” Büntetőjogi tilalom alá esett a bűbájosok, ördögösök és jövendőmondók tevékenysége is. Annak érdekében, hogy „Isten teremtménye minden gonosznak ártalmától ment maradjon és senkitől kárvallást ne szenvedjen”, tanácsi végzésből nagy rettentő tilalmat vetettek az ördögösöknek és bűbájosoknak: „hogyan senki bűbájjal vagy ördögös tudománnyal egy embert is eszéből kiforgatni vagy elveszteni ne merjen”. „Ha pedig jövendőmondók találatnának, a kik hamuban s más effélékben mesterkednek, igazítsa meg őket a püspök ostorral.” Szigorú szabályok ezek, amelyek egy vallási rendszer gyökereztetésének voltak az eszközei. De nem ment ily könnyen a valláscsere.

A jogalkotás ellenére István halálát követően a régi vallás ismét felütötte fejét, pogánylázadások terhelték az új államot és az új vallásnak a gondolatától, templomaitól is szabadulni kívántak a lázadók. Az első király halálát követő nyolcadik évben I. Endre ediktuma mindennél beszédesebb. „Megparancsolta: hogy minden magyar avagy jövevény Magyarországon, ki a scythiai ősi pogány szokást el nem hagyja, Jézus Krisztus igaz vallására nyomban vissza nem tér és nem hallgat a szent törvényre, melyet a dicsőséges István király adott vala, feje és jószága vesztével bünhödjék.”³ Az egyházszervezet és hierarchia helyreállítása érdekében a király elrendelte, hogy a városok, mezővárosok, faluk, építsék meg ismét a ledöntött és elpusztult templomokat, a főpapok és papi gyülekezetek a régi tiszteletben tartassanak és mindenki engedjen nekik. A vallás megtartása érdekében pedig akként

³ *Corpus Juris Hungarici – Magyar Törvénytar.* Első Endre Parancsolatai vagy Rendelése. Franklin Társulat, Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda. 1899.

rendelkezett, hogy minden keresztény szertartást vissza kell hozni, és a „szentségtelen scytha szokásoktól és hamis istenektől forduljanak el és rontsák el a bálványokat”. A kereszténység tehát ismét erőt vett a pogánylázadásokon. A pogány szokások írmagjának a kiirtása még Szent László király (1077-1095) és Kálmán (1095-1114) idejében is zajlott. Szent László a pogány módra áldozókat rendelte büntetni, ide tartoztak mindazok, akik kutak mellett áldoztak, vagy fának és kőnek ajándékot ajánlottak. Végezetül a legendás szállóige, miszerint „boszorkányok pedig, mivelhogy nincsenek, semmi emlékezet ne legyen”, már a kor álláspontját tükrözi. A Corpus Juris Hungariciben eztán már nem találkozunk a korábbi pogány szokásokra utaló rendelkezésekkel. A XIII. századtól kezdve vélhetően ezek már a keresztény inkvizíció problémakörébe tartoztak.

Az ismertetett törvények közismertek és a pogánylázadások hiteles forrásainak tekinthetők. Voigt Vilmos némi fenntartással fogadja ezeket a jogforrásokat egy vallási hagyomány megismeréséhez. Köztudott az a tény, hogy ennek a nehéz időszaknak a világi és egyházi törvényei egyaránt nemzetközi mintát követnek. Voigt nem tartja haszontalannak evidenciában tartani azt a tényt: „vagy valóságos gyakorlatot sejtünk mögöttük, vagy csak a jogi kodifikáció átvett szövegeit.”⁴ Ebben a kérdésben álláspontunk, hogy egy államszervezést és államalapítást megalapozó jogi kódex szükségképpen a helyi társadalmi és politikai viszonyokra szól. Nem ismeretlen a jogtörténetben más jogrendszer adaptációja, azonban ez nem jelenthet mechanikus jogátvételt, hisz akkor a jog nem egy élő rendszer számára nyújtana normát. Ez vajmi kevés gyakorlati haszonnal kecsegtet a jogalkotó számára. A helyi viszonyokra igazított jogi normarendszer átvétele azonban jelentős társadalmi és politikai hatásokkal jár. Nem értünk egyet Voigt hipotetikus véleményével, miszerint mechanikus jogi kodifikáció lehetőségével is számolnunk kell. Helyesebbnek tartjuk azt az elképzelést, hogy a világi norma mintája lehetett nemzetközi, de a jogi norma tartalma mögött valóságos és kézzelfogható gyakorlatot kell látnunk, amelyet a jogalkotó nemkívánatosnak tartott.

Ebbe a társadalmi, politikai és vallási rendszerbe kell beilleszteni a magyar népmeséket, és mindazokat az elméleteket, amelyek a népmesékben ezt a kereszténység előtti vallást keresték. A korábbi hiedelmek gyökeres irtása következtében ezek egy része bizonyára elveszett, más részük a kereszténységbe integrálódott, míg bizonyára maradtak hiedelmek a

⁴ Voigt Vilmos: *A vallás megnyilvánulásai*. Timp Kiadó, 2006. 206. lap

nép vallásosság körében „alakot váltva.” Milyen is lehetett ez a kereszténységet megelőző vallás? A választ akkor kapjuk meg, ha ismeretesek azok a rokonnépek, amelyekkel kapcsolatban állt a magyarság, és ismeretes a nép vándorlása is. A nyelvészeti kutatások eredményei nyújtották az első segítséget a válaszok megtalálásához. A finnugor nyelvrokonság meghatározása a vallástörténeti kutatások középpontjába az ural-altaji népek vizsgálatát helyezte.

Mesetudomány és vallástörténet

A történeti háttér

Diószegi Vilmos a sámánhit továbbélését vizsgáló művében⁵ felvázolja a magyar néprajzkutatás történetét, ezt használjuk a történeti háttér bemutatásához. A magyar nép eredetének kutatása a XVIII. század utolsó évtizedeiben kezdődött. Az első jelentős lépés Sajnovics János és Gyarmathy Sámuel nevéhez köthető, akik a magyar nyelv finnugor eredetét bizonyították. A nyelvi rokonság megállapítását követően a vallástörténeti kutatásokra is akadtak elszigetelt kísérletek. 1817-ben Horváth István a magyarok kereszténység előtti vallásának emlékeit a finnugor és a szamojéd népek megfelelő hiedelmeivel, a sámánhittel igyekszik megvilágítani.

A XIX. század elejétől kezdve a Grimm testvérek kutatómunkája a magyar kutatókra is igen nagy hatást gyakorolt. Amikor a mesék és a hitvilág kapcsolatáról megállapították, hogy tudományos anyagot szolgáltathatnak a mitológiai kutatásokhoz, a magyar mesekincs ilyen irányú kutatása idehaza is megindult. A Kisfaludy Társaság 1846-ban írta ki pályázatát a magyar mitológia tárgyában, melyre számtalan értékes pályamunka érkezett. A pályázatot Kállay Ferencnek *A pogány magyarok vallása* című műve nyerte, amely csak a szerző halála után jelent meg. Kállay műve *Toldalék*ában egy 22 tételes ábécérendbe szedett mitológiai lexikont ad. A Kisfaludy Társaság pályázatának hatására készítette el Ipolyi Arnold a *Magyar Mythológia* című munkáját, amely a Grimm testvérek művének szerkezetét követve tárgyalja a magyar népmeséket, mondákat, legendákat. Ipolyi meggyőződéssel vallotta, hogy a mesék az eposzi elbeszélő elemekben alakított ősvallási nézetek, elveszett régi mítoszok töredékei, ezért ezek rendszerezésével rekonstruálható az ősi vallásrendszer. Ipolyi munkájának szigorú

⁵ Diószegi Vilmos: *A sámánhit emlékei a magyar nép műveltségben*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1958. 5-13. lap

bírálója Csengery Antal volt, aki akadémiai székfoglalóját Ipolyi művének bírálatával végezte el. Csengery a mesék mitológiai célú kutatását módszertanilag tartotta elfogadhatatlannak. Helyesebbnek látta a Grimm testvérek tudományos gyakorlatát, azaz előbb kiadni a népköltési gyűjteményeket, majd ezután mitológiát adni. Nem helyes minden mesében, ami a nép között fellelhető, magyar, ősmitológiai nyomokat látni. Ipolyival szemben megfogalmazott kritikája, hogy Ipolyi a XIX. századi folklórt történeti adatnak tekinti. Csengeri továbbá hangsúlyozta, hogy a korábbi vallási hiedelmek megértéséhez a környező népek hagyományaiban kellene párhuzamot keresni.

Ezt a „mitológiai kutatást” akadályozta, hogy egyes mesegyűjtemények szerzői – mint például Merényi László – megváltoztatták a meséket. Arany János is vallotta, hogy meséink tartalmaznak mitológiai elemeket, de elfogadhatatlan és megnehezíti a kutatást a mesegyűjtők gyakorlata.

Az 1920-as években ismét szárnyra kapott a vallástörténeti, mitológiai kutatás. Igen jelentős összehasonlító vizsgálatokat végzett a pszichoanalitikus etnológus, Róheim Géza, aki kiválóan ismerte a szomszédos népek, a németek, az északi és a délszlávok és a románok hiedelmeit, és kismértékben tanulmányozta a szibériai népek hitvilágát is. Munkájának előnye, hogy feltárta a magyar néphitnek a szomszédos népektől kölcsönzött rétegeit, viszont a legrégebbi, a sámánhittel kapcsolatot mutató hiedelemcsoportnak csak a töredékeit mutatta ki.

Diószegi méltatlanul „dilettánsok”-nak nevezi Róheim kortársait, akik a magyar „ősvallás” és a mese kapcsolatát kutatták. Véleménye szerint ezek a szakemberek megelégedtek azoknak a részletkérdéseknek a megoldásával, amelyeket a saját kutatási területük vetett fel. Ebbe a körbe sorolja szerzőnk Solymossy Sándor mesekutatását és Honti János eredményeit.

Az 1920-as években az *Ethnographia* című folyóiratban rendszeres publikáló szerző, Solymossy Sándor akként vélekedett, hogy a magyarság kereszténység előtti hitvilágáról meglehetősen nehéz megállapításokat tenni⁶. Ennek oka egyrészt az emlékek szegény voltában, másrészt a kutatók habitusában keresendő. Korának az ősi hitvilágot tanulmányozó kutatói a görög, római vagy egyiptomihoz hasonlatos rendszeres ősmitológiát, illetve a helyébe lépett tételes vallásrendszerek szerves hitvilágát kerestek. Ez a felfogás

⁶ Solymossy Sándor: *A „vasorrú bába” és mitikus rokonai*. Válogatott tanulmányok. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1991. 40-64. lap

azonban zsákutcába vezeti a kutatót, mert a magyar ősvallásnak csak mitikus *jelenségei* maradtak meg, és a kereszténység átvételével együtt a régi hitvilág, az ősrítusok elenyésztek. A térítések írtóháborúja megsemmisítette a babonákat és hitbeli emlékeztetéseket. Ezért hasztalan keresik a kutatók az ősvallás minden egyes részletét, mert az alapos átváltozáson ment keresztül, és átváltozott formában élt tovább. A vallási gyökereket a hagyománynak a hitélettel kapcsolatot nem tartó, félreeső területein kell keresni, úgymint a nyelvhasználatban, és a magyar népmesékben. Ez utóbbi különös jelentőséggel bírhatott a mítoszok és rítusok továbbélésében, mert ezt félhetően gyerekes szórakozásnak és értelmetlen mulatságnak tarthatta a korabeli egyház.

Solymossy véleménye: „Eloszlott az a balvélemény, hogy a népmese alaptalan, szeszélyes fantasztikumok halmaza s mint ilyen, szánó mosolygásnál egyébre nem érdemes. Bebizonyult, hogy ellenkezően, a részleteit alkotó kisebb epikus egységek: ún. motívumok, ősvallási elemek törmelékei rejtik magukban. Kiderült továbbá, hogy mint műfaj, mint szórakoztatásra, naív lelkek gyönyörködtetésére szánt termék, minden fejlettebb népegységnél önálló produktumként jelenik meg: egy bizonyos kulturfoknak úgyszólván szükségszerű, önkéntelen termelése. – A népmese, mint új műfaj, mindenütt akkor lép fel, midőn egyes népegységek kényszer alatt, vagy belső fejlődés következtében ősvallásukat fejlettebb vallásformákkal cserélték fel: ilyenkor az ősi mitikus mondák elvesztik komoly súlyukat, az új vallásrendszer másnemű ideológiája rájuk cáfol; megfosztva ilyképp hitbeli nimbusuktól, mint játsszi képzelettermékek élnek tovább az emlékezetben s lassankint összeállnak pusztán szórakoztató történetekké, profán hősök kalandsorozataivá.”⁷

Solymossy egyértelműen a mesét látja – a nyelv mellett – az ősi vallási nézetek egyik lehetséges továbbélésének forrásaként. Ezzel szemben Braun Soma, a kor kevésbé ismert szerzője nem hisz a vallással szoros kapcsolatban létező mesék továbbélésében, ha a gyökeret – a vallást – kiszakítja egy külső erő⁸. A természeti népek költésének analógiájára a magyaroknak is voltak régi, a fejlődés alacsonyabb fokait mutató meséi a honfoglalás idején, amelyek az ősi vallásának képzeteivel fonódtak össze. Nem tudjuk, hogy milyenek voltak ezek a népmesék, ezért csak az ősvallás még messzemenőbb felkutatása adhat eredményt. Ha ismerjük a magyarság kereszténység előtti vallását, akkor tudunk megállapításokat tenni a

⁷ Solymossy: *A „vasorrú bába” és mitikus rokonai*. Válogatott tanulmányok. Akadémiai Kiadó, Budapest 1991. 129. lap

⁸ Braun Soma: *A népmese*. Genius Könyvkiadó Rt. Budapest. é. n. 188-189. lap

népmesékre vonatkozóan is. Határozottan elutasítja azt a romantikus gondolkozásmódot, amely a XIX-XX. század elejét jellemezte, hogy a mesék alapos tanulmányozása elvezeti a kutatót az ősi vallási képzetekhez. A mesék és a vallás között van kapcsolat, ezért a legrégebbi meséink forrása az ősi pogány vallás volt. De ezen vallás és a kereszténység között semmi kompromisszumot nem viselt az uralkodó réteg. Egyetlen vallás élhetett tovább az új államban, a kereszténység, ami még a szinkretizmust sem tűrte. Ez azt eredményezte, hogy a régi pogányságot gyökerestül kiirtották a nép legsőbb rétegeiben is. Braun véleménye az, hogy az ősvallás felszámolása kétségkívül az ősi mesekészletre is hatással volt. Ezért kétségei vannak a régi ősi vallási képzetek továbbélése felől. Ezek valószínűleg annyira megsemmisültek, hogy csak elvétve bukkanunk ezek nyomaira a mesékben. Továbbá az ősvallás ismerete előfeltételezi a „mitológiai mesekutatást.”

Honti János is merőben szemben állt Solymossyval: „Ha azt akarjuk megtudni, hogy a mese különleges világszerkezetének mi a története és mi a jelentése, nem hagyhatjuk figyelmen kívül az ősi mitikus és vallásos világképeket. De nem hihetjük azt sem, hogy ezeknek a ma már halott világképeknek az élettelen survival-jeivel van dolgunk. Ha ősmítoszi világképekben fel véljük ismerni a mesék ősi formáinak háttérét, a mai mese háttérét csak úgy érthetjük meg, ha a mese történetével együtt a háttér történetét is nyomon követhetjük. Amíg a mese eleven, addig a háttér alkotó felfogások is elevenek, és ha ez a háttér a maga ősi formájában már nem él, akkor csak az lehetséges, hogy valamilyen módon együtt fejlődött a mesével és megváltozott alakban, de a történeti folytonosság megszakadása nélkül ma is ott van mögötte. Vagy talán – ha saját belső fejlődése idáig jutott, hogy ezt megengedte – már benne van a mesében, már felszívódott, már csak a mesében él tovább. De nem az eredeti formájában, amely csak eleven vallásokban lehet eleven, hanem olyan átalakulásokban, mely már meséhez is tartozhatik. Végzetes tévedés volna, ha ugyanakkor, amikor a mesét történeti módon az őskorból akarjuk levezetni a mai napig azzal, hogy a mesei világkép eredetéként egy ősmítoszi felfogást veszünk fel, statikusnak, fejlődésre képtelennek gondolnók az őskori háttérét és nem kísérelnők meg a háttér történetét is levezetni és az elbeszélés háttére között a kezdetben feltételezett párhuzamosságot a történeti fejlődés során is állandóan szemmel tartani.”⁹

⁹ Hiv. Diószeginél: Honti János: A népmese háttére. In: *Ethnographia* LI. 1940.

Honti a magyar népmesék kialakulásában és továbbadásában meghatározónak tekinti Európa ősi világát, az európaiság első kifejezőit, a keltákat. Az írásunkat, a gondokozásunkat és hitünket ugyan erősen áthatja a görög-római szellemiség, de Közép-Európa földjén, Pannóniában a kelta szellem és kultúra volt az, ami szembehelyezkedett az ókori mediterrán klasszikus kultúrával, majd azt magába olvasztotta. Honti ezért a mesekutatókban különös figyelmet szentelt a kelta mesekincs és mondavilág vizsgálatának.¹⁰ Honti úgy tekintett a mesére, mint egy „aránylag új műfajra.” És aminek nagy jelentőséget tulajdonít: a hagyomány. A hagyomány az, ami igen erősen rányomja bélyegét a mesealkotás és a mesetovábbadás folyamatára. Nincs szellemi alkotás, ami kiszakított és független része lenne kora szellemiségének, minden szellemi alkotás kora szellemiségében és kultúrájában gyökerezik. Ehhez a kulturális és szellemi meghatározottsághoz számításba kell venni, hogy a mesék alkotásának idején a vallás igen meghatározó volt. Honti is arra a megállapításra jut, hogy nem lehet kétséges, hogy sok mozzanata annak a világképnek, amely a mesékből kitűnik, a meseteremtés korának vallásos világképéhez tartozott.¹¹

Hont Ferenc a színjátszás oldaláról vizsgálja meg a magyar mesekincset. Megállapítja, hogy a mesék tartalmi és formai elemei nem mindig a nemzetközi mesekincs visszatükröződései, vagy a mesélő egyéni ötletei, hanem alapjuk sok esetben egy igen régen megtörtént, átélt vagy megfigyelt valóságos tény, állandóan gyakorolt cselekvés, egy hajdani, megszűnt szokás, amely azután a képzelet szabad birodalmában más elemekkel összevegyülten továbbél.¹²

Ortutay Gyula annak okát, hogy a mese sajátos, alkotott, mesei fiktív jellege mellett a valóságnak egy rendjét is jelentette, épp a meséknek a hiedelemvilághoz való kapcsolódásában látja. Ezek a népmesékben fellelhető szálak, motívumok, amelyek a hiedelemvilággal vannak szoros kapcsolatban.¹³

L. Kovács Ágnes felveti, hogy vajon a mesemondás alkalmakor nem ősi vallási szertartás csökevényeivel van-e dolgunk? A mesemondó vajon nem a sámán leszármazottja? Kovács

¹⁰ Honti János: *A mese világa*. Magvető Kiadó, Budapest. 1962. 43. lap

¹¹ Honti János: *A mese világa*. Magvető Kiadó, Budapest. 1962. 137-138. lap

¹² Hiv. Diószeginél: Hont Ferenc: *Az eltűnt magyar színjáték*. Officina, Budapest. 1940. 78. lap

¹³ Hiv. Diószeginél: Ortutay Gyula: *Fedics Mihály mesél*. Új Magyar Népköltési Gyűjtemény. 1940. 64. lap

Ágnes a mesemondás és a sámánszertartás kapcsolatát kereste. Erre az indította, hogy a sámán egyszerűen volt a törzs vallási irányítója, orvosa és énekesé.¹⁴

Végezetül essék szó a XX. század jeles néprajzkutatójáról, Diószegi Vilmosról, aki szintén letette voksát a magyar népmesék mellett. Álláspontja szerint¹⁵ a honfoglalást követően a társadalmi-gazdasági rend megváltozása, a kereszténység felvétele olyan alapvető változást jelentett, amely a korábbi hitvilág és életmód teljes szétesését jelentette. Ezek az alkotórészek önálló életre keltek, míg mások elpusztulhattak, de egyesek megmaradtak és hiedelmekké, babonává süllyedtek, vagy mesébe illeszkedtek bele. Ezért az összehasonlítható magyar anyagot is a néprajzi adatok szolgáltatják: a hiedelmek, a népi gyógyászat, a szokások, a gyermekversek, a mesék és a mondák, de még a díszítőelemek és a tárgyak is.

Diószegi kiindulási pontja, hogy a magyarság elődeinek szellemi és kulturális gyökerei azoknak a népeknek a szellemi kultúrájával lehetett azonos, amelyekkel kapcsolatba került. Így a hitvilága is e népek vallási rendszeréhez hasonlíthatott. Ez a hit a sámánhit volt. Diószegi a magyarság honfoglalást megelőző hitvilágát a sámánhittel azonosítja. Ezért amikor a vallás feltárásához a néprajzi anyagot, ideértve a mesét is, hívja segítségül, akkor a sámánhitre koncentrálnak. Joggal kereste a táltoshit emlékét a magyar népmesékben. Ennek ékes bizonyítékát találta meg a „Varázsló és tanítványa” mesében. A mese típusváltozataiban a hős feldarabolásának motívuma a táltos tudományszerzésének mesei manifesztációja¹⁶. A hiedelem ilyen átalakulása kapcsán vallja, hogy a korábbi hiedelem mesében való továbbélését a világnézet megváltozása okozhatta. A kereszténység világnézete egészen más volt, mint a sámánhitet valló népek világnézete, ezért a sámánizmusnak a test feldarabolására vonatkozó nézete – mint a táltos tudományszerzésének módszere – egészen idegen volt a kereszténység számára. Az egyetlen út: a kereszténységet valló emberek számára egy ilyen hiedelem olyannyira hihetetlen, hogy csak mesei elemként volt képes továbbélni.

Láthattuk, hogy a népi próza kutatói már a XIX. század elejétől hangoztatták, hogy a népmesék és a hiedelmek közös töről fakadnak, és hogy összefüggésük oka a mágikus-mitikus elemek továbbélésében keresendő. A tudomány mai álláspontja szerint nem kétséges, hogy a széteső vallási elemek a mesékben, hiedelmekben és szokásokban élnek tovább, de

¹⁴ Hiv. Diószeginél: L. Kovács Ágnes: Beszámoló a baranyamegyei moldvai székely telepések közt végzett népművészeti és népköltészeti kutatásokról. In: *Ethnographia*. 1955. 37-41. lap

¹⁵ Diószegi Vilmos: *A sámánhit emlékei a magyar nép műveltségben*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1958. 8. lap

¹⁶ Diószegi Vilmos: *A sámánhit emlékei a magyar nép műveltségben*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1958. 96-120. lap

ezekből nem állítható össze egy letisztult, eredeti állapotában megragadott ősi, egységes mitológia és vallásrendszer. Különösen abban a formában nem, amely a XIX-XX. század eleji romantikus elképzeléseket jellemezte. A néprajzkutatók véleménye szerint a mese a korábbi hiedelmek továbbélésének mezejévé válhatott, mintegy utat keresve magának a fennmaradáshoz. Nem hiábavaló a vallástörténetnek és a néprajzkutatásnak kéz a kézben átvizsgálni a folklór anyagot, tárgyi emlékeket és ma is élő hiedelmeket.

Módszerek és iskolák

A tudományos mesekutatás első állomása – ahogy ezt már említettük – a Grimm testvérek mesegyűjteménye, a *Kinder- und Hausmärchen*. A szerzőknek nem került el a figyelmét az a tény, amely azóta is foglalkoztatja a tudósokat, hogy vannak a népmesék között azonosságok, hasonlóságok. Ez a felismerés készítette és készíti a mai napig is tudományos gondolkozást arra, hogy választ találjon arra a kérdésre, hogy honnan erednek a mesék? A Grimm testvérek meglehetősen romantikusan közelítették meg a kérdést, és az általuk képviselt irányzatot *mitológiai mesemagyarázatnak* nevezik. Ők azt hangsúlyozták, hogy a mesék a természetmítoszokhoz hasonlatosak, és az árja népek meséi azért hasonlítanak egymáshoz, mert egyazon közös természetmítoszra vezethetők vissza. Ennek megfelelően a német mesék az árja mítoszok leszármazottai. Ez az irányzat egy regresszív fejlődést képvisel: a mese a magasabb rendű mítosz és monda utolsó foka. A Grimm testvérek követői „az indogermán népek meséit és mondáit egyenlő erejű tanuságtételeknek véve, csupa mítosz magvat hámoztak ki a nyelvi (de nem okvetlen faji) rokonságban is álló árja népek egybevetett meséiből s az ezen alapon rekonstruált közös mitológiai elemekből megalkották az árja ősnép őshitének fantasztikus épületét.”¹⁷ Az elmélet kritikáját az antropológiai kutatások hozták el. A „más” fokon lévő népcsoportok és törzsek esetében az elbeszélésekben megragadható a természet-mitológiai elem, azonban a magasabb rendű mítoszt vagy mondát hibába keressük.

A mitológiai mesemagyarázatok hiányosságaira egy pozitivista és materialista megközelítés válaszolt, az összehasonlító irodalomelméleti irányt képviselő Theodor Benfey az indiai meséket vette górcső alá. Az elmélet szerint a népmesék a közös irodalmi forrásból – tudniillik az indiai mesékből – való származás okán mutatnak annyi feltűnő hasonlatosságot. A különböző népek meséi közötti megegyezést a mesemotívumok és mesék vándorlásával magyarázta, és ezzel a mesekutatás központi kérdésévé az átvétel lehetőségének kérdését tette. Ez mindenképp az elmélet előnyére írható fel, azonban ma már romantikusnak tűnő

¹⁷ *Pallas Nagy Lexikona*: az összes ismeretek enciklopédiája 16 kötetben. Pallas, Budapest. 1893-1900. 119. lap

elképzelés, miszerint a mesék Indiából erednek, kudarcot vallott. Az indiai-teória elbukott az antropológiai kutatásokon, amelyek azt mutatták, hogy a világ minden táján vannak azonosságok a mesék tartalmát illetően.

Az *antropológiai iskola* már láthattuk, hogy nagy befolyást gyakorolt a mesekutatásra, és a korábbi romantikába hajló elképzeléseket visszatérítette a realitás talajára. Két neves antropológus E. B. Tylor és A. Lang nevéhez fűződik ez az irányzat. Kutatásaik arra a megállapításra vezettek, hogy a világ bármely táján élő nép vallási képzetei hasonlóak egymáshoz. Hiedelmeik a test és a lélek viszonyáról, a halál utáni életről, a természetről szólnak. Tylor nézete szerint a mesék feltűnő egyezése egy másik nép meséivel a hasonló életkörülményekben, lelki előfeltételekben rejlik. Lang arra a megállapításra jutott antropológiai kutatásait követően, hogy a népi elbeszélés az alkotók szellemi habitusát tükrözi vissza. A mesék ebből következően mindenütt a legrégebbi kultúra maradványainak lecsapódásai, amelyek nem egy „mesecentrumban”, hanem egyszerre több helyen és különböző időben keletkeztek. A mesék egyszerre és mindenütt jelen vannak, mert ugyanazon általános emberi hiedelmen és fantázián alapulnak. Ez az antropológiai irány a mesék többszöri keletkezését tanítja, és a mesékben nem a mítoszok és mondák regresszív utódait, hanem progresszív elődeit látja. A mesemotívumoknak nincsen hazájuk, ezért nem a mesemotívumok egyezése a lényeges pont, hanem az, hogy előfordulnak-e egyes népeknél vagy sem.

Végezetül szükséges megemlíteni a mese eredetének kutatása tárgykörében a *pszichoanalitikus irányzatot*, amely a mese, mint álomélet értelmezéséből indult ki, majd S. Freud és K. G. Jung munkájában csúcsosodott ki. Az elmélet a néplélekben, jungi definícióval élve a kollektív tudattalanban keresi a mesék gyökereit. A mítoszt és a mesét a lelki harcok kompromisszumos eredményének gondolja el és megkeresi azokat az elemeket, amelyekből a mítosz és a mese kialakult, tehát a néplélekben rejlő tudattalant kutatja. Elmondhatjuk erről az irányzatról, hogy „ősi alakokat rekonstruál, azonban nem ősi meseformákat, hanem kívánságokat, melyek aktív megvalósítását eleinte tudatosan eltűrték, majd a kultúra fejlődésével segítségül hívta a vallásokat (tabu!), szigorúan eltiltották és büntették, és amelyek emiatt a tudatba jutva – az elbeszélés pszichikai realitása feltételezésével! – mythosok és mesékben valósultak meg”.¹⁸ A pszichoanalitikus elméletre a későbbiekben a nőalakok

¹⁸ Dr. Braun Soma: *A népmese*. Genius Könyvkiadó Rt. Budapest. é. n. 61. lap

vizsgálatánál visszatérünk, mert fogunk találkozni olyan szereplővel, aki a pszichoanalitikusok érdeklődését felkeltette.

Mi a mese?

Már körbejártuk a mese és a valláskutatás problémakörét, azonban még nem határoztuk meg a népköltésnek azt a műfaját, amely a kutatások forrásaként szolgál. A következőkben tehát áttekintjük, hogy mi valójában a mese.

A *Pallas Nagy Lexikon*ában a népmese címszó alatt a következőket találjuk: „...igen tág körű fogalma alá tehát, mint már az eddigiekből is kitetszik, vajmi sokféle eleme tartozik a folklornak. A közös jegy, amely mégis valamennyit egy kategóriába sorolhatónak ismerteti fel s egyúttal más fajoktól legjellemzőbben megkülönbözteti, a képzelem legszabadabb csapongása úgy az elbeszélte események valószínűségét, mint a bennük szereplő személyek és dolgok természetét illetőleg... A mese már a maga naivságában is azzal a játsszi könnyedséggel lép fel, amely a legtöbbször nyíltan is bevallja, hogy nincs egyéb célja, mint hallgatóival a szabadon szárnyaló képzelem határtalan és szertelen világát bejárva, őket mulattatni.”¹⁹ A mesét a mondával ellentétben maga a nép sem tartja igaz történetnek, és erre már a népmese hagyományos bekezdései és záradékai is kifejezik. Igen jellemző mesekezdés a „hol volt, hol nem volt” szólásmódja. A mesebeli dolgoknak a való élet tér- és időbeli kategóriáitól, valamint egyéb feltételeitől is teljesen független természetét világosan jelzi az olyanféle helyhatározás, mint „az óperencián túl, az üveghegyeken is túl”. Mindebből azonban még korántsem következik az, hogy népmesében foglaltak minden részlete a képzelet alkotása lenne. A mesében szereplő alakok, mint pl. az óriások, törpék, szörnyeteg és egyéb csodalények, táltosok, tündérek stb., varázserejű tárgyak és a bűvölés egyéb nemei, valamint a mesebeli kalandok révén megismerhető társadalmi állapotok és helyzetek egyrészt valamikor általánosabb elterjedésű néphit és világnézet alapján állnak, másrészt a valós társadalmi életkörülmények elhalványult vagy módosult emlékei.

A *Magyar Néprajzi Lexikon*²⁰ a mesét népköltészeti műfajnak tekinti. A mesében sok minden van, ami a valós világban lehetetlen, de a népmesét mégis megkülönbözteti a műmesétől az, hogy benne mégsem lehetséges minden. Meghatározott szabályszerűséget követ, sajátos logikája van és a mesei csodás dolgok egy nagy rendszer tagjai, amelyek mint meseelemek és mesemotívumok a népmese sajátos építőköveiül szolgálnak. A népmese sajátos bája és realizmusa abban áll, hogy érdekes tükrözője a valóságnak. A népmesét fenntartó nép jelenének, mindennapi életének, de múltjának elemei is megtalálhatók benne.

¹⁹ *Pallas Nagy Lexikona*: az összes ismeretek enciklopédiája 16 kötetben. Pallas, Budapest. 1893-1900. 118. lap

²⁰ *Magyar Néprajz* nyolc kötetben V. kötet: Magyar népköltészet. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1988. 79-92. lap

A mese alaplíkjainak meghatározásában jelentős szerep jut a csodás elemek és a mindennapi élet elemeinek a jelenléte, túlsúlya illetve hiánya. A mese főbb alíkjai: állatmesék, tündérmesék, legendamesék, novellamesék, csali mesék.

A csodás elemekkel túlfűtött, magyar tündérmesék, vagy varázsmesék sajátos jellegzetessége, hogy a régi hitvilág alapján kialakult hármass felosztást találjuk bennük: a mi földi világunkat, amely alatt, illetve fölött a mi világunkhoz hasonló, de csodás tulajdonságai miatt attól jelentősen eltérő világ van. A fenti és a lenti világba vezető utat a varázslók, táltosok, sámánok, hősök és félistenek tudták megtenni. Az előbbieket utódai a mesékben a csodás erejű törpék, boszorkányok, táltoslovak, sárkányok, griffmadarak, az utóbbiaké a mesehős, akit csodás képességű öregemberek, hálás állatok segítenek, illetve gonosz szívű vasorrú bábák, sárkányok akadályoznak célja elérésében. A régi hitvilág képzetei szolgálnak a mesék alapvető építőköveiként, meseelemek és mesemotívumok formájában. A fent említett hármass térfelosztás, a többrétegű világról szóló elképzelések eléggé elterjedtek a magyar néphitben. A felső világ, vagyis az istenek által lakott világ minden vallásban magasabb rendű. A túlvilág egy másik világ, ott merőben másként van minden, mint nálunk. Ott más lények vannak, másként élnek és másként telik az idő is, mint nálunk. A magyar népmesék sajátossága tehát, hogy az alsó és felső világok visszatérő elemeivel találkozhatunk benne: lásd az Égig érő fa (felfelé) vagy a Fehérlófia (lefelé) meséje. Ezeket a későbbiekben részletesen tárgyalni fogjuk. De a mesékben a mitikus lények jelenléte is a vallással való összefüggésre utal.

Honti János úgy ragadja meg a mesét, mint amelynek sajátos hangulata és világa van.²¹ Ez a világ nyílt ellentétben van a praktikus világgal. Elvarázsol, beszippant és a csodák, fantasztikumok világába viszi a mese hallgatóját. A csoda, a fantasztikum abban mutatkozik meg a leginkább, hogy az ellentétekből felépült és kettészabdalt világunkban a mesevilág a nemlétező ellentétek és lerombolt határok világa: nincsenek ellentétek, nincsenek határok és nincsen lehetetlen. De különös ez a világ a „határtalanságában” is, mert a végtelen lehetőségek közül is csak egyeseket vesz fel a mesealkotó és a mesemondó: azokat, amelyek nem raknak túl súlyos terhet a hallgatóra, amelyek nem elborzasztják, hanem kiemelik és megkönnyebbítik az embert. A mese az emberi élet epikumának más formát ad, mert egy olyan világ felismerése áll mögötte, ahol nincsenek határok, amiket át ne lehetne törni, nincs ellentét, ami ne oldódhatna föl, nincsen vég, amelyik jóvátehetetlen volna. Nem olyannak mutatja a világot, amilyen, hanem amilyennek lennie kellene. A mesehős élete úgy indul, mint

²¹ Honti János: *A mese világa*. Magvető Kiadó, Budapest. 1962. 12-19. lap

bárki másé a praktikus világban, aztán a kalandok világába érve ettől elválík. A kalandok emberfölöttivé válnak, a mesevilágban nincs semmi jóvátehetetlen, nincsen rossz vég, nincsenek leküzdhetetlen akadályok. A mese világában ott van a világ minden valósága, törvényektől, összefüggésektől, relációktól nem korlátozva. Ott vannak a világnak a szép és borzalmas jelenségei: a halál és a túlvilág is. A mese nem válogat, és nem tagadja le ezek létezését, de a mesében a halál nem a kegyetlen arcát mutatja. A mesében a főhős nem lehet túlvilági hatalmak zsákmánya, a főhős nem hal meg teljesen és végérvényesen. Ilyen átalakított, sajátosan megfogalmazott módon még sok minden elemet éltet a mese olyan korok világszemléletből, amelyek visszahozhatatlanul elmúltak.

Hontinál van a mesének még egy lényeges ismertetőjegye: a szerkesztése és a felépítése. Honti ezt meghatározónak tekintí, mert a mese az epikus hagyományok mindenütt jelenlévő elemeiből a szerkesztés igen szigorú szabályai szerint születik meg. A mese megszerkesztett egész, kerek kompozíció, az elbeszélő technika követelményeinek megfelelően. A szerkezeti kötöttség végighúzódik a mese egészén, még a cselekményben sem lazul meg. A mesei világ ugyan korlátlan és határokat nem ismerő világ, de ez a gondolatára és a tartalmára érvényes megállapítás. A mese felépítése szigorúan a rendet hirdeti: a legváratlanabb események történnek, de mégsem éri a hallgatót semmi váratlanul.²²

A mesében megjelenő váratlan fordulatok sajátos logikáját Braun Soma is észrevette. Ő ugyan más oldalról közelített, amikor feltette a kérdést, hogy vannak-e a magyar népmesének különösen jellemző tulajdonságai? A mi népmeséinkben is szerepel az animisztikusan felfogott természet, a mese csodás állatai és emberei, de ami elválasztja a magyar meséket a más népek meséitől az a paradoxon, amit a „fantázia logikájának” nevez Braun. A józan magyar nép logikus még a fantáziájában is. Képzeletében megjelennek a csodák, de soha nem távolodik el a valóságtól. Hősei az értelem törvényei szerint élik át a kalandokat, józanul gondolkoznak és következetesen haladnak céljuk felé. A reális világban kezdik kalandjukat és ezzel az értelmi felsőbbbséggel térnek vissza csodák világából a valóságba. Egyszerűen hozzákezdenek a csodás kalandhoz. A fantázia és az értelem különös elegye a magyar mese: értelmes cselekményeket mesél el a mese nyelvén. A hősök hétköznapi dolgokkal foglalatoskodnak, a királylány elvágódik a bálba, a mesehős takarítja az istállót, keféli a táltoslovakat, ünnepi gúnyában a templomba megy. A magyar mese hőse is csodás alak, aki

²² Honti János: *A mese világa*. Magvető Kiadó, Budapest. 1962. 62-72. lap

csodás tetteket hajt végre, de a csodákkal mindig úgy él, mintha azok rendjén valók volnának. Ha a feladatának ellátásához szüksége van a csodákra, akkor az csak annyira és olyan mértékben következik be, amennyire azt a helyzete szükségessé teszi.²³

Motívumok és meseváltozatok

Ezen a ponton szükséges még tisztáznunk egy igen lényeges fogalmat, mert a későbbiekben többször visszatérünk rá, és használni fogjuk. Ez a mesemotívum. Ez a mese legkisebb egysége, amely viszonylagos függetlenséget élvez, mert egyik meséből a másikba vándorolhat át, könnyedén kiemelhető a mesékből, vagy esetleg el is hagyható. A motívumok lényegében a mese szerkezetén függő elemek, és jelenlétük a mesét színesebbé, gazdagabbá teszik. A motívumok hasonlósága vagy azonossága vezeti a kutatót egy-egy mese keletkezési helyének, földrajzi és néprajzi elterjedtségének tekintetében. A mese továbbélésének és keletkezésének során meghatározó szerep jut a mesemotívumnak. A mesemondónak, az átdolgozónak viszonylagos szabadsága van, nem kell megmaradnia az eredeti gondolat körben, továbbfejlesztheti a mese egyes motívumait, felhasználhatja másik mesében, illetve új keretbe is helyezheti. Honti a szilárd és nagyerejű szerkezeti elemeket elsőrendű szerkezeti elemeknek hívja.²⁴ Ezek a szilárd pontok azok, amelyek a hagyomány gerincét alkotják, ezek a mesehagyomány kikristályosodási középpontjai, amik köré rakódik le a mesét továbbadók emlékezetében a hagyomány kevésbé ismert rétege. Solymossy is felismerte azokat a motívumokat, amelyek meghatározók egy-egy mesetípusban, és ezekre akként tekintett, mint amelyek az ősvallás törmelégeit rejtik magukban.

A mesetudomány a motívumokat tartalmuk szerint csoportosítja. Ismeri az etnológiai motívumokat, amelyek rég eltűnt erkölcsökre, a kultúra régebbi fokaira emlékeztetnek, ide sorolhatók például az emberáldozatra utaló mesemotívumok. A másik csoport a mitológiai mesemotívumoké, amelyek az animizmus, a totem és a tabu, valamint a természetre vonatkozó vallásos elképzeléseket tartalmazza, és fő jellegzetessége a varázslat. A mesékben visszatérő álommotívum egy további kategória, amely némileg összefüggésben áll a mitológiai motívumokkal is. Számos nép hiedelme szerint az álomvilág és a túlvilág ugyanazon a helyen található. Végezetül a karaktermotívumok a mindennapi élet tapasztalataiból merítenek.

²³ Braun Soma: *A népmese*. Genius Könyvkiadó Rt. Budapest. é. n. 177-179. lap

²⁴ Honti János: *A mese világa*. Magvető Kiadó, Budapest. 1962. 86. és 90. lap

Ha egyes mesemotívumok szorosabb kapcsolatba lépnek egymással, és ugyanazon sorrendben fordulnak elő a mesében, akkor a motívumok meseformulákba álltak össze. Ugyanazon meseformulák több változatban is előfordulhatnak és a hasonló formulák összekapcsolódhatnak. A hasonló tárgyú meseformulák egy csoportot alkotnak, egy mesetípusba tartoznak.

A mese evolúciója. A mese evolúciójának gondolata a Grimm testvérekkel kezdődött, majd a „komplett fejlődési vázlatot” W. Wundt adta. A mesék kiindulópontjaként a mitológiai mesét határozta meg, amelyből létrejött a biológiai állatmese és a biológiai mese (leszármazási monda, mese), ezek külön ágon továbbfejlődtek tréfás állatmesévé illetve tréfás mesévé, amíg az erkölcsi (állat)mese állapotába jutottak. És ahol az állatmesék és az emberekről szóló mesék ismét találkoznak: a tündérmesék, amelyek a mitológiai mese későbbi megnyilvánulásai. A mese fejlődésének irányára vonatkozó elméletek egyike a progresszív – mesétől a mítoszig – irányt hangsúlyozza, a másik a regresszívet, és a mítosztól a meséig való süllyedést vallja. Ebbe a keretbe illeszthető be egy-egy mesekutató álláspontja a mese eredetét illetően.

Solymossy nézete szerint a mese evolúciójának kezdetén a mítosz és az ősvallás áll. Amikor egyes népcsoportok kényszer alatt vagy belső fejlődés hatására ősvallásukat egy másik vallásra cserélik le, az ősi mitikus mondák elvesztik súlyukat, és megfosztva korábbi tekintélyüktől játékos történetekbe vándorolnak, és pusztán szórakoztató történetté válnak. Laza összeállítás hozza magával a népmese szerkezetének sajátosságait, a mozaikszerű egymáshoz kapcsolódást. Az egész mese, mint terjedelmes egész csak az összekötő fonalat adja az egyes szemekhez, ahová máshonnan vett motívumok tetszés szerint beilleszthetők, vagy a meglévők közül egyesek elhagyhatók. A cserélgetés miatt a típusváltozatok hosszú sora keletkezik. A mítosz-mese evolúció következményeként a népmeséknek számtalan típusa áll elő szemben az egyetlen őseredeti mítosszal.²⁵ Ez az evolúciós folyamat a mesekutatás kezdetén valóban kézenfekvőnek látszott, és Honti megjegyzi, hogy ez a geneológiai és hierarchiai érzék azt igényelte a kutatóktól, hogy a mesét valamiből származtassák. Megalkották a családfát: mítoszból lett a monda, majd a mondából a mese. Amikor az

²⁵ Solymossy Sándor: *A „vasorrú bába” és mitikus rokonai.* Válogatott tanulmányok. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1991. 129-131. lap

etnológia virágkorát élte, akkor a mondát elhagyták a családfáról, és a mítoszt tekintették a mese gyökerének. Honti kiváló érzéssel sejtette meg, hogy a mese származhat máshonnan is, de az ősmese definiálására fordított fáradozásai hasztalanok maradtak. Olyan epikus hagyományt keresett, amely még nem mese, de az epikus hagyományok elemei össze-vissza keverednek benne, és magában hordozza a későbbi mesék csíráját. Fáradhatatlanul tért vissza arra a gondolatra, hogy „Alles ist ein Märchen”, mert a mese világa az ősidőktől máig mindenütt jelen van, a legősibb mítoszoktól a mai modern ember ábrándozásáig.²⁶ Honti munkáját és elképzeléseit a fent már említett antropológiai iskolához köthetjük, amely azt vallja, hogy a mesék egyszerre és különböző helyen keletkeztek a közös gondolatiság bölcsőjében, amely egy népcsoportot abban az időben és helyzetben jellemez. Solymossy e tekintetben kétségtelenül a Grimm-féle mitológiai iskola magyar képviselőjének tekinthető.

²⁶ Honti János: *A mese világa*. Magvető Kiadó, Budapest. 1962. 74-76. lap

A mesék nőalakjai

A népmesék mitikus-vallási elemeinek néprajzi meghatározására irányuló kutatásoknak egyik kedvelt témája a mesék vasorrú bábája és az egyéb nőalakok vizsgálata volt. A kérdés azért összetett, mert mesékben többféle típusú nőalakkal találkozunk, amelyek különböző jegyeket viselnek. Találkozunk olyan öregasszonnyal, aki az erdő mélyén lakik, és a főhőst segítő fiatal lányokkal is, de vannak közöttük segítőkészek, gonoszak és kettős természetűek is. Ezeket az alakokat sorra megvizsgáljuk, és megnézzük, hogy vallástörténeti oldalról közelítve milyen különlegességgel bírnak.

Általános alapvetés

A *Magyar Néprajzi Lexikon* a boszorkányok két típusát különbözteti meg. Az egyik egy mitikus lény, amely távol lakik az emberektől, s bűvös hatalma van. Ez a mitikus boszorkány meglehetősen ambivalens természetű, ugyanis a népmesékben egyaránt előfordul jóindulatú alakban és rosszindulatú démonként. Elvarázsolt erdőben lakik, kővé változtatja a hőst és állatait, a leánykérő fiútestvérek megölésére törekszik, de jóságos öregasszony is lehet, aki szíves szállást és útbaigazítást ad a hozzá betévedő hősnek. Solymossy²⁷ a vasorrú bábában egy gyógyjavas, misztikus erejű vénasszonyt lát.

A másik típus, a hitvilág boszorkánya másfajta tulajdonságokkal rendelkezik: az emberek között lakik, titkolja varázserejű tudományát. Ez a boszorkány rontást hoz a házra, beteggé tud tenni, állattá változtat, az embert éjszaka megrontja vagy lóvá változtatja és rajta hajnalig lovagol. A boszorkányok seprűnyélen repülnek a boszorkányos helyre, ahol lakomát ülnek és az ördögökkel bujálkodnak. Ezek a boszorkányok merőben mások, mint a mesék mitikus boszorkányai, ezek a „való világ” részesei, akik közöttünk járnak. A mesetudomány és a néprajz egyetért abban, hogy ezt az alakot a középkori boszorkányüldözések töltötték meg mindenütt tartalommal. Ennek következtében a kereszténység boszorkánytípusa ebben az időszakban a magyarság hagyományába is átszármazott. Ennek az egybeolvadásnak lett az következménye a mesében, hogy a vasorrú bába számos jellemvonása ezt a keresztény gondolatiságot húzta magára és a vasorrú bába kifejezés azonos jelentésű lett a boszorkány elnevezéssel. Ezért a mesék nagy részében a vasorrú bába kifejezés mellett találkozhatunk a boszorkány elnevezéssel is, azonban éles különbséget kell tennünk a két mesealak jellemzői

²⁷ Solymossy Sándor: *A „vasorrú bába” és mitikus rokonai*. Válogatott tanulmányok. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1991. 42. lap

között. A Kisfaludy Társaság 1846-os pályázatára benyújtott tanulmányok meglehetősen színes képet festettek a boszorkányról. Az alak pontos vizsgálatát nehezíti a vasorrú bába és a boszorkány elnevezés egymással való cserélgetése. Az alak eredeti állapotában az Európa-szerte közös vonásoktól, késői járulékoktól megfosztva vizsgálható.

Lássuk mi mindent hordoz magán egy „klasszikus” boszorkány! Ehhez az *Encyclopedia des Märchens* német nyelvű lexikont hívtuk segítségül, amely a *Hexe* címszó alatt alapos vallástörténeti összefoglalást ad.

Ókori képzetek. A boszorkányhit, ahogyan azt a késő középkori, kora újkori jogi, teológiai és irodalmi dokumentumokból megismerhetjük, egy egészen kivételesen bonyolult és összetett szövedékét mutatja a hiedelmeknek. Ezek a hiedelmek a kultúrtörténészek szerint igen régi rétegből származnak, amelyek később alkalmazkodtak a megváltozott lelki, szellemi és társadalmi viszonyokhoz. Az bizonyos, hogy a boszorkányhit fejlődésének korai szakasza a matriarchális réteggig nyúlik vissza. Erről a korai szakasról meglehetősen homályos ismereteink vannak. A tisztánlátáshoz a boszorkányhit több rétegét szét kell választani, és el kell különíteni egymástól a keleti, a görög-római vallásból eredő elemeket, az északi germán világkép hatásait, a manicheista elképzeléseket, és a középkor egyházi, teológiai és filozófiai spekulációit.

A későbbi boszorkányhit félreérthetetlen előfutárát az antik hitvilágban találjuk meg. A görög Hekaté istennő, aki eredetileg egy kisázsiai istenség volt, a klasszikus hellenizmus idejében már az alvilág istennőjeként tűnik fel, aki a kísértetek és a varázslatok úrnője. Kultusza először Thesszáliában alakult ki, az antik világ klasszikus „boszorkányföldjén”. Ő volt a varázslónők támogatója, az éj királynője, aki lefátyolozott arccal, vagy állat alakjában jelenik meg főleg a tiszteletére rendelt keresztutaknál. A rómaiak összemosták alakját az egykor holdistennőként tisztelt Diánával, akit varázsigékkel a keresztutaknál és a barlangokban szólítottak meg, és akinek kultuszába az éjszakai gyógynövények gyűjtése is beletartozott. Hekaté és Diána kultuszát leginkább nők üzték.

Mindemellett a boszorkányhitet a különféle démonokba vetett hiedelmek is befolyásolták – ezalatt számos félelemkeltő női alakot kell elképzelni – a striga,²⁸ a csúf madár, aki elrabolja a

²⁸ A striga elnevezés a középkori iratokban rendre a boszorkány szinonimájaként tűnik fel. Így a dolgozatunkban mi is hagytuk ezt a latin elnevezést.

gyermeket a bölcsőből, hogy aztán kiszívja a véré, vagy a Lamia,²⁹ vagy Empusa alakja. Az északi mitológiában a boszorkányhittel Freya istennő alakja hozható kapcsolatba; alakja a sámáni gyakorlatról, a főzet (norvég szóval: Seidkunst, németül Sudkunst) művészetéről ismert.³⁰

Kora középkori metamorfózis. A mediterráneumban és az északi kultúrkörben a nőknek mágikus hatalmuk van, és a társadalom meglehetősen ambivalens érzésekkel viseltetik irántuk. Görögországban még ilyen ambivalens attitűd figyelhető meg a nőkkel szemben, aztán a római korban már kézzelfogható a rettegés a „sagae”, a „strigae”, a „veneficae”, és a „malae mulieres”³¹ alakjaitól, amelyek rosszindulatú károkozó nőként tűnnek fel. De hasonlóan nem egységesek a kora keresztény, illetve a kereszténységet megelőző észak-európai hiedelmek sem: Tacitus tudósít (Germania 8, 4, 61) a nők magas kultúrájú tekintélyéről Germánia földjén, de ugyanígy fellehető a varázslónőkkel szemben táplált félelem is.

Mi lehet ennek az ambivalenciának a gyökere? A korai társadalmakban a nőknek, mint a jogrend és a kultúra hordozóinak lényegesen nagyobb súlya, jelentősége volt, mint a patriarchális rendszerekben. Az ókori vallásokban egy anyaistenség állt a középpontban. A nők hatalommal bíró papnők voltak, akik a szentségek művészetében (jövőbelátás, gyógyászat) bizonyos tapasztalattal rendelkeztek. A Nagy Anyára vonatkozó elképzelések, amelyek szerint a Nagy Anya papnői a varázslataikat a földdel való mágikus kapcsolat jegyében üzték, még a történelmi boszorkányperekben is visszatükröződnek. Az eljárásban a vádlottat olykor úgy hallgatták ki, hogy megtörjék a földi erejét: vörösréz üstbe ültették, és ezt felakasztották a falra.

Ezeket az elképzeléseket a kereszténység befolyásolta. A germán hittérítés idején az egyház erősen küzdött a népi hiedelmek ellen (időjáráscsinálók, állattá változások, asszonyok éjszakai repülése), amelyekben a krisztusi hit babonás megsértését látta és egyházi bírsággal

²⁹ *Lamia*: Poszeidon lánya, Zeusz egyik kedvese. A kisgyermek véré szívja ki, mert Zeustól született gyermekeit a féltékeny Héra mind elpusztította, s ezért nem akarja, hogy mások gyönyörködhesse a gyermekekben. *Empusa*: ijesztő alvilági lény, aki bármely formában megjelenhetik. Éjjelente tetszetős küldöt ölt magára, elcsalja az embereket – főleg a fiatal nőket – kiszívja a vérüket, és felfalja őket.

³⁰ „Seid-berend” a jelzője Freya-nak. Igen keveset tudunk erről a praktikáról, csupán annyit, hogy valamiféle sámánisztikus gyakorlatról lehet szó, amelyet minden törzsi társadalomban üzték és sok helyen üznek a mai napig is. Az ősi norvég szó, a Seid(r) körülbelül ekként fordítható: ’mint aki a főzetkészítésben járatos’. A főzetek gyógynövényekből készültek, vagy bódító hatásúak voltak, de ideértendők a más varázserejű elixírek is.

³¹ A latin elnevezések mind a varázserejű nő különféle megnevezései.

büntette. A valódi kártevést (maleficium: kezelések, amelyekkel betegséget lehet okozni vagy idegen javakat károsítani) a világi jogalkotó is pénzbüntetéssel sújtotta.

Varázslónők és bűbájosok. No és lássuk a mesék boszorkányait! Minden kultúrában a mesék női alakjai varázsképeségekkel vannak felruházva. A következő kijelentések a közép-európai mesék boszorkányaira érvényesek, mert az alakok többféle kulturspecifikus megkülönböztető jegyeire ezen a helyen nem térhetünk ki. De a női alak ambivalenciájával még a nyugati világ kultúrkörén túl is találkozunk.³²

Európában összetett kép tárul elénk, ha a varázserővel bíró nőket, a végzet/sors asszonyait keressük. A kelta mesék tündére, ahogy az izlandi vagy norvég vidék óriás asszonya és troll-nője is boszorkány attribútumokkal bír. A keleti szláv mesékben a baba jaga az ambivalens természet megtestesítője, aki a mesékben egy boszorkány vagy más démoni nőszemély alakjában adja a feladatokat. A baba jagára később még visszatérünk, mert a magyar népmesék vasorrú bábájával sok a közös vonás.

Jellemző attribútumok. Ami ezekről a női alakokról nyomban szembe ötlük, hogy az európai mesekészletben a varázserővel bíró és károkozó nők többnyire öregek és csúfak. A boszorkány öreg és mankóra támaszkodik, ingatja a fejét, vörös szemei vannak. A baba jagának vasból(csontból) van a lába, az orra a plafonig ér, az ajkai az ajtógerendát verik, az izlandi „blauvör” rettenetes óriásnő, a finn boszorkány öreg asszony és a délszlávoknál is egy csúnya öreg cigányasszony.

A boszorkány démoni módra tudja alakját változtatni. Felismerhetetlenné tudja magát tenni, és egy másik nő alakját is magára tudja öltetni (AaTh 450, AaTh 709), állattá tud átváltozni (leginkább macskává vagy bagollyá AaTh 405) vagy egy élettelen tárggyá. A boszorkány lakhelye távol helyezkedik el az emberek élőhelyétől, mélyen az erdőben (AaTh 851, AaTh

³² Hivatkozás az Enzyklopädie des Märchens kézikönyvben a 974. lapon: Algéria berber népének (Kabília) meséje szerint a világ első anyjának – aki mindent részekre osztott és tönkretett – köszönhető a világ valamennyi szerencsétlensége, mert ő egy hatalmas varázslónő volt, aki mindent uralni akart és örömét lelte a szerencsétlenségben. Nigériában Ogboinba a jövőbelátás képességével rendelkezik és keresett gyógyítóasszony. Maué indiánok a varázslóasszonyt valamennyi növény gyógyító erejének ismerőjeként tisztelik. A jakut sámánasszony Aitaly közbenjárására a halottakat újra életre lehet kelteni. Egy indián araukán mesében a varázslónőt nemesak úgy ábrázolják, mint tehetséges fazekast vagy tímárt (cserzővarga), hanem mint egy rosszindulatú károkozót.

325, AaTh 442). Ezek a körülmények eleve egy démoni felségterületet, és az emberek számára veszélyes zónát jeleznek. A német mesékben a boszorkány háza kicsiny és alig kelt feltűnést, ritkábban egy kastély (AaTh 566, AaTh 567). Kivételesek a kenyér vagy süteményházak (AaTh 327A), de van az emberfejekkel és kezekkel díszített démonasszony ház is (AaTh 334-mesetípusban). A keleti szláv mesékben baba jaga egy önmaga körül forgó, tyúklábon álló házban lakik, ennek analógiájára a magyar és ural-altaji mesékben is megtalálható a madárláb.

A rút kinézet és az emberektől távol eső lakhely a boszorkány ember-ellenes, rosszindulatú karakteréről árulkodik. A boszorkány a Rossz/Gonosz megtestesülése, és a hős állandó ellenségeként lép fel – mágikus mesterségével harcol ellene: mély álomba meríti a hőst, száműzetésbe küldi, átváltoztatja egy állattá, fává vagy egy kővé, van, hogy szimplán mérgekeverő. A kannibalizmus is jellemzője a boszorkánynak: számos európai mesében embert felfaló alakként tűnik fel. (AaTh 327 A, AaTh 327C, AaTh 327F, AaTh 333A, AaTh 334)

Csúfos végzet. Sok mesében a hős a boszorkány lányának vagy mostohalányának a segítségével küzd meg a boszorkánnyal, de előfordul, hogy a hősnek a boszorkány által elvarázsolt szerelme segít. Ezek a nőalakok a hőst segítik a nehéz feladatok megoldásában vagy elrejtik a boszorkány varázserejének hatóköre elől. A boszorkány mindig csúfos véget ér, büntetése mindig a halál. A kivégzés formái kegyetlenek, és visszatükröződnek a történelmi büntetési nemekben, úgymint a vízbe fojtás (AaTh 451, AaTh 403), a banyát vadállatok szaggatják szét, vagy „szokás szerint” megégetik. Különösen a tűzhalál utal a történelmi boszorkányeljárásra. A mesékben a boszorkány megölésének következménye is egy varázslat, amely az „integrum restitutio” –t jelenti, azaz minden visszaáll az eredeti rendbe, a boszorkány halála jóvátétel. A boszorkány által okozott károk csak a boszorkány totális megsemmisülésével szűnnek meg. Nem ritkán az áldozat túljár a boszorkány eszén és a neki kitervelt sorsban a boszorkány részesül. Ilyenkor a banya maga mondja ki az ítéletet saját magára, és olykor szétreped, miközben a hős üldözése alatt kiúszik egy tavat vagy folyót.

Boszorkány a rokonságban. Ezek a boszorkányok láthattuk, hogy viszonylagos elkülönítettségben élnek és a mesében szociális, családi kötöttségek nélkül jelentek meg. Ettől különböznek azok a női alakok, akik mostohaanyaként vagy anyósként tűnnek fel, és varázserejüket egyetlen, meghatározott személyre vetítik ki. A boszorkány sok esetben a hős

ellenfele, vagy szépségének irigylője: a mostohaanya a lányt sokszor vagy saját riválisának tekinti vagy saját csúnya lányának konkurenciájaként. Összességében elmondható, hogy a lányok mostohaanyjaként megjelenő boszorkány – minden pszichoanalitikus értelmezési kísérletekkel ellentétben – egy történelmi fejlődési fokot képvisel, amely a családi és rokoni kapcsolatokról kialakított képnek egy egészen meghatározott adottságára vezethető vissza. Propp ebben a fiatal házasságra való felkészítését és egyfajta beavatási szertartást lát.³³ A beavatás szertartását ugyanis az a csoport hajtotta végre, ahová a beavatott benősült. Így lesz szerepe a kiválasztott családjának, de leginkább az anyának, aki a beavatást elvégzi.

A *baba jaga*. Baba jagának hívják azt az igen népszerű és fantasztikus női alakot, amelyik a keleti szláv mesékben bukkan fel.³⁴ A baba jaga igen ambivalens jelenség. Két szerepben tűnik fel a mesékben: segítőként és a hős vagy a hősnő ellenségeként. Pozitív szerepe abban áll, hogy ajándékot ad a hősnek, tanácsokkal látja el, varázserejű tárgyakat ajándékoz neki vagy más értékes ajándékokat adományoz. Negatív szerepében hatféle alakban tűnhet fel: amazonként (1), bosszúálló nőként (2), az élő vagy élettelen varázserővel bíró tárgyak tulajdonosaként (3), amelyek a főhősre nézve veszélyesek, károsak, rosszindulatú varázslóként (4), alattomos pártfogóként, rosszindulatú tanácsadóként és viszályt keltő nőként (5), végezetül gyermekrablóként (6). A baba jaga a mesékben nagyszámban visel magán külső ismertetőjegyeket: alaktalan, torz, embereket felfaló öreg, rosszindulatú asszony egyetlen szemmel, és az egyik lába csontból vagy vasból van. A banya a sűrű erdő mélyén tanyázik távol az emberektől, egy varázserejű házban, amely egy tyúklábon vagy orsósarkon áll. Mozsárban ülve közlekedik, amelyet mozsártörővel hajt, és a nyomait seprűvel tünteti el. A baba jaga alakja felkeltette a kutatók érdeklődését, azonban még mindig nem tisztázott, milyen történelmi gyökerei vannak az alaknak. Az egyik nézet szerint a házasság előtt állóknak a beavatási rítusával hozható összefüggésbe az alakja, míg a más nézetek a matriarchális társadalom visszatükröződését hangsúlyozzák.³⁵

³³ Vlagyimir Propp: *A varázsmese történelmi gyökerei*. L'Harmattan Kiadó, Budapest. 2005. 102-103. lap

³⁴ Fehéroroszországban, és olykor Ukrajnában *baba-jugaként* nevezik ezt az alakot, de ismert a *baba-jagaba*, *egibinicha*, *jaginišna*, *karga* elnevezés is. A baba jaga általános elterjedtsége okán nem csupán a keleti szláv mesékben, hanem a nyugati és a déli szláv mesékben is visszatükröződik. Létezik más néven egy másik női alak is a mesékben, aki roppant hasonlít a baba jagához, ezek a litván *laima*, a finn *siëter*, a törököknél *šamus-baba*.

³⁵ *Enzyklopädie des Märchens*. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Band 6. De Gruyter, Berlin, New York. 1990. 1121-1122. oldal

A baba jaga a magyar mesében is feltűnik. Berze Nagy mesekatalógusa alapján ebben az alakban szerepel, A szorgalmas és a lusta leány, A Fejérlófia, A testen kívül elrejtett erő, A hattyúnő meséiben.

A hiedelem boszorkányainak különös ismertetőjegyei vannak, amelyek nem feltétlenül azonosak a mesék boszorkányainak attribútumaival. A hiedelmek boszorkányai sötétben tűzvilág mellett táncolnak, keresztelés előtt elhalt csecsemő zsírából készült kenőcsöt használnak, boszorkányszombaton a kürtön át kirepülve seprűn, piszkafán röpködnek, rontás, betegség és halál küldésére képesek és állattá változtatnak. Ezek a tulajdonságok egyértelműen a kereszténység alatt ráakódott rétegét jelentik a boszorkányhitnek. Ennek megfelelően a mesék boszorkányai között is feltűnik ezzel a keresztény hiedelemmel felruházott banya. Ilyen nyugati, keresztény gyökerű a Hamupipőke, a Jancsi és Juliska, és az Őztestvér mese típusa.

Ami a magyar népmesék boszorkányait illeti, Solymossy kutatásai³⁶ szerint a Nyugat-Európából átjött mesékben szinte kivétel nélkül a boszorkány elnevezéssel találkozhatunk, míg a keleti, tatár-türk mesékben többnyire a vasorrú bába elnevezés szerepel a neki megfelelő alakkal és ősbibb vonásokkal. Ugyanezt alátámasztják a régi magyar nyelvi feljegyzések is, mert a boszorkány szó aránylag későn, Heltainál³⁷ fordul elő 1552-ben, míg 1111-ből a zobori oklevél az alábbi hivatkozást tartalmazza: „*quod baba pars vocatur*”. A Nyelvtörténeti Szótár szerint a „bábáskodik” annyit tesz, mint boszorkányságot üz. A boszorkány³⁸ szó tehát nyelvkészletünk régi tulajdona ugyan, de csak később válhatott általános elterjedésűvé. Ami e kormeghatározáson kívül megkülönbözteti a két alakot egymástól – ahogy már fentebb említettük – az, hogy a boszorkány mindenkor élő emberi lény, földi halandó, a vasorrú bába pedig túlvilági szellemalak. Minket e szellemalak fog érdekelní a későbbiekben, és minthogy nem hagyhatjuk figyelmen kívül azokat a fiatal lányokat (tündérrírálykisasszony, királykisasszony stb.), akik a hőst segítik az útján, beszélni fogunk a rájuk vonatkozó elméletről is.

³⁶ Solymossy Sándor: *A „vasorrú bába” és mitikus rokonai*. Válogatott tanulmányok. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1991. 40-64. lap

³⁷ Hiv. Solymossynál: Heltai Gáspár: *A Biblianac negyedic része*. Kolozsvár. 1552.

³⁸ A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára szerint a boszorkány szó ótörök eredetű. A magyar szónak megfelelő török *basyrqan* 'boszorkány' nincs ugyan kimutatva, de vele azonos képzésű az özbek szó a női boszorkányra és a csuvas eredetű votják *busturgan* 'lidércnyomás, házi manó, kobold'.

A sárkánycsalád nőtagja: a vasorrú bába

A hiedelmek boszorkányai mellett a mitikus boszorkány jeles képviselője a vasorrú bába. Alakját Az égitestszabadító (AaTh 328A, BN 319) meséjén keresztül mutatjuk be, mert itt jelenik meg legtisztábban, a legmarkánsabb jellemzőivel.

A mese váza: Három sárkány a Napot, a Holdat s a csillagokat elrabolja. Ezek visszahozására egy vitéz legény két bátyjával együtt vállalkozik (A). A sárkányokat megöli, tőlük a Napot, Holdat és a csillagokat visszaszerzi (B). Majd kis állattá változva a sárkányok feleségeinek, s anyjának bosszúterveit kihallgatja (C). A sárkányok átváltozott feleségeit megöli (D1); az üldözésére siető sárkány-anyát kovácsok segítségével elpusztítja (D2). Végezetül különféle kalandok után megházasodik (E).

A Berze Nagy János Magyar Népmesetípusok című katalógusa számos változatát adja a fenti mesetípusnak. A mi szempontunkból releváns nőalak a mese boszorkánya, helyesebben a vasorrú bába alakja, aki a meseváltozatok zömében az égitestrabló sárkányok anyjaként jelenik meg. Különös attribútuma a sárkányanyaságon túl, a hatalmas, mindent elnyelő szája. A vasorrú bába „akkora szájja változik, hogy egyik fele a földön, a másik az égen lesz, s Kis Miklóst testvéreivel abban morzsolja össze.”³⁹ A tündérkirályné „ojan lesz”, hogy egyik álla az eget, a másik a földet éri, s el fogja a hőst és testvéreit nyelni.⁴⁰ A kovács a forró aranyat a Mezőszárnyát üldöző s azt felfalni akaró vasorrú szájába veti.⁴¹

Az Égitestszabadító mesetípus vasorrú bábája Solymossy Sándor szerint a vasorrú bába egyik tipikus megjelenése, és az úgynevezett Sárkánycsalád típusban szerepel a legtöbb jellegzetes vonással. A sárkányok anyjának otthona madárlábon forog, és a vasorrú bába viharfelhőbe burkolózva vágat a főhős után. A bosszútól lihegő banyának hatalmas, mindent felfaló szája van, amelybe lefegyverezésére forró ólmot vagy vasat önt a főhős és segítőtársa. A mesealak jellegzetes vonásait szemlélve azonnal szembeötlik, hogy azok a mesetípusok, amelyek a vasorrú bábáról szólnak, alaposan elütnek a hagyományos meséktől. A mesék általában szerelmi történetet mesélnek el, vagy csodákkal fűszerezett morális tanulságú esetről szólnak. Ebbe a keretbe egyáltalán nem illeszthetők bele a vasorrú bábáról szóló történetek, mert ezek inkább emlékeztetnek keleti türk-tatár és ugor énekekre, csodás elemei is inkább mitikus,

³⁹ Hiv. Berze Nagynál: Merényi László: *Sajóvölgyi eredeti népmesék*. Az ólom barát. I. kötet 1-62.lap

⁴⁰ Hiv. Berze Nagynál: *Magyar Nyelvőr* 1879. Cserneki. 373-377. lap

⁴¹ Hiv. Berze Nagynál: Ipolyi Arnold: *Magyar mythológia*. A világosságot visszahozni a sötétség birodalmába. 580. lap

mondai színezetűek. A sárkányok a mesében emberi tulajdonságok hordozói, anyjuk a vasorrú bába, aki (vagy fiai) elrabolja az égitesteket (Nap, Hold és a csillagok), madárlábon forgó kastélyban lakik, és viharfelhőben nyargal a hős után.⁴² A keleti mesékben találunk egyéb vonásokat is: szempilláját fel kell emelni, mert idegenszagot érez, emberevő, mindent felfaló természete van. Ezek a jellemvonások túlvilági szellemalakká, mitikus lényé teszik őt.

De ennél sokkal izgalmasabb a vasorrú jelzőjének az eredete. Ennek a tulajdonságának sehol nincs magyarázata, pedig ez lényeges velejárója a jelenségnek. Solymossy szerint kellett valamit egykor jelentenie, mert annyira speciális, sajtószerű jelző, hogy alaptalanul, nyomós ok nélkül nem állhatott elő. A nyugati mesékben a keresett jelző ismeretlen, kelet felé fordulva pedig megállapítható, hogy az alak és a jelenség ismert baba jaga/jaži baba alakban mind az oroszoknál, mind a szláv népeknél, de a jelzője itt sem szerepel. Az orosz néphagyományban az erdei kunyhóban élő vén banyát baba jagának hívják; kunyhója tyúklábon áll, az anyó vastörzsökön lovagol, és nyomát seprűvel súrolja el. Ha jön, süvít a szél, reng a föld, recsegve hajladoznak a fák. Fekete felhőben rohan a hős után. Lábai pusztacsontok, mellei és foga vasból valók. Eszerint az európai orosz területen a mi vasorrú bábánknak megfelelő alak megvan, de a vasorrú jelző ismeretlen. Azonban az ázsiai türk népek folklórában váratlanul felbukkan. Radloff nagy gyűjteményében⁴³ az Altaj környéki sor-tatár nép egyik hősenekében, továbbá a teleut tatároknál, az abakán tatároknál szerepel a rézorrú jelző. A sor-tatár hősenekében (Täktäbäi Märgän) Ai kán eladó leánya öreg dajkáját hívja segítségül, hogy kérői közül melyik az igazi: Ai kán középső leánya / Jutrájukhoz hívta / A rézorrú banyát és / Szólt a rézorrú anyóhoz (479-482. sor). A teleut tatároknak Ai kánról szóló eposzában szerepel egy állattá varázsló boszorka, akinek állandó jelzői vannak: légy lábú, orsólábszárú, rézorrú banya.⁴⁴ Az abakán tatároknál a Kan-Märgän nevű hősről szóló énekben egy fejedelemléányt tart fogva a banya, akit bátyja keres: Bátyja a jurtába lépett; / Bent a tűz oldalán / Ólmos szemekkel / Rézorrú egy banya ült.⁴⁵

A mi mesebeli banyánk alakja tehát fellelhető orosz területen és az ázsiai tatár-türk hagyományban. A jellegzetes jelzőt azonban csak a nyugat-ázsiai nomád népeknél leljük fel,

⁴² Sárkánycsalád típusú mesékben fordul elő: Csinosomdrága, Hamu Jankó, A 3 királyfi, a 3 sárkány és a vasorrú bába.

⁴³ Hiv. Solymossynál: W. Radloff: *Proben der Volksliteratur der türkische Stämme Süd-Sibiriens. I-IX.* Sanktpetersburg, 1866-1904. I. 31-59. lap

⁴⁴ Hiv. Solymossynál: Radloff: orosz kiadás I. 107. lap

⁴⁵ Hiv. Solymossynál: Radloff: *Proben II.* 171. laptól 381. sor

és Solymossy álláspontja szerint e tekintetben a réz és a vasorr közötti eltérés lényegtelen különbség.

Annak okán, hogy ezzel a különös jelzővel keletre fordulva találkozunk a mesekincsben, Solymossy a halottakkal kapcsolatos urál-altaji ősvallási rítusban keresi a jelzők történeti gyökereit. Ezen a vidéken egykoron, és sok helyen máig élő rítus az elköltözött, azaz meghalt ősök kultusza, az elhunyt élelemmel való ellátásától kezdve, az otthon történő jelképes továbbélésén át, az elhunyt szimbolikus megjelenítéséig. Ez utóbbi az urál-altáji népeknél jellemzően előforduló kultuszforma, az elhunytat szimbolizálva egy kisméretű faragott bábút tartanak a házban. Az özvegy ezt halott uraként dédelgeti, öltözteti, lefekteti és eteti. A család az elhunytat védő mentorának tekinti, és a családtagok állandó helyet biztosítanak neki a bejárattól balra eső területen. A védelmi funkció csak akkor valósul meg, ha a család tagjai nem követtek el vele szemben mulasztást. Mindazoknak azonban okuk van tartani tőle, akikkel a háziak nincsenek jó viszonyban. Kettős szerepe van tehát, egyszerre jó és rossz szellem ez. Ez azt bizonyítja, hogy a bábu tisztelete nem természeti jelenség megszemélyesítéséhez kötődik, hanem egykor élő emberhez. Az ősök kultusza azonban nem csupán egyedi, családi ősök tiszteletén alapult, hanem a közösség kiváló embereihez is, úgymint egy vezetőhöz, vagy egy híres sámánhoz. Az áldozatok bemutatása, a hozzá folyamodás állandó szokássá rögzül egy elkülönített helyen (erdőben) és lassan helyi bálvánnyá alakul. A kultusz átáramlására szolgál, hogy a vogulok és osztjákok még a XX. században is megtartották azt a szokásukat, hogy ügyes-bajos dolgaikban a bálványképhez fordulnak, például sikeres vadászat reményében, a betegség elhárításáért. Ezek az idobábuk egészen a második világháborúig megtalálhatók voltak. A leírások a következőkről szólnak: hetvenöt centimétertől kezdve egészen ember nagyságú bábokról van szó, gyakran ketten vannak egymás mellett, egy férfi és egy nő. Legkülönlegesebb azonban a fejük. Kezdetleges gömb alakú fej, amelyből csak az orr ugrik előre, ezt külön illesztik hozzá. A voguloknál, osztjákoknál több forrás megerősíti, hogy a faanyag a fej elülső oldalán fémlappal van elfödve. Ennek oka Solymossy szerint, hogy az állatáldozatok véréért le lehessen tisztítani.⁴⁶ A bádóg, a fém arc tehát állandó attribútuma ezeknek az idoloznak, az ember hasonlatosságra faragott bálványnak ezüst, fehérbádóg, pléhlap képe van. Nyilván már későbbi leegyszerűsödött forma lett, hogy a kiálló orrot is fémből illesztették oda. Solymossy további bizonyítékokkal szolgál arra, hogy e kiálló hegyes orr, a kultuszba tartozó rendes tartozék. Az

⁴⁶ Solymossy forrásai: A. Kannisto: *Über die wogulische Schauspielkunst*. finnische-ugarische Forschungen, 1906.; Munkácsi Bernát: *Vogul népk. I-II.*; Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völker. I-II.* FFC 41., 44. Porvoo, 1922-1925.

ugorok a medve tiszteletére, haragvó lelkének kiengesztelésére tartott medveszínjátékon az élettelen medvét már bálványként tisztelik, és e minőségében orrára meghajlított bádoglemezt tesznek. A bádoglemezt, amely a tetemet fémorrú bálvánnyá avatta, fonállal erősítették a füléhez. A fentiek alapján Solymossy szigorúan azt a következtetést vonja le, hogy a hazai vasorrú és az ázsiai türk-tatár rézorrú anyó őset ezen a földrajzi és kulturális mezőn kell keresnünk. Óva int attól, hogy szellemanyónkban az ugor bálványalak egy közös családfán álló utódját lássuk. A megoldás nagyon messze van, mert számos átalakuláson ment keresztül a szellemalak viselkedése és jelleme. Az ősi végponton mitikus lény, nálunk pedig már elmosódott mesealak. A mi alakunk nem ősmitikus többé, hanem búbajos erejű, mindent felfaló, különösen emberhústra éhes, félelmetes öreg anyó, a madárlábon forgó kastély lakója, a sárkányok anyja, akinek egykori réz/vasorrú volta csak nevében maradt meg.

Végezetül Solymossy nem hagyja figyelmen kívül a bába szó etimológiai értelmezését sem, amely szerinte szintén a tatár-türk hagyományokba vezet. A nyelvtudomány megállapítása szerint a bába szavunk szláv jövevény,⁴⁷ vagyis nem lehet olyan ősrégi, mint a jelzője, a vasorrú. Okfejtése szerint a szláv (orosz, lengyel) mesék megfelelő alakjának valóban „bába” a neve, de ha a bába szavunkat valóban tőlük vettük, akkor az alakot szerepeltető meséink is csak ezen átvételt követően kerülhettek hozzánk. Solymossy állítása szerint azonban a mesék tartalmi összevetése mást tükröz, nevezetesen azt, hogy az orosz-lengyel mesékből egyáltalán nem származtatható a bába szó. Az orosz mesék vonásai világosan elárulják, hogy a későbbi, perzsa-arab mesekincsek hatását viselik magukon, míg ennek nálunk nyoma sincsen. A perzsa-arab meseelemek jelenléte ott, illetve annak teljes hiánya nálunk, az állandó szófordulatok⁴⁸ különbözősége azt a feltevést igazolják, hogy a két rendszer egymásra nem lehetett hatással sem kulturálisan, sem földrajzilag. Ezt alátámasztják a történelmi tények is, amelyek az ilyen hagyományátvételnek kedvező, huzamos egymás mellett élésről nem beszélnek. A fenti bizonyítékok alapján Solymossy megdőltnek tekinti azt a nézetet, amely meséink legmélyebb rétegeit az orosz népmesékben kereste és találta meg. Ami ősi közösség a kettő között, az visszanyúlik a türk-tatár időkbe. A mi magyar folklórunk minden adata arra vall, hogy közösségünk a tatár epikus hagyományokkal régibb, mint amit a török mesék

⁴⁷ A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára szerint a *baba* szó szláv eredetű. A szláv nyelvben a jelentése 'dajka', a bolgár nyelvben nagymama, vénasszony, szülésznő, javasasszony. A szerb-horvát nyelvben szintén nagymama, dajka vénasszony, míg a szlovén jelentése nagymama, szülésznő, vénasszony. Hasonló jelentése van a szlovákban és az oroszban is. A magyar bába szó közelebbi forrása nem állapítható meg, a *boszorkány bába* 'boszorkány' jelentése talán tapadással keletkezett, bár a szláv *jezibaba* 'vasorrú bába, boszorkány' miatt is gondolhatunk szláv hatásra. A szó török származtatása téves!

⁴⁸ Hol volt, hol nem volt...

tükröznek. És nem tartja kizártnak azt sem, hogy a régi türk *baba* szó, amely apát, öreget jelent, eredetileg férfialakot jelölt, amely később áttevődött női alakra. A népmesék világában gyakori jelenség, hogy az egyik típust férfiként ismerik, majd máshol nőként.

A túlvilág nőalakjai

A magyar mesék mitikus nőalakjai akár öregek, akár vasorrúak, akár királylányok, a szellemvilághoz tartoznak, az emberektől félreeső helyen, a túlvilágon laknak. A hajlékuk túlvilággal való kapcsolata meghatározó jegye a mitikus nőalakoknak, ezért nincs abban semmi különös, hogy a vasorrú bába háza madárlábon forog, vagy az égig érő fán helyezkedik el, de abban sem, hogy szokatlan dolgokkal találkozik a főhős a nőalakok házában.

i.) Az égig érő fa lakói

A legjellegzetesebb mesetípus, és mesemotívumként gyakran más mesékben is megjelenik Az *égig érő fa* (AaTh 328A, BN 530 I) meséje. A király égig érő fán lakó leányát ahhoz adja feleségül, aki a fára felmegy s annak gyümölcséből is hoz. Ez egy alacsonyabb sorsú férfinak sikerül. A fa tetején a mesehős új világot talál (A). A felső világba jutott férfi a királykisasszonyhoz szolgálatba áll, annak lovai segítségével szép ruhákhoz jut, melyekben a királykisasszonnyal három ízben találkozik, de a felismerés előtt mindig eltávozik (B). A királykisasszony az ismeretlen lovagot saját szolgájában felismeri, s férjének választja (C).

Ebben a mesetípusban a számunkra érdekes nőalaknak a *felső világban lakik*, három ló van, amelyek három különböző fémmel állnak szoros kapcsolatban. Egy másik változatban: a lovak felügyeletével bízza a meg a királylány a főhóst, aki a lovak segítségével három ruhát (hagyományosan: réz-, ezüst-, és aranyruhát) kap. Szép Miklós meséjében Tündérszép Ilona a hozzá érkező Szép Miklóst három lovához küldi, hogy azokat gondozza. A vén tátosló, amelynek a fia a másik két ló, tanácsot ad neki: amikor Tündérszép Ilona a templomba megy, nyúljon a fülébe és az ott talált dióban lévő rézruhát öltse magára. Második vasárnap a ló füle ezüstruhát, a harmadik vasárnap pedig aranyruhát rejt. A ló minden esetben aranyszőrű paripává változik.⁴⁹ Egy másik mesében a főhős, a király pásztora, egy magas cseresznyefára mászik fel. Ahol meg akar állni, baltáját a fába vágja és ráül. A fa tetején, amit a földről nem lehetett látni, palotát talál, melynek mind a négy sarkára emberfő van szegezve. A palotában

⁴⁹ Hiv. Berze Nagynál: Merényi László: *Sajóvölgyi eredeti népmesék*. II. Szép Miklós. Pest. 1862., 1-54. lap

királyleány lakik, ehhez a fiú beáll mindenesnek. Ennek három szobájában három tátosa van: réz, ezüst, arany. A fiút a táltosok viszik a templomba.⁵⁰ A mese egy másik változatában⁵¹ szintén a király szolgálója, a kanászfiú vállalkozik a fa megmászására. A fa tetején szintén egy királykisasszonyt talál, aki három szép lovához vezeti a kanászlegényt, Jánost. Itt a táltoslovak ruhákat adnak a fiúnak, amelyben megjelenik a misén. Egy másik mesében a király kanásza, Péter vállalkozik arra, hogy a kastély előtt álló fáról ágat hoz. Péter ötven szeggel mászik a fára, a szegeket beveri, úgy pihen. Első este egy öregasszonyhoz tér be, aki a szokásos fordulattal fogadja: „szerencséd, hogy öreg anyádnak szólítottál!” Ez néniéhez küldi, kihez második este ér, harmadik este a fa tetején van, ahol a második öregasszony három lánya lakik.⁵²

A mesének létezik egy olyan verziója is, amelyben a hős baltájával halad felfelé az égig érő fán, és kopácsolására a törzsön megnyílik egy ajtó. Anyóka dugja ki a fejét, és beszélítja a legényt, majd továbbküldi néniéhez, majd ez is a harmadik nővérhez.

ii.) *Túlvilági fiatal lányok*

Egy másik, igen elterjedt mesében, a főhős az alatt fekvő világba megy. A Fejérlófia (AaTh 301B, BN 301A) mesében állatanyától (medve, tehén, ló, juh) származó (A1), vagy különös körülmények között világra jött (A2), vagy csupán nagyerejű ifjú (A3) két bátyjával, vagy társaival, kiket erőpróbán legyőzött, három eltűnt leány keresésére indul (B). Vadászat közben egy erdei házikóhoz érkeznek, ahol kaland éri őket a hosszúszakállú, nagyerejű törpével (C). Eztán leereszkedés az alvilágba (D); a hős három várban három sárkányt megöl, ezek hatalmából a három leányt kiszabadítja, vagy felszállás a levegőbe az elrabolt leányok után (D1) stb., mint az előbb. A három megszabadított leányt a fõntmaradt testvérek vagy társak felhúzzák a felvilágba; ezek a hőst vagy az általa kötélre kötött s általuk a hõsnek vélt követ hűtlenül visszaejtik (E). Vagy leszállás a földre (E1), és ugyanezen akadályokba ütközik a hős. Kaland következik a fekete és a fehér kecskével (F). A hős bolyongás közben griffmadár fészke talál, s a benne lévő fiókákat a jégesőtől vagy más ellenségtől megmenti; a griff hálából a felvilágra viszi (G). Vagy a hős alászáll a földre (G1). A hűtlen testvérek vagy társak a hős aráját házasságra kényszerítik, a hős különféle szerepekben; gonosz testvéreit vagy társait leleplezi és megbünteti vagy megbocsát nekik (H).

⁵⁰ Hiv. Berze Nagynál: Kálmány Lajos: *Szeged népe I.* Szeged, 1891. 11. sz. A beteg kiráj 131-134. lap

⁵¹ Hiv. Berze Nagynál: MNGY IX. (Berze Nagy János): *Népmesék. Heves és Jász-Nagykun-Szolnok Megyéből.* Budapest, 1907. 4. sz. A tetejetlen fa. 29-45. lap

⁵² Hiv. Berze Nagynál: *Magyar Nyelvőr VI.* 1877. Veres Imre: A nagy fa, meg a kanász gyerek. 370.lap

Egy vén asszonynak van Estve, Éjféel és Hajnal nevű fia. Hajnal vállalkozik az alvilági kalandra: a föld alatt rézvárat talál, s abban az egyik királyleányt, kinek a férje a hatfejű sárkány. A sárkány leküzdését követően a várat rézveszővel rézalmává változtatja. A második leány ezüstvárban lakik, a harmadik aranyvárban, és a lányoknak megfelelő sárkányok legyőzését követően ezüst-, illetve aranyveszővel a várakat ezüst és aranyalmává változtatja Hajnal.⁵³ Arany László által lejegyzett Fehérlófia mesében⁵⁴ a hős várat talál rézerdővel s rézmezővel körülvéve; ebben egy királykisasszonyt a háromfejű sárkány tart fogva. A második vár ezüsterdővel s mezővel, a harmadik vár pedig aranymezővel s erdővel van körülvéve. A kastélyokat, várakat olykor erdei házak váltják fel. A Lófia Jankó meséjében a főhős és társai egy erdei házba érnek, ahol három menyecskét találnak: a hat-, hét-, és tizenkétfejű sárkány feleségeit.⁵⁵ Ennek a mesének egy másik változatában, a Mese a Lófia Jankuru mesében különös elem, hogy a főhős a höcsönszakállú emberrel lemegy „asu ivindiába”, „ha hun a nap főkét.”⁵⁶ Ilyet találunk a Medve Jankó meséjében is: a hős és társai egy nagy lyukhoz érnek, amelyik alsó Indiniába visz. Itt egy városban találkozik a királylánnyal, aki segítségére egy aranyalmát ad magában rejtve a férjét legyőző óriásokat. Másik kastélyban a középső lányt találja, akitől hasonló tulajdonságú ezüstalmát, a legifjabb lánytól pedig rézalmát kap.⁵⁷ A sárkányok lakóhelye azon túl, hogy a környezet rézbe, ezüstbe vagy aranyba van burkolva, sokszor madárlábon forog. Babszem Jankó meséjében a hős, amikor leereszkedik az alvilágba, sík földön pulyka-, lúd-, kacsalábon forgó várakat talál. „Állj meg vár, mert szerteütlek!” Mind megáll, mindegyikben egy-egy királylány, ezek a várakat aranyveszővel aranyalmává változtatják.⁵⁸ A madarak típusa olykor megváltozik, csak a forgás és maga a láb marad állandó. Hajnal, Vacsora és Éjféle meséjében a gyémánterdőből jutnak le a hősök az alvilágba. Egy vasrostéllyal körülvett város kapujánál az ajtóálló orozslánokat kivédve kakaslábon álló, aranylánccal, aranycsillaghoz kötött tizenkételemes palotát talál, amely arra fordul, amerre az áldott nap. Az ablakban egy királylány aranyhímet varr. A lányt egy óriás őrzi. A második város kőfallal van körülvéve, a kapuját két medve őrzi, és a palota récelábon áll. A harmadik vár egy márványkővel körülvett

⁵³ Hiv. Berze Nagynál: Gaál György: *Magyar népmesegyűjtemény*. Pest 1857. III. kötet XXX. sz. A három királyleány 46-51. lap

⁵⁴ Hiv. Berze Nagynál: Arany László: *Eredeti népmesék*. Pest, 1862. Fehérlófia. 202-215. lap

⁵⁵ Hiv. Berze Nagynál: MNGY. VI. (Vikár Béla) *Somogy megye népköltése*. Budapest, 1905. 15. sz. Lófia Jankó 335-343. lap

⁵⁶ Hiv. Berze Nagynál: *Magyar Nyelvőr*. 1873. Pfeiffer Júlia: Mese a Lófia Jankuru. 370-371. lap

⁵⁷ Hiv. Berze Nagynál: MNGY. VI. (Vikár Béla) *Somogy megye népköltése*. Budapest, 1905. 16. sz. Medve Jankó 343-360. lap

⁵⁸ Hiv. Berze Nagynál: Istvánffy Gyula: *Palóc mesék a fonóból*. 1890. Babszem Jankó 11-27. lap

városban van, elefántok őrzik, lúdlábon áll. Mindhárom várat a lányok aranyvesszővel aranyalmává változtatják.⁵⁹ A lányok háromfokozatú és fémmel jellemzett lakhelyeit a mesekincs ötvözte a madárlábakkal. A Csonkatehén fíja című mesében az alvilágban a hős sarkonforgó vasvárban találja meg a szép asszonyt. Ebben a mesében a fémek száma eggyel kiegészül, ugyanis a hagyományos réz-ezüst-arany hármasság mellé a vas lép be.⁶⁰ És ami az almákat illeti, helyenként aranyalmákká változnak a várak, olykor aranyalmákat adnak a királylányok a hős megsegítésére, de előfordul olyan változat is, ahol az almák megfelelnek a lányok lakhelyeihez rendelt fémeknek. Így az Este, Éjfél meg Hajnal egy másik változatában a paloták ezüst-, arany- és gyémántalmává változnak.⁶¹

Végezetül egy meseváltozat, amelyben a főhős nem lefelé, hanem az égbe megy. Hajnalka a királytól háromszáz mázsa vasból készült vasmacskát és háromszázhatvanhat mázsa vasból készült láncot kér. Hajnalka a vasmacskát az égbe dobja és fölmelegy. Útjában talál egy kacsalábon forgó várkastélyt, ebben lakik a legidősebb királykisasszony. A sárkány hazatérve „Búzt érzek!” – mondja. A második kastély lúdlábon forog, a harmadik pedig darulábon. A leányoktól a hős a szokásos réz-, ezüst- és aranyvesszőt kap, hogy azokkal a kastélyokat almává változtassa.⁶²

iii.) *Segítő asszonyok*

Hattyúnő (AaTh 400, BN 300) mesében természetfölötti tulajdonságú leányok madarak képében vízre járnak fürödni, leányokká változnak, s a fürdés után visszaváltozva elrepülnek (A). Egy ifjú természetfölötti leány tanácsára az egyik leány ruháját ellopja, de a ruha elhozatala közben valamilyen tilalmat megszeg, s a leány, ruhája birtokában az ifjút átváltoztatja, s elrepül. Az ifjú végül megtartja a tilalmat és a leányt a hatalmába ejti, s nőül veszi (B). A nő férje gondatlansága folytán újra ruhája birtokába jut, s férjét elhagyja (C). Ez keresésére indul; három természetfölötti lény segítségével meg is találja s vele újra egyesül (D).

⁵⁹ Hiv. Berze Nagynál: MNGY VII. (Mailand Oszkár): *Székegyföldi gyűjtés*. Budapest, 1905. 8. sz. Hajnal, Vacsora és Éjféle, 467-489. lap

⁶⁰ Hiv. Berze Nagynál: MNGY XIII. (Kálmány Lajos): *Ipolyi Arnold népmese-gyűjteménye*. Budapest, 1914. 1. sz. A csonkatehén fíja. 3-9. lap

⁶¹ Hiv. Berze Nagynál: MNGY IX. (Berze Nagy János): *Népmesék. Heves és Jász-Nagykún-Szolnok Megyéből*. Budapest, 1907. 1. sz. Este, Éjfél meg Hajnal, 1-15. lap

⁶² Hiv. Berze Nagynál: MNGY XIII. (Kálmány Lajos): *Ipolyi Arnold népmese-gyűjteménye*. Budapest, 1914. 7. sz. Hajnalka, 34-47. lap

Dolgozatunk szempontjából az a természetfölötti lény érdekes, aki megsegíti a hőst, és tanácsokkal látja el, hogyan szerezhetné meg a hattyúalakban megjelenő leányt. A természetfeletti segítő olykor nem női alakot ölt, hanem egy öregember képében tűnik fel. Jankó és a három elátkozott királykisasszony meséjében Jankó, a főhős egy csizmadia dologkerülő fia. Egy öregemberrel találkozik, akinek a hátára segít egy nyaláb rőzsét. Ezután a fiú az öregembernél marad szolgálatban. Az öreg tanácsára ellopja a leány hattyúruháját, azt jól elrejt, és a leányt feleségül veszi. A későbbiekben egy másik nő, az anyós közbenjárására a leány visszaszerzi a ruhát és megszökik. A fiú a keresésére indul, az öregtől kap egy hétmérföldlépő csizmát, melyben az üveghegyhez ér, ahol a királylányt az ördög őrzi.⁶³ A Tündér Erzsébötről szóló mesében⁶⁴ a szegény ember legkisebb fia eltéved és egy rengeteg havas közepébe kerül, ahonnan nem talál haza. Itt egy óriással találkozik, aki húszéves koráig neveli, majd amikor házasodni akar, megmutatja neki a fehér tavat, ahová három fehér galamb jár fürödni. Tanácsot ad neki, hogy a neki tetsző lány ruháját lopja el, majd hátra se nézve fusson el. A későbbiekben, amikor a felesége a fekete gyász országába távozik, ismét az óriástól kér segítséget. Az óriás a Johara, a fekete gyász országáról nem tud semmit, de bátyjához és nénjéhez küldi a hőst. A bátyja a csúszó-mászó állatok királya, a nénye mindenféle állat úrnője. Mindkettő az állatoktól tudakolja, merre van Johara városa. A mese egy másik változatában⁶⁵ a három nádszálat kereső királyfi egy öregasszonyhoz ér, aki összehívja a világ összes tarka varját. Majd az öregemberhez ér, aki a hollókat hívja segítségül. Végezetül egy rossz kis házban egy öregasszonyt talál, kit „édes szülémnek” szólít – szerencséjére. Ez a világ összes szarkáját hívja síppal össze. Végezetül még egy mese Tündérszép Majlonáról⁶⁶. Tündérszép Majlonát kereső Nap királyfi útjában egy házikóban öreg asszonyt talál, ez a méhek királynéja. Az öregasszony mondja el neki, hogy a leány mikor jár fürdeni a tóra. Az öregasszonytól kapott zsírral bekeni magát, melytől egérré, majd darázssá változik.

A Hattyúnő típusának egy sajátos változata a Tündér Ilona meséje (BN 400I). A mesének ebben a változatában a csodafa gyümölcsét ismeretlen tettes mindig ellopja – a tolvaj egy madáralakban járó leány. A madár- vagy más alakban járó leány és a fiú megszeretik egymást, a leány kedvesével ember alakban találkozik. Az idillnek az vet véget, hogy a fiú

⁶³ Hiv. Berze Nagynál: Arany László: *Eredeti népmesék*. Pest, 1862. Jankó és az három elátkozott királykisasszony. 163-175. lap

⁶⁴ Hiv. Berze Nagynál: MNGY XII. (Krizsa János) Budapest, 1911. XV. sz. Tündér Erzséböt. 170-189. lap

⁶⁵ Hiv. Berze Nagynál: *Magyar Nyelvőr IV.* 1875. Veres Imre: Szép Ilonka. 473-476. lap

⁶⁶ Hiv. Berze Nagynál: MNGY IX. (Berze Nagy János) *Népmesék. Heves és Jász-Nagykún-Szolnok Megyéből*. Budapest, 1907. 35. sz. Tündérszép Ilona. 269-274. lap

megszegi az egyetlen tilalmat vagy a leány aranyhaját egy irigye levágja. A leány elmegy. A fiú a leány keresésére indul, útján természetfeletti lények vagy bűvös eszközök segítik. Világszép asszonya szerelme Rudolf, a tengerben eltűnt szerelme keresésére indul. Az úton talált hangyák közül egyet sem tapod agyon, ezért a hangyák királya megjutalmazza. Másutt sok sast talál, ezek közül egyet sem üt agyon, ezért a sasok királya ajándékozza meg. Az ajándék egy mágikus mondat elmondása után a hangyává vagy sassá változás lehetősége.⁶⁷ Az aranymadár meséjében⁶⁸ Jánost az öregasszony az aranymadár alakját öltő lány után küldi, ad neki egy tatos lovat, egy gyűrűt, kardot és kendőt. A három tárgy felmutatásával a fekete, fehér és veres folyóvizeken át bocsátják. Egy másik mesében⁶⁹ az ifjú, amikor felesége keresésére indul, egy vén asszonnyal a Szél feleségével találkozik. A hazatérő Szél az ifjú saruját megkeni zsírral, amitől az gyorsan halad. Így eléri az ifjú Szelet, akitől egy láthatatlanná tevő füstszínű inget s egy kardot kap, melyben háromszáz ember ereje van. A Halászmeseben⁷⁰ a fiú szintén felesége keresésére indul. A Nap a Holdhoz, ez a Szélhez küldi. A Szél anyja szállást ad neki. Hasonlóképp segítik meg azok az erdei remeték a katonát Fejér Rozáliát keresve, akik üveg-, ólom- és érchegyen laknak, és akik a vadállatokat, és a madarakat hívják össze megtudakolni, merre található a hős felesége.⁷¹ Végezetül a legismertebb változata a mesetípusnak: Tündér Ilona és Argyirus⁷². Ez a mese dolgozatunk szempontjából azért különleges, mert egyetlen mesében több nőalak fordul elő, és mindegyik alak külön jellegzetességgel bír. A mese kezdetén szerepel az a vén banya, aki beárulja a királynak, hogy Argyirus királyfi minden éjjel az aranyalmafa tövében Tündér Ilonával mulat. Ennek bizonyítására egy aranyfürtöt levág a leány aranyhajából, erre a leány elmegy. A második nőalak a vén banya, akiből ugyan három van, a Nap, a Hold és a Szél felesége, de mindhárom az egyazon banya megjelenése. A harmadik szerep az az öregasszony, aki Tündér Ilonát elzárja a fiú elől. Egy sípba fúj, és ezzel Argyirus elalszik, és meghiúsul a leánnyal való találkozása éjféلكor.

⁶⁷ Hiv. Berze Nagynál: Gaal György: *Magyar népmesegyűjteménye*. Pest, 1857. I. VII. sz. A testvéri átok. 111-138. lap

⁶⁸ Hiv. Berze Nagynál: Gaal György: *Magyar népmesegyűjteménye*. II. XIX. sz. Az aranymadár. 149-156. lap

⁶⁹ Hiv. Berze Nagynál: Gaal György: *Magyar népmesegyűjteménye*. II. XXIII. sz. Egy szegény halászlól. 214-228. lap

⁷⁰ Hiv. Berze Nagynál: Gaal György: *Magyar népmesegyűjteménye*. III. 1860. i.m. LIII. sz. Halászmese. 234-243. lap

⁷¹ Hiv. Berze Nagynál: *Magyar Nyelvőr XVII*. 1888. Paszlavszky Sándor: A huszárkatona meg Fejér Rozália. 278-282. lap

⁷² Hiv. Berze Nagynál: MNGY XIII. (Kálmány Lajos): *Ipolyi Arnold népmesegyűjteménye*. Budapest, 1914. 15. sz. Tündér Ilona és Argyirus. 91-99. lap

Láthattuk, hogy a mesékben a nőalakoknak visszatérő attribútumai vannak. Nézzük meg, milyen vallástörténeti elképzelések láttak napvilágot a fenti népmeséket illetően. Az égisz érő fa motívumával kell kezdenünk, mert meghatározónak tetszik minden más, további ténymegállapítás előtt.

Solymossy az ugor ősvallási szokások között, nevezetesen Bai Ülgön ünnepi szertartásai között igyekezett megtalálni az égisz érő fa történeti gyökereit.⁷³ A sámán kozmogónia szerint az ég régiókra van osztva, és egyes rétegek egymás felett helyezkednek el, és ezekben laknak az istenek, de a Nap és a Hold is. Amikor a sámán révül, akkor az égiekkel készül tárgyalni. Az ünnepségen kiválaszt magának egy nyírfát, ezt a jurta közepébe helyezik. Ebbe kilenc rovátkát vágnak, az égisz rétegek számának megfelelően, ezekre fel lehet hágni, és ezeket lépcsőfoknak hívják. A sámán az extázisában elindul a nyírfán felfelé, és mindig jelzi, melyik rétegbe ért. Ez folytatódik egészen a legfelső égisz rétegig, ahol a sámán Bai Ülgön színe elé járul. Az égiszbenyúló fa, és a felkúszás nehézségei, a baltával vágott lépcsőfokok vitathatatlan egyezések. A sámánszertartás, ahogy megmaradt a nép emlékezetében, úgy köszönt vissza a népmesében, amikor az ősi vallásos rítusok elvesztették jelentőségüket.

Diószegi Vilmos is a sámánjelölt felavatását látja az égisz érő fa megmászásában.⁷⁴ Az égisz érő fa a mesékben létraként szerepel, tehát a mesemotívumunk fatörzse létra jellegű. Ennek a létra mászásnak próba jellege van: alkalmas-e a jelölt táltosnak vagy sem. A Solymossy által felfedezett egyezéseket Diószegi helytállónak tartja, azonban alapvető különbséget lát a Solymossy által felvázoltak és a magyar rítus között. A magyar égisz érő fa megmászása próba jellegű, míg a párhuzamul szolgáló rítus olyan szertartás, amelyet számtalanszor véghezvitt a sámán. A magyar táltosjelölt, és a mese hőse is mindig fiatal. A magyar mese hőse a mászás előtt tudja meg, miként kell ezt a feladatot végrehajtani, addig az a sámán, amelyik már számtalanszor végezte ezt, az gyakorlatból végzi. És még egy fontos különbség: a sámán emberfeletti képességekkel rendelkezik, minden olyan feladatot meg tud oldani, amely a halandók számára lehetetlen. A magyar mese hőse felmászik a fára, de csak akkor múlja felül a többi halandót, amikor a birtokába kerül a táltosló. Jelen dolgozatnak nem témája az égisz érő fa és a sámánszertartás további vizsgálata, ezért csak annyit jegyzünk meg, hogy Diószegi kutatásai azt támasztják alá, hogy a sámánhitű népek képzelete szerint is az égisz érő fáról, a

⁷³ Solymossy Sándor: *A „vasorrú bába” és mitikus rokonai*. Válogatott tanulmányok. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1991. 141-147. lap

⁷⁴ Diószegi Vilmos: *A sámánhit emlékei a magyar nép műveltségben*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1958. 149-161. lap

világfáról kapja a sámán a sámáneszközeit (sámándob). Ezeknek az eszközöknek a segítségével szerzi a sámán emberfeletti képességeit.

A fán lakó nőalakok tehát azokkal a lényekkel mutatnak rokonságot, amelyekkel a révülő sámán, vagy táltos a jurta közepére állított fa megmászása alatt találkozik. Ezek a lények az istenek, illetve szellemalakok is lehetnek.

Számos vallásban a fára mászás az éghez való közeledést jelenti, akár csak a hegyre mászás. Ezek a motívumok olyan lényekkel, szellemekkel való beszélgetésre, konzultációra utalnak, akik az égben laknak. A pszichoanalitikus mesekutatás⁷⁵ a fára mászásban a lélek visszavonulását látja. A lélek visszahúzódik a hétköznapi élettől és belebocsátkozik a másvilágba. Fára mászni és onnan visszajönni lelki újjászületést jelent. Amikor a főhős elmegy a Naphoz, a Holdhoz és a csillagokhoz, akkor a lélek égi utazása archetipikus motívumának egyik variánsával van dolgunk. Megtalálható a sámánoknál, az antik korban, a zsidó hagyományban. Ez egyfajta beavatás, amelyhez igen hosszú út vezet, és amelynek eredményeként az utazó végül sámánként vagy prófétaként tér vissza a földre, akinek tudomása van a túlvilág dolgairól. A másvilági útra lépés tehát egy szellemi megvilágosodás, a mese feladata az út bemutatása. Úgy gondoljuk, hogy a pszichoanalitikus nézőpont sok adattal szolgálhat a mesekutatás számára, mert nézeteit mindenkor érvényes lélektani keretben vizsgálja.

Berze Nagy János is az égi rétegekben lakozó isteneket látja ezekben a mitikus alakokban, de a női mivoltukra is igyekszik választ találni. Berze Nagy szerint a mesékben előforduló Nap, Hold és Szél alakok illetve ezek anyja figyelemreméltó. Ezekben a planétaistenek szimbólumait látja. A csillagisten alakokat a babiloniak vallási hagyományaira vezeti vissza, akik a Vénusz-csillagot, a Napot és a Holdat istenként tisztelték. A babiloniak és a perzsák hite szerint a hét égben van a hét planéta pályája, egyik kör a másik felett van koncentrikusan. Ezeket az ismereteket a görög filozófia átvette és továbbfejlesztette, és ez terjedt el egész keleten. Később ezt fogadták el az egyházatyák is, az őskeresztények, a Korán népei és ez volt elfogadott a középkorban is. Az altajiak és ezek közvetítésével az ugorok hétrétegű ege is külön égbe elhelyezett, hét planétaistenre vonatkozó hite is ennek nyomán alakult ki. Berze Nagy tehát valószínűsíti, hogy ez az elv érvényesült az altaji népek felfogásában is. Az altaji

⁷⁵ Marie Louise von Franz: *Női mesealakok*. Európa Kiadó, Budapest. 1992. 186-187. lap, 193-194. lap

tatárok és a mongolok ezeket a csillag istenségeket egy-egy égi rétegben helyezik el, amely rétegek egymás felett helyezkednek el.

Ennek a többrétegű égnek a leírása az égis éró fáról szóló népmesékben maradt fenn, ezért Berze Nagy szerint⁷⁶ az altaji, tatár népmesék világfáin az egyes megállóhelyek az égi rétegeket képviselik. Minden rétegen a Nap és anyja, a Hold és az anyja, illetve a Szél és az anyja lakik. A magyar besenyőtelki változatban a három rétegen réz-, ezüst-, arany- és gyémántvárak találhatók, ezekben ugyanilyen szőrű ló, vagy ezek mellett ugyanilyen erdő. Ezek lényegében a három égi réteg képviselői, a babiloni és tatár felfogásban élő Vénusz, Hold és Nap vallási képzetének megfelelői. Ezek a planéták a mesékben olykor a hét egyes napjairól elnevezett öregasszonyok képében jelennek meg (Szent Péntekasszony, Szent Szombatasszony). A világfán tehát eredetileg a Nap, a Hold és a Vénusz lakott, azonban sok magyar népmesében a Vénusz helyére a Szél lép. Ennek oka bizonyára az, hogy a mesélő az égi hármasság egyik tagját elfelejtette, és helyébe olyan alakot tett, amely a mesékben a Nappal és a Holddal szintén hármasságot alkot. Ez a hármasság sem esetleges, mert a Szél a babiloni asztrológiában igen szoros kapcsolatban van a planétákkal. Ez a szoros kapcsolat az ókorban azt jelentette, hogy valamely nagy munka elvégzésénél vallási követelmény volt, hogy a Nap, a Hold és a szelek nevét meg kell említeni. Ez a hármasság is régi tehát, de a népmesekutatás szerint a Szél csak akkor jelenik meg, ha az elbeszélés menete azt megköveteli. Az égis éró fa meséiben nyilván nem így került, hanem inkább a fent említett felejtés kiküszöbölésére adott reakcióként.

És hogy ezek planétaistenek szimbólumai, azt Berze Nagy az erdélyi román illetve az alsóausztriai mesékkel támasztja alá. Ezekben a mesékben ugyanis az égi rétegeknek (három vagy hét) megfelelően a házakban vagy odvakban a hét egyes napjairól elnevezett öregasszonyok laknak. Ennek gyökere minden bizonnyal arra a római naptárrendszerre nyúlik vissza, amelyben keleti hatásra a hét egyes napjait⁷⁷ a planétaistenek nevével nevezték el.

Az erdélyi román és az alsóausztriai német mesében az öregasszonyoknak van jelzője, de a magyar változatokban sokszor „csak névtelen” öregasszony szerepel. És ezek száma is olykor ingadozik, hol kettő, hol három szerepel a mesében, noha az eredeti hármas égi réteg nyomai

⁷⁶ Berze Nagy János: *Az égis éró fa: Magyar mitológiai tanulmányok*. Tudományos Ismeretterjesztő Társulat, Pécs. 1958. 77-90. lap

⁷⁷ A rómaiak hete kilenc nappól állt, és ezeket számokkal jelölték. Majd ezeket átnevezték dies Solis (vasárnap), Lunae (hétfő), Martis (kedd), Mercurii (szerda), Jovis (csütörtök), Veneris (péntek) és Saturni (szombat).

világosan megmaradtak. Azokban a mesékben, ahol az égig érő fa nem szerepel, a planétaistenségeknek megfelelő alakok mégis tetten érhetők, mert azok a planétákkal vagy a hét egyes napjaival meg vannak nevezve, de előfordul az is, hogy ezt csak a szereplő funkciója hordozza magában. Ezek a szereplők alakjuk és számuk szerint különféle csoportokat alkotnak. Ilyen csoportok: a két öregasszony, az egyik a varjak, a másik a szarkák királynéja, az öregember, aki az állatok királya, a hangyák, a sasok királya s még két öreg ember, akik testvérek, három tündér, akik egymás felett laknak, három remete, három óriás, a három baba jaga s ezeknek egyre több fejű sárkányfiai, a házikóban élő öreg asszony, a méhek királynéja. Ezekben az alakokban a funkciók azonosságán kívül csak egy-két vonás engedni felismerni a planétaistenek rokonait.

Van még bizonyíték Berze Nagy tarsolyában arra, hogy ezek az alakok a planétaistenségek képviselői⁷⁸. Ez pedig az alakok hajlékának, vagy az egyes állomásoknak egy-egy fémmel való kapcsolata. A mese világfáján egymás felett réz-, ezüst- és aranyvár helyezkedik el, ezekben három ugyanilyen szőrű lovat talál a hős. A csillaghit és a tudomány az ókortól kezdve egészen a késő reneszánszig meghatározó volt a népek gondolkozásában, mert a planétáknak megfelelően az egész természetet felosztották. Így jutott minden egyes fémre is egy-egy planéta: a Nap az arannyal, a Hold az ezüsttel, a Vénusz a rézzel, a Mars a vassal, a Mercurius a higannyal került kapcsolatba. Ennél fogva a Vénusz a rézvár, a Hold az ezüstvár, és a Nap az aranyvár.

A világfán lakó planétaistenek nők: a Nap, a Hold és a Szél anyja, vagy öregasszonyok hármában vagy magányosan – vagy fiatal lányok. Mi lehet ennek az oka? Berze Nagy ebben az anyaistennő és a planétaistenek összeolvadását látja, amikor még a matriarchátusi vonás érintetlen volt. Ennek megfelelően ezek az alakok öregek, és ezek öregségét úgy teszik szemléletessé, hogy elnevezik ezeket az alakokat vén banyának, olykor pedig szempilláikat karóval vagy vasvillával kell feltámasztani. Az orosz népmesék baba jagái is ebbe a körbe tartoznak. A matriarchális vonást erősíti az a népmesei motívum, hogy a hazatérő Szél, Nap vagy Hold az elrejtett jövevény szagát megérezik, és haragjukat csak anyjuk tudja csillapítani. És hogyan jut a hős abba a kedvezett helyzetbe, hogy a planétaisten anyja fiának fogadja? Egyetlen mágikus mondattal: „Szerencséd, hogy öreganyádnak szólítottál...” Ezzel a hős a planétaisten anyjának oltalma alá kerül, aki még saját, emberevő fiával szemben is védelmezi.

⁷⁸ Berze Nagy János: *Az égig érő fa: Magyar mitológiai tanulmányok*. Tudományos Ismeretterjesztő Társulat, Pécs. 1958. 91. lap

Berze Nagy véleménye szerint tehát, amikor a főhős „öreg anyámnak”, és a planétaisten anyja pedig „fiámnak” szólítja a hőst, akkor a matriarchátus kötelékébe lép a hős. A planétaistennek pedig a jogszokás folytán az idegent testvérének kell fogadnia.

A lényeges kérdés Berze Nagy asztrológiai elméletében, hogyan váltak a planétaistenek nővé, és hogyan öltötték magukra az öregasszony, vagy a fiatal lányok alakját. Az anyaistennő alakját kiválóan meg lehet ragadni. A mesékben, amikor a fán kinyílik egy ajtó, kidugja a fejét egy öregasszony, akit a hős „öreg anyámnak” szólít, az pedig „fiámnak” a főhőst. A fán van még két ajtó, az egyik mögött gazdag gyümölcsös kert, a másik mögött egy tündérkertet talál a hős, Tündér Ilonával. Egy másik változatban az egyes állomásokon réz, ezüst és aranyruhákat kap a hős, legvégül elnyeri a tündérszép királyleány kezét. A fán lakó alakok változatosak, olykor két öregasszony és a harmadik szinten az egyik öregasszonynak a három leánya, vagy a Szél, a Nap és a Hold, valamint ezek anyjai, vagy a hét napjairól elnevezett hét öregasszony. A fára menetel vége mindig az, hogy a hős feleséget talál. Berze Nagy ezekben az alakokban a planétaistenek mellett az anyaistennőt látja, aki gazdagsággal és bőséggel adományozza meg a hőst. Fában, szekrényben, dióban elhelyezett réz, ezüst és aranyruhákat ad az árva leánynak, vagy réz, ezüst, és arany kantárokat adományoz neki, de idetartozik az anyaistennő alakjában feltűnő nőalak mindenféle magot, gyümölcsöt és levelet termő, fiatalító, gyógyító gyümölcsei is. De a réz, ezüst és aranygyűrűt adományozó fiatal leányok is ebbe a körbe esnek. Berze Nagy véleménye szerint az anyaistennő mítosza érintetlenül az Előázsia többféle nevű fában, kőben lakó istennőjének mitológiájában található meg, de ez később a planétaistenekkel összeolvadt, és ebben a szinkretizmusban jelenik meg a népmesékben. Ennek hatására a planétaistenek női alakot vettek fel, és átvették az anyaistennő funkcióit is. És Berze Nagynál ez az átalakulás iránya is: a planétaistenek léptek az anyaistennő mellé, és ők ragadták el az anyaistennő egyes attribútumait. Emellett szól az a körülmény, hogy az anyaistennő anyauralmi jogait a világfán az egybeolvadás után is megtartotta a főhőssel és a fiaival, a planétaistenekkel szemben is. A planétaistenek különös „átöltözésének” vagyunk tanúi, öregasszony alakját öltik magukra, és részint útbaigazító öregasszonyként jelennek meg, akik a réz, ezüst és aranyvárban laknak, de az ifjú és csodaszép Tündér Ilona alakját is magukra ölthetik. Ha az öregasszony alakjában tűnnek fel, akkor az életkor jelzi azok rangbeli különbségét, az istenleányok alakjában pedig a szépség és a fiatalság az irányadó szempont. Így kerülhetett a legfelső szintre, a legfelső égbe, a főisten lakóhelyére Tündér Ilona, aki ebben a formájában magába olvasztotta a Napfőisten fénylő

alakját, a már előbb Nap, Hold és Szél anyjává alakult előázsiai anyaistennőt, és az istenleányok között a legfiatalabb és legszebb leányistennőt.

Amíg Solymossy kizárólag a vasorrú bába alakjára koncentrált, és ezért a fiatal lányok alakját nem magyarázza, addig Berze Nagy János egy olyan átfogó elméletet állított fel, amelybe a vasorrú bába alakjától a királylányokig minden nőalak beleilleszthető. Berze két nagy hiedelem összeolvadását látja ezekben a nőalakokban, és mesei funkcióikban. Az elmélet egyik pólusán a hét bolygó tiszteletén alapuló asztrológiai nézetek állnak, a másik pólusán a világ minden táján fellelhető anyaistennő kultusza. És hogyan tudta ebbe az igen tág keretbe beilleszteni a vasorrú bábát, és a kevésbé jótékony és segítőkész öregasszonyt? Az anyaistennő ambivalens alakját látja benne, ez az alak, aki a tatár népek meséiben a Jilbigän-asszony, az orosz népmesékben baba jaga, a magyar néphitben az ördögök anyja, az ördögös szüle, vasfogú vagy vasorrú bába. Ezeknek fiai az istenfiak analógiájára a sárkányok. Továbbá az anyaistennő ugyanezen ambivalens megjelenése a fán ücsörgő és didergő boszorkány. Berze Nagy értelmezése egy univerzális értelmezés, amely bármikor és bármilyen mesetípusban megjelenő „öregasszonyra” és „királylányra” alkalmazható.

iv.) A pszichoanalízis természetistennője

A pszichoanalitikus megközelítésnek a mesekutatásban betöltött szerepe vitathatatlan és igen váratlan és meglepő adatokkal szolgál a mesetudománynak. A mélylélektan érdeklődés a mesék iránt abban a habitusban rejlik, hogy felismerte, hogy a modern ember álma a mesékével hasonló, vagy azonos motívumokat tartalmaz. Ezek azonos gyökerét vallja a pszichoanalízis. Ennek a nézőpontnak kétségkívül előnye, hogy nem ragaszkodik a történelmi és földrajzi adottságokhoz, és e tekintetben az antropológiai irányzathoz áll közelebb – a módszereit illetően. Olyan kollektív tudattalanba merült tartalmakat keres az emberiség közös tudatalattijában, amelyek utat és kifejeződési formát kerestek az epikus élményekben, így a mesében is. A dolgozatunkhoz Jung tanítványa Marie Louise von Franz kutatásait⁷⁹ vesszük szemügyre, így a mesék nőalakjait megismerhetjük egy pszichológus szemével is.

A jungi pszichológia megkülönbözteti egymástól az anya- és az apaprincípiumot, ezért Marie Louise von Franz az anyaprincípium negatív leképződését látja a mesék boszorkányaiban. A mesék nőalakjairól általános alapelvként rögzíti, hogy a nő különösen a mi kultúránkban

⁷⁹ Marie Louise von Franz: *Női mesealakok*. Európa Kiadó, Budapest. 1992. és *Az árnyék és a gonosz a mesében*. Budapest, Európa. 1998.

hajlik arra, hogy a hivatalosan el nem ismert eszmével lépjen összekötetésbe. A nő általában közelebb áll a természethez, annak akár világos, akár sötét oldalához. Ezért az elismerten tudományos és vallásos gondolkodás által elutasított témákat gyakran nők veszik gondozásba. A nő általában természet-közeli, és mesterkéletlenebb módon gondolkozik, mint a férfi, ezért ihletheti alkotásra a „femme inspiratrice”.⁸⁰

A magyar mesekincs is tartalmaz olyan mesét, amely a pszichoanalitikus elmélet anyaprincípiumáról szól.

A Boszorkány háza (AaTh 334, BN 344) című mesében egy leány a boszorkányhoz vivő útjában, s a boszorkány házában bizonyos tárgyakon s állatokon csodaszzerű jelenségeket figyel meg; végül meglátja a saját fejét levevő emberevő nőt is (A). Az emberevő nőtől a látottakról kérdezősködik, amikor az emberevő szörnynek saját magáról kellene felvilágosítást adnia, elnyeli a kérdezőt (B).

Az Egyék, igrék komámasszony című mesében⁸¹ a boszorkánynő a szegény embernek lett a komája. Az embert a feleségével s a fiával együtt meghívja magához. Ezek az úton sok embercsontot látnak, aztán emberkoponyát is. A boszorkány házában a konyhában a kanalak épp táncolnak, s amint meglátják az idegeneket a kanáltartóba ugranak vissza. A vendégek a szobába mennek, a komaasszony éppen akkor csapta fel az öléből a nyakára a fejét. A boszorkányasszony férje kicsalja a szobából a szegény ember fiát, és a kemencébe veti. A feltálat emberhúsból a szegény ember neje nem eszik. Arra hivatkozik, hogy idefele jövet csontokat és koponyákat látott, és különben is a komámasszony az imént még az ölében tartotta a fejét. A további kínálgatásra a boszorkány a férjével együtt elnyeli őket.

Egy másik igen elterjedt mesetípusban, A mostoha leány és az édes leány (AaTh 480, BN 480) meséjében mostoha az árva leányt elúzi a háztól (A). A leány útjában fákkal, állatokkal, tárgyakkal jót tesz (B). Boszorkányhoz beáll szolgálatba; tilalom: egy szobába nem szabad bemennie. A boszorkány választást enged neki, hogy azt vihesse el a holmijából, amit akar (C). Hazafelé menet a boszorkány üldözi, de a fák, állatok, tárgyak nem árulják el. Otthon kiderül, hogy a szolgálat jutalma drágakő, pénz s más eféle (D). A mostoha saját, rossz szívű

⁸⁰ Marie Louise von Franz: *Női mesealakok*. Európa Kiadó, Budapest. 1992. 176. lap

⁸¹ Hiv. Berze Nagynál: MNGY XIII. Kálmány Lajos: *Ipolyi Arnold népmesegyűjtménye*. Budapest, 1914. 45. sz. 257-259. lap

leányát is útra küldi. Ez útjában nem tesz jót, a boszorkánynál nem szolgál hűségesen: a tilos szobából ellop egy ládát, de szerencsétlenül választ. Menekülés közben az állatok, fák stb. nem segítik. Az üldöző boszorkány összetépi (E).

A mese jellegzetes változatai: vaskéivel két kakason kősziklát szánt a boszorkány, ki három napra (egy év) megfogadja. Réztetejű kakaslábonforgó várba küldi kását főzni. 12 szoba kulcsát adja oda neki, de a 12. szobába nem mehet be.⁸² A baba és az öreg emberről szóló változatban⁸³ az árva leány a templomba készülő vasfogú bábához egy évre (három napra) szolgálatba áll. Ez kulcsokat ad neki, s megmutatja a szobákat, de egy szobába nem szabad bemennie. A tiltott szobába benyit, szép és csúnya ládákat talál. A szépek kígyóval, békával, a csúnyák kinccsel vannak tele. A hazaérkező bábának azt hazudja, hogy parancsa szerint járt el. A boszorkány számos mesében⁸⁴ vasorrú bábaként tűnik fel, míg egyes változatokban csupán öreg asszonyhoz áll be a lány szolgálatra.⁸⁵

A pszichoanalitikus elmélet szerint ez a nőalak a természet megszemélyesítője, mert egyszerre hordozza magában a szépséget és a rettenetet. „A legelvetemültebb szadista pribék örült fantáziája”⁸⁶ sem eszelhetne ki olyan kegyetlenséget az élőlény halálra kínzására, mint amilyenre a természet képes. A betegségek, egy félig rágott állati tetem éppúgy részesei a világnak, mint egy nyíló virág vagy a ragyogó napsütés. A boszorkány háza című mese épp erről az ambivalens természetről szól: a táncoló kanalak a házban, a megsütött és feltálat gyermek, és a mindent felfaló természete a boszorkánynak. A természet törvényét tükrözi, hogy a boszorkány látogatóinak magatartásától függ, hogy a természetistennő melyik oldalát mutatja meg. Különös példája ennek a mesében, hogy a hős sokszor akkor kapja meg jutalmát, ha a természetanya titkait kilesve tagadja, hogy megismerte azt. A hős akkor bölcs, ha úgy tesz, mintha semmi se történt volna. Ez a „mintha mi sem történt volna” magatartás menti meg a Mostoha leány és az édes leány meséjében a lányt, aki tagadja, hogy benyitott a tiltott szobába, és a „tudás terhe” pusztítja el a rosszul felelő szereplőt, aki elárulja magáról,

⁸² Hiv. Berze Nagynál: Merényi László: *Eredeti népmesék II.* Pest, 1861. A mostoha leány és az édes leány. 169-187. lap

⁸³ Hiv. Berze Nagynál: *Magyar Nyelvőr XII.* 1883. M. Németh Sándor: A baba és az öreg ember. 524-526. 1. 562-565. lap

⁸⁴ Hiv. Berze Nagynál: MNGY IX. Berze Nagy János: *Népmesék. Heves és Jász-Nagykún-Szolnok megyéből.* Budapest, 1907. 32. sz. A jószívű árvalány. 244-249. lap; *Ethnographia-Népelet: XXXIV-XXXV.* 1923-1924. Velsinszky Zoltán: A vasorrú baba. 181-183. lap

⁸⁵ Hiv. Berze Nagynál: *Magyar Nyelvőr XIV.* 1885. Versényi György: A zides meg a mostoha jány. 91-94. lap; *Magyar Nyelvőr XVII.* 1888. Halász Ignác: Az ides lán, meg a mostoha lán. 516-517. lap

⁸⁶ Marie Louise von Franz: *Női mesealakok.* Európa Kiadó, Budapest. 1992. 240. lap

hogy a titkot megismerte. Ez az igazi beavatottak útja: megérti a világ működését, annak jó és rossz oldalát, de tapintatosan szemet huny felette. Ez az álláspont az embert teremtetett létére emlékezteti. Ezt a korabeli, majd a mesékben is visszatükröződő világlátást a kereszténység átértelmezett szeretet-elve alaposan felforgatta. A természet mindig megy a maga útján, ezzel szemben a keresztény etika egy más értékrendszert állított fel, és ezek nincsenek átfedésben egymással. Jung és von Franz is azt vallja, hogy a Gonosz nevének elhallgatása, a Rossz nemlétezéséről szóló keresztény tanítás (*privatio boni*) veszélyes, mert az csupán a jó inflációja és hamis optimizmus.

Végezetül a pszichoanalitikus mesekutatás a mese továbbadásában és a mesék fennmaradásában meghatározó szerepet tulajdonít az archetípusoknak. Ez az archetípus jeleníti meg azt az ősrégi réteget a mesében, amely minden hallgatót és minden mesemondót megragad, és amely a bizonyosan fennmarad és átöröklődik. A meseanyagnak tehát konstans része az archetípusos anyag, amely a korabeli hiedelmeknek és vallásos nézeteknek a tükörképe. Az archetípusos alak a mesékben gyakran megkettőződik, így az egyik alak a másik árnyéka. Minden típusnak van egy pozitív, világos és egy negatív, sötét oldala. A mesékben sokszor feltűnő Nagy Anya archetípusa a boszorkány, az ördögi anya és ennek másik pólusán a bölcs öregasszony és a termékenység istennője, az anyaisztennő.⁸⁷ A boszorkány a pszichoanalitikusok szerint a Nagy Anya archetípusának mesei megfelelője, akár pozitív, akár negatív szerepben lép fel.

v) *A Propp-i baba jaga*

Ezek a boszorkányok szintén túlvilági lények, ezért szükségesnek tartjuk bemutatni Vlagyimir Propp tanulmányát, amelyben a baba jaga legfontosabb attribútumait veszi számba, és keresi meg hozzá a világon fellelhető párhuzamokat. A Propp-i elmélet ismertetését azért tartjuk szükségesnek, mert a mi vasorrú bábánk megértését segíti az a morfológiai vizsgálat, amelyet Propp a varázsmesék kapcsán végrehajtott.

Propp kiindulópontként rögzíti, hogy a jaga kapcsolatban áll a holtak birodalmával, és a mese nemcsak a halálról alkotott elképzelések nyomait őrizte meg, hanem a valaha széles körben elterjedt rítusnak a nyomait is, amely szorosan összefüggött a fiatalok beavatásához kapcsolódó képzetekkel. Ezt az állítását igyekszik történeti adatok fényében alátámasztani. Ez

⁸⁷ Marie Louise von Franz: *Az árnyék és a gonosz a mesében*. Budapest, Európa. 1998. 40. lap

a beavatási szertarás annyira szorosan kapcsolódik a halálról alkotott elképzelésekhez, hogy egyik a másik nélkül aligha vizsgálható, következésképp a mesét nemcsak a hiedelmek anyagával kell összevetni, hanem a megfelelő intézményekkel is. A beavatás rítusa, a szertartás jellemzőinek a vizsgálata feltárja előttünk azokat a hasonló felépítésű szüzséket, amelyen a hősnek a mesében át kell esnie. A beavatás a rokonsági szervezetet jellemző intézmény, a beavatással bevezették a fiatalot a rokoni közösségbe, annak teljes jogú tagjává tették, és megszerezte a házasságkötés jogát. Formái különbözőek lehettek, de általánosságban elmondható, hogy egyfajta időleges halált jelentett. A beavatandó a szertartás idején ideiglenesen meghalt, majd új emberként kelt életre. A halál és az újjászületés előidézésére számtalan forma ismeretes szerte a világon: a testi fenyítések, kínzások, a szimbolikus megégetés, megfőzés, darabokra szaggatás, az állat általi felfalás. A szertartás mindig az erdőben, vagy legalábbis egy vad növényzettel ellátott félreeső helyen történt.

Az erdő a baba jaga állandó környezete. A hős/hősnő arra indul, amerre a szem ellát. Az erdő mindig áthatolhatatlan, sűrű, titokzatos, és nem teljesen valószerű. Fontos tulajdonsága, hogy elzárja a hős útját, és áthatolhatatlan. Propp a vizsgált anyagokra támaszkodva azt mondja, hogy az erdő a túlvilágot veszi körül, és a túlvilágra az erdőn keresztül vezet az út. A második megállapítás tehát az, hogy a baba jaga állandó környezete, az erdő, a túlvilág és az evilág közötti határmezsgyén helyezkedik el. A baba jaga másik lényeges jellemzője, hogy háza madárlábon áll. Egyes mesék szerint a házikó pörög, más szerint állandóan forog, de ez az elképzelés az „átfordul” szó félreértéséből ered. A ház tehát a hősnek háttal áll, és a megfelelő szóra átfordul, és ajtaját a hősnek mutatja. A ház bejárata tehát mindig a hősnek ellenkező oldalon van, a túlvilág, a halál országa felé fordulva. A hős az evilági és a túlvilág határán csak a házikón keresztül tud menni, ezért kell a házat megfordítania. Mi a madáralak magyarázata? Találunk olyan népeket, amelyeknek a mítoszai és szertartásai arról árulkodnak, hogy a két világ határán álló házikó állat alakú, vagy állat. A házikó a halottak világának bejáratát őrzi és a hős vagy ismeri a megfelelő szót ahhoz, hogy beléphessen vagy áldozatot mutat be. Propp megállapítása, hogy a „legősibb szubsztrátumnak az iniciáció szertartásában alkalmazott állat alakú kunyhó építését tekinthetjük. A szertarás keretében a beavatandó mintegy leereszkedett a halál birodalmába a kis házikón keresztül. Innen van az, hogy a házikó a túlvilág bejáratát jelképezi. A mítoszokban már elvész a kunyhó zoomorf jellege, az ajtó az orosz mesében szereplő oszlopok azonban továbbra is megőrzik zoomorf jellegüket.”⁸⁸

⁸⁸ Vlagyimir Propp: *A varázsmese történeti gyökerei*. L'Harmattan, Budapest. 2005. 60. lap

Továbbá a baba jagának kellemetlen az élő ember szaga. A halottak a szagukról ismerik fel az élőket, ahogy az élők is a szagukról ismerik fel a halottakat. Láthatjuk, hogy a halottak világába fordított előjellel kerülnek be az élők világának viszonyai. Az élők szaga éppoly utálatos és iszonytató a halottak számára, mint a halottak szaga az élőknek. A magyar népmesékben érdekes módon nem a vasorrú bába vagy az alvilágban található fiatal lány az, aki nem állja az ember/idegenszagot, hanem jellemzően a sárkány, a bába fia vagy a fiatal királylány férje.

A baba jaga rendszerint megvendégeli látogatóját, „megetette, megittatta”. A visszatérő fordulat ismét alátámasztja azt a szimbólumrendszert, hogy a hős az alvilág kapujához érkezett és baba jaga házikóján át vezet az út a túlvilágra. Ezzel a hős eszik a halottaknak szánt ételből, és ezzel maga is halottá válik. A viszony megint fordított, ahogy fent láttuk: az élőknek szánt étel életerőt ad az embernek, a halottaknak szánt étel pedig mágikus erőt biztosít a halottaknak.

Már fent is láttuk, hogy a baba jaga állandó lakhelye az erdő mélyén van. Külső attribútumai pedig azt jelzik, hogy a baba jaga az erdő úrnője. Nemi ismertetőjegyeit felnagyítják a mesében, és nem a női szépségét hangsúlyozzák, hanem a termékenységet. Felruházzák az anyaság minden ismertetőjegyével. Ugyanakkor láthatjuk, hogy a baba jaga nem az emberek, hanem az állatok anyja, korlátlan hatalommal rendelkezik felettük. A jaga a mítoszban megőrzi az állatok felett gyakorolt hatalmát. Propp álláspontja, hogy ebben az időben az ember élete nagyban függött a vadászattól, és az állatoktól. Ezzel az állatok felett uralkodó nőtől függött az ember és a közösség élete is. Ha pedig az erdei állatok felett hatalma van a Jagának, akkor típusa a totemőshöz áll közel.

Miért fontos számunkra ez a Propp-féle baba jaga? Mert a boszorkány alakját egy természetistennő felé tolja el, amely a vadászattal foglalkozó társadalmakban az állatokkal mutat rokonságot, a mezőgazdaságra épülő kultúrákban pedig a földdel és növényi vegetációval. Ugyanakkor fontos azért, mert a boszorkánynak a túlvilággal való kapcsolatára is rámutat. Az a vizsgálódása, amely a baba jaga alakjában és szerepében a beavatási szertartások maradványait mutatja, a mesék a gonosz mostoháinak, mint a „földi” boszorkányalakok felismerését segíti.

A kacsalábon forgó kastély – a banya hajléka

Népmeséinkben gyakran találkozunk a kacsalábon forgó várkastéllyal. A hős, akinek feladatul tűzik, hogy keresse fel a sárkányoknak, a vasorrú bába fiainak otthonát, amikor a sárkányok otthonához ér, várat, várkastélyt talál maga előtt, amely madárlábon forog. A madárfajta mindig jelölt: hol lúd-, hol kacsalábon forog, de előfordul a tyúk-és kakasláb is. Solymossy külön tanulmányt szentelt a kacsalábon forgó várkastély vizsgálatának.⁸⁹ Álláspontja szerint akárcsak a vasorrú jelzőhöz hasonlóan a madárláb képzelet is sokkal mélyebbre nyúlik vissza, mint azt a fantasztikumnak ható képzelet mutatja.

Solymossy kutatása szerint a kelet-európai területen, az orosz mesegyűjteményekben⁹⁰ már találkozunk a képpel: a baba jaga az orosz mesékben hagyományosan orsólábon, tyúklábon álló házacskában lakik az erdő mélyén. Solymossy összehasonlító elemzése azt hozta, hogy azok a népek, amelyek évszázados érintkezésben voltak az orosz lakossággal – úgymint a lengyelek, bukovinai cigányok, finnek, ruténok – hasonlóképp mesélik a mesét. Az oroszföldi motívum ezért kétségtelenül rokon a mi mesemotívumunkkal. A banya hajléka ugyan nálunk kastély vagy vár, míg a baba jaga kis erdei kunyhóban lakik, de mindkét mesealak hajléka a túlvilágon van és az alak maga is túlvilági szellemi lények, bűvös hatalom birtokosai, és fiai a sárkányok. A baba jaga ugyan inkább tűnik emberi lénynek, mert az emberektől távol, mint kitagadott lény él az erdő mélyén.

A fentiek alapján Solymossy a madárlábon forgó várkastély motívumának történeti gyökereit az ural-altaji őshiedelmek és szokások körében kereste. Az altaji (kalmük, kirgiz, sojot) kozmológia, valamint a szamojédok és a lappok világszemlélete szerint a mennybolt a jurtáik tetejéhez hasonlóan – a föld maga egy hatalmas sátor. A korábbi ural-altaji világszemlélet szerint az égbolt a föld sátozteteje, és ahogy a sátor apró lyukain átszivárog a fény, éppígy a csillagok is ilyen lyukak az égi sátoron. És ahogy az emberek a sátor közepén a tetőnyíláson kilátnak a külső világba, ekként kell lennie az égi jurtán is egy lyuknak közepén, ahonnan az istenek világa vakító fényében meglátható. A Sarkcsillag az a pont, amely körül a többi csillag forog, ezért a Sarkcsillag mellett, az ég legmagasabb pontján képzeltek el az ég

⁸⁹ Solymossy Sándor: *A „vasorrú bába” és mítikus rokonai*. Válogatott tanulmányok. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1991. 97-122. lap

⁹⁰ Solymossy A. N. Afanaszjev gyűjteményére hivatkozik.

nyílását. A kozmikus világszemlélet teljes megértéséhez tudni kell, hogy ezeket a jurtákat középen egy fával támasztották meg. Ez a fa, amelybe a révülő sámán bevágásokat ejt, hogy azokon egyre feljebb mászon az égi rétegekbe, mígnem kiemelkedik a sátor középső nyílásán, és ezzel jelzi, hogy a legfelsőbb égi rétegbe érkezett. Az égboltot tartó hatalmas fát világfának képzeltek el, és csak ez lehet az a tengely, ami körül az égboltozat forog. És minthogy az alvilág a felső világhoz hasonlatosan több rétegre van osztva, az alvilág világfája mentén az alvilág is forog. Az alvilágban laknak a rossz szellemek, a sárkányok és azok anyja a vasorrú bába is, ezért ahogy a fent, úgy a lent székelő istenek háza is forog.

A sámánfák, rudak és oszlopok gyakran egy-egy madár életnagyságú kifaragott alakját ábrázolják. Solymossy számos hivatkozással élt arra vonatkozóan, mely népeknél lelhető fel ez a madáralakkal betetözött sámánfa. A sámánszertartásnak szerves része, hogy az elhunyt lelkét a sámán átsegíti a túlvilágra. Ezt a lelket fel kell vinni az égbe, ezért szükség van a madarak röptére. Általános közhiedelem, hogy a lélek madáralakban jut feljebb vagy maga a sámán ölt madáralakot is.

A fentiek alapján Solymossy végkövetkeztetése: a madárlábon forgó várkastély mindig a túlvilágon van, a szellemek otthonában. E hajlékok az égboltozattal együtt mozgásban vannak, és tengelyük a világfának megfelelő aranyoszlop.

Honti Solymossy dolgozatát alapos kritikai vizsgálat alá vetette. Kortársának tudományos módszerét elfogadhatatlannak tartotta, mert Solymossy megtalálta néhány középkori eposzban, lovagregényben, középfelnémet eposzban és ófrancia prózában írt Perceval regényben is a forgó vár motívumát, de ezeket a „véletlen ellenőrizhetetlen játékanak” tekintette. Honti tanulmányában⁹¹ számos bizonyítékát hozta a forgó vár motívumának. Az óskandináv Edda mitológiai énekei között, a Nagy Károly jeruzsálemi és konstantinápolyi zarándokútjának történetéről szóló ófrancia szövegben, egy János pap országaról szóló XIV. századi történetben, az Arthur regényciklusban, és egy walesi grál-regényben egyaránt előfordul a forgó kastély vagy vár motívuma. De Honti nemcsak a kelta eredetű francia és német regényekben találta meg forgó kastélyt, hanem eredeti kelta szövegekben is. Ezek a tények azt igazolják, hogy a forgó kastély motívuma mélyen és szerteágazóan gyökerezik a nyugateurópai hagyományban és 1200 évvel korábban mutatható ki, mint keleten. És amit

⁹¹ Honti János: *Mesetudomány és vallástörténet*. Szeged Városi Nyomda és Könyvkiadó Rt, Szeged. 1935.

Honti meggondolandónak vélt, hogy a forgó kastély motívuma írásos forrásokban előbb jelent meg Európában, mint ahogy a magyarok letelepedtek volna, s hozzátette, hogy Közép-és Kelet-Európában csak újkori feljegyzések tanúskodnak róla.

Valamelyest hasonlóképp gondolkozott Berze Nagy János⁹² is a forgó várakról, de kritizálta is korának két jeles képviselőjét, Solyossyt és Hontit. Solyossy véleményét, miszerint ezeknek a palotáknak a tengelye a világfának megfelelő aranyoszlop nem fogadta el. Egyetlen apró tényezőtől múlik szerinte az elmélet tarthatatlansága, mégpedig azon, hogy Solyossy nem volt tekintettel arra a körülményre, hogy ezek a várak olykor megállnak. De nem fogadta el Honti véleményét sem, amely a forgó kastélymotívumnak az Eddában, illetve ó-francia hagyományokban való előfordulása mellett kiállva, megtagadta a keleti örökségnek és a magyar ősvallás párhuzamának az elméletét. Osztotta Solyossy véleményét, hogy a motívum keletről hozott örökség, és ezt a magyarság európai környezetétől nem vehette át. Az ural-altaji örökség voltát azonban csak sejtethetjük. Hontival szemben azzal érvelt, hogy mindazok az európai források, amelyeket Honti vizsgált, szóba sem jöhetnek, mint átvétel, mert a madárláb motívuma és a világfa képzete teljesen hiányzik belőlük.

Solyossy azon elgondolását Berze Nagy nem látta kellőképp alátámasztottnak, hogy a madárláb, az alul szétterpesztett ujjakkal madárláb alakúra faragott s a sámbán sátrában felállított aranyoszlopot helyettesítő nyírfán alapul. Szerzőnk a megoldást inkább az asztrológiában látta. Az ókori asztrológiai felfogás szerint azok az állatköri képek, amelyekben a planéták a világ teremtésekor álltak, azok a „házak”. Az asztrológia tehát házaknak nevezi az állatkör egyes képeit, amelyekbe a planéták bemennek, és amelyekből kijönnek, mint a házakból. Berze Nagy véleménye szerint nem elképzelhetetlen, hogy a vulgáris képzelet ezeket a házakat szó szerint fogta fel.

A hagyomány megkopásával a mesékben a világfán vagy a vándorlás során síkságokon, erdőkben talált és a planétákat képviselő öreg férfiak, vagy asszonyok már csak a ház, házikó a lakhelye. Az egyes csillagistenségek közötti hierarchia a házak réz, ezüst vagy arany jellegén keresztül ragadható meg. De ugyanezt a méltóságbeli különbséget jelzi az öregasszonyok korának növekedése, vagy a fiatal leányok szépségének ragyogása. A

⁹² Berze Nagy János: *Az égig érő fa: Magyar mitológiai tanulmányok*. Tudományos Ismeretterjesztő Társulat, Pécs. 1958. 102-116. lap

planétaházak tehát a szószerinti értelmezésen keresztül a mesék forgó váraivá váltak. Ennek az átalakulásnak az első fokán azt az elképzelést találjuk, amikor a népi képzelet az állatköri csillagképet olyan a csillagok között lebegő várnak, háznak fogja fel, amelyben a planétaistenség bent ül. Az eget tartó, soha el nem dülő támaszték derekán ott látjuk a planétaházak utódjait házikó, ház, várkastély alakjában. A mítoszok, mondák és népmesék levegőben lebegő, égről csüngő, madár- vagy állatlábakon, vagy ezek nélkül forgó várak a tudományos asztrológia szószerinti értelmezéseiből keletkeztek.

A Propp-féle baba jaga ismertetésénél pedig láttunk még egy elképzelést, amely a túlvilági házacska madárlábát ahhoz a hiedelemhez kapcsolja, miszerint a túlvilág és az evilág határán álló ház állati jegyeket hordoz.

Összegzés

A vasorrú bába és a boszorkány alakja a felvázolt elméletek szerint egyaránt lehet az ősök tiszteletére vonatkozó kultusz epikus továbbélése, a világ felosztására vonatkozó sámánhit egyik szelete, vagy egy minden kultúrát átható planétaistenhit maradványa, vagy az anyaistennő (Nagy Anya) és a természetistennő manifesztációja.

Ami egyértelműen kitűnik a mesékből, egy túlvilági (alsó vagy felső világban élő) nőalak dominanciája. Olykor öreg apóka lép az öreg asszony helyébe, de nem ismerünk mesét az égisz érő fán lakó és a főhőst segítő fiatal legényről. Holott a planétaistenek között is találunk olyanokat, amelyek a férfi oldallal vannak kapcsolatban, de a táltossá válásnak sem voltak nemi előfeltételei. Mégis a mesékben a főhősnek gyakorta nők kerülnek az útjába.

A magunk részéről a vasorrú bába és más boszorkányok alakja mögött kétféle hitvilágot és kultuszt sejtünk. Az egyik az anyaistennőnek igen korai, az őskorba nyúló tisztelete, míg a másik az altaji népek jellemző sámánkultusza és szellemhite.

Az anyaistennő és a Földanya. Eliade az ősi társadalmakban a mezőgazdasági termelés elterjedésével a vegetáció és a nő kapcsolatát hangsúlyozza, mert a nők meghatározó szerepet játszottak a növények háziiasításában.⁹³ A föld termékenysége kapcsolatban áll az asszonyi termékenységgel, ők ismerik a teremtés titkát. Vallási misztériumról van szó, hiszen ez a titok irányítja a táplálékot és az életet, ezért a halált is. A termőtalajt a nővel azonosítják. A nő nemiségének szakralitása már korán összekeveredik a teremtés csodálatos rejtélyével. Ez a termékenységet, az anyaságot és a Földdel szoros kapcsolatot jelképező istennő Földanya-Anyaiistennő, Nagy Anya minden vallási rendszerben megtalálható. Az anya alakjáról vallásfenomenológiai⁹⁴ megközelítésben az alábbiak mondhatók el. Az anya alakját Otto Kern szavaival foglalja össze G. van der Leeuw: nincs szentségesebb dolog a világon, mint az anya vallása, mert a minden ember lelkében rejtőző legmélyebb titokhoz vezet vissza: a gyermek és anya kapcsolatához. A modern pszichoanalízis tette érthetővé az anya alakját a felnőtt életben. Az anya alakját egy nagy misztérium lengi körül, a születését. Ez a mozgás és változás, a keletkezés és elmúlás egyetemes titka, amely az anyaméhből indul. De az anya a mindent tápláló föld, az élet a földön a Földanyától van, és a halál visszatérést jelent hozzá. A

⁹³ Mircea Eliade: *A vallási hiedelmek és eszmék története*. I. kötet. Osiris Kiadó, Budapest. 1998. 41-42. lap

⁹⁴ Gerardus van de Leeuw: *A vallás fenomenológiája*. Osiris Kiadó, Budapest. 2001. 78-87. lap

föld asszony és az asszony a föld, felemelik az emberéletet, hogy visszatérhessen eredetéhez, és ismét megteremtik. Az ember emiatt az örökös körforgás miatt foglalkozott ősidők óta az anyasággal, és a Földanyával. Sok neve van: Gaia, aki mindent elajándékoz gazdag kincseiből, Athéné kúrotroposz, a „nagy anya”, a sok mellű, Ázsiában Epheszia, Artemisz vagy Diktünna. Vad természeti hatalom, amely az erdőben és a hegyekben lakik. Az anya alakja nehezen meghatározható. Ahol a természet valamit ad vagy elvesz, ott van az anya. Ez az anya a vad, érintetlen természettel közös, amely kisázsiai Kybelé alakjában megőrizte ezt a vonását, a germán talajon pedig a Holde vagy Holle anyó hasonló alakját öltötte fel. De ehhez a földanyához tartozik a megművelt föld anyalakja is. A föld ugyanis nemcsak gazdag ajándékokat zsákmányol magának, hanem táplál is. Az emberek a földet nőnek tekintik, és a nőt földhöz tartozónak. Erre a legékezebb példa a Déméter kultusz, akinek a lánya Perszephoné maga is maggá válik, hogy a földbe helyezve elpusztuljék és tavasszal új hajtást hozzon. Ennek a kultusznak az asszony és a föld megművelése közötti szoros viszony az oka. Mindenhol a világon a nő az, aki a mezőgazdasággal és annak rítusaival törődik. Mert vallási értelemben az asszony és a föld összetartozik.

Az anya alakja már itt ambivalens. A Földanya mindenütt emberi, az anyaistenekben a női lehetőségek egész tárházát fedezhetjük fel: a kedvest, a szüzet, de a kegyetlen vonások sem hiányoznak. Artemisz igazi hóhér, és a legrettegettebb anya kétségkívül az indiai Káli. De a nő mindig anya, akkor is, ha szűz és akkor is, ha sajátságos viszony van az anya és egy ifjú isten között, aki a szerető nő és az anya érzelmeit is megkapja.

Vallási értelemben a hajadon és az anya között nincs különbség. A szűz vagy valakinek a lánya, vagy leendő anya. A hit szűz alakjai a hétköznapi élet fiatal nőinek exponensei. A falu fiatal leányai emberemlékezet óta leendő anyák a föld duzzadó méhében. A madonna tisztelete csak a római egyházban lett a szent szüzesség kultuszává. Az ókor számára a termékenység sokkal hatalmasabb és szentebb, mint a szüzesség.

Innen közelítve érthetővé válik annak a boszorkánynak az alakja, aki titokzatos módon él az erdő közepén, az állatok úrnőjeként, de az a nőalak is, aki a főhóst megvendégeli és megajándékozza, vagy akár haragvó fia elől elrejtí. És az a nőalak is, aki fiatal lányként segíti tanácsokkal és ajándékokkal a hőst.

A sámánasszonyok. Diószegi Vilmos kutatásai arról tanúskodnak, hogy valószínűnek kell tartanunk, hogy az első sámánok nők voltak. Ennek oka az, hogy a nő fogékonyabb idegzete révén hajlamosabb a sámánkodásra. A sámánok közti nemi megoszlás összefüggésben van népcsoportok földrajzi elhelyezkedésével. Az adatok szerint a Szibéria északi területein, a lappoknál, nyenyecsnél, csukcsoknál és az eszkimóknál a sámánok túlnyomó része férfi, és a nősámánok „ereje” elmarad a férfisámánoké mögött. A déli területeken azonban feltűnő a sámánság feminin jellege. Itt a sámánok között a nők vannak túlsúlyban, mint például az irtisi hantiknál, a szojetoknál, a karagaszoknál (ahol szinte kizárólag nősámánok tevékenykedtek), de ezeken a területeken igen gyakori a férfisámán „nővé változása”. Ez a különös szokás előfordul az északi vidékeken is, ahol pedig a férfi-sámánság az uralkodó. Az ilyen sámán női ruhát ölt, nőként viselkedik, rendszerint „férjhez megy” valamelyik hímnemű szellemhez. Előfordul, hogy az átalakulás csupán formális: a sámán női viseletet ölt, de megtartja férfifoglalkozásait, például vadászik, rénszarvast legeltet, viselkedése minden tekintetben, szexuálisan és társadalmilag is férfias. Nem ritka az se, hogy női neveket vesz fel, mint például az egyik csukcs férfisámán, aki „Hosszúkörmű nő”-nek nevezte magát. A nővé változott sámánt mindenki nőnek is tekinti. Ez a jelenség egyfelől a sámáni tisztségnek egykor női jellegére mutat.

Azok a jakut képzetek, amelyek szerint a sámánok nemre való tekintet nélkül „szülnek”, szintén arra mutat, hogy eleinte a sámánok többségükben nők voltak.

Diószegi leszögezi, „világos tehát: a társadalomnak saját pszichikai viharaival szemben való önvédelme megteremtette a sámán intézményét; a sámán eredetileg a hisztériára és egyéb neurózisokra hajlamosabb nő; később, mielőtt a sámánság hatalommal járt, a tisztség általában a férfiak kezébe csúszott.”⁹⁵

Diószegi kandidátusi disszertációjában (*A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*) bebizonyítja, hogy a magyar népi kultúrában bár töredékesen, több jelenségre szétszabdalva, de megmaradt a pogány magyarság egykori vallásának az emléke, töredéke. A sámán egyes jellemző tulajdonságai, a boszorkány, a táltos, a halottlátó alakjában részlegesen tovább élnek.

⁹⁵ Diószegi Vilmos: *A samanizmus*. VII. fejezet 3. cím. A sámánok egymás közt. Forrás: <http://www.mek.oszk.hu/01600/01639/01639.htm>, elérés időpontja: 2008. 04. 15.

Ha a sámánszertartás felkeltette figyelmünket, akkor találunk elgondolkodtató adatokat a madárláb és a vasorr tekintetében is. Mindenekelőtt szükségesnek tartjuk leszögezni, hogy évezredekkel később egy másik kultúrából igen nehéz ezeket az alakokat értelmezni. A szövegek hermeneutikai értelmezése megkívánja, hogy az olvasó azzal a fejjel gondolkozzék, ami megfelel a szöveg keletkezésének időpontjában uralkodó világnak. Adott egy erős zoomorf, és a magyar népmesékben madárlábú ház, és egy olyan nő, akinek vasból van az orra.

Diószegi igen kiterjedt kutatásai arról vallanak, hogy valamikor a sámánok minden bizonnyal álarcot hordtak, s ennek maradványai megvannak a burjátoknál, evenkiknél és a kumandoknál is. Az utóbbiaknál a sámán a lóáldozat bemutatásakor zsírkéreg-álarcot visel. Az álarc azonban a legutóbbi időkben általában eltűnt, szerepét a fejviselet vette át.

A sámánok fejviselete madártollakkal díszített, és gyakran szarvasagancs, vagy madáralak is van rajtuk. Az egymást keresztező két félabroncs csúcsán van az „agancs”, rendszerint vasból, és a madaras korona is fémről készül, azzal a különbséggel, hogy agancs helyett madár díszíti, de az is előfordul – például a mandzsu-tunguzok között –, hogy az agancsos korona agancsáigai között egy madár ül. A süveg is igen elterjedt, az abakáni törökökre és az altaji törökök jó néhány csoportjára egyenesen jellemző. A süvegeket gyakran tollak, sőt egész madarak díszítik. „A bemutatott régészeti emlékek azt bizonyítják, hogy rokonnépeink elődeinek a körében már abban a korban is használatos volt a madártoll és az agancsos fejviselet, amikor őseink még nem szakadtak el tőlük. A magyar néphit emberfeletti erővel rendelkező lényeihez fűződő madár (eredetileg bagoly) toll és szarv (eredetileg agancs) fejviselet hiedelmében tehát jogosan láthatjuk rokonnépeink sámánizmusának az emlékeit, mert szóbanforgó hiedelmünk etnikus jelenéségnek, szomszéd népeinket tekintve magyar sajátosságnak bizonyult, történeti távlatában a honfoglalásig, sőt az azt megelőző korig nyúlik vissza.”⁹⁶

Az álarc maradványai azok a rojtok, melyek a fejviseletről az arc elé lógnak. Az is szokásban volt, hogy a sámán bekormozza arcát a szertartás idejére. Dömötör Tekla a népi ünnepekről

⁹⁶ Diószegi Vilmos: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1958. 268-269. lap

szóló művében⁹⁷ bemutatja a maszkok történeti gyökereit.⁹⁸ Kelet-Délkelet-Ázsia népeinek általában fejlett maszk-kultúrája van, és az arktikus népek közül is több igen érdekes maszkokkal rendelkezik, ugyanakkor a finnugor és altaji népek jelentős részénél az álarc csak alárendelt szerepet játszik vagy pedig nem is használnak álarcot. Megjegyzi azt a tényt, amelyet Solymossy bizonyára ismert, hogy legközelebbi nyelvrokonaink, az obi-ugorok, a múlt században alakoskodásaik néhány csoportjánál rendszeresen használtak maszkot. A Solymossy által hivatkozott medveünnepről fontos adalék található Dömötörnél. Az obi-ugorok medveünnepeiknél nyírfahéjból vagy fából készült maszkokat használtak nagy orral, szemmel, piros okkerral festve. Néha szakáll és phallos is járult ehhez. Az elejtett medvét szórakoztató színdarabokban különböző állatalakok léptek fel: daru, bagoly, egér, ló, kutya, nyúl stb.⁹⁹ Kérdéses, hogy az álarcot a medve viselte-e, ahogy Solymossynál láttuk, vagy a színjáték szereplői.

Uno Harva a sámán-fejdzs kérdéskörben lehetségesnek tartja, hogy az egész sámán-öltözet álöltözetből alakult ki, mely a sámánt védi, vagy amelynek segítségével a szellemeket távol tartja az emberektől.¹⁰⁰ Harva azt is lehetségesnek tartja, hogy a sámán-kosztüm az állatokat utánzó maszkokkal áll kapcsolatban; a sámánfejdzszen levő agancsok, madártollak legalábbis erre engednek következtetni.

A különleges maszkokhoz fontos lehet Dömötör kutatása, ami kimutatta, hogy rendkívül régies, bőrből készült álarcokat használnak a mai napig a Bukovinából Dél-Dunántúlra telepített székelyek. A kakasdiaknál például e bőrmaszkok orra fából készül, a színezésnek is pontosan meghatározott jelentősége van. A maszkok sokszor madárfej jellegűek; a kakasdi maszkok közül az egyik álarc eredetileg baglyot ábrázolt.¹⁰¹

⁹⁷ Dömötör Tekla: *Naptári ünnepek – Nép színjátszás*. Forrás: <http://www.mek.oszk.hu/04600/04696/html/>, időpont: 2008. 04.15.

⁹⁸ Hiv. Dömötörnél: Szarvas-Simonyi: *Magyar Nyelvtörténeti szótár*. – Szamota-Zolnai: Oklevélszótár szerint a maszkot jelentő szavaink közt szerepel az alak, mely jelenthet bábot, bábut is. A XV. századi latin források hazánkban is a larva kifejezést használják. A XVII. században már gyakran találkozunk az „alakoskodás”, „alakoskodik” kifejezésekkel is.

⁹⁹ Hiv. Dömötörnél: Steinitz, Wolfgang: (1941) *Ostjakische Volksdichtung und Erzählung 2*. Stockholm. A finnugor rokonsági elnevezések rendszere. MTA I. o. Közl. X. 205–207. lap

¹⁰⁰ Hiv. Dömötörnél: Harva, Uno: (1937) *Volkstümliche Zeitrechnung im eigentlichen Finnland*. Folkliv 65 kk. (1938a.) *Die religiösen Vorstellungen der altaischen völker*. Helsinki. FFC. 125. (1938b.) *Über die Zeitrechnung der finnisch-ugrischen völker*. Sitzungsberichte der finnischen Akademie der Wissenschaften. Helsinki 1941. 45–60.

¹⁰¹ Hiv. Dömötörnél: Dömötör Tekla: *Állatalakoskodások a magyar népszokásokban*. *Ethographia LI*. 1940. 235–242. Bp. (1956) Irodalom és folklór. ELTE Évkönyve. 227–241.

Ez a bagoly erőteljesen emlékeztet arra a bagolyra, amelyet táltosaink, majd később a boszorkányaink hordtak magukon, és amelyről felismerték őket a templomban Luca napján.

A sámánköpeny motívumai emberi vagy állati testrészeket, és főképpen csontokat jelképeztek. A madárköpenyeknek farkuk volt, a köpeny ujjain szövetszalagok jelezték a szárnyakat, a köpenyen lógó fémfüggők pedig a tollakat. Az evenkik az öltözetben különös totemkultuszt látnak: „Ha a sámán anyaállata madár, a köpeny szabása madárhoz hasonlít, ha anyaállata rén- vagy jávorszarvas, akkor köpenyén agancsok függenek. Ennek megfelelően a sámánköpeny ujjaihoz varrt irharajtók az előbbi esetben tollakat, az utóbbiban pedig az állat szőrét ábrázolják. Az irharajt fölé vaslapot erősítenek; ez vagy szárnycsont, vagy lábcsont.”¹⁰² Gyakran a sámán kesztyűje és lábbelije is az anyaállat képzetéhez igazodott. A medvemancs-kesztyűn a karmok is rajta maradtak, a lábbelin pedig gyöngyökből madárlábat varrtak ki vagy rénszarvaspatát ábrázoló vaslapot erősítettek rá.

A madárláb képzele kapcsán Solymossy kutatásával és megállapításaival egyetértünk, ez a sámánfát jelenti, amely sok helyütt madárlábon áll. A forgás pedig a sámán extatikus táncát jelképezheti, de ismerünk olyan szertartást is, ahol a sámán mielőtt a „fára mászna”, annyiszor járja körbe a fát, mintha csigalépcsőn haladna felfelé, ahány égi réteget ismer.

És még egy fontos adat: a sámán útja Diószegi és Dömötör szerint is egy komplett színjáték. Miközben révül, folyamatosan tudósít a túlvilágon történekről. Ha Diószeginél olvassuk egy sámánszertartás leírását, akkor önkéntelenül is egy mese jut eszünkbe. Ennyire gazdag kép, ilyen különleges képzetekkel csak egy látomás része lehet. Ugyanakkor tudomásunk van arról, hogy a sámánok között vannak mesemondó és énekes sámánok is.

A fenti adatokkal arra kívántuk felhívni a figyelmet, hogy a vasorrú bába és a mesék tudós boszorkányainak és öregasszonyainak történelmi gyökerei valahol az altaji népek sámánszertartásaiban is rejtőzhetnek. És talán a legegyszerűbb út az, ami a legegyszerűbb: a vasorrú bába lényegében egy sámán vagy a sámánt segítő szellem a szokásos maskarában, amelyben „bábáskodik”, vagy „alakoskodik”.

¹⁰² Diószegi Vilmos: *A samanizmus*. VII. fejezet 3. cím. A sámánok egymás közt. Forrás: <http://www.mek.oszk.hu/01600/01639/01639.htm>, elérés időpontja: 2008. 04. 15.

Összességében azt mondhatjuk el, hogy a mesék nőalakjai több hiedelemrendszer nyomait is magukon viselik. Megtaláljuk bennük az Anyaistennő-Földistennő jellegzetességeit, különösen, amikor szeszélyesek, rejtélyesek, természetük ambivalens, de a gazdagság és az ajándékozás is melléjük társul. Idesorolnánk azokat a banyákat, bábákat, akik ösöregesek, és a Nap, Hold vagy a Szél anyjaként, vagy az állatok úrnőjeként jelennek meg. Berze Nagy asztrológiai elmélete ráirányította a figyelmet az égitestek gyakori szereplésére a mesékben, illetve az égitestekkel rokoni kapcsolatban álló, mitikus öregasszonyra. Ezek az égitestekkel rokoni kapcsolatban álló nők az anyaistennő attribútumait viselik, de hogyan kerülnek az égitestek közelébe, ez a kérdés további vizsgálatot igényelne. Ehhez azonban kétségkívül a magyarság kereszténység előtti hitvilágának – és ennek szerves részeként az égi rétegekben lakozó istenek – előzetes ismerete szükséges.

A mitikus alakok mellé a néprajz a hiedelmek boszorkányait helyezi. Ilyen boszorkány-hiedelmet tükröznek a kereszténység hatására a mesékbe szivárgott boszorkányok, akik zsírral varázsolnak, illetve az ördöggel szövetkeznek, és gyermekeket rabolnak. Ezek a „szintiszta gonoszsággal” átitatott boszorkányok. Az ilyen rosszindulatú boszorkányok körében találhatóak a mostohák és anyósok, akik akadályokat állítanak a főhős, illetve annak választottja elé. Ebben a tekintetben az orosz mesekutatás szolgáltatott hasznos adatokat, amely egy beavatási szertartás maradványait látta ebben a nő ellenségeskedésben.

Végezetül megfontolásra érdemes a vallástörténeti, néprajzi kutatásban, hogy a mesék sámán szertartást őriznek. Ide sorolhatók, azok a mesék, amelyekben a főhős az égig érő fán a felső világba mászik, vagy egy lyukon át lefelé tart az alvilágba, ahol a különböző szinteken nőalakokkal találkozik. Ezek a nőalakok maguk is tanácsadó, gyógyító, jövőmondó sámánok, segítő szellemalakok, vagy a hős ádáz ellenségei, akikkel meg kell küzdenie (lásd: sámánviadal állat alakjában, vagy a beteg lélek visszaszerzését az elrabló gonosz szellemtől).

Bibliográfia

- A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára.* Szerk: Benkő Lorand. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1967-1976.
- A Pallas Nagy Lexikona:* az összes ismeretek enciklopédiája 16 kötetben. Pallas, Budapest. 1893-1900.
- Berze Nagy János: *Az égig érő fa: Magyar mitológiai tanulmányok.* Tudományos Ismeretterjesztő Társulat, Pécs. 1958.
- Berze Nagy János: *Magyar népmesetípusok I-II.* Baranya Megye Tanácsának Kiadása, Pécs. 1957.
- Braun Soma: *A népmese.* Genius Könyvkiadó R.T. Budapest. é.n.
- Corpus Juris Hungarici – Magyar Törvénytar.* Franklin Társulat, Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda. 1899.
- Diószegi Vilmos: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Akadémiai Kiadó, Budapest. 1958.
- Diószegi Vilmos: *A samanizmus.* Gondolat Kiadó, Budapest. 1962.
- Dömötör Tekla: *Naptári ünnepek – Népi színjátszás.* Akadémiai Kiadó, Budapest. 1983.
- Eliade, Mircea: *Vallási eszmék és hiedelmek története.* Osiris Kiadó, Budapest. 1998.
- Enzyklopädie des Märchens.* Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählungsforschung. Band 6. de Gruyter, Berlin, New York. 1990.
- van der Leeuw, Gerardus: *A vallás fenomenológiája.* Osiris Kiadó, Budapest. 2001.
- von Franz, Marie Louise: *Az árnyék és a gonosz a mesében.* Európa Kiadó, Budapest. 1998.
- von Franz, Marie Louise: *Női mesealakok.* Európa Kiadó, Budapest. 1992.
- Honti János: *A mese világa.* Magvető Kiadó, Budapest. 1962.
- Honti János: *Mesetudomány és vallástörténet.* Szeged Városi Nyomda és Könyvkiadó Rt., Szeged. 1935.
- Magyar Néprajz* nyolc kötetben. V. kötet: *Magyar népköltészet.* Akadémiai Kiadó, Budapest. 1988.
- Mezey Barna (szerk.): *Magyar alkotmánytörténet.* Osiris Kiadó, Budapest. 1995.
- Propp, Vlagyimir: *A varázsmese történeti gyökerei.* L'Harmattan, Budapest. 2005.
- Solymossy Sándor: *A vasorrú baba és mitikus rokonai.* Válogatott tanulmányok. Akadémiai Kiadó, Budapest. 1991.
- Szabó György: *Mitológiai kislexikon.* Merényi Könyvkiadó, Budapest. é.n.
- Voigt Vilmos: *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba.* Timp Kiadó. 2006.

Rövidítések:

- AaTh Aarne, A.–Thompson, St.: *The Types of the Folktale*. FFC 74. 1928. (Second Revision, Helsinki, 1961; FFC 184)
- MNGY *Magyar Népköltési Gyűjtemény*.
1. Elegyes gyűjtések Magyarország és Erdély különböző részeiből (Szerk. kötetei Arany László és Gyulai Pál, Pest, 1872);
 2. Csongrádmegyei gyűjtés (Szerk. Török Károly, Pest, 1872);
 3. Székelyföldi gyűjtés (Gyűjtötte Kriza János, Orbán Balázs, Benedek Elek és Sebesi Jób, Bp., 1882);
 4. Regös-énekek (Szerk. Sebestyén Gyula, Bp., 1902);
 5. A regösök (Gyűjtötte Sebestyén Gyula, Bp., 1902);
 6. Somogy megye népköltése (Gyűjtötte Vikár Béla, Bp., 1904);
 7. Székelyföldi gyűjtés (Gyűjtötte és szerk. Majland Oszkár, Bp., 1905);
 8. Dunántúli gyűjtés (Gyűjtötte és szerk. Sebestyén Gyula, Bp., 1906);
 9. Népmesék Heves- és Jász-Nagykun-Szolnok megyéből (Gyűjtötte Berze Nagy János. Jegyzetekkel kísérte Katona Lajos, Bp., 1907);
 10. Hétfalusi csángó népmesék (Gyűjtötte és jegyzetekkel kísérte Horger Antal, Bp., 1908);
 - 11–12. Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény (I–II., Gyűjtötte Kriza János, Bp., 1911);
 13. Ipolyi Arnold népmesegyűjteménye (Szerk. Kálmány Lajos, Bp., 1914);
 14. Nagyszalontai gyűjtés (Gyűjtötte a Folklore Fellows Magyar Osztályának nagyszalontai gyűjtő szövetsége, Kodály Zoltán közreműködésével, szerk. Szendrey Zsigmond, Bp., 1924).
- BN Berze Nagy János: *Magyar népmesetípusok I-II.*