

MESETUDOMÁNY ÉS VALLÁSTÖRTÉNET

Honti János egy tanulmánya címét¹ írtam az alább következő gondolatok élére, nemcsak kegyeletes emlékezésül, hanem annak jelzésére is, hogy mindössze egy vonatkozásban kívánom kiegészíteni azt az átfogó, az emlékezés órájához minden tekintetben méltó képet, amellyel felejthetetlen barátunk sok tekintetben úttörő munkásságát Ortutay Gyula jellemezte. Aki ismeri ezt a munkásságot — s ma, tizenöt évvel mártírhalála után szempontjai és eredményei számontartását nem csak a hazai néprajz, de a mesetudomány nemzetközi fórumai is kötelezőnek ismerik el —, az jól tudja, hogy nem véletlenül és nem is mellékesen került szembe Honti János, a népmese-kutató, a vallástörténet kérdéseivel. A mese lényegéről, eredetéről és funkciójáról vallott, évről-évre, tanulmányról-tanulmányra gazdagodó, egyre élesebben és plasztikusabban megfogalmazott álláspontja szükségszerűen vezette el mindig a határok körüljárására irányuló lépéseit mesetudomány és vallástörténet határkérdéseivel s készítette őt arra, hogy ezeket a kérdéseket is mindig új és új oldalról közelítse meg. Így jutott el olyan megfigyelésekhez, amelyekkel nemcsak főgondja, a mese tudományát, hanem a vallások történetét is gazdagította. És egyben olyan kérdésfeltevésekhez is — nyilván mind a két területen —, amelyek irányában ő maga ment volna tovább, ha a dantei életút felén, harmincöt éves korában gyilkosai ki nem oltják a nemes lángot, amely szép homloka mögött az igazságkeresés szenvedélyével lobogott.

De a továbblépés a tudományban mindig a korábbi nézetek állandó felülvizsgálatát is jelenti. Maga Honti János mutatott erre példát, amikor egy újabb munkájában korábbi megállapításait nemcsak következetesen továbbépítette, hanem az új felismerések világánál újra meg újra mérlegre tette s ahol szükségesnek mutatkozott, a másokkal, de önmagával is szívesen vitatkozó, nem a maga igazához, hanem az igazsághoz ragaszkodó kutató szigorúságával korrigálta. Meggyőződésem, hogy Honti János tudományos hagyatékának akkor vagyunk hű sáfárai, ennek a hagyatékknak akkor biztosítjuk eleven hatását a fejlődésben, ha e revíziótól minket sem tart vissza valamiféle helytelenül értelmezett kegyelet, annál is inkább, mert e revízió Honti János nemzedéktársainál bizonyos értelemben önkritikát is jelent — egyikünkknél talán nagyobb, másikunknál talán kisebb mértékben, de alapjában véve azonos irányban. Életműve és emberi kiválósága értékelésének csak az adhatja méltányos mértékét a kezünkbe, ami Honti János munkássága

¹ HONTI JÁNOS: Mesetudomány és vallástörténet. Népünk és nyelvünk 7. (1935) 107—124. l.

időpontjában progresszívnek mutatkozott benne, és nem annak a tizenöt esztendőnek történelmi, emberi és tudományos tapasztalatait, amelyek már csak azokat a barátait és kartársait gazdagíthatták, akik túléltek a második világháborút, megérték a magyar nép és a magyar tudomány felszabadulását.

Az következik ebből, hogy életműve elemzése az immanencia követelményét állítja elénk, azaz Honti János munkásságának minden részletét csak annak a rendszernek belső összefüggései alapján lehet vizsgálni, amely rendszer éppen ez az életmű — minden történelmi feltétellel együtt — képvisel és csupán azt a kérdést jogos felvetni vele szemben, hogy a részletek a következetesség és teljesség milyen fokán viszonylanak az egészhez? Még egy költő vagy egy művész életművével szemben is megengedhetetlen szubjektivizmusra vezetne az ilyen következtetés, nemhogy a valóság objektív — bár szükségképpen viszonylagosan hű és viszonylagosan teljes — visszatükrözésére törekvő tudományos kutatásokkal szemben; előbbre jutni a már elért eredmények irányában is csak úgy lehet, ha a kritikai elemzés minden feszélyezettség nélkül feltárja mindazokat a tényezőket, amelyek az objektív visszatükrözés hűségét és teljességét adott körülmények között szűkebb határok közé szorították, mint ami a tudománytörténet kedvezőbb pillanataiban elérhető. A korlátok többé vagy kevésbé azonos módon gátolták mindazok tudományos fejlődését, akik a két világháború között idehaza bontottak szárnyat; Honti János azok közé tartozott, akik — nem számítva az illegális párt útmutatását tudományos fejlődésükre is hatni engedő kivételeket — e korlátokat a maguk módján a legmerészebben feszegették, akik a ritkán és nem is minden kockázat nélkül kínálkozó alkalmakkal élve a legmesszebbre tekintettek. Így pl. Ortutay Gyulával együtt az elsők közé tartozott, akik a maguk területén a szovjet tudomány módszertani példájára hivatkoztak. Még csak arra sem lehet gondolni, hogy amikor Azadovszkij egy németül, Helsinkiben megjelent munkáját (*Eine sibirische Märchenerzählerin*) ebben a vonatkozásban már 1934-ben idézte,² ne lett volna tisztában a szovjet néprajztudomány és a proletárforradalom mély összefüggéseivel. Hiszen ezekre az összefüggésekre csak fél évvel korábban világított rá éppen Azadovszkijnak egy a francia kommunista párt központi napilapjában közzétett cikke,³ mintsem Honti János látókörét kitérítő tanulmányútra Párizsba érkezett: francia haladó folkloristák között, akikkel Honti János akkor érintkezett, még bizonyára gyakran emlegették a szovjet tudós elvi megnyilatkozását. Mégis, a szovjet néprajztudományról szerzett ismeretei túlságosan hézagosak voltak ahhoz, hogy saját kutatásainak irányát lényegesen befolyásolhatták volna, arról nem is szólva, hogy az az idealista világnézet, mely a két világháború között még a polgári tudomány leghaladóbb képviselőit is jellemezte Magyarországon, a szovjet tudomány számára alapvető marxizmus—leninizmus megértését akkor is gátolta volna, ha a kor kultúrpolitikája nem zárta volna el hét lakattal ennek legfontosabb forrásműveit azok elől is, akik — az illegális mozgalmon kívül állva — legalább elfogulatlanul tájékozódni törekedtek.

Tudománytörténelmi misztifikáció volna tehát elhallgatni, hogy Honti János idealista volt. De hiba volna az is, ha ezt azokkal szemben is hátrányá-

² HONTI JÁNOS: Mesekutatás és mesegyűjtés. Népünk és Nyelvünk. 6. (1934) 155. l.

³ Le folklore revolutionnaire. L'Humanité, 1933. dec. 15., idézi V. ZSIRMUNSZKIJ bevezető tanulmánya M. K. AZADOVSZKIJ posztumusz könyve élén: История русской фольклористики. Москва, 1958. 7. l.

nak tüntetnék fel, akiknek a munkássága — a szorgalmas adatgyűjtésen soha túl nem jutva — világnézeti és módszertani szempontból idealizmus és materializmus ellentétét még csak fel sem vetette. Idealizmusa kétségkívül nem egyszer akadályozta, hogy úttörő módon feltett kérdéseire maga adja meg a megnyugtató választ, mert a mese világának — és általában a tudat jelenségeinek — társadalmi feltételezettségét ezért nem ismerhette fel. De hogy ez az idealizmus nála szembetűnőbb, mint sok más kortársánál, az egyik legnagyobb érdeméből folyik, abból, hogy tudományának világnézeti alapjait kereste mindig és nem tett egyetlen lépést egyetlen részleteredmény felé sem a módszertani tudatosság igénye nélkül. És észre kell azt is venni, hogy idealizmusa, mely kezdetben Pauler Ákos nyíltan reakciós filozófiájából táplálkozott, ennek terméketlen formalizmusától mindenestre hamarosan frissebb források felé fordult: elsősorban Kerényi Károly nem kevésbé idealista, de mindenestre harmánusabb, a harmincas években még személyes magatartásán kívül legalább ironiájával a fasizmus polgári ellenzékét erősítő, Thomas Mann figyelmét sem ok nélkül magára fordító tudományának a hatása alá került. Hozzá kell tenni mindjárt azt is, hogy Honti János azok közé a tanítványok közé tartozott, akik anélkül, hogy valaha is megtagadták volna azt, amit tőle valóban tanultak, mesterük minden történetiséggel elvileg szembehelyezkedő, utóbb a mélylélektani mítosz-magyarázatba torkolló, végletesen irracionalista fordulatát nem voltak hajlandók követni és a saját aggodalmaik igazolását látták már Thomas Mann e tanítványi kör előtt semmi esetre sem elhallgatott, finom figyelmeztetésében: „... az ‚irracionális‘ divattal gyakran össze van kapcsolva feláldozása és könnyelmű elvetése olyan eredményeknek és elveknek, melyek nem csupán európaivá teszik az európai, hanem egyszersmind emberré teszik az embert”.⁴ Ennek a megállapítása ugyanúgy hozzá tartozik a teljes történeti igazsághoz, mint az az emlékezés, amelyet Thomas Mann és Kerényi Károly levélváltásának magyar kiadása élén az utóbbi olyan megrendítő szavakba foglalt: „A kiadás gondolata Honti Jánosban támadt s ő adott hangot neki első ízben, mindennapos munkás együtt-létünk idején már 1934-ben. S ő lett volna hivatva arra, hogy a szerzők halála után egyszer majd talán egy kétnyelvű, német és magyar publikációt sajtó alá rendezzen. Olyan évek következtek, amelyek a természet rendjét nemcsak abban csúfolták meg, hogy fiataloknak kellett az öregek előtt meghalniok. Honti János, reménysége a mitológiai kutatásnak is, áldozatul esett háborúnak és zsarnokságnak s e kiadvány ajánlása valamennyi áldozat közül első-sorban az ő emlékének szól.”⁵ Úgy érezzük, e sorok felidézésével méltán idéztük magunk közé azt az egykori professzorunkat, aki egyebekben bármennyire is eltávolodott tőlünk, a széthullott baráti „koszorú” legfájdalmasabb veszteségét ma is velünk együtt siratja.

Honti János vallástörténeti tájékozódása sűrű hivatkozásokkal is igazoltan Kerényi Károly munkásságához igazodott, mégpedig e munkásságnak mintegy a harmincas évek derekáig terjedő, természetesen kezdettől fogva idealista, de a történeti szempontokat még el nem hanyagoló s interpretációinak emberi melegségével, az értelem éles fényét szinte erkölcsi parancsként megkövetelő igényeivel valóban ösztönző hatású korszakához. Ami távolról

⁴ THOMAS MANN ÉS KERÉNYI KÁROLY levélváltása regényről és mitológiáról. Fordította PETROLAY MARGIT. Budapest, 1947. 12. 1.

⁵ Uo. 3. 1.

sem jelenti azt, mintha Honti János egy pillanatig is epigonja lett volna Kerényi irányának, vagy akár rajta keresztül a német vallástörténet ún. frankfurti iskolájának. De vallás és mítosz meghatározásában bevallottan ő rá támaszkodik s idevágó kutatásainak korlátai is jórészt már ebből adódnak. Viszont — és ebben is osztozik Kerényi legjobb munkái érdemében — tartalom és forma összefüggései iránt legalább is fenomenológiai tekintetben olyan biztos érzékkel közeledik a megvizsgált jelenségekhez, s legmerészebb általánosításai olyan széleskörű anyagismereten alapulnak, hogy következtetései közül nem is egyet a materialista tudomány is felhasználhat, ha fejükről a talpukra állítja őket. És ez a legtöbb, ami az idealista talajon elért eredményekről egyáltalán elmondható; tudjuk, Marx ezt tette Hegel dialektikájával, Engels meg éppen Bachofen vallástörténeti elemzésével.

A magyar ősvallás romantikus rekonstrukciójában a népmesék természetfeletti, csodás elemeire már Ipolyi Arnold gyakran hivatkozott; ebben legfőbb mintaképének, J. Grimm „Deutsche Mythologie” c. nevezetes munkájának a példamutatása volt irányadó. Hogy a magyar mitológiai irodalomban még fokozottabb mértékben jött az eleven folklór tekintetbe, mint a más forrásokban mérhetetlenül gazdagabb germán mitológia esetében, annak elégséges okát adja meg a mottó, amelyet Ipolyi semmivel sem kritikusabb szemléletű utóda, Kandra Kabos egyenesen Jókaitól kölcsönözve ír könyve címlapjára: „Mi volt a magyarok ősvallása? arról kő, írás nem beszél.” Hogy Ipolyi a múlt század közepén, hat esztendővel Th. Benfey az összehasonlító mesekutatás terén is korszakot jelző Pancsatantra-kiadása előtt fel sem vette egy-egy a magyar mitológiára nézve forrás gyanánt felhasznált népmese eredetének a kérdését, teljes mértékben érthető. Annál súlyosabban esik latba, hogy Kandra Kabos még a század végén is az összehasonlító szempontot inkább csak forrásai merész kiterjesztésére, mintsem józan korlátozására használja fel, amennyiben bőven idézi finn-ugor népek költészetének és hiedelemvilágának vallomásait, de a tanúul idézett magyar népmesékkal szemben az összehasonlító mesekutatás virágzása idején is csak elvétve veti fel az eredet kérdését, és így az európai népmesekincsben általánosan elterjedt motívumokat gyakran minden aggály nélkül építi a magyar ősvallás rendszerébe.

Ilyen körülmények között elvi szempontból jelentős haladás nyomjelzői voltak Solymossy Sándor kutatásai, amennyiben a magyar ősvallás emlékeit keresve népmeséinkben, olyan elemekre fordította figyelmét, amelyek az európai mesekincsben hiányzanak, de megvannak az ural-altáji nyelvet beszélő népeknél, illetőleg a magyarság honfoglalás előtti vándorlásai valamelyik állomáshelyére rögzíthetők. A mesemotívumok „ősvallási elemek törmelékeit rejtik magukban”,⁶ — írja egyik idevágó dolgozatában, amely a „táltospár-baj” és „kancatejfürdő”, valamint az „égbenyúló fa” és a „kiugró vánkások” motívumának eredeti helyét a magyar ősvallásban, illetőleg a sztyeppe-népek

⁶ SOLYMOSY SÁNDOR: Keleti elemek népmeséinkben. Ethnographia 18. (1922) 30. l. E módszertani alapelv tekintetében különben ő is a Grimm testvéreket követi; már egy évvel korábban idézi a „Kinder und Hausmärchen” jegyzeteiből: „E gyarló mesékben régi, elveszetteknek hitt mítoszok ismerhetők fel; az ősi hitvilág törmelékei ezek, széthullott tükördarabok, melyek egykori teljességükből kiválva, másnemű epikus emlékekkel kapcsolódtak s a germánság hosszú élete folyamán mende-mondákká alakultak ... A megtartó erő sok becses anyagot mentett meg bennük számunkra, melyekkel őshitünk töredékes hagyományait kiegészíthetjük.” SOLYMOSY SÁNDOR: A népmese problémái. Társadalomtudomány 1. (1921) 559. l.

életének reális körülményei között igyekeznek kijelölni. Más tanulmányaiban hasonló szempontok szerint vizsgálja a „vasorrú bába”⁷ és a „kacsalábon forgó kastély”⁸ képzeteit, népmeséink sárkány-alakját⁹ stb., s jórészt a honfoglalás előtti samanizmus emlékeire ismer mindezekben.

Vallástörténet és mesetudomány érintkezési pontjait, közös feladatainak és ellentétes szempontjainak a dialektikáját Honti János éppen Solymossy Sándor megállapításainak bírálata során ismeri fel. Mindenekelőtt a „kacsalábon forgó kastély” elképzelését veszi vizsgálat alá s a fiatal kutató önálló utakra serkentő bátorságát már ez a választás is bizonyítja, hiszen éppen a „kacsalábon forgó kastély” magyarázatára nézve Kerényi Károly is elismerően fogadta Solymossy véleményét.¹⁰ Honti János fiatal kutatónál egészen szokatlanul széleskörű olvasottságból merít, amikor kimutatja, hogy a forgó kastély nemcsak azon az egy-két kivételes helyen fordul elő a nyugati epikus hagyományokban, amelyeket Solymossy még az álláspontját nem befolyásoló véletlen játéknak tekinthet, hanem a kelta és kelta forrásokra visszavezethető középkori irodalomban, valamint modern ír mesegyűjtésekben — többnyire túlvilág-elképzelések összefüggésében — egyenesen állandó motívum gyanánt szerepel, s megfigyeléseit a következőkben összegezheti: „A tények, amiket felsorakoztattunk, különösen pedig az, hogy a forgó kastély motívumát Írországból a 7. századtól a 20.-ig úgyszólván megszakítás nélkül ki lehet mutatni, és hogy Izlandban is hosszú tradíciója van, talán elegendőek ahhoz, hogy Solymossy 19. századbeli magyar — kelet-európai — nyugat-ázsiai adatokból vont következtetéseit kétséggé tegyék. Nem lehet továbbra is fenntartani azt, hogy „a véletlen ellenőrizhetetlen játéka” hozott létre két-három nyugat-európai változatot: láttuk, hogy a motívum mélyen és szétágazóan gyökereszik a nyugateurópai hagyományban és kerek 1200 évvel korábban mutatható ki itt, mint keleten. Magyar előfordulásait sem szabad ezért feltétlenül ősi keleti örökségnek és a magyar ősvallás egyik fennmaradt nyomának nézni — a nyugati eredet feltevése legalább is annyira valószínű.”¹¹

Honti János annyit kétségtelenül bebizonyított, hogy a forgó kastély sokkal általánosabban elterjedt motívuma a népi — alapjában véve vallási jellegű — kozmogóniának, mint az Solymossy Sándor párhuzamaiból kitűnt. A képzet természetmitológiai jelentésére is rávilágítanak Honti adatai, így pl. hivatkozik János pap országának egy XIV. századi leírására, amelyben egy kápolna mozgása a csillagok járását követi. Idézhetjük többek között a székelyföldi mesét (MNGY. VII. 492. l.), amelyben a hajnalban született fiú alvilági útja vezet el egy tizenkétemeletes palotához, a palota kacsalábon, aranylánccal aranycsillaghoz kötve, „arra fordult, amerre az áldott nap”. Ha meggondoljuk, hogy János pap országa a világ végén van és a mesehőst is többnyire hosszú — nemegyszer túlvilági jellegű — vándorútja vezet el a madárlábon forgó kastélyhoz, a képzet helyét a klasszikus mitológia világképében is kijelölhetjük, ugyancsak a föld szélén valahol, ahol Atlas tartja az eget, illetőleg Vergiliusnál a távol nyugaton (*Oceani finem iuxta solem-*

⁷ Uő.: A „vasorrú bába” és mitikus rokonai. *Ethnographia* 38. (1927) 217—235. l.

⁸ Uő.: Magyar ősvallási elemek népmeséinkben. *Ethnographia* 40. (1929) 133—152 l.

⁹ Uő.: Népmeséink sárkány-alakja. *Ethnographia* 42. (1931) 113—132. l.

¹⁰ KERÉNYI KÁROLY: A csodaszarvas az ezeregy napban. *Ethnographia* 41. (1930) 147—148. l.

¹¹ HONTI JÁNOS: Mesetudomány és vallástörténet. *Népünk és Nyelvünk* 7. (1935) 11. l.

que cadentem, Aen. IV. 480) vagy a földi történésektől még jobban eltávolító kifejezésekkel az égitestek világán, az év és a nap pályáján kívül eső vidéken, ahol Atlas a fénylő csillagokkal kirakott tengelyt forgatja a vállán (Aen. VI. 795—797):

*iacet extra sidera tellus,
extra anni solisque vias, ubi caelifer Atlas
axem umero torquet stellis ardentibus aptum.*

De Honti János megfigyelései nemcsak további általánosítást igényelnek. Éppen a magyar népmesei motívumot illetően egy korlátozó megjegyzést sem hallgathatunk el. És ez az, hogy Honti nyugati adataiban csak általában véve forgó — esetleg lándzsa vagy kard hegyén forgó — kastélyról van szó, és egyetlen esetben sem olyanról, amelyik madárlábon forogna. Márpedig Solymossy nem is csak arra hozott fel számos példát ural-altáji vagy ural-altáji eredetűnek valószínűsíthető epikus néphagyományokból, hogy a kastély kacsa-, lúd-, pulyka- vagy egyéb szárnyas-lábon forog, hanem az elképzelést az ural-altáji tárgyi néprajz egy emlékesoportjával is kapcsolatba tudta hozni. Ezek a sámánfák, végükben faragott madárral, többnyire vadlúddal vagy bűvarkacsával; ilyeneket tűznek a sámánok sírjára, de ilyenek állnak a sátor előtt vagy éppen a sátorban, sőt arra is van adat, hogy az alja van madárlábnak kifaragva; kézenfekvő, hogy ez kozmikus jelkép, a világtengely „mása”, illetőleg a túlvilágra képzelt, madárlábon forgó kastély reális mintája. „A sámánfa részint a sátor őrzőszellemének a szerepét töltötte be, részint pedig a sámán hágsófajaként szolgált, amikor a felső világba utazott” — mondja Diószegi Vilmos és közli — V. N. Vasziljev nyomán — egy jakut sámánfa fényképét, négy kereszttrúddal, tetejében madárral. Egy adatát pedig — Szűcs Sándor gyűjtéséből — annak a bizonyítására is felhasználhatjuk, hogy nemcsak a kacsalábon forgó kastély népmesei kövületében, hanem eredeti, a népmesei motívumot is ébrentartó funkciójában sem olyan régen merült nálunk feledésbe: „Jakut sámánfára emlékeztető, amit egy sárréti táltos-pásztorról beszéltek: kunyhója előtt fa volt leszúrva, azon egy madár kuporgott; azt gazdája mindenhova elküldte maga helyett.”¹²

Ha tehát a népmesei motívum ázsiai eredetére nézve Solymossy megállapításai megnyugtatóbbak is, mint első tekintetre látszott, adatai szélesebbkörű vallástörténeti összefüggéseinek a felderítésére más motívumok vizsgálatát is érdemes oly módon kiterjeszteni, mint ahogyan arra Honti János mutatott példát, mégha a végeredményt illetően a kiterjesztés mellett hasonló korlátozást is kell tennünk ismét, mint a kacsalábon forgó kastély esetében. Így pl. egy nemzetközileg elterjedt mesetípus¹³ több kelet-európai változatában előfordul az a motívum, hogy a mesehőst a boszorkány aranyhajú leánya arra kényszeríti, hogy fejje meg a kancákat és fürödjék meg forró tejükben, az ifjú, táltoslova segítségével, megszépülve kerül ki a fürdőből, de vetélytársa, az öreg király, aki szintén meg akar szépülni, benne ég. Solymossy ezt a motívumot is néphagyományaink ázsiai örökségének tekinti. Csakhogy ismeri már

¹² DIÓSZEGI VILMOS: A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben. Budapest, 1958. 284—286. l.

¹³ Grimm 126. Vö. BOLTE—POLÍVKA: Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm. III. Leipzig, 1918. 18—37. l.

a görög mitológia: Médeia így fiatalította meg, forró katlanba kifőzve, Iasón atyját, Aisónt, s az ugyancsak megfiatalodni kívánó Pelias, Iasón gonosz nagybátyja ebben a fürdőben elpusztul. Zieliński e motívum meglétét feltételezi attikai néphagyományokban is és ezekre vezeti vissza a Démos megfiatalításának a motívumát Aristophanés Lovagjaiban.¹⁴ De ez a kiegészítés csupán a motívum szélesebbkörű vallástörténeti összefüggéseire kell, hogy figyelmeztessen, arra a beavatási szertartásra, amellyel a görög adatokat G. Thomson kapcsolatba hozta;¹⁵ a kancatej-fürdő a maga konkrétságában még őrizheti azoknak a nagy edényeknek az emlékét, amelyekben a sztyeppe népek a kancatejet kumisznak erjesztették, illetőleg sajtnak, túrónak felforralták, mint ahogyan arról Hérodotos, Rubruquis és modern megfigyelők tudósítanak. Solymossy idevágó adatai közül különösen érdekes, hogy Dél-Szibériában az áldozatra kiszemelt fehér lovat még újabb időkben is meleg kancatejjel mosták meg. A szomszéd népek egy részéhez már a magyar hagyományból kerülhetett ebben a formában a motívum, az orosz változatokba pedig a magyarokéval közös forrásból.

De Honti Jánost soha, ebben az esetben sem a részletkérdések érdekelték elsősorban, a kacsalábon forgó kastély motívumát is azért vizsgálta, mert mese és vallás viszonyára nézve általánosabb érvényű megállapítások kiindulópontjául kínálkozott. Az eredmény azonban, amelyhez első ilyen irányú kísérlete során eljutott, őt magát sem elégíthette ki, ezért tér vissza többször ehhez a kérdéshez, elemzi további példákon és törekszik egyre világosabb megfogalmazásokra. Mert azt a negatívumot, hogy nem elégedhetünk meg avval, „ha mesetudományi adatokat állítunk össze vallások leíró adatokkal”, természetesen el lehet fogadni, de nem világos még az evvel szembeszegezett követelmény: „ha a mesevilág valóságát vetítjük a vallásokban felismert valóságok közé”, s nem teszi világosabbá az — egyébként nem egészen szó szerinti — Kerényi-idézet sem, amelyből azt a következtetést vonja le, hogy mese és mítosz, költészet és vallás egyaránt egy-egy „emberi állásfoglalás”, „a világgal és a világ nagy valóságaival szemben”, tehát „voltaképpen nem is szorul magyarázatra”. Honti János tudományos fejlődésének általában, a mese és vallás viszonyára nézve tovább alakuló álláspontjának különösen alapfeltétele volt, hogy legalább is gyakorlatában szakítson a tetszetős formulával, amely valójában lemondást jelentett volna mese és mítosz, költészet és vallás tudományos megismeréséről annak a bizonytalan ellenértéknek a kedvéért, amit „megisméltésük”, „újraélésük” nyújthatna.¹⁶ S ha ebben a vonatkozásban később sem juthatott végérvényes megoldásokhoz, fejlődésének iránya egyértelműen előremutatott.

Mesetudomány és vallástörténet határterületén további kutatásainak ösztönzője az éppen, hogy nem elégíti ki sem az a felfogás, amely a letagadhatatlan egyezésekben vallási mozzanat és mesemotívum viszonyát egyszerűen az egykor eleven növény és a kövület viszonyának fogja fel, de az az ellentétes irányú értelmezése sem mítoszok és mesék gyakran megfigyelhető párhuzamosságának, amely szerint a mese egykor behatolt volna a mítoszba, illetőleg

¹⁴ TH. ZIELIŃSKI: Die Märchenkomödie in Athen (1885). Iresione I. Leopoli, 1931. 18. l.

¹⁵ G. THOMSON: Aischylos és Athén. Budapest, 1958. 114. l.

¹⁶ HONTI JÁNOS: Mesetudomány és vallástörténet. Népünk és Nyelvünk 7. (1935) 122—123. l. Vö. KERÉNYI KÁROLY: Halhatatlanság és Apollon-vallás. Athenaeum 19. (1933) 106—110. l.

a hősmondába és a maga — játékosabb — szerkezeti képére alakította a vallás számára jelentős, tehát a hitelesség egészen másnemű igényével fellépő elbeszélő hagyományokat is.¹⁷ De nem elégti ki az a merőben negatív megfogalmazás sem, amelyet korábban Solymosyval vitázva ő maga szegezett kivált az elsővel szembe; öt évvel később, még mindig elsősorban a kövületelmélettel kapcsolatban, de már a mesének a mítoszba való „bematolása” elméletére is érvényes pozitív formában fejezi ki ellenvetését minden, a határok elmosására irányuló kísérlettel szemben: „El kellett utasítanunk azt a felfogást, amely szerint a mesei világkép egyszerűen régi mitikus világképek *survival*-je, mégpedig azért, mert az *ósi* mitikus és az *előttünk álló* mesei világkép között mélyreható különbségeket kellett látnunk.”¹⁸ Álláspontja igazolására olyan antik mítoszokra is kiterjeszti a vizsgálatot, amelyek idáig elkerülték a kutatók figyelmét, így pl. egyik poszthumusz tanulmányában a Dionysos-mítosz egy erősen „meseszerű” változatára Firmicus Maternusnál,¹⁹ a másikban Isis, Déméter és Ió „szolgálatára”;²⁰ a Polyphémós-mítosz népmesei változatainak gazdag irodalmát pedig egy nógrádmegyei feljegyzéssel egészíti ki.²¹

Közbül Honti János fejlődésének jelentékeny állomásai esnek, mindenkéltől első és sajnos egyetlennek maradt összefoglaló műve, amely világossá tette már, hogy mit ért „mesei világkép” alatt, és azt is, hogy ezt a világképet hogyan határolja el többek között a „csoda” legjellegzetesebb másik hatóterületétől, a vallástól. Jolles egy gondolatát fejlesztve tovább állapítja meg, hogy a mese az emberi élet korrekcióját nyújtja, „nem olyannak adja a világot, mint amilyen, akármelyik aspektusából, nézve, hanem olyannak, mint amilyennek lennie *kellene*.” És ez határozza meg a mese minden elemének a helyét, és funkcióját, bármi volt vagy lehetett is a jelentése egy más összefüggérendszerben. „A mese világában ott van a világ minden valósága, teljes szabadságban és függetlenségben, törvényektől, összefüggésektől, relációktól nem korlátozva. Ott vannak a világnak nem csak a szép, hanem a borzalmas jelenségei is: ott van a túlvilág is, a halál is. A mese nem úgy válogat ezekből a valóságokból, hogy letagadná akármelyiknek is a létezését. A mese számára is van kinszenvedés, van halál, — csak nem azzal a pozitív, parancsoló, kérelmelhetetlen arculatával fordul az ember felé, mint az ókori és primitív népek mítoszaiban. A halálon keresztül a mesében mindig a föltámadáshoz vezet az út: a mese hőse nem érhet rossz véget, nem lehet a túlvilági hatalmak zsákmánya; nem halhat meg teljesen és véglegesen. Ott van a mesékben még a halál is, úgy, ahogy ósi vallások ezt a szörnyű világvalóságot megformázták és emberileg megfoghatóvá tették, de — valahogy ki van véve a méregfoga. Ilyen átalakított, ilyen sajátosan megformázott módon is még sok minden elemet éltet a mese olyan korok világszemléletéből, amelyek visszahozhatatlanul elmúltak.”²² Ez vezeti a tudatjelenségek egyik tartományából a másikba

¹⁷ E. STEPLINGER: Antike Motive im deutschen Märchen. Neue Jahrbücher 49. (1922) 378—387. I. A mese prioritására nézve a mítosszal szemben ANDREW LANG véleményét idézte SOLYMOSSY: A népmese problémái. Társadalomtudomány 1. (1921) 565. I. Ujabbán vö. pl. RHYS CARPENTER: Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics. Berkeley and Los Angeles, 1946.

¹⁸ HONTI JÁNOS: A népmese háttere. Ethnographia 51. (1940) 319. I.

¹⁹ Uő.: Az ismeretlen népmese. Budapest é. n. 12. I.

²⁰ Uő.: Déesses servantes. Oriens Antiquus. 1945. 163—165. I.

²¹ Uő.: A mézáróslégény meséje. Budapest, 1940.

²² Uő.: A mese világa. Budapest, 1937. 14., ill. 17. I.

átvett elemek vizsgálatánál az egyezések pusztá megállapítása helyett a *funkció-változások* vizsgálatára, illetőleg annak a felismerésére, hogy nem is átvételekről van elsősorban szó, hanem a tudatvilág egy olyan ősállapotáról, amelyből fokozatos *differenciálódás* útján az epikus hagyományok különböző válfajai, sőt a tudat különböző területei felé nyílik kilátás.²³ És ezzel már olyan kérdésseltevéseket készített elő legalább, amelyek a materialista tudomány alapján is megválaszolhatók, sőt éppen vallás és mese viszonyának materialista értelmezésében nyerik el igazi jelentőségüket.

A marxista—leninista vallástörténet alapja a vallásnak az a definíciója, amely Engelstől származik: a vallás az emberek felett uralkodó természeti, majd társadalmi erők fantasztikus tükröződése a tudatban. Világos azonban, hogy természet és társadalom valósága fantasztikusan tükröződik vissza a mesében is, anélkül, hogy ez a vallással azonosítható volna, bár népmese és népi hiedelemvilág tartós kapcsolatára nézve alighanem Honti Jánossal szemben is Ortutay Gyulának kell igazat adnunk: „Csak a formának és szerkezetnek jellegzetes, egyszerű szerkezetekben továbbmozgó alakjai s a különös kalandok, csodák, lehetőségek világa önmagában nem őrizte volna meg a parasztság körében oly sok ideig ugyanegy fokon a népmesét. A paraszti mese továbbhagyományozódásában döntő szerepe volt, hogy elemei a hiedelmekből nőttek, azoktól elválaszthatatlanok voltak, érvényük innen táplálkozott. Hihetetlen, csodás történet, szociális és egyéni vágyakat eufóriába oldó kalandok, mindenki számára kötelező, rettegett hiedelmek sajátzerű kereszteződése adja meg a paraszti mesék, Fedics meséinek alaphangulatát, jellegzetességét. Ez az interferencia, ez a kapcsolat határozza meg a népmeséknek, a paraszti meséknek lényegét.”²⁴ Am a vallásnak az osztálytársadalmak egész történetén végighúzódnó reakciós, visszatartó, bár egyes vallásos népi mozgalmak progresszív tartalmát ki nem záró szerepével éles ellentétben áll a népmese előremutató jellege, amelyet Lenin is kiemelt; mint tudjuk, Lenin kijelentéséből, hogy a mese „a nép reményeinek és várákozásainak kifejezése”, a legfontosabb következtetéseket már Gorkij levonta²⁵ s a szovjet néprajztudomány — mint J. M. Szokolov,²⁶ Meletyinszkij,²⁷ Anyikin²⁸ és sok más szerző összefoglaló munkája vagy monográfiája bizonyítja — alkotó módon tudta ezeket az útmutatásokat felhasználni.

Az ellentmondást a népmesei visszatükrözésnek a valláshoz hasonlóan fantasztikus, sőt gyakran a vallással azonos elemekből építő módja s a vallás reakciós, az elnyomást és kizsákmányolást szolgáló, a népmese a dolgozó tömegek öntudatát ébrentartó, előremutató jellege között semmi esetre sem tudja feloldani vallás és mese viszonyának az a mechanisztikus meghatározása, amelyben Solymossy Sándor előlegezte a részletekben gyakran helyes nyomon járó eredményeit: „A népmese, mint új műfaj, mindenütt akkor lép fel, midőn egyes népegységek kényszer alatt, vagy belső fejlődés következtében ősvallásukat fejlettebb vallásformákkal cserélik fel; ilyenkor az ősi mitikus

²³ A legkörültekintőbb kifejtését e gondolatnak „Az ismeretlen népmese” c. posztumusz tanulmánya nyújtja.

²⁴ ORTUTAY GYULA: Fedics Mihály mesél. Budapest, 1940. 71. l.

²⁵ Vö. főleg M. GORKIJ: Irodalmi tanulmányok. Budapest, 1950. 397. l. és uő.: Az ifjúsági és gyermekirodalomról. Budapest, 1955. 68. 106—116. l.

²⁶ Ю. М. СОКОЛОВ: Русский фольклор. Москва, 1941. 32. l.

²⁷ Е. М. МЕЛЕТИНСКИЙ: Герой волшебной сказки, Москва, 1958. 263. l.

²⁸ В. П. АНИКИН: Русская народная сказка. Москва, 1959. 42. l.

mondák elvesztik komoly súlyukat, az új vallás másnemű ideológiája rájuk cáfol; megfosztva ilyképp hitbéli nimbuszuktól, mint játszi képzelettermékek élnek tovább az emlékezetben s lassanként összeállnak pusztán szórakoztató történetekké, profán hősök kalandsorozataivá.”²⁹ Hiszen, ha így volna, ez egyenesen megfordítaná a viszonyt s a fejlődő vallással szemben a mese regresszív jellegét bizonyítaná, vagy legjobb esetben azt a valóban nem egészen példátlan jelenséget ruházná fel általános érvénnyel, hogy a mesében egy fejlettebb világnézet álláspontjáról az elavulttal szemben érvényesül tudatosan vagy öntudatlanul valamiféle, esetleg bizonyos mértékig parodisztikus-játékos utalásokkal is kifejezett bírálóat. Csakhogy az első lehetőséget egyenesen cáfolják, a másodikat is aránylag szűk térre szorítják tapasztalataink, bár már az *Odyseeia* elsőszemélyes, retrospektív elbeszéléseiben megfigyelhető valami hasonló s így a görög fejlődésben nyomon követi azt a folyamatot, amelynek során a mitológia a vallás korlátozottságából kilépve a tudatos költészet rendkívül képlékeny anyagává, a társadalmi tudat előremutató kifejezésére alkalmas szimbólumok készletévé válik. Azt kell mondanunk tehát, hogy a vallástörténet és a mesetudomány tényei egyaránt ellentmondanak Solymossy álláspontjának. Ezt az ellentmondást — igaz, először még meglehetősen homályosan — Honti János képviselte elsőnek. S ha további kutatásaiban arra is rámutatott, hogy a mesei világképek a népmesén kívül s így a vallásban is fellelhető elemei a tudat egy differenciálatlan ősállapotának különböző irányokban tovább fejlődött összetevői, s a fejlődés elsősorban a funkciók differenciálódását jelentette, bizonyos korrekciókkal és kiegészítésekkel felfogásának pozitív oldalát is magunkévá tehetjük.

Először is azt kell hangsúlyoznunk, hogy bár általában a mese a vallásból éppúgy le nem vezethető, mint a mítosz a meséből, a tudat differenciálatlan ősállapotából a fejlődés során elkülönülő hagyományosok nincsenek egymástól kínai fallal elzárva s az egymásbajátság lehetősége továbbra is fennmarad. A mítosz és a hiedelemvilág egy-egy eleme éppen úgy válhat mese-motívummá, mint ahogyan a népmesei szerkezet a maga törvényeit rákényszerítheti a differenciáció viszonylag magas fokán is a vallásos hit igényével fellépő legendára, viszont „népmesei szerkezetű” mítoszokkal kapcsolatban gyakran az epikus költészet szóbeli hagyományozásának olyan általános törvényszerűségeivel is számolnunk kell, amelyek ma már a mi viszonyaink között jobbára csak a népmese életében figyelhetők meg. De magát a „differenciálódási folyamatot” ki kell emelnünk abból az időtlenségből, amelyet Honti feltételezett, mikor azt írta róla, hogy az „nem egyszeri, meg nem ismétlődő eseménye volt a népmese történetének, nem hagyta magára a népmesét egyszeri és lezárt alkotómunkája bevégeztével, hanem soha meg nem szűnő állandóságával mindmáig élte a mesei hagyományokat.”³⁰ Lényegében ugyanazt a korrekciót kell itt végrehajtanunk, amelyet egyszer már Honti „ösmese” fogalmával³¹ kapcsolatban javasoltunk:³² ha a differenciálódási folyamat nem is szorítható szűk időbeli korlátok közé és nyilván különböző

²⁹ SOLYMOSSY SÁNDOR: Keleti elemek népmeséinkben. Ethnographia 18. (1922) 30. 1. Hasonlóan már előbb uő.: A népmese problémái. Társadalomtudomány 1. (1921) 573. 1.

³⁰ HONTI JÁNOS: Az ismeretlen népmese. 28. 1.

³¹ Vö. uő.: Volksmärchen und Heldensage. FFC. No 95. Helsinki, 1931. 11. 1.

³² Literatur und Folklore im klassischen Altertum. Acta Ant. Hung. 7. (1959) 15. 1.

népek történetében különböző időre is esik, mindenesetre a fejlődés fő vonalában *irreverzibilis* és a társadalmi fejlődés *törvényszerű* fokára rögzíthető folyamatról van itt szó. Ez a differenciálódási folyamat az osztályok elkülönülését követi nyomon, mítosz, hősmonda, mese az osztály nélküli ősközösség többé-kevésbé egynemű hagyományából válnak ki, ugyanakkor, amikor egyfelől szájhagyomány és irodalom, másfelől vallás, költészet, művészet, tudomány stb. differenciálódásának jóval lassabb folyamata is legalább megindul. Most már E. M. Meletyinszkij rendkívül figyelemre méltó elemzéseire is hivatkozhatunk, amelyek a tündérmese háttéréül szolgáló társadalmi valóságban a felbomló nemzeti rend viszonyait tárták fel.

A differenciálódás során fokozatosan, távolról sem egyszerre és nem is egyenlő mértékben elkülönülő tudatjelenségek közül ezúttal természetesen csak arra a kettőre korlátozzuk figyelmünket, amelyeket a visszatükrözés fantasztikus jellege úgyszólván napjainkig egymáshoz viszonylag a legközelebb tart. S most már — nem függetlenül az előző kettőtől — a harmadik kiegészítést is megtehetjük Honti János elméletéhez, s ez éppen vallás és népmese funkcióját illeti. A vallásnak ugyanis a differenciálódásban az a szerep jutott, hogy a lelki megfélemlítés eszközeivel, a kiszolgáltatottság és alárendeltség elképzelt rendszerével a nép öntudatát gúzsba kösse, a népmesének éppen ellenkezőleg, hogy a nép öntudatát a minden nehézségen, minden ellenséges hatalmon, még a halálon is diadalmaskodó mesehős — a legkisebb gyermek, a szegény pásztorfiú és más, az elnyomottak jelképéül kínálkozó típus — képzeletbeli győzelme példáján fokozza. Mint Meletyinszkij írja: „A csodálatos erők a mesében végső elemzésben a közösség erőinek fantasztikus megalósulását jelképezik, az igazság győzelmébe vetett hitet fejezik ki, s szerencsés kimenetelük — a mese jellemző vonása — nem a szavak mágikus erejében való hit eredménye, hanem a humánus optimizmus kifejezése.”³³

Kínálkozó volna ebből a szempontból Honti János egyik legkedvesebb témáját, a „Mesék és mítoszok halálról és halhatatlanságról” című tanulmányában s több hazai és külföldi folyóiratban mindig új meg új oldalról tárgyalt³⁴ képzetkört újra vizsgálat alá venni. Ez bizonyára nem egy elvi és tárgyi korrekcióra vezetne, s többek között avval a vallástörténeti szempontból sem érdektelen eredménnyel járna, hogy az európai népmese háttere szempontjából a kelta sziget-mítoszról semmivel sem kisebb jelentőségű annak az apokrif irodalomnak a hatása, amely éppen a középkor antifecudális eretnek-mozgalmaiban vitt nagy szerepet. És ez arra mutat, hogy még a népmesék vallási orientációja sem független osztálytartalmuktól. De egy ilyen, előbb-utóbb elmaradhatatlan vizsgálat is érintetlenül hagyná Honti Jánosnak azt a megfigyelését, amelyre ebben az összefüggésben a legerősebb hangsúlyt vetette: egy jellegzetes túlvilág-elképzelés széleskörű hagyományában csak a népmese:

³³ MELETYINSZKIJ i. m. 256. l. Vö. A. F. ANYISZIMOV finom megfigyeléseit is mese és mítosz különbségeire nézve az északi népek epikus hagyományában: Природа и общество в отражении сказки и мифа. Ежегодник музея истории религии и атеизма. I. (1957). 144—171. l.

³⁴ HONTI JÁNOS: Mesék és mítoszok halálról és halhatatlanságról. Ethnographia 47. (1936) 34—39. l. Idevágó tanulmányai közül vö. még különösen: A sziget kelta mythosáról. Aroganuták 1937—1938. 5—15. l. A középkor Odysseusáról. Uo. 150—161. l. Celtic Studies and European Folk-Tale Research. Béaloideas 6. (1935) 33—39. l. New Ways to Vinland Problems. Acta Ethnologica 1938. 17—30. l. Vinland and Ultima Thule. Modern Language Notes 1939. 159—172. l. Late Vinland Tradition (the Thorbjörn Narrative). Modern Language Quarterly 1. (1940) 339—355. l.

változat az, amelyben a hős győzelmet vesz a halálon. Éppen azért, mert a népmesének nem a valóság fantasztikus visszatükrözése, nem is a túlvilági látomás, hanem a feltétel nélküli győzelem a lényege. Valóban, a Tündérország is visszavezethető különböző vallások túlvilág-elképzeléseivel közös eredetre, de lényegét nem ez az eredet, hanem az eleven funkció határozza meg, az éppen, hogy a mesehős feltétlen győzelmének színtere. Halálos hátterét Petőfi sem hallgatja el, mégis az új életet jelenti a falu két árvája számára. Mert a *János Vitéz* csak azt bontja ki, ami benne rejlett népmesei előzményeiben.

De a részleteket más alkalomra kell hagynom.³⁵ Csak egy sokatmondó példával akartam utalni arra, hogy hívebben szolgáljuk az ő emlékezetét is, azokat a tudományos feladatokat is, amelyeknek gondját utolsó lehetőleg a szívéen viselte, ha ahelyett, hogy elhallgatnánk életművének belső ellentmondásait és túlértékelnénk azokat az eredményeket, amelyeket az adott feltételek között elérhetett, az ellentmondásokat feltárva keressük meg mindvégig fejlődő pályájának előremutató tendenciáit és ezek irányában, az övéenél összehasonlíthatatlanul kedvezőbb társadalmi, emberi és tudománytörténeti feltételek minden előnyével élve igyekszünk tovább haladni. A fájdalmas tény, hogy ezeket a további lépéseket már nélküle kell megtennünk, életművével szemben is fokozza felelősségünket.

³⁵ Egyelőre 1. csupán kéziratként, könyvformában közzétett előadásomat a János Vitézről: A kétéves pedagógus továbbképzés tananyaga, harmadik időszak, 1952. január-február. Magyar nyelv és irodalom. Budapest, 1952. 5—30. l. és Vallástörténeti tanulmányok, 2. kiadás. Budapest, 1960. 32, 151. és 512. l.