

A népmese furfangos hőse: a kópé

A népmese „kópéja“ mind ez ideig nem képezte alaposabb kutatás tárgyát: túlságosan földi, vaskos alakja visszariasztja nemcsak az olvasót, hanem a folklór tudományos vizsgálóját is. Ám az a közel kétezer népi prózai szöveg, amelyet az utóbbi húsz évben hangszalagra vettem, szinte kötelez rá, hogy társadalmi és ugyanakkor esztétikai szempontú vizsgálat alá vessem különleges alakját. Nyilvánvaló, hogy egy tanulmány átlagos terjedelme kevés a sokoldalú vizsgálat elvégzéséhez; kutatásaim eredményét szándékomban van egy — *A hős és világa* című — kötetben összegezni. Úgy vélem, mint mai mesekutatónak, kötelességem felmutatni a népmesének azokat a jelzéseit is, amelyek e műfaj dinamikus mivoltát, tehát nem csupán múltbeliségét, hanem jelenkoriságát is hangsúlyozzák; amelyek nem az emberi gondolkodás relikviáit jelzik, hanem az eleven és forró élettapasztalatot, a mindenkori „korszintet“.

*

Kicsoda hát a kópé? Ludas Matyi, Csalóka Péter, Buli Jankó és még igen sokféle néven ismeretes a magyar népmese furfangos legénye: a román Păcală, a keleti Naszreddin, a németalföldi Till Eulenspiegel szellemi rokona — hogy csupán legnépszerűbb „testvéreit“ említsük. E hősök a démonok, óriások, királyok, gazdák, papok ellen vívott harcukban mindig csavaros eszükkel győznek, és olykor *gátlástalanul* használnak fel *bármilyen eszközt*, ami győzelmüket elősegíti. Ez a magyarázata annak, hogy akadtak kutatók, akik — éppen mert szellemileg távol álltak a népmesétől és annak alkotóitól — a fortélyos hőst erkölcsstelennek („unmoralisch“) vagy jobb esetben erkölcsileg közömbösnek kiáltották ki, miként erre Lutz Rörich is utal.

Ha azonban tüzetesebben megvizsgáljuk a kópé alakját, s ha valóra fogjuk a népmese-szövegeket (különösen azokat, amelyeket nem hamisított vagy nem szelídített meg semmilyen didakticizáló vagy moralizáló tendencia), akkor rendkívül sok jelzésű, ellentmondásos és bonyolult figurának ismerjük meg, akinek különböző indítékú tettei ugyanúgy kiválthatják rokonszenvünket és bámulatunkat, mint az idegenkedést, sőt az elítélő viszolygást. Hisz alakjában felismerhetjük a kalandor, a szerencselovag gátlástalan vakmerőségét, de az élet kemény próbáinak súlyos és felelősségteljes vállalását is.

Mezőszárnya, aki a napot, holdat és csillagokat megszabadítja a sárkánytól, Fehérlófia vagy Juhfia, aki az alvilágra megy le, hogy az el-

rabolt királylányokat megmentse a rabságból, valamint a hozzájuk hasonló más, csodálatos erejű és származású hősök harcát *nyílt küzdelem* jellemzi. Ezeknek nincs szükségük cselvetésre, fortélyra, hiszen vagy erősek, vagy pedig birtokában vannak az „eleven kard“-nak, a kilencvenkilenc ember erejét kölcsönző övnek, a gyűrűnek, amely jótévő szellem-lények segítségét biztosítja számukra. Elődeink mesegyűjtésében mindez nem is lehet másként: az emlékezés utáni, nagyon is „szabad“ lejegyzés, a hallott szöveg későbbi rekonstruálása, a többszöri stilizálás bizonyos eszményítő, megszépítő tendencia jegyében, nem tűrhette el e mesehősök alakjában a „csorbát“.

Ha azonban vallatóna fogjuk a népi szövegeket, melyeket ma már hangrögzítő készülék hitelesít, meglepődve vesszük észre, hogy ezek a mitikus hősök, noha erősek, noha birtokában vannak csodaeszközeiknek, a nyílt harc mellett gyakran folyamodnak *cselvetéshez* is. Több tündérmesében, melyeket nemrégén gyűjtöttem, a királyfi megérkezik a sárkány otthonába, távollétében kikérdezi az elrabolt királylányt, megissza a sárkány erőtadó borát, s ami még az edényben maradt, kiönti (hogy a harc előtt a sárkány ne ihasson) vagy feltölti piszkos vízzel, sőt húgygyal. Egy másik, ugyancsak kiváló és nemes hős nem átallja megígérni a sárkánynak, hogy utolsó fejét meghagyja neki, ha kastélyának „titkát“ vagy „jegyét“ elárulja. S mikor a kényszerhelyzetben levő sárkány megmondja, hol áll az az aranypalca és melyik az a varázscselekvés, aminek segítségével aranypalotáját a hős almává, körtévé, dióvá varázsolhatja, majd abból visszaváltoztathatja palotává — a hős, kicsikarva e titkot, gátlás nélkül megöli a sárkányt.

A királylány, aki a sárkányölő népmesei hőssel szövetkezik, csellel, szerelmi színleléssel csikarja ki a sárkánytól erejének titkát, hogy aztán a hős végezhesen vele. A nemzetközi népmesekincsben ez számtalan változat központi motívuma (BN 302.; a bibliai Sámson és Delila-motívummal rokon). Tündér Ilona, akit a hős a király számára elrabol, csellel pusztítja el a szerelme útjában álló királyt. A bibliai Dániel, akit az oroszlánok vermében *hite* ment meg, a világ legkülönbözőbb népeinek folklórájában — eltérően a bibliai megoldástól — *csellel* győzi le az oroszlánt, méregbe áztatott madzagot húzva el a szája előtt (Tancred Bănațeanu).

De nemcsak a népmese, hanem a mítoszok hősei is sokszor folyamodnak cselvetéshez és ravasz fogásokhoz. Zeusz például aranyeső alakjában jut be Danaéhoz a bezárt toronyba. Több mítoszban is szerepel az „isteni kópé“, a szertelen, rakoncátlan, nagy erejű halhatatlan hős. De — a „földön“ maradvá — a leleményes és ravasz Odüsszeusz is mindent fortélyal old meg: így hoz döntést a vég nélküli trójai háborúban; így győzi le az egyszemű küklópszot s menti meg magát és társait; így hallgatja meg a sziréneket oly módon, hogy elkerülje a veszedelmet stb.

Az ókorban, mint köztudott, a ravaszság és fortély *erénynek* számított; erre több etnológus is rámutatott (például Braun Soma). Meletyinszkij szovjet folklórtudós a mitikus eposz hőseiben is felleli a ravasz-ságot: „Csaknem minden mitikus eposz esetében a demiurgosznak, a kultúrhőroshoz, mitikus tréfacsinalónak és hősnek, valamint szörnyetegek és egyéb ellenségek legyőzőjének vonásai keverednek egymással.“

Anélkül, hogy nagyon messze kalandoznánk el az időben, mutassunk rá mégis arra, hogy a ravaszság, a furfang az ősembernek *alapvető készsége*, amely azáltal alakult ki benne, hogy élete állandó rettegés és félelem volt nemcsak a környezetében élő erősebb állatok, de a fában, kőben, levegőben, vízben, földön és föld alatt állandóan rá leselkedő veszedelmek miatt is. A gyenge a nála végtelenül hatalmasabb ellenféllel folytatott küzdelemben ravaszság és furfang segítségével teremti meg bonyolult védekezési rendszerét. Az első törvény, a mágia sem más, mint az elpusztíthatatlan életerejű ember ravasz „sakkhúzása”, aki olyan törvényt teremt magának, amely őt a világ urává teszi.

A mágia — miként erre Gorkij rámutat — arra szolgált, hogy vele a történelem előtti ember termékenyvé tegye asszonyát, gabonáját, állatát stb. Ám mindebbe a természeti embernek az a megfigyelése is belejátszott, amely az egész természeti világban (az állatok, a növények állandó védekezésében, illetve támadásában a létért való küzdelemben) ugyancsak fortélyt és ravaszságot fedez fel. A fortély és ravaszság leg-*elemibb* ősi ösztöne, olyan atavisztikus biológiai készsége az egész élővilágnak, amelyet sejtjeikben és idegeikben hordoznak az utódok, s amely nélkül nem valósulna meg az örök teremtés, az elpusztíthatatlan élet.

E példák hősünket, a kópét, egyáltalán nem előzmények vagy ősök nélküli figurának mutatják be. Vizsgáljuk meg most már azt, hogy sajátlag a *népmese* furfangos hőse milyen társadalmi és lelki indítékok alapján fejlődött olyanná, amilyennek megismerhetjük.

*

A kópé tetteinek és „harcmódorának” indítékaiban sok esetben azokat a *kényszerítő körülményeket* kell felismernünk, amelyek a hőst szinte sorsszerűen meghatározzák. Kényszerítő körülmények játszanak közre azoknak a csodálatos erejű vagy eszközű hősöknek az esetében is, akiket gonosz és irigy testvérei vagy társai akarnak elpusztítani, s ezért addig áskálódnak a királynál, míg a hőst elküldetik Tündér Ilona, az arany-szőrű ló vagy zsoltáréneklő madár (BN 550.), az élet vize (BN 551.), az aranyhajú lány (BN 531.) stb. elrablására; vagy arra kényszerítik a hőst, hogy a király „nagybátyját”, az erdőbeli vadállatot megborotválja és utána a királyi udvarba hozza (BN 650A). Mindezekben a mesetípusokban, noha a hősnek varázseszközei is vannak, a döntő mégis az a fortély, amellyel magát megmenti. A feladatot mindig cselvetéssel végzi el: kijátssza az öröket, vénasszonynak vagy vénembernek álcázza magát, leitatja vagy elaltatja őket stb.

Idézzünk most néhány olyan példát, amelyekben a hős nem rendelkezvén sem varázserővel, sem varázseszközzel, csupán cselvetéssel segíthet magán. Egy népmesében a gazdag ember leüti szegény testvéreinek egyetlen állatát; a szegény csak a tehén bőrével marad. A kifosztottság, ez az alapvető élmény kényszeríti rá, hogy egyetlen vagyonkájával, a tehén bőrével kijátssza mások hiszékenységét, mégis győzedelmeskedjék. Más példa: a hőst zsákba varrják, hogy folyóvízbe dobják, ám őt megmenti ravaszsága: „Nem akarok király lenni!” — kiáltja, mire valaki kioldozza őt, és a helyére bűvik (BN 1535.). De kényszerítő körülménynek számíthat annak a szegény embernek a furfangossága is, aki utolsó krajcárját egy tányér aludttejre adta, s akkor reménytelenségében „támadt

egy ötlete“, hogy a tátra szálló legyeket megölje, majd az elhullt legyeket megszámlálva „vitézségét“ fennén hirdesse és veszedelmes kalandokba bocsátkozva vívja ki végül a győzelmet (BN 1640.).

Amikor a mesemondó a hősrre nehezedő kényszerítő körülményeket úgy fogja fel, mint *végzetet*, még nem látja tisztán azt a hatalmat, amelyből minden rossz származik hőse számára. Felfogásában a baj okozója az irigység, mely a hőst körülveszi. Ez a motívum kétségkívül fontos szerepet játszik a népmesében (irigy mostohák, anyósok, testvérek, nővérek), pedig a csapás végül is nem a hőssel egyenrangú hatalomnélküliektől jön, hanem azoktól, akik a hatalom birtokosai. Mert noha irigyei áskálódtak ellene a királynál, mégiscsak a király az, aki végül életveszélyes próbákra küldi.

Sokkal fejlettebb társadalmi tudatról tesz tanúságot annak a kópénak az alakja, aki már nemcsak közvetlenül ismeri a rá nehezedő hatalom képviselőjét, de megérett benne a vágy, hogy a rosszat ne csak kivédje, hanem *vissza is fordítsa*. A cselvetés, a furfang most már egy fejlettebb társadalmi tudat diktálta cselekvést szolgál: a bosszút, a visszafizetést, méghozzá nem az egyéni, hanem a társadalmi visszafizetést.

A furfangos tettek rugója tehát legtöbbször ez a bosszú, s ez újabb „enyhítő körülménynek“ tekinthető figuránk megítélésénél — sőt, szinte felmentő ítéletté változtathatja előzőleg netalán még viszolygó rosszalásunkat. Ki vethetné szemére például Ludas Matyinak, hogy Döbrögit olyan csúfosan és olyan ravaszul verte meg, ha tudjuk, hogy „nem ő kezdte“ (BN 1538.), és hogy mindez visszafizetés? S ha tudjuk, hogy a visszafizetést egy társadalmilag kiszolgáltatott teszi, akit csupán furfangja segít egy szembenálló hatalmas ellenséggel, amelyet az egész társadalmi berendezkedés véd, már csupán rokonszenvet érzünk iránta. Nem ilyen visszafizetés-e a Kilenc, Jancsi vagy más néven ismert tréfás kópé tette is, aki szíjat hasít a fősvény gazda hátából, mert az úgy dolgoztatja szolgálait, hogy sem enni, sem inni nem ad nekik, s ráadásul a ravasz szerződés értelmében, ha emiatt megharagusznak, még szíjat is hasít a hátukból? A furfangos kópé itt az elnyomottak harcának képviselőjeként egyenesen azért áll be a fősvény és gonosz gazdához, mert az előzőleg testvéreit már megcsúfolta; s furfangosan bosszút állva, minden vagyónából kifürösztö a gazdát (BN 1000. különféle változatai).

A népi mesemondó és a hallgató igen komolyan veszi ezt az „enyhítő körülményt“, ami miatt a furfangos kópét nemcsak felmenti, de teljes lelkével izgul is érte. Mert elbánni a gonosz hatalommal, megboszuszolni az elszenvedett sérelmet, semmi eszköz nem tűnhet alantásnak. Hogy a népi mesemondó mennyire tudatában van ennek, és e körülményeket milyen bő és realista kiszínezéssel ábrázolja, arra bizonyosságul hadd idézzek egy részletet egy széki változatról, Filepné Győri Klára *Kis kondás* című meséjéből (BN 850.), amelyet 1958-ban gyűjtöttem.

A szegény legény találkozik két grófi legénnyel; kiderül, hogy egy az útjuk, estére tehát közös tábor tűz köré ülnek. A grófi fiúk azonban minden ok nélkül, csak mert az alja népi legény erre ingerli őket, kieszelik, hogy megcsúfolják.

„... azt mondja az egyik:

— Menjél az erdőre, hozzál egy kicsi fát ide, tegyük a tűzre, s akkor te is melegedhetsz mellette.

A szegény fiú lelöki magáról a felső kicsi bekecsét, s bemegy az erdőbe, hogy szedjen száraz fákat, tegye a tűzre. Mikorra visszaérkezik a tűzhöz, a két gyönyörű vitéz az ő gyenge bekecsét már fellökte a tűzre.

— Hol a bekecsem? — kérdi a szegény fiú.

— O, menj el, te semmirevaló! Mennyit odaültél, hogy már nem győztünk várni. Nem volt mit tegyünk a tűzre, feltettük a bekecsedet.“

A mesemondó anélkül, hogy bőbeszédűen jellemezné a helyzetet, néhány szóval szuggerálja egyrészt a szegény fiú iránti rokonszenvét (hiszen a gazdagok kezdtek a csúfolódást), másrészt ellenszenvét az úrfiak iránt, akik minden ok nélkül, csupán szeszélyből csúfolódnak a szegénynek. A visszafizetés mindig borsos. Amikor a grófi fiúk mennek el fáért, „a gyönyörű, ezüstgombos mentéjüket mindjárt belökte a fiú a tűzbe. — Nesztek, ha ti csúfolódtok velem!“

Egy ismert mese hőse nem mondja a királynak: „adj’ Isten egészsé- gére“; ezért kockáztatja, hogy életét veszti, mert a király haragjában beveti őt a kaszákkal kirakott verembe (mély kútba), az oroszánok (medvék) vermébe (BN 855*). Mi a magyarázata ennek a szinte okatlan és fitogtató, hetvenkedő ellenszegülésnek? Egy marosvécsi cigánymese hőse az inasnak hátracsavarja a fejét, mert nem engedi be „audenciára“, s megfenyegeti a királyt, hogy vele is így tesz, mire az ijedtében azonnal beengedi. Máshol az egynapos csecsemő hős összeköti a király testőreinek bajuszát, összevarrja fülüket, s úgy a hátsó felükön rúgja őket, hogy a királynál találják fel magukat; ismét máshol a hős arra kényszeríti a királyt, hogy egyék vele tört fuszulykát puliszkával és savanyú káposztával, hogy „hétszer törje ki miatta a nyavalya“. (Ez utóbbi cigánymesékben szereplő motívumok, amelyeket 1965—1969 között gyűjtöttem, nem mindig funkcióval rendelkező indítékok, inkább cifrázó, színező szerepük van.)

A Nemtudomka (BN 530.) típuson belül a variánsok mindegyike színesen és jóízűen meséli el, hogy a többszörösen megalázott hős, akit bugyutának ismernek, holott nem az, akit tyúkólban vagy disznóólban lakatnak feleségestül, s akinek nincs része többi királyi sógora úri sorában — aranyruhás inkognitójában hogyan teljesíti azok helyett a legnehezebb próbákat csupán azért, hogy később megszegyenítse őket és pecsétjét fenekükre vagy homlokukra sűtve az egész udvar előtt bebizonyítsa hitványságukat. Ezek az árulkodó jegyek nyilván arra mutatnak, hogy a hős kalandjaiban nemcsak a nyomorúságtól vagy a gonosz sors-tól való megszabadulás, hanem néha ennél mélyebb indítékok játszanak közre: a megalázottság, kismemizettség vesz itt *elégtételt* magának akkor, amikor a hatalmasokat csúfolja ki, s amikor soha meg nem esett vagy soha meg nem eshető kalandokat talál ki, a játékosságnak és csúfondarósságnak azzal a jellegzetes keverékével, amely a mesét a fikció játékosan könnyed régiójába emeli.

*

Van azonban általában a népmesehősben, de különösen a tréfás mese kópéjában bizonyos vakmerő *kockázatvállalás* is, amely már nem belső, a személyiség mélyéről jövő kompenzáció, hanem *tudatos szembefordulás* az eltípró hatalommal, amely az egyént összeroppantja és megsemmisíti.

Már a mitikus hősben felfedezhetjük a tabu megszegőjét, a végzet ellen lázadó embert. Kockázatos kalandjai abból származnak, hogy azt

meri tenni, amit senki más — hogy azután magára zúdítsa a nála erősebb hatalmak büntetését. Mikor a hős kockáztat, mindig számol azzal, hogy olyanra vállalkozik, ami senkinek sem sikerült előtte: a királylány kíséretét megőrző legény előtt már egész armádia katona veszett el; János, aki a gonosz nagygazdát móresre tanítja, tudja, hogy előtte mindenki pórul járt. Hogy mégis vállalkozik, az az oka, hogy a kópéban — mint bármely népi hősből — megvan a nála nagyobb hatalmakkal való szembeforduláshoz szükséges merészség: ki mer törni sorsából, meri önmagának is bebizonyítani, hogy az embernek nem szabad belenyugodnia végzetébe.

S miközben a mesemondó (és a hallgató) a hőssel kockára téteti életét, ezzel nem azt fejezi-e ki, hogy az élet igazi értelme az, hogy nem nyugszunk bele sorsunkba? Ez a kockázatvállalás vajon nem eszköz-e arra, hogy a hős önmaga „kilendült sorsával“ az igazságtalan világot korigálja? Van azonban ebben a kockázatvállalásban még valami: az az *emberi nyugtalanság*, amely például a nagy antik „kópét“ is, a ravasz és agyafúrt Odüsszeuszot annyira vonzóvá, szinte emberségünk jelképévé teszi: a mindent tudni, megismerni, vállalni vágyás.

S talán éppen ebben van kópénk mentsége és diadalmas válasza az őt ért „vadászra“: ebben a nyugtalanságban, ebben a mindent tudni, mindent érteni akarásban és az emiatt való kockázatvállalásban. Innen ered az a nyugtalanság is, amelytől üzetve a mesehős bejárja a világot, hogy szerencsét próbáljon, s ami miatt Dégh Linda — Ranke mesekutatóra utalva — a hőst „világok közötti vándornak“ nevezi (Wanderer zwischen den Welten). E kockázatvállalás epikai eredménye a kaland, a kalandosság, ami a mese leglényegesebb vonása; a hős kockázatvállalása az indítója a feszültséget teremtő helyzeteknek. Honti szerint a kaland nemcsak „eszköz a feszültség felkeltésére“, hanem „a világ egy aspektusának — éppen a mesei világlátás rögzítésének eszköze“.

*

Mi az, ami kópénkat, Furfangos Jánost, Csalóka Pétert, valamint rokonait, Pácalát, Naszreddint, Till Eulenspiegelt lényegesen megkülönbözteti az isteni hősöktől vagy a táltostól? Az, hogy a kópé *fegyvertelenül állja* a szinte kozmikus méretű küzdelmet a gyűlöletes, erőszakos társadalomban. Figuráját az a népi tudat szülte, amely — évezredes tapasztalatok alapján — már nem hisz, nem hihet az isteni erejű szabadítóknak, a Szent György lovagokban, sőt már az ördög embert segítő, táltos-emberi erejéből is kiábrándult; nincs meg benne az ősi világlátásnak az az intim viszonyulása a világhoz, amelyet Frazer a természeti népeknél még megtalált, s amely a kőben, állatban, növényben nemcsak az ellenséget látja meg, hanem a segítőtársat, barátot is. Már elvesztette szövetségeseit, a hálás állatokat, táltos lovakat stb., „akik“ a legsúlyosabb élethelyzetben segítségére siettek.

A gondolkodás ilyen irányú átalakulása, „felvilágosodása“ azonban nem egyidőben következik be az egyes népeknél. A természeti népek meseiben még ma is találkozunk mitikus eredetű hősökkel. De még egyazon népi közösség egyes csoportjain belül is a különböző kulturális szint, a racionalizálódás különböző stádiuma miatt éppúgy megtalálhatók a jó-

tevő mitikus hős reminiszenciái, mint a minden csodát elvető s már csak a furfangos népi hőst éltető variánsok.

Igy magyarázható az a csupán látszatra paradoxális jelenség, hogy azonos típuson belül a legkülönbözőbb atmoszférájú és hangulatú variánsok terelődnek egybe. Például az Erős Jánosról szóló mesék (BN 650A) egyes változataiban még csodálatos növesű és erejű, mitikus eredetre mutató hős végzi a feladatokat — másokat az *azonos* feladatokat viszont már tréfás legény (Csalóka Péter, Buli Jankó stb.) végzi. Ezért e változatok tréfákkal vegyülnek, alaphangulatuk sem tündér-, hanem tréfás-mesei.

E típus összehasonlító jegyzeteiben Berze Nagy utal Bolte és Polivka német Grimm-kutatók megállapítására: szerintük éppen a próbakapcsán Till Eulenspiegel egyenes leszámazottja Siegfriednek, vagy helyesebben a Herkules típusú hősöknek. Anélkül, hogy a népi tudat „felvilágosodásának” eredetét külön vizsgálám, itt felhívom a figyelmet arra, hogy a későbbi népmesék hősei is megváltoznak: hovatovább csak az eszükre támaszkodnak. S hogy ez a népi szkepticizmus meddig vezethet, arra legjobb bizonyíték az a cseppet sem hősi népmesei figura, a cingár szabólegény, akiben nincs semmi vitézi, sőt a győzelme éppen kicsúfolása a „hősinek” és „vitézinek”. (Lám csak, a „demitizálás” sem idegen a népi szellemtől.)

Talán azért sorolta Berze Nagy is — a nemzetközi mesekatalógushoz híven — külön típusba *A vitéz szabó* címen ezt a hőstípust (BN 1740.), mert vitézsége már csupán látszat. Legfényesebb példája ennek nem az, hogy az oroszlánokat leitatja, mielőtt végez velük, sem az, hogy az óriásokat úgy győzi le, hogy buzogány helyett, amelyet fel sem tudna emelni, fűrjmadarat bocsát fel, hanem az a motívum, hogy mint a világ „legerősebb” vitéze s a király veje, épp gyávasága által válik látszat-hőssé: elszalad a csatából, ott-hagy trónt, királyi feleséget, mindent. Hogy lovától is megmeneküljön, belekapaszkodik egy útszéli fészületbe, s a ló kifut alóla. Igen ám, csakhogy a korhadt fészület a vállára szakad, az ellenség pedig „Jön Krisztus!” felkiáltással megfutamodik előle — s ő marad továbbra is félelmes hősnek.

Berze Nagy ezt és az ehhez hasonló variánsokat a hősiesség *paródiájának* nevezi típus-összehasonlító jegyzeteiben, és a következőket mondja: „azoknak a csodás meséknek a paródiája, amelyekben bátor, nagyerejű hősök szerepelnek”. Én azonban hajlok arra, hogy ebben azt a színváltozást lássam, amin nemcsak a mindenkori mese, de a mindenkori mesehős is óhatatlanul átment a racionalizálódó és előbbi eszményeit megkérdőjelező népi tudatban.

Amikor a tudat elveti előző korok hitét, felfogását, a fejlődés során valamit mégis mindig megtart a régi tudatból, pontosabban: az újban benne lappang — sokszor észrevétlenül — a régi beleérezés, a régi világlátás.

Kópénk alakját az szkepszis hozta létre, amely már nem hisz a csodában, ugyanakkor azonban valóságos „mitikus magaslatra” emeli az emberi rációt, melyet mindent megoldó új hatalomnak ismer fel. Tanúi vagyunk tehát az ész *mittizálásának* a népmesében. Mert egyidőben a csatlódással, amit a szkepszis hozott, már ki is csírázott a népi tudat új revalációja: az *emberi ész hatalmasabb mindennél*, gonosz démonnál, királynál, papnál, s egymagában elég ahhoz, hogy a legkilátástalanabb helyzetből is kirántson. Így váltak egyszerű tréfákká azok a valamikori varázsmesék, amelyek most már csak derűt és nevetést fakasztanak: például hogy miképpen győzi le a cingár, jelentéktelen kis ember az ördögöt, az antik óriás utódját, mikor a versenyfutásban a bokorból kiugró ijedt nyulat — úgymond „kisöccsét” — szalasztja az ördög versenytársául.

A kópé alakja egyben azt a népi viszonyulást is példázza, amely *öt követendő példának* ismeri el. A hős ugyanis, noha születése szerint

közrendű ember (ellentétben a valamikori mitikus hősökkel), próbáiban, helytállásában mégis kiválik, s mint az elnyomott nép „jobbik esze“ egyedül oldja meg azokat a feladatokat, amelyekbe mindenki másnak beletört a bicskája. (Ne feledjük: az előző próbákon különböző görói leányok, hercegek, királyfiak sorra elbuktak már.) A *személyiségbe vetett hit* az tehát, ami a kópé alakjának szerepeltetésében is megnyilvánul. A kópé, mikor esze segítségével szinte mitikus hősként ragyog, azt testesíti meg, aminek a nép álmodja magát, ami lenni szeretne.

*

De Coster *Thyl Ulenspiegel*jének bevezetőjében Lengyel Balázs utal Romain Rolland-ra, aki idegenkedve fogadta a népi ihletettségu remekmű „szemet szemért, fogat fogért“ morálját. Lengyel rendkívül találóan mutat rá arra, hogy De Coster hőségének és e hős világának megformálásakor azoknak a szemével lát, akikért Thyl síkraszállt, és idézi a hős fejlődése szempontjából oly döntő élményt: „Thyl Ulenspiegel nem látott egyebet, mint karóba ütött fejeket, zsákba varrt és elevenen a folyóba dobott fiatal lányokat, meztelen, kerékre feszített és vasdorongcsapással összetört férfiakat, elevenen gödörbe ásott asszonyokat, akikre aztán földet hánytak.“ Lehetetlen rá nem ismerni e sorokban a népmese világára. Mert a karóba ütött fejek majdnem minden igazi népmesének nemcsak a „díszletét“, hanem véres *valóságát* jelentik. Hasonlóképp számtalan mesetípusban szerepelnek bivalybőrbe varrt, elevenen gödörbe ásott, erdőbe üzött, megcsonkított asszonyok, leányanyák stb. (ATh. 706., 707., 708., 710.). Íme az élmények, amelyek sok-sok évezreden át nem törölődtek ki az emlékezetből, mert a történelem gondoskodott arról, hogy az ember újra és újra „felfrissítse“ ezekre vonatkozó tapasztalatát.

Ilyen a világ, amelyben a kópé élt. És ha ilyen, akkor bármilyen fegyver és fegyvernem, bármilyen eszköz jó arra, hogy kegyetlen ellenfelével, a hatalom birtokosával szembeszálljon, s győzelmet arasson fölötte. E kegyetlen világnak *legfőbb törvénye* a fortély és erőszak, s nem azonos azzal a „megszelidített“, stilizált mesei világgal, mely mesegyűjtő elődeink szövegeiben táruel élénk. Ha arra gondolunk, hogy a mese a polgárság körében a gyermekek szellemi táplálékává vált, nem nehéz megérteni, hogy a kor divatja szerint miért éppen a realitás kegyetlen vonásaitól „tisztították meg“ a szövegeket. Hogy azonban a mesében minden kiszűrés után is jócskán marad ilyen borzalom, arra a legkülönbözőbb történelmi korszakokból vannak tanúságaink: ismerjük Platón, Kant, sőt a mai időkben több amerikai pszichológus vizsgálását a mese „szörnyűségét“ lehelő világától (L. Rörich).

Amikor hősünket, a kópét „megbíráljuk“ olykor gátlástalan eszközei miatt, sohasem téveszthetjük szem elől, hogy a társadalom perifériájára taszított, kisémmizett, megcsalt és megfenyített kisémmember. Hogy a népmese minden időben a kisémmizettek költészete volt, az már közismert dolog. Laikus, profán, lenézett műfajjává vált, amely az egykori hatalmasoktól lebecsülten, társadalmi körüktől távol, lappangva élte a maga életét és töltötte be funkcióját, ami korántsem csupán szórakoztatás, hanem — miként a természeti népeknél ma is — „a lelkek megkönnyítése a kimondott szó által“ (E. J. Lips). Ha ebben az összefüggésben vetjük meg-

ítélés alá a kópét és tetteit, akkor észre kell vennünk, hogy magatartását döntő módon *élniakarása* határozza meg. Ez segíti őt abban, hogy minden helyzetből kivergődjék, találjon mentő szalmaszálát; ez az az optimizmus, amely sosem hagyja őt kétségbeesni — s ez a vonás rendkívül jelentős pozitívuma alakjának.

Azt, hogy a kópé a legkisebb lehetőségéből is képes kicsiholni valamilyen reménységet, jól illusztrálják azok a mesetípusok, amelyek egyetlen motívumot variálnak: a hős csodahangszerével (síp, furulya, hegedű) képes megtáncoltatni élőlényeket és tárgyakat. Íme néhány példa Berze Nagy János népmesekatalógusából: a kópé egy gazdag embert addig kényszerít táncra a furulyával, míg az minden pénzét nekiadja (BN 592.); furulyájával a gonosz ördögöt vagy óriást úgy elbűvöli, hogy az arra kéri őt, ajándékozzon neki is ilyen furulyát, s ezt az óhajt hősünk arra használja fel, hogy harcképtelenné tegye az ördögöt (BN 1159.); a kópé lerészegedett sárkányt táncoltat meg (BN 1160*); a juhász a furulyával megszelídíti az oroszlánokat a veremben, amelybe bedobják (BN 855*); medvétől szabadul meg (BN 650A) stb.

S hogy ez az élniakarás és élnitudás *erény* egy olyan társadalomban, amely velejéig gonosz, s amelynek törvénye az erőszak és a fortély (miként ez az osztálytársadalmakban van), azt legjobban azon mérhetjük le, ha összevetjük rokonával, az *irodalmi kópéval* — például a mai amerikai irodalom ismert „antihőseivel“, a lázadó áldozat figurájával, aki „teljes mértékben képtelen megbirkózni az étellel“, aki „arra ítéltetett, hogy környezetének áldozata legyen, de sohasem hódítója“. Kiáltó az ellentét, amely közötté és a népmese hőse között, a társadalmi erőszakra reagáló kétfajta magatartás között van. A népi kópé sohasem kérdőjelezi meg az élet értelmét. Természetesnek tartja, hogy állania kell a sarat, hogy küzdenie, lázadnia kell — mert az élet vállalása a népi mentalitás számára törvény, oly természetes törvény, mint a fák rügyezése, a tavasz örök megújulása.

Ha van mentsége a kópének írók, bölcselők, mesekutatók által oly sokszor felrótt erkölcsi gátlástalanságáért, hát akkor ebben van a legfőbb mentsége: elpusztíthatatlan élniakarásában, ellenállásában, sőt szembefordulásában a személyiséget eltiporni akaró hatalommal, és nem utolsósorban abban, hogy — ismét Gorkijt idézve — „minden ellenség fölött győzedelmeskedni tud“. Ha olykor ellenérzést kelt is harcmodora, arra kell gondolnunk, hogy a tetteivel példázott küzdelmet mindig az eltiport vívja az eltiprókkal szemben; alakja tehát annak a társadalmi rétegnek a felfogását, etikai viszonyulását tükrözi, mely igazságtalanul egyenlőtlen harcot folytat a sokkal hatalmasabb erővel szemben. Ha a kópét így értelmezzük, amire vonatkozóan az elmondottak az első közül való kísérletnek tekinthetők, akkor nemcsak viszolygásunk szűnik meg, de a mindenkori népi hősöknek kijáró bámulattal és rokonszenvvel viseltetünk iránta.

Nagy Olga