

BÓDIS ZOLTÁN

A MESEMONDÁS SZAKRÁLIS LEHETŐSÉGEI

Wirklich ist, was wirkt.
C. G. Jung

A magyar folklór-szakirodalomban Lovász Irén alkotta meg és vezette be a szakrális kommunikáció fogalmát.¹ Azzal, hogy a szakralitást nem valamilyen külső entitásként értelmezte, hanem a kommunikációs folyamatban rejlő lehetőségként, több területen – így a mesék világában is – lehetővé vált a szakralitáshoz való kapcsolódás újragondolása. E kérdéskört illetően a meseértelmezések különböző módszerekkel és különféle szempontok szerint a szakralitásnak valamiféle „tárgyi” nyomait kutatták, kutatják a mesékben – a pusztá motívumoktól egészen a mesék misztikus értelmezéséig. A szakrális kommunikáció fogalma felől közelítve úgy tűnik azonban, máshol kell meghúzni a mesék szakralitásának határait. Eszerint tehát nem csak az a meseszöveg számít szakrálisnak, amelyben bármilyen ősvallási, mitikus elem – akár az ősi hagyomány maradványaként, akár más világképi elemek átvételeként – fellelhető, hanem az, amelyben a szakrális kommunikáció sajátosságait tetten érjük. A szakrális kommunikáció a kommunikáció speciális formája, ahol a hagyományos értelemben vett kommunikációs modell egyes elemei átalakulnak. A beszélő és a hallgató szimmetrikus és variabilis kapcsolata helyett a szakrális kommunikációban inkább egy aszimmetrikus egységről beszélhetünk, ahol is a beszélő látszólag az aktívabb fél, a hallgató passzív, vagy nem a beszélővel azonos módon van jelen a kommunikációs folyamatban (pl. egy imádság esetén, ahol az ima elmondója Istenhez fohászcodik, akinek a válasza esetleg nem a várt módon, időben érkezik meg). A csatorna megteremtése abban különbözik, hogy a máskor szokásos inquit-formulák önmagukban is jelentőséggel és így jelentéssel telítődnek (ld. imádságot bevezető és záró részek). Míg a hétköznapi kommunikáció szempontjából a kód, illetve a kódhasználat célja a minél pontosabb információátadás, addig a szakrális kommunikáció épp a kódrendszer megváltoztatásával, a régi kódok újraértelmezésével éri el hatását. Erre többnyire a kódok speciális használata ad lehetőséget. Példa erre az anagramma, a névrejtés, vagy a szakirodalom által *lingua sacra*nak nevezett nyelvhasználat. Természetesen az üzenet is másként jelenik meg a szakrális kommunikációban, ugyanis a közvetlen

üzenetfunkciók mellett (Isten dicsőítése, fohász, kérés) mindig fellelhető még valamilyen sajátos elem, amelynek legfőbb célja többnyire az önazonosság előhívása. A szakrális kommunikáció kulcsa épp ez az identitásteremtés. Ez lehet mind a személyes, mind a közösségi önazonosság megteremtése. A sikeres szakrális kommunikáció eredményeként a beszélő/feladó egy új, magasabb rendű önazonossággal rendelkezik, amely a korábbi léthelyzetének rendezését, átalakítást jelenti. Jellegzetességei közé tartozik a sajátos nyelvi megformálás, amikor is a nyelvi elemek túlsúlya az értelemközlő lehetőségeket az átlagos mértékhez képest háttérbe szorítja, s nagyobb hangsúlyt kapnak a tudat átstrukturálódását elősegítő nyelvi formák: az ismétlés, az elimináció, a szókincs szűkülése, a kiemelt ritmika, a telítettebb zenei hatások. A szakrális kommunikációhoz szorosan hozzátartoznak a

*...a szakrális
kommunikáció kulcsa
épp ez az
identitásteremtés...*

kontextuális, nem verbális kommunikációs elemek, azok a látáshoz, ízeleléshez, szagláshoz, tapintáshoz kapcsolódó érzéki tapasztalatok, amelyek összességében mind hozzájárulhatnak ahhoz, hogy egy-egy esemény a benne résztvevő számára kiemelkedjen a mindennapok sorából, s valóban a személyiségét és valóságát átalakító-újratemtő lehetőséggé váljon.

Felmerül ezek után a kérdés, hogy vajon a mesék, különösen pedig a népmesék kapcsán találhatunk-e olyan jellegzetességeket, amelyek a fenti jelenségekkel párhuzamba állíthatók. A szakirodalom egy része mereven elzárkózik minden hasonló felvetéstől, hisz állítása szerint a mese szórakoztató, jobb esetben erkölcsnemesítő funkcióján túl más szerepet nehezen tulajdoníthatunk neki, ezt már-már a fantazmagóriák körébe sorolja. Ennek indoka többnyire az, hogy magát a szakralitást szűken vett értelemben valamely vallási, mitikus tudatformához kapcsolódó jelenségként értelmezi. S ellenkező előjellel, de ugyanez igaz a mesékhez már-már vallásos áhítattal közelítő értelmezések esetén is, amikor is a mesék tartalmi elemeiből valamiféle ősi hitet kiolvasva új, sokszor más vallásokból kölcsönvett elemeket felhasználva egyfajta szinkretikus valláspótlék jön létre. Úgy vélem, az az álláspont, amely a szakralitást így értelmezi, túlzottan leegyszerűsíti a kérdést, s figyelmen kívül hagy néhány fontosnak tűnő szempontot, amelyek a mesék történetiségének, elterjedésének, hagyományozódási rendjének kérdéskörét érintik

A mesekutatás fő vonulata, amelynek természetesen van létjogosultsága

ga, ha nem kizárólagosságra törekszik, sajnos nem jut tovább a pusztá pozitívista meseleírásnál (ahol a mesék „szüzsésítését”, végletesen kilúgozott változatát tekintik egyfajta megértésnek), illetve a motívumkutatásnál (amelyben végül aztán minden mese feloldódik, hisz a véges számú motívum szótárszerű megragadása magát a mesemondási folyamatot tünteti el). Bizonyos történeti-világszemléleti kényszerek ebbe az irányba vitték el a mesekutatást, de úgy vélem, ezen lehetőségek által kínált eredményeket feldolgozva tovább kell lépni az új mesekutatásnak. Ennek belátása mindenképp ott volt az Ortutay–Dégh-féle egyéniségkutató iskola² létrejöttének hátterében, s bizony a kései mesekutatók, akik számára már szinte elérhetetlen az autentikus mesemondás, nagy kincs-ként tekinthetnek azokra a leírásokra, amelyek a közhelyes megállapításokon túl valóban lényegi információkat szolgáltatnak a mesemondás folyamatáról. Emellett újragondolásra ösztönöznek azok az eredmények, amelyek Somfai Kara Dávid³ nevéhez köthetők, aki belső-ázsiai terepmunkája során az epikus hagyomány olyan formáival találkozott, amely a mesemondás hagyományos világát is érthetőbbé teszik. Egy korábbi tanulmányomban a meseszövegek vizsgálatával érveltem a mesei szakralitás újraértelmezésének szükségessége mellett, e tanulmányban pedig a fent említett nyomokat követve a mesemondás szakrális lehetőségeinek feltárására teszek kísérletet.

Legelső lépésként tisztázni kell előrehaladásunk lehetőségeit: ha a szakrális kommunikáció szempontjai szerint vizsgáljuk a mesemondást, legfontosabb sajátossága az a jelenség, amely a mesemondás – a mese elmondása és meghallgatása – során létrejövő hatásnak, átható erőnek nevezhetünk. Ha a mesei áthatásra fókuszáljuk vizsgálódásunkat, akkor meg kell különböztetnünk egyfelől egy nehezebben feltárható, inkább intuitív, a pszichikai-szellemi síkon zajló folyamatot a mese hallgatójában, illetve egy a hagyományozódás rendjében megőrzött, jobban nyomon követhető, a mesemondás körülményeiből adódó folyamatot. Élesen különbözik tehát a két jelenség vizsgálatának módja, mert az előbbi szubjektív, ugyanakkor kevés jól megragadható adattal rendelkezünk, utóbbi objektívnek tekinthető, több leírást, beszámolót találunk. Míg a szubjektív és objektív elemek összekapcsolását korábban kerülte a szakirodalom, úgy vélem csak a két oldal együttes vizsgálatával értelmezhetjük helyesen a

*...a szemléleti
egységként értelmezett
mesék jelentése
így sajátosan kitágul...*

mesemondás jelenségét. A szemléleti egységként értelmezett mesék jelentése így sajátosan kitágul. Hisz az egykori értelmező közösségek számára a mesei jelentés csak részben adódott a meséket konvencionális jelként, egyfajta közösségi emlékezetként értelmező mesemondási hagyományból. Épp ilyen fontos része volt a személyes megértés, amely nem feltétlenül a közösség által kimunkált és áthagyományozódott jelentésalkotási szabályok mentén jött létre, hanem épp a konvenciók újraértelmezésével, sőt akár félreértésével is. Ebben az esetben egy-egy mese már nem pusztán konvencionális jelként tárult fel a mesét hallgató előtt, hanem revelatív erejű, a személy sorsát éppen most érintő és ezért átváltoztató jelként.

*...az orvoshoz
forduló beteg
„receptre” kapja
a mesét...*

Bár a szubjektív és objektív elem szétválasztása mindig nehézségekbe ütközik, azzal az egyszerűsítéssel élek a jelen vizsgálat során, hogy a mesemondás folyamatában a mese mondójához inkább az objektív, a mese hallgatójához pedig inkább a szubjektív elemeket rendelem hozzá. Első lépésként ez utóbbit néhány jellemző példával mutatom be. Mindannyiunk emlékezetében ott él a keleti mesehagyomány *Ezeregyéjszakája*⁴, ahol is a mesélés a haláltól menti meg a mesélőt. Ha a

mesék hallgatója, *Sahriár király* szemszögéből tekintünk *Seherezádé* meséire, akkor azok sajátos hatására figyelhetünk fel. A király feleségének hűtlensége miatt a női nemben csalódva úgy véli, minden nő tisztességtelen, erények híjával van, ezért minden nap új leányt vesz magához, akit a nászéjszaka után lefejeztet. Mikor már nem akad több leány, akkor Seherezádé vállalja magára, hogy a király elé áll, s vagy meghal, vagy megváltoztatja a király nézeteit. A kísérlet sikeres lesz, hisz a király, azért hogy újabb meséket hallhasson, megkegyelmez Seherezádénak, sőt a mesék elfogytával már egy újjászületett király elé viszi a lány az időközben világra jött három gyermeküket:

A király e szavakra sírva fakadt, kebléhez szorította a kisfiúkat, és így szólt: „Ó, Seherezád! Alláhra, én már megkegyelmeztem néked, mielőtt behozták a gyerekeket, mert láttam, hogy lelked szűzi és istenes, erkölcsöd mocsoktalan, nemes, Alláh áldása reád, apádra, anyádra, gyökeredre és ágaidra! És Alláht hívom tanúnak, hogy megkegyelmeztem néked, nem lesz semmi bántódásod.”

A király tehát a mesék hallgatása közben meggyőződött Seherezádé nemességéről, ezzel helyreállt bizalma, s a mesék átható erejének köszönhetően a tapasztalataival ellentétes módon értelmezi világát. A mesék meghall-

gatása a kerettörténet realitását alakítja át, s a királyi mesehallgatót a korábbi zárt, hideg és racionális álláspontjával szemben egy nyitott, érzelmileg telített lelkiállapotba helyezi: a sírva fakadás, a gyermek heves megölelése, a megelőlegzett megbocsátás mind e változás kísérőjelenségének tekinthető.

A másik jellemző példánk az, amelyről Bruno Bettelheim tudósít: Indiában megfigyelték azt a gyógymódot, amelyben az orvoshoz forduló beteg „receptre” kapja a mesét, azaz a mese elmondása vezet magához a gyógyuláshoz: ... *a hagyományos hindu orvoslásban a lelkiileg megzavart embernek egy olyan mesét adtak meditáció céljára, amelyben az ő egyéni problémái öltenek formát. Ezzel akarták elérni, hogy a mesére épülő kontempláció révén a beteg meglássa szenvedéseinek mibenlétét és a megoldás lehetőségét. A szenvedő, reménykedő és a sorscsapásokon felülkerekedő egyszerű ember történetének, vagyis a mesének a segítségével a beteg nemcsak a saját nyomorúságából kivezető utat lelhet meg, hanem – miként a mese hőse – az igazi énjéhez vezető belső utat is.*⁵

A szakirodalom megállapítása szerint az indiai mesegyűjteményt, a *Pancstantrát* is egy hasonló terápiás alkalom céljából állították össze.⁶ Az indiai hagyomány kapcsán fontos meglátni azt az ideát, amely a mesében létalakító tényezőt lát, olyan erőt, amely képes olyan testi vagy tudati lehetőségeket mozgósítani, amelyek máshol nem, vagy nem így vannak jelen. Bettelheim épp e példák nyomán értelmezi a meséket a lelki fejlődés projektív kísérőiként, amelyek az egzisztenciális problémákat erőteljes képekben rögzítik, így azok különböző – a tudatos, a tudatosságot megelőző, vagy tudattalan – szinteken válnak megragadhatóvá, s így segítik elő a pszichikum megérését, önmegértését és önazonosságának megteremtését. Ezt a tradíciót viszi tovább a mesék mai pszichológiai szempontú instrumentalizálása, amikor is a terápiás funkciókat kognitív-diagnosztikus, illetve prognosztikus elemekkel egészítik ki.⁷

Érdemes e ponton felidézni Benedek Elek alakját. Az *Édes anyaföldem!* című önéletrajzi regényének⁸ egy jelenetében önmagát még nem mint mesemondót állítja elének, hanem az első mese emlékét, s a mesehallgatás elemi erejű örömét, vágyát, már-már vallásos hevületét idézi fel:

Ott, abban a kicsi zsellérházban hallottam az első mesét. Mondója egy növendékféleányka, s nem vén banya, mint azt gondoljátok talán. És az első mese után kísértam-könyörögtem belőle a másodikat, harmadikat, a negyediket –

**...néhány esetben
bizonyos beavatási
jelleget is kap
a mesemondóvá válás...**

aztán a jó isten tudja, hányadikat –, nem volt többé nyugodalma tőlem. Hol tanulta tengersokaságát a kacagtató, a hátborzongató, lélegzetfojtogató meséknek ez a leányka? Sem apja, sem anyja nem volt mesemondó. Nyilván fonó- s kukoricafosztó estéken szedte föl, s mondta tovább tódítva, cifrázva, én meg nyeltem magamba tátott szájjal, kipirult arccal, lázban égő szemmel, s végére ha ért egynek, rángattam a szoknyáját: tovább, tovább, még egyet, no még egyet! Emlékszem, világosan emlékszem, sok-sok este sírva bújtam karikás ágycskámba, mert nem hívták át Rigó Anist – ő volt az én mesemondóm...

Ha kiemeljük a mesehallgatáshoz kapcsolódó kifejezéseket – *kacagtató, hátborzongató, lélegzetfojtogató ... én meg nyeltem magamba tátott szájjal, kipirult arccal, lázban égő szemmel ... rángattam a szoknyáját* – akkor világosan látjuk milyen elemi erővel hat a mese hallgatójára: a hétköznapi kommunikációs szituációt messze meghaladó jellegzetességeket ír le Benedek Elek. A személyiség egészét megragadó mesei hatás pedig párhuzamba állítható azzal a katarzis-felfogással, amely az arisztotelészi kategóriák felvilágosodás-kori értelmezése helyett annak elsődleges, iniciatikus jellegére hívja fel a figyelmet.

A mesei hatás vizsgálata kapcsán a szubjektív elemek után az objektív, a mesemondás áthagyományozódásában megőrzött elemeket keressük tovább. A mesékre magukra figyelve a mesemondásnak egy olyan különleges változatával találkozunk, amely másképp engedi látni a mesélés tágabb értelemben vett lehetőségeit. *Az aranyhajú ikrek*, vagy egy másik változatban a *Két szem magyaró* című mesékben⁹ ugyanis az atyjuk által a halálba küldött gyermekek élettörténete egyfelől a mese fő szálán fut. Másfelől, ahogy Bálint Péter egy tanulmányában¹⁰ fogalmazott, a tükröző technikának köszönhetően a mese a mesében újramondja ezt a történetet. Ez a mesei világban egyúttal a mesén belüli igazság helyreállítását jelenti, azaz a mesei valóság olyan átrendeződésére kerül sor, amely párhuzamba állítható a szakrális kommunikáció ezen sajátosságával. Emellett a mese baranyai változatában a szöveg mondása átalakul a mesén belül is, és a szakrális kommunikációra jellemző nyelvhasználat (ritmizáltság, ismétlődés, retorizált forma) illetve egyfajta kísérő rituálé jelenik meg. A saját életüket feltáró ikrek egy vékából „két-két szem magyarót” raknak az őket egy álnok cselvetés miatt el nem fogadó, elpusztító királyi atyjuk elé. Az asztalon koppanó „magyarók” azonban lassan ráébrednek a királyt végzetes tévedésére, aki visszaállítja az eredeti állapotot, gyermekei elnyerik királyi méltóságukat. A mesében különös jelentőséget kap ez a kísérő rituálé, hisz a „magyarókat” olvassák, elolvassák, azaz megszámlolják, mintegy a mogyorók sorára fűzik fel igaz történetüket. Hasonlít ez a katolikus hagyomány szentolvasójára, ahol szintén egy meghatározott rend szerint felfűzött gyöngy-sor az, ami az imádság rendjét – így an-

nak nyelvi megformálását – megszabja, s így éri el a kívánt hatást: az imádkozó tudatának lecsendesítését, s megnyitását egy nem evilági, magasabb igazság felé. A mese tehát itt határozottan a szakrális kommunikáció jegyeit kapcsolja a meséléshez.

Az egyéniségekutató iskola, ha nem is fő kutatási szempontként, de bemutatja, illetve utal a mesélés körülményeire. Az így összegyűjthető adatokat aszerint csoportosíthatjuk, hogy a mesélőt, illetve a mesét hallgatókat érinti inkább. A mesélő személyéhez kapcsolódó motívumok közül kiemelendő a vizualitás szerepe. Több szerző is a mesemondás vizuálisan érzékelhető kísérőjelenségeire hívja fel a figyelmet. Francis Lee UTELY¹¹ a vizuális jelekben látja a „mesélő és közössége közötti teremtő együttműködést”, Kovács Ágnes a népmese látványszerűségét hangsúlyozza, miszerint a mesélő a vizualizáció segítségével a mese majd minden elemét „láttatja”¹², azonosítja a mesehallgató közösség által ismert valóságelemekkel, s egyfajta „belső filmet” hoz létre.¹³ Ezen iskola egy későbbi kutatója Szapu Magda¹⁴ még a mesehagyományozódás folyamatában is felfedezi a vizuális kísérőelemek jelentőségét. Az általa bemutatott kaposszentjakabi cigány mesemondó gyermeke mesére tanítása közben sem pusztán a szöveg helyességére figyel, hanem a meseszöveget kísérő gesztusok és mimika megfelelő rendjét is számon tartja. Mesemondóvá sem válhatott akárki. Szapu Magda részletesen bemutatja, hogyan lett valakiből mesemondó, milyen hierarchikus fokozatokon kellett keresztül mennie, illetve milyen módon sajátította el az adott mesekincset. Külön érdekességként jegyzendő meg, hogy némely esetben bizonyos beavatási jelleget is kap a mesemondóvá válás, hisz évek során keresztül az érdeklődő fiatalok csak hallgatták az idősebb mesemondókat, ellesték mozdulataikat. Egy bizonyos idő után a mesemondó próbára teszi a tanoncokat, kihagy, átalakít részeket a meséjében, akiknek résen kell lenniük, s a szándékosan elkövetett hibákra figyelmeztetni kell a mesemondómestert. Az így kiteljesedő folyamat végén az új mesemondó megkapja a lehetőséget, hogy a legfontosabb alkalmakon is felváltsa az öregebb mesélőt.¹⁵ Különös jelentőséget kap, hogy a cigány mesemondási hagyomány máig eleven része a virrasztásokon történő mesélés (a néprajzi adatok szerint ez a magyar mesemondókra is jellemző volt, Erdélyben különösen). Itt vetődik fel az a kérdés, hogy vajon milyen szerepe is lehetett a halott melletti mesemondásnak. A *Néprajzi Lexikon*¹⁶ szerint „Az andrásfalvi (Bukovina) László Márton (+ 1949) *Halottaskönyve* pl. két részből állt: 64 halotti éneket írt le különböző korú, nemű és állapotú halottak számára, a második részben vegyes prózai szövegeket gyűjtött egybe. Ebből kiderül, hogy a mesék mellett különféle mulattató és tanító célzatú élményelbeszélések és adomák is elhangzanak.” Bár a szakirodalom a meséket a virrasztás idején is szórakoztató szerepűnek (vagy pusztán külsődleges járuléknak, hogy a virrasztók el ne aludjanak) tartja, de más adatok

alapján feltételezhető, hogy a fenti gyűjtemény meséi a szórakoztatás mellett valami más miatt is fontosak voltak. Ha pusztán szórakoztató, idő-műlátó funkciót tulajdonítunk a meséknek, akkor úgy tűnhet, mintha a meséket kizárólagosan a jelenlévő, virrasztásban résztvevő személyek miatt mondták volna el. Azonban, ha a szakrális kommunikáció felől tekintünk a virrasztáshoz kapcsolódó mesemondási alkalomra, a következő adatokra kell felfigyelnünk: felnőtt halott esetén a virrasztáson csak férfiak mesélhettek, gyermek halott esetén pedig asszonyok mondtak tündérmesét.¹⁷ Ez a két első pillantásra jelentéktelen adat arra utal, hogy a mesét nem csak a jelenlévő élők számára, hanem magának a halottnak is mondták. Ebben az esetben pedig bizonyosan nem szórakoztató céllal hangzottak el a me-

sék. A legkézenfekvőbb párhuzamként a különféle halottas könyveket említhetjük, különösen a *Tibeti halottas könyvet*, hisz e szöveget hasonló módon három napig a halott mellett recitálják. A mesemondás tehát itt közvetlenül áthajlik a szakrális kommunikáció területére.

*...gyermek halott
esetén asszonyok
mondtak tündérmesét...*

Ha a mesehallgató kisközösséget vizsgáljuk meg, a szakrális kommunikáció lehetőségét e körben sem zárhatjuk ki. A szakrális kommunikáció egyik fő jegyének az identitásteremtést tarthatjuk, s a mesemondás a hallgatók részéről a folyamatos önreflexió lehetőségét adja. Példa erre az a megfigyelés, miszerint a mesehallgató közönség nem pusztán

passzív befogadóként volt jelen a hagyományos mesemondás alkalmain. Egyfelől a meseszöveget folytonos reflexiókkal kísérték, hol a szöveg helyességét, teljességét kérve számon (Szapu Magda somogyi, Agócs Attila gömöri gyűjtése¹⁸ alapján), hol pedig magának a mesemenetnek az alakulását (Ortutay – Fedics Mihály¹⁹). A mesemondás szerepe mindkét esetben az volt, hogy az adott közösséget leginkább foglalkoztató probléma, esemény értelmezését és feldolgozását az „irányított” mesén keresztül segítse elő. Azaz, ha a közösség önazonosságát bármiféle konfliktus veszélyeztetete, akkor annak a mesében kellett megtalálnia az új identitás kialakításnak egyik lehetséges útját.

Egy másik szempont az, amelyről Kovács Ágnes²⁰ számolt be. A mesemondói tér megteremtése nagyon fontos eleme volt a jó mesemondásnak. Az esti sötétség beálltával vagy a tűz, vagy gyertya fénye tette a mesehallgatók számára különös térré az adott helyszínt. Ezzel elkülönült egymástól a mese szakrális tere a mesén kívüli profán világtól. Ez a fény/sötétség

dichotómia ugyanakkor megnövelte azon kommunikációs elemek szerepét, amelyek a normál, hétköznapi kommunikációs folyamatban kisebb súllyal esnek latba. A gesztusok eltűzöttá válnak, a hangerő dinamikusabb és a hangszín is változatosabb. A mesemondás egyfajta deklamációvá válik, a szövegmondásnak ez a módja pedig újra csak a szakrális kommunikációra jellemző.²¹

A vizuális és auditív elemek mellett pedig fel kell hívni a figyelmet arra, hogy a tudati struktúrák kialakításában, illetve később megváltoztatásában kiemelkedő szerep jut a mozgással, tapintással kapcsolatos tevékenységeknek. Szinte minden mesegyűjtő beszámolója felhívja arra a figyelmet, hogy a mesemondás alkalmaira a fonóban, kukoricamorzsolás vagy más hasonló olyan munka végzése közben került sor, amelyben a kéznek kiemelt szerepe van. Ez az első pillantásra mellékesnek tűnő körülmény azonban nagy jelentőséget kap akkor, ha a tisztában vagyunk azzal, hogy az emberi percepció kiemelt területe az érintés. Minden kézzel végzett tevékenység segíti a koncentrációt, az elmélyülést, végül soron egy meditatív tudatállapot elérését. Ahogy az érző és motorikus homokulusz ábrázolása mutatja²², ha az emberi testet az érző és motorikus idegvégződések számával arányosan formázzuk meg, akkor az egész testhez képest a kezeknek van a legnagyobb arányú beidegzettsége. A kézben lévő apró tárgyak (kukoricaszem, toll, fonál) pedig olyan intenzív stimulációt jelentenek, amely révén a mesék hallgatójának tudatállapota jóval inkább képes befogadni a hétköznapi kommunikációs folyamaton túlmutató elemeit is.

Összességében tehát megállapíthatjuk, hogy a hagyományos mesélés során a mese elmondója és a mesék hallgatói a vizuális, az auditív, a kinetikus érzéktérületeket érő komplex hatás nyomán létértelmezésük, önazonosságuk olyan módosuláson mehetett át, amely a szakrális kommunikációhoz kapcsolja a mesemondás világát.

JEGYZETEK

1 vö. Lovász Irén: *Szagrális kommunikáció*, Európai Folklór Intézet, Bp., 2002.

2 vö. Ortutay Gyula: *A nép művészete*, Gondolat, Bp., 1981. illetve Dégh Linda: *Folktales and Society. Story-telling in a Hungarian Peasant community*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis, 1993.

3 vö. Somfai Kara Dávid: *Living Epic Tradition among Inner Asian Nomads*,

*...elkülönült
egymástól a mese
szakrális tere
a mesén kívüli
profán világtól...*

- in Rediscovery of Shamanic Heritage* (ed. M. Hoppál, G. Kósa), Bp., Akadémiai Kiadó 2003. 189.: „A mesemondókkal (az eredetiben: storytellers) való találkozások során egyre inkább megerősödött bennem az a meggyőződés, hogy igen szoros a kapcsolat a sámánok és az énekmondók (bards) között. Szinte minden körülmény azonos:
1. A fiatal gyermekeket szellemek választják ki, hogy elsajátítsa a hagyományt.
 2. A gyermek eltéved, öntudatát elveszíti, s a szellemek különféle kinyilatkoztatásokban részesítik.
 3. Ezután időnként transz-állapotba kerül és kapcsolatba lép ezekkel a szellemekkel.
- 4 Az *Ezeregyéjszaka* részleteit a digitális kiadás alapján idézem. Ld. <http://mek.oszk.hu/03200/03210/html/>
- 5 Bettelheim, Bruno: *A mese bűvölete és a bontakozó gyermeki lélek*, Bp., Gondolat Kiadó 1985. 35–36.
- 6 Deppermann, Helga: *Das Märchen als therapeutisches Medium in der psychosozialen Arbeit*, LIT Verlag; Münster–Hamburg–London, 2003. 34.
- 7 Deppermann i.m. 34–35.
- 8 Benedek Elek művét a digitális kiadás alapján idézem. A kiemelt rész megtalálható itt: <http://mek.oszk.hu/05800/05867/05867.htm>
- 9 Egy korábbi tanulmányomban e mesét elemezve mutattam rá a szakrális kommunikáció és a mesei szövegek összekapcsolásának jogosságára. Vö. Bódis Zoltán: *Mese és szakrális kommunikáció in A meseszöveg változatai* (sz. Bálint Péter), Debrecen, Didakt Kiadó, 2003. 137.
- 10 Bálint Péter: *Mese a mesében: a megkettőződés hermeneutikája – az emlékezés és a nyelv „labirintusában”, in Mesék várai? Fordulópont 44.* (szerk. Szávai Ilona) 72.
- 11 Utely, Francis Lee: *A folklór és a vizuális befogadás, in A szájhagyományozás törvényszerűségei* (szerk. Voigt Vilmos) Akadémiai Bp.,1974. 23.
- 12 Kovács Ágnes: *Mesemondás egy kalotaszegi faluban, in Rózsafű és Tulipánleány – Kalotaszegi népmesék*, (szerk. Kovács Ágnes) Akadémiai, Bp., 1987. 237–248. ff. 242.
- 13 Kovács Ágnes: *A népmese látványszerűsége in A szájhagyományozás törvényszerűségei* (szerk. Voigt Vilmos) Akadémiai Bp.,1974. 25.
- 14 Szapu Magda: *Mesemondó és közössége Kaposzentszjakabon – Ciganisztikai tanulmányok 4.* MTA Néprajzi Kutatócsoport, Bp., 1985.
- 15 Szapu Magda, i.m. 14–17.
- 16 vö. a *Néprajzi Lexikon* digitális kiadásának *virrasztás* címszavát: <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/5-1394.html>
- 17 vö. a *Néprajzi Lexikon* digitális kiadásának *virrasztás* címszavát: <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/5-1394.html>
- 18 Szapu Magda i.m., Agócs Attila: *A gömöri romungrók mesélési szokásairól, in Tabula 7 (2).*, 2004.
- 19 *Fedics Mihály mesél*, (Bev. tan.: Ortutay Gyula), Akadémiai, Bp., 1978.
- 20 Kovács Ágnes: *A népmese látványszerűsége in A szájhagyományozás törvényszerűségei* (szerk. Voigt Vilmos) Akadémiai Bp., 1974. 25.
- 21 Lalèye a *Homo religiosus*-kutatások kapcsán kifejti, hogy a szó ritualizációja – azaz a szakrális kommunikációba való emelése – első sorban ritmizálását, a hétköznapiól eltérő másfajta ritmizálását, illetve vokalizációját jelenti. Vö. Lalèye, Issiaka-Prosper: *Mítosz és rítus az afrikai vallásos tapasztalatban, in A szent antropológiája – A homo religiosus eredete és problémája* (szerk. Julien Ries), Typotex, Bp., 2003.312–329. ff.313.
- 22 <http://scienceblogs.com/neurophilosophy/homunculi.jpg>