

TÓTH ANNA JUDIT

Az öregasszony a révnél

Az antik kultúra létének közel másfél évezrede alatt kiteljesedő írásbeliség figyelemreméltó műfaji változatosságot hozott létre, nem csupán a szó szoros értelmében irodalmi műfajok mindegyikében képviselteti magát az ókor, hanem egészen perifériális témakörökben is: maradt ránk viccgyűjtemény (Philogelos címen), álmoskönyvek (például Artemidórosé), töredékeiben még háromnyelvű társalgási szótárt is ismerünk¹, ránk maradt néhány autentikusnak tekinthető népdal, s bár elvesztek, de tudunk szexuális kézikönyvek létezéséről (pl. Elephantis művei).

Éppen ezért különös, hogy az ókorból nyomát sem leljük a mai értelemben vett tündérmesének. Az antik mese állatmese: egészen kis terjedelmű, prózai vagy verses történet, egyértelmű tanulsággal a végén, és leggyakrabban állatszereplőkkel, bár néven nem nevezett emberszereplők is előfordulnak, valamint istenek is, akár a bölcs igazságosztó szerepében, akár mint emberi gyarlóságoktól terhelt komikus figurák.² Ez a fajta mese az alsóbb néprétegekhez volt köthető: Aisópost életrajzírói rabszolgának tették meg, Phaedrus Augustus császár szabadosa volt. Ugyanakkor nem tekinthető rabszolga-műfajnak sem: maga Sókratés is kivégzésére várakozva Aisópos meséinek megverselésével ütötte el az időt. Aristotelés retorikájában javasolja az ilyen típusú mesék alkalmazását az argumentációban: a csattanós tanulság rövidre zárja az érvelést, nem igényel további szillogisztikus bizonyítást.³ Ugyanakkor nem utal rá semmilyen jel, hogy e mesék gyerekek számára íródtak volna.

Ezután kérdéses, hogy milyen történeteket hallgathattak a görög és római kisgyerekek, és ezek mutattak-e bármilyen hasonlóságot a klasszikus Grimm-mesékkel, melyeken a mai gyerekek felnőnek. Minthogy a tündérmese eredendően népi műfaj, meglepő volna, ha a kérdésre nemmel kellene válaszolnunk, mégis a görög irodalomban jelzésszerű nyomokat sem találunk a tündérmese létére. Görög szerzőknél találhatunk jellegzetes mese-szűzséket, ilyen például Ailianos Rhodópis-története, mely Hamupipőke meséjének első ismert változata.⁴ Rhodópis egyiptomi kurtizán, fürdés közben egy sas felkapja az egyik szandálját, és egészen Memphisig repül vele, ahol az éppen bíraskodó Psammétikhos király ölébe ejti. A fáraó látatlanul beleszeret a gyönyörű cipellő tulajdonosába, és amint sikerül megtalálnia,

¹ W. SCHUBART: Ein lateinisch-griechisch-koptisch Gesprächsbuch. *Klio* 13 (1913) 27-38. A cikkben tárgyalt papirusztöredék mai értelemben vett társalgási zsebkönyv, hétköznapi életből vett párbeszédet közöl három nyelven.

² Az elsőre példa AISÓPOS 44. meséje a békákról, akik királyt kérnek maguknak. A másodikra példa lehet az AISÓPOS 88, Hermészről és a szobrászról.

³ ARIST. *Rhet.* 1393a.

⁴ AILIANOS *Varia Historia* 13.33.

feleségül is veszi. A történet az Ailianos által megörökített formájában azonban nem mese, inkább történelmi anekdota, Rhodópiszt Hérodotos (2.134.) Aisópos rabszolgatársaként és Sapphó bátyjának szeretőjeként tartja számon, és tud Delphoiban látható felajánlásairól.

A latin irodalomban már jobb a helyzet, Apuleiusnak köszönhetjük az antik irodalom egyetlen történetét, melyet műfaji szempontból kétségkívül tündérmesének minősíthetünk, Amor és Psyche története a Szépség és a Szörnyeteg klasszikus változata.⁵ Nemcsak a mese fordulatai idézik az újkori tündérmesét, hanem az előadás módja is. A rablók fogságába esett fiatal lánynak meséli vigasztalásul egy öregasszony, formai elemei mindenki számára ismerősek lehetnek: „Élt egy országban egy király és egy királynő. Volt nekik három csodaszép lányuk.”⁶ Apuleius meséje természetesen nem népmese, hanem Apuleius alkotása, mindazonáltal valószínű, hogy egy tradicionális történet irodalmi formába öntésével készült – a kerettörténet, Lucius számárrá válásának története sem Apuleius találmánya, fennmaradt Lukianosnál is novella formájában.

Halvány nyomok utalnak arra, hogy talán más meséink is ismertek voltak az ókorban valamilyen formában. Petronius Satyriconjának egyik megszólalója a felkapaszkodott újjgazdagot a következőképp jellemzi: *qui fuit rana, nunc est rex*, aki béka volt, most meg király (Sat. 77.6.). Nehéz e szavakat olvasva másra gondolni, mint hogy a békakirályfi meséje Petronius korában már ismert volt. Az elveszett történet feltételezhető műfaja szempontjából fontos, hogy a görög mitológiában számos esetben változnak emberek állatokká vagy növényekké, de ez az átváltozás a mítosz befejezéséhez tartozik, az emberi főszereplő vagy isteni büntetésből változik át, vagy azért, hogy megmeneküljön egy kétségbeesett szituációból, ők azonban soha nem nyerik vissza eredeti formájukat. Éppen ezért valószínűtlen, hogy a békatorténét egy elveszett mítosz nyomát őrizné. Valamivel korábban ugyanebben a műben egy másik rövid utalást olvashatunk: *incuboni pilleum rapuisset, thesaurum invenit*, miután ellopta a lidérc sapkáját, kincset talált (Sat. 38.8.). Az *incubo* elvileg az *incubus* démon egy névváltozata lehetne, de mivel egy olyan lényről van szó, aki kincseket őriz, és el lehet lopni a sapkáját, inkább valamiféle erdei törpére, manóra kell gondolnunk.

Aligha véletlen, hogy mindkét megjegyzést Petroniusnál találjuk, társadalmilag igen alacsony státuszú szereplők szájából hangzanak el. Így tehát a latin nyelvű mese pusztán két olyan mű igazolja, melynek műfaja szintén alacsony presztízs-szel rendelkezett, hiszen a regény mint műfaj még saját nevet sem kapott az antikvitás irodalmáraitól.⁷ Mi okozhatta a megbecsülés e teljes hiányát? A tündérmese a

.....
⁵ AARNE-THOMPSON 425A és C típusának feleltethető meg. Vö. még H.J. ROSE: *A Handbook of the Greek Mythology*. London 1928. 286ff.; és G. ANDERSON: *Fairytales in the Ancient World*. London–New York 2000. 61f.

⁶ APULIUS 4.28.1. „*Erant in quadam civitate rex et regina. Hi tres numero filias forma conspicuas habuere...*”

⁷ MACROBIUS (*In Somn. Scip.* I.2.) csodálkozik is rajta, hogy a filozófus Apuleius efféle mesék

maga autentikus és folklorisztikus formájában aligha illeszthető be a tanítás és gyönyörködtetés fogalma köré épülő antik esztétikába, a morális tanulság csekély vagy teljesen hiányzik (hacsak nem tekintjük morális imperativusznak a kételtűek megcsókolását, vagy elfogadjuk, hogy manók, óriások és rokonaik esetében a lopás nem minősül gáztettnek). A gyönyörködtetés szempontjából pedig egy szájhagyomány útján terjedő prózai történet szintén nem nyújthat sokat, mivel hiányzanak belőle mindazok a stiláris eszközök, melyek az antik műprózát irodalmi szintre emelik.

E három utalás minden, amit a római tündérmeséről tudunk. Tudásunk még csekélyebb, ha a hellén kultúrkörre térünk át. A néprajzkutató Graham Anderson az antik tündérmeséről írott monográfiájának legnagyobb részében klasszikus Grimm-mesék motívumainak antik előzményeit kutatja,⁸ de érvelése az esetek többségében kevésbé meggyőző. Annál érdekesebbek azok az általa összegyűjtött szöveghelyek, melyek illusztrálják, hogy az ókori Hellaszban is létezett olyan szóbeli előadói stílus, mely kimondottan a gyerekek igényeihez igazodott, ilyen Philostratos *Imaginése*, melyben az írat tárgyát képező festményeket egy tíz éves gyerek számára írja le a szerző.⁹ Hasonlóan fontos szöveg Aranyszájú Szent János *De inani gloria et de liberis educandis* című írása, melyben a tudós pátriárka nem csupán arra biztatja a keresztény szülőket, hogy gyermekeiket óvják meg az ostoba dajkameséktől, hanem részletes instrukciókat is ad, hogy miképpen adható elő Káin és Ábel története mese formájában. Nem csupán a leegyszerűsített nyelvezet, a szereplők személyneveinek elhagyása teszi meseszerűvé az előadásmódot, Aranyszájú János szövegében Ábel csontjai a föld alól a szó szoros értelmében kiáltanak az égre, ami így nem szerepel a Bibliában, viszont hasonlít az Aarne-Thompson Motívumindex 780. típusára (énekdő csontok).¹⁰

Vajon mik lehettek azok az ostoba és értelmetlen dajkamesék, melyektől a keresztény gyermekeket óvja Aranyszájú Szent János? Mik lehettek egyáltalán ezek a történetek, az *aniles fabulae*, ill. görögül *mythoi tyttbón*, melyeken a görög gyerekek nevelődtek? Aligha kétséges, hogy maguk a görög mítoszok és hőosztörténetek.

A görög mitológia talán a leggazdagabb az európai népek kereszténység előtti mitológiáiból, de feltűnő vonása, hogy a mítoszok írásban való megőrkítésére csak többé-kevésbé szekuláris kontextusban kerül sor, a görög mítoszok irodalmi alkotásként maradtak ránk, egy néven nevezhető szerző önálló művészi törekvéseinek eredményeként. A hellenizmustól kezdve megjelenő és főleg a császárkorból ismert kommentárok, mitológiai kézikönyvek ugyanezen irodalmi alkotások magyarázatára szolgálnak, vagy további irodalmi alkotások megírásához óhajtanak segítséget nyújtani. Amennyiben a mítoszt a görög vallási kultusz szerves részének véljük, még meglepőbb, hogy a legtöbb út, melyeken keresztül e mitológia nemze-

.....
írásával játszadozott.

⁸ ANDERSON 2000. 24. oldaltól kezdve az egész mű. Khióné, Ovid *Met.* II.301. Hyginus *fab.* 200.: a hősnő nevén túl semmi valódi párhuzam nincs Hófehérkéhez.

⁹ ANDERSON 2000. 5.

¹⁰ ANDERSON 2000. 5-7.

dékről nemzedékre átadódott, hasonlóképpen profán vagy félig profán közegben zajlott. Buxton¹¹ számos szituációt vizsgál, melynek során a fiatalabb nemzedékek megismerhették mítoszaikat, s ez a folyamat lényegében a bölcső mellett kezdődött. Platón szerint (Rep.378d) idős férfiak és nők a mesélők, legtöbb forrásunk szerint inkább nők: dajkák, anyák, nagyanyák.¹² A gyerekek nemcsak az olyan mumszerű lényeket ismerték meg dajkáiktól, mint a Gelló vagy a Mormó, hanem a görög mitológia klasszikus, nagy történeteit is: Philostratos az *Imagines*-ben (I.15.1) Théseus és Ariadné kapcsán jegyzi meg gyermek hallgatójának: ezt a történetet biztosan hallottad a dajkádtól, mert azok a nők nagyon értenek az efféle történetek elbeszéléséhez.

A dajkák szerepének megítélése a kultúra továbbadásában mindazonáltal ambivalens, a dajkamese az antikvitásban is pejoratív kifejezés.¹³ A fiatalok (és idősebbek) természetesen más környezetben is találkozhattak népük mítoszaival: a közös kardal éneklés során, iskolában, majd lakomákon, vagy a *leskék*-ben.¹⁴ Az előadott mítoszok ugyanazok, de aligha igényel bizonyítást az a feltételezés, hogy például a thébai hetek története másképpen hangzott el egy ötéves gyerek dajkájának szájából, mint Aiskhylosnál. Ez a jelenség sajátos és talán a kutatásban nem eléggé hangsúlyozott következményekkel jár a görög mítoszokra. A mítosz lényegében többé-kevésbé állandó narratív fordulatok szekvenciája, melyben nem csupán az egyes fordulatok sorrendjében lehetséges változás, hanem az előadási környezettől függően változhat, hogy a mesélő egy hosszabb szekvencia mekkora részét adja elő. Így például az Oidipus-történet megjelenhet a sophoklési tragédia formájában, ám ha végül nem kerül sor a végzetes következményekkel járó incesztusra, mint ahogy Homérosznál sem, akkor a történet *happy endes* mese alakját öltheti, míg az eposzban mindez csak előjátéka egy nagyszabású háborúnak. A mese stílusa, tartalma, mondanivalója változhatott a hallgatóság életkora, műveltsége, szociális státusza szerint, s ezek a variációk minden bizonnyal kölcsönösen hatottak egymásra, noha a legtöbb esetben mi csak az irodalmi feldolgozást ismerjük.

A következőkben egy motívumot szeretnék megvizsgálni, melynek esetében talán a legnyilvánvalóbb a mesével való rokonság. Számos mesénk fordulópontját jelenti, hogy a hős öreganyámnak szólít egy megfelelő idős asszonyságot, aki azután értékes segítséget szolgál, sőt akár álruhás tündérnek is bizonyulhat. E motívum néhány helyen a görög mítoszokban is megjelenik. A legismertebb történet Iasóné. Iasón ifjúságáról szóló beszámolóink alapvetően két csoportba oszthatók, az egyik változat szerint, Iasón és Pelias viszonya eredetileg nem volt ellenséges, Iasón azért élt távol a várostól, mert szerette a vadászatot vagy a földművelést. Éppen ezért érkezik késve a Pelias által megrendezett áldozati ünnepségre, s sietségében egy

¹¹ R. BUXTON: *Imaginary Greece – The Contexts of Mythology*. Cambridge 1994. 18-52.

¹² BUXTON 1994, 18.: Platón *Gorgias* 527a, *Resp.* 377c., *Leg.* 887d., *Lys.* 205d.

¹³ BUXTON 1994, 21.

¹⁴ BUXTON 1994, 18-44. A *leskék* egyfajta közösségi házként funkcionált, főleg télidőben volt nagy szerepe.

folyón való átkelésnél elveszti a fél saruját (Ap. Rhod. 1.9.16., 3.67.; Val. Flac. Argonautica 1.83; Hyginus 13.). Ennek láttán jut eszébe Peliasnak az egykori jóslat, mely óvta az egysarujú embertől, s ezért küldi az ifjút az aranygyapjú felkutatására. A másik verzió szerint Pelias zsarnok és trónbitorló, Iasón szülei gyermeküket mentendő elhíresztelik, hogy halvaszületett, és titokban csempézik ki a városból, hogy Kheirón kentaur gondjaira bízzák. Pindarosnál (Pyth 4.71.) a húsz éves ifjú úgy jelenik meg Pelias városában, akár egy naiv, ám önbizalommal teli Parszifál, aki küldetését beteljesítendő elhagyta az erdőt és visszatért az emberek közé. A fél saru elvesztése a folyónál itt is elhagyhatatlan motívum.

Iasónt a legkorábbi időktől úgy mutatják be, mint Héra pártfogoltját (már Homérosnál is: Od. 12.72.). Kettejük találkozásáról Apollónios Rhodios beszél (Argon. 3.66-75.): eszerint az istennő öregasszony alakját öltve jelent meg az Anauros folyónál, és Iasón a vállán vitte át a folyón.¹⁵ Bár nem esik róla külön szó, a fél saru elvesztésének is ekkor kellett megtörténnie. Nehéz megítélni, hogy a történet mennyire volt elterjedt a hellenizmus előtti időkben. Pindaros nem említi, de ott az események nagy részét az Iolkosba érkező Iasón szájából halljuk, aki nem tudhatja, hogy Hérával találkozott – ez természetesen csak *argumentum ex silentio*, semmit sem bizonyít.

Az epizód több motívuma is jelentőséggel bír: Iasón egy folyón viszi át az ismeretlen öregasszonyt, és ezen átkelés közben veszíti el a fél saruját. A *monosandalos* hősök számos tanulmány főszereplői, mivel a félig meztláb megjelenő hősöket mind a görög mítoszban, mind a rítusban baljós aura övezte. A fél cipő, vagy analógiája: a sántaság valamiképpen az alvilágba való leszállásra majd visszatérésre utal, leggyakrabban beavatási kontextusban, hiszen az iniciáció szimbolikája általában magában foglalja a beavatandó „halálát”, majd „újjászületését”.¹⁶ Hasonló mondható el a folyón történő átkelésről. Az indoeurópai népeknél a másvilágra való átjutás általában magában foglal egy folyóvízen vagy tengeren történő átkelést, ennek hatására bármely egyéb folyó is megjelenhet úgy, mint két világ határa.¹⁷ Ilyen baljóslatú helyen kerül sor Héra és Iasón találkozására. A találkozás próbatétel, melyen Iasón helytáll, s ezzel elválasztja magát rokonától, Peliastól, aki ellensége Hérának. Héra jutalma a jótettért nem kézzelfogható ajándék formájában nyilvánul meg: mikor Pelias felismeri az őt fenyegető baljós óment Iasón személyében, s felteszi a kérdést: mit tenne Iasón azzal, akiről tudja, hogy az életére fog törni, Héra helyezi Iasón fejébe a helyes választ: elküldeném Kolchisba az aranygyapjúért.

Még egy mítoszt ismerünk, ahol egy istennő nagyon hasonló körülmények között jelenik meg egy halandónak, ez a mytilénéi Phaón története. Az öreg és becsületes Phaón révészként fuvarozza át az embereket Lesbosról a kisázsiai szárazföldre.

¹⁵ Vö. Hyginus 13. Itt már az szerepel, hogy senki nem volt hajlandó átsegíteni az istennőt a folyón, csak Iasón.

¹⁶ D. OGDEN: *The Crooked Kings of Ancient Greece*. London 1997, 32. további irodalommal.

¹⁷ R. BUXTON: *Wolves and Werewolves in Greek Thought*. In: J. BREMMER (ed.): *Interpretations of Greek Mythology*. 1988 London. 69-71.

Aphrodité szegény öregasszony alakjában jelenik meg előtte, és Phaón ingyen átviszi őt a tengeren. Aphrodité ajándéka illik az istennőhöz: olyan kenőcsöt ad neki, mely ifjává teszi és ellenállhatatlanná a nők szemében.¹⁸ Ailianos szerint az ajándék szomorú végre vezeti Phaónt, házasságtörésen érik és megölik. Ez a Phaón az, aki miatt Sapphó állítólag öngyilkosságot követ el, a Leukas szirtról a tengerbe vetve magát. Az antik életrajzi hagyományok működését ismerve, Sapphó bizonyára valamelyik elveszett versében megemlékezett a mítikus révészről. A szégyenletes halálnem és Sapphónak a történetbe való belekeverése már-már történelmi anekdotává degradálná a mesét, míg más elemek inkább a valódi istenmítoszok közé emelnék: Ailianos idézett helye szerint Aphrodité salátalevelek közé rejtette Phaónt, ugyanezt találjuk Athénaiosnál, aki az istennő szeretőjének nevezi.¹⁹ Ezek az elemek egyértelműen Adónishoz közelítik Phaón alakját, aki talán nem más mint Adónis egy hasonmása. Hogy miben állt Phaón eredeti jelentősége Lesboson, a források töredékes és kései volta miatt nehéz rekonstruálni. Mindenesetre Phaón találkozása Aphroditével hasonló Iasón és Héra találkozásához. A hős itt is a révész. Mivel ő foglalkozása szerint is révész, az istennővel szembeni jótette nem az, hogy átviszi a vízen, hanem az, hogy mindezt ingyen teszi. Ami a legfontosabb: Aphrodité is öregasszony alakját ölti magára. Az idősebb nők nemüknél és koruknál fogva is a legkiszolgáltatottabb helyzetű emberek voltak az antikvitásban, míg egy férfi tekintélyét emelhetette az életkora, a nők esetében a források inkább ennek ellenkezőjéről tanúskodnak. Az istennő próbára teszi a hősöket, akik sikeresen leteszik a morális vizsgát. Ezek alapján e két történetet tekinthetnénk úgy, mint épületes tanulságot hordozó meséket.

Még egy híres mítosz van, ahol egy nagy istennő öregasszony alakjában jelenik meg a halandók előtt. A lánya elrablása miatt haragvó Démétér is ilyen alakban bolyong a földön, míg befogadást nem nyer az eleusisi király palotájába, ahol Démophón királyfi dajkája lesz. Úgy próbálja halhatatlanná tenni a gyermeket, hogy tűzben edzi meg, ám a királyné megakadályozza ebben. Démétér ekkor leleplezi magát, majd a királyi családot beavatja misztériumaiba. A történet már a homéroszi Démétér-himnuszban megtalálható, a himnusz motívumai közül többről is sejthetjük vagy tudhatjuk, hogy szorosan a misztériumokhoz kötődnek, így például a Démétér ünnepén rendezett eleusisi körmenet résztvevői vidám mulatsággal emlékeztek meg arról, hogy Iambé vagy Baubó felvidította a Philokhoros-kútnál üldögélő bánatos istennőt. Éppen ezért a misztériumok ismeretének hiányában aligha lehet eredményesen értelmezni a mítosz azon mozzanatait sem, melyek rituális megfelelőjéről nem tudunk. Mindemellett a morális tanulság is egyértelmű: a királyi család jutalmat nyer, amiért befogadták az ismeretlen asszonyt.

Az erkölcsi mondanivaló még egyértelműbb Philémón és Baukis mítoszában. Itt Zeus és Hermés kifejezetten azzal a szándékkal érkeznek a földre, hogy próbára

¹⁸ Ailianos *Var. Hist.* 12.18., Palaiphatos 48., Servius *Aen.* 3.279. Utóbbi Menandrosra hivatkozva beszél el a történetet.

¹⁹ Athénaios 2.80. (ed. Kaibel).

tegyék az embereket, de csak a szegény idős házaspár hajlandó befogadni őket a házukba, s ezért elnyerik jutalmukat. E két utóbbi történetben a középpontban álló erény a vendégbarátság gyakorlása, mely a görög erkölcs talán legősibb szabálya, Hésiodos a vendégbarát és az oltalomkérő tiszteletben tartását emeli ki egyedül szabályba foglalva, mint az ember alapvető kötelességét az isteni renddel szemben. Mind a négy történetben alapvető az idegennel való találkozás – Homéros eposzaiban az istenek leginkább a hősök barátainak-ismerőseinek képében jelennek meg – az ismeretlen ember bármikor álruhás istennek bizonyulhat, és ilyen módon az idegen személye bizonyos szempontból az erkölcsi elvárások szavatolójává is válhat.

A felsorolt mítoszok között azonban különbségeket is láthatunk. Keleos eleusisi király vagy Philémón és Baukis a vendégbarátság erényét a maga alapjelentésében gyakorolják, a saját házukba fogadják be az idegent. Phaón és Iasón azonban úton van, és mindketten egy szimbolikus jelentésektől terhelt helyen, egy vízi átkelőnél találkoznak az istennővel, a találkozás pedig egy hosszabb eseménysorba, kalandok sorába illeszkedik be, a jótett révén egy segítőtársat nyernek, aki a későbbi kalandjaikhoz szükséges képességekkel látja el őket – ez pedig inkább a mesék szerkezetét idézi. Sőt, valójában az istennő lesz az, aki elindítja őket a kalandok útján. Ez nemcsak Phaónra igaz, hanem Iasónra is, Héra nem pusztán segítő, az ő közbelépése miatt kell Iasónnak elindulnia az aranygyapjúért, és Héra szemszögéből a vállalkozás fő indoka, hogy Pelias halálához fog vezetni.

A négy történet tehát rendelkezik egy közös motívummal: a segítségre szoruló ember alakját öltő istenséggel, a közös motívum azonban más-más módon valósul meg: Philémón és Baukis története egyszerű morális példabeszéd, Démétér eleusisi megjelenése belesimul a misztérium rítusaiba, Iasón, és talán Phaón esetében is a motívum célja viszont egy tipikusan mesei narratíva előrelendítése.

Abstract

We can find an equivalent to almost all of our modern literary genres in the Antiquity. One of the rare exceptions is the fairy tale. We can conjecture it to have existed in Rome but find no traces of it in Greece. For the Greek children the role of the fairy tale was played by the hero myths. These stories were told by mothers, nurses, and other old women of the household – this profane way was crucial for the transmission of myths between the generations. As a result, myths absorb motifs characteristic of folk tales. One of these is the person of the supernatural helper, who, disguised as an old woman, meets the hero at a ferry. Jason meets Hera, Phaon meets Aphrodite in such circumstances. The appearance of Demeter as an old woman in Eleusis can be interpreted in the context of the rites of the mysteries but in the case of Phaon and Jason, the only role of the motif is to carry on the narrative in a way in which this happened in the traditional fairy tale as well.