

JÓZSEF ATTILA NYELVESZTÉTIKÁJÁNAK FORRÁSAI

Célunk József Attila nyelvészeti-kájának rekonstrukciója. A gondolatmenet eddigi részében a névvarázs képzetének leírása, az ősi és modern közötti folytonosság lehetőségeinek számbavétele, a névvarázsnak mágikus nyelvhasználatú történő általánosítása révén „csupán” az előké-születeket tettük meg vállalt feladatunk teljesítésére.* A nyelvészeti építőelemeinek megtisz-títása után most jutottunk el addig, hogy a voltaképpeni munkát elvégezhesük: alkatrészeiből összeállítsuk a József Attila-i teória egész épületét.

A módszer mind ez ideig a tisztázó, megközelítő stratégia szolgálatában állt. A költő nyelvész-tikai megnyilvánulásait párhuzamba állítottuk más korabeli teóriákkal, képzeiteit, elgondolásait a kultúrtörténet, etnográfia segítségével elemeztük. Számos esetben rámutattunk egy-egy gondol-atának forrására is, de ezt a visszavezetést alárendeltük az értelmezés, a megvilágítás elsődleges feladatának.

Az előttünk álló cél módosítása a metodológia kiigazítását vonja maga után. A nagyszámú kul-túrtörténeti párhuzam, a megvilágító etnográfiai példák, a rokonítható egykori teorémák birto-kában, azok figyelembevételével, rájuk visszautalva József Attila nyelvészeti-káját úgy rekonst-ruáljuk, hogy tételeit közvetlenül visszavezetjük azokra a forrásokra, amelyekből azok származ-tak. Csak olyan pontokon elégszünk meg távolabbi párhuzamok felállításával, amelyeken nem rendelkezünk adatokkal közvetlen forrásokról.

József Attila nyelvészeti-kájának kontúrjai – a teória megközelítése során láttuk – „A költészet ... névvarázs” tézis körül rajzolódni ki. Az elmélet rekonstrukcióját is ebből az alaptételből, a költőnek a nyelv és a költészet viszonyáról kialakított álláspontja szívéből kiindulva kell elvégez-nünk. A teória egészének kulcsszava a mondat állítmánya: a „névvarázs”. Nyelvi szempontból nézve összetett szó: „név + varázs”. Az előtag mintegy megszorítja, konkretizálja a tágabb fogalomként használatos utótagot, a „varázs”, „varázserő”, „mágia” fogalmát. A nyelv, illetve még szűkebben a nevek körére korlátozza azt. (Természetesen a „varázs” is megszorítja a „név” fogalom körét, amennyiben a nyelvről, illetve a nevekről csak mágikus összefüggésben enged szólni.)

Emeljük ki az idézett mondatból és annak állítmányából a megszorítástól független értelemben vett „varázs” utótagot, hiszen a varázserő önálló vizsgálatot igényel: számos téren megnyilvánul-hat, s ezeknek csak egyike a nyelv. József Attila elméletének egyik legfőbb forrását épp a varázs-erő fogalmkörében vizsgálódva fedezhetjük föl.

Mielőtt azonban a forrást fölkeresnénk s sorra vennénk, hogyan használta föl a költő az ismer-etanyagot, amelyet innen merített, célszerű bejárnunk a tágabb forrásvidéket, felvázolnunk azt az eszmetörténeti környezetet, amelybe elemzésünk szorosan vett tárgya illeszkedik. A költő ál-tal használt varázserő-fogalom legmélyebb hátterében E. B. Tylor animizmus-teóriája rejlik.¹ Ezt

*TVERDOTA György, *József Attila névszemlélete*. ItK 1984. 607–629.; *József Attila nyelv-szemlélete I.* (A névvarázstól a költői névhasználatig). ItK 1985. 287–301.; *József Attila nyelv-szemlélete II.* (A névtől a szóig). ItK 1986. 1–2. sz.; *József Attila szókultusza I.* Jelenkor 1986. szeptember 834–842.; *József Attila szókultusza II.* Jelenkor 1986. október 914–920.

¹Edward B. TYLOR, *La civilisation primitive I–II*. Paris 1876, 1878. Az alábbiakban vázlato-san áttekintjük Tylor kétkötetes könyvét, hangsúlyosabban kitérve azokra a vonatkozásaira, amelyek érintik e tanulmány problematikáját. Az oldalszámokra való pontos hivatkozásokat mel-lőztük, mert azok túlzottan felduzzasztották volna a jegyzetek számát.

a teóriát kell mindenekelőtt felvázolnunk, kiemelve néhány olyan vonatkozását, amelyek a József Attila-i névvarázslélmélet megközelítése érdekében különösen fontosak.

Az animizmus elméletének kifejtését Tylor a mítosz kutatás kritikájával kezdi. A legnagyobb eredményeket – úgy mond – az összehasonlító mítosz kutatás hozta, azoknak a tudósoknak a munkássága, akik a legkülönbözőbb népek mitológiáit összevetve igyekeztek megragadni a vallásos hiedelmek közös gyökereit, visszaastak a legkezdetlegesebb mítoszi alakzatokig, megtalálták a nagy mitológiák (indiai, görög, kelta stb.) legalsóbb rétegeit. Ha a múltba még mélyebben akarunk visszahatolni, tovább kell szélesíteni a kutatás empirikus alapjait, be kell vonni a vizsgálódásba a mai vad népek hiedelemvilágát. A további haladás érdekében tehát a mítosz kutatásnak igénybe kell vennie az etnológia segítségét. A ma élő primitív társadalmak kulturális állapota őrzi ugyanis a legkevésbé eltorzítva azt a módot, ahogyan a történelem kezdetén az emberiség a világot felfogta. A mitológia fejlődésének kiindulópontjaul az a hiedelemvilág szolgál, amelyet a mai vad népek körében tanulmányozhatunk.

Tylor ezután azt a mozzanatot vizsgálja meg, ami az ősalapotú ember mindennapi tapasztalát mítoszokká formálja, s ezt abban látja, hogy a primitív gondolkodásban a természet egésze megelevenedik, magasabb fokon pedig megszemélyesítődik. (Tylor gyakorlatilag mindvégig azonosítja a két műveletet.) Ez a megelevenítő, áttelekesítő, megszemélyesítő hajlam áll minden mítosz kiindulópontján, s ezt nevezi az angol etnológus animizmusnak, azaz olyan felfogásnak, amely a világ legkisebb eseményeiben is egy élő személy cselekvését, akaratának érvényesülését keresi. Az áttelekesítő hajlam forrása az ember, aki a sajátjával rokon személyiséget kölcsönöz a rajta kívül álló világnak.

De mi indítja az embert arra, hogy önnönmagának lelket tulajdonítson? A tapasztalat – válaszol a kérdésre Tylor. A primitív gondolkodást két biológiai jelenség foglalkoztatja: az egyik az eleven és a halott emberi test közötti kapcsolat, a test és az élet összefüggése, a másik: az ébrenlét és az álom viszonya, az álomban, vízióban látott képek minémúsége. Indukció útján végül is arra a meggyőződésre tesz szert, hogy személye a teste mellett még valami mást: elevenséget tartalmaz, ami ideiglenesen vagy véglegesen elválhat a testtől, de míg a test elpusztul, ez a másik össze- tevő fennmarad. Ha valaki álmában megjelenik, akkor a primitív ember ezzel a testtől elvált „valamivel” vél találkozni. A tapasztalat kezdetleges szintjén az észleletekre egyedül adható magyarázat vezet el tehát a vadság alsó fokán álló népeket a lélek, a szellemi létező képzetéig.

Tylor példák tömegével illusztrálja, hogyan terjeszti ki a vad gondolkodás az embernek tulajdonított lelket az élő világ egészére, az állatokra és a növényekre egyaránt, s hogy az emberek, állatok és növények birodalmi között a lelkek szabadon közlekedhetnek, vándorolhatnak. A mi szempontunkból azonban sokkal nagyobb annak a fejezetrésznek a jelentősége, amelyben a szerző kifejti, hogy a primitív emberek az élettelen tárgyaknak is életet, lelket kölcsönöznek. Ezt a hiedelmet is a tapasztalatból (pl. az álomban látott tárgyakból, azaz a tárgyak fantomjaiból) eredezteti. A megelevenített tárgyak megjelenésére a könyv a „l'âme-objet” (tárgylélek), „attribuer une âme aux objets” (a tárgyaknak lelket tulajdonítani) kifejezéseket használja.

Ezen a ponton föl kell hívnunk a figyelmet arra, hogy animizmuson nemcsak az emberi vagy ahhoz hasonló természetűnek elképzelt állati, növényi és tárgyi lélekbe vetett hitet kell értenünk. Tylor legszívesebben spiritualizmusnak nevezte volna el a primitív ember „doktrínáját”, de ezt a fogalmat egy modern filozófiai beállítottság megjelölésére foglalták le. Ezért az animizmus szóval él, de a fogalmat a lehető legszélesebb értelemben használja, s nemcsak a lelket, de mindenféle szellemi létezőt (*kisértetet, szellemet, démonokat, alacsonyabb- és magasabbrendű isteneket*) is az animizmus jelenségkörébe utal. Könyve második részében azt vizsgálja meg, hogy az emberi lélek képzetét mintának véve hogyan népesítette be a vad gondolkodás szellemi lényekkel az egész természetet.

Ebben a vonatkozásban az inkarnáció képzetének volt kulcsjelentősége. A lélek megtestesülésebe vetett hit révén alakultak ki, például az elhalt ősök szellemeiből a törzs védőistenei, ez szolgált alapul a totemizmusnak, a közösség állatősökre történő visszavezetésének stb. Minket itt is a tárgyak lelkének, szellemének és az inkarnációnak az összefüggése érdekel közelebbről. A természet legkülönbözőbb élettelen tárgyaiban (szikláiban, vízesekekben stb.) élhetnek nagy hatalmú szellemek – vélekedik a primitív ember. Különböző eszközökbe (kavicsba, fadarabba, szerszámba, fegyverbe) beleköltözhetnek ártó vagy védő démonok. Szellemi lények eszközül is felhasználhatnak különböző holt tárgyakat, hogy közvetve beleavatkozzanak az ember világába. A tárgyi világ ilyen felfogását és tiszteletét nevezi a tudomány fetiszizmusnak. Belőle fejlődik ki a

bálványimádás, az a hiedelem, hogy valamely szellemi lény képmása (faszobra, kőre rajzolt képe) az ábrázolt démont, istent, szellemet a maga valóságában tartalmazza.

A továbbiak megértése érdekében még érintenünk kell Tylor elméletének egynémely vonatkozását. Először is azt a gondolatát, hogy a lélek *anyagtalanságába* vetett hit újabb keletű. A vadság állapotában a gondolkodás még valamiféle igen finom anyagiságot tulajdonított neki, „étheriomaterielle”-nek, éterikusan anyagi entitásnak fogta föl azt, mint amilyen például a lehelet, a pára, az illat stb. Természetesen nem jelenti ez azt, hogy Tylor egy pillanatra is felülvizsgálná teóriája alapképletét, amely szerint a vallásos gondolkodás az anyagi, testi és a lelki, szellemi közötti hasadással vette kezdetét.

De nem ez az egyedüli olyan megállapítás az angol tudós könyvében, amely túllép az animizmus elmélete által húzott korlátokon. Tylor például megjegyzi a fetisizmusról szólva, hogy „feltételezik, ... hogy egy vasgyűrű erőt ad vagy hogy a keselyű körme gyors menekülést tesz lehetővé”, anélkül, hogy a vas vagy a keselyű lelkére vezetné vissza a gyűrűnek és a karomnak tulajdonított védő befolyást. Még érdekesebb az, amit az ausztráliai bennszülöttek gyógyító varázslásával kapcsolatban ír le:

„a varázslók saját testükből különböző kézmozdulatokkal és bűvészkedésekkel egy *boylia* nevű bűvös eszenciát varázsolnak elő, melyet az egyén testébe kvarcrog formájában tudnak bevinni: ez az eszencia erős fájdalmat okoz és elpusztítja a testet, de a varázsló, aki be tudta azt vinni egy másik ember testébe, ki is tudja onnan venni néhány varázsige segítségével, vagy láthatatlanul vagy kvarcrog formájában.”

Tylor itt az általa kiemelt terminust, a *boylia*-t nem léleknek, hanem „essence magique”-nek, mágiikus eszenciának nevezi, amely a gyógyító varázslatban, a mágia egyik fontos feladatkörében nyilvánul meg. Az „essence magique”-kal rokon terminus: a „fluide invisible” (láthatatlan fluidum) később is előfordul a tárgyalt műben.

Mindazonáltal Tylor ezeket a szórványos felismeréseket minden aggály nélkül beleilleszti azoknak a példáknak, megállapításoknak a körébe, amelyek az animizmust szemléltetik, illetve tárgyalják. Nagyon jellemző például, hogy a wakanda fogalmat, amelyet a későbbi kutatások az animizmus érvényességi körén kívülre helyeznek, az angol néprajztudós még mint az élet mesterét, megszemélyesítve írja le, mint akihez az osage-ok imával fordultak.

Abban a dilemmában, vajon lehetséges-e az emberiségnek olyan tudatállapota, amelyben nem létezett vallás, vagy pedig a lélekhit elemi adottsága az emberi tudatnak, az animizmus elmélete az utóbbi megoldás mellett dönt. Nem mintha elvileg lehetetlennek tartaná egyfajta, a vallást megelőző tudatállapot létezését, de arra hivatkozik, hogy erre a tudomány nem ismer adatot, s a primitív társadalmak vallástalanságáról alkotott nézetek hiányos ismeretekből, illetve a kutatók elfogultságaiból erednek. Kétségtelen azonban, hogy e nézet hangoztatása során Tylor óvatosan fogalmaz. Először is megvonja kompetenciája határait, mondván, hogy bizonyos alacsony kulturális szinten élő népekkel nem sikerült fölvenni az intenzívebb érintkezést. Nyelvüket, továbbá, a civilizált ember nem sajátította meg el kellőképpen. Így az animizmus elmélete a vadság *magasabb* fokán álló népek hiedelemvilágának tanulmányozásán alapul.

Az előrelépés, Tylor elméletének kritikai továbbfejlesztése a századfordulón olyan etnográfusoknak volt köszönhető, akik a helyszínen, a bennszülöttek nyelvének behatóbb ismeretében írták le a legkezdetlegesebb fejlődési szintet elért népeket, főként Ausztráliában és az óceániai szigetvilágban. Egy Codrington nevű tudós angol utazó Melanéziában fölfedezett egy olyan képzetet, amely az itt élő szigetlakók vallásos megnyilatkozásaiban központi szerepet játszott, de amelyet nem lehetett megnyugtatóan beleilleszteni a Tylor formulázta animisztikus teóriába. Ezt a képzetet a bennszülöttek a „*mana*” szóval jelölték.² A szakemberek hamarosan más népek és nyelvek hasonló képzetait is ezzel a szóval tolmácsolták, így kiszakítva használati közegeből, tudományos terminusként éltek vele.

Codrington ugyan aggálytalanul beleilleszti az újonnan fölfedezett fogalmat az animista teóriába, éppúgy, mint ahogy Tylor sem számolt azzal, hogy például a „*boylia*” vagy a vasgyűrű mágiikus befolyásába vetett hit nem illik bele magától értetődően rendszerébe. De a mana leírására felfigyelő szakemberek érzékelték ezt az inkongruenciát. A tudományos érdeklődés közép-

²Robert H. CODRINGTON, *The Melanesians, a Study in their Anthropology and Folklore*, Oxford 1891. Magyarul idézi RÖHEIM Géza, *A varázserő fogalmának eredete*. Bp. 1914. 74-76.

pontjába a mana-jelenségnek sajátos, az animizmustól eltérő vonásai kerültek. Hangsúlyt kapott az a tény, hogy a vadság alsó fokán álló népcsoportok egyike, a melanéziai bennszülöttek rendelkeznek egy olyan kezdetleges vallási képzetrel, amely egyrészt *nem személyes* jellegű, nem valamely meghatározott, akármennyire is kezdetleges lélek, szellem vagy istenség, hanem személytelen hatalom; másrészt, noha természetfeletti, mégis az anyagban, *az anyag által ható erő*, nem állítható szembe külön entitásként a fizikai valósággal.

A századforduló etnológusai a mana képzetére, mint animizmustól mentes természetfölötti erőfogalomra támaszkodva bírálóknak vetették alá a tylori elméletet. Kétségbe vonták, hogy az emberi nem intellektuális fejlődése, a tapasztalat elsődleges mitikus transzformációja a primitív indukciónak, általánosításnak, azaz a lélekképzet kialakulásának, a természet átélkesítésének és perszónifikációjának eredménye lenne. „Alig lehet feltételezni – fejtegette King –, hogy az ősnépek a természeti jelenségeket személyesítsék, hiszen a saját személyiségük tudata még nem fejlődött ki bennük. A kisgyermek első állásfoglalása a különössel és meglepővel szemben, valami biológiai 'vigyázz!' vagy 'résen légy!'-féle. Az őseMBER is inkább erre a 'résen légy' álláspontra helyezkedett a tárgyakkal szemben, sem minthogy szellemektől megszállottaknak tartsa azokat. Általánosítási képessége addig terjed, hogy megvallhassa magának, 'vannak dolgok, helyek, állatok, amelyekről jó lesz óvakodnom.'” A kezdetleges ember ezek szerint csak a mana képzetéig, nem pedig a személyes lélek gondolatáig juthatott el.

Leuba az animizmus kritikáját a primitív gondolkodás tárgyias irányultságára alapozta: „a gyerekek hároméves koráig nem azt kérdezi, ki teszi ezt, hanem mi teszi ezt? A 'valami' fogalom sokkal egyszerűbb, mint egy érző, cselekvő lény képzete. Mert bár tagadhatatlan, hogy ezt a ható valamit a gyerek élőnek képzeli, úgy látszik, hogy élő, ez nála csak mozgót jelent.”³

Cassirer, aki koncepcióját a nyelv, a mitológia, a diszkurzív gondolkodás kialakulásáról nagymértékben az animizmus elméletének kritikájára támaszkodva fejtette ki, különbséget tesz vitalizáció és animáció között. Tylornak igazat ad abban, hogy a primitív ember eleveniséget tulajdonít a természet egészének, ebből azonban nem következik, hogy lelket is kölcsönöz neki. Az életet eleinte dinamikus fluidumként érzékeli, nem képes individuumokra tagolni. Nem tesz különbséget személyes és személytelen, „te” és „az” között. Amikor pedig eljut az „én” képzetéig, ezt az „én”-t csak testi valóságában tudja felfogni. A vallásos világkép kezdetei így Cassirer szerint is a mana és nem a lélek fogalmának segítségével ragadhatók meg.⁴

A vallás eredetére irányuló vizsgálódásnak a tylori elmélet kritikai továbbfejlesztése révén kialakult új tendenciáját preanimista vagy dinamista irányzatnak nevezhetjük. Megalapítójának egy angol etnográfust, Marrett-et tekintik, aki a vallás minimumát a „mana-tabu” formulában határozta meg (a tabu szót a mana-val rendelkező dolgokra vonatkozó tilalomként értelmezve).⁵ Ez a formula, mint láttuk, még nem alkalmas az anyagi és a szellemi szféra megkülönböztetésére. A primitív gondolkodás ennek birtokában csak egyetlen nagy szelvényt teremtésére volt képes: elválasztotta egymástól egyfelől a manával (sok manával) áthatott (ezért érinteni, említeni stb. veszélyes) embereket, állatokat, tárgyakat; másfelől azoknak a lényeknek és dolgoknak a világát, amelyekben nincs vagy kevés a varázserő (amelyek kezelése, megnevezése stb. ezért közömbös), azaz megteremtette a szakrális és a profán oppozícióját. A preanimista koncepció, mint látnivaló, nem vetette el Tylor elméletét, csak az animizmust a vallásnak a mana-tabu formulából kifejlődő későbbi fejlődési stádiumaként értelmezte.

Feltűnése után a mana azon nyomban főszerepet kapott a mágiáról szóló elméletek kategóriái között, s ez természetes is, hiszen a varázserő fogalmát szinte fenntartott hely várta a támadó, védekező, termékenységi rítusok magyarázatában. Az új tudományos terminust így azokban a vitákban is kipróbálták a szakemberek, amelyek a századfordulón a mágia és a vallás viszonyának

³King és Leuba nézeteit ismerteti és idézi RÓHEIM Géza, *A varázserő fogalmának eredete c.* könyvében. Bp. 1914. 183, 186.

⁴Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*. 3. La phénoménologie de la connaissance. Paris 1972. 87–88.

⁵Robert M. MARETT, *The Taboo-Mana Formula as a Minimum Definition of Religion*. Archiv für Religionswissenschaft, XII. 1909.; *The Threshold of Religion*. London 1909. Ismerteti RÓHEIM, *A varázserő fogalmának eredete*. Bp. 1914. 132.; Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*. 2. *La pensée mythique*. Paris 1972. 102.

tisztázása érdekében folytak. Egy sor érv látszott szólni amellet, hogy a nem-tudományos világképnek ez a két rokon, de egymással össze nemigen férő válfaja közül korábban a mágia alakult ki. A vallás az emberiség története során mindenütt jelenvaló volt, s a mágia győzelmes ellenfelének bizonyult: háttérbe szorította, üldözte, elnyomta annak híveit. A vallás bonyolult liturgiát, színes, változatos hitvilágokat, hatalmas intézményeket fejlesztett ki, a mágia rítusai, hiedelmei ezzel szemben egyszerűek és történetük során lényegében változatlanok maradtak. A vallások tanításai szorosan összeforrottak erkölcsi elvekkel, parancsokkal, szabályokkal, a mágia viszont még nem, vagy alig öltött erkölcsi arculatot stb. Mindez a mágiát kezdetlegesebb, archaikusabb, ősbibb világkép maradványának mutatta, mint amilyen a vallás.

E megfontolások nyomán Frazer nevéhez fűződött annak a hipotézisnek a megfogalmazása, amely szerint az emberiség szellemi fejlődésének volt egy vallás előtti szakasza, amelyben a mágikus világkép még a maga tisztaságában, istenek, démonok nélkül, a vallásos elemektől mentesen volt jelen. A történelem hajnalán élő ember a világot mágikus képzetekben fogta föl. A vallásos világkép a mágikus világképből fejlődött ki, annak hibáit, gyengeségeit akarta kiküszöbölni, s elenségesen, mint hamis világmagyarázatot fordult szembe vele.⁶

Frazer hipotézisét sokan vitatták, azok közül is, akik maguk is föltették az animizmus előtti tudatállapot létezését, s a mana-fogalomnak kulcsszerepet szántak a mágia magyarázatában. Így pl. Mauss nem ismerte el, hogy valaha is létezett volna a mágiának egy tiszta, a vallási képzetektől mentes állapota, a francia etnológus ehelyett a mana-fogalmat mint a vallás és a mágia közös gyökerét értelmezte.⁷ A mana felfedezésének következménye azonban végül is az lett, hogy a mitológia, a vallás kezdetére a századforduló etnológusai így vagy úgy, ezt a fogalmat és a köréje kiépült hiedelmeket, rítusokat tették.

A Tylor teóriáját kritikailag továbbfejlesztő irány gyorsan elterjedt az angol, amerikai, német és francia tudományosságban. A kutatók nem elégedhettek meg azzal, hogy egyetlen népcsoport körében használatos fogalomra építsék a preanimista elméletet, s igyekeztek nézeteik szélesebb empirikus megalapozására. Egy egész sor nép körében, a földkerekség számos pontján kerestek és találtak a mana-val színinomi vagy rokon képzeteket, fogalmakat. Az egyes szerzők más-más anyagon, a mana-fogalom más-más válfajával dolgoztak, ami a preanimista koncepció gyors differenciálódásához vezetett. Többféle, egymástól kisebb-nagyobb mértékben eltérő, de egyaránt dinamista magyarázat született a vallás, a mitológia, az intellektuális fejlődés kezdeteire vonatkozólag.

A különböző elméleteket kitűnően ismerteti *A varázserő fogalmának eredete* című könyvében a fiatal Róheim Géza, aki – még freudista fordulata előtt – maga is a preanimista irány hívéül szegődött és csatlakozott annak egyik változatához.⁸ Nézeteivel alaposabban meg kell ismerkednünk, mert személye három vonatkozásban is egycsapásra közel visz József Attila varázserő-fogalmához. *Egyrészt*, földrajzilag, hiszen magyar nyelven nyújtott beható tájékoztatást olvasóinak az itt tárgyalt tematikáról. *Másrészt* személyesen, hiszen ha – mint megállapítottuk – Róheim és József Attila kölcsönösen tisztelték egymást, s személyes érintkezésben álltak, továbbá a költő tanulmányozta a *Magyar néphit és népszokásokat* és *A csurunga népét*, akkor nem alaptalan feltevés azt gondolni, hogy a harmincas években ezzel a korai művel is megismerkedett.⁹ Végül, s ez a döntő, fogalmilag, mivel a költő a preanimizmus ugyanazon válfajával került összeköttetésbe, amelynek Róheim híve volt. Arról a (főleg német nyelvterületen kibontakozott) tendenciáról van

⁶„Tylor animista teóriájával ellentétben úgy látja, hogy a kezdet kezdetén a mágia áll: a primitív hiedelmek és szokások, szertartások és intézmények (köztük a totemizmus) a mágikus világképben gyökereznek.” James G. FRAZER, *Az aranyág*. Bp. 1965. BODROGI Tibor bevezetője. 8.; lásd még: JÉRÔME - ANTOINE RONY, *La magie*. Paris, 1979. 91–94.

⁷Henri HUBERT et Marcel MAUSS, *Esquisse d'une théorie de la magie. L'Année Sociologique VII. 1902–1903*. Ezért említjük a társszerzős művet Marcel Mauss neve alatt, mert a későbbi kiadások az ő műveként tüntetik föl a tanulmányt. Megjelent a Marcel MAUSS, *Sociologie et Anthropologie* c. kötetben. Paris 1983. 1–41.

⁸1914-ben jelent meg Budapesten, 232 lap terjedelemben. A könyvet vázlatosan ismertettjük, de a hivatkozási helyeket nem tüntetjük föl külön jegyzetekben.

⁹József Attila finnugor ihlete c. tanulmányunkban (It 1986. 75–94.) foglalkozunk azokkal a dokumentumokkal, amelyek Róheim és József Attila személyes kapcsolatát igazolják, valamint azt is bizonyítjuk, hogy a költő ismerte a freudista etnológus említett két könyvét.

szó, amely a mana-fogalom mellett, azzal összefüggésben az egyik malajo-polynéz nép, az indonéziai batakok nyelvében használatos *tondi* képzetet állított a vizsgálódása középpontjába, s belőle gyártott a mana mintájára tudományos terminust.

Róheim könyvének gondolatmenete olyan fejtegetésekkel kezdődik, amelyeket minden preanimista irányzathoz tartozó etnográfusnál megtalálhatunk. Kijelenti, hogy »az emberiségnek ... volt már animizmustól mentes erőfogalma: az új etnológiai irány műszavával jelezve, „mana”, majd számos más változatban is olvasható fordulatokkal sorra veszi a mana-fogalom ismertető jezeit, s a rokon természetű ausztráliai, amerikai, afrikai változatokat (arunguiltha, boylya, joia, tamanous stb.)

Ebből a leírásból – a később kifejtendőkre tekintettel – két dologra érdemes itt főlhívni a figyelmet: Egyrészt arra, hogy Róheim szerint úgy a mana, mint társai, emberekben, fegyverekben, kövekben, növényekben, csónakokban egyaránt előfordulhatnak. Másrészt pedig, hogy „a varázserő képzete a legprimitívebb népeknél mindig a halálhozó rontás cselekedetéhez fűződik”, azaz a magyar etnológus is azok közé tartozott, akik a manát és a varázslást összekapcsolták egymással. „Az új etnológiai irány” szellemében jár el Róheim akkor is, amikor határozott különbséget tesz a vallási fejlődés animizmust megelőző és animista szakasza között. Felfogását az a magabiztosság, határozottság teszi egyénivé, amellyel ezt a korszaklást kifejti. Nála ez a két fejlődési stádium élesen kettéválik, a mana és a lélek úgy helyezkednek el, mint egy híd két szélső piléire, amelyek közé átmeneti állapotok egész sora illeszthető be.

Az a tartalmi újdonság, amelyben kevesekkel osztozik csupán, mint említettük, a *tondi* fogalmának kezelésében nyilvánul meg. A *tondi* egyike a mana rokonfogalmainak, s általában nem is tartozik a leggyakrabban tárgyaltak (manitu, wakanda, orenda stb.) sorába. A francia etnológia nemigen foglalkozott vele, Lévy-Bruhl például csak mellékesen említette.¹⁰ A *tondit* Róheim is, mint a „kezdetleges erőfogalom” egyik válfaját tárgyalta, mint olyant, ami „összeolvadhat a varázserővel, a manával is, de lényegileg nem identikus vele”. Ezt az önmagában nem számottevő eltérést azonban, amely eredhetne pusztán a batakok sajátos törzsi hagyományából, a könyv felnagytítja, a két fogalmat funkciójuk szempontjából oppozícióba állítja. Ezáltal kiemeli a mana szinonimáinak sorából, főszereplővé lépteti elő. A manát, amelyet eladdig Róheim is a maga zavarbaejtő meghatározatlanságában idézett föl olvasója előtt, a *tondi* fogalma korlátozza, sajátos profilját látja el, s a vizsgálódások középpontjába a két fogalom munkamegosztása, dialógusa kerül.

A *tondinak* ebben a munkamegosztásban Róheim kifejezésével élve, „a dolgok veleje”-nek szerepe jut. Az erről szóló fejtegetésekben tűnnek leginkább szembe a magyar etnográfus felkészültségének tyolori rétegei, s ez az a pont is, amelyen az animista teóriát meghaladta. A dolgok velejéről kifejtett tételek ugyanis az angol néprajztudósok a fetiszizmusról írott gondolataiban gyökeresnek. „Ide sorolandók azok az esetek is, amelyeket forrásaink a *tárgyak lelkében való hit* gyanánt szoktak említeni.” – írja Róheim s a példák között azt a szokást is megemlíti, amelyet Tyloról idéztünk a vas ékszerként való használatát motiváló hiedelemről. Ugyancsak kitér a Tylor által tárgyalt, az ausztráliai bennszülöttek gyógyító varázslásában szerepet játszó boylyára. Mindketten méltanak azokból a leírásokból is, amelyek azt tanúsítják, hogy az élelmiszerek a vad népek képzeletében a megevett állatok, növények lelkét, illetve „velejét” is közvetítik az emberek számára, így pl. a medve veséjének elfogyasztása az eszkimót a vadállat bátorságával ruházza föl stb.

Róheim elismeri ugyan, hogy „a dolgok veleje részben kiindulópontja az animizmusnak is”, de rögtön hozzát teszi –, s ezzel lép át a preanimisztikus teóriák övezetébe –, hogy „ez a 'lélekanyag', amely az én felfogásom szerint nem egyéb, mint az ember 'veleje' eredetileg *személytelen* valami, *erő* és *anyag* egyszerre, csak a lélekfogalom hatása alatt ölt animisztikus kontózt. Például a batakoknál a '*tondi*' benn van a test minden részében. Mennél több egy testrészben a '*tondi*', annál értékesebb a testrész, annál jobban kell rá vigyázni. Legtöbb a '*tondi*' a fejben, a vérben és a májban. A fejevadász a levágott koponyával megszerzi az ellenség tonidját, ugyanezért isszák meg az ellen vért. Olyan embereknek húsát eszik meg, akiket életükben különösen bátornak tartottak, vagyis akiknek sok tonidjuk volt. A vérszerződés, mint a barátság pecsétje, a *tondi* kicserélése. A nyál azért gyógyítószer, mert *tondi* van benne. Híres szónokok a retorikában járatlannak szájába köptek, ezáltal adva nekik *tondit* és szónoki tehetségük egy részét.”

¹⁰Lucien LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*. Paris, 1922.

Róheim idézett szavait az teszi különösen érdekessé, hogy arról az alanyról nyújtanak preanimisztikus értelmezést, amely az animizmus elmélete szerint minden lélekhit kiindulópontja: ezek szerint a kultúrát megteremtő ember eredetileg önmagának is csak tondit, azaz kifejezetten anyagszerű esszenciát tulajdonított, s csak utóbb jutott el a lélek felfedezéséig: „A léleknek egynemű primitív formája – írja könyve egy másik helyén –, egyszerűen az ember veleje, azaz az ember személységének az emlékkép segítségével való összegzése”. S ha a lélek képzete az emberrel kapcsolatban sem merült föl, még kevésbé lehetett jelen az állatok, növények, élettelen dolgok körében. A világot eleinte nem lélek, hanem tondi hatotta át. „Nevezhetjük ezt a képzetet erőnek, virtusnak, lélekanyagnak vagy testléleknek, aszerint, amint egyik vagy másik irányban tovább fejlődött példányát tartjuk szem előtt. Én azonban magát a kiindulópontot akarom kidomborítani és azért ezzel a terminus technicussal nevezem: a dolgok veleje.” „Ez a képzet az emlékképpel azonosítva ... a lélekanyag és a testlélek összekötő hídjain a lélek fogalmáig fejlődhetik...” Az animista és preanimista felfogás szembenállása tehát a terminológia szintjén úgy ragadható meg, mint a legtágabb értelemben vett *tárgyléleknek* és a legtágabb értelemben vett *dolgok velejének* oppozíciója.

De vajon ugyanez az ellentét ez, mint a mana és a lélek szembenállása volt? Rokon azzal, de van közöttük egy alapvető különbség: a mana varázserőt jelent, s – legalábbis az interpretációk többségében – csak a dolgok és lények egy részére terjed ki. Épp ezért alkalmas, mint már jeleztük, a szakrális és a profán, a hatalmas és az átlagos, a jelentőségteljes és a megszokott elkülönítésére. Tondija, tehát emlékképben összefoglalható minősége, jelleme ezzel szemben mindennek van, „vagyis a lélekanyag egy tárgy vagy élő lény tulajdonságainak összessége: a dolgok veleje. Másképpen kifejezve: az okozónak apperceptiált tárgy.”

Róheim származásuk tekintetében is különbséget tesz mana és tondi között. „Az egyik kiindul az embernek embertársa iránt érzett legkezdetlegesebb érzelméből, a rontás vágyából, a másik az ősembert körülvevő természet kiváltotta érzelméből, a dolgoktól való félelemből és a dolgokra való vágyból. Az elsőt nevezhetjük *varázserőnek* vagy *manának*, a másodikat *a dolgok velejének* vagy *tondinak*.” A manát tehát Róheim inkább az embertől eredő személytelen erőnek, a tondit pedig inkább az embert körülvevő élő és élettelen világ nem perszonifikált energiájának tekinti. A mana az emberek között is leginkább egyes kivételes hatalommal, képességekkel rendelkező személyekben, törzsfőnökökben, varázslókban, harcosokban, vadászokban összpontosul, míg a miliőt közvetlen (kártékony vagy jótékony) hatása, illetve hatáslehetősége folytán az ember környezetete minden tárgyát tondival ruhazza föl.

A mana és a tondi közötti ilyen különbségtételnek József Attila nyelvesztetikájája szempontjából – majd látni fogjuk – kulcsjelentősége volt. A párhuzamokra figyelve nagyon könnyen és meggyőzően bizonyítani lehetne, hogy a költő varázserő-fogalmának közvetlen előzményét Róheim munkájában kell keresnünk. Nem szabad azonban elsiklanunk egy lényeges különbség fölött, amely a származtatástól való tartózkodásra készlet: József Attila a tondi fogalmát magyarul nem 'a dolgok veleje' kifejezéssel adja vissza, mint a néprajztudós, hanem 'a tárgyak lelke'-nek nevezi azt. Hogy a szóhasználat eltéréseinek jelentőségét megértsük, tudnunk kell, hogy a preanimista koncepció nem volt meggyőző mindenki számára.

Az erről folyó viták részleteibe nem érdemes belemélyednünk, elég ha csak annyit említünk meg, hogy az etnográfusok által vizsgált primitív kultúrákban a preanimisztikus stádium vegytiszta állapotban, a lélekbe, szellemekbe vetett hit mégoly kezdetleges változataitól mentesen nemigen fordult elő. Továbbá nézeteltérések támadtak akörül is, vajon egyes animisztikus hiedelemvilággal rendelkező népek nem állnak-e, kulturális fejlődésük egészét tekintve, netán kezdetlegesebb szinten, mint azok, amelyeket döntően preanimisztikus világkép jellemez? Így a preanimisztikus koncepció mellett a század elején másfajta képletek is kialakultak. Ezeket az jellemezte, hogy nem tértek vissza az animizmus elméletének Tylor-féle megfogalmazásához, számoltak a primitív varázserő-fogalommal, a manával vagy annak valamely társával, csak épp nem fogadták el, hogy a varázserőbe és a lélekbe vetett hit között valamiféle kultúrtörténeti időrendet lehetne megállapítani.

Az etnológia álláspontjának alakulását ebben a kérdésben talán legjobban a szociológiai iskolától eltérően gondolkodó francia kutató, P. Saintyves könyvében érhetjük tetten, aki átmeneti helyzetet foglal el a preanimista felfogás és az etnológiának ezt az irányát vitató nézetek között.¹¹

¹¹P. SAINTYVES, *La force magique. Du Mana des primitifs au dynamisme scientifique*. Paris. 1914. 87, 67.

Saintyves végül is arra a következtetésre jut könyvében, hogy – mivel az ősidők embere még nem ébredt személyiségének öntudatára, s a világot kezdetben személytelen erők által áthatottnak hitte –, „a mana feltételezése megelőzte a lélekét, a dinamizmus előbb volt, mint az animizmus”.

Könyvében azonban egy ettől gyökeresen eltérő magyarázatot is adott a varázserő és a lélek viszonyára. Kifejtette, hogy a képzelet semmit sem képes időn és téren kívül megalkotni. Tér és idő a képzeletnek is a priori formái. A képzelet termékeit két típusba lehet osztani aszerint, hogy az időre, a lefolyásra, a levésre, a tevékenységre helyezik a hangsúlyt vagy a térre, a stabilitásra, a folyamatosságra, a tehetetlenségre. Az előbbi típusú elemi képzelet hozta létre a személytelen varázserőt, a mana képzetét, mint világmagyarázó elvet, az utóbbi pedig a lélek, a szellem, az istenek feltételezéséhez jutott el. A preanimizmus és az animizmus ezek szerint az emberi képzelet két egyenrangú, egyidejűleg hatékony formája, s ez az oka annak, hogy „látjuk, hogy az univerzum primitív ábrázolásai az időbeli és a térbeli típus között ingadoznak, vagyis az erő és a lélek között”.

Jellemző Saintyves álláspontjára, hogy míg Tylor a szüük wakandáját animista módon, *szellemként* értelmezte, Róheim a *varázserő* képzetének egyik változatát látta benne, addig a francia kutató olyan *varázserő*-fogalomként írja le, amellyel az istenek, *szellemek is* rendelkeznek.

Tudománytörténeti áttekintésünk talán fölöslegesen hosszadalmasnak tűnik, főleg ha azzal a rövidséggel és töredékességgel vetjük össze, amellyel József Attila ezeket a kérdéseket érintette. A tárgyalás terjedelmén és módján azonban nem szabad, s József Attilánál különösen nem, lemélnünk azt a szerepet, amelyet a problémakör gondolkodásában betöltött. Úgy véljük, a költő a primitív társadalmak világméreteire vonatkozó kutatásoknak a preanimista teóriákat követő legújabb fejleményeihez kapcsolódott, s így ama hagyomány egészének örököse volt, amelynek kezdetei Tylor animizmus-elméletéig nyúlnak vissza.

Az a kútfő, amely ezt a rendkívül sokrétű etnológiai örökséget összegyűjtötte és lehetővé tette, hogy a költő szükség szerint merítsen belőle, *Hevesy Iván: Primitív művészet* című, 1929-ben megjelent könyve volt.¹² A feladat, amely előttünk áll, annak igazolása, hogy a Primitív művészet valóban elláthatta ezt a közvetítő szerepet (az elmondottak alapján e művelet elvégzése nem okozhat nehézséget) s egyúttal József Attila fejtegetéseit kell Hevesy gondolatmenetéből levezetnünk.

József Attila a névvarázselméletet először az Ady-vízióban, 1929 augusztusában fejtette ki, de ebben a tanulmányban még nem mutatható ki a Primitív művészet hatása. A könyv olvasásáról két értekezés árulkodik: az 1930 januárjában megjelent Babits-pamflet és a vele nagyjából egyidejűleg napvilágot látott Magyar Mű és Labanc Szemle című vitairat. A pamflet születését többek között Ignotus nevének a Nyugat címlapjáról történt levételével, illetve a Nincsen apám se anyám kötetről a Nyugatban megjelent Németh László kritikával hozza összefüggésbe a kutatás, így megírásához a költő 1929 decembere előtt nemigen kezdett hozzá.¹³ A vitacikk, válasz Győry Jánosnak a Magyar Szemle januári számában közölt Elképzelt paraszt-klasszicizmus című cikkére, valamivel később íródhatott. Hevesy könyvét tehát József Attila 1929 augusztusa és decembere között, az őszi hónapokban tanulmányozta.¹⁴

Az elsősorban képzőművészeti érdeklődésű, később a fényképezés és a film kérdéseivel foglalkozó Hevesy a budapesti avantgard jeles képviselője volt a húszas években. Többek között A művészet agóniája és reinkarnációja című tanulmányával hívta föl magára a figyelmet.¹⁵ A költő a Magyar Írás körében vagy a Modern Kávéház új törekvésű fiataljai között minden valószínűség

¹²A könyv terjedelmének nagy hányadát a képzőművészetek őstörténetének, a primitív népek ábrázoló- és díszítőművészetének tárgyalása teszi ki. A mi szempontunkból leginkább *A művészet eredete* c. fejezetnek van jelentősége. (7–16.) Az alábbiakban vázlatosan ezt a fejezetet ismertetjük.

¹³A Babits-pamflet *Az Istenek halnak, az Ember él* címmel A Toll 1930. január 10-i számában jelent meg. Megírásának egyik feltételezett indítóoka az volt, hogy Osvát Ernő 1929. október 18-án történt öngyilkosságát követően, 1929 decemberétől kezdve Babits és Móricz levették Ignotus, a főszerkesztő nevét a lapról. Másik okként az irodalom Németh Lászlónak a *Nincsen anyám, se apám* című, a Nyugat 1929. december 1-i számában (649–650.) megjelent bírálatát jelöli meg.

¹⁴Győri János cikke a Magyar Szemle 1930. januári számában (60–64.) látott napvilágot. József Attila válasza az Új Magyar Föld III., 1930. január–február–márciusi számában jelent meg.

¹⁵A Nyugatban 1921-ben jelent meg. Kosztolányi Dezső is méltató módon szólt róla. A *Magyar Írás* c. folyóiratban több vitacikk jelent meg vele kapcsolatban. 1922-ben önálló kötetben is napvilágot látott.

szerint személyes ismeretségbe került vele, bár közelebbi kapcsolat aligha alakult ki köztük.¹⁶ De a mi szempontunkból ennek nincs is különösebb jelentősége. A Primitív művészet című könyvét megíró Hevesy már éppúgy túljutott tulajdonképpeni avantgard korszakán, mint a költő, noha a primitív művészet felé fordulásuk nyilván nem független az izmusok bővületében eltöltött évek tapasztalaitól.

A költő és a művészeteoretikus közötti kapcsolatot taglalva tehát megmaradhatunk a szöveg-filológia közegében. E kapcsolat meglétének leginkább szembeötlő bizonyítéka a Babits-pamfletnek az a pontja, amelyen a költő a csúf művészi létjogosultságát bizonygatva a polynéziai hadisten rütségét és egyidejű művészi tökéletességét hozza föl példaként: „Pl. a polynéziai hadisten faszobra gyerekriasztóan ronda, de tökéletes mű. Az óriási szájon, fogakon, lapos, apró, kapzsi és bandzsa szemeken, hülyén ferde állon és az egész félrecsapott, vigyorogva rémitő ábrázaton minden porcikán, minden négyzetmilliméternyi helyen ott a művész ujjanyoma.” Lejjebb: „Így pl. az említett polynéziai hadisten szobrát nem ajánlhatom könnyen utálkozó, érzékeny lánykák-nak.” Nos, „a polynéziai hadisten faszobra” Hevesy könyvében szerepel illusztráció gyanánt. Talán legrészletezőbb képzőművészeti műelemzésének tárgyát a költő itt vehette szemügyre.¹⁷

Ha az illusztráció elemzési tárgyat történt választása önmagában véve nem is mond sokat, arra mindenesetre alapot ad, hogy a két szerző szóban forgó írásai között egyéb érintkezési pontokat is keressünk, s elsősorban a Hevesy- és a József Attila-féle varázserő-fogalom közötti összefüggéseket vessük vizsgálat alá. Hevesy Iván megfogalmazásai helyenként kísértetiesen emlékeztetnek a Róheimnél olvasottakra. Alaposabb utánanézés talán kideríthetné, hogy a Primitív művészet sokat köszönhet a magyar etnográfus korai művének. De az sincs kizárva, hogy a párhuzamok azal magyarázhatók, hogy mindketten ugyanazon forrásokból merítettek. Hevesy mindenesetre nem könnyíti meg a dolgunkat: csak a legújabb (döntő mértékben német nyelvű) szakirodalmat adja meg, s ebben nem szerepel Róheim neve. Klasszikusokra (Frazer, Tylor, Preuss, Marrett, Durkheim stb.) sem hivatkozik.¹⁸

Hevesy mindazonáltal a mana-fogalommal operáló szakemberek népes csoportján belül Róheimhez hasonlóan azon kisebbséghez tartozott, amely az előbbihez a tondi fogalmát társította. A két terminus között, továbbá, a Primitív művészetben ugyanazt a munkamegosztást találjuk, amellyel A varázserő fogalmának eredete című monográfiában megismerkedtünk:

„A modern etnográfia a polinéziai mana szót használja minden primitív nép varázserő-fogalmának jelzésére.” „...mindenekelőtt a mana egyéni tulajdonságot jelent, annak a tulajdonságát, aki rontásra képes.” „...nem minden ember képes egyaránt a rontásra. Éppen ez a hit tette lehetővé a varázslók, a papok kasztjának kialakulását. Bennük több a mana, tehát nagyobb természetfeletti hatalommal rendelkeznek.” „...a mana-fogalomból fejlődik ki egy másik képzet, az, amely már csak a legjellegzetesebb tulajdonságot, majd pedig a tulajdonságok összességét jelenti. Szigorúan következetes fejlődés hozza meg az új fogalmat, amely az anyagon túllévő lényegyet jelöli meg, hogy túlhaladja fogalomelődjét. Az új fogalom rendkívüli mértékben kiszélesíti a mana fogalmát, anélkül hogy azt kiszorítaná. A mana emberi tulajdonság, amely állatba, növénybe, halott tárgyba csak az emberből kerülhet. Az új fogalomtulajdonságok összessége, minden egyes állatnak, növénynek vagy anyagnak a lényege. Éppen úgy természetesen az embernek is. Az új fogalom jelzése megint csak a polinéziai szóhasználat alapján: tondi. Manája csak kivételes embereknek van, tondija ellenben mindennek, ami létezik.”

A varázslás Hevesy szerint nem más, mint a két varázserőnek az érintkezésbe hozása, amikor a kivételes mágikus hatalommal, manával rendelkező emberek felidézik a tárgyak, lények tondiját: „A művészet célja tehát születése pillanatában semmi egyéb, mint lélekidezés. A szent állat, a törzs őseül tisztelt totemállat lelkének vagy emberi ősök, héroszok lelkének felidézése.” „A művészet – nevezük most már így ezt az emlékkép- és lélekidező ábrázolást...”

Azért idéztünk ilyen bőségesen Hevesynek a manára és a tondira vonatkozó fejtegetéseiből, mert József Attila nem épp terjengős, de annál magvasabb, tömörebb, alaptétel-érvényű megál-

¹⁶HONT Ferenc, *Szeged – Budapest – Párizs*. József Attila Emlékkönyv Bp. 1957. 108.

¹⁷HEVESY Iván, *Primitív művészet*. Bp. 1929.

¹⁸Hevesy mintegy húsz könyvcímet sorol föl *Könyvek az ősemlék és a primitív népek művészetéről* (csak az új irodalom) cím alatt. Közöttük Eckhart von Sydow, Herbert Kühn, E. Fuhrmann, valamint C. Einstein és T. Koch Grünsberg nevét említi több alkalommal.

lapításai voltaképpen a fenti részletek derivátumai: „A költő – olvassuk Az Istenek halmak, az Ember él című 'tárgyi kritikái tanulmány' első mondataiban – vajákos, táltos, bűbájos.” „Földézi a tárgyak lelkét, vagy az együgyű népekről szóló tudomány polynéziai műszavával élven *tondi*-ját s ez sikerül is annak, akinek mana-ja, vagyis varázseroje van.” Később Babits kritikusaíróról szólva kanyarodik vissza a megpendített gondolathoz: „Hetet-havat összecsapadékoltak Babits lelkéről, miegyéből, anélkül hogy sugarat vetettek volna a varázserőre, amely a lelket földézi.”¹⁹

A Magyar Mű és a Labanc Szemle című vitairatban újra napvilágra bukkán a formula, meglepő épségben megőrizve a Hevesy-féle megfogalmazásnak még nyelvi alakját is: „Tudjuk, hogy eredetében a művészet lélekidézés, a tárgyak lelkének (*tondi*-jának) idézete.” (A kiemelések József Attilától származnak.)²⁰ A Hevesytől és József Attilától idézettek felületes összevetése is meggyőzhet arról, hogy a költő a művészettörténet szellemi örököse és az ő kitűnő összefoglalásának köszönhetően az egykorú modern etnográfia eredményeinek kiaknázója volt értekező prózájában s másfelől arról, hogy József Attila látszólag odavetett, alkalmi megjegyzései mögött mélyen átgondolt gondolatrendszer búvik meg. Ha a mana és a tondi fogalmakat mint mellékeseket félrelegyintենék, ezzel a költő műveltségének egész tartományát, etnológiai tájékozódását hagy-nánk figyelmen kívül.

De a József Attilától idézett mondatokban még további tanulságok is rejlenek és ezeket úgy szűrhetjük le, ha a költő kijelentéseit Hevesy fejtegetései felől közelítjük meg. Hevesy szóhasználatát minden rokonság ellenére egy lényeges ponton eltér a Róheimétől. A tondit nem 'a dolgok veleje'-ként fordítja, mint a néprajztudós, hanem a 'tárgylelek', a 'tárgyak lelke' terminussal adja vissza, tehát azzal a szak kifejezéssel él, amelyet Tylor használt a fetisizmusról szólva. Ha csak a szóhasználatot néznénk, azt mondhatnánk, hogy Hevesy ezen a ponton, figyelmen kívül hagyva a preanimizmus tanulságait, visszakanyarodott az animizmus klasszikus elméletéhez. Közelebből nézve azonban nincs olyan széles szakadék a Róheim- és a Hevesy-féle fogalomhasználat között, mint amelyet a terminusok sugallnak.

Egyrészt láttuk, hogy 'a dolgok veleje' Róheim szerint a tárgylelek őse, a primitív lélekhit kiindulópontja. A tondi preanimista kezdetekből az animizmus egyik alapképzetvé fejlődött ki. Másrészt azt is látjuk, hogy Hevesy szerint a tárgyak lelkébe vetett hit a mana-képzetből fejlődött ki, tehát a Primitív művészet szerzője elismeri, hogy a preanimista stádium megelőzte az animizmus kialakulását. Tegyük hozzá: a művészettörténet nem azonosítja a tárgylelek fogalmát a mai értelemben vett, anyagtól független létezőként felfogott lélekkel: „Ezt a kezdetleges lélekfogalmat azonban semmiképpen sem szabad összetéveszteni és összekeverni a mi lélekfogalmunkkal, amely későbbi, igen hosszú fejlődési útnak eredménye. A mi lélekfogalmunk lényege a személyesség, a perszonalitás, amely a primitívek tárgylelek-fogalmából teljességgel hiányzik.” Hevesy voltaképpen tagadja Tylornak azt a tételét, amely szerint a tárgylelek az emberi lélek kisugárzása lenne a tárgyi világra. Ő a lélek fejlődésének épp ezzel ellentétes irányát vázolja föl: „A primitív animizmus nem úgy alakul ki, hogy az élettelen tárgy, növény vagy állat emberi lélekhez hasonló lelket kapott, hanem éppen fordítva. Vagyis az emberi és állati lélek a tárgylelek mintájára alakul ki.”

A Róheim és a Hevesy közötti szóhasználatbeli eltérés mégsem jelentőség nélküli. Róheimet és a preanimista teóriát az emberi tudatnak kifejezetten az a fejlődési szakasza érdekli, amely megelőzte az animista stádiumot, így a tondi fogalma a manával teljes egészében homogén: mindkettő a személytelen varázserő valamely aspektusát jelöli. Hevesyt ellenben az emberi kultúra fejlődésének egy olyan stádiuma foglalkoztatja, amelyben már jelen van (az akármilyen kezdetleges) lélekfogalom, amelyen tehát már végbement a szellemi és anyagi világ szétválása. A művészettörténet ezen a ponton túllép a preanimista teóriákon és azokhoz a (fentebb Saintyves nézetével illusztrált) felfogásokhoz közeledik, amelyek számára valamilyen okból háttérbe szorult a századelőn oly nagy hangsúlyt kapott preanimizmus → animizmus fejlődésképlet.

Az okot, amely ezt a továbblépést kiváltotta, a későbbiekben jelöljük meg. Előrebocsátjuk, hogy ugyanez az ok József Attila teoretikus gondolkodását is befolyásolta, s ez magyarázza, hogy – mint láttuk – a költő is, Hevesyvel megegyezően, Róheimmel ellentétben 'a tárgyak lelke' kifejezést használta a tondi magyar megfelelőjeként. József Attilánál a preanimista felfogástól való eltérés egy fokkal jelentősebbnek látszik, mint az általa követett mintáé. Ő nem vezeti le a tondit

¹⁹József Attila *Összes Művei III. Cikkek, tanulmányok, vázlatok.* Bp: 1958. 48.

²⁰József Attila *Összes Művei III. Cikkek, tanulmányok, vázlatok.* Bp. 1958. 62.

a manából mint Hevesy (s nem is rokonítja a kettőt, mint könyve egy másik pontján a művészet-teoretikus). Mana és tondi egyenrangú, szimultán létező képzetek számára. Továbbá nem tesz különbséget Hevesy módján a tárgylelek és a modern lélekfogalom között sem. Lehet, hogy az eltérés teljesen esetleges, elhanyagolható, s csupán abból ered, hogy a költő lakonikusan fogalmaz, nem árnyal, a finomabb összefüggések szétszalazására nincs gondolja, de Hevesyvel teljesen analóg módon gondolkodik a kérdésről. Ám az is lehetséges, hogy a megfogalmazás leegyszerűsítése szemléleti eltéréseket is maga után vont. Kétségtelen, hogy így vagy úgy, József Attila fejtegetéseiben erősebb hangsúlyt kap az az elmozdulás, amely Hevesynél a Róheim-féle koncepcióval összehasonlítva csak árnyalatnyi volt.

Úgy látszik tehát, hogy József Attila számára Hevesy könyve nyomán tisztázódott a szó tudományos értelmében a varázserő fogalma. Csakhogy, mint említettük, ezzel a fogalommal nem a Primitív művészet-ben találkozott először, hiszen már az Ady-vízióban aktívan használta a sokszor idézett összetételben: „névvarázs”. Azt lehet mondani, hogy a könyv elolvasása révén a fogalom „-varázs” elemére vonatkozó ismeretei mélyültek el, váltak a korábbinál szakszerűbbekké s a terminus egésze ezáltal találta meg a helyét egy tágabb fogalomrendszerben.

Ahhoz, hogy e fordulatról megbízható képet kapjunk, magunknak is közelebbről szemügyre kell vennünk a varázserő és a névvarázs közötti fogalmi összefüggéseket. Fel foghatnánk a névvarázst úgy is, mint egyszerűen a varázserő egyik fajtáját. Ez azonban lélektelen, szakszerűtlen, a néprajzi valóságot figyelmen kívül hagyó logikai osztályozás lenne. A névvarázs helyét a varázserő körében a mágia természetének, belső tagolódásának megfelelően kell megtalálnunk. Láttuk, hogy Hevesy szerint a kivételes képességekkel felruházott emberek, a művészek ősei, a varázslók és papok, József Attila szerint pedig a költők elődei, a vajákosok, táltosok, bűbájosok rendelkeztek varázserővel. A mana ezeknek az alanyoknak a tevékenységében nyilvánul meg. Ez a tevékenység pedig rituális természetű. „A mana tehát a rítus ereje; és a rítusnak pedig tüstént van manája.” – írja Jérôme-Antoine Rony és a mágikus rítusokat, amelyekben a mana megnyilvánul, két nagy csoportra osztja: a „rites de transmission”-ra, amely csupán a világban meglévő mágikus erőt helyezi át egyik helyről a másikra, egyik alanyból a másikba, s a „rites de génération”-ra, amely korábban nem létező mágikus erőt vezet be a világba. Mintegy varázserőt teremt oda, ahol az korábban nem létezett.²¹

A névvarázs helyét a „rites de transmission” körében maradván találhatjuk meg. Ezek a rítusok a „magic sympathique”-on alapulnak, tehát azon az elképzelésen, hogy „a dolgok a távolból titkos szimpátia útján hatnak egymásra, és hogy az impulzus az egyikről a másikra olyan úton-módon vivődik át, amelyet a láthatatlan éter egyik fajtájaként gondolhatunk el”. A szimpatetikus mágia Frazer klasszikus felosztását követve a homeopatikus, hasonlósági és az átviteli mágia körére tagolódik. Az utóbbi az angol néprajztudós szerint „abból a gondolatból indul ki, hogy a dolgok, amelyek egyszer összetartoztak, még teljes szétválásuk után is szimpatetikus kapcsolatban maradnak egymással, s ami az egyikkel történik, az történik a másikkal is”. Így például a primitív ember gondosan elrejtí vagy elemésztí levágott körmeit, mert ha ellensége megkaparintaná azt, akkor egész testét birtokba vehetné, s ártalmas hatást gyakorolhatna rá.²²

Nos, ha figyelembe vesszük, hogy a primitív ember nevét személye hasonlóképpen reális alkotórészének tekinti, mint körmét, akkor nem nehéz belátnunk, hogy a névvarázs az átviteli mágia egyik, speciális esetének tekinthető. Arra nézve, hogy József Attila tudatában volt-e ennek a ténynek, hogy a névmágiával kapcsolatos ismereteit elrendezte-e varázserő tárgyában szerzett tapasztalatainak nagyobb egészében, nincs adatunk. Hevesy könyvének elolvasása mindenesetre lehetővé tette számára, hogy tisztázza a mana, a tondi és a névvarázs rokonfogalmak közötti eszmei összefüggéseket.

A névvarázs terminust, mint említettük, tudomásunk szerint Ady-vízió című, 1929. augusztus 18-án megjelent értekezésében írta le először. A cikk az Ady-revíziós vita része, amely 1929. július 7-én Vészi József, majd július 14-én Kosztolányi Dezső írásával vette kezdetét. Az utolsó hozzászólás, amelyre József Attila reagált, augusztus 11-én jelent meg Szász Zoltán tollából. Az Ady-vízió gondolatumenetek tehát 1929 július végén, augusztus elején formálódott ki.

²¹Jérôme-Antoine RONY, *La magie*. Paris, 1969. Az idézet helye: 28. A rites de transmission-ról és a rites de génération-ról 16–21.

²²James G. FRAZER *Az aranyág*. Bp. 1965. 26, 43.

A „névvarázs” szakkifejezés azonban ennél régebbi ismerőse volt a költőnek. Legkésőbb 1928 első felében ismerkedett meg behatóbban, teoretikus szinten a névmágia problémakörével. Nyomravezető ebben a kérdésben Bokor László, aki kiderítette, hogy József Attila Napkelet-pályázatának jeligéjét, a „Muagerisz”-t Moravcsik Gyula egyik tanulmányából kölcsönözte. A pályázatot a folyóirat 1928 januári számában hirdette meg és az év derekán, július 15-én oldották föl, a jeligéket. Verseivel tehát a költő 1928 első felében nevezett be a versenybe s ekkor már ismerte a szóban forgó tanulmányt.²³ Feltehető, hogy friss olvasmányélménye volt ez a munka, amely a Magyar Nyelv 1927 január–júniusi számában látott napvilágot.

Számunkra a Muagerisz királyról frott értekezés nem önmagáért érdekes. Pusztán azért, mert bizonyítja, hogy a nyelvészeti folyóirat említett számát a költő 1928 téli–tavaszi hónapjaiban kézbevette. Márpedig ugyanitt olvasható egy-egy tanulmány *Zlinszky Aladár* és *Solymossy Sándor* tollából, amelyek a névhez fűződő mágikus elképzeléseket tárgyalják. Az előbbi címe: *A névvarázs*, az utóbbié: *Névmágia*. (József Attila névvarázs-elmélete szempontjából, mint már korábban utaltunk rá, említésre érdemesnek tartunk még egy harmadik, ugyanitt olvasható írást is: Klemm Antalnak a finnugor alapnyelvi mondat kérdéseit taglaló értekezését.) Ezek szolgálhattak alapul József Attila „névvarázs” fogalmának és az erre épülő koncepciónak a kialakításához.²⁴

E kitűnő tanulmányok a névvarázst természetesen annak rendje-módja szerint a mágikus gyakorlat egészébe ágyazva tárgyalják. A figyelmes olvasó belőlük is képet kaphat arról, hogyan illeszkedik a névvel üzőtt varázslás a mágikus szertartások sorába. Így Solymossy egyik példájából komplett módon kikerekedik az átviteli mágia egyik esete, amely a tulajdonnévnek és viselőjének feltételezett szerves, belső kapcsolatán alapul: „Nepalban a nagy hindu felkelés alkalmával Gurriszá bennszülött vezérnek következő parancsát fogták el az angolok: „Tudjátok meg az angol vezérgenerális nevét: írjátok rá egy szelet papírra, tegyetek hozzá kevés rizst és safrányt, s mondjátok el fölötte háromszor a nagy átok szövegét; azután pálmafa-gallyat szerezve, annak tüzenél égessétek el az egészet.”

A példa nagy erővel világít rá a névvarázs „rendszeritani” helyére a varázserő körén belül, de a két tanulmány nem helyez súlyt arra, hogy ezt a helyet precíz fogalmisággal kijelölje. Zlinszky és Solymossy megelégszik magának a „névvarázs” jelenségnek közvetlen körüljárásával, változatainak számbavételével. Írásaik jelentőségét épp leíró jellegük biztosítja: Az a tény, hogy a varázserő problémáját kifejezetten a név, a nyelv közegében vetik föl és oldják meg, lehetővé teszi, hogy József Attila szellemi útjának irányát követve az etnológia tágabb köréből a nyelvészet szűkebb körébe, az *etnolingvisztika* területére lépjünk.

A *Névmágia* és a *A névvarázs* szövege bizonyos helyeken egészen pontosan fedi egymást. Érdemes ezt az egybeesést néhány példán szemléltetni, mert az idézetek egyúttal bevezetnek a két tanulmány világába. „A Grimm-mesék *Rumpelstilzchene* s a magyar Pancimanci azon alapul, hogy a molnárlány megtudja a gonosz manó nevét, s akkor az azonnal elveszíti hatalmát felette. A *Lohengrin*-mondában Brabanti Elzának nem szabad a lovag neve után kérdezősködni, mikor az hatytyútól vont hajóján megérkezik, s amint mégis megteszi, a hattyú elszáll vele. Mert Lohengrin, az isteni lovag, elveszteni égi erejét, ha földi nő megtudná. Ez a tilalom valódi értelme.” – írja *Zlinszky*. „Ugyanez a motívuma (ti. az eltitkolt név kitudódása – TGy) a széltében elterjedt Panci-manci mesének” – olvassuk *Solymossynál*. – „Egy leány akkor lesz a király felesége, ha a kiszabott, de lehetetlen feladatot teljesíti. Jelentkezik egy törpe szellem, hogy elvégzi helyette, de mire készen lesz, ki kell találnia nevét, különben elviszi magával. A leány is ugyanolyan módon megtudja a törpe nevét, megszabadul, elnyeri a királyfit.” „A breton *Grál-monda* Lohengrin epizódjában, mint tudjuk, Brabanti Elzának tilos a hatytyulovag neve, hazája és származása után kérdezősködni.”

Talán még meglepőbb egybeesésre bukkanunk, ha összevetjük a két tanulmányban a vadászat közben vagy azt követően, illetve vadállattól elszenvedett sérülés esetén érvényes taburól írottakat. *Solymossy*: „Bengáliában a szantál bennszülött, ha vadászaton leopárdot vagy tigrist vesz észre, szomszédját így figyelmezteti: A macska! ... vagy más körülírást használ. A cseroki indiánus nem azt mondja, hogy valakit a csörgőkígyó harapott meg, hanem: a tüske megkarmolta. Ha sast ejt el, hogy tollait rituális táncaihoz használja, azt mondja: kányát lött. Mindezt azzal a

²³BOKOR László, *József Attila Muagerisz-jeligéje*, Kortárs 1972. július 1134–1138.

²⁴SOLYMOSSY Sándor, *Névmágia*. Magyar Nyelv 1927. március–június 83–99.; ZLINSZKY Aladár, *A névvarázs*. Uo. 100–109.; Klemm Antal, *A finnugor mondat őstörténete*. Uo. 328–341.

szándékkal, hogy az állatok szellemeit félrevezesse.” – Zlinszky : „Ha a santalok vadászaton vannak s egy leopárdot vagy tigrist vesznek észre, társaik figyelmét ezzel a fölkiáltással irányozzák reá: *Nini egy macska!* vagy valamely más hasonló állat nevével. Éppen úgy a cserokézek sohasem fogják azt mondani, hogy valakit *megmari a csörgőkígyó*, hanem hogy *tüske szúrta meg*; ha egy *sast* áldozati célra megölnek, azt állítják, hogy *havasi sármány* volt. Minden kijelentésnek az a célja, hogy a sas vagy a csörgőkígyó szellemeit, akik szavaikat hallhatják, tévútra vezessék.”

Az ilyen alkalmi egybeesések okait firtatunk nemigen érdemes, hiszen bőven tartalmaz mindkét tanulmány olyan néprajzi anyagot, amelyet a másikban nem találunk meg. Fontosabb számunkra, hogy a két iker-értekezés a példaanyag egybeeséseinél mélyebb szinten is rokonnak bizonyul: „műfaji” sajátosságai alapján sem igen tehetünk közöttük különbséget. Solymossy így összegezi a gondolatmenet végpontján írásának célkitűzését: „Célom csupán az volt, hogy áttekintő összefoglalásban ismeressem az ósállapotú törzseknek a személynévvel kapcsolatos szokásait és gondolkodásmódját, s vele felhívjam a figyelmet a szók jelentésének kezdetleges fokon tapasztalható, folyton ingadozó bizonytalanságára.” Olyan mondat ez, amellyel Zlinszky is pontosan jellemezhetné volna saját cikkének programját. Mindketten áttekintő összefoglalást nyújtanak a névvarázs körébe sorolható jelenségekről. Mindketten vallják az etnográfia illetékességét, tehát azt a gondolatot, hogy e nyelvi jelenséget legtisztább formájában az „ósállapotú népek” körében lehet tanulmányozni. Mindazonáltal mindkét tanulmányban nagy szerepet játszanak a kultúrtörténetből merített példák, legáltalánosabban fogalmazva: a *survivance*-ok.

A gondolatmenetnek egy előbbi pontján megállapítottuk, hogy az Attila keresztnév kiválasztásához fűződő családi legenda fölötti tőprengések során a költő névhez kapcsolt elemi tudattartalmak mintegy *valalanyul* szolgáltak, amelybe ő utóbb *beolthatta* nyelvelméleti spekulációit. A két iker-értekezés megfelelő részletei és József Attila névmotívumai közötti összefüggések kimutatása révén a költő szellemi *kertészkedésének* ezt a műveletét, a neve iránti érdeklődésnek nyelvelméleti tájékozódássá mélyülését érhetjük tetten. Az Attila névhez legszorosabban és legközvetlenebbül kapcsolódó elméleti ismeretre, az elnevezés etimológiai magyarázatára, mint már említettük, József Attila Zlinszky Aladár tanulmányának olvasása során tehetett szert, aki a névtaburól szólva a hun király közismert nevét a valódi, titkos nevet a közhasználatban helyettesítő 'atyácska' jelentésű rokonságfogalomként értelmezi, vitatkozva olyan álláspontokkal, amelyek a Volga folyó török nevéből vezetik le azt.

Az Attila név köré azonban egy sereg más, Zlinszky és Solymossy tanulmányából származó etnolingvisztikai ismeret is elrendezhető. Mindenekelőtt azok a fejtegetések jöhetnek számításba, amelyek a tulajdonnevet mint különleges tulajdonságokkal rendelkező nyelvi kategóriát állítják szembe a 'közönséges' szavak egyéb csoportjaival. A költő Solymossyól megtanulhatta, hogy a névnek osztályozó szerepe mellett egyénítő funkciója is lehet, s ezzel függ össze az 'érzelmi velejáró', a szavak ez osztályára oly jellemző sajátos érzelmi nyomaték jelenléte. Zlinszkytól viszont arról értesülhetett, hogy a név funkciója nem merül ki az egyénítésben sem: a személynek „legegyénibb tulajdona”, amely reá nézve jót vagy rosszat jelent. „Nomen est omen” – idézi a szerző a régi latin mondást. Név és viselője ilyen sorsszerű összefüggését szembeállítva a puszta jelölési viszonytal, Solymossy is több ízben hangsúlyozza, fejtegetve, hogy a név a primitív népek gondolkodásában nem annyira a testtel, mint inkább a lélekkel van elválaszthatatlanul egybenőve.

De ezzel a költő keresztnevének helye még csak nagy általánosságban lett kijelölve. Az Attila nevet a különleges státusú nyelvtani kategórián belül is kiemelkedő hely illeti meg, hiszen a szakrális szférával több ponton érintkező mitikus uralkodó elnevezése volt eredetileg, amelyet József Áron fiának mágikus céllal adtak. Az ilyenfajta névadással kapcsolatos hiedelmet legáltalánosabb formájában Solymossy Sándor tanulmánya fogalmazza meg, amikor arról beszél, hogy a primitív népek szerint az azonos nevéűek között részleges személyazonosság vagy lelki rokonság áll fenn, az ilyen személyek egymás alteregói.

Ezen a hiedelmen alapul az a sokfelé megfigyelt névadási szokás – fejtegeti tanulmánya más helyein Solymossy –, hogy valamely híres déd- vagy ükapa nevét kapja a gyermek, hogy ezáltal az illető hős lelke is beleköltözzék az újszülöttbe. Zlinszky értekezésében arra hoz számos példát, hogy a régi görögök újszülöttjeiket gyakran istenre emlékeztető nevekkal (pl. Theokritosz, Hérodotosz) látták el. „A magyarság – folytatja gondolatmenetét Zlinszky – a totemizmus korában a volgai bolgár törökséggel érintkezve ragadozó állatokról, főleg madarakról nevezte el fiait.” Végül kitér a keresztények névadási szokásaira is: „És ha a keresztény szülő valamely szentet választ gyer-

meke nevéül, sokszor azt, akinek névünnepeén született, abban a hitben teszi, hogy az illető szent a névazonosságán fogva védeni, segíteni fogja az élet viszontagságai, megpróbáltatásai közepett.”

Ezeket a fejtegetéseket olvasva a költő találva érezhette magát, joggal vélhette azt, hogy bennük róla (a nevééről) van szó. Az Attila keresztnév egyfelől meggyőzően szemléltethette számára Zlinszky és Solymossy kijelentéseinek megalapozott voltát, s másfelől a két szerzőtől érzékletes példák sora alapján szakszerű magyarázatot kapott arra, amit eladdig többé-kevésbé homályos vonalmentésként élhetett csak át. A költő névmotívuma és a két értekezés között még számos más érintkezési pontot találhatunk. A Szép Szó sorshúzással egybekötött névadási anekdotája mögé például odavetíthetjük azt, amit Solymossy a (manipulált) véletlennek a primitívek névválasztási szertartásaiban betöltött szerepéről ír. A megnevezésnek a névtulajdonos sorsát befolyásoló hatására vonatkozólag pedig számba vehetnénk mindazt, ami a két tanulmányban az óvónevek kapcsán leíródik.

Részletesebben mégis csak arról a kérdéstről ejthetünk szót, amelyet a két tanulmány talán a legnagyobb nyomatékkal taglal: a névtabu, a név eltitkolása és ennek következményeként a névváltozások problémaköréről. Annál inkább, mert – az Attila–Pista eset rá a legjobb bizonyosság – talán ez a kérdés foglalkoztatta legintenzívebben a költőt is.

A névtabu jelenségében éppúgy a név varázserejébe vetett hit fejeződik ki, mint az eddig felsorolt példákban, csak éppen negatív oldalról. Vele kapcsolatban mindkét szerző nagyon sok konkrét esetet említ. Az istenek nevének kiejtésétől való tartózkodásra vonatkozó példák közül, Zlinszky tanulmányából, kettőt emelünk ki. Nincs adatunk arra nézve, vajon a költő olvasta-e az onomasztikus irodalom sokat elemzett és még többet érintett klasszikus emlékeit, Platón Krátüloszát. De hogy tudott a dialógusról, és hogy nem volt tájékozatlan a benne tárgyalt problémák tekintetében, azt Zlinszky tanulmányának részlete is bizonyítja, amelyben Hermogenész és Szókratész között az istennevekről folytatott párbeszéd idéződik föl. Ugyancsak említi a tanulmány a szakirodalom hasonlóképpen sokat idézett példáját, az egyiptomi főisten, *Rá* mítoszát nevének mindenható voltáról és az ebből eredő kimondási tilalomról.

A névkiejtést megtiltó parancs nemcsak túlvilági lényeket, hanem abszolút helyzetbe került földi létezőket: törzsfőnököket, uralkodókat stb. is megilletett. Ennek következtében került feledésbe az Attila néven emlegetett hun király igazi, szakrális neve, mint annyi más kiemelkedő személyisége, ha hihetünk Zlinszky hipotézisének. Intézményesen vonatkozik a névtabu a primitív népek halottaira, főként friss halottaira is, legyen szó a halott nevének pusztá kiejtéséről vagy egy újszülött számára való kiutalásáról. De elővigyázatosságra minden élő embernek szüksége van, ha nem akar neve révén pórul járni. Ha bizonyos szituációkban fölfedi nevét vagy más valaki kideríti azt, reá nézve ez végzetes következményekkel járhat. A korábban említett példákon kívül (Pancimanci, Lohengrin) itt csak a Solymossy tanulmányában taglalt Parsifal-motívumra, illetve annak mesei változatára, a Nemtudomka-típusra utalunk.

Érdeemes egy pillanatra megállnunk az állatnév-tabuk mellett is. Mindkét szerző kitér, ha alkalma van, magyar vagy tágabb körben finnugor példák tárgyalására. Ismerve a költő finnugor összehasonlító nyelvtudományi, finnugor ősköltészeti és néprajzi érdeklődését, feltételezhetjük, hogy ezek a részletek különös élelénkséggel ragadhatták meg figyelmét. Zlinszky is, Solymossy is erősen támaszkodik Munkácsi Bernát Vogul népköltési gyűjteményére, József Attila kedves olvasmányára, s a tudós finnugor néprajzi tárgyú tanulmányaira. Különösen érvényes ez az állatnevek kiejtésétől való tartózkodás jelenségét tárgyaló részletekre. Zlinszky például ír arról, hogy a magyarból a tabunak köszönhetően kiveszett a medve ősi finnugor elnevezése és helyette a szó szláv megfelelője terjedt el. A többi finnugor nép is színes körülírásokkal élt ahelyett, hogy a kultusz tárgyát képező állatot közvetlenül megnevezné. Szláv neve is körülírás: mézevőt jelent, mint ahogy a farkas vagy a szarvas a magyarban a szóban forgó állatoknak nem a szoros értelemben vett nevei, hanem jelzői voltak. De az utóbb említett példákkal már tovább is léptünk a névtabu jelenségétől a név egyszerű elhallgatásától a formai elváltoztatás, az eufémisztikus körülírás, illetve a helyettesítés: tehát a névváltozások területére, s így eljutottunk az Attila–Pista epizód értelmezésének közvetlen közelébe. Már korábban is kifejtettük: téved, aki a Curriculum vitae részletében nem lát többet, mint egy kisgyermekkorai konfliktust vagy akár annak utólagos felidézését. A sokat emlegetett mondatokban csak a nyers életanyag gyermekkorai eredetű. A felnőtt, aki azt formába öntötte, láthatólag nagyon is tisztában volt a primitív embernek a névváltozásokról alkotott elképzeléseivel. Ha tehát azt a formát, amelyben az emlék megfogalmazódik, meg akarjuk érteni, célszerű feltárnunk etnolingvisztikai hátterét, megjelölnünk a forrásokat, amelyekből a formaelemek származnak. E források kö-

zött – úgy véljük – Solymossy és Zlinszky említett tanulmányai játszottak meghatározó szerepet. A két szerző, bármilyen oldalról közelíti meg tanulmányában a névváltozás kérdését, mindannyiszor azt sugallja a költőnek, hogy a név megváltoztatása nem esetleges, nem semleges, hanem a személyiségnek (a név használójának vagy birtokosának) sorsát döntő módon befolyásoló esemény.

A névtabu nagyon gyakran vonja maga után a név kicserélését. „A keletafrikai masszái néger – írja például Solymossy –, az elköltözöttnek nyomban más nevet ad, amit a lélek nem ismerve nem vonatkoztat magára, említésekor nem őt hívják.” „Máshol viszont – folytatódik a gondolatmenet – a hátramaradottak saját nevüket változtatják meg ... a rokonok új neveket vesznek fel, hogy (a halott) lelke rájuk ne találjon.” A névkorrekciónak azonban egészen más motívumai is lehetnek, köztük olyanok, amelyekről a névkettősségek kapcsán már korábban szót ejtettünk: „A votjákoknál a beteg gyermeknek új nevet keresnek, hogy meggyógyuljon. Az erre használt kifejezés ... annyit tesz, mint 'lélekkeresés'; másik névvel másik egészséges lelket keresnek neki, ami meggyógyítja a testet is.”

A névváltozásnak különös módja a névcseré, de ez a szokás is igen erőteljesen kifejezésre juttatja azt a hiedelmet, hogy a névváltozás sorsszerűen befolyásolja a változás alanyát. „A csendes-tengeri Radack, Osdia s egyéb szigetek bennlakói – olvassuk erről Solymossynál – úgy kötnek barátságot, hogy neveiket elcserélik egymással ... Ez lényegileg lélekcseré; a másik ti. átvévén az ő lelkét, köteles az ő érdekeit védeni, míg maga részéről vállalja amazét ... A nyugatausztráliai partokon a név- és lélekcserét nemcsak komolyknak, de véglegesnek is tekintették, az illető eredeti neve rövidesen kiveszett az emlékezetből.” Solymossy szerint a névcseré voltaképpen egyenértékű a vércserével, a vérszerződéssel, azaz bizonyos primitív népek tudatában a név a vér ekvivalense. Figyelemre méltó megállapítás ez, amikor A Dunánál: „Árpád és Zalán, Werbőczy és Dózsa ... kavargó e szívben” sorainak forrásait keressük. A névcseré – jegyzi meg továbbá Solymossy – másfelől a lélek-zet-cserének, tehát a csóknak megfelelője a nyelv területén.²⁵

A névváltozásnak egyik legfőbb, intézményesített módozatáról, a beavatásról, felnőtté válással kapcsolatos újraelnevezésről ugyancsak képet kaphatott a két tanulmányból a Curriculum vitae írója, aki – mint ismeretes – végül is elfogadta a világtól a Pista nevet, miközben hűségesen ragaszkodott a születésekor kapott keresztnevéhez is. A két elnevezés között értékellentétet állított föl. Ehhez az értékellentéthez közvetlen párhuzamot találhatunk Solymossy Sándor tanulmányában: „Valakit tehát a neve útján is meg lehet rontani. Különös, de tény, hogy csak a születéskor kapott eredeti személynév ilyen természetű; a másik: a közhasználatban lévő erre nem alkalmas, tehát nem veszedelmes.” Az Attila–Pista epizód megfogalmazási formájához legszorosabban illeszkedő adalék azonban az a fejtegetés, amelyben Solymossy a névváltozásról mint halálról és újjászületésről ír: „Midőn a mongoloknál valamelyik vitézt legyőzöztet, szégyen éri (gyáva, megfutamodik stb.) a kegyet osztó kán nem mindig bünteti halállal, hanem elrendeli, hogy neve szűnjék meg s helyette másikat adományoz neki; vagyis ezzel a régi meghalt, s új valaki lépett helyébe.” Mintha erre vagy ezzel rokon kijelentésekre visszhangoznának a Curriculum vitae híres sorai: „A szomszédokkal való tanácskozás után fülem hallatára megállapították, hogy Attila név nincsen. Ez nagyon megdöbbenett, úgy éreztem, hogy a létezésemet vonták kétségbe.”

Láttuk: József Attila a névadás jelensége köré egész költészetfilozófiát épített ki. Ez azonban csak úgy történhetett, hogy a névvarázs fogalma nem csupán a személyneveknek, hanem a tulajdonnevek egyéb kategóriáinak, a közneveknek, más szófajoknak, a szókészlet egészének, s végső soron a nyelvnek a mágikus használatát képviselte. A költő Solymossy és Zlinszky tanulmányából a nyelvi varázserő eme generalizációjához is igen sok ösztönzést, indítást kaphatott. A névtabu földrajzi nevekre történő kiterjesztésére Zlinszky hozott példát: „a grönlandiak, ha egy gleccser mellett eveznek el, nem merik nevét kimondani, különben szelleme megharagudnék, s egy jég-hegyet vetne útjukba. Északamerika indián törzsei azt hiszik, hogy ha útközben sziklák, szigetek, folyók neveit kimondanak, sok esőt kapnának, hajótörést szenvednének vagy valamely vízi-szörny nyelné el őket.”

A vadászati névtaburól fentebb idézett részletekben a varázserőnek a köznevek birodalmára való kiterjesztése megy végbe, hiszen például a farkas éppúgy nem egyetlen állati példánynak,

²⁵SOLYMOSSY Sándor, *A csók eredete* című tanulmányában önállóan is foglalkozik a kérdéssel. Itt is érinti a névcseré és a vérszerződés kérdéseit. *Ethnographia* 1928. 2. sz. 71–82.; Uo. 3–4. sz. S. S., *A csók eredetéhez*. 183–191.

hanem a vadak egy osztályának közös neve, mint elhallgatott és feledésbe merült „igazi” neve is. Ugyanilyen kiterjesztés megy végbe az uralkodók, halottak névtabujának általánosítását szemléltető példákban, amelyek közül csak egyet idézünk: „Míg Tahitiban Pomare királyné uralkodott, a *po* 'éjszaka' szót nem volt szabad kiejteni, s helyette *mi-t* mondtak.”

A névtabu generalizációját tárgyalva Solymossy Zlinszkynél is tovább megy, s arról beszél, hogy a név kiejtésének tilalma *minden szóra* kiterjed, függetlenül annak szófaji hovatartozásától: „Tahitiban új uralkodó trónraléptekor minden olyan szót át kellett cserélni, amelyben az új fejedelem neve vagy annak töredéke előfordul. Számnevek helyébe is mások léptek.” De a legérdekesebb talán a névvarázs érvényének kiterjesztése az indulatszavak kategóriájára: „A szegényember, mint mesehős, legnagyobb bajában leroskad az útszélen és felsóhajt (*Oh, Ohimè, Ohai* stb.), mire földöntúli alak terem előtte és szolgálatait ajánlja ('Hívtál, itt vagyok!'). Amaz csodálkozik, nem hívott ő senkit. Kiderül, hogy a szellemnek e felkiáltás a neve, s amint kiejtik, ott kell teremnie.” Az óvónevek között még mondatnevekre is találunk példát, mind Zlinszkynél, mind Solymossynál. De a mondat varázserejével egyébként ők éppúgy nem foglalkoznak, aminthogy a költő sem terjesztette ki a mágikus hatást a szókincsen túlra. Zlinszky a szó varázshatalmáról való fejtegetéssel kezdi tanulmányát, s csak aztán tér át a nevekre, amelyekben fokozottan van jelen a szómágia. Solymossy is, noha tanulmánya a nevekről szól, ő is általában emlegeti a beszéd szavaiban szunnyadó varázserőt.

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy Solymossy és Zlinszky iker-tanulmányainak alapvető szerepük volt a költő etnolingvisztikai műveltségének kialakításában. József Attila azonban sem néprajzkutató, sem nyelvész nem volt s így ez a műveltséganyag nem önmagában, nem önmagáért volt érdekes számára. Az etnolingvisztikai összetevő voltaképpen egy költészetfilozófiai eszmerendszer részét képezte, ennek volt fontos alkotóeleme. Olyannyira fontos, hogy a József Attila-i esztétikát bizvást nevezhetjük *etnolingvisztikai költészetbölcseletnek*. Ha tehát azt próbáljuk fölmérni, mivel járult hozzá a két elemzett értekezés *közvetlenül* e költészetbölcselet létrejöttéhez, akkor a bennük felhangozott anyagnak és a róla alkotott ítéleteknek a továbbiakban arra a hányadára kell összpontosítanunk figyelmünket, amely a néprajzi és nyelvészeti sajátosságok mellett művészeti vonatkozásokkal is rendelkezik.

A fentebb leírtakból is kitűnik, hogy a két szerző a névmágiával kapcsolatos példák számottevő részét a költészet területéről veszi. A műköltészetet és a népköltészetet, a külföldi és a magyar műveket, az ősi eredetű és az újabb művészetet egyaránt kiaknázzák. Zlinszkynek fontos hivatkozási forrása a Biblia, annak különösképp ószövetségi része. Előszóval idézi a görög-latin antikvitást és Arany Jánost. De említi Hartwick püspök Szent István legendáját és merít Munkácsi Vogul népköltési gyűjteményéből is. Solymossy művészi anyagú példái ellenben nemigen lépik túl a folklór határait. A tudós megmarad a germán–kelta–finnugor mítoszvilág, a népmesék, a regös énekek körében.

Nem kétséges, hogy ez a nagyszámú példa egyaránt azt sugallta József Attilának, hogy költészet és névvarázs között természetes, belső összefüggés van. Sokkal fontosabb azonban ebből a szempontból az a tény, hogy költészetmagyarázatának egyik kulcsfogalmára, a '*felidézés*' terminusra először talán Solymossy tanulmányában bukkant: A költő – úgymond a Babits-pamfletben – *felidézi* a tárgyak lelkét. A Magyar Szemlével vitázó cikkében pedig így fogalmaz: a költészet eredetében *lélekidézés*, a tárgyak lelkének *idézete*.

Ez a fogalom Solymossy értekezésében többször és hangsúlyosan visszatér, mint a névmágia eljárásainak lényege: „A beszéd szavainak, mondásainak ezt a megjelenítő, létrehozó képességét (a primitív ember) valami azokban szunnyadó varázserőnek tulajdonítja, amellyel képesek *ide idézni, ide igézni* a jelentett dolgokat.” Megállapításának Solymossy a tanulmány egy más helyén azzal ad hangsúlyt, hogy felhívja a figyelmet általános elterjedtségére: „A többször említett *oda-idézés* is névkiejtés (hívás) útján, csak itt lép igazán érvénybe. Ez az odavarázslás (lélekkitálás) az emberiség legelterjedtebb elemi gondolatai közé tartozik.”

A Solymossy használta szakkifejezést formai és tartalmi szempontból egyaránt érdemes közelebbről szemügyre venni. Formai szempontból azért, mert egyes igekötős alakjai: 'ide idézni', 'oda-idézés' minden bizonnyal felhívták magukra a szavak alakja iránt is kivételes érdeklődést tanúsító költő figyelmét. Erre utal az a körülmény, hogy a Születésnapomra című versnek abban a részletében, amely Horger Antal professzoron érvényesíti a 'vajások, táltos, búbajos' költő 'szellemi' erejét, manáját, az '*ideidézi*' alakkal találkozunk, aligha véletlenül.

Még ennél is fontosabb a szó tartalmi vizsgálata, a jelentései közötti összefüggések végiggondolása. Azt lehetne hinni, hogy az „ideidézi szellemem hevét s nevét” sorokban nincs többről szó, mint arról a jelenségről, amelyet fogalmi nyelven visszaemlékezésnek nevezünk: 'felelevenítem emlékezetemben alakját'. Láttuk azonban, hogy a 'felidézés' mind József Attilánál, mind Solymossynál mágikus természetű aktus. A példák, amelyeket a tudós említ, érzékletesen elénk állítják az óriási különbséget, amely a felidézés mint pusztá visszaemlékezés és a felidézés mint rituális cselekedet között fennáll:

„A mód is, ahogyan a nével idézik, különféle erejű lehet. Néhány becses idevágó adatra Munkácsi Bernát hatalmas vogul népköltési gyűjteményében találunk. 'A világügyelő hős' énekében öreg nénje segít a bajba került hősön; varáztárgyakat ad néki és megengedi, hogy alkalomadtán idézhesse, de 'ne erősen, hanem lassacskán emlegesse'. Később a hős mégis nagyon idézi, mire nénje hirtelen dörgéssel háromszármű ló hátán jelen meg és szemére veti, miért idézte oly rögtönösen?' Ugyanílyt említ a 'Kaltés-rege'. Egy további vogul mitikus énekben: a 'tűzőzön-regé'ben az istenfiak tanácsa nem tud megegyezni; megidézik a Jeli-us városbeli öreget, hogy megkérdejk tőle, mikor bocsátja alá Arany Kvores isten a tűzőzönt? A roppant erős hívásra kavargó hóförgetegen hótalpaival együtt az öreg beesik a házba. Dühösen rájuk förmed: 'Minek idéztek olyan retentő erővel, majd minden csontom összetörtött a nagy sírásóber!'”

Nem kétséges, hogy József Attila versében Horger Antalt nem kevésbé 'erősen emlegette', mint nénjét a világügyelő férfiú: 'nagyon idézte' őt, nevét a felelősségre vonás szándékával mondta ki. Igaz, a Szeged városbeli öreget nem fenyegette az a veszély, mint a Jeli-us városbelit, hogy a hívásra csontjait törve a maga testi valóságában kell megjelennie egykori tanítványa előtt, hiszen – mint Solymossy megállapítja – „a név kiejtése annyi, mint az illetőnek odahívása, oda-idézése... , *ha nem is testileg, lelkileg.*” A 'felidézés' tehát nem pusztá, semleges, a mágikus vonatkozásokat nélkülöző visszaemlékezés. Ellenkezőleg: a primitív ember magának az emlékképnek vagy képzetnek pusztá megjelenésére is mágikus magyarázatot ad: „valakinek a neve hallatára megjelen lelki szemei előtt az illető alakja; ezt a maga eszével csak úgy képes megérteni, ha felteszi, hogy a névnek hatalma van az alak, az élő lény fölött, rendelkezik vele, ide tudja varázsolni.”

Ennek a két alapvető gondolatnak: az emlékezetbeli felidézés mágikus értelmének és a művészet és a felidézés közötti kapcsolatnak világos, részletes kifejtését azonban hiába keresnénk Solymossynál. Hogy a 'felidézés' fogalmának ezt a két jelentésmozzanatát és József Attila költészetbőlcselében betöltött szerepét megértsük, el kell hagynunk a Magyar Nyelv 1927. évfolyamában megjelent két tanulmányt s vissza kell térnünk Hevesy Iván könyvéhez.

A varázserő fogalmát Róheim, Zlinszky, Solymossy és Hevesy egyaránt használják. De négyük közül egyedül Hevesy foglalkozik a varázserő fogalmának eredetével abból a kifejezett célból, hogy ezáltal sikeresen rekonstruálhassa *a művészet eredetét*. Bármennyire közel áll egymáshoz Róheim és Hevesy koncepciója, bármennyire megtalálhatta volna a mana–tondi szereposztást a fiatal költő az etnológusnál is, elválasztja tőle az a körülmény, hogy annak könyvében föl sem merül a művészet eredetének József Attilát is elsődrendűen izgató problémája. A költő és a művészettörténész tehát abban voltak egyek, hogy nem „steril” néprajztudományt, hanem etnológiai művészetfilozófiát műveltek.

Csak hogy míg Hevesy figyelmét a képzőművészet genezisére korlátozta, addig József Attila éppen csak érintette egy-egy mellékes példa erejéig ennek a művészeti ágnak a kérdéseit. A költőt az általa gyakorolt mesterségnek, a szó művészetének eredete foglalkoztatta. Ezért fordult érdeklődése a költészet anyagának, elemének, a nyelvnek genezise felé. Ezért vált nyitottá Zlinszky és Solymossy etnolingvisztikai fejtegetéseinek befogadására. A József Attila-i nyelvészetika rekonstruálása során velük szemben mégis ihlető szerepét kell kiemelnünk, hiszen a művészet és a varázserő összefüggése a Magyar Nyelv két szerzőjénél csak mint az őket foglalkoztató alapkérdésekkel együtt jár, mellékes, nem pedig közvetlenül célba vett és a tisztázás szándékával tárgyalt kérdés merült föl, ahogyan ez a Primitív művészet lapjain történt.

A művészet és a varázserő összefüggéséről, azaz a művészet mágikus genezisééről Hevesy racionális magyarázattal szolgál. Magyarázatának három kulcsfogalma: *tárgylélek, emlékkép és felidézés*. A rájuk alapozott gondolatmenet első szakasza a tárgylélek és az emlékkép azonosítása. „A tárgylélek az összes, illetve a leglényesebb tulajdonságok együttese” – írja, majd így folytatja: „Pszichológiai szempontból tehát azonos a képzetrel, és azonos az emlékképpel. Valamely dolog emlékképe elválaszthatatlanul magában foglalja a dolog lelkét.” Ennek az azonosításnak a révén a gondolatmenetből kiiktatható, illetve zárójelbe tehető minden irracionális mozzanat. Ugyanis

ahol a primitív ember a tárgyak lelkével, azaz egy természetfölötti tényezővel vél találkozni, ott a modern ember csak az illető lény vagy dolog képzetét vagy emlékképét észleli: „Ha az emlékkép magában foglalja a tárgylelket, illetve azonos azzal, akkor ez annyit jelent, hogy a tárgylelek elszakadhat a tárgytól, de csak úgy, mint ahogy egy dolog emlékképe is elválik magától a dologtól... A tondi azonos az emlékképpel, a lélek azonos a képpel. Egymáshoz tartozásuk, azonosságuk mély és bensőséges.”

Ezen a ponton, a kellő pillanatban lép be a gondolatmenetbe a felidézés fogalma: „A tondi felidézi az emlékképet, az emlékkép a tondit. Nekünk a kölcsönösségnek ez az utóbbi folyamata a fontosabb. Az emlékkép felidézése eszköz arra, hogy jelenlévővé tegyük, megidézzük a tárgylelket, a tondit, esetenként a benne burkolt természetfölötti energiát a manát.” Ez utóbbi idézett mondatokban töményen bennefoglaltatik Hevesy mágikus művészetmagyarázatának lényege. A szerző voltaképpen kettős tudattal dolgozik. Az egyik tudat a mai emberé, a jelenség kései szemlélőjéé, aki tudja, hogy a felidézés eredményeként megjelenő valami nem más, mint a lény vagy dolog emlékképe. Ez a körülmény avatja a fejtegetést művészetmagyarázattá, hiszen az emlékkép felidézése reális, technikailag megvalósítható művelet vagy műveletsor. A másik tudat a primitív emberé, aki ezt a műveletet abban a hitben hajtja végre, illetve eredményét abban a hitben fogadja el, hogy a művelet sikeres végrehajtására csak varázserővel rendelkező alany képes, és az eredmény, ami előáll, a tárgylelek, maga is mágikus természetű esszencia. A művészetmagyarázatot ez az elem teszi mágikus jellegűvé.

A tárgylelek, az emlékkép és a felidézés kulcsfogalmaival végzett meghatározások nyomán aztán már válaszolni lehet a felidézés „hogyan”-jára, immanens módon lehet fölvetni a művészi megjelenítés kérdéseit: „Hogyan történik az emlékkép felidézése? Erős elképzeléssel és az utánzásnak bizonyos módjaival. Mit jelent ebben az esetben az utánzás? Az erős elképzeléssel felidézett emlékképnek újból érzéki formába való öntését.” Az utánzás, az újból érzéki formába való öntés azonban különböző módokon történhet és e módok megállapítása a primitív művészeti ágak differenciálását eredményezi. Hevesy szerint „az érzéki formába való öntés” „kétféle módon történhetik a primitív embernél. Az egyikben inkább a mozgási, kinetikus elemek dominálnak, a másikban főként a vizuális elemek.” A költészet az előbbinek, a primitív táncoknak, énekeknek a leszármazottja, a képzőművészet a vizuális emlékidézésből bontakozik ki. Hevesy az előbbivel érintőlegesen foglalkozik, József Attila pedig az utóbbit mellőzi. Sőt, bizonyos jelek arra engednek következtetni, hogy a költő az emberi kultúra megalapozása szempontjából előbbre tartotta a maga mesterségét és időben korábbra helyezte annak születését: „a nyelv és költészet keletkezése az időben jóval előbbre esik, hiszen a név (a szó) sokkal általánosabb mozzanatában jelöli, idézi tárgyát, semmint a legegységűbb képrás.”

A konklúzióban, a művészet mágikus fogantatásában azonban teljesen egyetért a költő a művészettörténéssel. „De ne feledjük a legfontosabbat – írja Hevesy: – úgy a kinetikus, mint a vizuális felidézésnek nem az a célja, hogy az emlékkép megjelenjen, hanem hogy az emlékképpel együtt megjelenjen az állat tondija, manája, az állat lelke. A művészet célja születése pillanatában semmi egyéb, mint lélekidézés. A szent állat lelkének felidézése.” Fentebb már idéztük Hevesy két utóbbi mondatát és megállapítottuk közeli rokonságukat József Attila kijelentésével: „eredetében a művészet lélekidézés, a tárgyak lelkének (tondi-jának) idézete”. Fenti magyarázatainkból kitűnik, hogy e rokonság mögött a költő és a művészettörténész gondolkodásának koncepcionális közelsége rejlik.

Dolgozatunk gondolatmenetének ezen a pontján térhetünk vissza a korábbi fejtegetéseinkben nyitva hagyott kérdésre: mi az oka annak, hogy Hevesy teóriája, noha egy gyökérből fakadt Róheim preanimista koncepciójával, egy jól érzékelhető árnyalattal közelebb áll az animizmus tyolri felfogásához? Valamint arra az ezzel összefüggő kérdésre: miért mutatnak József Attila idézett kijelentései határozottan animisztikus arculatot? A válasz e kérdésekre egyszerű: azért, mert – mint megállapítottuk – sem a művészettörténész, sem a költő nem steril néprajztudományt műveltek, hanem az etnológia felismeréseit azért és annyiban aknázták ki, amennyiben azok segítséget nyújtottak a művészet eredetének magyarázatához. Könyvében Hevesy nagy gondnal fájolja azokat az elméleteket, amelyek szerint a művészet az ember veleszületett hajlamaiból sarjadt volna, tehát egyidős lenne az emberré válással. Vitába száll azokkal a teóriákkal, amelyek a művészet eredetét az ember játékosztönéből, az utánzó osztönéből, a művészi osztönéből eredeztetik. Szerinte mindez csak a mai, erős esztétikai kultúrában nevelkedett ember érzéki csalódása, a mai állapotok visszavetítése a kezdet kezdetére: „A művészet a kultúrfejlődésnek igen kései hajtása,

mert csak az őskőkor második felében, az újabb őskőkorszakban jelent meg.” „A művészet története nem egydős a művelődés történetével. Évszázadezeket élt a földön az ember anélkül, hogy a művészi alkotás hajlamának legcsekélyebb jeleit is elárulta volna. Négyszázezer esztendő technikai és lelki fejlődés előzte meg a művészet megszületését.”

A hangsúly Hevesy könyvében a művészet születését megelőző és megalapozó lelki fejlődésre esik: „A művészet... nem anyagi, hanem szellemi, lelki megnyilatkozás. Az első és legfontosabb feladat tehát: kikutatni a lélekfogalom alakulásának hosszú és érdekes útját.” „Végso eredményben mi azokra a természetfölötti fogalmakra akarunk kilyukadni, amelyekből a művészet megszületett.” Ezeket a természetfölötti fogalmakat találja meg a szerző a manában és a tondiban, a varázserőben és a tárgylélekben. A tárgylélek azonban akármilyen kezdetleges formában képviseli a lélek fogalmát, már az emberi fejlődés animisztikus szintjét jelzi. A művészet Hevesy szerint annak a kornak a terméke, amelynek vallási tudatát az animizmus uralta. A művészet születésének előfeltétele tehát az anyagi és a lelki, a testi és a szellemi szféra közötti szakadék létrejötte volt. A 'lelki' és a 'szellemi' szavak Hevesynél (éppúgy, mint Tylornál) egymással szinonim kifejezések, minden nehézség nélkül helyettesítik egymást.

József Attila felfogásának animista jellege nyilvánvalóan abból eredt, hogy elfogadta Hevesy okfejtését. Ha ugyanis a művészet keletkezése feltételezi a kezdetleges lélekfogalom megszületését, akkor annak, aki a művészet geneziséét akarja tisztázni, teljességgel érdektelen annak firtatása, vajon az ember intellektuális fejlődésének ezt megelőző szakaszában volt-e olyan stádium, amelyben még csak a mana-képzet alakult ki és amelyen az ember nem volt még a lélek képzetének birtokában. Főlölesleg továbbá a mana fogalmából levezetni a tondiét, ahogyan Róheim tette és ahogyan még Hevesynél is megtalálható ez a származtatás. Tökéletesen elegendő a mana és a tondi fogalmakat mint egymással korrelációban lévő varázserő-változásokat tenni meg kiindulópontnak.

A költő tehát fejlődésének egyik pillanatában, a Babits-pamflet megírása idején Hevesy nyomán maga is úgy gondolta, hogy a művészet keletkezésének előfeltétele az anyagi, testi-lelki, szellemi közötti hasadás, s értekezésének gondolatmenetét erre az ellentétre építette föl: „Mert a szellemre az anyag poklai tátonganak mindenünnen, ezek fölött kell, mint Madách mondja, 'glóriával áttallépnie'. Az anyag végtelen, határtalan. És noha minden egyes dologban rábuknunk a lélekre, a dolgok egyetemének lelke mégis elsikkad előlünk... A szellem bele is veszne az anyag végtelenségébe, ha egyáltalában beletörődnék abba, hogy kívülre is legyen valami, ami határtalan.” A léleknek az anyaggal való eme birkózása a lélek győzelmével, s ami ezzel egyértelmű, a tudománynak, a vallásnak és a művészetnek a megszületésével végződik. József Attila figyelmét ez utóbbira irányítja: „A lélek pedig e legnagyobb szükség okából átlényegül ihletté, amely a szemlélhetetlen világegész helyébe szemlélhető műegészlet alkot.” Rendkívül fontos megállapítás ez, mert összeköttetést teremt a József Attila-i művészetfilozófia egyik központi fogalma, az 'ihlet' és az etnológiai eredetű lélekfogalom között, az előbbit az utóbbi egyik, magasabbrendű alakváltozatának tekintti.

Az anyag, test – lélek, szellem fogalmak ilyen dualizmusa vonul végig az értekezés egészén és nyomja rá bélyegét annak gondolatmenetére. „Akinék ilyen nyákos, üres odú a lelke, lehet-e formaművész?” – kérdezi Babitsról. Ady szerinte „ökölrement Istennel, anyaggal”. Kosztolányi „hólabdákkal is megvédi érzékeny hadászati pontjait az alakatlan és együttesében tartalmatlan anyag alattomos támadásai ellen”. A műveknek, úgymond, nem a szépsége, vagy csúfsága a fontos, hanem az, „mifajta szellem gyúrta itt rettenthetetlenül az anyagot” stb. Összegzésképpen tehát elmondhatjuk, hogy a művészetbölcseletet író József Attila az egykorú etnolingvisztika örököse volt, s hogy ezt a tudományos örökséget (legnagyobbrészt) Hevesy Iván: Primitív művészet című könyve, Zlinszky Aladár: A névvarázs és Solymossy Sándor: Névmágia című tanulmánya közvetítette számára.

LES SOURCES DE L'ESTHÉTIQUE DE LANGUE D'ATTILA JÓZSEF

C'est à la fin des années vingt qu'Attila József a formé sa philosophie poétique. Dans le cadre de celle-là, il s'est occupé du rapport de la poésie et de la langue. Il a résumé ses vues, avec une concision théorique, dans la phrase: »La poésie est une magie du nom agissant dans l'âme de la nation«. Il a considéré le poète comme le successeur des magiciens de l'époque primitive ou bien des mages et des prêtres des peuples primitifs, qui à l'aide d'une force magique, évoquent l'âme des êtres et des objets. L'étude découvre l'arrièrefond d'histoire de science et les antécédants immédiats d'histoire d'idées de cette théorie, dite »théorie de la magie du nom«. Elle constate qu'Attila József a formé son esthétique de langue en s'attachant aux résultats de l'ethnologie du XX^e siècle. Ce sont la théorie d'animisme de Tylor et ses continuations critiques qui se trouvent à l'arrière-plan le plus profond, qui sont substituées par les concepts »mana« et »tondi« de la notion primitive de l'âme de Tylor. Il y a trois dissertations de langue hongroises à propos desquelles on peut supposer avec certitude qu'elles ont transmis pour Attila József les résultats de l'ethnologie et de l'ethnolinguistique contemporaines: du livre d'Iván Hevesy, intitulé *L'art primitif*, de la dissertation d'Aladár Zlinszky: *Magie de nom* (Névvárás) et de celle de Sándor Soly-mossy: *Magie de nom* (Névmágia). L'étude élucide les rapports d'histoire d'idée entre les textes en question d'Attila József et les écrits mentionnés, et c'est à la base de cela qu'elle essaie de reconstruire le processus au cours duquel l'esthétique de langue du poète s'est créée.