

fenen (auf Hügeln, auf schwebendem Moor befindlichen) künstlichen Weiden und deren Ausbreitung.

Verf. behandelt die, mit dem Futterreichtum dieses Gebietes zusammenhängenden Hirtenwanderungen. Von entlegenen Gebieten des Landes trieben die Hirten ihr Vieh hierher zur Weide.

Die führende Rolle der Viehzucht in der Umgebung des Moores von Ecsed ist kein neueres historisches Gebilde, gleich den durch die Türkenkriege verwüsteten Gebieten des Alföld, wo dann die halbnomade Tierzucht wieder emporblüht. Hier ist es eine, durch geographische Voraussetzungen bedingte Wirtschaftsform.

Auf dem verwüsteten Alföld zwang der Mangel an Arbeitskräften, wie auch Sicherheitsgründe die Bevölkerung dazu, eine ältere Wirtschaftsform wieder aufleben zu lassen. Im Sumpfgebiet von Ecsed war es der Mangel an bebaubarem Boden und die Fülle an Weideplätzen (Wiesen) welche das Volk zur Beibehaltung der überlieferten Wirtschaftsform zwang. Dies steht sogar für die Zeit fest, als im XVIII. Jh. im Alföld die Landwirtschaft allmählich die von der Viehzucht besetzten Gebiete wieder zurückzuerobern beginnt.

Wie weit diese überlieferte Art der Viehzucht in die Vergangenheit zurückreicht, wird erst dann mit Bestimmtheit beantwortet werden können, bis die Geographie die Entstehungsgeschichte und Umstände des Ecseder Moors in allen Einzelheiten aufdeckt und alle, im Laufe der Zeit eingesetzten Veränderungen klärt.

Auf dem Ecseder Sumpf wurde der grösste Teil des Viehes von männlichen Familienmitgliedern auf der Weide überwintert, aber unter Dach und unter Benützung des angehäuften Futters. Auch in den Wäldern weidete das Vieh und frass vor allem das Laub. Dies war eines der Hauptgründe des Verfalls der Wälder.

Die Feldgemeinschaft beginnt erst nach 1848 — nach dem Aufheben des Leibeigentums — sich aufzulösen und hörte erst Ende des vergangenen Jahrhunderts auf, als die Flurordnung vorgenommen wurde. Weiden wurden gemeinsam benützt, den alten Überlieferungen gemäss.

Demgegenüber findet das Wiedererwachen der Bodengemeinschaft im Alföld erst nach den Türkenkriegen statt.

In der Lebensweise der Hirten findet man auch Merkmale der Sammelwirtschaft, doch ist diese auch für die Lebensweise der Bevölkerung nahegelegener Dörfer bezeichnend.

RITUS ÉS ÜNNEP.

— Egy „Magyar Ritologia“ körvonalai —

Corde nihil sinuosius, nihil insidiosius fabricata est natura, ut solius Dei sit sensus et cogitata hominis inspicere atque pernosse.
Hadrianus Junius (1585).

Régebbi tanulmányunkban¹ kimutatni iparkodtunk, mennyi nyitott kérdést hagy a ma uralkodó korfelfogás a szentivánnapi rituálé és ének lényegére és élettörténetére vonatkozólag. Ez csak példa volt természetesen. Ugyanígy állunk szükségkép az összes, hasonlóan cselekedett illetőleg mondott ritusok esetében. Amennyiben azonban egy tudományos felfogás értékét és terherbírását legegyszerűbben azoknak a maradványoknak számbavevése és lemérése útján állapíthatjuk meg, amelyek az illető felfogással *nem* magyarázódznak, a ritus tanát illetőleg nincs kétség: a maradékok száma és súlya határozottan vall az aktuális ellen és követel egy megfelelőbb, helyesbített felfogást. Ennek a körvonalait lesznek hivatottak most megsejtetni:

I.

A közfelfogás jellegzetes hibái.

Melyek azok a jellegzetes látási hibák, amik a közönséges rítusfelfogás csődjét okozzák s amiknek a gondos kerülése egy jobb, azaz ilyen maradékokat már nem hagyó felfogásnak irányába mutatnak?

Első talán az az általános és végzetes lehetne, amivel már a tényfelvétel, sőt a „tűzceremónia“-féle s ehhez hasonló megállapítások maguk is törénni szoktak: teljesen a szó- és a fogalomalkotás felületeségének kiszolgáltatva. Mindig elhanyagolták t. i., hogy „a“ tűzritus csak elméletben határozott mennyiség, a valóságban soha két ilyen ceremónia nem volt egyforma; minden egyes eset — kiviteli, helyzeti vagy gondolati árnyalatokban — félreérthetetlenül (és mégis teljesen elhanyagoltan) másféle „egyéniségű.“ A valósággal végrehajtott rítusok, az esetek végtelen, egyéni sorában, még akkor is nyilván külön-külön helyet foglalnak el, amikor látszólag ismételtnek vagy azonosoknak tekintendők. Ahogy korok, helyek, fajok szerint más az általános tendencia és ahogy ezen belül egyénileg is más a sajátos reagálás. De reménytelen vállalkozás volna, természetesen, ezekig az egyéni árnyalatkülönbségekig nyomozni vissza, nincs is szükség rá. Végtelen sor adódik már általában, annak a pusztá megfontolásából, hogy a tűz (láng) — mindentől elvonatkoztatva, pusztá elemi lényegében — talán még a kerék- (gyűrű-)nél³ vagy a tojásnál³ is többértelmű szimbólum, azaz többféle képzetnek, érzésnek és akarásnak hozzáfűződését provokálja, illetőleg engedélyezi. Így — a Naptól is elválaszthatatlan — mivoltára mindenekelőtt jellemző, hogy világít, hogy ég és hogy harapózik.⁴ Ennyi maga is már számtalan, részben egymásnak mereven ellenmondó ok- és célgondolat hozzáfűzését engedi meg: a fényesség, az öröm,⁵ a csábító varázs,⁶ az ünnepélyesség,⁷ a nyugtalanság, a pusztítás, a halál,⁸ a grandiózus lensőbbtség, a rettegés, stb.⁹ érzéseit, a fizikai és spirituális tisztítás, óvás és gyógyítás,¹⁰ a tisztaság, meddőség¹¹ és az igazságosság,¹² a biztonság,¹³ azután: a bőség,¹⁴ a szerelem,¹⁵ a szerencse (főleg szerelemben), az élet¹⁶ „gondolatait“ és i. t.: mindezt végtelen számú kombinációban és (egyéni) mellézköngével. Ezek a tudatos vagy lappangó gondolatok viszont, természetszerűen, meghatározólag hatnak vissza a rítus megjelenési formájára is. Ehhez járulnak azután a tűz keletkezéséhez, jelenéséhez és produktumaihoz szükségszerűen csatlakozó érzelmek, képzetek és indítások, illetve az ilyenek célzására („elővarázsolására“) az egyes mozzanatoknak tulajdonított sejtések és magyarázatok, természetesen mindig a tűz tisztítási, táplálási és felhasználási gyakorlata megfelelő vonásainak kiemelésével s megint újabb és újabb hangsúlyeltolódást téve lehetségessé. Más-más lesz a rítus, ha a tűzcsinálás szemétből, közönséges megrakással, valami különleges fából, esetleg archaikus módokon (pl. dörzsöléssel, fűrésszel¹⁷), küllős kerékkel,¹⁸ stb., éjszaka,¹⁹ magasan,²⁰ domboldalon, erdön, stb.,²¹ máglyában, égő kerékkel vagy fáklyával²² történt, amikor is természetesen mindig az illető anyagokhoz, tárgyakhoz, formákhoz, stb. fűződő külön képzetek is érvényesülhetnek; más, ha a rítus kimagasló meghatározója gyanánt a láng, ennek kontinuitása,²³ lobogása,²⁴ magassága,²⁵ szikrázása²⁶ vagy hangja (paltozása²⁷ stb.), színe²⁸ látszik „kijönni“; más, ha a tűz nem önmagáért, hanem főleg termékeiért, (szene, füstje, korma²⁹) ég, amikkel pl. a földeket kell behinteni, stb. Pedig hát a variációk, permutációk és kombinációk végtelenségének igazi zsilipjeit tulajdonképp nem is ezek a momentumok nyitják meg. Ezek igazában az embernek velök való szembeállása, eljárása, illetve ennek a mikéntje szerint duzzadnak meg, aminek, a belső sokféleség szerint, megint számtalan finom, egyéni árnyalódása lesz, csak — a külső, megnyilvánulási jelek száma lévén feltűnően korlátoltabb, — általában tekintetbe nem véve. Így a rítus mindig aszerint alakul másként, hogy valaki hogyan rakja,³⁰ viszi

a tüzel,³¹ átvezet,³² átlép vagy átugrik,³³ himbál-e³⁴ fölötte, stb., és mindezt hogyan fogja fel ösztönösen, esetleg — ha gondolkozó természet vagy feleletre kényszerítetik — hogyan hajlandó magyarázni.³⁵ Aszerint, hogy az a mód, amellyel a végrehajtás történik, a reflexió előtt vallásosnak, babonásnak, verázsosnak, praktikusnak, játékosnak, skeptikusnak, tréfásnak vagy — ami leggyakoribb (v. ö. I. r. 268. l. *Dudás J. rajzát*) — „vegyes” érzelmekkel és hangulatokkal végrehajtottnak lesz-e minősülendő; ez t. i. legszorosabban vonja maga után más-más megfelelő elemek hangsúlyozását; és i. t. Mindezt a másféleséget tehát, minden változékony képzeleti járulékaival hanyagolja el, aki egyszerűen mint egységgel operál „a” szentiváni tűzritussal és így nem lehet kétséges, hogy milyen súlyos hibákat, elhamarkodott azonosításokat követett el a közönséges felfogás, amely tüzet vagy koszorút stb. látva-hallva, mindjárt „a” szentiváni tűz, koszorú, stb. üres sémáját vette elő. Hogy csak egy példát mondjunk, ugyan talán a legkielezettebbet: ez a sematizálás és ennek a következményei sodorták a közelmúlt kutatóit az ú. n. új-tűznek (Nodfyr, Notfeuer, need-fire)³⁶ a szentivánival eredet és lényeg szerint szőröstől-bőröstől való azonosításába. *Kuhnnak*,³⁷ *Mannhardtnak*,³⁸ nálunk *Bello-sicsnak*,³⁹ *Róheimnek*,⁴⁰ stb. elég volt egy pár vonás esetleges külső megegyezése (pl. a csiholás vagy dörzsölés és a szűzlegény követelése; küllös-kerékhasználat és állathajtás szokása purifikálás céljából, stb.) és végülis átnéztek mindenben, ami az új-tűz számára eleve más karaktert volt volna biztosítandó: átnéztek pl. az ad hoc, a vész idején való, az állat (ember, vegetáció) sürgős megmentésére irányuló gyújtásnak jellegzetes vonásain,⁴¹ stb. Ennek a hibának a súlyát pedig az sem enyhíti, természetesen, hogy nemcsak a tudósok közt, hanem az aktust végrehajtók között is gyakran akadnak felületesebb megfigyelők és gyakorlottabb gondolkozók, akik a teltre visszaható gondolataik által itt-ott a nép szokását is ugyanerre a lejtőre viszik. Egészen érthető nevezetesen, ha észrevéve minden érintkezést, amely a külön esetek végtelen sorozatában az új-tűz és a szentivániak bizonyos esetei között kétségkívül mutatkozik, a „nép” is bizonyos fokig ismétellen kontaminálta ezt a két ritust. Pl.: az a speciálisan inkább csak új-tűz szerep, amely a tűznek a tűz-vész elleni védekezés célját látszik tulajdonítani,⁴² interferenciába kerülhetett a szentivániak olykor tűzoltási mellékgondolat szerint végzett mozzanataival,⁴³ az erősebb-elevenebb szentiváni megfelelő helyen és esetben a speciálisabb és kevésbé alkalmazkodó új-tűz gondolatát egyszerűen felitathatta.⁴⁴ Valójában mindamellert minden eset másféle és nevezetesen az ú. n. új-tűz-esetek lényegükben még csak közel sem állanak az általában úgy nevezhető szentivániakhoz, azokkal csak felületes elnézésből asszociáltattak.

Az első (a „felvételi”) hibának csak a továbbvitele — másodszer —, hogy míg a szentiváni ritusok felvételénél csakúgy mint hasonló esetekben mindig, a kutatók, „gyakorlati okból” általában az eleven-valóságos értékeknek csak egy sematizált hányadosával dolgoztak — utólag feledékenyen, az ilyen halavány pótlékból leszűrt eredményeket mégis teljes értékűben tekintették, azokat merev és jogosulatlan kizárólagossággal egyedül helytállóknak vitatták, rájuk mint legszilárdabb alapra továbbmenő következtetéseket építettek. stb. Jellemző ennek a hibának elterjedtségére és könnyű voltára, hogy általában éppen azok is elkövetik, akik kifejezetten tudják és beösmérik, hogy nem pontosan vagy teljesen végezték a jelenség felvételét, tehát teljes jogú eredményt eleve nem várhatnak. *Mannhardt* pl. félrerérthetetlenül elismeri,⁴⁵ hogy keleti „tűzgrási” adatai távolról sem homogének: csak részben akarják lust-rációsan a „betegelt”, a károsat kiégetni; részben másra: egyenesen égő áldozatra (ember, állat, képmás elégetésére) vonatkoznak; részben — utánozva — Baált (az égő Nap járását) ábrázolják; vagy mindenképp „nähere Auseinandersetzung”-ra szorulnak.⁴⁶ Nem habozik mégis a felismerten más-más jelenségeket azonos-egy okra-célra magyarázni, kimondván, hogy a keresztény böjti, husvéti és főleg szentivánnapi tűzünnp, illetőleg mindezeknek po-

gány előzményei mind egy egységes nagy gondolatban állanak: e tűzceremóniák a Napnak szóló mágikus példamutatás akarnak lenni, hogy ezáltal ember, állat, növény megkapja, ami Szent Ivánkor elveszni fenyeget, a szükséges napfényt. Nem habozik; jóllehet érezhető erőszak kell hozzá, hogy a különbségek gyakori szent-iváni használatát Nap-pálya szimbólumnak, az (idevont) Palilia tűzgrási ceremóniáit a Baál-tisztelet párijainak fogadtassa el; az ú. n. májusfa elégetést⁴⁷ és a „májusi pár“-t (asszonyt) a szentiváni tűzhöz kapcsolja⁴⁸ és még a purifikációs rítusokat is solarizálja olyanféleképpen, hogy a napfény tűz értékében semmisíti meg a gázt, betegségdémonokat, miazmát, nemző erő értékében biztosít bőséget, termést, egészséget;⁴⁹ vagy hogy egy lustrációs ceremónia „erhält . . . eine weitere Beziehung zur Sonne . . . durch seine Vollziehung zu Ehren des Baal oder El“ (?), és i. t. Egyébként azonban mások is ugyanilyen erőszakos úton jutottak hasonlóan „egységes“ eredményhez. Azok — például — akik tudva tudják, hogy a tűz csak egyik, bár talán leggyakoribb eleme a szentiváni rítusnak⁵⁰ vagy hogy a tűznek csak egyik, még csak nem is leggyakoribb szimbólikus értéke a szerelmi „égés“ jelentősége és ennek ellenére mégis: nem véve tekintetbe vagy erőszakosan forgatva az akár fel is sorolt egyéb ceremóniákat, tűzünnepek vagy kivált kiházasító ünnepek kezelik az egész Szentiván-napot. (V. ö. I. r. 52. j.) Így még Róheim is: nagyon lelkiismeretesen, gazdag gyűjteményét hordta össze a legkülönbözőbb rítusoknak; a tűzről is⁵¹ nevezetesen, azt is helyesen hangsúlyozta, hogy ennek az emberi kultúra minden időszakában mélyreható és sokjelentésű szerepe volt, mint „sokszorosán túldeterminált, sűrített symbolum“-nak és hogy teljesen meg lehetünk elégedve, ha ebből a csomóból a két-három legfontosabb szálát sikerül kibontanunk.“ Jelesül tudja azt is nevezetesen,⁵² hogy a karácsonyi tüzek szokásának sok más gyökere is van az erotikus-szimbólikuson kívül; tárgyilagosan azt, hogy a szentiváni babonás hit nem is igen tud a tűzszertartások erotikus vonatkozásairól (legfeljebb az „ének“ szól róla⁵³), mindemellett: nem érte be vele, hogy a józan tapasztalat és a maga a szokásoknak sokértékűségéről szóló, helyes tanítása alapján maradván a télközépi tűzújítás lángolásában a libido megújítását kifejező „coitus-előjátékot“ is jelezze lássa. Végeredményben — csakúgy mint Vikár,⁵⁴ aki az énekekben összeházasító varázsigt, az ünnepekben pedig párosodási-ünnepet látott — ő is végül minden más-irányba-mutató vonást a tűzgráló szertartáson kívül,⁵⁵ sőt ezekből is minden kelletlen vonást elhanyagolt vagy „későbbi“-ként, a psychoanalysis jól bevált segítségével, éppen mint egy ősförmára, erre vezetett vissza és az ünnepet elvből kizárólag úgy ismerte el, mint „az ősi párzasi időszak kalendáris rögzítődését.“⁵⁶

Az előzőekben azonban benne van — harmadszor —, hogy az is hiba vagyis az intellektualizmus további időszerűtlen szerephez-engedése volt, amikor általában egy (egész) ritussal, sőt az egész ünneppel (a ritustól meg sem különböztetve) operáltak. Holott már rítusokat fix egységeknek tekinteni, egészükben egy ünnep vagy nap számára lefoglalni, dátumokhoz kötni stb., amikor a sokszorosán összetett, komplex globális rítusok (v. ö. I. r. 273. l.) mint egészek, tulajdonképp megfoghatatlanok, csak elemeikben élnek, mindez súlyos félreértéseknek a kiindulása szokott lenni. Példánknál maradván: nem volt már jogos szentiváni tüzekről, koszorúkról stb. beszélni. Helyesebben csak annyit mondhatunk, hogy Szentivánkor is vannak bizonyos módon tűz-és koszorú-ceremóniák, amint másképp máskor is vannak. S ugyanezért még elhibázottabbak voltak természetesen mindazok a kísérletek, amelyek — ilyen egységgel dolgozva — az észrevett, más ünnepi góccok köré jegecesedő, hasonló (de csak hasonló!) rítusokat amazokból „a szentiváni“ rítusokból le származtatni is megpróbálták. Igaz ugyan: a soláris helyzethasonlóság megmagyarázza, hogy a szentiváni tűzritusok a karácsonyiakban megisméllődnek (nyári ill. téli napforduló). Igaz: a parasztheortológiával összefér, hogy a júniusi napforduló körül napokra sőt hetekre kiterjedő ingadozások mutatkoz-

nak,⁵⁷ hiszen az évszakban kötött agrárritusok eredetileg dátumtalanul, csak időjáráshoz, aratáshoz, valaminek nem okvetlenül egyazonnap történendő be-
következéséhez szoktak igazodni s ha némelyek utólag naptárhoz is köttet-
nek,⁵⁸ mások végig periódikus, alkalmi ritusok, „feriae conceptivae” marad-
nak. S jól érthető az is végül (ha a „periódusok” gondolatával megbarátkoz-
tunk), hogy Pünkösöd és Szent Iván közt sokszor éppúgy „azonos” ritusok is-
métlődnek⁵⁹ vagy a szentgyörgynapi és húsvéti ünnepi szokások éppúgy ösz-
szevágnak,⁶⁰ mint például a karácsonyi, újévi és vízkeresztiek, stb. Általában
azonban: igen nehéz már pl. a soláris római-keresztény eredetű karácsonyból
a lunáris-zsidó eredetű húsvéti ciklusba⁶¹ vagy fordítva történő „eltolódásokat”
megmagyarázni, holott ilyenek is vannak. S ugyanígy találjuk azt is soknak,
ha Nilsson⁶² pl. — bizonyos karácsonykor, újévkor, vízkeresztkor, de sőt Min-
denszentek, András és Luca napján is hasonlóan megismétlődő szokások
magyarázására — nemcsak hogy egy novembertől januárig terjedő „ünne-
p-ciklust” kénytelen felvenni (vagyis az orákulumszokások téli előfordulását
öszre is áttejeszteni),⁶³ hanem még így is mintegy „elméleten kívül” kell a
bizony magyarázatlanul maradó szentivániakat a sorba besikkasztania. Vagy:
amikor ő a ciklus keretén belül „pendlizni” enged pl. az újévi lopáshoz fűzött
szerencsegondolatot,⁶⁴ megmagyarázta-e végeredményben, miért tekinthetik a
pozsony megyei Dercsika németjei Szent Ivánkor is fontosnak, hogy a tűzrakó
fájuk lopott (máshol: összeszedett) legyen, stb.? A kiáltóbb nehézségekkel
szemben, megemlíthetjük mindenesetre: a magyar tudomány is⁶⁵ sokszor pró-
bált más remédiumokat, pl. a kettős — téli (jan.) és tavaszi (márciusi) — ró-
mai évkezdést, illetve a keleti szlávoknak a tavaszi évkezdethez való ragasz-
kodását is igénybevenni. Am az ilyen maradiság az élet eleveenségéhez visz-
onyítva, mindenképp túlmechanisztikus s még így is reménytelen erőlködésnek
látszik pl. olyan esetekkel szemben, mint amikor a pogány Pariliák, a keresz-
tény bőjti, húsvéti és szentiváni ceremóniák találkoznak; amikor jellegzetes
és kifejezett szentiváni szokások (tűzgyújtás mellett kigúnyolás [= kilövés] és
házasítás) úgy szorván nyílt színen „áttolódnak” Szent György napjának elő-
estéjére (ápr. 23.), amint ez Hont-megyében a Szikincze völgyén, Zalabától
fel Füzesgyarmatig történt,⁶⁶ stb. Reménytelennek olyanféle tényekkel szemben,
mint hogy nálunk Magyarországon tűzgrás van (Szent Iván-napon kívül) P.
Szent Antal napján (június 13.), húsvét szombatján (bányavidékeken kozsina-
égetéssel), pünkösdkor; égő szalmacsóva lóbálása és tüzeskerék ergetés nagy-
pénteken;⁶⁷ tűzrakás (átugrás nélkül) volt a középkorban Szent István és Szent
László napjának vigiliáján is⁶⁸ s ma is van minden évkezdő napon;⁶⁹ házasa-
górákulumok vannak nemcsak Ker. János, hanem éppúgy Szent Antal apát
(jan. 17), Bálint (febr. 14), Rafael arkangyal (okt. 15), Katalin (nov. 25), Szil-
veszter napján és Karácsony böjtjében⁷⁰ is, stb. S reménytelennek főleg, ha
arra a hatalmas fejezetre gondolunk, amellyel Frazer mutatta ki, hogy a tűz-
rakási, ugrási, fákhahordozási, égő korong-, kerék- stb. ceremóniák — rész-
ben azonos helyeken is — egyaránt előfordulnak a böjt első vasárnapján,
húsvét vasárnapján és előtte, május 1. körül (északon, „Beltane-tűzek”), a
nyári napforduló táján, augusztusban és szeptemberben (Capri, Nápoly), no-
vember 1-én (Hallowe’en, a kelta bisekció szerint, amely e nép pásztoréleté-
vel függött össze), az u. n. télközépi (december-januári) ciklus különböző
pontjain, stb.:⁷¹ a nyári és téli forduló közei végig át vannak hidalva és az
állítólag „szentiváni” tűzszokások de facto az egész évre elszórtan megismét-
lődnek, egyszóval nem szentiváni szokások. Vagy ugyanígy: pl. *Róheim* a
kerék mellett a „kilenc virágból font” koszorút is annyira éppen a Szent János
napja jellemző ritusának tartja, hogy — szerinte — „bátran eltolódásról be-
szélhetünk, ha más napok, pl. a húsvéti szertartás körében előfordulnak”.⁷²
Azonban: éppen ő maga nemcsak azt említi meg (más helyen), hogy András-
napkor, karácsonykor, szerbeknél a húsvét utáni első vasárnap („kishúsvét”)
is, csakúgy át szoktak nézni a koszorún, mint Szentjánoskor,⁷³ hanem ő maga

nevezi egyszer e ritust egyenesen a „Kelet-Európában általános tavaszi ritusnak” is, amely utólag fűződött általában „a keresztény naptár jelesebb napjaihoz”.⁷⁴ Bizonyos tehát, hogy a koszorúritus sem katexochén „szentiváni ceremónia”, hanem itt is csak egy nagyjában hasonló lelki momentum nagyjában hasonló értékhorozójáról van szó, ahogy az Szentivánkori is előkerülhet. Az eltolódás szó sem fedi a lényegét: másról van itt szó. Bizonyos végül az is — mindent összefoglalva —, hogy a ritus egységé-nagyolásával, egy-eredethez kötésével, onnan elszármaztatásával, „áttolásával” stb. dolgozó felfogásmód annyira magán viseli a kizárólagos ész-szemponnt nálunk könnyű, de a komplex szellemi jelenségekkel szemben mindig időszerűtlen erőszakolásának ismérvét, hogy egy ilyen felfogásmódtól, ennek mindenfajta ügyeskedésétől a katexochén komplex s (látni fogjuk) sublogikus ritusoknak kellő megfejtését, eleve és elvszerűen nem remélhetjük. A motívumkötegekben az egyes motívumok néha szorosabban vonzzák egymást és így a köteg könnyen tűnik egységnek; eredetük szerint — mindamellet — még az egyes motívumok is egyenként mások-mások s csak mint ilyeneknek van elevenerejük.

Mihelyt viszont felismertük, hogy a tűzceremóniák nem jelentik az ünnepet és nem az az egység, amelynek az ész őket az egyszerűbb operálás kedvéért kinevezi: ezzel már tulajdonkép — negyedszer — egy még általánosabb hibaaspektushoz is közel fértünk, amely most a helyes útra minden ediginél érthetőbben utal. Legfeltűnőbb talán Frazer-nél, hogy a kutatást általában csak racionális síkban tudták elképzelni. Ok nélkül — mondja Frazer — soha semmi sem történt: minden szokás alapjául, indítékául fel kell tennünk valami célszerű elgondolást. Ha ma „nem értjük”, hogyan tudná a tűzrakás, fénylobogtatás stb. az égi tüzet befolyásolni, ez csak azt jelenti, hogy az ilyenféle tűzszokások még olyan időkből „élnek tovább”, amikor ezt a félvad Európa „értette”, így hitte:⁷⁷ ezt a kiegészítő magyarázatot az ilyenféle ismerettudománynak készen kínálta és adta Tylor soha komolyan kétségbe nem vont survival-elmélete.⁷⁸ Frazer egyébként is a renitens történeti adatok ellenmondásaival szemben, ha kellett, semmi erőszakos magyarázattól nem riadt vissza. S alapjában vele teljesen azonos elv alapján áll az egész korszak, sőt tulajdonkép még utána az u. n. praedeistikus vallásfelfogás „modern” iskolája is. „Ein Ritus hat immer einen Zweck” mondja Deubner,⁷⁹ ez iskola egyik jellegzetes képviselője, és hangsúlyozza, hogy ez a célgondolat megfelelő történelmi kutatással mindig fel is deríthető.⁸⁰ Mit tehetnek azonban mégis, az ilyen észbenbízó felfogások olyan tényekkel szemben, amelyeknek okát-célját nemcsak végrehajtóik, de a tudomány is (egy helyett) a legellentétebb értelmekben kénytelen agnoszkálni? Hogyan magyarázhatják, ha pl. azt halljuk, hogy Délirországbán a fiú a leányt, akit valahogy véresre sebzett, el fogja venni feleségül, viszont a vendeknél, hasonló esetben a sebből folyó vér éppen végét szokta vetni a szerelemnek.⁸¹ Vagy: ha szatmármegyei néphit szerint a szemetet tilos naplemente után kivinni, mert nem tudnak aludni, ezzel szemben a hostáti magyar éppen csak naplemente után engedi meg a szemét kiöntését, nehogy az „erdők anyja” elvigye a gyerekeknek álmát.⁸² Vagy: ha német vidéken a koporsónak nem szabad a küszöbhez érnie, mert a házban mindenki meghal, ellenben más, ugyancsak német vidékeken a koporsót le kell a küszöbre tenni, hogy a halott vissza ne térjen. (Csehországban azért, hogy az áldás a házban maradjon.)⁸³ Vagy: ha Franciaországban a szűz, Németországban éppen a szüzességüket veszített lányoknak állítanak májusfa gyanánt cseresznyegalyákat.⁸⁴ Vagy: ha a kakukszónak egyes helyeken János nap előtt, más helyeken e nap után tulajdonítják ugyanazt a jelentőséget.⁸⁵ Vagy — last not least —: ha Pausanias X, 19, 2. szerint *καταδύονται ἐς θάλασσαν γένους τοῦ θήλειος αἱ καθαρῶς ἐπιπαρθένοι* (amint a IX. sz.-ban Hincmar is még ebben az értelemben mondja: „innoxii submerguntur aqua, culpabiles supernatant”), de Babylonban Hamurapi codexe szerint a bűnöst tartja meg a folyóisten (mintegy büntetésül)⁸⁶ és i. t. Ezeket a

kérdéseket t. i. aligha sokan lesznek hajlandók a psychoanalytikus megfordítás elvével vagy kivált az okság és cél elvének a teljes feladásával tekinteni elintézeteknek; pedig hát a történelmi evolucionizmusnak síkjában és törvényei szerint más út nem igen van. S ez a csőd, amellel talán nem is a legsúlyosabb. Még észrevehetőbb az ész-szerűen (ok, cél stb. szerint) osztályzó intellektualizmus kategóriáinak alkalmazhatatlan volta abban például, hogy tulajdonkép már a jelenségeknek olyanféle, alapján szintén célok szerint tájékozott minősítései, mint „mágikus, vallásos, lustrációs, apotreptikus, tréfálózó, játékos, sportszerű”, stb., szintén kibogozhatatlan ellenmondásokba visznek. Bizonyos t. i., hogy ha pl. a Szentiváncor gyújtott máglyára vagy a Saturnáliák viaszkgyertyáira azt fogjuk, hogy ezek — „mágikusan” — „a Napot akarják segíteni”; ha a mustkóstolót kísérő paraszti-mondókában gyógyító; a patakok, kutak megkoszorúzásában (a Fontanalia ünnepén, stb.) vízbiztosító; minden analógiás-utánzóknak is érthető cselekedetben kényszerítő „varázst” látunk,⁶⁷ akkor érezhetően erőszakot kell már alkalmaznunk a kifejezett játék- vagy sportszerűséggel űzött szentiváni tűzgrás vagy a mai keresztény karácsonyi gyertya, a mindennapos „egészségünkre” köszöntés, a megkoszorúzott ünnepi házak, tárgyak és személyek, a magunk ezer litkos kis babonája eseteiben. Ezeket t. i. csak jelen mivoltuknak teljes elhanyagolása mellett lehetne a varázslás igényével túlbecsülni, rájuk égő Napkultuszt fogni, stb. Helyesen látva: tarthatatlan az „egy-ritus — egy-cél” elve és nincs Szentiváncor ősi Napkultusból levezetendő „mágikus”, nincsen „kathartikus” stb. tűzgrás. A ritus mindig úgy mint ma, a mindenkori jelenből, a viszonyok örök másféleségéből, az összes régebbi és másféle esetekhez viszonyítva egyéni különösségben fakadt, ami egyedül biztosítja vitalitását. A kétfajta kakukszóhit külön-külön a (lelki) helyzetekből éretendő, függetlenül egymástól. Ugyanazt a tűzceremóniát ugyanabban a faluban és ugyanazegy időben is, a végrehajtók egyénisége szerint esetleg valamennyi minősítéssel egyszerre kellene illetnünk vagy egy végrehajtóban is nagyon könnyen több okadást vagyunk kénytelenek — esetleg csak lappangva vagy bizonytalanul — megállapítani: az általánosító fogalmi kategorizálások lehetetlenek. Annak (szóval), hogy egy jelenséget céllal látunk egybe, hogy „mágikusnak”, stb. is lehet nevezni, — valahogy — nem volna még szabad e jelenség célzott és mágikus voltát, bárminő cél vagy a mágia fogalmában való kimerülését⁶⁸ megengednie. Ezt a kívánságot azonban az intellektuális kategória használata mellett lehetetlen megelégiteni: a közönséges fogalomalkotási rendszer nem engedi meg.

De még világosabban fog az élő valósággal szemben használhatatlan fából-vaskarikárák bizonyulni ennek az intellektualizmusnak az a felkínált panaceaéja is, amit a „superstition handed down from the past”⁶⁹ feltevése jelent. Bizonyos nevezetesen, hogy eddig éppúgy soha nem sikerült egy „értelemvesztett” babona hosszabb továbbélését és evolúciós sorban megszakítás nélküli leszármazását kimutatni, mint azt az „eredeti” handed-down „értelmet” tisztázni. Folytatás helyett — ellenkezőleg — a ritus minden újabb végrehajtása, közelebbről nézve mindig vagy többnek vagy kevesebbnek, tehát újnak és másnak bizonyul, mint az állítólagos eredetije. A mai chiosi örömtűzek, — amelyeket Rose szerin⁷⁰ „homályos survival gyanánt” szoktak égetni azok, akik e szokást állítólag még a római imperium napjaiból tradicionálisan örökölték, — már azokban a római időkben (sőt azt kívánkozik mondanunk, hogy mindig) „an old, somewhat decayed rite” voltak⁷¹ (mert semmiféle „eredeti” ritusnak apriori soha nem volt „tisztá” értelme, v. ö. I. r. 274. l. és lent), leszármazásuk folytonosságát sem morphologiailag, sem históriailag nem lehet igazolni és tulajdonkép másért, másképen égne.

Folytathatók az elkövetett hibák típusainak felsorolását, de olyan egy irányba mutatnak, hogy az eddigi mutatóványok alapján is levonhatjuk már a következtetéseinket. Akár arról volt szó, hogy a kutatók a komplex ritus beve-

hetetlen gazdagságával szemben tehetetlenül, egyoldalú fogalmi sémákkal játszották el a helyes megértés reményét, akár arról, hogy egy szükségkép sematizált hányadosból elhamarkodottan vontak le általánosabb eredményeket; akár azzal követték el a hibát, hogy dátumokhoz erőszakolták és történeti következmények gyanánt egyvonalú, evolúciós sorképzéssel levezették a ritusokat, akár azzal, hogy ok-cél gondolatok szerint s fogalmi elhatárolásokkal igyekeztek azokat — eredménytelenül természetesen — „befogni”: az „elhibázásnak” mindig gondolkozó rendszerünk valami különösségében, intellektualizmusunk természetében rejtett az oka. Pontosabban: a megoldhatatlan és erőszakba fajuló csőd minden esetben abból támadt, hogy gondolkozó berendezettségünknek valamelyik jellegzetes vonása kerekedett felül, jóllehet ez megtévesztő és használhatatlan oly „másféle” matériával szemben, amely nem fér bele észszerűen minősítő kategóriákba, ilyenekkel mérhetetlen. Amint a mérték és az anyag incommensurabilis voltát a nyitott szemű kutatók gyakran már eddig is megsejtették. *Róheim* pl. abban a formában, hogy a népszokásoknak a külső mellett van egy belső hátterük is;⁹² *M. P. Nilsson* amikor — a karácsonyi ünnep multját keresve — előbb szigorúan történeti módszerrel megállapítja, hogy a mai (német) népies ünnep milyen történeti momentumok illetőleg faktorok eredménye lehetett⁹³ azután becsületesen hozzáteszi, hogy ez a magyarázat „genügt mechanisch, aber nicht psychologisch”.⁹⁴ Így hirdeti ő a karácsonyfa és a római *Kalendae Januariae* áldásthöz lombjainak találkozásával összefüggésben, hogy a karácsonyünnep akkor sem volna megmagyarázva, ha sikerülne is minden szokása eredetét kimutatni, a jegecesedés időpontját leszögezni, stb. „Wenn ähnliche und innerlich verwandte Bräuche sich bei zwei verschiedenen Völkern finden, darf daraus nicht ohne weiteres auf einen geschichtlichen Zusammenhang geschlossen werden”.⁹⁵ Erzi tehát és érezteti már, hogy a fejlődés vonala, amint ez különösen éppen a melegvidéki karácsonyünnepnél kétségtelen, nemcsak, vagy inkább nem annyira okokon és történeti időrenden, mint lelki helyzeteken (beállítottságon), a teremtető, illetőleg átvevő alkotók subracionális elemein múlik; azon, amit éppen az intellektuális-történeti látásmód nem tud meglátni és így el szokott hanyagolni. Meglátja és bevallja a történeti szemlélet gyengéjét: a Maizweig — karácsonyfa fejlődésben pl. egy körülbelül ezer éves áthidalhatatlan űrt;⁹⁶ azt is megsejti, hogy a fejlődést nem a történeti hagyomány vagy kivált valami újnak az átvétele, hanem egy más, belső erőmomentum is, sőt ez determinálja elsősorban.⁹⁷ Addig a lélektani fókig mégis, hogy végleg eldobva a hagyományos survival-felfogás mankóját, a fogalmi megállapítások értéktelenségét meglátta volna és az egész ok-cél-fejlődés-inventárral dolgozó intellektuális mechanizmust második vonalba, elsőbe pedig az aktív, jelen lelki kezdeményt⁹⁸ tudta és merte volna állítani, *Nilsson* nem volt képes emelkedni; éleslátását erősen befolyásolta még a hagyomány ellenzője. Azt is viszont határozottabban mások, alkalmilag legalább, hangsúlyozták már, hogy a használhatatlan történeti-intellektuális helyett a ritussal szemben olyan módszert kell alkalmaznunk, amely azt minden esetben mint egy külső-belső helyzet, főleg mint a teljes, eleven szociális és egyéni élet kitevőjét is megfogni képes; tehát nem mint hagyományos eredményt, hanem a jelen eset élő funkcionálásából kiindulólággal. Így figyelmeztet többek közt *G. Glotz* (a fentemlített látszólagos ellenmondás⁹⁹ okait keresve) helyesen, hogyan fordult meg az *Odysseia* ideálisabb s morálisabb fokán a nyersebb, régibb keletű felfogás és hogyan vált, illetve hogyan kellett ezzel a fordulattal (tehát nem a történeti idővel), az *Odysseia*-korabeli görögöknél mint egy már emelkedettebb civilizáció részeseinél, a második, éppen ellenkező kitevőjű ordálértelmezésnek válnia a közkeletűvé és közértelművé.¹⁰⁰ Ebből a figyeimeztetésből t. i. mélyen nyílik belátás, hogy a két ellentétes magyarázat mindegyike csupán a maga megfelelő pillanatában érvényes, de így viszont abszolút érvényes. Hogy a helyes magyarázat mindig csak a teljes adott helyzetből és az éppen szóbanforgó egyéni alkatból, elménknek nem-

csak gondolati, hanem érzelmi és akarati állandékából, illetve ezeknek a tekintetbevételével lesz elképzelhető és képzelandó (v. ö. I. r. 277, 292₁₅₁; fent 149. l. stb.). Erre a feladatra azonban — nyilvánvalóan — a pusztán észszerű már nem, csak egy a termő-sublogikus állapotot is megfelelően „fogni” képes, ösztönös-intuitív keresés lehet alkalmas.¹⁰¹

Kimondhatjuk tehát: a ritusoknak mindeddig „felvételei” általában csak-logikus fogalmi alapon és a történelmi evolucionizmus tengelyében, tehát az intellektualizmus törvényei szerint készültek és ez nyilván a hibájuk. Állandó kiütköző maradékaik világosan mutatják, hogy ezúttal is, — ahogy Fr. Jammes gyönyörű verse a csillagokról mondja, mi a ritusokra értjük — „nevet” adtak nekik „sans penser, qu’elles n’avaient pas besoin de noms.” A „chiosi tüzek” nemcsak a római imperium virágzása alatt, hanem azelőtt is mindig, kezdettől, „elhomályosultaknak” látszottak, mert ez is éppen természete az összes ritusoknak; és i. t. A „tisztá” fogalmak itt csak zavarnak és a halottan, pusztán a történelmi hagyománytól hurcoltan továbbélő „értelmelenség” gondolati csinálománya (a „survival”-tényező felvévése) éppen azt követelné áldozatul, ami ritust csinál a ritusból: eleven és gondolatosan eleve incommensurabilis voltát. Tisztán látjuk — egyszóval — a szokásos ritusfelfogás hibáit, s amennyire negatívumokból lehet, pozitíval is sejtjük már, mire és hogyan kell a helyesebbített felfogásnak első sorban tekintenie.

Mégis: a kimutatott hibák és a majd javasolandó korrekciók helytálló voltát — befejezésül — nem kis mértékben lesz alkalmas erősíteni egy rövid utalás arra a körülményre is, hogy a ritusokkal lényegileg — nyilvánvalóan — azonos szóbeli ritusok (szövegek, imák, formulák, énekek. stb.) eddigi tárgyalási módja ugyanezeket a hibákat mutatja, tehát a helyesebb mód itt is ugyanazokat a korrekciókat látszik követelni. Nem kis mértékben, mert míg funkcionálisan a két fajta közt nincs érdemi különbség¹⁰² és azonos sublogikus élethelyzetek egyiké sőt gyakran egyszerre vezetnek cselekedett és szóbeli ritusokra, addig a szóbeli ritusok — a hanggesztus anyagának különös kettős természete folytán, hogy t. i. könnyen formálódik át „a szintén hangos nyelvben élő közlő szándék közönséges szavává”¹⁰³ — nem okvellen maradnak meg pusztán „érzelmektől” kísért, „biológiai” teltnek, hanem könnyebben fognak az értelem nyelvébe is átcsapni. „Beszélni” fognak, tehát inkább lesz „történetük”, és így sokban könnyebb lesz a megértésük, mint amazoké, ha ez a beszéd a hanggesztus emocionális eredetéhez képest sohasem lesz is teljesen logikus, ha tágabb teret is ad tisztán formai vagy érzelmi, zenei, stb. asszociációknak, amik a féligértettnek adjusztálásait, népetymológiai kisiklásokat, a vers- vagy a szórítmika elcsúszásait és i. t. szokták eredményezni; úgy hogy ez a beszéd mindig, megfelelően ellenőrzendő lesz. Így amint láttuk, milyen hibás a ritus merev egységként való tekintése, holott ez lényege szerint épen atomjaiban él, — az, aki emlékezik a szentiváni ének szövegéről I. r. 257. kk. adott analízisünkre (II. fejj.), ebben is minduntalan rábukkanhat ugyanennek a hibának igazolásaira. Az egyes eseteket helyszűke miatt nem foghatjuk össze, de világos, hogy ezekben a szövegekben sem az egész, mint élő valóság, csak a homályos és sokértelműsége termelt formulák, motívumok, elemek számíthatnak.¹⁰⁴ A látszólag fix, legtöbbször csak individuális-lélekiani úton integrálódó egész szöveg, az ú. n. archetypus, teljesen megfoghatatlan irrealitás és így minden értelmezést, amely e vélt eredeti szövegek vélt szándékait túlságosan honorálta, könnyen s joggal fogunk elhibáztatni minősíteni. „Értelmelenség”, „mechanikus átvétel”, „ok- és céltalanság” és hasonló „vádak” itt is csak azért lettek a kutatásnak oly gyakori eredményei, mert a „szövegeket” anyagszerűtlenül, kizárólag intellektualisztikus kategóriák szerint mérték, jöllehet azok éppen élő (emotionális-voluntatív) alkathelyzetekből (sub-logikus síkban) keletkeztek. Amikor általában hibásan énekelt, romlott, stb. szentiváni vagy regös énekről beszéltek, sokszor volt tulajdonképp csak arról szó, hogy egy szót, fordulatot, ritmikus egységet, ame-

lyet elmondója a logikai összefüggés ellenére is — sublogikusan — nagyon odatarozónak (visszhangosnak) érzett, „be kellett venni” a szövegbe, aztán pedig az értelmet felületesen ahhoz kellett kerekíteni. Vagy: egy értelemvivő elemet ki lehetett hagyni illetőleg értelméből forgatni, mert az egész — egyéni- leg és sublogikusan — így is maradt rendben, egésznek. (Azonos az eset természetesen, ahol „der Spruch und das Rätsel” „zersprochen”, der Segen „zersagt”, die Tracht „zertragen”, das Spiel „zerspielt”, der Brauch „zerbraucht”, lép fel^{104a}. Az ének is, mint a ritus, elemváltozataiban születik, él és értendő.¹⁰⁵ Ugyanúgy tehát ahogy a ritusnál hibásnak bizonyult a történeti szálnak feszítése (naphoz, időponthoz kötés, leszármaztatás, ok- és célgondolatok), úgy kell a hibásságot ott is kényszerűen felismernünk, ahol a — „zersungen” — ősi archetypusra való visszavezetés, a „pogány-magyar” nyomok erőszakolása pl., éppen olyan (pl. zaborvidéki) énekek számára is posztuláltatott, amelyeknek teljes beszámíthatóságát — ezek a nyomok máshol (pl. Szeged, stb.) hiányozván, — eleve már gyanússá tette a vegyes lakosságú lelőhely, hasonló motívumok vegyes előfordulása, stb. Akármilyen magyar-pogány is lesz részleiben vagy egészében az ilyen „ritus”, minden amellett szól, hogy az „ősisége” mégsem a történeti vonalban maradt fenn, hanem a ma is eleven, azaz helyzeti hasonlóságoktól megelevenített, recens pogányságból jön: sokszor éppen egy (átvett idegen frázis, felkiáltás, egy félreértés stb. következtében) értelmetlen „jelen” kikerekítésére irányuló erőfeszítésnek eredményeként.¹⁰⁶ Itt is: nem annyira a szálak történeti nyomozása, mint a jelen helyzetnek és az egyének alkatainak elfogulatlan felvétele hivatott a valóságot tisztázni. Ez mégis eddig nem így történt, mert itt is épp a mindennekfelett könnyen elhatalmasodó intellektualizmus és ennek szempontjai tolultak — illetéktelenül — az előtérbe.

Próbáljuk most meg a cselekedett és a szóbeli ritus tárgyalásainak megfigyelése alapján eredményeinket összefoglalni. E tárgyalások elhibázottsága nyilván abban áll, hogy úgy tettek, mintha egy ünnep ritusai s a rituáléban előforduló szövegek a történetükkel (eredet, fejlődéslevezetés, tudatos-logikus változtatások, stb.), illetőleg ezeknek értelmi megismerésével „elintézhetőek” volnának. Akaratlan-önkéntelen — egyszóval — éppen azt adták fel bennök, ami életképes ritusokká tette őket: vitális aktivitásuk, szabadon kezdeményező élanjuk, rezonancia keltésére töretlenül kész „lelkük” összetevőit, — a lényegüket. Miért? a hibának oka is megderült már. Így tettek, mert ez volt a könnyebb dolog, ez a berendezettségünknek, tudásunknak kényelmesebb, ez a kisebb baj. Az itt is, ott is, maradék formában követelőző valóságnak ismeretlogikai kielégítése, egy a ritus- és ünneplényeg igazi természetének jobban megfelelő szemlélet, olyan — a ténykereséshez, fogalomalkotáshoz, egyvonalú fejlődéselképzeléshez szokott közönséges gondolkodásunkon messze túlmenő — megértést követeltek volna, amelyre nehéz lett volna, főleg az evolucionizmus virágkorában az átlagkutatásnak átállni. Hogy a ritus valóságának megfelelőbb módon lássunk, nem kisebb akadályon, mint intellektualizmusunk tehetetlenségi nyomatékán kellett volna túltenni magunkat.

Mindebben természetesen a hiba kiküszöbölésének az útja is elő van írva. A kutatásnak olyan módot kell találnia, amely nem arra fekteti a fősúlyt, hogy az alakulatokat történeti formájukban és eredetükben aktaszzerűen igazolja, megmagyarázza. Ennek a módnak elsősben a mindenkori lélektani alapokra („helyzetre”) kell irányulnia, abból pusztán „megérteni” (nem megmagyarázni) kívánva. Mintahogy ilyen „lélektani” módnak szükségességét sokszor, a jellemzett tudományos kordivat is (pl. Nilsson, Róheim) megérezték s csak azért elégtelen eredménnyel, mert a lélektani szemléletet legfeljebb mint a történetit korrigáló másodlagos kutatási módszert, ez után, legjobb esetben mint vele egyenrangút (pl. Róheim)¹⁰⁷ engedte szóhoz. Kielégítő eredményt azonban csak a radikálisan megfordított, olyan módszer ígérhet, amelyik a történeti valót (a

ritust, az éneket) a cselekvő-érző vagyis a lelke mélyéből nézett emberből, egy minden bizonytalansággal misztikus-komplikált síkból kiindulólággal segíti fel a szilárdabb történelmi alapjaira; ez felel meg egyedül a ritus természetének.

A részletek — mégis — mindenképp alapos és pozitív tisztázást igényelnek.

II.

A ritus és élete.

Bizonyossá vált, hogy a szentiváni ceremóniákat nem lehet az önmagának sokszor homlokegyenest ellenmondó, intellektuális-történelmi okadással igazán megérteni és méltányolni. Mélyebb, összetettebb látást adó alaplággal kell indulnunk, hogy az intellektuális oldalnézetek helyeit, teljes-helyes képet kapjunk. Ahhoz mégis, hogy a megfigyelt újmutatások mentén rögzítsük annak a felfogásnak alapvonalait, amely a jobb, a dolognak szervezettebb megfelelő látást biztosítja, előbb magát a substratumot: a ritus lényegét és természetét kell tisztáznunk. Annál inkább, mert a szokáscelekedet általánosnak mondható meghatározása, amelyet csak találgatásra idézünk a régi Festusból: „*mos est institutum patrium pertinens maxime ad religiones caerimoniasque maiorum (vagy antiquorum)*”,¹⁰⁰ sajnos nem elégíthet ki,¹¹⁰ jóllehet ha ma kérdezzük meg akár egy magyar, akár egy amerikai „primitív”, az is legvalószínűbben ugyanígy csak az „ősök hagyományára” fog hivatkozni. Nem elégíthet ki, mert amennyire követni tudjuk: már amaz ősök is, ha megkérdezték őket, erre hivatkoztak, viszont az apák sok mindent csináltak, amit az utódok mindamelllett nem vettek át tőlük. Ez a „magyarázat” tehát mint a múlttal való egyszerű hitelesítés,¹¹¹ szükségképp csak mint a legkönnyebben előrántható, legnépszerűbb magyarázat rántatott elő ott, ahol éppen valami ismeretlen eredetű, elementáris erejűnek érzett jelenségnek kiáltó észszerűtlensége türelmetlenül megkövetelt valamiféle magyarázatot; nem lesz „a” magyarázat. Ezért „a” magyarázatért — nyilván — mélyebben kell a ritus igazi lényegébe és mivoltába betekintenünk.

Az emberi cselekedetformák végtelen láncolata nagyjában két ellentétes pólus közé szorul: az árnyalatok a praktikus-céltudatos-logikustól a „céltalanul” inkább physiologiailag „levezető”, játék- és álomszerű (általunk sublogikusnak nevezett) cselekedetfajták felé (v. ö. lent 117. j.) sorakoznak. Épp olyan bizonyos, hogy a ritusnak beváló, e nevet érdemlő¹¹² cselekedetfajták a praktikus-közönségesektől feltűnően elütnek. Az ú. n. újtűzvevést a tűzhely mindennapi felgyújtásától nyilván az aktus hangulati színezete, az előző és követő, az okozó és eredményezett fontossági tudat, sőt ennek kifelé-fordításai is megkülönböztetik. Itt az az érzésünk, hogy általa valami feszülő megoldhatatlanság enyhült¹¹³ és valahogyan további gondolati megmozdulásra is ösztönöztettünk.¹¹⁴ Mintahogy, csakugyan: a ritus-cselekedet egyes fázisainak megvilágítása konkrét tartalommal fogja ezt a ráérzésünket megtölthetni és így a ritus hozzávetőleges elhelyezését közelebről igazolni.

A rituálissá váló jelenség rendszeren az emberi cselekvés hatáskörén kívül eső előzményekben (dögvész, szárazság, hideg, stb.)¹¹⁵ és az ebből eredő belső konfliktusokban, faji vagy egyéni lélek-konstellációkban (fájdalom, epedés, kétségbeesés, rettegés, stb.), illetve az ezeknek megfelelő feszült tehetetlenségi érzésekkel kezdődik. Ez az első fázis, amely akkor következik be, amikor jellegzetes módon kifogytunk tudásunk tanácsaiból, gyötrő és sürgető kétségben fulladozunk szilárd alap nélkül s éppen ezért — szalmaszál után kapkodva — készen vagyunk rá, hogy a lelki kormányt a normális gondolati helyett vegetatív (érzelmi-akarati) összetevőinknek adjuk át. Így kerülünk önfenntartó ösztönöknek engedve, ha nem is éppen megnyugtató érzések közt, elodázhatatlanul abba a helyzetbe, hogy a meddő, csödbe torkolló töprengés

csomóját valami *out-law* tettel ketté vágjuk. Gondolkozni persze, amíg emberek vagyunk, soha meg nem szünhetünk, de ez a bevezető fázis mégis, ennek a tehetetlen megtorpanása megbarátkoztat — mint a tett kísérő tünetének — az intellektus erőszakos „önbecsapása”, „álma” vagy „mámora” pillanatának törvényszerű létével, illetve e létenek gondolatával és ennyiben nagyjelentőségű lesz. Így torkollik a ritus a *második*, tulajdonkép fő fázisába, abba a lelki pillanatba, „amelyben valami elintézetlen és elviselhetetlen indulat, egy a feszültséget dinamikusán, az értelem minden különösebb belevonása nélkül levezető, a lelki felborulás ellen biztosító, dramatikus kirobbanásba megy”.¹¹⁶ A ritus végrehajtója — nem ugyan teljesen alogikusan (ami lehetetlen), de céltalanul értelmesen, vagy ha úgy tetszik, valami naiv-játékos¹¹⁷ belemenéssel és átengedéssel, — „kitér” egy *conscience annulée* mellett lefolyó, tehát inkább a vér pillanatnyi ritmusától determinált, az adott helyzetben mégis teljesértékűnek érződő tett-állapotba, amely egyszerűen megoldja és könnyűvé teszi, ami lehetetlennek mutatkozott a gondolatot normál-állapotnak zsákuccájában. Valóban ez, a cselekedet feloldó erejének mindnyájunkban biológiai elégtétellel érződő sajátossága, e mozzanat érzéki visszahatása, — nem pedig a ritusnak szeszélyes változatosságában tulajdonított okok és magyarázatok,¹¹⁸ — ez okozza a ritus elfogadottságát s a jól-beváltanak önkéntelen megismétléseit: ez teszi a ritust ritussá. A pogány tűzgyújtás pl. azért szuggerálta annyira a kereszténységet is, mert mindig általános emberi visszhangot tudott kelteni: ez volt egy legáltalánosabb fontosságú kiváncskozásnak a leginkább természetünk szerint való kifejeződése, ahogy Bar Salibi egy syr scholiastája mondja.¹¹⁹ Am ennek az önfenntartó setébeugrásnak, e pillanatnak, melyben szunnyad a gondolat¹²⁰ és csak az élmény él sublogikus elemeinek, a tempo-, ritmus- stb. mimesisként értelmeződő mozdulatoknak uralkodó vivacitásában, nemcsak az a gátláskiküszöbölő, funkcionális jelentősége van,¹²¹ hogy egy gondolatosan elintézhetetlen konfliktust elintéz, biológiai egyensúlyérzést teremt és megszünteti azt a hiányérzést, amely feldúlt bensőnkben a rászakadó igények aránytalan nagysága és tapasztaló készségünk korlátolt volta következtében támadt. Vannak e fázisnak pozitív kitevőjű értékei is és ezek között legfontosabb lesz kétségkívül a fázis intellektuális potenciálitása (azaz: „sublogikus” volta), amely ezt a cselekvő kirobbanást, különös ellenmondással, szellemi fejlődésünknek motorává tudja avatni. A („vallásos-varázsos”) ritusnak ez a fázisa a mythosszá, költészetté, tudományá, stb. válandó „tetteknek” ilyen helyzeteiben termi mindazt, ami eleven, sőt egyedül eleven eleme tud lenni szellemi életünknek s mégis azaz éppen ezért, nem rendelkezik pontos gondolati megfelelővel. „Nagy gondolatok a szívből jönnek”,¹²² értsd: gondolati életünkbe mindig a sublogikus pillanatokban születik bele valami olyan sajátos plusz, amely a pusztán gondolatiakban soha meg nem születhetnék. Ilyenkor születik — hogy Scotus Eriugenát (*Deus ipse nescit quid Deus sit*) modernizáljuk —, az Isten, aki itt, ekkor nem „tudja”, nem tudhatja „mi az isten”: ez a fázis nem a tudás fázisa, hanem a szívé, léleké vagy akármilyen metaforával mondjuk. De pozitív, a szellemi élet fejlődését előrevivő értéke van e fázisnak még annyiban is, amennyiben az irracionális komplex tartalmasság természetsszerűen jár racionális határozatlansággal s ez a negatívum is, az adott körülmények között, — egy elszunnyadó éberállapot után és egy következőnek kényszerű felébredése előtt, — átmenő ösvénye lehet eljövendő gondolati kezdemények születésének, ezek aztán természetsszerűen a ritus további végrehajtásait is bizonyos árnyalatokkal okvetlenül változtatni fogják: és i. t. Különös, de érthető módon mindenesetre, mert e sublogikus fázis jelleméből következőleg a tettbe-siklás eleve szükségkép lesz képtelen külön jellel fejezni ki mindazt az értelmi finomságot és árnyalatot, amely a csődig vilt (úgy szokás mondani: a jel kevesebb, mint a kifejezendő),¹²³ viszont — ami ezzel jár — az értelmileg bizonytalan fázis, ha követi gondolkozás (amint

szükségkép követi) könnyen fog sokszor egészen más értelemben értelmezteni, tehát abszolút-termékenyen új, addig lappangott gondolatokra is vezetni.

E főfázisnak különös tetszerősége és „értelmelenségre” való hajlamosága (sublogikus volta) még kézzelfoghatóbban természetesen, mint a cselekedettekben, a szavas gesztusokban mutatkozik meg. Azokban a gesztusainkban, amelyeket a szavak uralkodó értelmi tendenciája szerint éppen elsősorban váránk általában az értelem kiszolgálóinak és amelyeknek így annál feltűnőbb lesz az „értelmelensége”. Nemcsak ugyanis, amit annyiszor előtérbe toltak, a gyermekversek;¹²⁴ nemcsak a népköltészet „széténekelt” darabjai, vallásos-drámai felkiáltások, drámai formulák, rímjátékok,¹²⁵ táncszók, kizárólag a ritmusban megfelelő frázisok, tehát nemcsak a szentiváni, regös, stb. énekek rituális szövegei teszik túl magukat (a „nép hibájából”) az értelem követelményein. Így van ez akár az u. n. „varázsigékben”, akár a mai, már katechochen közlő nyelvet beszélő nép-, sőt mindenféle u. n. műköltészetben is. Gondoljunk csak (amint *Ady* is sokszor emlegette) a költőkben előzőleg éneklő, bujkáló, különös exotikus zenéjű egyes különálló szók „varázsára”, amelyekből aztán verseiknek nem katechochen értelmi s így hatásos mondandója nő: és gondoljunk *Bremond abbé* „poésie pure” elméletére. Semmi beszélt ritusban és semmi igaz költészetben soha az értelem ügye nem volt s nem lesz olyan fontos cél, mint az érzelmi és akarati érték,¹²⁶ — ez a vonás itt igazi „ritus-vonás”, a legbeszédesebben szemléltetve. E nélkül nyilván meg sem történhetett volna, hogy a szentiváni tűzgrás tettétől elválaszthatatlannak tűnt, vele genuin egységet alkotónak látszó szentiváni énekdarabok helyébe¹²⁷ nem tartalmi, hanem pusztán *érzett* vagy *akart* megfelelések alapján,¹²⁸ nemcsak más-hova illőbb közköltészeti sablonok, de „különféle divatos dalok”, mint értelmileg oda nem illő szövegek is kerülhettek; ahogy ezt analizisünk (I. r. 265 kk.) mutatta. Ezek a szóritusok is, szóval, — éppúgy mint az előzőek — e második fázis különösen biológiai, aracionális természetét és e fázisnak a ritus életében játszott rendkívüli fontosságát igazolják.

Végre a már jelzett „felébredési” — *harmadik* — fázisban uralkodó vonása lesz a ritus-fajta cselekedeteknek: a másodikban, azaz a gondolkozás területén kívül létrejött cselekvésnek (nem parancsra vagy elhatározásra, kívülről, hanem) a folyamat belső szükségessége szerint szabályszerűen következő, gondolati „törvényesítése”. Konstitúciónk szerint nevezetesen az intellektuális kapacitás csődjétől pillanatra indokolt, biológiailag kényszerű sublogikus egyensúlyteremtést a levezetés után újra fel kell váltania a lelkileg újra lehetővé váló gondolati üzem visszatérésének. Abban a pillanatban, amikor kisiklatott mindennapiságunk az elintézettség meglepő érzését eredményezte, önkéntelenül újra helyreáll közönséges egyensúlyállapotunk s úgy gerálja magát, mintha nem egy más világból, de okszerű-logikusan jutottunk volna az emberfeletti nehézség megszüntetéséhez. Így (bár önámító-hamisan) értelmünk jegyében történnék kell gondolnunk azt, ami *nem* úgy történt.¹²⁹ A gesztus, egyszóval, nemcsak a homályos szorongásban rejlő megsemmisülési érzést eliminálja sikerrel, hanem maga után húzza a „törvényes” gondolati alap helyreállítását; tudásszerű mákonyt nyújt felénk, amely visszeseget az interregnumos helyzet előtt pillanatnyilag lehetetlenné vált normális, értelmi funkcionálás folytonosságába, ebbe a biztonsági állapotunkba, amely így leiggadva-tisztulva szellemi haladásunkat is alkalmas lesz szolgálni. Tanulságos példa ebből a szempontból az az új, közkincsünkké válandott interpretáció, amelyet — a három evangélista vagyis az u. n. synoptikus hagyomány szerint, sőt Paulustól, Kor. I. 11₂₀. skk. is erősítve — Jézus foglalt először szóba a kenyér és bor tőle véreghajtott és őt kétségkívül meghihető ceremóniájához. Erről a ritusról t. i. helyesen mutatja ki *P. Corssen*,¹³⁰ hogy megjelenési formája szerint eredetileg egészen más értelemben kellett a hallgatóság előtt is közönségesnek lennie, mert a kenyér ott, akkor, inkább az összetartozás jele volt,¹³¹ amint — hozzátehetjük — a praesokratikus filozófiában is

ez volt a szimbolumértéke. A megtérés tertium comparationis-a valóban szintén nem a legjobban illet Jézus halálához, ennek a szimbolizálására, sőt ilyen értelemmel addig tulajdonképp a bor sem volt összekapcsolva.¹³² Világos tehát, ha Corssen nem is látta meg így: Jézus a jelbeszéd határozatlanságát felhasználva, a maga egyéni élményéből meggyőző suggestióval vetített ki egy további, tudva új(abb) magyarázatot, amit a jel szintén megengedett, sőt Jézus szuggesztív ereje és a jelmagyarázat hatásossága, azóta éppen abban az értelemben tehetett és tett „a” közönséges, szinte általános értelemmé. Ma a kenyértörés és borosztás jelének elsősorban ezt az értelmét ismerik és gondolják szerte a világon, ahova csak a kereszténység elhatolhatott. Így lett tehát a határozatlansági latitudo itt is csakugyan egy új képzet szülője. Mégis, minthogy a gondolkozást kétségkívül valami komplex-sublogikus dráma hívta ki, amely logikailag megfoghatatlan volt, sőt maga e dráma már eredete szerint csakis homályos okok-célok hangulataiban támadhatott, — érthető, hogy minden, amit belőle a megjőzanult ember ki tud olvasni, bizonyos fokig („egyénileg”) „igaz” lesz ugyan, de a teljes-helyes értelmet senki, sőt összevéve a mindenki véleménye sem fogja kifejezheti: „Igaz” nem lesz semmi egészen; a subracionálisat éppúgy nem lehet maradék nélkül racionalizálni, mint mondjuk a kört négyzögesíteni. A gesztusoknak legtöbbször nem is spontán értelmezései soha nem végérvényesek,¹³³ mindig egyéni megbizhatatlanok¹³⁴ és szükségképpen lesznek tele ellenmondásokkal,¹³⁵ amiknek észrevételei mindig továbbmenve fognak újabb toldó és javító kísérleteket létrehívni, csak további zavarra. Bizonyos fokig tehát a minél több magyarázatkísérlet legbiztosabb árulója lesz a minél tökéletesebben sublogikus előző fázisnak és fordítva:¹³⁶ a ritus alaptermészete szerint értelmünkkel incommensurabilis. Bármennyire megbizhatatlanok — mindamelllett — ezek a magyarázatok, mint a normális rend látszatában hitetkeltők, ezek lesznek éppen az aktus mély, visszhangkeltő ereje mellett a második legfőbb ok, amely az ilyen cselekedetet könnyen vallásos szokássá fogja szentesíteni.¹³⁷ Így a harmadik fázis is mindenképp erősen hozzájárul, hogy a ritussá válandókat a közönséges-praktikus cselekedetektől elkülönböztesse.

Jól tudjuk természetesen, hogy a ritus oszthatatlan egység és hogy ezek a fázisok csak mesterségesen, sőt valóságellenesen voltak szétválaszthatók. Mégis talán így, holtan felnagyítva és kipeparálva, ezek a fázisok már jobban mutathatták meg: az első azt, hogy mekkora fontosságot tanácsos a rendkívüli fordulatot provokáló kiindulásnak tulajdonítanunk; annak, hogy a külső-belső helyzet az egyéni eseteknek kijáró elfogulatlan pontossággal vételessék fel, ami a legaprólékosabb és leghozzáértőbb (földrajzi, klimatologiai, faj- és egyénlélektani stb.) tisztázásoknak a fokozott kötelezettségét jelenti.¹³⁸ Ennél is mélyrehatóbb következménye mutatkozott a követendő kutatási módszer szempontjából a második, döntő fázisnak, amelynek sublogikus, visszhangkeltő jellege a ritussá válandót legnagyobb mértékben különbözteti meg a praktikus és katexochén értelmi cselekedetektől. Világos t. i., hogy az, ami sublogikus térben, egy „sublogikusra állított” emberben keletkezett, a megértésnek is csak sublogikusan, azaz fogalmi korlátozásoktól, megköltésektől lehetőleg menten utánélve és intuícióval újjácsinálva (nem gondolva) lesz megközelíthető. Ennek a fázisnak természete tehát félreérthetetlen kutatói kötelességünknek rója fel minden érzelmi és akaratí erőnknek a megfeszítését illetőleg intellektusunknak — átmenetileg — eme vegetatívabb erők alá rendelését. (Különösen nehéz feladat, különösen a katexochén gondolkozó „tudós” típus számára!) A harmadik fázis természete, végül, hangsúlyozottan arra figyelmeztet, hogy a végzők és reflektálók utólagos magyarázatainak pontos és lelkiismeretes gyűjtésével, logikus értelmezésével — mellékösvényeken botorkálunk, mert a történeteket igazi értékükben csak a processus lélektani ismeretétől táplált skepsissel és kritikával lehet helyesen látni. A végrehajtók naiv hibáját vastagítaná meg a kutatás, ha egyik-másik magyarázatukat elfogadná,

sőt akkor is, ha helyökbe egy, a maga tudásának megfelelőbb nivójú, de hasonlóan egyoldalú tudományosat tenne; mondjuk egy psychoanalytikusat vagy egy kryptoanalytikusat.¹⁴⁰ Így a jövődő kutatás röviden azt lesz köteles az egyes ritusok eseteiben figyelemmel kísérni: milyen született vagy alkalmi, faji vagy egyéni attitűd és készség, milyen általános és különös helyi körülmények közt jut el az így meghatározott minőségű „ugrásig”, a teremtő sublogikus állapot milyen speciális vonásokkal jelentkezik, milyen új feldolgozandóval (milyen asszociációkat, félreértéseket, magyarázatokat, stb. engedélyezve vagy provokálva; v. ö. l. r. 262, 266. l. stb.) gyarapítja a normál-állapotba való újravisszatérést. Viszont így — az összes aktuális helyzeti jegyek megfelelően körültekintő felvételével, az eleven szimbolikus jelnek az értelmi szempontok másodsorba helyezése mellett történő hajlékony utánélésével és a járulékos (ön)magyarázatok kellő értékükre való szorításaival, — sokkal közelebb fogunk valóban a ritus, e különös és eredendően homályos értelmű formáció, igazi lényegéhez juthatni, mint ahogyan ezt az értelem-ok-cél- és kezdet-kereső, egysíkú magyarázatok bármikor és bárhogyan is álmodhatták volna.¹⁴¹ A baj csak az, hogy a jelzett, súlyos követelmények teljesítése jóval nagyobb terheket ró a kutatóra, mint az a fegyelmezett gondolkozásnak könnyebb feladat: minden ismeretlen mennyiséget egykori cselekedetformák értelemelhomályosulásaira erőszakolni vissza.

Tulajdonképp azonban nem ez, az egyes ritusesetek mivoltának a helyesebb megfigyelése teszi a kívánatos új kutatás legigazibb nehézségét. A súlyosabb, az igazi problémát: az így két világ közt, két egymással mérhetetlen síkban keletkezett ritusok „továbbélése”, pontosabban az időben egymástól elválasztott, csak felülről hasonló és ismétlődni látszó ritus-eseteknek az összefüggése jelenti; a ritus életének, bonyolult fejlődésének a megfogására legkevésbé futhatta a közönséges történeti sorképzésnek lélekzetéből. Viszont; a kétsíkúság szálainak történelmi viselkedéséhez, illetőleg e szálak fonódásának helyes és elfogulatlan megpillantása végett a ritusnak különösen egy az előzőkből világos, de az eddigi kutatástól — történeti sémák kedvéért — kismemizett vonását teljes jogaiba visszaiktatnunk és elismernünk. Csak a ritus mindig kényszerűen egyéni másféleségének, mindig új helyzetből induló vitatásának az előzők szerinti kétségtelen vonása lehet az a fárosz, amelyet szemmel tartva egyedül fogunk ebben a bonyolódott útvesztőben eligazodhatni; csak annak a ténynek megingathatatlan szilárdsága, hogy a ritus — bármennyire a hagyományból származtassuk és azzal látszik összefüggeni is, valóban — soha nem lehetne éppen ritussá, ha nem egy jelen pillanatból valami intenzív, egyéni vagy közösségi aktív szükség hozná létre és nem egy legbensőbb, legszubjektivebb megélni és megérteni készséges képességnek függvénye volna. Így fog — valóban — magának ennek az egy aspektusnak, a ritus kényszerű átéltségi karakterének elengedhetetlensége nemcsak *negatív* irányban arra vetni éles fényt, hogy eleve milyen reménytelen volt minden kísérlet, amely a ritus igazi életének (fejlődésének, alakulásának) valódi menetét gondolati-történelmi mértékkel lemérhetni remélte. Amint (mondjuk) a zentai tanyák szentiváni gyakorlatát¹⁴² (ahol úgy értik, hogy a tűz fölött lóbalás az edzés célját szolgálja), pusztán a hazug survival-feltevés alapján,¹⁴³ olykor mindarra való tekintet nélkül próbálták egyszerűen az „ókorra” visszavezetni,¹⁴⁴ hogy a folytonosság hiányzik; hogy ehhez a ritushoz általában az újszülöttnak biztosítandó boldog élet képzetét fűzzük; hogy semmi pozitív adatunk az apollodorosi hagyomány mellett élt, vele párhuzamos görög néphitekről, ezeknek különböző értelmezéseiről nincs, stb. Abban a percben t. i., amikor tekintetünket rákényszerítettük, hogy a ritus pillanatnyi (helyzeti) gyökereztségének, mint a továbbélés garanciájának vonását, el ne hanyagolja — ahogy csakugyan a valóság meghamisítása nélkül el nem hanyagolhatja, — *pozitív* irányban is már módunk van tisztán látni.

Elképzelhető ugyan, hogy a régebbi esetről való tudomás, hagyomány,

νενομημένον is befolyásolja az új ritus végrehajtását, sőt bizonyos fokig elképzelhetetlen, hogy ne befolyásolja,¹⁴⁵ mindamelllett: annak, hogy az igazi rituális érték mint ilyen, megjelenjen, nem a történelmi előzmény, csak az lehet a felidézője és garanciája, amiből elevenségét kapja.¹⁴⁶ Ha Rómában több istengondolat nélkül lefolyó (praedeistikus) ritust találunk, mint pl. a személyesítésre hajlandóbb görögöknél, ez nem azt jelenti, hogy Rómában régebbi rétegek éltek túl, mint Hellasban. Ott is megvolt ez a „régebbi” réteg is és a római nagyobb elterjedtség kizárólag a római alkat józanabb, mythologiára kevésbé hajló jellegében lelheti a magyarázatát. E nélkül a pillanattal nyilván megfelelő lelki (alkati) helyzet, eleven egyéni érdekelttség és szándék nélkül a legékesebben igéző hagyomány sem „él”, legfeljebb ha ideig-óráig tengődhetnék. Szinte kézzelfoghatóan vall ez alkati helyzet döntő fontosságára az a körülmény például, hogy a tradíció egy milieuban bizonyos változások miatt sokszor évekre,¹⁴⁷ sőt századokra is¹⁴⁸ megszakadhat, de megfelelő szándék és helyzet mellett mégis, máshol elképzelhetetlen könnyűséggel felébredszíthető. A ritus tehát nem tradáltan folytatódik, azaz megjelenése elsősorban nem a történelmi előzmény kérdése. Fejlődésnek a ritust — ha „igazi” — kizárólag egy „jelen” lelki pillanat (alkati helyzet) erőviszonyai indíthatják, amennyiben érzelmi, akarati és értelmi készségek ezt a pillanatot éppen az eleven reakció, jóllehet *ad tempus et hominem* állandóan variáló potenciáljára állították be (v. ö. I. r. II. fej. in fine is). A hagyomány magában legfeljebb tisztán gondolati, praktikus jözan cselekedeteket vagy már elgépiesedett ritusokat határozhat meg; abban a mértékben (mondhatnók), ahogy azok ritusoknak nem számíthatnak. Itt e pillanat készségeinek részletező jellemzése helyett beérhetjük vele, hogy az értelmiek közül utalunk a félreértő azonosításnak ama fajtájára, amely „kifelé”, mint „népetymologia” szokott megjeleníteni;¹⁴⁹ ezeknél is nehezebben foghatók meg az u. n. érzelmi és akarati asszociációk s egyéb ilyen körbe tartozó erőtevényezők, amelyekre leginkább még a ritusok „értelmetlenségein”, az u. n. „zersungen” szövegek résein át nyílik a keresőknek bepillantás, stb. Beérhetjük annak a megállapításával, hogy ez a pillanat döntő és hogy az ebben termő ritusnak a továbbélése távol attól, hogy survival volna a szó *Tylor*tól adott értelmében, tulajdonképp csak egy eleven-termő, biológiai visszhangosságon alapuló mindig-újra támadás (revival) lehet. Számtalanszor mindig újra kell megszületnie, mint egy *Elementargedanke*-nak, de ez természetesen csak az általános nagyvonalak állandósága mellett, különben egyénileg változó, csak bizonyos készenlétben hasonló alapokból s mindig más árnyalattal,¹⁵⁰ soha, sehol „előszőr” nem történik. Itt is, mint a művészetben, az „átvétel” alkotással egyenlő.¹⁵¹ Ehhez képest kell tehát a fejlődésfolyamat megértésére irányuló törekvésnek is atradicionálisan, sőt sokszor antitradicionálisan a mindenkori lélekállapot analizéséből, visszhangkeltő értékének vizsgálatából kiindulnia és az út megállapításánál, az apriori céllal, állandó mennyiségekkel és történelmi fejlődéssel egyáltalán nem erőszakoskodnia, hanem az evolúciós egyenes kényelmére való berendezkedés helyett, egy kiszámíthatatlan-szeszélyes görbe eredőjének a gondolatával megbarátkoznia. „Das, was wir „Sinken” nennen (ist) sehr oft ein Eintauchen in die elementare Tiefe des Primären, Ursprünglichen” írja V. von Geramb (i. h. 18. l.). A ritusnak, amely a normálontudat világából kiterő és oda megint visszatérő *conscience annulée* állapotában mint komplex jelenség termett meg, egész további életét, ennek egész tempóját elsősorban szükségkép a maga jellegzetes életterének belső (alkati) erői, míg a történelmi-gondolati erők csupán másodsorban determinálhatják.

Minél nagyobb, jelentősebb ünnepet nézünk, történelmének pontosabb megfigyelése annál jobban szemléltetheti, valóban, hogy rituáléja létét, azaz újraszületését elsősorban belső-ösztönös, jelen megelevenedéseknek és csak esetlegesen, mint erősítő bár gyakori segítségnek köszönheti a történelmi átvételnek. Ott is nevezetesen, — amennyiben igazi szokásról (nem könyvszagú:

(kitalálásról) volt szó, — ahol pedig általában a nehézségek ellenére is ez utóbbit tartották döntőnek. Mint (különösen sokszor) a modern egyháztörténetészek indultak abból az alapelképzelésből, hogy a katolikus egyház ott, ahol bizonyos, kevésbé ártalmas pogány szokásokkal amúgy sem bírt volna, ezeket egyszerű *Christiana interpretatio*val átfestve, meghagyta és továbbvitte.¹⁵²

Igy mentődött volna át — e kutatók szerint — a római Kalendae-szokásokból a német karácsonyba¹⁵³ a jóslat-keresés (karácsony-szilveszteri) szokása vagy a vendéglátó „Gabentisch“-ek¹⁵⁴ stb.; így lett volna a római császárkorban VIII. Kal. Jan. megült Sol Invictus születésnapjából Jézus dec. 25-i születésnapja; így élt volna tovább a VIII. Kal. Mai. ünnepelt római Robigalia kisebb processiója az ápr. 25-én Márkus-napján tartott u. n. litania maiorban,¹⁵⁵ hogy csak néhány legismertebb példára hivatkozzunk. S ez a primitívül sematikus egyszerűsítés érthető is, tekintve: 1. gondolkodó mechanizmusunk jellegzetes hajlandóságát; 2. az időbeli lávolságot vagyis az adatok folytonossági hiányainak kényszerű természetességét,¹⁵⁶ az ilyen szellemi jelenségek érthetően nehezebb külső ellenőrizhetőségét, stb.; not least 3. a tény, hogy a „félreértő azonosítás“ soha az átvettet annyira meg nem formálhatta, hogy bizonyos a múlt esetekre jellemző maradékok az újba és eleven-egyénibe is mindamellet kirívóan át ne mentődhetek volna, stb. Érthető, de mégis elfogadhatatlan.

Elfogadhatatlan, — a hiányzó láncszemeket nem is tekintve, — mert orakulumok máskor is szokásosak (Mindszentek, Andrásnap, Vízkereszt és főleg Ker. János napján is) és mert a pogány germánok, akik különben nagyon sok Kalendae-szokást nem vettek át, az orakulumok iránt nyilván különös fogékonysággal viseltek, mint olyan nép „auspicia sortesque ut qui maxime observari“ (Tacitus, Germ. 10. c.); és mert ugyanők, akik bizonyos alkalmakkor bizonyos női istenségeknek már szintén terítettek asztalt, ebből a függelen szokásukból „félreértve“,¹⁵⁷ ugyanígy saját képzeleik felől¹⁵⁸ mentek elébe a látszólag külsőleges átvételnek, mint ahogy a lombardok és rhaetiék egy valószínűleg germán tavaszi ünnep ritusaitól előkészítve vették át a Kalendae Martiae ünneplését,¹⁵⁹ stb. — Épp ilyen kétségtelen — bár a dolog jóval bonyolódottabb, — hogy a Sol Invictus-nap és Jézus születésnapjának egybehozása is nyilván az eleven jelenből, bizonyos még sejtethető előkészítettség után,¹⁶⁰ *θεσει* történt. Krisztus születését és keresztelését az Egyház eleinte egyáltalában nem, később — mindkettőt egyszerre — január 6-án ülte,¹⁶¹ sőt az is külön közvetett erősítője lehetne ennek a felfogásnak, hogy maga a római ünnep szintén már csak hasonló, belső előkészítettségen alapuló átvétellel jött létre.¹⁶² — Végül — kissé másképp — a jelentéktelen Márkus napjának sem volt semmi eredeti köze a Robigaliához és a litániához, és a nyugali egyházban legalább, a VIII. sz. előtt nem is találjuk nyomát annak az egyházi diktátumnak, amely ezt a tavasz ünnepnek mindenesetre alkalmas, szintelenebb napot (a magyar „buzasztentelő“) ilyen — a Robigaliára csak a dolog természetét szerint emlékeztető — értékében rögzítette. Kétségtelen tehát — egyszóval —, hogy semmi eredeti okságos történeli összefüggés sem a Márkus-nap és a Robigalia, sem a Jézus-legenda és a Sol Invictus natalisa, sem a germán karácsony egyes szokásai és a római Kalendae-k közt soha nem, azaz magában még döntő nem volt. Így a látszólagos továbbélést is sehohsem az időbeli folytonosság és átfestés, hanem mindenütt a visszhangra döbent, a régit, idegent sajátjának érző és ezektől esetleg erősített,¹⁶³ aktiv egyéni teljesítmény,¹⁶⁴ a nagyjában azonos ritushangulat, teremtő egyéni asszociáció indította meg. Nem is „továbbélés“ tehát mindez, hanem újraszületés, amelyet a természetes vallásgondolat mély emberi visszhangosságának kell igazolnia, de amely történeli életet csupán másodlagosan, mintegy a forró kezdő-életpont margóján fog folytathatni. Az egyéni induláshoz képest természetesen: másképp minden egyes esetben. Ezért példáinknál csak nagy általánosságban, inkább generális tendenciákra gondolva, és így is számtalan rikitó kivételt, sőt

tevédest engedélyezve, a már történelmi síkba eső történelmi fejlődésrészt valahogy ekképpen képzelnők: Eleinte, közel a kereszténység keletkezéséhez pogányok és a pogányság mély, természeti alapjaitól áthatott neophyták, sokszor bizonyára a szintén csak lassan tudatosodó egyház tanításai ellen, ennek szemelhűnyása mellett, tehát általában még inkább ösztönösen és az ellenmondásokkal nem törődve, úzhették a maguk tavaszi processióit, primér karácsonyi (téli évfordulói) kultuszait és Sol Invictus tiszteleteit (v. ö. fent 162. j.): ekkor még érezhetőbb lehetett, illetve nem volt annyira zavarva a kezdő spontaneitás. Ahogy a keresztény tanok erősödtek, úgy a célzatos értelmezések és ezzel az átértelmezések is szaporodtak természetesen, némelyik gyökeret is eresztett bizonyára s így érthető, hogy amikor az Egyház — pl. a bölcsen elvilágiasító Liberius pápa — szintén tett a pogány szellemű felfogásoknak bizonyos engedményeket,¹⁶⁵ elvben többé semmi komoly akadálya nem volt, hogy ezután lassanként már inkább a (megteremtett) karácsony ünnepe, Jézus születése napját és a christianizált értelmű processiókat kezdjék megtartani valójában. Ez a sor azonban, a népvallás és a vallás ebben jelzett viszonyváltásai, — ismételjük — inkább elméleti szemalázás legyen csak, semmint képe a teljesen szabályozhatatlan valóságnak.

Lényeges, hogy a tudhatatlan tényeknek a tudniakarását ne erőszakoljuk. Már a ritustény helyes megértésére főrekvőnek nehéz volt úgy, ahogy a ritus végzője két síkban élt, egyszerre két síkban tájékozódnia. Berendezésünk szerint mi korlátozottan a megvett formákhoz ragaszkodunk és határtalan-komplex bensőnk szülőtteit is önkéntelenül a gondolati mechanizmus konfekciós ruháiba szeretjük öllőztetni. Sokszorosan hatványozódott a két-síkban-élés nehézsége, illetve nehezedett a gondolkodás hamisításainak megkerülése, amikor az ilyen ritusok „átadásáról”, azaz összefüggéséről van szó és így a történelmi-evolúciós természetű intellektus beavatkozásának a veszedelme is hatványozódott. Olyanok is, akik pedig átlátták az utánélés szükségét is, felismerték a ritusban a korszerű változások jelentőségét,¹⁶⁶ a romlott szöveg pozitív értékét,¹⁶⁷ sokszor kápráztak el a közönséges fejlődésnézés büvkörében¹⁶⁸ és nem tudtak világosan látni olyan mozzanatokot, amelyeknek megnehamisításához már a szokottnál több, az intellektualizmusnál is érzékenyebb sublogikus véna szükségeltetnék: a logikailag differenciálatlan színező elemek differencia-értékét; érzelmi és akarati asszociációk („népetymológiák”) minden realitásnál meghatározóbb erejét; az átvétel elé menő saját hajlamcsirákat; mindent, ami survival helyett revivalra vall a jelenségekben, így az ismétlődések örök, finom másféleséget, az örök, ugrások, szabálytalanságok jellemző voltát, stb. Nagyon is érthető tehát, ha ilyen kutatók inkább a ritus első mutatkozásait keresték és abból „levezettek”; ha nem néztek a külsőleges „átvétel” ténye mögé és a nehézségeket a survival jelszavával vagy hasonló erőszakkal igyekeztek látatlanná tenni. A gondolkozó mellett a hús-vér, cselekvő-akaráó embert is számon tartani: ehhez nemcsak nagy türelem, hanem jóval nagyobb utánélő értelem is kívántatott volna.

Mégis ezt a bár súlyos feladatot is vállalunk kell nemcsak azért, hogy a ritust és az egymással összefüggő ritussorozatok dolgát végre a minduntalan kiütköző ellenmondásoktól menten pillanthassuk meg. Vállalunk kell azért is, mert a ritus-cselekedet a maga sajátosan dinamikus, belső visszhang- és gondolat keltésére alkalmas alapvonása révén, egyike szellemi életünk legjellegzetesebb motorainak, egyike azoknak az ember-voltunkra legfontosabb, termékeny gesztusnyilvánulásoknak, amelyek járatainknak az éltető mozgást, szellemi életünket (a vallási, költészeti, nyelvi stb. alkotásokat) hozzák. A ritus tehát ilyenül, nevezetesen a szorosabban vett vallástörténelem érdekében, főleg mint az ünnep alapja is sürgeti, hogy tisztán láttassék.

III.

Az ünnep és Szent Iván napja.

Utaltunk már rá, hogy a ritus, mint biológiailag posztulált és igazoló humánum, nemcsak olyan regeneráló erőforrás, amelyet még a gondolkozóvá merevült modern ember sem nélkülözhet, hanem egyike azoknak a sublogikus állapotainkban fogadó legértékesebb mozdulatfajtáknak is, amelyek szellemi haladásunknak és gyarapodásunknak lendítői. Rokona tehát azoknak az aktusoknak, amelyeknek a gondolatot szűrőn átszűrt produktumait ugyanez a gondolkodás költészeti és nyelvi alkotásoknak szokta minősíteni; produktumai főleg „vallásosak”. Vannak csakugyan olyan (szóbeli) ritusok, amelyeket nem is lehet a költészeti (metaforikus-nyelvteremtői) alkotástól elválasztani (zsoltárok, himnuszok, bizonyos, pl. szentiváni formulák, stb.), illetve minden ritushoz tartozik (legalábbis latens) mythos, amely kifejlődhet, sőt teljes költészetté is kiszíneződhet; az ünnephez ima, ének, stb.; úgy ahogy — viszont — az igazi költészet bizonyos fokig mindig ritusszerű lesz (v. ö. a görög közköltészet, a drámái és karköltészet termékeit, stb.). Lényegileg és valójában minden szellemi támadás egységes mód szerint történik egy sublogikus, exlex pillanat közbejöttével. A ritust hajtó erők tehát azonosak a szellemi fejlődést általában hajlókkel és a ritus fejlődésmódja általában az emberi szellem alkotásaira jellemző, általános fejlődéstempónak igazolható. Így a ritusra vonatkozólag fent adott alakulásmozzanatok — *mutatis mutandis* — a költészeti és a (mindig metaforából eredő) nyelvi alkotásnak is éppúgy megkülönböztethető mozzanatai gyanánt tekintendők: a differenciálhatatlan lényeg-alkotásnak differenciálatlanul élelszerű termékeit egy másik (idegen) síkon, t. i. a kisiklás előtti realitásnak és a visszatérő gondolkodás utólagos reflexiójának síkján, nem is lehet igazában elhatárolni. Szellemfejlődési felfogásunknak többször fejtegetett alapgondolatait nem akarjuk kitergetve részletezni.¹⁶⁹ Bizonyos azonban, hogy akár egy olyan messziesőnek látszó alkotás is, mint mondjuk egy építőművészeti, ú. n. fejlődésének vagyis az egyszer megcsinált továbbélésének ugyanazt az aktív-szubbjektív kezdődését és ugyanazt a sajátos „szabálytalan” tempóját fogja csak mutathatni, amelyet a ritusra vonatkozólag kellett jellemzőnek felismernünk. Például: az antikvárius felfogás szerint a keresztény bazilika egy kész pogány építészeti rendszernek, a vásári bazilika rendszerének átvételéből és alkalmaztatásából fejlődött. Ezzel szemben: *Alois Riegl*¹⁷⁰ éppen azt igazolhatta, hogy a bazilika az ókeresztények szabad kezdeményezéséből, egyéni helyzetből fakadt, új művészi alkotás volt „allerdings aus Elementen, die ihnen mit den Heiden, vermöge des sie mit diesen hinsichtlich der letzten Ziele verknüpfenden Kunstwillens¹⁷¹ (mi úgy mondanók: alkataik konstellációja szerint), gemeinsam waren.“ Ez a példa pedig szimptomatikus. Az egész emberi kultúra minden valóságos gazdagodását illetően igazat kell adnunk *Vossler*nek: nem örököljük, nem vesszük át egyszerűen apáinktól. A kultúrát nem tanuljuk, illetve minden tudatos átvétel csak másodlagos jelentőségű segítség lehet: a lényeg az „átvételi készségen” fordul. Ha tehát az elsőrendűen fontos, valóban teremtő processusból magából nézve s ennek megfelelően akarjuk magunkat kifejezni, csak azt mondhatjuk: a kultúrjavarokat — többek közt gondolatébresztő rituális cselekedetek által is — minden nap mindnyájan újra és másként megteremtjük magunknak és így a kultúra nem vétetik át, hanem mintegy felébred bennünk.^{171a} Egész szellemi fejlődésünk az adottságon: a mindig jeleni, helyzeti vitalitáson fordul, amelyet a ritus keletkezésére és mindig-újrakeletkezésére vonatkozólag is döntő jelentőségűnek ismertünk fel. A szentiváni magyar birodalom — ahogy azt most *Deér József* mutatta ki — még jcgintézményeit sem az idegen kínálat, hanem csak adott népi egyéniség szerint, ennek keretei között vette át.¹⁷²

Igy most témánk igényei szerint két kérdés vár válaszra, mielőtt a Szent

Iván napot illető tanulságainkat összefoglalnók. Van-e valami jellegzetes különbség, illetve képesek vagyunk-e egy a ritus lényegétől idegen nyelven gondolatosan — olyan jegyeket találni, amelyek ezeket a (vallási) ritussá válandókat a többi fejlődésvivő mozdulattól mégis, bizonyos fokig meg tudják különböztetni? Másodsor: ha sikerült a ritus természetével pontosabban tisztába jönnünk, tudunk-e rá felelni, milyen viszonyban áll ez a „ritus“ az „ünnepel“, amelyben — úgy látszik elengedhetetlenül — benne van, de amelyvel valahogy mégsem lehet egyszerűen azonos gyanánt tekinteni?

Ami először az elhatárolást illeti, ezt legalkalmasabban azokra a költészetté válandó aktusokra tekintve eszközölhetjük, amelyekkel e vallási ritussá válandók, bizonyos szógesztusok pontján, érintkezni is szoktak. A közlőhelyé válandó ritust t. i. a közköltészetté válandó szóbeli javaslatától apriori csak az különbözteti meg, hogy az utóbbi inkább mondott, amaz cselekedett ritus, ami pedig nem lényegi különbség: mindkettő olyan eredő helyzetből (fázisból) szokott kipattanni, amelyben bizonyos sublogikus helyzet bekövetkezése a külső és belső körülmények megfelelő állásából folyt és különösen visszhangos. Mégis talán abban a (cselekedett) ritusban, amely majd vallásosnak (babonásnak, mágikusnak, stb.) minősülendő, mintha nagyobb szerepe volna a belső összetevővel szemben a külső tényezőknél (u. m. termék; asztrológiai, klimatológiai viszonyok; élethelyzetek, stb.);¹⁷³ abban a (mondott) ritusban viszont, amely — gondolatosan — egyéneket vagy kivált nagyobb közösségeket biológiailag megalégítő költészetté vagy kivált közköltészetté minősülendő, mintha a belső helyzet mélyebb rezonanciaképessége (ihletett hangulat) vagy éppen általános emberi megfelelése volna döntőbb fontosságú.¹⁷⁴ Mondjuk fordítva: ahol az előbb említett helyzet forog fenn, ott — úgy látszik, — az esetek végtelen sorozatában inkább vallásosnak, ahol az utóbbi, ott inkább költészeti (= közköltészeti) minősülendő ritusokról, illetőleg gesztusokról lesz szó.¹⁷⁵ Csak apriori természetesen, mert hiszen az esetek végtelen sorában nincsen határ és az igazi ritusban is mindig észrevehető lesz a legalább latens mythos, „költői“ szöveg, majd (az ünnepformában) ima, ének, litánia, stb.; viszont az igazi költészeti alkotás is mindig cselekedett, sőt bizonyos fokig vallásos hangulatba cselekedett aktus (ritus) is lesz. (Már fent is céloztunk a homerosi költeményekre, egyházi énekekre, stb.). Így is mindamelllett átlátszik már: 1) hogy az a „költészet“, amely inkább lelki állapotok függvénye, inkább fog a speciális egyéni, a vallásos ritus tendenciája a generális-szociális felé törekedni, azaz míg a tökéletes mythos lehetőleg a mindenki nyelvén szól, a tökéletes költészet kissé majd — *odit profanum vulgus*; „egyéni“ ünnepek nincsenek, (amit ilyenek gondolhatnánk, azok inkább emlékeztetőnapok csak rituálé nélkül vagy jelentéktelen rituáléval), de épp a finomult fajta költészethez a magánügynek-érzés, sőt szűkkörűség sokszor lesz a jellemzője. Átlátszik tehát, hogy a vallásos ritus karaktere eredendően szociálisabb. Éppígy átlátszik, 2) hogy míg a „költészet“ eredete szerint kevésbé függ a tértől és időtől (azaz a külső körülményektől), hangsúlya befelé mutat, addig a vallásossá leendő ritus igen hajlamos lesz rá, hogy megfelelő esetben helyhez, természeti periodicitáshoz, fázishoz, időpontokhoz, stb. kötődjék, ami éppen az ünneppé alakult ritusnál válik igen szembeütővé.

Rátérve ezek után — másodsor — a (vallásos) ritus és az ünnep összefüggésének kérdésére: komplikált ez a kérdés, amennyiben az ünnep lényegileg kétségkívül főleg ritusok végrehajtásából áll, az ünnepi hangulat (Kerényi szerint a „Festivitátsgefühl“) legjobban a ritus által hangsúlyozódik és a tömegek számára nem is idézhető fel rituálé nélkül, stb.; mindamelllett nyilvánvalóan nem lehet az ünnepet egy ritussal vagy ritusok sorozatával azonosítani. Rontás elleni, kincskereső, stb. ritusok pl. nem igen lesznek ünneppé, sőt az ú. n. új-tűz gyújtása is, — bár a gyújtás tagadhatatlan ceremóniával történik, — nem jelént ünnepet a primitív pásztori, földműves, stb. életé-

ben és különbözik a Szentivánkor néhol hasonló előírások mellett megkövetelt tűzgyújtási ceremóniáktól, amelyek valahogyan ünneprészek. De ellene mond az azonosítás gondolatának az is, hogy az ünnep ritusainak (vélt) jelentősége sokszor nem egyeztethető össze az ünnep (vélt) céljával-jellegével és pl. — mint a Szent Iván ceremóniáiban is feltűnhetett — megesik, hogy egy (vélt) termékenység-ünnepen nemcsak mellékesen, de egyenesen uralkodva találunk (vélt) purifikációs ritusokat, stb. Viszont Kerényi — például — egyáltalán nem keresi az (összefogott) „religiöser Brauch” és „Festivität” egymáshoz való viszonyát és Huizinga „elintézése” — „Der heilige Akt . . . fällt in den Rahmen des Festes . . . Weihung, Opfer, heilige Tänze, sakrale Wettkämpfe, Aufführungen, Mysterien, alles ist in den Rahmen des Festes einbezogen”¹⁷⁶ — senkit sem fog nyilván megelégtíteni. Bizonyos t. i. már az előzőkből, hogy éppen legalábbis az ünnep-determináló ceremóniát nem kívülről „vonják be” az ünnep keretei közé, illetőleg hogy minden ünnepnek van vagy volt valami, legfeljebb tisztán fel nem ismerhető ősceremóniája. A ritus magja az ünnepnek, ez csak eleven, szokástermő cselekedetekben gyökerezve élhet.

Csakis úgy lehet tehát, hogy *nem minden* ritusból lesz ünnep, hanem kell lenniük olyan, bizonyos-fajta helyzetekből induló, különös sublogikus megmozdulásainknak, amelyeknek a visszatérő reflexio színe előtt különös értéke nőhet. Ha az ilyen cselekedet fog visszatérő szituációkban a Glückstriebtől ismételten belénk edzteni, és mindig erősebben normáltatni, akkor, csak akkor létesülhet valahogyan az ünnepnek nevezendő teljesen különleges és subracionális egység, a maga különös, nagy érzelmi peremével és gondolatos teherbírásával. Bizonyos nevezetesen, hogy a ritusok átmeneti árnyalatai végtelen sort képeznek ama helyzeteknek végtelen számához képest, amiket a különbözőkép kombinálódó külső és belső (faj- és egyénlelki) tényezők és különösen utóbbiak közül az intellektuális és az élet- (azaz emotionális-voluntatív) elemek egymáshoz való viszonyulásai alkothatnak. Ebben a sorban aztán meglehetősen hosszú vonalon lehettek nyilván azok a jellegzetes fajta rituális mozdulatok is, amelyeket kiinduló fázisuknak és a kirobbanás módjának különösen emberi vagy legalábbis közösségi visszhangossága többé-kevésbé kiemel az átlagból; amelyek kényszerűbben, szívesebben ismételtetnek és könnyebben, változatosabban magyarázhatók. Akár mert a helyzetek, amelyekből indulnak (hideg, meleg, szárazság, éhség, szerelcm, stb.); akár mert a gesztushoz használt prolongációk (a rosszul úgynevezett szimbolumok: tűz, víz, stb.) existenciális általánossága; akár mert az igénybevetett lelki járatok megmozdulásának különös emberi jólesése, stb., ilyenekként őket megkülönböztetik. Kivételes fontosságukat talán legjobban és leginstruktívabban ama költészetieként minősülendő szövegesztusok analógiája sejtetheti meg, amelyeket hasonlóan kivételes, visszhangkeltő és általánosulást provokáló jellegük, hasonlóan emel ki és különböztet meg a sublogikus fázison átmenő, teremtszellemi alkotásfajta között. Így: a homerosi eposzok technikájával kapcsolatban ismételten rámutattunk,¹⁷⁷ hogy amit Homeros *οἴμη* (járat) néven nevez, az alatt a közköltészet technikájában olyan, a közösség minden tagja előtt ismert, a „szívéből beszélő” s tőle szinte magáénak tekintett kisebb-nagyobb fordulat-elemeket („ritusokat”) kell érteni, amelyek szerint az, ami a köz költészetévé válandó, apriori igazodott. Ilyen pl. az akkori görög életben a *μητις* gondolata, amely az Ilias; vagy a *νόστος*, illetve a „der heimkehrende Gatte” gondolata, amely az Odysseia alapja lett és elsősorban teszi, hogy e költemények a görög nép közösségévé válhattak. De *οἴμη*-knak tekintendők azok az egyes helyzetek kifejezésére közkincként elfogadott állandó fordulatok is, amik nemcsak Homerosban, de a regös és szentiváni énekekben, csak úgy mint a népballadákban és mesékben is, olyan gyakran előfordulnak. Az ilyen *οἴμη*-knak és velők a közösségévé válandó ritusoknak is, csak az lehet a titka, hogy olyan egyéni gesztusok voltak, amelyek ellenállhatatlan reso-

nanacikeltésükkel az egész közösségtől, esetleg az emberiségtől egy bizonyos helyzet legközelebbi kifejezőiként éreztettek és ezért ebben a funkciójukban félig-meddig mintegy saját invenciókként kaptak fel és népszerűsödtek.¹⁷⁸ Olyan érthető meghatottsággal és érdekeltséggel, amelynek a szociális szellemi fejlődés szempontjából több irányban többféle következménye is volt természetesen.

Kétségtelen nevezetesen, hogy az ilyen önmagunkra döböntő idegen mozdulatok, ha találkozunk velük, éppen mert „emberköziek”, azt a magukkal hozott egész hangulati peremet is mindnyájunkban megelevenítendő, amelyben létesültek: alkotásérzeteket és a normál-gondolati állapotokon túlmenő sublogikus velleitásokat keltenek a meddőbb közösségben. Az ilyen ritus tehát két fő fázisának megfelelően (minél tipikusabb, annál inkább), főleg két momentumban fog a többiekől különbözni. Két momentumban, amik bizonyos fokig látszólagos ellentétben állanak egymással. Egyfelől bizonyos sublogikus tünetekben, aminő pl. az emotionális asszociációknak az értelem ellenére („katachresissel”) is érvényre engedett túltengése. Másfelől, ami a második fázis túlzó érvényesülésének pontosan megfelelő visszahatása: a logikus magyarázatoknak szokatlanul bő felburjánzásában és a felmerülő gondolatoknak a ritusra is önkéntelen visszahatásában, miután — természetesen — az emotionális asszociációk ugyanott, bennünk fakadnak, ahol képzetünk. Ez a két mozzanat — hogy visszatérjünk a költészeti analógiához, ahol minden világosabb már, — mutatkozik a közköltészetben: egyfelől a Homerosnál minden tudós alexandriai purgálás ellenére ma is számtalanszor áttetsző, de a mi szentiváni ének-analízisünk mentén, a regős énekekben, stb. szintén sokszor feltűnt sajátosságként, ami az egyszer jól „megtalált” kifejezést kiveszi mintegy a logikus sík elbírálása alól, azt sublogikus asszociációk szerint¹⁷⁹ katachresissel, sőt egészen értelemellenesen is használja — a mondó belső egységének kára nélkül, illetve éppen annak ösztönzésére,¹⁸⁰ — „csak hogy ott legyen.” Használja, mert a mozdulat katexochen az élménysíkban folyik és annak törvényei szerint önmagáért „biológiai értékeért” tétélet s aratott tétést. De mutatkozik ez a mozzanat a költészetnél másfelől abban is, hogy az elfogadott és megkedvelt *οἴμη* a ritusfázisok törvénye szerint állandó gondolatot újratárgyaltatását követeli. A köz költője hozzá, a közkincshez szabja az új eseményeket,¹⁸¹ e szerint formálja témáit és önkéntelenül ennek minél tökéleesebb mesei kikerekítésre törekszik, amiből — kedvező körülmények esetén más *οἴμη*-k alárendelő bevonásával, stb. — az élménysablónnak minél jobb feldolgozásokká, esetleg egészen nagy közkölteményekké, sőt nemzeti közköltészetté való kiépülése következhetik be, amint ezt legjobban és legfejlettebben a görögök „népeposzának” szerencsés esete mutatja; bár még a tragikusok, historikusok, stb. is átvették, vagyis a görög „műköltészet” is a közköltészet *οἴμη*-it variálta.

Azt most nem követhetjük nyomon, hiszen a ritus előző analiziséből úgyis világos, hogy e két mozzanat csak addig mutat ellenséges tendenciákat, míg praeparatumként kiterelve külön tekintjük őket: az élet összeműködő valóságában ilyen ellentét nincs, sőt egyenesen alapfeltetele a költészetnek, hogy benne a katexochen sublogikus és logikus tendenciák egyaránt érvényesüljenek. Így is állászik már amit a költészeti analógiától a ritus és az ünnep viszonyát illetőleg vártunk. Bizonyos nevezetesen, hogy az a különös ritusfajta (ritus-közhely), amelyet mint erősebben visszhangkeltőt tudunk megkülönböztetni, ugyanúgy — először — a sublogikus katachresis alkalmait hivatott adni, ahogy az *οἴμη* adja és ez lesz éppen egyik, elengedhetetlen alapkelléke az ünnep kialakulásának. Éppen ez a mozzanat lesz a maga nagy vitalis-sublogikus súlyánál fogva, különösen alkalmas arra, hogy a sublogikus asszociációt felszabadítva, nem oda teremt, esleg ki-bejáró („mindenes”) ritusokat is asszociáljon magához és a ritus határait megnyissa. Megnyissa,

hogyan — úgy, ahogy (mondjuk) a $\mu\tilde{\eta}\nu\sigma\text{-}\sigma\tilde{\eta}\mu\eta$ köré az Ilias nőtt, — egy-egy (megfelelő) ritus köré lassan tág ünnephangulat¹⁸² kerekedhessék. Ilyen ritusok első sorban az olyan sokjelentésű „közhelyek”, mint a koszorú, lomb, omenelés, tűzzel-vizzel-ágálás, amelyek sokszínűségük miatt már-már szintelen, egyszerűen csak-ünnepi szokások. Ahogy Nilsson,¹⁸² (40. l.) és Schneider¹⁸⁴ mondják bizonyos január I-i szokásokról, hogy csak-Kalendae-szokások. Egy ilyen ritus esetében viszont, amelyet „mindenki” a maga belső levezetésének érez, kétségtelenül: csak hatványozottabb mértékben lesz igaz, ami igaz minden ritus esetében apriori. Bizonytalanságban lámadvá, semmiért vagy mindenért egyszerre fog történni: (termékenyséért, harci sikerért, élelemért, szerelemért, de biztonságért, védelemért is, stb.),¹⁸⁵ s ilyen lárt voltában érhetően lesz alkalmasabb mindenféle új, az ész szerint talán „nem odatartozónak”, minősíthető ritusnak asszociálására és maga mellé vételére is. Ezért kell majd a modern kutatóknak éppen például az olyan népszerű Szent-Iván-ünnepe állandékában ritusokat együtt találnia, amelyek különben Napisten-kultuszra, párosodásra, termésünnepre, általános termékenységvarázssra, szerencsétlenséggel fenyegető gyásznapra, esetleg földmegnyitási (kincstároló) alkalomra,¹⁸⁶ stb. vonatkoznak, és ezért nem tudja pl. Frazer, hogy mit tekintsen a husvét ünnep magiának: a „Männerweihe”-t vagy egy scapegoat-szertartást. Bizonyos tekintetben minden ünnep avval kezdődik, hogy érzett azonosságok alapján jobban mint a közönséges ritus, szinte féktelenül, de mindenesetre kiszámíthatatlanul és a józan logikai egység ellenére is, felvehet további rituselemeket. Így épp a nagy (visszhangos) ünnepekben — állíthatjuk — bármilyen traumából keletkeztek is eredetileg, minden meglesz vagy legalábbis meglehet, amiért csak ünnepelni (közhely-ritust megélni) szokás. Ugy diszformálódnak, mintahogy egy közköltészeti kompozíció széténeklődik, akár addig a fokig is, hogy az „eredeti” szokáscselekedet, az ünneppé vált ritus-mag is bizonytalanná válhat. Ahogy népkölteményeket is „beleasszociált” idegen $\sigma\tilde{\eta}\mu\eta$ -k, sokszor úgy tönkrenyomórtanak, hogy a kutató csak a teljesen romlott szöveget és használhatatlan értelmességét látja és panaszoja.

Am ahogy az $\sigma\tilde{\eta}\mu\eta$ követeli a maga műformailag minél szebb kihazásait, úgy provokál e ritusok fokozottabban visszhangos pereme is mindig jobb és jobb logikai értelmezéseket, megokolásokat. és úgy tesz türelmesebbé — szükségkép — egyfelől az ellenmondások, másfelől a gondolat világából való (történeti, külsőséges) megterhelhetéseit iránt is; ami nem kevésbé jellemző az ünnepre. Tehát az ünnep egységes különvalóságának kialakulásához épp úgy elengedhetetlen momentum — másodszor — a mi különös sublogikus intenzitással kiugró ritusfajtánknak a különösen intenzivebb gondolatossá válásának. Az ünnep, mint „többlet”, nemcsak fokozottabban azt fogja követelni, amit minden szokáscselekedet utolsó fázisában magával hoz: a maga sublogikus értelmességének a közönséges gondolati síkban értelmesre való hamisítását, tehát a lényegét tökéletesen soha meg nem fogó, reménytelenül egysíkú részmagyarázatokat, amelyek állandó ellenmondásaikkal önmaguk felett ítélkeznek. Érzéketlen is lesz ezekkel az ellenmondásokkal szemben addig a fokig, hogy kiegyenlítetlenül tudja hagyni az ellentétes „alapértelmek” ráfogásait, a ritusokban teremtődő istenszemélyek alkalmi fel-felcserélését,¹⁸⁷ egyszerre több istennek ugyanarra való igénybevételét és hasonlókát. Meg tud tűnni corpusában idegen intellektuális történelmi elemeket is (a kauzális összefüggések, időbeli megkötések, helyhez-fűzés határozottságát, stb.), amik egy közönséges ritus emotionalis-sublogikus lényegét már megengedhetetlenül tönkretennék.¹⁸⁸ Ugyanúgy azonban amint láttuk, hogy az $\sigma\tilde{\eta}\mu\eta$ és a közköltészet a maguk ideális különfélesége szerint végeredményben ellentétes tendenciákat szolgálnak ki, a megkülönböztetett ideális ritus és az ideális ünnep egymáshoz való viszonyában is meglesz a kétfelé-húzás és itt is éppúgy látszólagos lesz. Egyfelől ugyanis a közönséges ritus lényegéhez fog tartozni, hogy min-

dig ad hoc, az egyéni (községi, törzsi, stb.) helyzetekből, különféle emberfajták (földművesek, pásztorok; északiak, déliek; hamiták, indogermánok; cholericusok, flegmatikusok; ekstatikusak, racionálisak, stb.) számára mindig másképp, időtől függetlenül megérő, szabályozhatatlan-kötetlen, emocionális kipallanás legyen (nincs eleven rítus, amelyet rendszer, tétel, hagyomány, eltökélés „hideg úton”, önkényesen szabályozhatna!). Másfelől a specifikus ritusfajtákból kinőtt ünnepeket — hangulatuk mellett, sőt éppen ettől téve lehetővé — éppígy látszanak már a rendszerezés, hagyomány, tétel és megkötés lehetőségei is jellemezni: a *Festivitätsgefühl*t szinte láthatatlanná tevő köntösként vonhatják be az ünnep valós, helyi, történeti stb. vonatkozásai. Ahogy az *οἴμη*-k „eltűnnek” a nagyeposzokban. Itt is azonban, mint a költészet-esetben, de a nyelvet formáló hanggesztusok esetében is stb.: az elemek elmentéje nem lesz igazi. A hanggesztus emocionális születésével a rendszerezés és a megkötés előírását is magával hozza: akár motivált volt, akár csak homályos tudatosság kísérte is, minden rítus, mihelyt lezajlott, egyben már történelmi jelenség is lett s így mint minden jelenségnek, van történeti-okságos továbbélése, fejlődése, holtában is élő, kapcsolható közkinccsé vált. Másfelől az ünneppé lett rítus megszűnnék ünnep lenni, ha nem őrizne meg mindig valamit eredeti vitalitásából, ami épp az ünnep hangulatát adja, „dieses Schwerzu-Fassende, dem Heiteren, Ernsten, Spielerischen Nahestehende, das sich jedoch auch mit dem Düstersten, Ausgelassensten und Strengsten verträgt”.¹⁸⁹ A látszólagos ellentéteket tehát, mint legtávolibb pontokat, következetes átmenet fűzi össze s az ellentéteseknek tetsző vonások ugyanúgy mint — mondjuk — egy rítus 2. és 3. fázisa, csupán ugyanannak a dolognak két részletét, pillanatát alkotják. Bizonyos lett egyszerűen: az *οἴμη* úgy aránylik a ritushoz, mint a közköltészeti alkotás az ünnephez; s ezt az arányt kis fáradság árán, a szellemi jelenségek egyéb területei felől is hasonló tüneteknek kiemelésével, még tovább is támogathatók. A rítus és az ünnep pedig egy törzsről fakadt, csak az ünnepet hatványozódott ruganyossága a produktív, hatványozódott megköltöttsége a racionális oldal felé, mint külön valót emelte a közönséges ritusok fölé s kovácsolta nagyobb egységgé, többé-mássá, mint a ritusai összességé. Ennek az egységnek különös hangulatát eszerint elsősorban a kirobbanásba oldódó egyéni feszültség levezetődése adja: viszont közzelfelvő, hogy a — hamarosan már keresve csinált — levezetések olyan alkalmas asztrológiai pillanatokhoz rögzíttessenek, amelyekben (egyes közösségeken belül és a külső helyzetnek is megfelelően) a lehető legtöbb egyén, az „egész közösség” legtermészetesebben van éppen hasonló feszültség levezetésére beállítva. Így lesz az ünnep dátummá és innen van, hogy az életkörülmények változása, az ünnep nem szerencsés fixálása stb. egy-egy ünnep elhalására is vezethetnek. Mégis, egy ilyen ünnep megértése szempontjából szükségkép lesz csak irreveláns játék teljesen egyéni asszociációk, népetymologizáló tendenciák stb. dolga, hogy ki hogyan értelmezett egy rítus-mozzanatot, mondjuk egy tűzzel vagy vízzel nyomatékosított gesztusprolongációt, és i. t. Am ez messze vezet már.

Nem vállalkozhatunk rá, hogy részletesen összefoglaljuk, mit jelentenek a rítus és az ünnep így helyesbitendő felfogásai egykori példánknak, a Szent Iván napnak szempontjából. Minden fontos elvi lépésünknél amúgyis utaltunk erre a sajátos esetre és ha ezt talán valahol elmulasztottuk, a figyelmes olvasó ott is nyilván könnyen elérte, mit és hogy kell reá alkalmaznia. Mégis talán helyénvaló lesz, ha e példának centrumából nézve, pár szóval legalább, legfőbb elvi eredményeinket még egyszer felidézzük emlékezetünkbe. E szerint: Szentiván egyes ritusaira (tűz-víz-ugrás-kerék-, stb. ceremóniák) szintén áll természetesen, hogy mindig más alakjaiban nem szilárd célgondolat hívta őket létre és a hozzájuk bárkitől fűzött utólagos magyarázatok sem fogják meg lényegüket valóban. A komplex „biológiai” reakció mindig megfoghatat-

lan marad, akármilyen és akárhány éppen megfelelő okát-célját adjuk is, tudásunk vagy tudományunk szerint. A feltett pogány napfordulói ünnep bármely valóságos tűzceremóniáját épp oly kevéssé lehet maradéktalanul — mondjuk — Napistentiszteletnek céljával megmagyarázni,¹⁹⁰ mint a keresztény Szentiváni napét az Ujszövetségből, a Jánosba összpontosított célgondolatokkal,¹⁹¹ stb. Az egyoldalúan „kereső” racionális kísérletek telve lesznek ellenmondással: a ritus lényegében rejlik logikai meghatározhatatlansága. A szentivániakhoz ugyanúgy hasonló tűzgyújtást (de azok is már csak hasonlítanak egymáshoz, sohasem azonosak!) tavasszal (husvétkor), nyáron és télen a legkülönbébb alkalmakkor egyformán találunk; ugyanúgy van öntözés nemcsak szentivánkor, hanem (főleg) husvétkor, Szent-György napján; alvási tilalom¹⁹² husvétkor és karácsonykor is; dióritus lakodalmakkor, fonóban, karácsonykor¹⁹³ és i. t. Csak az „elem” él a maga pillanatnyi talajában. Egyazon, világos célja sohasem lehetett a sohasem egyforma ceremóniáknak és így az ilyenekre visszavezető kísérletek (a szokásmagyarázatok) is mind eleve hamisak szükségképpen. (V. ö. I. r. 52. j.) Éppen ezért viszont annál lehetetlenebb vállalkozásnak kellett azt a továbbit is találnunk, amely az ilyen különös, nem igazi megisméltődések hamis alapjára állva, egy „eredeti” helyről (előszeretettel éppen a szentiváni rituáléból) iparkodott azok egyes eseteit mint fejleményeket vagy mint eltulódásokat leszármaztatni.¹⁹⁴

Valójában mindig csak hasonló, sokszor csak sublogikusan *hasonlónak* érzett helyzetből és csak ama helyzet számára hasonló, de alapjában mindig más eleven aktus fog létesülni. Katexochén egy célért (okéért) végzett (ilyen vagy olyan) szentiváni (aequinoctiumi) ritusokról tulajdonképp nem beszélhetünk, legfeljebb az ünnepre vonatkozólag bizonyos fokig jellegzetes elemeknek (egy vagy más okon) sűrűbb, bár egyénileg nem okvetlenül kötelező előfordulásáról. A bizonytalanságból és bizonytalanságra születő ritus körül egyedül szilárd és pozitív vonásnak nyilván nem lehet mást elismernünk, mint a visszhangkeltő képességét mind a két síkban: a sublogikusban mint a minél nagyobb körök megrezegtetésének, a logikusban mint a minél változatosabb „hitekkel” való magyaráztatást kihívó ösztönzésnek képességét illetőleg lehetőségét. Amennyiben tehát ez a képesség, valamely elemben (különösen a „közhely”-fajtaban) éppen valami „szentiváni” külső-belső helyzettel összefüggőleg is mutatkozhatott: az az elem a maga teljesítő peremével vagyis mint az adott helyzetben a megfelelés és elintézés érzéseit keltő ritus, könnyebben volt éppen szentiváni ritussá is válandó. Ez nyilván a titka is a szentiváni ritusok és az ünnep elterjedtségének. Természetes viszont, hogy éppen ennek a visszhangossági erőnek a megállapítása, — tekintve a ritusok teljesen egyéni gyökereit és megjelenésük jellegzetesen határozatlan, elmosott vonásait, — csak igen csekély mértékben lesz gondolati úton eszközölhető. Annál inkább tehát, minél kedveltebb tudott ez az ünnep lenni, le kellett volna eleve mondani róla, hogy jóllehet a tudomány mai teljes apparátusával egyellengő szentiváni ritusnak — a szóbelieket (ének) is ideszámítva — egyigazi szentiváni értelmét és lényegét is megállapítani remélhessük. A ritus elvszerűen levezethetetlen és magyarázhatatlan; „magyarázatai” — népiek csakúgy, mint tudakosak, sőt tudósak is — általában csak annyiban, másodlagosan, lehetnek fontosak, hogy a szellemi élet egysége folytán a mindenkori jelen pillanat aktusait önkéntelenül is módosíthatják („benne vannak”): az aktust magát maradék nélkül felgondolni nem, csak utánélni tudjuk; csak (emotionálisan és voluntarisztikusan) utánérezhetjük, kelt-e és mennyire kelt megfelelő visszhangot. Ez lesz, ami a maga helyén valódi ritust egyedül igazolhatja, nem a származása s azért volt eddig minden történelmileg orientált kísérlet apriori eredménytelen, mert *nem* így indult el.

Mindaz most természetesen, amit az egyes szentiváni ritusokat illetően mondtunk, fokozott mértékben áll az ünnepnek egészére vonatkozóan is. Áll rá, mint olyan ritusegyvelegre, — hogy a szentiváni éneknél már észrevett

sajátosság általánosan jellemző voltára ezzel a szóval is utaljunk, — amelyet bizonyára valami közhely- (tűz, víz?) ritus mint jegecesedési középpont terem(ett) meg s amelyet (a maga állandóan változó, másféle és máskép értett összetevőivel) „Szent Iván ünnepe” néven csak igen felületesen és főleg külső jelek (dátum stb.) alapján nevezhetünk meg. Az eredetére túléléssel visszavezetni próbálkozó módszer a hagyomány, az önmagyarázatok stb. másodlagos értékeire volt alapozva s láthatóan tévedésbe vitt: a szentiváni ünnepnek a primitívektől a modern Európáig, az „újtúztól” a „keresztény” Szent Iván „lusztrációs” tüzéig való levezetése nemcsak a történclem folyamán igazolhatatlan, hanem nyilván eleve erőszakos konstrukció volt. Annak a lelki ténynek elhanyagolásán épült, amely szerint valóban ünnepelni kétségtelenül csak a köz és egyéni lelkek megfelelő hangulata mellett megfelelő helyen, időben, helyzetben, viszonyok közepett stb., tehát mindig és mindenütt csak apriori másképen lehet. Tulajdonképp szentiváni ünnepről mint konstans egészről nem volna szabad beszélnünk. Ami az állandóan változó értelme, célok stb., az igazában mindig újra és újra megszülető való ellenére, ezt az ünnepet is mindamellelt „megköthette”, csak az a körülmény lehetett, hogy az ünnep mint ilyen, súlyos gondolati terheléseket is megbír és elvállalt. Az eleven ünnep szempontjából ezek is mégis csak annyiban lesznek fontosak, amennyiben szellemi egységünk következtében a teremtő pillanatra, tudva vagy öntudatlanul, befolyást gyakorolhatnak és gyakorolnak. Különben ez az ünnep csak a falunként, egyénenként, koronként stb. állandóan másuló alkati helyzeti tényezőknél, ezek „mindenkiben” visszhangzó voltának lehet a függvénye; mindig más és mindig jelenből mindig másként keletkezik, tehát soha az eredet, soha az átvétel, illetőleg eredetiség kérdését nem engedi joggal felvetni. Amit valaki, egy közösség, az őseitől vagy a szomszédjától „átvett”, azt mindig csak benne megvolt vagy legalább is csirázott alkati aktivitás (mozdulatkészség) alapján vehette, mint a magáét érezve vagy magyarázva („félre”) és mindig — csakugyan — megváltoztatva. Hasonló csak a hasonlósba ágyazódhatik s így az „átvétel” itt, nem hogy inferioritásra vallana, legszerveesebb, belső gazdagságnak lesz az árulója,¹⁹⁵ amely a „segítséggel” legfeljebb hogy hamarabb vagy könnyebben eszmélt magára. Az „átvétel” mindig más, mint amit átvettünk és a „magyar vagy tót?” elsőbbségről már azért sem lehet vitatkozni, mert az egyik tény nem az sehol, ami a másik. Számunkra tehát: az ünnep „története” mindig a. m. a mindenkori eset lényegének a nézése, keresése. A történeti kutatás legfeljebb általában mutathat rá olyan valószínű korfelfogásokra és ható gondolatokra, amelyek a Szentiván ünnepe nevén összefoglalt rituskonglomeratumot bizonyos nagyobb korszakokon belül feltehetően — mint a sublogikus pillanatnak lappangó logikuma — nyilván épp a jelen termő pillanatából is, s mint legközelebb fekvő utólagos magyarázat valószínűleg a következő termő pillanaton át hideg úton is, befolyásolhatták és befolyásolták. Jóllehet ugyanis az „őskor”, „kereszténység” és „legújabb idők” reálhistoriai beosztását vissza kell utasítanunk (mint ahogy a legrégebb, legpogányabb ma is élhet és a legmodernebbnek látszó már az őskorban is lehetett recens), mindamellelt: az ünnepre — nagy kora és elterjedtsége alatt — bizonyos általánosság fokáig a történeti periódusok (az „idők”) is voltak valami tagadhatatlan befolyással. Jogosan tehát csakis kellő óvatossággal és lazasággal arról lehet beszélni, hogy a „szentiváni” rituálét kataxochén pogány-primitív periódusában (amely persze nem merően időhöz kötött, sőt egyénileg mai is lehet) elsősorban biológiai értéke jellemezte: Az ünnep rituáleja általában hevesebb volt, rajta jobban átértett, hogy a bénulással fenyegető existenciális csődöt vagy a magunkban való hit megingását akarta mindenáron megakadályozni. De csak általában, mert hiszen fajok és egyének mindig különböztek, mindig voltak felvilágosodottak és skeptikusak és fordítva s a nép vagy egyén vallásos vagy mágikus, stb. hajlandóságú beállítottsága is mint „mellékgondolat” gondoskodott róla, hogy itt is azért minden eset

másként folyják le. Szé — mutatis mutandis — minden korszakra. Áll nevezetesen a „keresztény” periodusra is, amely természetesen a mozdulatlan nagy szentiváni keretekben mást akart már valósulva látni; pl. az egykori pogány tüzekben, fáklyalobogásokban, stb.: a *φῶτα-λαμπάδες-λυχνικά*-liturgiákhoz fűződő keresztény hiteket, amelyek istennek és az égi világosságnak erre a földre való lejöveteléről szóltak.¹⁹⁶ Különben e nagy perioduson belül a kereszténység még általánosságban is, természetesen mást jelentett helyek („országok”) és főleg periodusok szerint; mást mondjuk a gnosztikus,¹⁹⁷ „középkori”, renaissance, barokk, romantikus stb. időkben, stb.; de mindennek részletezésébe nem bocsátkozhatunk. Mint ahogy arra is nehéz volna felelnünk természetesen, hogy a keresztény korszakon belül hol és hányszor égtek a keresztény tüzek is a pogány máglyák és fáklyák gondolataival és fordítva: a még pogányokat itt-ott milyen odavetődött keresztény képzetek befolyásolták. Az Egyház bölcsen nem szokta volt a ritus úgysis tisztázhatatlan gondolati gyökereit firtatni, amint ma is pl. elnézi az ausztráliaiak egyénileg színezett kereszténységét, stb. A helyes történeti korszakfelfogás pedig az ilyen határelmosásokat nemcsak megengedi, hanem egyenesen megköveteli. Így megállapíthatjuk végül, hogy a legújabb időkben is a szentiváni ritusokra és az egész ünnepre is megint periodusszerűen változott történelmi levegő érezeti megint változott hatását és hogy ezt az újabb hatást ma főleg az egészek vagy a részeknek szerelmi tréfaként (pl. tűz-ugrás) vagy esztétikai jóleséssel (kivilágítás) vagy játékosan (sportszerűen) történő kivitelében tudjuk leginkább tetten érni.¹⁹⁸ Ugy mégis, megint, hogy mondjuk az esztétikai motort soha azért egy előző korszaktól nem vitatnók el és a miénkre sem áll természetesen, hogy benne mindenütt már mindent ezen a „vallástalan” alapon egyformán csinálnának.¹⁹⁹ A mai magyar ritust is kísérő varázsnének, a tűzcsinálás és a virágdobás számos esztétikai kikötése, stb. századok előtt már minden tudomásunk szerint hasonlóan megvoltak (és tudomásunk nélkül is számolhatnánk megvoltukkal), viszont ugyanez az ének és e kikötések ma is, legalább egyes helyeken vagy egyesekben, kétségtelenül mély vallásos visszhangot is szokat kelteni. Éppen ezért tartanók eleve elhibázottnak és céltalannak a kérdés felvetését, hogy a mai szentiváni ritusaink általában milyen stádiumban állnak? Komolyan mindig csak egyes esetekről szabad s csak magukból azokból az esetekből beszélni; meglepetés soha sincsen kizárva. Ahogy azok a többifajta, termő mozdulatok is, amelyek még az Embert a ritusokká válandókon kívül, a maga szellemiségének kifejlesztéséhez és kiépítéséhez segíteni szokták, mind, örökké egyek és örökké mások, egyszerre mind szabálytalan és kiszámíthatatlan időrendben jelentkeznek, tehát elsősorban nyilván ahisztorikusán értékelendők.

(1940. január végén.)

Marót Károly.

Jegyzetek és excursusok.

¹ L. Ethn. 1939., 254–296 (= I. rész). A már ott idézett munkákat itt rövidítve említjük.

² A gyűrűs-ékek, kerék-szimbólumok stb. kérdéséről már a „Homerus Comparatus I.” óta (E. Phil. Közl., 1913.) monográfiát készítünk elő.

³ V. ö. *Róheim*, M. N. N., 254, 264. l.

⁴ *Freudenthal* (Hwb. d. d. Abergl. II, 1929/30, 1400. l.) a harmadik főtulajdonoságot nem emeli ki.

⁵ Feu de joie: *Hough*, 144. l.

⁶ V. ö. *Usener*, *Whnt*², 349 és a „Walkür” tűzvarázsát.

⁷ V. ö. különösen a keresztény egyházban a *φῶτα, λυχνικά, λαμπάδες* sűrű alkalmazását (*Usener*, 178₆₃, 210 kk. stb.).

⁸ V. ö. a halottak napjának tűzgyújtásait: *Róheim*, Ad. II. 118 kk.; *Hough*, 167. k.

⁹ „Bonfires produce an exaltation mingled with a primitive terror arising from a knowledge of the effects of unrestrainable conflagration,” stb.: *Hough*, 189. l.

¹⁰ V. ö. *Hough*, 174. k.

¹¹ V. ö. *Plut.*, Numa 9.

¹² V. ö. *Christus = Sol Iustitiae*, stb.

¹³ Pl. villámotól (!) való biztonságot is: *Róheim*, Ad. II. 139. l.

¹⁴ V. ö. *Fulgentius*, mythologiar. I. 10.

¹⁵ V. ö. *Róheim*, M. N. N., 311 kk.

¹⁶ V. ö. *Hough*, 142; *Róheim*, Ad. II, 137 k.

¹⁷ Sexuális jelentéséhez v. ö. *Róheim*, u. o. 135. k.

¹⁸ = Napasszociáció; v. ö. *Frazer*, *Balder* I., 338. l.

¹⁹ Leggyakoribb követelmény.

²⁰ Gyakori követelmény pl. Szeged környékén: *Nyr*, 3: 45. (v. ö. *Kronos und die Titanen*, SMSR 1932, 69. k. l. stb.)

²¹ Mindennek misztikus hatása a holdfény követelményével is fokozódhat, v. ö. *Hough*, 189. l.

²² A fátkya lehet bolygó fény az éjben, máskor szurkos füstölőként tisztító vagy termékenyítő eszköz, lakodalmi menetekben, de temetéseknel is (viszály, pusztulás jelképe: *Hough*, 198 kk.) stb.; sokértékű szimbólum. V. ö. lent 31. j. is.

²³ Megfigyelése: főleg prognosztív jóslások alkalmá, amit az ugrásjáték momentuma is komplikálhat illetőleg erősíthet.

²⁴ V. ö. *Hough*, 178: „fire, with its mystic nature and tongue of blue and yellow and swarthy rolling masse of smoke = conveying the early gift to heaven” (istenretal!), stb.

²⁵ Közönséges asszociáció: olyan magas legyen a kender, stb. („imitatív varázs” gondolata).

²⁶ Vitalitásjel, bőség a szikrák száma szerint.

²⁷ V. ö. *Ovid.*, *Fasti* IV. 742, *Tibullus* II. 5, 81 kk.; hozzá *Frazer* *Fasti-kommi*, III. 843; *Ipolyi*, M. M. I², 277. l.

²⁸ Pl. a vérre emlékeztet, stb.

²⁹ Ezeknek a tűztermékeknek valószínűségéről v. ö. I. r. 275 k. is.

³⁰ Így történhet pl. a füvek, gyümölcs, stb. tűzbeszórása is a legkülönbébb attitűdökkel, aszerint, hogy ezeket az egyszerű tűzélesztésitől kezdve az Urat engesztelőig, milyen gondolatok határozták meg (v. ö. *Róheim*, Ad. II, 107 kk.).

³¹ Fáklyavívés éppúgy elképzelhető a „Reislangst” leküzdésére (v. ö. *Róheim*, Ad. II, 140. l.), mint — mondjuk — napvarázsnak cselekedve: a külső „jel” nem változik észrevehetőbben.

³² V. ö. I. r. 272. l.

³³ Ugrás prognosztív gondolattal (l. fent 23. j.), coërcetív szándékkal (a tűz terjedését akadályozandó; v. ö. *Uj M. Múz.* 1851, 2: 502, *Szendrey Zs.*), növelő varázsként (a tüzet átlépéssel erősítjük: *Róheim*, Ad. II, 139. l.), sportszerű játékból, stb. egyaránt elképzelhető.

³⁴ A himbálás, tűzbedobás (lendítés) mozdulata, stb. legplasztikusabban fejezi ki a tűznek tulajdonított főtulajdonságok akcióba-léptetését: „to drive away... the disease supposed to be present” és „to introduce some beneficent property of fire” (*Hough*, 174. l.). Az — ókori zsidóknál és görögöknél csakúgy mint a mai magyar parasztnál és a tarahumara indiánoknál egyként előforduló — (főleg gyermekek) himbáló ritushoz l. különösen *Apollodoros*, *The Library*, ed. *Frazer*, 1921. (Loeb) II, 68 kk. és I, 36 kk., azonkívül *App. I.: Putting Children on the Fire*, II, 311 kk.

³⁵ Hogy a (kérdésre-adott) magyarázatok mennyire megbízhatatlanok, minden mai kutató tudja: abban, amit valaki mond, nem okvetlenül hisz és soha az egyember nem beszél az összeseknek nevében; ellenkezőleg!

³⁶ Tudományos szóhasználatunk a csak vész idején, néha gyújtott dörzstüzet (Notfeuer, stb.) új-tűz névvel szokta illetni, bár ez az ang. new-fire-rel való összetévesztésére ad alkalmat, amin mást: az évenként (évkezelkor, napfordulókon, éreskor, stb., de mindig meghatározott időben) ceremóniásan megújított s az életet, termést, boldogulást jelentő, a bajt elhárító tüzeket kell érteni. Ezeket a keresztény államokban, mint sok helyt a szentivániakat is, megszentelt tűzként szokták gyujtatni és széthordatni (példákat husvét szombatjához kötvé említ *Frazer*, *Balder* I. 124—131: *Karinthia*, *Firenze*, *Mexiko*, *D.-Amerika*, *Görögország*, *Jeruzsálem*, *Armenia* területéről), de sokszor meggyujtatnak, esetleg egyenesen a Napból vétetnek (pl. Kínában és a régi Rómában is, *Plut.* Numa 9, *Plin.* n. h. XVI, 4 szerint, tükörrel) pogányoknál.

vagy pogány módra is, a megfelelő kritikus időpontban, amire legismertebb példa a Vesta-tűz márc. 1-én való megújítása: Ovid. III, 141 kk. Frazer jegyzeteivel és Koch, Vesta (kny. ex: P.-W. Realenz. E 1a.) 14. l. (Frazer, Balder, 132. kk. a perui inkák, Mexikó, az eszkimók, Afrika, India, Kína, Japán, Oroszország, a régi Görögország, stb. területéről hoz fel példákat.) Mi azonban nem ezt értjük itt az új-tűzön, hanem a need-fire-t

³⁷ Die Herkunft d. Feuers, 50. l.

³⁸ l., 518 kk.

³⁹ Ethn., i. h. 71. l.

⁴⁰ M. N. N., 313 k.

⁴¹ V. ö. Gunda: Néprajzi képek az Ormánságból, Búvár, 1935, I. 304. l. — Frazer mindenestre valamivel általánosabban és óvatosabban csak annyit engedett meg, hogy „the need-fire . . . is probably the original of all the ceremonial fires now under consideration” (v. ö. Balder I, 299, 343 k.) vagyis (úgy látszik): a hibás lehetetlen történeti egymásból származtatás helyett, pusztán a need-fire (a mi új-tűzünk) typologiai ősiségét.

⁴² Ezen a szálon szokták az új-tűz-ceremoniát esetleg Flórián-napjával is szorosabban összekapcsolni; v. ö. Szendrey Ákos: Az új-tűz, Ethn. 1931, 153 k.

⁴³ V. ö. l. rész 51, 52, 65, (128) jegyzeteket.

⁴⁴ Az összekapcsolás hibája ugyanaz, mintha valaki az ősi, talán Róma alapítása óta évenként alighanem febr. 2-án (49-ben a Commenta Lucani ad I, 593 szerint „per triduum”, úgy hogy febr. 2: a főnap) tartott amburbale vagy amburbium nevű, hagyományos városustrálást azonosítja azokkal az ambaruale néven a római annalistáktól emlegetett lustrációs körmenetekkel, amelyeket az istenek netalán fenyegető haragja esetén ugyanúgy kivételesen, időhöz-nem-kötötten hajtottak végre, mint nálunk az új-tűz vevését. V. ö. Servius, ad Verg. Ecl. III, 77: dicitur autem hoc sacrificium ambaruale, quod arua ambiat uictima . . . sicut amburbale uel amburbium dicitur sacrificium, quod urbem circuit et ambit uictima; a dologhoz l. Usener, Whnf. 315 k. 322 kk.

⁴⁵ l. h. II. 302. k.

⁴⁶ l. l. rész, 271. k.

⁴⁷ Mannhardt, I. 177 kk.

⁴⁸ U. o. 462—470, 508. l.

⁴⁹ U. o. 521, de l. tovább a 9. és 10., 14. és 15. §§-t is, usque ad 566. l.

⁵⁰ Nálunk ugyan kevesebb nyoma van, de van nyoma annak, ami egyik legjellemzőbb ceremóniája a melegbb vidékek napforduló ünnepeinek, ahol a tűz(ugrás) mellett a vízzel-lustrálás is fontos szereppel bír. Keleten az ünnep egy Tammuz-Adonis (= „a mély víz fia”) tisztelettel interferál s így tetszik ki Sziciliában, Szardiniában, Itáliában, Dalmátiában stb. a Szent-János-ritusok mögül a júniusi vízceremoniák fontossága is; már az sem lehetett véletlen, hogy az egykori pogány ünnepből Keresztelő János napja lett (v. ö. Frazer, Adonis Otis Osiris, 207. l.). Ebbe az ünnepe általában — Délfrancia- és Olaszországban, az Ujvilágban, sőt Északon is elterjedt víz- és fürdés-ceremoniák igazolják, — éppúgy belefértek a vízhez fűződő (vizigény)képzetek, mint a Napot-erősítő gondolatok: csak a mérsékelt Közép- és hideg Észak-Európa vonta be döntőbb jelentőséggel a (sokszor persze Napot varázslónak is gondolt) tűzceremoniákat (v. ö. Frazer, i. h. 201 kk. is), bár itt is még sűrűn emlegetik az oltást, kutat, vizet, stb. (v. ö. l. r. 51, 53. j. stb.)

⁵¹ Pl. Adal., II. 1920, 132—140 ll. stb.

⁵² U. o., 138. k.

⁵³ M. N. N. 312. l.

⁵⁴ M. Nyr. 1901, 356 kk.

⁵⁵ M. N. N., 309—331 ll.

⁵⁶ l. h. 324. l. — Nem bizonyos, hogy az emberfajtának volt-e valaha ilyen párzasi időszaka: de ha igen, bizonyos, hogy ez jóval a kalendáris idők előtt szükségképen feledve volt már.

⁵⁷ V. ö. Frazer, Balder I. § 4, 207 k. stb. ll.

⁵⁸ V. ö. Nilsson, AfRW., 1918, 123, 149. l.

⁵⁹ V. ö. Vikár, M. Nyr. 496 k.

⁶⁰ V. ö. Röheim, M. N. N., 270 k.

⁶¹ V. ö. Nilsson, AfRW. 1933, 150. l.

⁶² AfRW. 1918, 109 után passim.

⁶³ l. h. 117. l.

⁶⁴ 121. l. — V. ö. már Bilfinger, 53 k. stb.

- ⁶⁵ Különösen *Sebestyén Gyula* (Regösök), de *Róheim* is, M. N. N., 239 stb.
- ⁶⁶ *L. Kodály*, Pótlék, Ethn. 1913, 174. l. Szent Ivánon és Györgyön kívül az ifjaknak élőszoval párosítása előfordul a hojedákban is (*Thurzó*, M. Nyr. 1900, 281; *Kodály*, Ethn. 1913, 274. l.) stb., viszont a székelyföldi regös változatokban — úgy látszik — nem lett szerves tartozékká.
- ⁶⁷ Hátszezen és Balázsfalván; l. *Moldován G.*, A magyarországi románok, 262 k.
- ⁶⁸ *Bálint S.*, 274. l.
- ⁶⁹ *Szendrey Zsigmond* figyelmeztetése.
- ⁷⁰ V. ö. *Katona L.*, Pallas Lex. s. v.: „András napja.”
- ⁷¹ *Balder* I, IV. fej. 106—327. ll. De v. ö. The Worship of Nature I, 1926, XII. köv. fejezeteket is, 441 kk. II. A hibát meglátja, (bár nem fejezi ki magát tisztán és az „érdekeltségi dominánsnak” jelentőségét túlméretezi) *A. Nilsson* kritikája is Interestudinanz und Volksüberlieferung. Acta Ethnologica 1936, 183. l.: „... die Interestudinanten beherrschen in der Tat in höheren oder geringterem Grad das ganze Jahr. Gewisse unter ihnen werden bei besonderen Gelegenheiten intensiviert, wenn nämlich das Arbeitsjahr oder gewisse Festlichkeiten, dafür einen besonders passenden Hintergrund abgeben, doch sind alle ständige mehr oder weniger aktuell und können leicht während des ganzen Jahres hervorgerufen werden. Hierin liegt der geschlossene Ring des Arbeitsjahres verborgen und nicht in einem spekulativen Erntekult, der ausrechnet [?], dass irgendeine „Macht“ in vielen und verwickelten Formen aus der einen Periode in die andere hinübergerettet [= „eltolás“] werden soll.”
- ⁷² M. N. N., 316. l.
- ⁷³ Adal. II, 76 k., 274 és M. N. N., 317. l.
- ⁷⁴ M. N. N., 258. l.
- ⁷⁵ Ismeretelméletének és az evolucionizmusnak kritikájához l. már A mágia a modern elméletek tükrében, Társadalomtudományi Füzetek 12/13, 1930, 5 kk. II.
- ⁷⁶ „For that the institution of the festivals was the outcome of a definite train of reasoning, may be taken for granted”, írja *Balder*, I^o, 324.
- ⁷⁷ I. h. 331. l.
- ⁷⁸ Die Anfänge der Cultur, ford. *Spengel-Poske*, 1873, I, 16, 70, II, 447 stb. (I. Sach-Register is, s. v. Ueberlebsel). V. ö. Hagymány és Fejlődés, Társadalomtud. 1935, 35 kk., Congrès Intern. d'Esthétique, Paris, Alcan I. 1937, 276 kk. stb., és lentebb passim.
- ⁷⁹ Zur Entwicklungsgesch. d. altröm. Religion, Neue Jahrb. 1911, 336. l.
- ⁸⁰ A dologhoz egyelőre v. ö. Archiv, Phil. 1939, 181 kk.
- ⁸¹ *Róheim*, M. N. N., 63., 70. l.
- ⁸² U. o. 127. l.
- ⁸³ U. o. 164, 165. l.
- ⁸⁴ *Róheim*, Ad. II, 167₂, (id.: *Aigremont*: Volkserotik und Pflanzenwelt 1908, I, 79. l.)
- ⁸⁵ *Szendrey Zs.* gyűjt.
- ⁸⁶ *L. Gustave Glotz*: Études Sociales et Juridiques sur l'Antiquité Grecque, 1906, 87 kk.
- ⁸⁷ V. ö. *Deubner*: Neue Jahrb., 328—333 közt.
- ⁸⁸ Hasonló paradox követeléshez jut *K. Th. Preuss* posthumus dolgozatában: Das Irrationale in der Magie, Ztschr. f. Ethn. LXX.
- ⁸⁹ A kifejezés *Hough*-é, i. h. 144. l.
- ⁹⁰ Things New and Old, Folk-Lore Society, 1934. — V. ö. Társadalomtudomány, 1935, 38. l. és azóta ismételtlen egyéb dolgozataimban is.
- ⁹¹ *MP. Nilsson*, Journal of Hell. Studies 1923, 145—8. ll.
- ⁹² M. N. N., 253 k.
- ⁹³ Eszerint: egyfelől a római Kal. Jan. szokásaiba barbár, kelta-germán elemek olvadtak volna; másfelől — ami *Usener* óta kétségtelen — a keresztény egyház a *dies natalis Solis Invicti* dátuma szerint fixálta a karácsonyi ünnepet, amire Franciaországból a VI. sz. közepén van dokumentumunk (*Usener* szerint, Whnf., 281 és 378 kk., Róma először 351—360 közt ünnepelte Jézus születését Epiphania helyett dec. 25-én); azután a dodekahemeranon belül lazább Kalendae-szokások átmentek vagy a főünnepnapra (dec. 24/25) vagy esetleg Vizkeresztre stb., de vándoroltak is, ide-oda. Különbön a német (és magyar) karácsonyi szokások közül (v. ö. *Róheim*-nál is): a római Kal. Jan. ünnepségeiből jöttek a különféle prognostikonok; talán innen és a Saturnáliák-ból a bohóckodás; általános népszokások (mondhatnók népgondolat-közhelyek) rögzítődésai voltak a lombok, „májusfa”, Lebensrute, bizonyos hazai-germán-jóslás-fajták; a kelta-germán pogánykorból kell származniuk bizonyos állatmaskaráknak (szarvas,

borjú. stb.) és az ú. n. „Geistertisch”-nek; a keresztény egyház szorgalmazhatta a gyertya-gyújtást (fáklýák helyett, v. ö. *Usener*. i. h. 321, 242 kk. is); ősi nemzetközi gondolat az ünnepi koldulás, amelyet ide is spontán kezdemény vezethetett be; stb.

⁹⁴ AfRW., 1918, 135. l.

⁹⁵ l. h. 105. l. — A karácsony kérdéséhez l. l. r. 272 k. 274. l. stb, is.

⁹⁶ AfRW., 1918, 100 kk.

⁹⁷ l. h. 116. kk.

⁹⁸ Az „átvételek” aktív teremtő eleméről és előfeltételéről v. ö. l. r. 282 kk. (53. j.), Vallás és Nép, Sz. és É. 1939, 173 kk.; hozzá *Ortutay Gy.* is, Székely Népballadák 1935, bev. („az új elemek csak akkor válnak a kultúrformában organikus tényezővé, ha átvették a struktúra, a befogadó szerkezet törvényeit”... „maga a struktúra, az alkat... sajátos belső összefüggéseivel, törvényeivel... eredetiséget mutat minden esetben”); stb.

⁹⁹ L. fent 86. j.

¹⁰⁰ l. h. 91. k. l.

¹⁰¹ V. ö. lent 168. j.

¹⁰² Mindkét fajta „eine Massnahme, die nach Erschöpfung des vernünftigen Denkens, die psychische Ohnmacht durch Ausdruckstätigkeit überwindend, mit einem nicht mehr logischen Sprung d. h. eher schon physiologisch einzusetzen pflegt” („Kultische Motivverschiebung” stb. 8. k. l.)

¹⁰³ L. Lényeg és Gondolat, 11. l. után különösen Kronos u. die Titanen és a Langue et Religion c., már idézett dolgozataimban.

¹⁰⁴ L. Les origines du poète Homère, i. h. V. ö. ahogy a nyúl farka vagy a róka farka moivum formuláit sokszor ellenmondó értelmekben használják a szentiváni, házassági stb. énekek; ahogy a rózsza tapodását a pünkösdi dalok éppúgy parancsolhatják mint tilalmazhatják (*Róheim*, M. N. N. 304., hozzá *Viski*, Magy. Népr. III. 329. l. stb.); az értelem nem, csak az ismiert és kedvelt motívumok jelenléte számít. Így válik lehetővé bizonyos kedvelt, kész formulák (pl. egy a szerelmet találóan jellemző fordulat) indokolatlan (= elhamarkodott asszociáción alapuló) áttevődése idegen helyekre, melódián alapuló, zavaró szövegkeverések és hasonlók (v. ö. *Bach*, Deutsche Volkskunde 1937, 398 kk.; Társadalomtudomány, 1936, 26. k. és lent 126. j. is).

^{104a} L. *Bach*, 386 k. (irodalommal) és 392. l., ahol helyesen mutat rá, hogy e folyamat mentén esetleg „Gebilde entstehen, die das Original [inkább talán Vorbild] an Schönheit weit übertreffen”.

¹⁰⁵ V. ö. l. r. 84 k. j. Ugyanekkor *Luby Margit* figyelmeztet Ethn. 1939, 240. l. a „Kútba eslem: Ki húz ki?” játék formális elemének népdalbeli előfordulására („A szegedi halastó, halastó, Beleestem kocsistú, lovastú. Jaj Istenem ki vősz ki, ki vősz ki, Mőgsajnál-e engőmet valaki?”).

¹⁰⁶ Ilyen, részben mondvacsinált „ősi” fordulatok jelentőségének túlbecsülése készítette pl. *Sebestyén Gyulát* (Ethn. 1914, 32. kk. és 1914. 329.) a múlt túlságos igénybevételére és hajtotta ehhez képest messzemenő kombinációkba. A hibára most, minél szándéktalanabbul, annál meggyőzőbben világít rá a Népr. Ért. 1939, 386 k. l.-nak kis közleménye. Itt t. i. *Kallós Zsigmond* hagyományos szellemű állításával szemben (*Vasi Szemle* 1939, 312 k.), hogy egy „Hejgetés” csángó szövegében a „Pusztá pajta fedellen. Három veréb hat szemvel” szavak a cseremiszek egyes temetkezési szokásaiból volnának magyarázandók s így pogány-magyar nyomokat őriznének — *Morvay Péter* arra figyelmeztet, hogy a kérdéses fordulatot árulóan tartalmazza egy ismeretes, u. n. *fortélyos* mondóka-típus: „Szenes tőke fekete, Három verébrek hat szeme, Nyitott pajta fedetlen, Árva bornyu anyátlan”. Ez a csángó töredék tehát sem a hejgetésszövegnek szerves része, sem arra alkalmas nem lehet, „hogy belőle pogány őseink temetkezési szertartásainak emlékét elemezzük ki”. Általában, ahol tréfás-rejtélyes, idegen (azaz nem mértett) szavaknak, artikulációnak stb. asszociáción alapult beillesztése ad a (torzított) szövegnek csalékonan sejtetős látszatot (v. ö. *Bach*, 396 k.), mint a gyermek- és kiolvasó versek eseteiben is (v. ö. l. r. 118. j. és *Bach*, 307 k., 332, 360 kk.), az életelen betűt látó kutatás nagyon könnyen esik az ősi kultusz- és babonanyomok keresésének illetőleg erőszakolásának (tehát az idegen környezetben jelenő rezonans sor eredeti jelentősége felnemismerésének) hibájába. De bekövetkezhet a hiba a mythos, mese, folklore stb. mindenféle töredékével szemben, améy vagy nem elég világos vagy nem elég alaposan vizsgáltatott meg. Pl.: a Donnerstaghoz — Donar nevének benne való előfordulása alapján — a régi kutatás ősi germán képzeteket vélt fűzhetni, holott a Wodan, Donar és hasonló istenalakok kultusza ma már alig „él tovább”, a Donnerstag nevével a „dies Jovis”-t fordították és a fűződő képzetek erre a napra tartoznak (v. ö. *Bach*, 159 k.). Vagy: a Csipkerózsza (*Dornröschen*) mesét nemrég biztosan

a Brünhildmythosra vélték visszavezethetni, holott a mese — távol attól, hogy holmi természeti (asztrál- vagy vegetációs) mythosszal függne össze — csak kései átvetele egy a román nyelvek területén ősi mesemotivumnak; a németbe valószínűleg a franciából került (*La Belle au bois dormant*) és mai formájában csak a Grimm-féle gyűjtemény után terjedt el, „wobei seine Volkläufigkeit gewiss durch den Umstand begünstigt werden konnte, dass die uralten Einzelmotive des Märchens (Spindel, Zauberschlaf, Dornenhecke, Erlösung) auch bei uns bekannt waren” — írja *Bach*, 159. l. Hasonlóan: a kárpátaljai szlávok karácsonyfájához ma is ősi, mágikus képzetek fűződnek, a német fakultuszban germánságelőtti vonások is vannak és mégis: elhamarkodott volna az egyvonalú sorképzés! Előbbiről *Bogatyrev* mutatta ki (*Germanoslavica*, i. h. 257. l.), hogy régebben a faluról a városba kerülve, új alakban jött ki újra a falura és ott revival-szerűen újította meg ősi peremének bizonyos vonásait; a német fa mai formája pedig (v. ö. *Bach*, 208 k. is) nem kezdődik a XVI. sz. előtt és még újabb a karácsonyi szöveggel és ünneppel való összefüggése.

¹⁰⁷ „Szokásainknak két történeti háttere van, egy külső és egy belső”, de a „témát” magában sem a „kulturhistóriai”, sem a „psychoanalitikus” magyarázat ki nem merítheti: *M. N. N.* 253. k.

¹⁰⁸ De verborum signifi. XIII. k. (= *Macrob.*, Saturn. III, VIII. 9.) — Erre utal látszólag a szó származása is > óind *rta*, a. m. „jog, rend” (*Oldenberg*), de csak látszólag, mert az óind hit a világrerd négy törvényeinek az áldozati processzban való megelevenedésére gondol (l. *Kultus u. Mythos*, 24. i.; v. ö. *Huizinga* is, *Homo Ludens*, 1939, 172. l.); ezek viszont az embernek a első törvényei is, természetesen.

¹⁰⁹ *Thewrewk* kiad. I. 188^a, 148. k. l.

¹¹⁰ A ritus különböző fajtáit *Bogatyrev*: *Actes Magiques, Rites et Croyances en Russie Subcarpathique*, 1929, 22. k. a mágikus praktikákkal azonosítva sorolja fel. Mi egy elvont ritusfogalommal dolgozunk, aminek a hátrányai szempontunkból elviselhetőbbek.

¹¹¹ *V. ö. K. Th. Preuss* a mitoszról, *E. Ph. K.* 1934, 134. kk.

¹¹² Az ősök hagyománya alapján kötelességszerűen végzett ünnepi cselekedet felfogását, amely a tett közvetlenségét és szabadságát hanyagolja el, helyesen kevesli most *Kerényi* is, *Vom Wesen des Festes, Paideuma, Mitlgen z. Kulturkunde* 1938 (I), 68. kk. (*K. Th. Preuss*szal szemben.)

¹¹³ *V. ö. már Preuss* (*Ztschr. f. Ethn.* LXX, 279. l.): „die Religion setzt stets nur nach (inkább „bei” l) Erschöpfung des vernünftigen Denkens ein”.

¹¹⁴ A tudásnak erről az egyetlen lehető forrásáról v. ö. legutóbb „Kultische Motivverschiebung”, 8. k., de l. már *Lényeg és Gondolat, Széphal. Ktár* 2. sz. is.

¹¹⁵ A klimatikus tényező fontosságát jól mutatja (a lelki mellett), hogy az eredetileg jelentéktelen karácsony-ünnep különösen germán formájában olyan népszerűvé válhatott (kemény tél; *M. P. Nilsson*, *AIRW.* 135, 149. kk. stb.) vagy hogy a nyári napforduló ünnep éppen Középeurópában annyira hasonló jelentőségre emelkedhetett, stb.

¹¹⁶ *Alkat és Közösség*, i. h., 1936, 25. l. *Bach*, 368. k. nem látja tisztán, hogy ilyenkor a kritikai beállítottságnak természetesen kell elhallgatnia. Nincs olyan „primitív” halottvivő, aki ne tudná: az út vége felé fáradtabbnak kell lenni. Így a koporsó elnevezülésének olyan magyarázatához, hogy a halott hozzátartozók elébe jöttek s ráültek az új halottnak koporsójára, nem alogikus gondolkozás, hanem csak a megfelelő pillanat vihett, amely szükségképp adott előnyt az itt kielégítőbb sublogikus „magyarázatnak”.

¹¹⁷ Ezt a játékhoz csak hasonlító vonást, mint a ritus és a rokon jelenségek lényegét tevő „első” jelenséget erőszakolja túl *Huizinga* „*Homo Ludens*” c. éppen ezért csupán „játékos” könyve. Valami álomszerűséget pl. éppoly joggal vagy jogtalanul erőszakolhatnánk. Helyesen *Huizingának* minden ekstatikus jelenségben a sublogizáltság állapotát kellett volna megpillantania, amelynek a „játék” szó mint metafora csupán egyik vélt aspektusát jelölheti. Óvatosabban és helyesebben is ír *Kerényi* a vonásról *Huizingá-t* megelőző dolgozatában: *Paideuma*, 63 kk. és 72 kk.

¹¹⁸ A folyton célokot és okokat kereső „schlimmste Kausalitäts-tyrannei” ellen, v. ö. *Frobenius*, *Kulturgeschichte Afrikas, Prolegg. z. einer hist. Gestaltlehre.* 1933, 21. l.; de hogy maga sem tudta magát e mozzanat kifejező céljának képzetétől mentesíteni, l. most *Huizinga*, i. h. 25. kk. (28) és v. ö. már. Népr. Ért. 1938, 269. is.

¹¹⁹ *Usener*, 466—349. k. l. Ezért is fogad a köz csak bizonyos egyéni javaslatokat magáévá: nem mind alkalmas, hogy átszállóvá váljon (v. ö. *A. Nilsson*, 177. l.).

¹²⁰ A magam dolgozatain kívül v. ö. a dologhoz: *E. Cassirer*: *Philosophie der symb. Formen*, II, 1925, 51. k. is.

¹²¹ *Róheim*, Ad. II, 210. k., praktikus ok- és célszempontról nézve abban a szándékban véli a ritusnak funkcionális jelentőségét megragadhatni, hogy valamit megelőzzön és elintézzon (befejezzon), amitől az ember tart. Így biztosítaná pl. a szimbólikus temetés ritusának megtartása a halál elmaradását, stb. Ezzel mégis *Róheim* — világos — nem „a” ritus, hanem csak a félelmi csődből keletkezett ritusok funkcionális jelentőségét ragadta meg.

¹²² Vauvenargues e sokszor idézett maximájáról v. ö. most *Vajthó L.*: *Reviczky Gyula*, 1939, 127. l.

¹²³ Több ízben hangsúlyoztuk, hogy a külső vonásaikban sokszor feltűnően hasonló, jellegzetes „totemisztikus lakomákat”, mexikói-azték „eating-the-god” ceremóniákat és a keresztény kommunio-ritust milyen veszedelmes dolog egybenézni. (Az, amit a ritus merev nyelve nem tud tenni: a különbségeket a hozzáfűződő hieratikus vagy népies magyarázatok általában hangsúlyozni is szokták.) Tanulságosan figyelmeztet *Heiler*, *Das Heilige*, 1918², 75. k. jöbök közt, hogy az *εὐφρημισθαι*-ritusnak azonos eredménye a görögöknél és a primitiveknél ösztönös félelemből, hogy ominózus szavak ne törjék meg a csendet; nálunk a „numen praesens” érzésének spontán reakciójaként szokott általában bekövetkezni. (Más lapra tartozik, hogy *Heiler* is 76, 129. l. mindemellett — a korfelfogás hibájával — a mi gondolatibb eufémiánkat amarra a primitiveknél „einmal hervorgegangene” inkább-érzett formára törekszik visszavezetni, a vallástörténeti fejlődés „kezdetéről” beszél, stb.)

¹²⁴ Nem mindig tartjuk kielégítőnek (v. ö. l. r. 286. l., 67 kk. jegyz.) a gyermekversek játékos értelmetlenségének abból való magyarázását, hogy a gyermek a felnőttek elrongyolt ruháiban szokott járni. Számos gyermekjátéknak sehol sem mutatható ki „felölt” ritus-megfelelője és isochron énekelt szentiváni gyermekversek sokszor egészen más anyagból készültek, mint akár a jelen, akár a múlt komoly formulái. A gyermekversek is tehát általában lehetnek önálló alkotások és a bennök mutatkozó „értelmetlenség” lehet csak vaskosabb formájú, de éppen olyan igaz elsődleges, aminő elég bőven találkozik primitív, népi, sőt épp a legnagyobbak u. n. műköltészetében is. A *Magy. Népr.* III, 330–34. adott elképzelés ezzel szemben halott teremlést, azaz *contra-dictio in adiecto*-t jelentene.

¹²⁵ Ezért hiszem, hogy nem okvetlen a célsorhoz találódik a rímsor (*Szendrey Zs.*, *Magy. Népr.* III, 382), hanem fordítva is lehet. Tanulságos ebben az összefüggésben a *Naumann*tól is tárgyalt bölcsődal: „Schlaf Kindlein, schlaf Der Vater hüt” die Schaf, | Die Mutter schüttelt’s Bäumelein, Da fällt herab ein Träumelein”, amelyről helyesen látja, hogy a lélek alogikus (helyesebben: sublogikus, vagy ahogy egyszer *Bach* is mondja 477: „halblogisch”) mechanizmusának a szülőlte. (A formális és tartalmi asszociálás döntő jelentőségéhez v. ö. *Bach* is, 361 k.) Épp ily bizonyos azonban, hogy az első rímpárt az első, a másodikat a második sor determinálta. (A mythikus spekuláció lehetetlenségéhez v. ö. 106. j. is.)

¹²⁶ V. ö. *N. Bartha K.*, *Magy. Népr.* IV, 463, de természetesen inkább csak a gyermek játékaikra vonatkozólag. A költészet organikusán sublogikus alaptermészetével. A költészet lényege és formája c. dolgozatunkban (*Budapesti Szemle*, 1927, 242–68. l.) foglalkoztunk részletesen a „modern” költészetben is uralkodó értelemellenes, élettani vonásokhoz v. ö. 250, 260 k. stb. *Bremond abbé* elméletéhez v. ö. *Lényeg és Gondolat*, i. h. 25 k. l. is. A hangulatrokonság folytán rossz helyre asszociálódó strófákról tud *Bach* is, i. h. 399 k. (v. ö. fent 104. j.)

¹²⁷ V. ö. l. r. 258 kk.

¹²⁸ V. ö. l. r. főleg 266 kk. és hozzá a Csallóköz népének már a XIX. sz. közepe óta ismert, hasonló gyakorlatát (l. *Uj M. Múzeum*, 1851, 2: 502., *Szendrey Zs.* gyűjtése); a „teljesen megromlott, átváltozott” szövegű palóc „tűzgráló nótát” *Schoenél*, *A palóc népdalok*, 168. l. (ugyancsak *Szendrey* szerint), stb.

¹²⁹ Az utólagos okadás eredendő hibáságát már felületről kétségtelenné teszi, hogy ritkán jő magától, viszont majdnem mindig másképen árnyalt („egyéni”), mint a végrehajtója faj- és egyénlélektani habitusának, intellektuális fejlettségének, helyzetének, stb. a függvénye. Gondoljuk csak végig, hogy a szentiváni tűzceremóniának pl. hányféle felfogása lehetséges, még viszonylag hasonló külsőségek mellett is (v. ö. l. fej.)!

¹³⁰ *Das Osterfest*, *Neue Jahrb.*, 1917 (XX), 178 kk.

¹³¹ Mint az „alle tägliche Tischengemeinschaft” szimbolumát v. ö. *Lietzmann* is, *Die Religion*², 31 kk. (s. v. *Abendmahl* IV.)

¹³² *Lukács* 24, 30 és *Apostolok tört.* 2, 46 és 20, 7 az úrvacsoránál pusztán a kenyér ceremóniája szerepel és tudjuk, hogy sok hitközségben hosszú ideig csak vizet használtak mellé.

¹³³ V. ö. *Bogatyrev*, Actes, 4 k. (egy karácsonyi szokás különféle magyarzatai).

¹³⁴ *Bogatyrev*, 5 k. A megbízhatatlanságot A. Nilsson id. tanulmánya (165—186. l.) talán egyoldalúan, de végeredményben helyesen vezeti vissza a tőle u. n. „Interessedominanz” momentumára. Jó példákat hoz, „wie verschiedene Individuen auf Grund von verschiedenartigen Interesseinstellungen dasselbe Erlebnis auf die verschiedenste Art und Weise ausdeuten können” (177. l.), majd külön (ami az előbbiben már benne van) az egyes foglalkozási ágak (halász, paraszt stb.) különös érdeklődésének variálódásait következményeire (178 kk.), de arra is, hogy a különböző „életkorok”, u. m. nőtlenség, házások, öregek is stb., szintén csak a magok jellegzetes érdeklődése szerint szintén más-más tengelyben szokták a természeti tüneményeket stb. felfogni (183 kk.: a nőtlenség vagy hajadon a kezében maradt utolsó kis kévét törvénytelen gyerekre; egy házias gazda esetleg „következő” év termésének vagy marhaállományának gyengeségére lesz hajlandó érteni, és i. t.). Osztályok, közösségek, életkorok, családi állapot, nem stb. szerepéről a folklóre-kincs alakításában szól *Bach* is, 292 kk., 301 kk.

¹³⁵ Az utólagos magyarázat jellegzetes ellenmondásainak egyik ismertebb esete, amire *Rob. Smith* óta ismételtelen utaltak, hogy bizonyos elterjedt sémi áldozatfajtáknál a kiprovokált magyarázat legkönnyebben szokta a feláldozott tárgyat vagy lényt azzal a természetfeletti lényel azonosítani, amelynek ugyanilyen közönséges magyarázat szerint hozzák az áldozatot. A római triumphator is — ha magyarazzák — könnyen halad a menetben annak a Juppiter O. M.-nak képviselőjeként, akinek áldozatot visz a Capitoliumra, stb.

¹³⁶ *Turba facit dubium*, mondja Ovidius (F. IV, 783 k.), amikor éppen egy tűzceremóniának okára talált feltűnően sok (tarthatatlan) magyarázatot.

¹³⁷ V. ö. *Varrot*, aki de moribus (*Macrob. Sat. III, VIII, 9* szerint) „morem dicit esse in iudicio animi, quem sequi debeat consuetudo” és (u. o. 10) „morem praecedere, sequi consuetudinem”. Modern nyelven t. i. *mos* = a sublogikus cselekedet; *iudicium animi* = a követő, illetőleg átölelő reflexio; *consuetudo* = a (már felkapott) ritus.

¹³⁸ A milieu nemismeréséből származható felfogáshibákat a karácsonyfa szokásának példáján jól érzékelteti *P. Bogatyrev*, *Germanoslavica* 1932/3, II, 254 kk. Ugyanő *Actes magiques*, 1929, 24 kk. — bár ahhoz, hogy vele magunkat azonosíthatnók, kissé pedánsul, rendszertelenül és evolúciósan — a csoportok („fajok”) bizonyos általános hajlandósága szerint lát olyan vidékeket és milieukat, ahol a motívált, ahol a motíválatlan és ahol a játékosan végrehajtott vagy észszerűen magyarázott ritusok a közönségesebbek. A falu egy lakosának véleményét mégis nem lehet természetesen minden lakójára kiterjeszteni, sőt mi tovább menve azt is állítják, hogy a hajlandóság-pillanatok egy emberen belül is változhatnak (v. ö. I. r. *Dudás J.* rajzához a 151. j.).

¹³⁹ *Lényeg és Gondolat*, 9. l.

¹⁴⁰ *Ellene I. Danzel* is, *Mittlgen aus dem Museum f. Völkerkunde*, Hamburg, 1928, XII, 53, 60. — E felfogás egyenlősítő eljárásának csődjét jól mutatja pl. hogy míg ez iskola szerint Szent Iván napjának párosodás-ünnepnek kell lennie, az ekkor szokásos „komállás” ugyanezen tan szerint már szükségképp olyan törekvésnek minősülendő (v. ö. *Róheim*, i. h. 314. l.), amely a párosítás enyhítésére irányult. De hasonlóan lesz értéktelen természetesen az élő-sublogikus valóval szemben minden más, csak-intellektuális „megmagyarázás”-nak egyoldalú törekvése is.

¹⁴¹ V. ö. I. r. 263. l. — A pszichogenetikai vizsgálattal — többek közt — egyszerre lesz tárgyátalan annak a csak intellektuálisan elképzelhető pillanatnak keresése, „wo der religiöse Brauch noch kein Brauch war, sondern frische Tat” (*Kerényi*, i. h. 62. l.) és pedig nem azért, mert ilyen pillanatot *in flagrante* nem sikerült még megfogni: ezt a pillanatot nem is lehet keresni.

¹⁴² V. ö. *Róheim*, 315 k. = *Bellosics*, 117, 118. l.

¹⁴³ A Tylor-féle máig elfogadott survival-tan tarthatatlanságát már a világháború előtt éreztem és vitattam, de felfogásomat csak 1935-ben fejtettem ki összefüggően (I. Hagomány és Fejlődés és a Survivance c., többször idézett dolgozataimat). Mostan — tudatlanságomat szégyelve, de éppoly őszintén örülve igazoltatásomnak — látom, hogy ezt az álláspontot más, főleg szlavista kutatók is vallják, sőt sokszor szinte ugyanazokkal a szavakkal fogalmazták meg. *P. Bogatyrev* i. könyve szerint (amelyre e fejtegetések megírása után *Gunda Béla* hívta fel figyelmemet) már *M. Arnaudov* hangoztatta *Sbornik za narodni, stb. XXXIV*, 1920, 257. l., hogy a néphitek nem „survivance”, hanem eleven hatóerő, s úgy látszik, *A. N. Veselovskij*-é az érdem (Iz istorii epitetu, azaz: A jelző története, *Sobranie sočinienij*, I. Szt-Pétervár, 1923, 94. l.), hogy először fejtette ki nyomatékkal (*Bogatyrev* fordítása szerint): „En réalité il n’y a pas de survivances, parce que tout répond à quelque nécessité de la vie, à quelque nuance

passagère de la pensée. *Personne ne vit par contrainte.* Les superstitions contemporaines sont dans le même rapport avec les mythes païens ou les rites que les formules poétiques du passé et du présent: ce sont les cadres dans lesquels la pensée est habituée à se mouvoir et sans lesquels elle ne pourrait exister." (Ezt Goethe úgy mondta, hogy a babona „gehört zum Wesen der Menschen“.) E fellogást fogadja el Bogatyrev is — „Nous ne sommes pas seulement en présence de traditions, mais nous voyons créer de nouveaux rites et de nouvelles opérations magiques“ —, aki (13 k. l. stb.) jól figyelmeztet, mellékesen, hogy a survivance-babona következtében helytelen anyaggyűjtési módszer is fejlődött. Ugyanő figyelmeztet arra is, hogy idővel a ritusok operációs formája is másul, amit mi úgy mondunk, hogy marad ugyan a keret, de lényében az operatum sem lehet kétszer ugyanaz egy emberben, csakúgy, mint a magyarázatok (hitek) is változnak. Másfelől Alb. Nilsson, a maga részéről szintén önállóan, azaz sem az oroszok, sem a magam felismerésétől nem függve, i. h. 185 k., rájött a a halott forma átvételének tarthatatlanságára, illetve annak az igazságára, hogy amit így neveznek, „macht eine lebende Überlieferung, die in den vitalsten Interessen des Menschen wurzelt, aus“. Sajátos célú tanulmánya végén a „How do survivals survive?“ kérdésére is kitér. „Eine Untersuchung der Frage nach hier nur äusserlich skizzierten ethnopsychologischen Richtlinien, wird zweifellos für ein Überlieferungsgebiet nach dem ändern zeigen, dass die Bezeichnung „survivals“ nur auf eine geringe Minderzahl von Überlieferungserscheinungen angewendet werden kann und dass es sich in viel grösserer Ausstreckung, als man bis jetzt unter den Survivalforschern verstehen konnte, um eine fortlebende psychologisch wie auch ethnologisch bedingte Primitivität handelt.“ (A tanulmányra szintén Gunda Béla figyelmeztetett.) A (fent) következők miatt mégis meg kell még ehhez jegeznünk: ugyancsak ezt a fellogásmódot igenli természetesen másik oldaláról, mindenki, aki egy jelen (keresztény stb.) szokást nem a közönséges fejlődésképzéssel okvetlenül illetve egyenesen a múlt „pogány“ hagyományából, hanem mint a „primitives Gemeinschaftsgut“ Naumann-féle fogalmának egyik elemét, a mindenkori primitívségből származtat le. Az a kutatás tehát, amely rájött — például — hogy Maria-Eich primitív fakultusza nem kereszténységeltől, sőt még őskeresztény sem, csak 1711-ben kezdődött (I. R. Kriss, Volkskundliches aus altbayrischen Gnadenstätten, 1931, 60 k.); amely látja, hogy a „boszorkányhit“ másképmásképp mindig megvolt, bár a középkorban és az újkor elején bizonyos, speciálisabb formát is öltött; amely beletörődött, hogy a mai német, imával és keresztthordással a mezőket járó körmenet éppúgy viseli a Tacitustól, Germ. 40, leirt Nerthus-tisztelet, mint a kereszténység nyomait (v. ö. Bach, 206, 211. ll.) és amely levonta a következtetést, hogy az ilyen sajátos, oszthatatlan „kevertségek“ történelmi sorképzéssel nem, csak a mindenkori jelen esetből magából, annak „urverbunden“ (ahogy a szót v. Geramb érti, Hess. Blätter f. Volksk. 1938, 1 kk.) s mégis recens jellegéből magyarázhatók (v. ö. lent 152. j. körül is). Ez nem zárja ki a történelmi továbbélés és az átvétel lehetőségét sem, természetesen (v. ö. Bach, 181 kk., 221, aki ezt főleg a komplikáltabb kultúrproduktumoknál engedi meg). Viszont csak az ilyen fellogásmód tudja megértetni, miért nem okvetlenül és mindig (csak ha éppen a körülmények összevágának) és miért nem egyformán történik egy-egy ősi kitörés; csak ez veheti végét az olyan tarthatatlan törvények zsarnokuralmának, aminő pl., hogy a rituális mezélség helyét partialisan elfoglalja a — mondjuk — lábra szorító és ehhez hasonló; amit eddig ugyan talán sohasem lehetett igazolni, de annál vakmerőbben hangoztattak.

¹⁴⁴ V. ö. Apollodoros, Bibl. III, XIII, 6/7 és I. V, 1: Thetis és Metaneira mythikusán átdolgozott eseteit.

¹⁴⁵ Az „Erinnert-Werden“ szellemi faktoráról, mint az életoldal kiegészítő momentumáról, helyesen Kerényi is, i. h. 70. l.

¹⁴⁶ L. Szellem és Élet, 1939, 176 k. l. („A fejlődést nem a hagyomány, a tegnapi eset tudomása viszi tovább, amely segíthet ugyan, de teljességgel hiányozhat is. A nép ritusszerűen végzett cselekedetei nem azért „élnek“, mert az ösöknél vagy a szomszédoknál „megvoltak“, hanem mindig megújra élnek, mint olyan titokzatos-hatásos cselekedetfajták, amelyeket a nép egyedül érez legjobbaként bizonyos, vitálisan fontosnak, de ésszel mégis reménytelennek tűnő belső konfliktusai levezetésére: az ösök és szomszédok is ezért csinálták. A „továbbvitelt“ tehát csak a mindig eleven emberi alkat a maga nyílt és latens tendenciáival határozza meg, amelyeket idegen gondolatok, szomszédok stb. csak annyiban érinthetnek, amennyiben tudatosítanak: különben vonzásuk nem számít.“ stb.)

¹⁴⁷ Ma, a Gyöngyösbokrétá korszakát an, számos olyan újabb példát is tudunk mint az, hogy a Csallóközben 1848 óta a háború miatt elmaradt a szentiváni rituálé de 1850 után a bakai falusi bíró figyelmeztetésére újra feléledt. (U. M. M. 1851, 2: 502 Szendrey Zs.)

¹⁴⁸ Különösen az új-görög állam, éppen a világháború óta is, sok ókori görög ritust tudott mélyen visszazható gyökereiben feléleszteni és a mai olasz nép is, mint a maga csiráinak legkészebben jövő képleteire számos, a római mult ismerőtől proponált ritusjavaslatra reagált — mint tudjuk — meglepő revivalteremtésekkel.

¹⁴⁹ Arch. Phil. 1939, 185. l. — A dologhoz l. l. r. 53, 65, 118. j. stb. V.ö. a Bán A.-tól, Lönnrot Illés útjai, Népr. Ért. 1904, (276 kk.) 281. l. adott példát, amely szerint Lönnrot (bizonyára számos honfitársával) a Szent Iván nap éjjelén (Juhannusyö) rakott rőzsetüzet vagy máglyát, kokkotuli (> kokko = rakás, halom), népetymológia útján a kotka = kokko = sas szóval hozta össze; nyilván mivel eleve könnyű asszociáció volt, hogy a lángok „sas módra” magasan ég felé csapnak. Viszont az is természetes, hogy e játék hamar kiható és alakító erejét is érezte, amennyiben azok, akik ilyes-mire gondoltak, a láng („nevének megfelelő”) magasrasztását is ambicionálták, vagyis a ritust önkéntelenül is ehhez a képzetükhöz adjusztálták (v. ö. SMSR. 1932, 205 kk.; L'Antiquité Cl. 1936, 249 kk. kifejtett felfogásunkat, amelyhez most E. Norden is csatlakozik, Aus altrömischen Priesterbüchern, Lund 1939, 150, k.). Egyébként a népetymologia szerepének jelen összefüggésünk szempontjából igen tanulságos példája lehet a Szent György, aki népünk hitében a mezőgazdák védszentjeként szerepel (mint Perseus megöli a sárkányt, azaz a télet s így a tenyészetet felszabadítja stb.: így M. Nyr. 8, 536 k.) és akinek ünnepe (ápr. 23.) tele van aratósi vonásokkal, stb. Sokban azért nyilván, mert neve (*Γεωργιος*) bizonyos helyeken, időkben, bizonyos embereket a *γεωργια* val, sőt a *γη + ὄργια* szavakkal való összetartozásra késztetett gondolni (v. ö. Lanoë-Villène, Les sources de la symbolique chrétienne, 1921, 119 kk. kissé naiv fejtegetéseit. Ahhoz, hogy Szent György alakja a római Pales képére formálódott. l. Frazer tanításait: The Magic Art and the Evolution of Kings, 1911, II. k., XIX. fej. St. George and the Parilia 324 k. stb.) — A momentum fontosságából sokat látott meg Bogatyrev is, aki Actes Magiques 17, kk. stb. érdekes példákat tud a hasonló szavaknak és a költői metaforáknak ritusvalósító erejéről, és i. t. A kérdésre főleg a görögnél is tanulságosabb római igazságok kapcsán (v. ö. ad Anna Perenna: Deubner, Neue Jahrb. 1911, 328 és Chantepie, Lehrb. der Religionsgesch. 2^a stb.; Silvanus: H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, 1923, 66. és 391. l.; azután E. Bichel, Der altrömische Gottesbegriff, 1921, 57; A. Bertholet, Über kultische Motivverschiebungen, 1938, 11, 17. l. stb.) vissza szeretnénk térni. Addig álljon itt gyűjtésünkből, mint a jelen összefüggést legközelebről érintő pár példa: a *Palilia* (= *Parilia*) ünnep jellegének a *parere* igé jelentésének beleértése folytán eltolódott karaktere; a n. *sin(t)vlut* (= „nagy ár”) *Sündflut*-nak értéséből és magyarázásából az „özönvíz”-fogalom mythikus tartalmának észrevehető módosulása; a m. *lányék* szónak, a felkapott (csinált) *ágyék* szóval való összehozás útján a „regio pubis” jelölésére is kiterjedő szerepe (eredetileg az altest csipő feletti részét jelenti, v. ö. Pallas Lex., s. v. Ágyék) stb. — Mindennek ellenére igazat adnék I. Przulski-nak, Linguistique et mythologie stb. (Revue de l'Histoire des Religions, 1937, 224. l.), hogy az E. Benveniste és L. Renou új könyvétől (*Vrtra et Vr̥tragna*, Cahiers de la Soc. Asiatique, 2. l.) adott tétel: „un fait mythologique est a premier chef un fait de langue”, ebben a formában szerencsétlenül, eljárt felfogásmódokat felidézõn van megfogalmazva.

¹⁵⁰ A régi és új viszonyára jellemző példákat hoz Bogatyrev, Actes 14 k. a világháború idejéből, amikor az orosz katona ugyanazt az erõt tulajdonította a hitves, anya, nővér stb. fényképének, mint „régebben” a hajfűrt, amulett stb. viselésének. Ugyanekkor az orosz nép éppolyan szerencséthozónak tekintette az öngyilkos Brut államkincstári pénztáros aláírásával ellátott bankjegyeket, mint általában az akasztott ember kötelét szökták tekinteni. stb.

¹⁵¹ Az átvétel (adaptio) egész folyamatára figyelemreméltók Walter Scheidt fejtegetései, Kulturblogie 1930, 50 kk., aki többek közt arra is rámutat, „dass es . . . nicht in erster Linie darauf ankommt, ob ein Mensch fremde Umweltstücke übernimmt, sondern darauf, was für welche er übernimmt und wie er sie übernimmt.” (59. l.) Ezért illik a folyamat jellemzésére is, amit F. Spielhagen, Beiträge z. Theorie u. Technik des Romans, 34. l. a találás és feltalálás viszonyáról a költöket illetően ír: „Von der einen Seite betrachtet, scheint dem Künstler alles gegeben, nichts von ihm erfunden; von der andern, alles von ihm erfunden, nichts ihm gegeben. Die Wahrheit ist, dass er nichts verwenden kann, wie es gegeben; jedes Atom des Erfahrungsstoffes erst durch die Phantasie befruchtet werden muss.” Ebben az értelemben vallja Jóó Tibor is (A magyar nemzeteszme 1939 pass. és a Magyar Nemzet 1939, 74. számának ügyes cikkében), hogy a hagyományt nem lehet megtanítani, csak átélni és hogy így a hagyomány már alkotás.

¹⁵² A „vezető Egyház és ellenálló pogányság“ sematizmusa által jellemezhető felfogás korrekciójához l. most Vallás és „Nép“ c. dolgozatomban, Sz. és É., 1939, 176 k. V. ö. fent a 143. j. körül is.

¹⁵³ V. ö. l. r. 272–274. közt is.

¹⁵⁴ V. ö. M. P. Nilsson, 122 kk., de főleg Fedor Schneider, Über Kalendae Januariarum et Martiae im Mittelalter, AIRW. 1920/21. (XX, 82–134, 360–410.) 128 kk. élesesű fejtegetéseit, hogy l. Zachariás és II. Gergely pápák azt, amit Bonifatius 742.-i levele említett (S. Bonif. et Lulli Epp., ed. Tangl, M. G. Epp. sell. I. 1916, nr. 50.) „gentili more observari... apud b. Petrum apostolum vel in urbe Roma“ (l. Zachariás válaszáat Ep. Bon. p. 90 k. no. 51 T.), nevezetesen a „mensis illa die vel nocte dapibus onerare“ szokását is; a pogány római ünnepnek az akkori Rómában való, sacrilegus továbbélésére értették.

¹⁵⁵ A dolgozhoz Usener kutatásain kívül v. ö. Katona L. is, Keresztjári Napok, i. h. 1912, II, 267–273. (megj. 1894.)

¹⁵⁶ Így például a szilveszteri népszokás, hogy „de omnibus leguminibus comedunt“, véletlenül csak a XII. sz. közepétől van hagyományozva; hisszük mégis Schneidderrel, i. h. 87 kk. passim, 396 kk. stb., hogy ez a közelfekvően emberi gondolat már a régi római Kalendae-babonákban is szerepet játszhatott, csak mi — a hagyomány vélelén vagy korszerű hiánya miatt — nem szerezhettünk róla tudomást. A módszer-tani elvnek különben, hogy pogány-római gondolatot a keresztény középkor gyakorlatából szabad és lehet visszakonstruálni, Usener lehetett az inspirálója (v. ö. Whnf.² 321 kk., 342 kk. az amburbium kérdésében febr. 2. vagy 3-át illető fejtegetéseit).

¹⁵⁷ Természetesen: ha a szimbolum közérthetőbb, mondhatnók „világnyelven“ beszél, ez mindenképp megsokszorozza a továbbélési lehetőségét. Így készítette elő a hajót jelentő boldogság kedvelt jelképét, amely Rómában keleti „hatásra“ keletkezett (l. most Alföldi A., Isis-szertartások Rómában a IV. sz. keresztény császárai alatt, Diss. Pannonicae II, 7, 1937, 48₁₀₂–50. II.) már egy római gondolat (l. Ovid., Fasti I, 219 kk.), míg a keres-vitorlás hajó közép- és újkori továbbéléséhez v. ö. Amicitia 1939, 1751 adott utalásunkat.

¹⁵⁸ Ennek jelentőségét észrevéve már Bonifatius írja mint veszedelmet Zachariás pápának (Mansi. Collectio. XII, 34 k. = S. Bonif. et Lulli epp. ed. Tangl M. G. Epp. sel. I, 1916, p. 84 k. nr. 50.), hogy a Rómába zárandokoló „carpales homines idiote, Alamanni vel Baioarii vel Franci... in Romana urbe et iuxta ecclesiam S-Petri“ gyakran láttak olyan, őket saját pogány ceremóniáikra emlékeztető szokásokat („paganorum consuetudine choros ducere per plateas et adclamationes ritu gentilium et cantationes sacrilegas celebrare et mensas illa die vel nocte dapibus onerare et nullum de domo sua vel ignem vel ferramentum vel aliquid commodi vicino suo praestare velle... mulieres pagano ritu filacteria et ligaturas et... habere et... ad comp-randum aliiis offere“), amelyek bár nem voltak azonosak, amazokkal könnyű tévedés által asszociáltatva, e zárandokokat az egyházi átírányítás és meggyőző Christiana interpretatio nélkül éppen pogányságukban is erősíthették volna. (Bölcs téritők hasonló esetekben sokszor húztak már hasznát a primitíveknél is gyakori, hasonló érteni-vélesek-ből.)

¹⁵⁹ L. Schneider, i. h. 380 kk. Viszont (Schneiderrel szemben) a mensák dolgában (l. fent 154. j.) M. P. Nilsson figyelmeztet a jellegzetes kelta vonásokkal megkülönböztetett németalföldi babonákra, amelyek a rómainak átvételét belülről készítették elő illetőleg indokolták.

¹⁶⁰ V. ö. például az Usenertől (Rh. M. 465 k. = Whnf.² 348 k.) idézett De solstitiis et aequinoctiis c., rendszeren Johannes Chrysostomos prédikációiban lenyomatott homiliát, amely hevesen védi az új karácsonyi dátumot úgy, hogy Jézusnak születésnapja annál inkább lehet a Napé, mert már Malachiás 4, 24 az igazság Napjának feljövésé-ként hirdette az Ő követését. — Egy Salam. 5, 6-ra támaszkodó és majd Ambrosiusnak, majd Maximus Taurinusnak tulajdonított karácsonyi prédikáció hasonló törekvéseiről és eszközeiről, l. Usener, i. h. 480 kk. = 366 kk.

¹⁶¹ V. ö. Usener, 302, 306 kk. és 1 kk.

¹⁶² Usener, Rh. M. 469 = Whnf. 353. („Aus den bildern und beischriften der münzen ergibt sich, dass zwar begriff und name des Sol Invictus aus dem orientalischen Baal-cultus stammt und seine wurzel in Elagbal von Emesa hat, aber bild und vorstellung griechisch-römischen ursprungs ist und schon vorhanden war, bevor dieser Sol den orientalisierenden namen Invictus erhielt.“)

¹⁶³ A történeti hagyományoknak egyik legfőbb szerepe, hogy akadályozhatja is — amit gyakran el szoktak feledni — a továbbélést, amennyiben t. i. valamit úgy érezhetünk, mintha régi, elavult vagy szégyenletes (paraszti) dolog volna (főleg néphagyományban, költészetben stb.) és ezért aztán visszafojtjuk, illetőleg elhagyjuk.

¹⁶⁴ V. ö. *Amicitia*, 1939, 57 kk. *Szellem és Élet*, 1939, 173 kk. — Helytelen tehát a felfogás, mintha — például — a zsidóknál a kovakövet a vaskés ismerete után is csak a régi hagyományhoz való vallásos ragaszkodás törvénye parancsolta volna a circumcisiohoz használni. Számtalan dologban nem volt ez a konzervativizmus eleven. A régi csak akkor „marad meg” (látszólag), ha hozzá a mindenkori jelenben is fűződhetik legtöbbször más-más marasztaló, azaz a ritust elevenre töltő érzés, képzet stb. „Halott konzervativizmus” a ritus formájában is ritka: az is állandóan változik (az érzés, képzet visszahatására), ha ennek a megfigyelését a kutatás el is hanyagolta. (L. „Kultische Motivverschiebung”, i. h.)

¹⁶⁵ Az Egyház tudatos „elébemenésének” klasszikus példája (mint ismeretes) N. Gergely pápának 601 június 22-én az angolszászok krisztianizálása tárgyában leírt és máshol is mindig alkalmazott gyakorlata, amely csak a pogány bálványok lerombolását követelte, míg a szentélyeik megtartását, a pogány hekatombák helyett más, megfelelő ünnepi szokások megengedését javallotta. Mással az Egyház sikertelen ellenállási kísérleteinek, azaz kényszerű ideiglenes defetálásának példájaként mutassunk pl. I. Gelasius pápának a febr. 15-i Lupercaliák ellen való tanítására. V. ö. *Usener*, *Whnf.*, 301, 306, 328, 349, 366 kk. (a Lupercaliákról: 311, 327, l.) Mindenképpen bizonyos azonban, hogy így a Donar személye nem mehetett át oly egyszerűen Szent Péter, György vagy Jánoséba, esetleg Christophoséba, sőt az ördögébe, és nem lesz megfelelő a kifejezés, hogy Szent Iván pl. a Baál örökébe lépett stb. Ami e felületes látszat mögött, ilyen viszonyok közt, valójában folyt, az csak önálló, teremtő fejlődés lehetett ama (keresztény) pillanaton belül, amelyben — korszerű formában, azaz a régi istenek helyett a jelen szentjeire vonatkoztatva — csak az történhetett, ami általában szokott történni: ugyanazoknak az ősi és mindig új, *urverbunden* stílfarmáknak megfelelő egyéni megelevenedése (l. *Bach* is, 161 k.). *Bach* különben azt is helyesen látja, hogy az olyan alsóbbrendű pogány mythológiai lények, amelyek mint leginkább „zeitlos-primitive Gestaltungen der magisch-mythischen Weltanschauung”, érthetően élnek jelenleg is tovább (Frau Holle, wilder Jäger stb.), az új, korszerű vonásaik által tulajdonképp egészen másokká váltak (162. l.). A katolikus kereszténység mysticismusának különös előnyéről az *Ewig-Primitives*, a folklóre-közhelyek konzerválása szempontjából helyesen szól *H. Naumann*, *Über vergleichende Volkskunde und Religionsgeschichte* (Jahrb. f. histor. Volkskunde I, 1925) 36 k. l. is.

¹⁶⁶ A következőkhöz v. ö. *Arch. Phil.* 1939, 181—191. l.

¹⁶⁷ A láthatatlan lelki momentumokkal integrálódó „zersungen” szövegeket hozzánk hasonlóan értékeli *Ortutay* is, *A változatok kérdése, Napkelet* 1935. febr.; *Székelly Népballadák*, 1935, 40 kk. (= egy tevékeny, termő közösségi kultura utolsó üzenetei) és azóta is többször még határozottabban (l. *Alkat és Közösség... Társadalomtudomány*, 1936, 26 k. l.). Felfogásunk szerint: a népköltés erejének színtelenedése, értelmetlen összekeverés, városi elemek (szavak) felvétele, kuplék, sőt tangók hatásai is bizonyosságot tehetnek, ha nem is az igazi közköltészi véna eleveensége, de mindenesetre egy aktív „helyzet” fennforgása mellett. Az ilyen momentumok is tehát nem mint „romlás”, hanem teljes súlyukban tekintendők.

¹⁶⁸ Eddig azok is, akik viszonylag közel jutottak az „élő tény” meglátásához, kisiklottak ott, ahol az imában, áldozatban (ritusban) nyilvánuló mozgást céllal csinálnak vették. Nemcsak *Lévy-Bruhl*, amikor célgondolat kényszere alatt tekinti „magikus”-nak a „praelogikus” „loi de participation” szerint létrejött cselekedeteket (pl. *Les fonctions mentales*, 1910, 68 kk. és *van der Leeuw*, *Die do ut des-Formel in der Opfertheorie*, *AFRW.*, 1920, kül. 249 kk. is), amivel lélektanilag hamisan megengedni látszik, hogy a praelogikus állapot előbbvaló a logikusnál és hogy a magikus szemben áll pl. a vallással (ez ellen l. főleg *Vallás és Mágia*, *Ethn.* 1933, 31 kk.; *Széph. Ktár* 2. sz. 17. l.; ehhez v. ö. *Bogatyrev* is, 31 kk. *Frazer* adataival: „souvent, loin que rites chrétiens et populaires soient en conflit, ils se renforcent mutuellement”). *Deubner* szerint is minden ritusnak van egy célja (*K. Vahlert* kritikája után l. *Arch. Phil.* 1939, 182 k. és fent l. fei.), aminek konkluzióját maga kénytelen levonni a kijelentéssel: „die Rechnung geht nicht ganz glatt auf” (i. h. különösen 331 kk.). Különben e traditio és a survival jelszavai szerint haladó szemléletmód ellen a kísértéshittel kapcsolatban *Crawley* után helyesen indult *W. F. Otto* is, *Die Manen*, 1923, 64. l., de a kérdést mégsem tudta lebírni (v. ö. kritikánkat: *Arch. Phil.* 1937, 313—334. ll.). A magunk revival-felfogásához l. *Társadalomtudomány*, 1935, 35 kk., *Deuxième Congrès Intern. d'Esthétique*, 1937, I, 276 kk. (a teljes szöveg: *Survivances dans la poésie et dans l'art* címen, 1937 óta az *Ét. Hongr.*-ban várja megjelenését) stb.

¹⁶⁹ Főleg: *Lényeg és Gondolat*, *Széph. Kt.* 2. 1927; *Költészet és filológia*, *EPhK.* 1926, 74—82; *A költészet lényege és formája* Bp. Szle, 1927, 242—268; *Der primitive*

'Hochgott' SMSR 1929, 173—185; másfelől Refrigerium, 1937, passim; L'Antiquité Classique, 1936, 256. l. fejtették ki.

¹⁷⁰ Zur Entstehung der altchristlichen Basilika, Gesamm. Aufs. 1929, 91 kk.

¹⁷¹ Vítás, hogy a metalizikába nem bocsátkozó Riegl milyen reális erőért ezen a terminuson. Akárhogy is: a „Kunstwollen” hordozója mindig egy embercsoport, a variabilitást mindenestre lehetővé tevő egyéniségeivel, illetőleg ezeknek a mindig más, kiszámíthatatlan konstitúciójával vagy strukturájával (v. ö. *Hans Sedlmayr*, Einl., Riegls Gesamm. Aufsätze, 1929 [1917]-höz, főleg XVI kk.). Véleményünk szerint tehát Rieglnek, ha a maga virtuális esztetikáját kidolgozta volna, úgy kellett volna az esztétikai tettet is beállítania, ahogy ezt mi a ritusokkal tesszük, illetőleg a produktív szellemiség egész területére vonatkozólag követeljük.

^{171a} A Vossler-helyet *Danzel* is idézi, Mittglen aus dem Museum f. Völkerkunde, XIII, 1928 Hamburg 72 k. V. ö. még Faj és fejlődés az ethnológiában c. dolgozatunkban: Ethn.-Népelet, 1936, 257 k. — A jövevényszavak és a jövevénykultúra szempontjából is jól sejtí meg a magyar nép „átvételi hajlandóságát”-nak fontosságát *Erdődi J.* Társadalmi szempontú népryelvkutatás, Népünk és Nyelvünk, 1936, 155 k.

¹⁷² Pogány magyarság, keresztény magyarság, 1938, 89 kk., 103 kk.

¹⁷³ A. Cassirer től ú. n. „Phasengefühl” szerepéről l. nála Philosophie d. symb. Formen II, 138; a dologhoz *Kerényi*, Paideuma I, 1938, 63. l.

¹⁷⁴ V. ö. *Huizinga*, i. h. 213. l.: „stets ist das Substrat eine Situation des menschlichen Lebens oder ein Fall von menschlicher Empfindung, geeignet, die Spannung anderen mitzuteilen.”

¹⁷⁵ A szellemi élet utólagos területfelosztásainak további alapjaihoz és a vallás-ill. költészet itten minket nem érdeklő egyéb különbségeihez v. ö. Lényeg és Gondolat, 12 k.

¹⁷⁶ Homo Ludens, Pantheon, 1939, 35. l.

¹⁷⁷ L. különösen Les Origines du poète Homère c. dolgozatomban, kny. Revue des Études Homériques, 1934, 13 kk.

¹⁷⁸ V. ö. már Thomas Mann és a klasszikusok, EPhK. 1916, 237—247 ll.

¹⁷⁹ Ezeket különbözteti meg *W. von Sydow* emotionális-, fantázia- és érdekeszociációk nevén, amint *A. Nilsson*-ból, i. h., 174 k. tudom.

¹⁸⁰ V. ö. Th. Mann és a klasszikusok, i. h. 239 és Alkat és Közösség, stb., i. h. 25 kk.

¹⁸¹ Erre mondta Fedics Mihály, *Ortutay Gyula* felfedezettje: „aki pár mesét [értsd *οἴμη*-t: a szó a görögben is „vibrál”] tud, az akár százat is csinálhat belőle” (l. most Ethn. 1939, 222; 5), és szavait mintha csak *Radloff* rhapsodjaitól, *Lönrottól* vagy a homerosi gyakorlatból „plagizálta” volna. Ez talán a köz- és az egyéni költészet legfőbb különbsége: az egyéni a mondandó megfelelő kifejezését, a köz a (kész) kifejezésbe illő mondandót keresi.

¹⁸² A Festivitätsgefühl-lel, mint lelki realitással foglalkozott *Kerényi K.*, i. dolgozatában, amely egyik fejezete lesz La religione antica (= Die antike Religion) c. olaszul és németül megjelenendő könyvének. Ez a Pantheon kiadói bejelentése szerint a két szügesztvív tételt szándékozik kifejteni, hogy az antik vallás „Festreligion” és hogy „das Wesen des Festes = ein Grundphänomenon der Kultur.”

¹⁸³ I. h. 90. l.

¹⁸⁴ I. h. 379. l.

¹⁸⁵ *K. Th. Preuss*, Ztschr. f. Ethn. LXX, 285. l.: „Die übernatürlichen in der Urzeit zentralisierten Mittel dienen z. T. zum Schutze, z. T. zur Herbeiführung des Erfolges. Diese beiden Zwecke sind gar nicht voneinander zu trennen.” A ritus a maga törzsi vagy egyéni elevensége szerint nagyobb körök, későbbi idők, más műveltség számára soha nem beszélhet érthetően. V. ö. amit *M. Granet* után *Huizinga*, i. h. 88 k. a termékenység-gondolatok zavaraiából fakadó kínai és primitív versenyjátékokról mond. Szerintünk mégis: a rituális megmozdulás már apiori sublogikus nyelvet beszél s így nem tesz logikai kategóriák szerint különbséget dolgok közt, amelyek általában az *εὖ ἔχοντα*, a valamit-elérés érzését nyújtják (v. ö. Racc. Ramorino, Aus der ‚Frühzeit’ der Epik 1927, 589 stb.). A felsőipolyvidéki Nagyszombat éjszakájának imáiban is Jézus szenvedéseiről, haláláról feltámadásáról beszélnek, a bűnösök megtéréseért, mindenféle kár távolmaradásáért, jó termésért, stb. könyörögnek (*Bálint*, i. h. 217. l.)

¹⁸⁶ *L. Gunda*, Ethn. 1938, 213. l. *Szendrey* és *Kusztér* adatait: I. r. 52. j. (A kincset, mint a „minden jó” egy elemét illetőleg v. ö. *Róheim*, M. N. N., 318. l.) A né-

met Johannisfest szokásmotívumainak könnyű súlypontváltozásait, könnyen másuló képleteit főleg *L. Mackensen* hangsúlyozta; *Bach*, 141 kk. a szokottabb ritusok mellett kérdőjeleket, temetőjárást, gyertyás processiót stb. is említ (143).

¹⁸⁷ V. ö. *Deubner* a Lupercalia ritusáról, *AfRW.*, 1910 (XII). 481—500 l.; más esetekről: *Zur Entwicklungsgeschichte der altröm. Religion*, N. Jhrbb. 1911, 321—335 stb. (Kritikájához l. „Kultische Motivverschiebung” und „Praedeismus”, i. h. 182 kk.)

¹⁸⁸ Ilyen elsősorban, hogy a periodikusan visszatérő ritus, amely ünneppé lett, el tudja a naptárhoz-kötést is viselni, (bizonyos például, hogy a szerencse „lekopogását” eleve nem lehetne dátumhoz kötni, ahogy ünnep sem nőtt köréje). Tudjuk pedig, hogy pl. a szentiváni ünnepnek milyen kevés köze van ahhoz a keresztény naptárbeli ponthoz (l. már *Róheim*, M. N. N., 239. l.), amelyhez rögzítődött. Ennél is jellegzetesebb eset: a római újév nevezetes kialakulása. Itt még fel tudjuk ismerni, hogy a pásztor és földműves római népnél, Itália földjén, az újév „természetes” volt. Semmi köze nem volt január 1-éhez, amelyhez Julius Caesar tudós naptárcsinálói kötötték, hanem a rómaiak foglalkozásához, klímájához, stb. képest, a tavaszi napforduló körül esett. Ennek emlékeként szerepeltek csakugyan még a későbbi római naptárban is márc. 15-én az Anna Perenna (Wissowa, *Relig. u. Kultus der Römer* 1902¹, 194. l. szerint tipikus 'Jahresgöttin') *feriae*-i az ismert, évelőt jelző formulával „ut annare perennareque commode liceat” (v. ö. *Deubner*, *Zur Entwicklungsgesch.* 1911, 328. l.; *W. Fowler*, *The Roman Festivals* 1899, 51₄ stb.); és szerepelt apr. 21.-én a Parilia (Palilia), amelyről mint a „principium anni pastoricii”-ról (*Deubner*, i. h. 328₃) és a Város kezdetéről is, olyan kitűnő képet ad a jól olvasott Ovidius. Csakugyan: ez a tavaszi évkezdés, — melynek népies alapjait erősíti a római hit, hogy a világnak is tavasszal kellett kezdődnie (*Verg. Georg. II*, 336 kk.; *vere natus orbis est: Pervig. Ven. 2*; zsidó hit szerint is: a világtéremtés összeesik a régi tavaszi, később téli évkezdettel) — márc. 1-ére fixálva, egészen a Caesar-reformig hivatalos évkezdés is volt. Népies eredetiségére és mélységére vall, hogy még a római császárkorban, az V. sz. pápáinál, sőt Oroszországban a XIII. sz.-ig minden hivatalos változtatás ellenére is, macacsul tartotta magát. A kereszténység középkori tudománya szintén mint a csillagászatilag legmegfelelőbb tavaszi ponthoz, márc. 22.-éhez kötötte az év kezdetét (*Braga, Beda*, stb. v. ö. *Schneider*, *AfRW.* 1920/21, 399₂): a tudományosan kiszámított évkezdőt a maga egyáltalán nem „értett” helyén nehezen s csak a természetes (paraszt) élet körén illetőleg idején túleső rétegek ismerték el. Hasonlóképp volt természetes, bár kevésbé népszerű, egy másik ilyen évkezdő is, amelyet eredetileg a téli napforduló körül kellett ünnepelni. Ennek nyomai a későbbi naptárban: a dec. 17-i Saturnalia („újévi” szokásairól l. *Deubner*, i. h. 327 k.) és a dec. 21.-ére eső Divalia, amelyen Diva Angerona (legalábbis a néphit szerint > angerendo!) *ἀνεφέρετο τὸν ἥλιον*. Jellemző mindenképp, hogy amikor az intellektus parancsszava jan. 1.-hez kötötte az évkezdést, vég-eredményben mégis: győzhetett a fixálás, anélkül, hogy az ünnepi hangulatot tönkre tette volna, Nemcsak a téli napforduló- de a tavaszi bizonyos ritusai is átmentek erre a napra (tavaszi Isis-ünnep maskarádéinak [Apul. *Metam. II*, 8] jan. 3-ára, az újévi vota-napjára való átszarmazását bizonyítja *Alföldi*, Isis-szertartások Rómában, 1937, 49. l. — angol szövegét nem ismerem, — aki a pogány újévi szokások továbbélésében *Bürger. Gesch. d. Neujahrsfeier in d. Kirche* 1910-i jeni disszertációjára hivatkozik), bár úgy „mentek át”, hogy azért részben márc. 1.-e körül is megmaradtak. (E sajátos következetlenség a vallás terén gyakori: a logikus és sublogikus erők örök eldöntetlen versengését tanúsítja. Pl. az év a mi parasztságunk életének berendezései szerint is még jórészt Szent György napján kezdődik.)

¹⁸⁹ *Kerényi*, i. h. 65. l.

¹⁹⁰ V. ö. 257, 272 kk. stb.

¹⁹¹ V. ö. I. r. 270. l.

¹⁹² Az I. r. 268 kk. II. (és jegyzeteiben) meglátott szövegnehézségek megértetéséhez a szentiváni rövid éjszaka képzetén kívül talán arra is kell gondolnunk, hogy az alvás sok gazda-népnél érződik olyan mulasztásnak, amelyik a gabonában (termelésben) áll bosszút („A gabona megdől, ha a gazda vagy asszonya ledül pihenni”, stb.; v. ö. *Bogatyrev*, *Actes* 74. k.).

¹⁹³ V. ö. *Bogatyrev*, i. h. 45 k. („Lorsqu'ils exécutent les chants de Noël... la jeune fille va au grenier et jette des noix aux jeunes gens en âge de se marier”, stb.) és I. r. 262 k. stb.

¹⁹⁴ Egy-egy eltévedt szokás „eredeti” helyének történeti kimutatása céljából még *Nilsson*, *AfRW.*, 1918, 100 kk. és *Schneider* is, u. o. 1920/21. 370 kk. messze mennek. — Az is ugyanilyen elhibázott törekvés, a fonóbeli házassági szokások Szentivánból

való levezetésének párja volna, amely pl. András napjából azért akarná a szerelmi jóslást eredetelni, mert (minálunk) Andrásnap a szerelmi varázs és jóslás tipikus napja (v. ö. *Katona L.*, *Eladó lányok napja*, Irod. Tanulm. II, 1912, 309–315. l.).

¹⁹⁵ E momentum történeti jelentőségéhez v. ö. egyelőre Szellem és Élet, 1939, 177. l.: „A nép — mondhatnók — szükségképen az és annyi, amit és amennyit átvenni és magáéként lebélyegezve megtartani képes; az átvétel sokszor legmegbízhatóbb árulója s megóvója az őseredeti latens képességeknek. A „pogány” magyar lélek határai potenciálisan, kétségkívül már addig a fokig nyultak a kereszténységbe és az általános emberiségbe, ameddig aztán ezeknek a felkinált kincsei benne utólag meghonosodhattak; sok ősi csira (érthetően) kizárólag a kinálkozó idegenség átvételében tudatosodott és konzerválódott.” Így a tót és német Szentiván-ünnepnek könnyű és sűrű átvétele nagy valószínűséggel enged valami (ekként félreérthető) régebbi magyar (tűz)ünnepre, (azaz ilyen ritusok magyar visszhangosságára) következtetni. Mint-hogy a mai német husvét, Johanni-, Martini-tüzek is stb. egykori megfelelő germán kultikus tüzek megvoltát parancsolják feltennünk (v. ö. *Bach* is, 157 k., irodalommal). Így azonban egy tót átvételnek éppen a magyar szellem önálló megmozdulása lesz a legelegendhetlenebb előfeltétele, vagyis a folyamat úgy folyik le, ahogy *Goethe* (*W. Humboldt*hoz 1832 márc. 17-én) az egyes lángésznel sejtette „welches alles in sich aufnimmt, sich alles anzueignen weiss, ohne dass es der eigentlichen Grundstimmung, demjenigen was man Charakter nennt, im mindesten Eintrag tue, vielmehr solches noch erst recht erhebe und durchaus nach Möglichkeiten befähige”. Éppen ezért hisszük, hogy egyfelől a *Naumann* (*Primitive Gemeinschaftskultur*, 1921, Grundzüge der dt. Volksk., 1922 stb.) túlságosan népszerű fogalmazását a kulturának „von oben nach unten” terjedéséről, a „gesunkenes Kulturgut“-ról, abban az értelemben kellene átfogalmazni, hogy — bár ritkább esetben — a nép egy-egy nem a saját osztályához tartozó alkotónak közköltészeti célra mindamellet alkalmas és tudomására jutott javaslatát is átveheti, továbbviheti, természetesen, mint ahogy a „von unten nach oben” út sincs eleve eltorlaszolva (l. *W. Scheidt*, i. h. 67 kk., *Bach*, 311 k. is): a szociális rétegek, az alkotó egyén és a recipiáló köz egybefolyznak s egymástól élesen el nem választhatók. (Az egyéniségnek kulturtörténeti jelentőségét a népéletben már *P. W. Schmidt* hangsúlyozta, pl. *Anthropos* I, 1905, 604 kk.; *Naumann* ellen: *A. Spamer*, *Hess. Bl.* f. *Vkunde*. 1924, 67 kk. és *E. Hoffmann-Krayer*, *Arch.* f. *Vkunde* 1930, 169 kk.; v. ö. még *A. Haberlandt*, *Die deutsche Vkunde*. 1935, 75, 143., *Bach*, i. h. 315 kk. is). Másfelől azt is még túlságosan éles elhatárolási formának tartanók, ahogy pl. — az i. r. megjelenésével egyidőben — *Kardos Tibor*, *Deákműveltség és magyar renaissance*, 1939. (kny. a Századok 1939. évi 7–9. számából) állítja, hogy „a virágének nem népi költészet, hanem a néphez lejutott úri költészet” (74. l.). Igaz lehet nevezetesen, hogy a virág *rejtőnevet* „a nép nem hozhatta”, de *Kardos* is aligha állítja, hogy a ma is szerzte használt „virág” *metafora* nem ment volna élébe a bolognai memoriale-énekköltést tanult és a magyar lovag-királyok udvarát járó diákok javasolatainak, akik már ugyancsak magyarokként („von unten nach oben”) éppen ezt a virágénekmagot hozták el. Ő maga is számol vele, hogy népünknek ősi közösségi énekei voltak, illetőleg éppen a szentivánnap szertartáshoz ilyenek is csatlakoztak és a táncritmus hasonlóságának a lehetőségét is sejteli. Így azonban a magyar közösség nyilván már legalábbis kezdeményező társszerzővé lett az olyan „goliardikus” diákjavaslatok közköltészeti fogadtatásában, aminő volt — például — az ismert szentiváni betét: a „Virágok vetélkedése” is.

¹⁹⁶ V. ö. *Usener*, *Whnf.* 178₀₂. 210 kk. 321 kk. 342 kk. Ezek a „gyertyák” itt természetesen a *φωτισμός* (*φώτισμα*)-gondolat (= geistige erleuchtung, az „igaz világosság”) megérzékítései (v. ö. *Usener*, 176 kk.). Hogy a *φωτ-τῶ* férfit és fényt egykép jelentő ereje legalább a görögnyelvű egyházban szintén a népetymologia erejével hatott, v. ö. *Wissowa*, *Ges. Abhdlungen* 1904, 215 k. (a *L. Manlius-féle*, *Dionysios Halic.* és *Macrobius* révén ismert jóslattal kapcsolatban).

¹⁹⁷ Tudvalevően egyes gnosztikusok Jézus Jordánban való megkereszteltetésének csodáját, amelyet már az apokryph „(Petrus és) Paulus prédikációja” ismer (*Cyprianus*, de rebapt. 17, *Hartel* III, p. 90: „item cum baptisaretur, ignem super aquam esse visum, quod in evangelio nullo est scriptum”; vö. *Usener*, 60₁₂, 66₂₀₋₂₁), a tűzre is kiterjesztették vagyis a helyes kereszteléshez tűzceremóniát is követeltek (l. *Usener*, 63. kk.). Legjobbhan mutatja ezt a (hamisan) *Tertullianus*nak tulajdonított *Adv. Marcionem* c. költemény I, 162: „docuit tingi, translato corpore flamma”; az e mögött rejlő ritust viszont — *E. Hückstädt* alaptalan elvetésével szemben — már *Usener*, 170₃₈ helyesen állította a mi új-tűzön és szentiváni tűzön való átugrásaink mellé. (A köl-

teményhely egyenesen közelítő kísérletnek látszik egy ilyen, akkori pogány tűzritus felé.)
¹⁹⁸ Ilyen, jórésztében korunkra jellemző szentiváni ceremónia pl. a *László Gyulától* Ethn. 1933, 78. l. Bajáról leírt, ott az ötvenes években még élt ünneplés tűzgrátsal, koszorúval, de úgy, hogy az utólag kiakasztott koszorút a legény meglesi, ellopja s így szimbolikus játék segíti elő az eltűnésben rejlő „jósalat” („a leány abban az évben férjhez megy”) teljesedését. Vagy ilyen a Nemzeti Újság tudósítójától 1937 július 3-án leírt római (lateráni) ünnep, ósrómai carrusok felvonultatásával, kalászcsoomókkal, nagy farakásokkal, de csak kis máglyákat (játékból), egyedül átugráló gyerekekkel, tűzijátékkal, villannyal, csillagszórókkal, vásárfiával, csengettyűkkel, álarcos menettel és lakomázásokkal (jó példa egyszersmind az ünnep általános, csak-ünnep voltára is, v. ö. fent 186. j. körül).

¹⁹⁹ V. ö. *Bogatyrev*, *Germanoslavica* 1922/23, kül. 254, 257. l.

*

Ritus und Fest.

Unsere Abhandlung „Szent Iván Napja” (Johannisfeier in Ungarn) oben 1939, S. 254—296 zeigte es, dass bei der herkömmlichen Deutungsweise des Festes die offenen Wesens- und Fortpflanzungsfragen des Johannisrituals und Gesanges unlösbar bleiben. Zum Glück lassen bereits die als typisch sich erweisenden Fehler die Richtungslinien einer brauchbareren Betrachtung erahnen, und darauf soll es uns hier ankommen. So wurde z. B. folgerichtig übersehen, dass man mit einer Feuerzeremonie des Mitsommerfestes z. B., nie eigentlich als mit einer fixen Quantität rechnen kann. An und für sich hat doch schon das Feuerelement umso mehrere symbolische Werte als auch seine Beziehung zu der Sonne mitschwingt; dann mag auch die Zeremonie — eine komplexe Handlungsweise — immer veränderlich durch unzählige Gefühls- und Vorstellungsschattierungen veranlasst, zahlreiche und vielfach schillernde materielle Einzelzüge, Nebenmomente usw. hervortreten lassen; aber am meisten werden namentlich der — notwendigerweise immer anders veranlagte, zum Ganzen und zu den Einzelheiten immer individuell Stellung nehmende — Operator und die Äusserungen seiner unberechenbaren Diathese, Reflexionen usw., zahllose Variationen, Kombinationen und Permutationen ergeben müssen, denen gegenüber die begriffliche Eindeutigkeit ohnmächtig zu werden, ja Gewalt auszuüben gezwungen ist; eine Gewalt die dann nicht bloss die immer anderen Johannisfeuer (irtümlich) gleichzuschalten, sondern selbst das Notfeuer z. B. mit unserer Feuerzeremonie zu identifizieren pflegt. Ähnlich typisch aber auch zu einer ähnlichen Verfälschung dessen, was und wie es eigentlich war, führte auch der andere verwandte Fehler, dass man sich angewöhnt hatte nachlässig bloss einen Quotient an die Stelle des Ganzen zu rücken. Wie nüchtern nämlich und wie vorsichtig immer einzelne Forscher in der Einzelanalyse mit Wertungen und Qualifizierungen sich gezeigt haben; wie immer sie auch der unerfasslichen Verschiedenheit der Riten, ihrer Zwecke und — bei Komplexität und organischer Einheit sämtlicher Züge — auch der Eventualität und Müsiggkeit des von ihnen gedanklich Erlässbaren gehörig bewusst waren, sie liessen sich schliesslich seltsamerweise doch (vielleicht nur um die Ausdrucksweise zu vereinfachen,) fast immer dazu verleiten, im Johannisfeuer (um bei unserem Beispiel zu bleiben) dennoch bequem nur einen Sonnenkult oder eine Purifikations- oder eine Paarungszeremonie katexochen u. ä. zu erblicken, ja demgemäss selbstverständlich auch vom ganzen Feste etwa, ähnlich eingeschränkt, als von einem alten Baalkult-Survival, Zauber-oder Paarungsfest usw. zu sprechen. Ein weiterer ähnlicher Fehler war es, dass man die Bedeutung des einen oder anderen, hier oder dort besonders dominierend erscheinenden, sonst vulgären Elementes überschätzte und demgemäss nicht nur den Ritus mit jenem herrschenden Element, das ganze Fest mit jenem deutlichsten Ritus (d. h. den Sinn mit dem vermeintlichen Sinn dieses) um jeden Preis gleichzusetzen, aber auch alle sonstigen Gelegenheiten, wo wann und wie immer sich nur Feuersprung, Gesang, Kränze oder ähnliche Handlungsarten vorgefunden haben, folgerichtig nur z. B. vom Johannisfeuer am 24-ten Juni abzuleiten trachtete. Doch zu einem noch bedeutenderen, vielleicht zum bedeutendsten Schiffbruch war man namentlich gar durch die gleichfalls irreleitende Auffassungsweise gelangt, nach der ein jeder Ritus „the outcome of a definite train of reasoning” sein und immer einen Zweck haben sollte, der dann selbstverständlich festzustellen war. Wie sollte man eben an einem fixen Zwecke eines „identischen” Ritus glauben dürfen, wo man sieht, wie leicht und oft demselben Ritus ein polar entgegengesetzter Zweck zugemutet wurde? (Aus unseren Beispielen sei hier nur auf das eine hingewiesen, dass bei der Wasserprobe nach Pausanias X, 19, 2 und auch Hincmar „Innoxii sub-

merguntur aqua culpabiles supernatant", nach Hamurapis Gesetzgebung dagegen, umgekehrt die Sünderinnen „καταδύονται.“) Nach Zielkategorien hat man indessen schon distinguiert, sobald man einen Ritus auch als „magischen“ (d. h. als zwingend gemeinten) oder als „religiösen“ (d. h. zur Huldigung gedachten) usw. bezeichnet hat (zur Untertrennbarkeit religiöser und magischer Erscheinungen vgl. namentlich Vallás és Mágia, Ethnogr., 1933, 31—44), ein tiefer „fons erroris“ allerdings. Als die am meisten verleitenden werden aber hauptsächlich die Versuche der — mit dem Gedanken dieses Zielgerichtetseins „ursprünglicher“ Handlungen und mit Hilfe der Taylor'schen Survivalvorstellung ausziehenden — Entwicklungsbahn-Rekonstruktionen zurückzuweisen sein, die bekanntlich so verschiedene, sich widersprechende, bald auf-bald absteigende Reihenbildungen zustande gebracht haben (zu ihrer Kritik vgl. Vf's verschiedene Abhandlungen, zwischen Der primitive 'Hochgott', SMSR 1929, 173—185 und „Kultische Motivverschiebung“ Arch. Phil. 1939, 181—191). Das genügt auch schon. Langeher durfte man doch wohl den gemeinsamen Ursprung aller dieser und ähnlicher, nicht weiter zu schildernder Fehler erahnt haben: Überall handelt es sich darum, dass die bekannten, begrifflich-logischen, historisch-formellen Kategorien unseres Intellektualismus an den Riten, als an einem augenscheinlich incommensurablen Material ihren vergeblichen Versuch gemacht haben und selbstverständlich so gescheitert sind. Wiederholt hatten auch umsichtige Forscher selbst der vergangenen Periode die Insuffizienz einer bloss „historischen“ Methode zur Erklärung von Riten eingestanden (so namentlich Nilsson, Röheim usw.). Schuldig mag vielmehr die Zeitauffassung gewesen sein. Es fehlte der Periode Mut und Entschluss auch nur transitorisch den „sicheren“ Boden zu verlassen und vom gegenwärtigen Einzelfall rein-psychologisch auszugehen; es fehlte die Überzeugung, dass auch Riten „n'avaient par besoin de noms“; und fehlte der Glaube daran, dass sogar verbale Riten mit „Text“ (so der Johannisgesang u. a.) gleichfalls, wie das die Wesensidentität sämtlicher Riten forderte, organisch unverständlich sein, d. h. nur illogisch und atraditionell erklärt werden dürften.

Nun pflegt eine volkstümliche Theorie jedenfalls alles Unverständliche an den Riten fast einstimmig durch die Gepflogenheiten der Ahnen zu erklären. Solches aber darf nur als eine einfachste Aufschiebung einer schwierigen Antwortgabe angesehen werden: schon die Ahnen haben in ihrem Unwissen immer mit einem Hinweis auf ihre Ahnen geantwortet. Um zu der wahrhaftigen Lösung zu gelangen vergleiche man z. B. sorgsam das alltägliche Anzünden des Herdfeuers mit dem Akt des Notfeuers, Man wird gewahr: Letztere Handlungsweise, d. h. die rituelle ist immer auffallend eine ganz eigentümlich gefühlbetonte mit ganz besonders typischen, bei dem praktischen Akt unbekanntem Kennzeichen. Auffallend beginnt sie mit dem Bankrott unseres natürlichen Verstandes, der — am meisten — durch lebenswichtige äussere Ereignisse, wie Pest, Dürre, Kälte, Wärme, Hungersnot usw. überfallen, notgedrungen sein Unvermögen zu der normal-gedanklichen Ableitung der eingetretenen Situation empfinden, d. h. eine verzweifelte existenzielle Schluppe davontragen muss. Um dem womöglichst vorzubeugen, übergleitet unsere psychische Einrichtung automatisch in einen Zustand spielerischer Verträumtheit, d. i. eine natürliche Ebene selbsttrügerischen Dusels, (wie sich der ermüdete Organismus etwa zum Schlafe zu flüchten pflegte,) wo dann alles glatt und leicht („wie im Traume“ oder im Spiel) zugehen mag. In dieser Ebene nämlich herrschen bei einem nur latenten Logismus die emotional-voluntaristischen Komponenten unserer Seele vor und unwillkürlich wird eine *in hoc signo* eingetretene Überwindung der Hemmung — die sublogische Handlung — als Erledigung des sich sonst als unlösbar erweisenden Konfliktes mit Freude begrüsst werden; sie verheisst ja Lebensglück. Nun aber ist die neue Ebene dieselbe, der auch die als Mythik, Dichtung, Wissenschaft usw. sich entpuppenden vokalen („wörtlichen“) Gesten zu entwaschen pflegen und so gehört auch die nachträglich als religiöser Ritus zu wertende Handlungsweise offenbar zu den geistig schöpferischen. Auch sie eröffnet eine Entwicklung, die selbst eine, vor dem Akt garnicht denkbare Bereicherung des geistigen Lebenschatzes zu resultieren vermag. Gute, durchsichtige Beispiele dafür, wie „sinnlose“, d. h. sublogische Lautkomplexe, ekstatische Tanzrufe und Reimspiele, ahnungsvoll klingende Fremdwörter usw. ganz neue Wendungen im Text, Ritual und so auch im sozialen Denken überhaupt zu veranlassen pflegen, mag uns auch der Johannisgesang (s. I. T. II. Kap.) in Fülle liefern. Demnach erscheint die rituale Handlung — drittens — bei ihrer notwendigen Rückkehr in die normal-gedankliche Ebene auch durch die logische Legalisierung eines gewissermassen ausserlogischen Ertrages charakterisiert. Man vergleiche, wie die heute gemeinchristliche Brot- und Weinbedeutung (Symbolik) in einem einzig individuellen Akt durch Jesum nach der Vorstellung von P. Corssen (s. im Text) erschaffen sei. Nur für historisch zuverlässige, für ernst zu nehmende Tatsachen

werden solche Erledigungen natürlich nie zu halten sein. Das wäre auch schon wegen des Nachwehens jener vorangehenden sublogischen Phase, bzw. ihrer Auswirkung undenkbar, die doch eine Handlungsweise umso sicherer zum Ritus qualifizierte, je komplexer darin die sublogische Situation und je vielfältiger und tastender demzufolge auch die individuell nachhinkenden „Erklärungen“ ausfallen mussten.

Indem aber — so betrachtet — ein Ritus tatsächlich garnicht zielgerichtet entsteht, ja zu einem Ritus namentlich nur durch seine, einen psychischen Widerhall erregende, erlebte und nacherlebte sublogische Intensität wird, so steht schon — den drei Phasen der selbstverständlich apriori einheitlich-unteilbaren Ritus-handlungen entsprechend, — auch die zu wählende Richtung der Zukunfts-forschung klar vor uns. Man wird zunächst, genau und unvoreingenommen, die aktuelle äussere (geographische, klimatologische, astrologische usw.) Lage feststellen; dann den Sprung in die Lebens-ebene kontrollieren und (um den Ritus nach seinem Wesen verstehen zu können) mit gleicher Verdrängung des logischen Verstandes die sublogische Phase nacherleben, schliesslich — wieder kritisch — die Subjektivität und Brauchbarkeit nachträglicher Erklärungen (auch der eigenen, natürlich) auf ihren gehörigen Wert reduzieren müssen. Hiemit aber erschienen schon auch die Richtungslinien der schwierigeren Aufgabe: der Erforschung des Weiterlebens, besser gesagt des Zusammenhanges der sich nach dem Anschein „ähnlich wiederholenden“ Ritusfälle, vorgezeichnet. Allerdings nämlich wird den neuen Ritus, seine Ausführung usw., auch die Tradition, d. h. das Wissen um die vorhergehenden Fälle mehr-weniger leicht beeinflussen können, ja das wird die Regel sein, da Menschen gesellschaftlich organisiert leben. Hervorzubringen aber, bzw. zu determinieren vermag nun einen Ritus, (soll es tatsächlich ein Ritus werden,) immer bloss ein aktiv erlebtes Gegenwarts-moment. Lebedinge Reaktion mag immer nur einer entsprechenden psychischen Fertigkeit, einem Kraftverhältnis entwachsen, das in einer bestimmten inneren und äusseren Lage aktiviert wurde. Immer mag — anders gesagt — etwas Übernommenes, das ein Gemeingut aller zu sein vermochte, verdichtet werden, doch die Verdichtung wird immer nur aus einer momentanen d. h. neuen geistig-religiösen „Mitte“ möglich sein dürfen. So eben fügt sich auch wohl die von uns als richtig betrachtete Fortpflanzungsweise religiös-magischer Bräuche glatt in jene allgemeinen Rahmen ein, die Vossler für Kulturgüter überhaupt mit den Worten festgestellt hatte, dass solche jeden Tag wieder neu geschaffen und die Kultur nicht gelernt, sondern in uns geweckt werden sollte. Auch die Kontrolle der anscheinend sich fort-pflanzenden Fälle muss demnach mit einer Analyse der psychogenetischen Lage in jener „Mitte“ starten; sie muss im out-law, d. h. nach sublogischen Gesetzen (Rhythmus, „gefühlte“ Assoziationen usw.) orientierten Menschen den Ur-sprung suchen und sie darf der Tradition nur insoferne eine — sekundäre — Bedeutung zuzollen, als selbst im sublogischen Schöpfungsmoment doch wohl unser historisch orientierter Intellekt eingeschlimmert war und erweckt werden soll. Mit einem Wort: die angeblichen Survivals müssen als Revivals gedeutet werden (s. *Hagyomány és fejlődés, Társadalomtudomány* 1935, S. 35 ff., 100; *Survivance, Deuxième Congrès Internat. d'Esthétique* 1937, I. 276 ff.); wie wir das oben an einigen bekannteren Fällen zu zeigen gesucht haben. An Fällen die jener gewöhnlichen Auffassung gemäss aus dem Heidentum stammen, dann von einer *Christiana interpretatio* übermalt und fortgepflanzt sein sollten (Robigalia → Marcustag; Natalis des Sol Invictus → N. des Heilands; Kalendae Jan. → germanische Gabentische. Wahrsagung usw. zu Weihnachten; usw.), trotzdem dass sie auf solchem Wege nie beruhigend und einwandfrei erklärt werden durften. In der Überlieferung nämlich sind überall Lücken und Pausen festzustellen und auch die angeblich sich fort-pflanzenden Formen waren — näher angesehen — immer wesentlich andere (vgl. auch „Kultische Motivverschiebung“): das mussten gewissenhafte Forscher wiederholt empfinden, ohne nur dass sie der erforderlichen zweiplanigen Entwicklungsbetrachtung folgerichtig zum Durchbruch zu verhelfen imstande gewesen sein wären. So leuchtet es ein, dass diesem Unvermögen gegenüber besseren Erfolg einzig eine radikale Unterordnung der (darauf folgenden) historischen Betrachtungsweise unter die (vorangegangene) sublogische Urorientierung zu verheissen vermag. „Leicht wird diese Methode nicht sein. Es wird sehr viel Wissen und sehr viel Zucht dazu gehören, um diesen Weg richtig zu finden und richtig zu gehen. Dennoch muss es gegangen werden“, — die Worte hatte einmal v. Geramb, allenfalls in einem ganz anderen Zusammenhang niedergeschrieben; doch sie gelten auch für uns. (Eine Auseinandersetzung mit W. Mühlmann's im Wesen vielfach verwandten Anschauungen behalten wir für einen anderen Zusammenhang vor.)

Hiemit aber hätten wir schon eine Methode zur richtigeren Gesamtbetrachtung eines jeden beliebigen Festrituals und zur Hervorhebung seiner allgemeinen kultur-geschichtlichen Bedeutung vorgezeichnet. Offen blieb hiebei noch allenfalls die Frage,

wie sich wohl ein Ritus zum Fest verhalten sollte, an dem er ausgeübt zu werden pflegt; ganz einfach identisch wird er (ja selbst eine Reihe von Riten) doch nicht sein dürfen. Vergleicht man so z. B. die Notfeuer- und die Johannisfeuer-Riten, dann scheinen die letzteren allenfalls um einen bestimmten Saum reicher, d. h. das Fest mit einem allgemeineren, offeneren und toleranteren Rahmencharakter mehr und anders zu sein. Das bildet ein Plus, in dem sich einerseits die sublogisch assoziierte Elemente nach sublogischen Gesetzen mit einer sonst unerhörter Freiheit und Lust zu tummeln vermögen, das aber andererseits und dementsprechend auch des Logisch-historischen viel mehr als ein Ritus aufzunehmen imstande sein wird (kalendarische Gebundenheit, „historische“ Zusammenhänge usw.). So wird man die Unterschiedsfrage ohne Zweifel in dem Sinne beantworten dürfen, dass zwar jedes Fest einen Ritus zum Kern hätte, trotzdem nicht aus einem jeden Ritus sich ein Fest zu entwickeln vermag. Unter den vielen wird es wohl ganz besonders resonante Riten, gewissermassen Gemeinplätze geben müssen, die sich eine besonders widerhallende soziale Genehmigung auf eine gleiche Weise zu verschaffen fähig sind, wie gewissen vokalen Gesten entwachsene ‚verbale‘ Formeln leichter zu poetischem Gemeingut (etwa zu einer *οἴμη*) zu werden pflegten. Solchen wird dann jener Saum anwachsen können, der — durch ermöglichte laxere Assoziationen, sich oft widersprechende Ritenreihen oder Elemente, Verwischungen des einstigen Urritus usw., — die Feststimmung garantierte und der — entsprechend der intensiven Überstellung in die sublogische Ebene — mit einer intensiv-schöpferischen Rückkehr zum Logischen, auch eine viel grössere gedankliche Tragfähigkeit zu dem Vorteil eines Festes machte. Ja wir können sogar unseren Vergleich fortsetzend behaupten: zu einem Feste dürften sich bloss Riten entwickeln, die in der unendlichen Ritenreihe einen ähnlichen Platz wie jene erprobten poetischen *οἴμαι* unter den vokalen Gesten einnehmen. Auch diese sind nämlich mit ihrem ganz besonders breiten Gefühlssaum jedenfalls geeignet einerseits widerspruchsvoll, d. h. zunächst emotionell wirksam, „zersungen“ zu werden, andererseits — wie es in der griechischen Gemeinpoesie geschah, Epen oder Epenkreise hervorzubringen. (Vgl. die Ilias als eine *μῆσις*-, die Odyssee und mehrere verlorene kyklische Epen als *νόστος*-Variationen usw.) In grossem und ganzem besteht eben die Proportion *οἴμη* : Ritus = gemeinpoetische Kompositionen : Feste.

So können wir aber, nach unseren prinzipiellen Betrachtungen über Wesen und Entwicklungsgang zunächst des Ritus, dann des als ein besonderer Ritus (ja ein Ritusquodlibet) sich erweisenden Festes, zur Johannisfeier zurückkehren. Darf schon ein einfacher Ritus ursprünglich zwar seine Ursachen haben, ja auch etwas „meinen“, nur katexochen zielgerichtet nie entstehen, umso mehr wird die (Johannis)Feier — nach „Lage“ und Einrichtung der Beteiligten — schliesslich zu einem blossen Rahmen für Handlungsweisen werden müssen, denen man die verschiedensten Ziele (Sonnenkult, Feuer-Fruchtbarkeit-Heiratszauber, Purifikation, Glück, Schätze usw.) d. h. — richtiger — kein Ziel unterzuschieben vermag. Sie wird, als ein Konzentrationszentrum von Riten, nur ein Konglomerat im Übergang von gelegentlich Assoziiertem und von oft auch logisch sich widersprechenden Elementen sein dürfen, die — in ähnlichen Situationen — immer auch anderswo gastieren können, ohne dass sie gedanklich-historisch restlos erklärt und namentlich auch von einem bestimmten Fall (Fest) „abgeleitet“ sein dürften. Dies gilt (*mutatis mutandis*) auch für den Johannis-Gesang und so wird es natürlich auch ein fixes Mitsommer- oder ein Johannisfest im eigentlichen Sinne des Wortes, wie auch eine „ursprüngliche“ Form des „eigentlichen“ Gesanges, nie gegeben haben, noch geben können. Was man so nennt, wird in jedem einzelnen Fall etwas individuell anderes, aus (nie gleichartig) wiederkehrenden Elementen gewesen sein. Historische Tradition, Zeitgeist, geistesgeschichtliche Perioden vermochten dem Rahmen formelle Ausserlichkeiten, eine (garnicht obligatorische) Uniform — zur Auswahl sozusagen — jedenfalls vorzulegen; doch unter der Uniform wird das sich im Wesen immer anders-gestaltende Fest nur von dem schöpferischen Individuum (bzw. von der schöpferischen Gemeinschaft), individuell ausgeführt und gedeutet, immer neu-geschaffen sein. Kein Fall soll ein schon-dagewesener und umso weniger von einem vorausgesetzten Urfall bzw. von einem angeblichen Archetypus abzuleiten sein. — So mag einen Massstab dafür, ob ein Ritus oder ein Lied in den Rahmen (auch) der Johannisfeier leben und zuhause sein dürfte, nie die Provenienz, sondern immer nur mit einem Worte seine Resonanzfähigkeit liefern. Allenfalls gibt es in der Wirklichkeit auch lebens- und widerhallose Riten und Feste, ja solche können eine zeitlang sogar reintroditionell fortgeschleppt werden; doch es gibt auch Blumen, die vom Stock geschnitten täuschend prangen und duften, obschon sie dem nahen Tod verfallen sind.