

Bogárdi Szabó István

Ami ünnep és ami szent

„...a türannosz, ha olyan a természete, amilyenek ábrázoltuk: telve mindenféle szorongással és szenvedéllyel. Természeténél fogva kéjenc lélek, mégis a többi állampolgár közül egyedül ő nem utazhat sehová, még az ünnepeken sem vehet részt, miket a többi szabad polgár annyira kedvel.”

Platón, *Az állam* (IX. 5. A türannosz boldogtalanságáról)

■ Ünnepnek nem vagyunk híjával, éppen ellenkezőleg: az individualitás korában a közösség-hasadással arányosan, szinte mértani haladvány szerint szaporodnak az ünnepeink vagy inkább a privát ünnepeink (ámbr ez talán fogalmi ellentmondás); lett légyenek azok gratulációk és proklamációk, magánkultuszok és ceremóniák, parentációk és orációk, születés- és névnapok, jubileumok, centenáriumiok, millenniumok, áldomások, díjátadók és felvonulások, szerződés-kötések és beiktatások, torok és lakodalmak, beavatások és vendéglátások. Az alkalmakhoz rendelt magán- és közidők ütközései, az alkalmi (csinálj magad) és szabványosított (törvényekbe foglalt) formák kaleidoszkópikus csapongásai, az intim közösségek és arctalan seregletek, a világelhagyások és karneválok, böjtök és borünnepek, továbbá a hagyományos és újmódi gesztusrendszerek folytonos keveredése, a tartalmak, a szokások és narrációk, mi több, a vallási jelkép-rendszerek át- meg átcserelődése, az ünnepek-demények áradásszerű intenzitása – egyszóval az egész életünket áthálózó ünneplés eléggé bizonyítja, hogy az ember ünneplő lény: homo actor – ha az actus latin szót régi értelmében általános ünnepezénylő vagy szertartásvezető ige-ként értjük (a szertartás-könyveket mindmáig ágendának is nevezik). De idézhetjük a funkció szó sajátos teljesítménykörét is, amikor valaki valamilyen hétköznapi fölé emelkedő tisztenben fungál: ünnepi eseményt vezet, köszöntőt mond stb. Ilyen értelemben bárki lehet actor, ünnepezető, áldomásmondó, násznagy, funerátor – már-már szentséges szerepkört betöltve. Platón szavai

szertint a zsarnok boldogtalanságának egyik ismérve az, hogy nem vehet részt a közünnepeken. Eszerint az ünnepléssel boldogságvágyunkat teljesítjük.

A végezt közelítjük a végtelenhez. Az ünnep a priori humánus és divinum. Miért beszélünk mégis arról, hogy ünneptelen korban élünk? Éppenséggel ünnepinfláció, végtelen ünnep-privatizáció hatja át egész életünket. Vagy ami ugyanennek a másik oldala, talán azért keveselljük, hiányoljuk az ünnepet, mert elsikkadóban vannak viszonyítási és becslési tapasztalataink (foszlanak a hagyományok, digesztálódik a közös kulturális narratíva, érvénytelen az esztétikai kánon)? Vajon az ünnep is éppen olyannyira megoszthatatlanná és kifejezhetetlenné (ineffabilissá) vált volna, mint ami mindig maga a vallási élmény (William James)? Vajon az ünnep immár nem hordozza és jelzi a titokzatost, hanem éppenséggel elrejti a misztériumot? Vagy talán mindkét észleletünk igaz lenne? Vagyis az is igaz, hogy miközben keveselljük az ünnepet, éppen azt kell észrevennünk, hogy nincs is ünneptelen napunk? És az is igaz lenne – megfordítva –, hogy bár sokalljuk a (privát-)ünnepeket, közben mégis folyton csappan a lényeges és érvényes ünnepek száma és ereje? Vagy talán az a bajunk, hogy miközben a magánélet (miután az ember nem tud magános lenni) folytonosan telítődik ünnepléskényszerrel, aközben az ünnep, mint kohéziós erő, egyre jobban kiszorul a publikus térből, vagy legalábbis a jellege és tartalma egyre ingatabb, esetlegesebb vagy sértőbb lesz? Idézzük csak fel az elmúlt évtizedek harangozéspereit! Vagy pusztán magánakciók véletlenszerű sorozata lesz, amely képtelen a kohéziót teljes körűen biztosítani? Gondoljunk a szervezett meglepetés paradoxonjára! A meglepetéspartikban olyan ünneptérré változtatjuk emberi kapcsolatainkat, amelyben a titokzatoskodással és sejtetéssel éppen az alkalom kvázi szakrális jellegét oltjuk ki. Például egy meglepetésül szervezett születésnap celebráció csúcspontja többnyire a hirtelen kitörő ováció, ez azonban nem sü-

ríti, hanem éppenséggel korlátozza vagy csökkenti az alkalom teljességét, mi több, magát az ünnepet is megfosztja az ünnepre készülés komótos és alapos méltóságától. Vagy talán – Paul Tillich szavával (Létbátorság) – az volna a panasznak oka, hogy a részként-létünk háttérbe szorul az önmagaként-létünk mögött? (Ami kétségtelesen nyugtalanító, de jellegzetes civilizációs fejlemény – ki tudja, görcsös felelet a totális társadalmakra?) Ha így van, akkor nyilvánvaló, hogy az ünnep bensősége és emelkedettsége (érzékeny szakralitása), szépsége (vagyis egyetemes megoszthatósága) egyre rejtettebb és sérülékenyebb lesz, ezért a tágasabb dimenziók, a közös részvétel, a történelmi emlékezet, az ember együttes léteigénye is mind-mind fokozatosan kiszorul az ünnep teréből. S akkor mégis a vallástudósoknak volna igazuk? Ugyanis ha és amennyiben az ünnep a divináció lényeges mozzanata (Gerardus van der Leeuw: *A vallás fenomenológiája*), akkor ma éppen az ünnep lényege vesz el, mert gyanakvás, máskor gúny és olykor tilalom alá rekesztetve elsikkad a szakralitás, mely mindazáltal feltétlen. S megfordítva, ma talán annak vagyunk tanúi, hogy a mindig is vallásos ember miképpen igyekszik – a maga módján, a maga privát ünnepeiben – újraalkotni a szentséges maradványából, az isteni emlékfoszlányaiból vagy éppen hamisítványából a kozmosz átfogó szerkezetét.

Csodálom, hogy korunk joghatványozó révülete még nem érkezett el oda, hogy az ünnepléshez való jogot is egyetemes és elidegeníthetetlen emberi jogaink közé iktassa. Pedig a mai ember (túlterjeszkedve önmagán, szinte már-már istenkedve, de inkább rögeszmésen) minden emberi jelenség számára jogokat iktat törvényeibe (olykor súlyos és feloldhatatlan ellentmondásokat gerjesztve). Ekként az élethez, a méltósághoz, a szabadsághoz, a biztonsághoz, a tulajdonhoz, jó hírnévhez, szabad lelkiismerethez, valláshoz, vélemény-nyilvánításhoz, munkához, egészséghez, pihenéshez, művelődéshez, lakhatáshoz, tisztas bántásmóddhoz, törvény előtti egyenlőséghez, politikai részvételhez stb. való jogok sorába be lehetne iktatni az ünnephez való jogot is. Nem arra utalok ezzel, hogy ne lenne törvénybe foglalva például a pihenéshez való jog, vagy ne lenne szabályozva a munkanapok, hetek, hónapok, évek ritmusában az, ami ünnep és hétköznap (az ún. örök kalendáriumokban eleve fel vannak tüntetve egy-egy ország hivatalos és állami ünnepei). Mindössze arra célok, hogy az ünnep mindenféle életvalónk közepette, sőt éppen mindezek érvényesülésében is újra és újra megjelenik. Hiszen gyermek születésekor ünnepel a család és a rokonság. Temetéskor a szó új keletű értelmében

ben parentálunk, vagyis méltósággal adózunk a sírnál, és virágáldozattal búcsúzunk az eltávozottól, és a gyászhoz kapcsolódó szertartásainkkal pedig mélyen érintkeznek az úgynevezett kegyeleti jog. Ez utóbbi akár társadalomformáló erővé is sűrűsödhet, mint például politikai üldözöttek újratemetésén vagy egyáltalán eltemetésén (az antik példa Antigóné drámája, a mi korunkból pedig az 1956 utáni megtorlások áldozatainak [újra]temetése). A szabadsághoz való jogunk közösségi ünnepeken kap szimbolikus szankciót, és ez akár a vallásgyakorlás jogával is egyesülhet. Gondoljunk a bibliai példára, amikor Mózes az Úr napjának megszentelésére kéri el rabszolganépét a fáraótól, s ez lesz a kezdete az Exodusnak (és ez lett a kezdete az Újvilágba irányuló exodusnak a XVII. században). A tulajdonhoz való jogot ünnepélyes szerződéskötésekkel pecsételjük be, a munkához való jogunk rendre kiegészül olyan egyszerű, de ünnepélyes gesztusokkal is, mint a prémium és a jubileumi jutalom. A művelődéshez való jogot ma már az óvodások körében is ünnepes megerősítés emeli magasba, a rendre bevezetett ovisballagásokban látjuk ezt. A lakhatási jogunkat ház- vagy lakásszentelők kísérik. A szerzői jogokat díjátadó ünnepeken szankcionáljuk, a politikai részvételhez való jogunkat pedig a közélet szereplőinek beiktatásával jelezzük, jutalmazzuk. Mi magyarok még egy-egy politikai tüntetésre is jeles ünnepként vagy gyásznappként emlékszünk vagy éppen fordítva: közünnepet használunk demonstrációra. Egy szóval az ünnep mindenütt ott van, és panasznak mégis az, hogy alig-alig találunk el az ünnephez. Mintha (Platón leírását alkalmazva) önmagunk türannoszai lennénk mi mind, magunkba zárt ünnepre sóvárgók.

Éppenséggel Magyarországon igen jól kitűnik az ünnepnek ez a jelenlétében mutatkozó hiánya, főleg mióta heves vita robbant ki az üzletek vasárnapi zárva tartása kapcsán. Az évek óta zajló vitát (mellőzve most a pártpolitikai megfontolásokat és szavazatmaximáló igyekezeteket) jól jellemzi, hogy javarészt a vállalkozás joga ütközik a pihenés jogával, ám a kettő küzdőtere mégsem az ünnepléshez, hanem a munkához való jog lett. E vita menetében az üzletek zárva tartásának (a munkavégzés tilalmának) szakrális dimenzióját hangoztatni nem tanácsos, az efféle vonatkozást sejtetni nem ildomos, mintha valami obskúrus vallási restaurációt jelezne a szándék. Ami pedig a közös ünnep(lés) kohéziós funkcióját illeti, azt elemi hangzavar próbálja hallatlanná tenni, sejtetően profitérdekekből vezérelt médiahisztériával megerősítve. Ebben a mérges diskurzusban teljességgel elsikkad, hogy a szakralitásnak és a munkának, az ünnepnek és a köznapoknak mégiscsak volna valami mélyebb összefüggése,

mint ahogy napjainkat sem pusztá élettechnikai összefüggések rendezik. Ekként az érvek már nem is az ünnep mellett vagy ellen szólnak, hanem a pihenéshez való jog és a szabad időtöltés joga, illetve a kereskedés joga között hullámszanak. S miután az érvek jószerevel abban merülnek ki, hogy mindenkit megillet egy vagy két pihenőnap egy adott munkahéten – például abból a célból, hogy rekreálódjon –, eleve háttérbe szorul az ünnep kohéziós jellege, s előtérbe kerül a teljes individualitás, mondván: természetesen a pihenés joga mindenkit megillet, de ki-ki szervezze meg úgy az életét, hogy pihenőnapját az általános vasárnapi nyitvatartás sérelme nélkül (vagyis a vállalkozói szabadság korlátozása nélkül) töltse el. Még az az érv is elhangzik itt-ott, hogy némelyek számára éppen a vasárnapi vásárlás jelentené a teljes rekreációt. Mindazáltal az ünnep lényegi szerkezeténél fogva nem biztosít individuális részvételi opciót azoknak, akikre kiterjed (vagyis akik részesednek benne). Kötött ünnepszerepek vannak ugyan, kié méltóságosabb, kié gyengébb. Mint például egy lakodalomban, ahol a főhely az ifjú páré, ám az is vendég, aki a lakodalomban a legtávolabbi asztalnál ül, vagyis együtt örvendező, vagyis ünneplő. Mindenki részes. A cinkosság ünneprontás. Az ünnep par excellence szervezett közösségben lét. Az angolszász hagyományban book of order-nek (rendtartásnak) nevezik a szertartások leírását.

A vitában azt is érdemes lenne figyelembe venni, amire régóta felfigyeltek már a nyelvtudósok. Ünnep kapcsán mára teljességgel megfordult a szóhasználatunk: a régi latinok azokat a napokat nevezték szabad vagy üres napoknak, amikor mentesültek vallási kötelezettségeik alól, s maradt a pusztá munkavégzés (ezek voltak a kalendáriumban a dies vacantes). Ma viszont azt nevezzük üres vagy szabad napnak, amikor mentesülünk a munkavégzés alól, amikor eljön a vakáció ideje – ahogy a cinikus mondás tartja: az mindig ünnep, amikor nem kell dolgozni. Mindez mégsem azt jelenti, hogy az ünnep és a munka viszonyában pusztá rangcsere történt volna, és ami egykor szent nap vagy szent idő volt, az mára esetlegessé vált volna. És nyilván azt sem mondhatjuk – megfordítva –, hogy ami egykor a köznapi foglalatosság okán kevesebb időt hagyott a szakralitásra, vagy éppen nem tette lehetővé az eljutást szentségeshez, az lett mára maga a szakrum. Pál apostol súlyosan megrója a korinthusi keresztyéneket, mert a kikötői rabszolgákat úgy várták be a közös úrvacsorai ünneppel, hogy szent naphól ki-metszették a szeretetlakomát, és azt lezárva részesítették a későn érkezőket a szent jegyekben. Vagyis nem hagytak átmenetet a profánból a szentségesbe, s éppen ezzel

profanizálják a szentségest. S milyen mehökkentő, így feddi őket: nem haszonnal gyűltök egybe! (1 Kor levél 11. rész) Bár Max Weber, a középkor végének világváltozását elemezve utal arra, hogy az újkori ember erőteljesen redukálta „a dologtalan napokat”, és a hasznosság jegyében a munkát is istentiszteletnek kezdte tekinteni (evilági aszkézis), azért arról mégsem szólhatunk, hogy a viszony teljességgel megfordult volna. Inkább az a szorongó sejtelmünk, hogy a közösségi életünket átható ünnepek és az ünnepet biztosító adottságok azért merülnek ki fokozatosan, mert nem élünk velük – mint valami apadó kút, melynek hozama éppen az érintetlensége okán csappan. John Richard Neuhaus, még az 1980-as években, a köztér (public square) lecsupaszításának nevezte ezt a folyamatot. Márpedig ha Pascalt rettegés fogta el a világegyetem üressége miatt (horror vacui), akkor a mai embert a csupasz köztér, a szimbólumaitól, szertartásaitól, identitás-eszközeitől megfosztott, pusztá élet mérhetetlen rettenete űzi a privát ünnepek vagy akár az ezotériák világa felé. Így keveredik össze egymással a zarándoklat és a turistaút, a böjt és fogyókúra, a megfélemlítés és az, ami titokzatos, a távolság és a különbség, az ajándék és az áru, a templom és a pláza, a katedrális és bank, az áldás és a politikailag korrekt, az ünnep és a buli. Így lesz egyre nehezebb az ünnepek (vagyis ünneplő önmagunk számára) szent környezetet biztosítani a maga állandóságában, s ezért vergődnek az erről folyó viták a meddő funkcionalizmus és az öncélú esztétizmus között. Igen, szent hellyé bármi bármikor válhat. Csak-hogy az ünneplésnek rendszeresség- és állandóságigénye van, mert az ünnep strukturálja az életidőnket, az otthonosságunkat, a kozmoszunkat. Sőt, ünneptelenül nem is ismerünk rá a világra, amely ünnep nélkül, vagyis szent kezdetek és érkezések, transzcendens megállások és elindulások, magasztosságok és feltétlenségek nélkül csak a pusztá átmenetek terepe lehet – eredet és cél nélkül merő létrontás (Hamvas Béla). Továbbá így egyre kevesebb szakralitás hatja át az ünnep közösségeit is. A házasság, a család, a rokonság, a nemzet, a nép, az állam, az emberiség, és még maga az egyház is egyre kevésbé hordozója a szentséges ünnepnek. A hasznosság zsarnoksága eleve kizár abból, amiben (Platónnal szólva) a szabad polgár oly szívesen részt szokott venni, s amiben nem részt venni: a boldogtalanság bizonyítéka, a boldogság esélyének kizárása. Holott az ünnep: cselekménybe rendezett identitás – a mozzanatot, a percet, az adott életszakaszt nagyobb keretbe foglaló találkozás. Találkozás valódi önmagunkkal, a boldogabb éniük lehetőségével, a mulandó megihletése az örökkévalóval.

Panaszosak vagyunk, mert ünnepeink egyre profánab-
bak, a szó vallásfenomenológiai értelmében. Kívül kerü-
lünk a szent terek, helyek, idők, alkalmak, körülmények
és események küszöbén, vagy ami rosszabb, ünnep alatt is
a kívülálló pózába szorítjuk magunkat, s mint nem részt-
vevők, csak szemlélők akarunk ott lenni – az ünnepi öl-
tözet eltűnik, a munkaruha, a köznapi viselet, a tornaci-
pő és strandpapucs (némelyike drágább, mint egy tisztas
öltöny!) mind-mind afféle vademeccum, profán talizmán
a szentséges totális igényével szemben. A rágógumizó,
blazírtan mozgó fotós lett az ünnepi ikon (és kamerája a
legfőbb kellék), ő az, aki egész magatartásával jelzi: rop-
pantul neheztel, hogy valamiféle ünnepi eseményen kell
dolgoznia (esküvőn, avatón, keresztelőn, temetésen, is-
tentiszteleten), és ha szabad lenne, be sem tenné közénk
a lábát. Boldogtalan a boldogságban. Ez a feszélyes fesz-
telenség nem ünneprontás, csak mély jelzés a profanitás cse-
léről vagy inkább dühéről minden magasztossal szemben.
Profán az, ami a szent hely küszöbe előtt van, vagy azért,
mert oda nem léphet be, vagy azért, mert nem akar belép-
ni. Mert a szentséges mégiscsak megkülönböztetést jelöl.

Jelentős szerepe van az ünnepek profanizálódásában
annak a különös, ellentmondásos folyamatnak is, amit
a legújabb kor politikatörténete mutat. Nyilván nem
először, de jellegzetesen és tipológiailag jól leírhatóan,
a francia forradalom idején bevezetett (1794), majd el-
sikkadt, és végül eltörölt „Legfőbb Lény” kultusza mu-
tatja ezt (le culte de l'Être suprême). Az elemzők szerint
a francia forradalom harcos és durva antiklerikalizmusa
csakhamar szembe találta magát azzal, hogy mégsem le-
hetséges a politikumot teljes mértékben szekularizálni
vagy pontosabban: deszakralizálni. Ezért az eltaposandó
keresztyénség helyébe új kultuszt, ellenünnepet kellett
léptetni, mely legalábbis árnyékaiban valamiféle szakra-
litást biztosított a már-már elviselhetetlen forradalmi ter-
ror közepette. Azóta számos formában jelent meg ez az
ünnepprofanizálási igyekezet – leginkább a XX. szá-
zadi totális diktatúráiban. Már Nyikolaj Bergyajev orosz
vallásfilozófus is megfigyelte (amit aztán Mircea Eliade
részletesen bemutatott), hogy az 1917-es bolsevik for-
radalom után milyen gyorsan nyomult be az egyébként
hivatalosan ateista és vallásellenes kommunista rezsim
a hagyományos szakrális szerkezetekbe, s miként tette
politikai hódoltsággá a vallásos szférát – kezdve sorra
az ikonsaroktól el a nagy körmenetekig. Ennek ellenha-
tásaként, de ezzel egyidejűleg folytonosan megjelenik a
politika szakralizálása (a behódolás) elleni óvás, és a gya-
nú, hogy a szakralitás pusztá dekórum, szent baldachin
(Peter Berger) a hatalom nyers deszkákból ácsolt szín-

padán. Ebben nem jelenhet meg a szentséges önérvénye,
feltétlensége, hanem a hatalom (akár az egyébként dek-
laráltan vallásellenes hatalom) eszköze lesz, hamis ün-
nep. Az igazi ünnep – hirdetik az ellenkultúra bajnokai
– különállás, szabadságsziget. De miért csak a politikum
világára gyanakszunk, még ha van is rá okunk? Hiszen
éppen a mi korunk mutat a legtöbbet abból, hogy milyen
könnyedén osztogatjuk a szakralitás jelzőit nem szakrá-
lis, de akár antiszakrális megnyilvánulásokra is. Például
a kreativitás szó mára elemi jelzőjévé lett a művészetnek,
a tervezésnek, a fantáziának, a képzelőerőnek. Jelölnek
vele termelőképességet, ötletességet, ügyességet, találé-
konyságot. Ami eredményes és sikeres, az mind ide esik.
Továbbá, ami lenyűgöző és bámulatos vagy magasztos
vagy éppen fenséges és rettenetes, vagyis ami – Rudolf
Otto leírása szerint – első renden a szentséges megnyi-
latkozását jelzi, az éppúgy alkalmazható egy labdaru-
gó góljára, egy estélyi ruhára, egy frizurára, egy táncos
mozdulatára, egy épületre, egy iskolai diákcsínyre, egy
szentimentális gesztusra. A celebekről már nem is szólva.

Mindazáltal Nietzsche elemzése óta (*A tragédia szüle-
tése*) nem az ünnep használata, haszna vagy az ünneppel
való visszaélés, az ünnepcsere, az ünnep szekularizálása
és profanizálása vagy az ünnep szakralitásának biztosítá-
sa vagy éppen megrontása miatt vetül gyanú magára az
ünneplésre. A gyanú mesterei (akifejezés Paul Ricoeur-tól
való) az ünnep eredetét firtatva voltaképpen a kultúra,
sőt a rendezett világ, a kozmosz valóságát veszik ösztűz
alá, melyet a megromlott natura hamis termékének tar-
tanak. Nietzsche ezt a meghasadt lét kettősségében látja,
amit a dionüszoszi és az apollói ünnep kettősségével ír
le: az egyik a létbe oldódás mámore, a másik a létrend
hősiessége. Az egyik entuziazmus, a másik mánia. Nem
nehéz analógiát találni ehhez Freud elemzéseiben sem,
elsősorban az életösztön és a halálösztön létevi kategó-
riái mentén, illetve e kettő ritualizálásaiban (Freud ide
gyökereztetni a vallást). De a gyanakvás harmadik meste-
rét, Marxot is idézhetjük, aki az elidegenedés (egyébként
teológiai) kategóriáját csavarja el, hogy az ünneplést (és
annak vallási vonatkozásait) mint a hamis tudat fátylát
írja le. Meglehet, nem is a társadalomszervező igyeke-
zetek, az ünnepfunkciók kisajátításai, hanem ezek a kul-
turális és filozófiai beállítások okozzák, hogy különleges
panaszunk van az ünnepre, holott ünneppel telített az
egész életünk. Ezek a gyanúk talán a legmélyebben azt
sejtetik, hogy az ünnep(lés) önmagában mégsem elég a
boldog élethez. Meglehet, hogy innen az a paradoxon is,
amit két kortársnál, az írónál és a tudósnál egyaránt fel-
fedezünk. Márai *Füveskönyvének* sokat citált sorai érde-

kes feszültséget mutatnak: „Az ünnep a mély és varázsos rendhagyás. Az ünnep legyen ünnepies. Legyen benne tánc, virág, fiatal nők, válogatott étek, vérpezsdítő és feledkezést nyújtó italok. S mindenekelőtt legyen benne valami a régi rendtartásból, a hetedik napból, a megszakításból, a teljes kikapcsolásból, legyen benne áhítat és föltétlenség.” Tehát egyszerre „rendhagyás” és valami a „régii rendtartásból”. Gerardus van der Leeuw pedig mindvégig arról értekezik vallásfenomenológiájában, hogy az ünnep időt bont, ám egyúttal időt szab. Az ünnep a kiemelkedés pillanata, de egyúttal a befogadtatás is, különválás és egybekerülés. Mintha mindketten arra utalnának, hogy voltaképpen nem tudjuk, mi az ünnep, mert az ünnep egyik elemének sincs végérvényessége a távolítás és közelítés, a fölemelés és kizárás, a feloldozás és vezeklés, a felajánlás és megajándékozottság, az emlékezet és feledés, az elvesztés és megörökítés, a reményébredés és belenyugvás, a változás és változhatatlanság, az erő és az önátadás, a feszülés és megbékélés, a kijózanodás és megmámorosodás dinamikájában. Egyedül az a valami „a régi rendtartásból” (Márai), a „dolgozók vallási

értelme” (van der Leeuw) mutat távolabbra. Az ünnep rendhagyás a rend kedvéért, az ünnep par excellence a rendhagyó rend és a rendezett rendhagyás. Ahogy summájában van der Leeuw mondja: „a dolgozók vallási értelmét nem követi tágabb vagy mélyebb értelem. Ez az Egésznek az értelme. Ez a végső szó. Ám ez az értelem sosem érthető, ez a szó sosem mondatik ki. Ezek mindig hatalmasabbak maradnak.” Másképpen, az ünnep: változtatás a változhatatlanért; az ünnep eleve változhatatlan, ezért tud megváltoztatni. Platón türannoszájánál (aki ugyan törvénybe foglalhat és törvénnyel tilthat ünnepet) boldogabb a közember, aki ünnepel – így-úgy. De amit ünnepel, sőt inkább, akit ünnepel, az a mindig boldogabb. A véges sosem tud a végtelenhez emelkedni, a mulandó az ismétléssel (ünnepléssel) sem kerekedik ki örökkévalóra. Éppen fordítva, az örökkévaló fogadja be a végest. Az az istenerzék (sensus divinitatis), melyről a régiek annyit értekeztek (Kálvin, *Institutio*), egyúttal ünneperzék (sensus festum) is. Ahogy Szent Ágoston mondja *Vallomásaiban*: Isten az, aki megszövi bensőnk ünnepi ruháját.