

Veress Károly

# Szöveg és tapasztalat határán

## Adrian Marino hermeneutikájáról

### A hermeneutika szükségessége

Adrian Marino a nyolcvanas években két átfogó, monografikus igényű tanulmányt szentelt a hermeneutika problémakörének. Az 1980-ban megjelentetett *Hermeneutica lui Mircea Eliade* című könyvét néhány évvel később, 1987-ben egy másik mű, a *Hermeneutica ideii de literatură* követte.<sup>1</sup> A két mű és a hozzájuk csatlakozó előtanulmányok megírásával a szerző egy nagy horderejű kísérletre vállalkozott: a hermeneutikai szemlélet bevezetésére és meghonosítására a román irodalomtudományban, tágabban a román szellemi kultúrában.

Marino, Constantin Noica-ra hivatkozva – Noica észrevételeivel, reflexióival egyetértésben –, úgy véli, hogy Mircea Eliade vallástörténeti és vallásantropológiai műveiben a modernitás uralkodó episztemológiai szemléletmódjától eltérő, másfajta szellemi hagyomány kel életre: a *hermeneutikai* hagyomány, amely egészében véve a román kultúra örökségétől és szellemiségétől nem idegen. Ezért az Eliade hermeneutikai teljesítményével való foglalkozás a román kultúra szellemi horizontjában nem egyfajta külsődleges viszonyulást feltételez, hanem egy olyan *hermeneutikai szituáció*ba való behelyezkedést, amelyben az Eliade-féle vallástörténeti vizsgálódások és a „román hermeneutikai hagyomány” kölcsönösen egymásra nyíló horizontjaiban egy egységes értelem-történeti folyamat bontakozhat ki.<sup>2</sup>

Ez az elgondolás beleilleszkedik a román vezetők értelmiségnek abba a 19. század második felében programszerűvé vált és a 20. század kritikus időszakában újból és újból felerősödő emancipatorikus törekvésébe, amely a román kultúra provincializmusának a megszüntetésére, az egyetemes szellemi körforgásba való bekapcsolására irányult. Marino számára ez a törekvés az irodalomkritikai gondolkodás elméleti horizontjainak és módszertani alapjainak az újragondolásával társul.<sup>3</sup> Úgy látja, hogy a pozitívizmus ellensúlyozásának szükségessége egy másfajta szövegelemzési, kritikai és értelmezési módszer bevezetését igényli. Ennek megvalósításához kínálózó újszerű szemléleti keretként merül fel a M. Eliade hermeneutikájára irányuló rekonstrukció szükséglete, mivel ez a román kritikai gondolkodás és kultúra „deprovincializálása” folyamatában egy „második” román „kritikai rendszer”-ként tétélezhető, amely alkalmasnak bizonyulhat egy „román hermeneutikai tradíció” megalapozására.<sup>4</sup> Ennek

<sup>1</sup> A. Marino: *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. Editura Dacia, Cluj-Napoca 1980; francia fordítás: Gallimard, Paris, 1981; A. Marino: *Hermeneutica ideii de literatură*. Editura Dacia, Cluj-Napoca 1987.

<sup>2</sup> H.-G. Gadamernek arra az alap gondolatára utalva, miszerint „a megértés végrehajtásában igazi horizont-összeolvadás történik” (vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat, Bp. 1984. 217.), Marino C. Noica egyik naplőfeljegyzését idézi arra vonatkozólag, hogy a román szellemi hagyományban nem annyira Eliade hermeneutikájáról lehet beszélni, hanem sokkal inkább „Eliade hermeneutikájába behelyezkedve lehet beszélni” („a vorbi întru hermeneutica lui Eliade” – vö. *Jurnal de idei* [VII]. Cronica, 1978/29.). Egy olyan szellemi egymásra találásról és egymáshoz való megfelelésről van szó, amelyben a hermeneutikai aktus mintegy természetes módon kel életre. Vö. A. Marino: *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. 18–19.

<sup>3</sup> Lásd A. Marino ide kapcsolódó szisztematikus munkáit: *Introducere în critica literară*. Editura Tineretului, Buc. 1968 (magyarul: *Bevezetés az irodalomkritikába*. Kriterion Könyvkiadó, Buk. 1979); *Critica ideilor literare*. Editura Dacia, Cluj-Napoca 1974; német fordítás 1976; francia fordítás 1978.

<sup>4</sup> Vö. A. Marino: *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. 20, 21, 22. A későbbiekben Marino maga írja a *Mircea Eliade hermeneutikája* című művéről, hogy ennek fő célja a hermeneutikai hagyomány érvényesítése, ha nem éppen feltárása, életre keltése volt a román kultúrában. Vö. A. Marino: *Hermeneutica ideii de literatură*. Előszó. 5.

lehetőségét Marino abban látja, hogy Eliade – szerinte – a vallástörténeti kutatásaival egy szervezett és szisztematikus értelmező reflexió alapjait teszi le, amely – mivel minden hermeneutikai törekvés nyitott folyamat – egyúttal a fontosabb előzetes hermeneutikai megvalósításokat is magába építi. A mítoszok és a szimbólumok értelmezéséhez kapcsolódó vallástörténet területén Eliade hermeneutikai hozadékának számos összetevője igazolni látszik ezt az elgondolást: Eliade hermeneutikai vizsgálódásai szövegeken alapulnak, szövegek által közelítenek szövegekhez, melyek szigorú szabályok és sémák szerint különülnek el és válnak értelmezhetőkké; a rész-egész játékan alapuló értelmezései a totalitás perspektívájára nyílnak; vizsgálódásai folyamatában nem valamiről beszél, hanem – Noica szavaival – valami *közepette* beszél, azaz nem a vallásos jelenségek eltárgyasító kutatásával foglalkozik, hanem a vallásos tapasztalat történeti folyamatába mintegy belehelyezkedve és abban benne állva tárja fel annak belső, szerves értelemösszefüggéseit; vizsgálódásai során mindvégig tudatában van saját történetiségének, s a megértésben mint megélt értelem-történetben mutatja fel a történeti valóságot.<sup>5</sup>

Marino saját teljesítményét is ebben a hermeneutikai kontextusban szemléli. Amint az a *Hermeneutica lui Mircea Eliade* című könyvének az előszavából kiderül, hermeneutikai szemlében és módszerek alapján írt „hermeneutikai könyvnek” tekinti ezt a művet, mivel – Eliade elveivel összhangban – ez is szövegek elemzésén és értelmezésén alapul, s a vizsgált szövegek jelentéstartalmának a felfejtésére és tágabb értelemösszefüggésekbe való beillesztésére törekszik folyamatosan. Ezért joggal minősíti Marino saját vállalkozását Mircea Eliade hermeneutikájára irányuló hermeneutikának.<sup>6</sup>

Hasonló szemléleti keretbe illeszkedik A. Marino másik nagy hermeneutikai megvalósítása is, az *irodalmiság* hermeneutikájának, egy hermeneutikai szemléletű irodalomkoncepciónak a kifejtése a *Hermeneutica ideii de literatură* című művében. Itt a szerző egy hosszabb vizsgálódási folyamat kiteljesítéséként újrapeszi, mélységében és kiterjedésében továbbfejleszti azokat a bevezető és kísérleti jellegű hozzájárulásokat, melyeket előzetesen román, német és angol nyelven közzétett ezen a téren. Ezt a teljesítményét Marino az irodalomnak egy, az addigiaktól, a szokásostól eltérő, más módon való elgondolási és megfogalmazási kísérletként definiálja, a teljes komplexitásában és leágazásaiban vizsgált irodalmiságnak egy új perspektívában és egy sajátos módszer szerinti meghatározására és értelmezésére irányuló határozott kísérletként, amely az irodalmiság teljes elemzésére, az összes fő- és származékos jelentéseinek, explicit és implicit értelemösszefüggéseinek a feltárására vállalkozik.<sup>7</sup> Abból a megállapításból indul ki, hogy az *irodalom* alapvetően és minden lényegi vonatkozásában *litera*, azaz „betű”, s az irodalom „betű szerinti” értelmezései mindig is kiváltságnak örvendtek a hermeneutikai hagyománnyal rendelkező kultúrákban. Marino tudomása szerint az irodalomhoz való viszonyulás aktuális formáiban ennek nincs semmilyen megfelelője. Ezért nem minden kockázat nélküli és nem is csekély módszerbeli nehézséggel járó vállalkozás az olvasót egy olyan újszerű olvasási módra készíteni, melynek során újraalkotja, az olvasás során újraterelemi a művet. Az ebben érvényesülő hermeneutikát meg kell tanulni, azaz „el kell sajátítani”, s csakis e tudás birtokában lehet „kritizálni”. E belátásból kifolyólag saját elgondolását az irodalmiság hermeneutikájára irányuló hermeneutikaként építi fel, monografikus igénnyel és enciklopédikus kiterjesztettséggel. Ebben a különálló részek tanulmányozása az egész egységére, az irodalmiság rendszerszerű egészének a működésére van tekintettel. A feldolgozott anyag lényegre törő szintézise egy olyan hermeneutikai *kontinuum*ba integrálódik, mely az irodalmiság egyre

<sup>5</sup> Vö. A. Marino: *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. 16, 17.

<sup>6</sup> Vö. uo. 9.

<sup>7</sup> Vö. A. Marino: *Hermeneutica ideii de literatură*. Előszó. 5.

mélyebb és átfogóbb megértése felé előrehaladó nyitott tökéletesedési folyamatként vázolható fel. Ehhez „alapozásul” szolgál a források újszerű olvasata, az érvelés és a bizonyítás kohéziója.<sup>8</sup>

Miért látja mindezt fontosnak Marino a kutatásai adott szellemi és kulturális kontextusában? Ebben az esetben is, akárcsak az Eliade hermeneutikájához kapcsolódó kutatásai során, Marino tekintettel van arra, hogy egy olyan kultúrában jeleníti meg a hermeneutikai szemléletet, amelyben – bár az alapjai és a koordinátái „európaiak” és „egyetemesek” – ez némileg idegenül hat, s egy egész sor támpontra van szükség a megszilárdításához. A hermeneutikai szemléleti hagyomány *hiánya* egyrészt a vele szembeni közömbösséggel, másrészt a pillanatnyi impressziókból táplálkozó, a tanulmányozásában való elmélyülést és a komoly ellenérveket nélkülöző publicitás szintjén megnyilvánuló ellenszenvvel társul. Marino mégis erőteljesen hisz egy „eredeti” román irodalmi hermeneutika lehetőségében. Nem egy kimondottan utópisztikus tervről van szó, hanem az irodalmi kultúra belső szerves követelményrendszeréről, amely arra utal, hogy nem képes megújulni és továbbfejlődni az új szemléleti keretbe illeszkedő eszmék, alapelvek, alapkutatások, sajátos megoldások s az ezekkel járó radikális deprovincializálódás nélkül.<sup>9</sup>

## A hermeneutika érvényesítése

A vallásos szimbólumok és mítoszok kutatása, valamint az irodalmi jelenségek kritikai vizsgálata Marino számára egyszerre jelenti a hermeneutikai folyamat megvalósulását és – e jelenségek hermeneutikai természetének feltárása révén – saját hermeneutikakoncepciójának a megalkotási és kifejtési lehetőségét. Eliade vallásantropológiai és vallástörténeti munkásságát vizsgálva számunkra nemcsak annak a fontossága tűnik fel, hogy Marino észreveszi és kimutatja az Eliade szövegeiben latensen benne rejlő és az egész felfogást belsőleg átszövő hermeneutikát, hanem annak is jelentősége van, ahogyan ebben a kutatásban a hermeneutikának egy sajátos, Marino-féle értelmezése érvényesül. Igencsak érdekfeszítő kérdésnek bizonyul az, hogy maga Marino mit ért hermeneutikán, és hogyan érti azt, miközben egy, a román kultúrában életre kelő hermeneutikai hagyomány meghonosításán munkálkodik. A hermeneutikai törekvés lényege Marino esetében is éppen azáltal igazolódik, hogy abban a módban, ahogyan Eliade hermeneutikáját felvázolja, egyúttal saját hermeneutikakoncepciója jelenítődik meg.

Mircea Eliade munkásságában Marino számos olyan vonást mutat ki, melyek igazolni látszanak azt a megállapítást, miszerint M. Eliade és C. Noica „az első román hermeneuták”.<sup>10</sup> Meglátása szerint Eliade a saját kutatásai során egy sor olyan hermeneutikai folyamatot fedez fel, melyek vele párhuzamosan Gadamer-nél és Ricoeur-nél teoretikus szinten is megfogalmazódnak. Természetesen azt is belátja, hogy Eliade nem egy filozófiai érvényű hermeneutikakoncepció kialakításán munkálkodik. Inkább „empirikus” alapon, a tapasztalati jelenségek vizsgálatához fűződő hermeneutikai intuíción és reflexión útján, a „szövegekkel” való közvetlen és hiteles kapcsolatteremtés során bontakoztatja ki a hermeneutikáját. A különféle kultúrákban és történelmi korszakokban fellelhető szövegekből indul ki, az általuk való közvetlen szembesülésből a lényegi hermeneutikai szituációval: a szövegek magyarázatának és értelmezésének szükségességével. Ez a fajta hozzáállás Eliade hermeneutikájának spekulációmén-

<sup>8</sup> Vö. uo. 6, 7.

<sup>9</sup> Vö. uo. 7–8.

<sup>10</sup> Vö. uo.

tességet, konkrétságot, technikai, majd hogyanem „filológiai” jelleget kölcsönöz. Ily módon az Eliade által gyakorolt hermeneutika a shleiermacheri hagyományhoz kapcsolódik, de valójában a bibliai szövegértelmezéstől az egyetemes mitológiai exegézisig terjedő hermeneutikai folyamatok összességét felöleli.<sup>11</sup>

Marino úgy látja, hogy Eliade munkásságában egy éppen születőben levő hermeneutikára bukkanunk, amely *in actu* épül fel, a szövegexegézis előrehaladó folyamataként. Ez az észrevétel egy igen lényegi, a hermeneutikának a hagyományos episztemológiai módszereszménytől elütő „nem-módszerességére” irányuló megfigyeléssel társul. Eszerint az Eliade-féle hermeneutika nem igazodik sem dogmatikus elvekhez, sem módszertani prekonceptiókhoz, ehelyett inkább a *work in progress*-szerű „módszer” jellemző rá, a felmerülő problémákkal kölcsönhatásban kidolgozott, velük együtt haladó, folyamatosan pontosított, kiegészített és aktualizált módszertani elvek követése. E spontán, „empirikus” síkon kibontakozó hermeneutika révén – mutat rá Marino – a hermeneutikai folyamat belső strukturális szervezethez és ontológiai megalapozottsága is ténylegesen feltárul.<sup>12</sup>

Az irodalmi hermeneutika fejtegetése kapcsán is a szövegcentrikusság és a módszernélküliség hasonló gondolataival találkozunk Marinónál. Úgy véli, hogy az irodalmiság hermeneutikája egy, az irodalomra alkalmazott sajátos hermeneutikaként valósul meg. A hermeneutika ebből a szempontból nézve továbbra is a szövegek, különösen az irodalmi szövegek „helyes” értelmezésének az elmélete, módszere és gyakorlata marad. Az irodalommal kapcsolatos hermeneutikai tevékenységhez a *szöveg elsődlegessége* szilárd filológiai alapot nyújt; ez a tevékenység szövegek feltárására, olvasására és értelmezésére irányul; szervesen a szövegekhez kapcsolódik a dokumentálás és értelmezés szükséglete is. Ezért – Marino szerint – az irodalmi hermeneutika sokszor összetéveszhetőnek bizonyul a „filológiával” és a „szövegmagyarázattal”. Itt azonban nem annyira előzetesen definiált módszertani szabályok alkalmazásáról van szó, mint inkább egy belső módszeresség érvényesüléséről, melynek végső kifejelete annak a felmutatásaként valósul meg, hogy az irodalom a maga szövegyszerű megformáltságainak összességében hogyan határozza meg, elemzi és értelmezi magát.<sup>13</sup>

## Marino hermeneutikaszemlélete

Mindezek alapján most már feltehető a kérdés: mit ért Marino hermeneutikán? Milyen hermeneutikakoncepció rekonstruálható Marino esetében, amikor ilyenformán válaszol fel a vallásosság, illetve az irodalmiság hermeneutikáját?

Marino hermeneutikai vizsgálódásait követve mindenekelőtt az figyelhető meg, hogy a „hermeneutika” terminust kettős értelemben használja, s ez egy fogalmi kettősséget is magában hordoz. Egyrészt olyan szemléleti keretet, szellemi beállítódást ért rajta, amely mind elméleti horizontja, mind módszertani megalapozottsága tekintetében alapvetően különbözik a modernítésra jellemző megismerési hagyomány episztemológiai törekvéseitől. Másrészt hermeneutikán magát az értelmezési-megértési gyakorlatot érti, melynek folyamatában ténylegesen feltárulnak a vallásos szimbólumok és mítoszok, illetve az irodalmi műalkotások jelentéstartalmai, értelemösszefüggései. Hermeneutikának minősül tehát az a belátás és vizsgálódás, melynek folyamatában Marino feltárja az Eliade-féle vallástörténeti és vallásantropológiai kutatások, illetve az irodalmi szövegek kapcsán végzett filológiai és értelmezési tevékenység

<sup>11</sup> Vö. A. Marino: *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. 25, 26.

<sup>12</sup> Vö. uo. 26, 28.

<sup>13</sup> Vö. A. Marino: *Hermeneutica ideii de literatură*. 11, 12.

hermeneutikai tartalmát, de az a gyakorlati folyamat is hermeneutikának minősül, amelyen ez a feltárás végbemegy, vagyis a szent szimbólumok és mítoszok Eliade által végzett értelmező vizsgálata, illetve az irodalmi szövegek olvasói befogadása.

E kétfajta tevékenységi irányban nem nehéz felismerni a hermeneutikai hagyományban benne rejlő s annak a filozófiai hermeneutika megjelenését megelőző egész történetén végighúzó kettősséget: a hermeneutika egyrészt a szövegek értelmezését megalapozó *szabályok rendszere*, az értelmezés módszertana, másrészt maga a szövegértelmezési gyakorlat, *exegézis*. Ez a kettősség él tovább Marino hermeneutikakoncepciójában is, amikor úgy látja, hogy a hermeneutika – főleg Eliade esetében – egyfelől a vallásos jelentések és minden más természetű jelentés megfejtésének a „művészete”, „módszere”, „tudománya”, másfelől pedig egy konkrét, meghatározott vallásosság szövegeiről és szimbólumairól az összes nép kultúrájára kiterjedő és minden történelmi korszakot átfogó egyetemes mitológia irányába továbblépő exegézis.<sup>14</sup>

A jelzett kettősség érvényesülése azonban egy különbözőséget is kitermel magában, s ebben tárnak fel ténylegesen Marino hermeneutikakoncepciójának a jellemzői. Addig, míg Eliade esetében a módszertani komponens az exegézis empirikus síkjába épül be, s az értelmezési folyamat mindenkor belső feltételei és szükségletei szerint alakul, Marinónál – Eliade hermeneutikájára vonatkozólag, később pedig az irodalmi hermeneutika esetében – ez a módszertani összetevő az értelmezési gyakorlatról leválasztott, önálló szervezetszerű és teoretikus kidolgozottságú rendszer formáját ölti magára. Más szóval: Marinónál a hermeneutika az elméleti síkon *újra-episztemologizálódik*, azaz visszaveszi magára azokat a szemléleti jegyeket, melyek meghaladása irányában hat a gyakorlati síkon végbemenő hermeneutikai folyamat. A hermeneutika „hermeneutikája” így nem lesz más, mint a szemléletváltás igényével fellépő, részleteiben kimunkált és rendszerezett episztemológiai viszonyulás ahhoz az élő hermeneutikai folyamathoz, melyre Marino Eliade vizsgálódásaiban rábukkant, illetve amely az irodalmi szövegek olvasói-befogadói értelmezése során végbemegy. Ezen lényegileg nem változtat Marinónak az az egyedülálló felismerése sem, hogy Eliade vallástörténeti és vallásantropológiai vizsgálódásaiban egy, a gadameri filozófiai hermeneutikával szellemi rokonságot mutató „univerzális hermeneutika” eszméje ölt testet.<sup>15</sup>

## Eliade hermeneutikája

Vizsgáljuk meg, hogy melyek azok az összetevők és jellemzők Eliade vallástörténeti, vallásfenomenológiai és vallásantropológiai kutatásaiban, amelyek következtében Marino – Eliade számos idevágó utalására is alapozva – egy empirikus síkon megvalósuló hermeneutikaként ítéli meg és kutatja ezt a szellemi teljesítményt.

Eliade alapgondolata szerint az ember *homo semnificans*, vagyis olyan lény, aki jelentésekkel telíti a világot, amelyben él. A jelentésnélküliség emberellenes állapot. Az ember alapvető

<sup>14</sup> Marino az Eliade által művelt hermeneutikának a következő két fő irányát tartja fontosnak kiemelni: 1) a hermeneutika mint a szent szövegek értelemtartalmának megalkotása és hagyománya e szövegek által tételezett végső valóság értelmének a feltárására irányuló vizsgálódás; 2) ezeknek az értelemeknek a tanulmányozási módszere, a különböző történelmi korok vallásos értékeinek a felmutatása érdekében végzett módszertani erőfeszítés. Vö. A. Marino: *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. 30. Az első definíció a szent szövegek exegézisének a bibliai hermeneutikában továbbélő hermeneutikai hagyományához kapcsolja az Eliade-féle hermeneutikai vizsgálódásokat, a második pedig módszertani irányban terjeszti ki ezeket, be(vissza)illesztve a hermeneutikát az episztemológiai paradigmába.

<sup>15</sup> Marino hangsúlyozza, helytelen azt állítani, hogy Eliade hermeneutikájának csupán a mítosz és a szimbólum lenne a tárgya. Valójában egy filozófiai hermeneutika premisszáit hordozza magában. Eliade maga is rámutat arra – írja Marino –, hogy nem egy személyes filozófiai antropológia, hanem egyetemes érvényű „hermeneutikai módszer” kidolgozása állt mindig is érdeklődésének az előterében. Vö. uo. 31–32.

létmódja a jelentésteli világban való létezés. Ez már az archaikus tudat szintjén megmutatkozik. A jelentések mintegy „spontánul” születnek a primitív tudatban. Nem a „fizikai” világból származnak, és nem is „genetikai” eredetűek, hanem a szellem szerves „teremtései”, a nyelv produktumai. A tudat eredeti és organikus jelentéseket kölcsönöz a jelenségeknek. Az emberi szellem nem működhet jelentések megalkotása és feltárása nélkül. Az ember helye a kozmoszban az elsődleges reflexió és kontempláció szintjén e jelentések révén rendeződik el és tudatosul. Innen nézve az emberiség egész szellemi élete nem más, mint jelentéseknek egy átfogó lerakata, egy globális hermeneutikai raktár.<sup>16</sup>

A jelentések jelekben és szimbólumokban sűrítődnek s a belőlük felépülő mitológiákban. A világ nyelvként tárul fel, a jelentésképződés élő folyamatoként, sokrétűen artikulált jelentéseket hordozó kozmoszként. A mitologikus és szimbolikus nyelv jóval előtte jár a nyelvnek mint kifejezési és kommunikációs eszköznek. Jelei rejtett eredeti jelentéseket hordoznak, amelyek mágikus, profetikus vagy metafizikai értelemmel bírnak. Minden velük való találkozás *anamnézisz*-szerű, visszaemlékezés az eredeti jelentésre s ennek az emlékezet mélyrétegeiből való előhívása.<sup>17</sup>

Az eredeti jelentés szükségképpen rejtett, mivel a létre mint az összes létezőt átfogó és fenntartó, transzcendens végső valóságra utal. Vele kapcsolatban mély, zárt, hermetikus igazságokat közvetít. Ezért az eredeti jelentésekhez fűződő archaikus mentalitás titokzatos, enigmatikus, minden velük kapcsolatos felfedezés beavatást feltételez. A hermeneutika voltaképpen ennek a hozzáállásnak a meghosszabbítása, következménye. Az „abszolút valóságra” utaló eredeti jelentés felszínre hozása csakis a transzcendenciával, a szenttel való kapcsolatremtés révén lehetséges.<sup>18</sup> Ebben a vonatkozásban a hermeneutika nem más, mint a szellem eredendő és spontán alkotása.<sup>19</sup>

Eliade úgy látja, hogy a kulturális és vallásos etnográfia dokumentumainak jelentéstartalmaiban, melyek erről az őseredeti szellemi állapotról tudósítanak, egy *archaikus ontológia* húzódik meg és tárul fel a jelentéseket felfejtő vizsgálódás folyamatában. A bennük rejlő „titkok” a modern ember esetében is feltárást, megfejtést, tehát egy *hermeneutikát* igényelnek. Ez egy olyan értelmező vizsgálódásként bontakoztatható ki, amely a modern korban feledésbe merült, elhanyagolt, eltorzult, s ennél fogva értelmezésre szoruló eredeti jelentésekkel szembesít. Az ily módon felépíthető hermeneutika *humanista* diszciplínaként művelhető, melynek forrását és alapját a transzcendens és a tapasztalati, a szent és a profán archaikus egységében gyökerező, az emberi létezést a végső valóságra vonatkoztató egzisztenciális ontológia képezi.<sup>20</sup>

## Értelem és jelentés különbsége

Eliade hermeneutikájára alapozva Marino úgy látja, hogy a hermeneutikai folyamatban a jel, illetve a szöveg jelentéstartalma két síkon szerveződik, amire az „értelem” (sens) és „jelentés” (semnificație) terminológiai megkülönböztetés is utal. Az *értelem* (sens) egy szöveg általános irányultsága, alapvető, lényegi, átfogó jelentéstartalma. A *jelentés* a lényegi értelem valamely lehetséges „konnotációja”, „szemantikai” értelmezése.<sup>21</sup> Marino úgy véli, hogy ez az

<sup>16</sup> Vö. uo. 43, 46, 48.

<sup>17</sup> Vö. uo. 44.

<sup>18</sup> Vö. uo. 39, 40.

<sup>19</sup> Vö. uo. 47.

<sup>20</sup> Vö. uo. 45, 48.

<sup>21</sup> Vö. uo. 38.

elgondolás analóg azzal a különbségtevessel, melyet P. Ricoeur vezet be az értelem és a jelentés között: a szöveg értelmét (sens) „belső viszonyai, struktúrája” alkotja, a jelentése (signification) viszont a szöveg „megvalósulása az olvasó alany saját beszédében”. Értelme révén a szövegnek szemiológiai dimenziója van, jelentése révén szemantikai kiterjedésre tesz szert.<sup>22</sup>

Marino minden arra irányuló igyekezete ellenére, hogy az Eliade hermeneutikájával kapcsolatos felfogását Ricoeur hermeneutikakoncepciójához közelítse, ez az analógia valójában csak látszólagosnak bizonyul. A Marino által adott értelemdefiníció az értelem két „értelmét” ötvözi egybe szinte észrevétlenül: az *irány*értelem és a *szubsztanciális* értelem koncepcióját. E kétféle értelemkoncepció egyikének vagy másikának a vonatkozásában fordulunk oda az értelemes szöveghez egyszer úgy mint az értelmezés folyamatát bizonyos jelentések irányába megnyitó, beállító teljesítményhez, máskor pedig úgy mint meghatározott jelentéstartalommal bíró alkotáshoz. Marinónál a jelentés – úgy tűnik – az utóbbi értelemkoncepcióval áll kapcsolatban, s ezen az alapon határozható meg valamely egyedüli mély értelemnek egy külsődleges értelmezési folyamatban kibontakozó lehetséges „konnotációi”-ként. Az értelem mély, belső, egyetlen és változatlan; a jelentés felszíni, külső, sokféle és változatos.

Ezzel szemben Ricoeurnál a szöveg értelme a szöveg által megnyitott és hordozott *irány*, amelyben a szöveg szándéka (s ez nem azonos a feltételezett szerzői szándékkal!) érvényesül, amelyben a szöveg mond valamit. Az értelemben a szerzőtől és olvasótól mintegy függetlenedett szöveg maga van önmagánál, azaz az értelem a szöveg önmagasága. Az értelem hordozója az a mély szemantika, amely a *strukturális elemzés* során tárul fel. A jelentés viszont a szövegnek az olvasásban megteremtődő *aktualitása*, szöveggé váló megvalósulása a környezetével és a hallgatóságával való kapcsolatában – szöveggé, amely most már úgy önmaga, hogy egyszer s mindenkorra az olvasó „saját beszéde” is.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Vö. Paul Ricoeur: *Mi a szöveg?* = Uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris Kiadó, Bp. 1999. 27.

<sup>23</sup> Vö. uo. 28, 29. Értelem és jelentés viszonyának a Marino általi elgondolása egy másik, ugyancsak nehezen feloldható ellentmondásosságot is magában foglal, a jelentés állandósága és változandósága közötti viszony problémáját: egyrészt a szövegnek önmagával azonos és megismételhető jelentése van, másrészt a szöveg jelentése a megjelenítődései során változik. Ezzel kapcsolatban E. D. Hirsch álláspontjára hivatkozhatunk, mint olyanra, amelyre Marino is utalásokat tesz, s amely egyfajta köztességet képvisel a ricoeuri felfogás s annak a Marino által leegyszerűsített, sematizált változata között (Ricoeurhöz képest azzal a különbséggel, hogy Hirsch a szöveggel szemben újból a szerzőt állítja előtérbe). Hirsch megállapítása szerint a „jelentés” szónak két világosan elkülönülő értelme van: „Különbség van a szöveg jelentése (mely nem változik) és a szöveg mai, nekünk szóló jelentése (mely változik) között. A szöveg jelentése az, amit a szerző jelenteni akart bizonyos nyelvi jelképek használatával. Nyelvi jellegű lévén, ez a jelentés közösségi, azaz önmagával azonos és egynél több tudatban reprodukálható. Reprodukálható lévén, mindig ugyanaz, akárhol és akármikor érti meg valaki. Azonban valahányszor ezt a jelentést felépítik, ennek jelentése a felépítő számára (a jelentősége) más és más.” Észrevehető, hogy Hirschnél az értelem az, amely „jelentés” néven szerepel, míg a jelentés megnevezését inkább a „jelentőség”-re cseréli fel. Vö. E. D. Hirsch: *Gadamer értelmezésemélete*. = *A hermeneutika elmélete*. Második rész. (Vál. és szerk. Fabiny Tibor.) Ikonológia és műértelmezés 3. Szeged 1987. 395. A „jelentőség” Hirsch által bevezetett fogalma viszont egy olyan szemantikai komponens is tartalmaz, amely túlmutat a „jelentés” bevett szemantikai értelmén: a *jelentőséget* úgy említi mint „a jelentésnek a jelen helyzetre vonatkozó jelentőségét”. Vö. uo. Egy másik helyen a „jelen helyzetre” való vonatkozás gondolata a „jelentés magyarázata”, az „ars explicandi”, vagyis az exegézis tulajdonképpeni értelme révén világítódik meg, miszerint az amellel, amit a bibliai exegézis művelői *interpretation*nak neveztek – (Mit *jelent* az illető szöveg?) –, magában foglalja azt is, amit hagyományosan *applicatio*, azaz *jelentőség* néven ismerünk: Mi a haszna vagy értéke az illető szövegnek, azaz miben áll a ránk, a sajátos helyzetünkre *alkalmazható* jelentése? Az egyetlen jelentés, a szöveg értelmének a felfejtésére, a jelentés megértésére irányuló *interpretáció* egyúttal nélkülözhetetlen alapot nyújt „az *applikáció* végtelen számú feladata számára”. Vö. E. D. Hirsch: *Régi és új a hermeneutikában*. = *A hermeneutika elmélete*. Második rész. 433. Itt tehát az értelmezés és alkalmazás szerves összetartozásának az exegézis gyakorlatában rejlő gyökereire történik utalás. Értelmezésnek és alkalmazásnak az illyenszerű összetartozó egysége az egyetemes mitológia exegéziséként elgondolt Eliade-féle hermeneutikának is természetes velejárója. Mégis, az alkalmazás egész problémaköre – melyre egy másik irányból a Marino által is többször hivatkozott gadameri filozófiai hermeneutikának az értelmezés–megértés–alkalmazás egységét megfogalmazó alaptétele is ráirányítja a figyelmet – Eliade hermeneutikájának a Marino-féle rekonstr-

Az értelem és a jelentés között Ricoeur által alkalmazott terminológiai különbség lényeges. A jelentés nem az értelem módusza(i)val azonos, mint ahogy azt a marinói fogalmazásmód sejteni engedi. Valójában úgy áll a dolog, hogy a szöveg önmaga felől nézve értelemmel bír, az olvasói beszélésben aktualizálódó szöveg jelentéseket hordoz. Az, hogy a jelentések hogyan kapcsolódnak a szöveg értelméhez, egy további kérdésként merül fel, s ez magának az *értelmezésnek* a kérdése.

## Az értelmezés problémája

Az értelmezés problémája kapcsán Marino voltaképpen két, egymással összefüggésben álló kérdésre keres választ.

A jelentés problémaköre felől nézve az értelmezésként felfogható „hermeneutika” kimeríthetetlennek tűnik. A különböző értelmezési kontextusokban egyazon értelem egyidejű, egymásra tevődő, a további értelmezések irányába nyitott jelentések sokaságaként tárul fel. Ilyen körülmények között feltevédik a kérdés: mi képezi az alapját az értelmezés bizonyosságának?

Továbbá Marino úgy véli, hogy az értelmezés tényleges feladata nem abban merül ki, hogy az értelemhez különböző jelentéseket rendel hozzá, hanem abban, hogy a jelentések sokaságát egy világos vagy rejtett, de mindenképpen „igaz”, „elsődleges”, „eredendő” értelemre vezeti vissza. Miként, hogyan teremthet kapcsolatot az értelmezés a jelentések sokasága és az értelem egysége között?

Ezek a kérdések valójában rejtett premisszák hordozói.

Az első – az értelmezés *ontológiai posztulátuma* – olyan, amely Eliade hermeneutikájából közvetlenül kínálkozik Marino értelmezéskonceptiója számára: mindenik jelentés egy alapvető, megmásíthatatlan reveláció abszolút bizonyosságát hordozza. A hermeneutikai értelmezés minden alkalommal helyreállítja, újraalkotja és felmutatja ezt a végső valóságot, mely a jelentés ontológiai alapját alkotja; ennek felmutatásából nyeri az értelmezés a bizonyosságát.<sup>24</sup> Az értelmezés nem egyszerűen a jelentés elsajátítása, hanem a jelentésben feltáruló valóság felmutatása és rekonstrukciója; előrehaladó folyamat a jelentéstől az alapjául szolgáló valósághoz.

A második – az értelmezés *hermeneutikai posztulátuma* – a *megértésnek* (ugyancsak Eliade felfogása által inspirált módon) a Marino által belátott természetével függ össze.

Marino a megértés problematizálása során sem tud elszakadni a megismerés képzeihez és gyakorlatához kapcsolódó episztemológiai-módszertani beidegződésektől. Általános hermeneutikai vonatkozásban a megértést az értelmezés végső tárgyának tekinti. Úgy véli, azért tárunk fel és értelmezünk jelentéseket, hogy „megértsük” azokat. Innen nézve a megértés a hermeneutikai aktus végső és legfőbb célja, az értelmezési folyamat lezárulása.<sup>25</sup> Valójában azonban ami az értelmezésben történik, az voltaképpen a megértés kibontakoztatása, belső értelemtartalmának a jelentések sokaságában és változatosságában való felfejtése, felszínre hozása. Az értelmezés nem logikai, diskurzív úton vezet a megértéshez, hanem a megértés bontakozik ki és történik meg a maga teljességében az értelmezésben. Értelmezésnek és megértésnek ezt az egymásba hatoló és egymást kiteljesítő egységét Marino is belátja. Ennek alátámasztásá-

rukciójából sajnálatos módon kimarad. Marino értelmezésnek és megértésnek egy olyan szemantikailag kontextualizált egységével operál, amely Eliade hermeneutikáját nem engedi túllépni a szöveg és a leírás határain.

<sup>24</sup> Vö. A. Marino: *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. 52.

<sup>25</sup> Vö. uo. 53.



ra Gadamer és Ricoeur megértésfelfogására is hivatkozik.<sup>26</sup> Az viszont kérdéses, hogy értelmezés és megértés egysége megvalósulásának a mikéntjét Marino hogyan látja.

## A megértés problémája

A filozófiai hermeneutikára való hivatkozások ellenére, mivel Eliade kapcsán a megértés kérdése konkrétan a vallásos jelenségek megértésének problémájaként merül fel, Marino a filozófiai hermeneutika megértéskonceptiójához képest *visszalép* ahhoz a klasszikus felfogáshoz, miszerint a hermeneutika a szövegek megértésének művészettana. Ily módon a megértés problémája Marino számára – Eliade nyomán – a (vallásos megnyilvánulásokat dokumentáló) szövegek implicit és explicit jelentéstartalmi feltárásának a kérdésévé válik.<sup>27</sup> Ennélfogva a megértés ebben a kontextusban a *megismerési folyamattal* való kapcsolatai felől mutatkozik elgondolhatóknak. Marino viszont azt is belátja, hogy a megismerés önmagában még nem jelent megértést. A megértés struktúrája közelebb áll az intuíciónak és a revelációnak.<sup>28</sup> Ez a belátás viszont a megértés megvilágításában a megismerési folyamattól az *életfolyamat* felé haladó lépések megtételét szükségeli. A vallásos szöveg jelentéstartalma a végső valóság *revelációját* hordozza. A szöveg jelentésének megértése pedig alapfokon e reveláció *intuitív* megsejtéseként, átéléseként, feltárásoként valósul meg. Ebben az alapvető értelmében a megértés: *egzisztenciális* megértés, az ember kozmoszban elfoglalt lényegi helyének a feltárása, az ember és a kozmosz lét- és értelemegeységének a mindenkori helyreállítása.<sup>29</sup>

A reveláció–intuáció összefüggéseként felvázolt megértéskonceptió természetesen kínálja Marino számára a lehetőséget, hogy a megértésproblémát a heideggeri–gadameri egzisztenciális ontológia megnyitotta perspektívába állítsa, miszerint a megértés a *Dasein* létmódja; megérteni az ember számára annyi, mint alapvető, lényegi módon létezni.<sup>30</sup> De ez a pillanatnyi előrelépés a filozófiai hermeneutika irányába Marinónál máris egy jóval nagyobb horderejű visszalépéssel párosul. Megértés és létezés kapcsolatát ugyanis Marino – Eliade nyomán – úgy értelmezi, hogy a megértésben egzisztenciális életkapcsolat valósul meg a megértés tárgyával, ami mindig is egy bizonyos fokú „átélést”, „szubjektív” hozzáállást, „részvételt” feltételez.<sup>31</sup> A vallásos szövegek jelentéstartalmának megértése egyfajta egzisztenciális kölcsönösségen alapul, azaz a vallásos ember szellemi léthelyzetébe, a jelentésképző diszpozícióiba való belehelyezkedésen, azokban való részvételen egyfelől s e jelentéstartalmaknak a „kongenialitás” jegyében való átvitelén, a saját partikuláris léthelyzetben való bensőséges befogadásán, szubjektív interiorizációján és elsajátításán másfelől.<sup>32</sup> Ebben a terminológiai összefüggésben tehát

<sup>26</sup> Gadamer: „A megértés fogalma [...] nem módszerfogalom...”; „A megértés magának az emberi életnek a létjellemzője”; a hermeneutika nem a „megértés mesterségének” a tana; „...a megértés és az értelmezés végső soron ugyanaz”; „A megértés végrehajtási formája az értelmezés”. Vö. H.-G. Gadamer: *i. m.* 188, 190, 272.

<sup>27</sup> Vö. A. Marino: *i. m.* 54.

<sup>28</sup> Vö. uo. 56.

<sup>29</sup> Vö. uo. 58, 59.

<sup>30</sup> Vö. uo. 60.

<sup>31</sup> Marino egyúttal azt is jelzi, hogy ez az egzisztenciális alapú megértéskonceptió voltaképpen egy módszertani opciót hordoz magában, mivel a kortárs vallástörténetben és valláshermeneutikában két iskola, két ellentétes irányzat érvényesül: a) az egyik – amely R. Otto, C. G. Jung, Kerényi K. munkásságára jellemző – visszatér a pozitivizmus szelleméhez, s a megértést alárendeli az oksági magyarázatnak; úgy vélik, hogy minden oksági, tudományos magyarázat redukcionista, a magyarázó folyamat és megértés lezárul abban, hogy kimeríti a problémát; a megértésben tehát redukatív interpretáció valósul meg; b) a másik – amelybe Eliade kutatásai is tartoznak – nem kauzális, hanem ontológiai, egzisztenciális magyarázó rendszert épít fel; követői úgy vélik, hogy a jelentések polivalenciájuk révén kimeríthetetlenek; a megértés tehát egy véglegesen lezárhatatlan, mindig továbbhaladó és bővíthető extenzív interpretáció útján valósul meg. Vö. uo. 62, 63.

<sup>32</sup> Vö. uo. 63, 64, 65.

Marino a filozófiai hermeneutika felé nyitó egzisztenciális alapú megértéskonceptiót a hermeneutikai hagyománynak egy előzetes szakaszába, a schleiermacheri-diltheyi terminológiai kontextusba helyezi vissza, egy olyan pszichológiai és életfilozófiai szemléleti keretbe, amely a „kongenialitás” és a belehelyezkedés-megélés-elsajátítás-(után)alkotás gondolatán alapul. Ezt látszik alátámasztani az a mód is, ahogyan Marino a megértés lényegét a latin terminus, a *comprehendere* jelentéstartalmán keresztül igyekszik megvilágítani, valamint az *intención*nak tulajdonított fontosság is a megértés aktusában.<sup>33</sup>

## Értelmezés és megértés kapcsolata

A reveláció–intuáció kapcsolatán alapuló megértésfelfogás arra is rávilágít, hogy Marino hogyan gondolja el megértés és értelmezés egységének a megvalósulását. Schleiermacherre, Gadamerre, Ricoeurre hivatkozva Marino úgy véli, hogy a hermeneutika sikere a szövegek és cselekvések belső, mély, sokszor rejtőzködő értelmének a jelentések tartalmában való megvilágítása, feltárása révén valósul meg.<sup>34</sup> Ez voltaképpen nem jelent mást, mint az intuitív megértés kibontását, explicitálását. A megértő gondolkodás szellemileg azonosulva az intuitíve átélt helyzetek revelatív tartalmával értelmezőleg kibontja és szimbolikus, kozmogóniai, metafizikai terminusokban jeleníti meg ezt a tartalmat. Ily módon az értelmezés az átélve történő belátás strukturálatlan, differenciálatlan aktusát strukturált, értelmileg áttekinthető, érthetővé váló értelemösszefüggések rendszerévé szervezi át. Az értelmezés itt nem külsődleges, diskurzív logikai kapcsolatot teremt az adott szöveg vagy élethelyzet végső valóságra nyíló értelme és ennek a jelentések sokaságában képződő revelációi között, hanem az értelem és a jelentés(ek) megélt egységét hozza felszínre. Úgy teremt kapcsolatot az értelem és a jelentések között, hogy a megértés intuitív egységében voltaképpen már differenciálatlanul benne levő összetartozást bontakoztatja ki és alakítja át strukturált értelemösszefüggésekké. Az értelmezésnek tehát, akárcsak a megértésnek, egzisztenciális alapja van. Ebben az is megmutatkozik, hogy az értelmezés nem külsődlegesen kapcsolódik a megértéshez, hanem valójában nem is más, mint maga a fogalmilag, tartalmilag strukturálódó és explicitálódó megértés.

Ami az értelmezés–megértés kapcsolatának a kifejtését illeti, Marino mindvégig az értelmezés problémáját állítja előtérbe, s a megértéssel kapcsolatban felmerülő kérdésekre is hangsúlyozottan ebből az irányból reflektál. Ennek magyarázata talán abban keresendő, hogy a gadameri filozófiai hermeneutikára való számos hivatkozás ellenére elsődlegesen a szöveg hermeneutikai problémájára összpontosít, s ennek kifejtését sokkal inkább Ricoeur írásaiban találja meg. Ezért Ricoeurrel együtt vallja, hogy a hermeneutika az „értelmezés tudománya”, s a „tulajdonképpen hermeneutika” egy sajátos szövegre alkalmazott értelmezés.<sup>35</sup> Ebből a nézőpontból Marino számára is úgy tűnik, hogy az Eliade által végzett hermeneutikai vizsgálódá-

<sup>33</sup> A *comprehendere* terminus azt fejezi ki, hogy a megértés az értelem interiorizációja; megérteni egy szöveget annyi, mint bevonni a saját létmódodba (*com-prend*), a világod részévé tenni. „Ahhoz, hogy belsőleg megérthessük ezt a [másik] világot, újra kell élnünk azt.” Vö. uo. 65, 66. Marino rámutat arra, hogy a *comprehendere* eredeti jelentése az angol *to realize* igéhez áll közel: „realizálni”, felfogni, fogalmat alkotni róla, szellemileg elsajátítani, ami feltételezi a probléma újrafeltárását, személyes újraalkotását. Ez egyszerre valósul meg egy intellektuális és szimpatikus, racionális és egzisztenciális kapcsolatként. Vö. uo. 67. Továbbá, a megértés aktusa az eredeti értelmek és *intenciók* feltárását is feltételezi, a jelentések feltárását *in statu nascendi*. Abban, amit „realizálunk”, a magunk világában újraalkotunk, az eredeti szerzői „szándék” vagy a szöveg szándéka az elsődleges, meghatározó. A megértés célja: jobban érteni a szerzőt, mint ahogy az magát értette. Vö. uo. 69, 70, 71. Ez utóbbi gondolat félreérthetetlenül a schleiermacheri megértésfelfogásra utal.

<sup>34</sup> Vö. uo. 41, 42.

<sup>35</sup> Vö. uo. 32.

sok szelleméhez is közelebb áll Ricoeur értelmezés-hermeneutikája, mint Gadamer megértés-hermeneutikája.

## Az értelmezés objektivitása

Marino hermeneutikaszemléletének belső ellentmondásosságát támasztja alá mindazoknak a hermeneutikai „kategóriáknak” a kifejtése is, melyekhez Eliade kutatásai nyújtanak alapot. Eliade hermeneutikájának rekonstrukciós folyamatában újabb és újabb elvi és kategoriális támpontokat keres, és számos módszertani feltételt épít ki az *értelmezés objektivitásának* megalapozása céljából. Emiatt egy sor olyan módszertani fogalmat vizsgál meg és próbál némileg átértelmezve, újradefiniálva beerőltetni a hermeneutikai szemlélet kereteibe, amelyek nem a hermeneutikai beállítódás lényegéből származnak, hanem sokkal inkább a strukturalista, rendszerszemléletű vizsgálódások módszertani horizontját terjesztik ki a hermeneutikai vizsgálódásokra is. Ilyenek a morfológia és a tipológia, a rendszer és a struktúra, a rész és az egész, az indukció és a dedukció, az analízis és a szintézis kategóriapárok. Ezek kifejtése egy nagy horderejű erőfeszítést képvisel, amely az episztemológiai és a hermeneutikai szemléletmód egységesítésére irányul, miközben óhatatlanul a hermeneutika episztemologizálásához, a lényegétől való eltávolításához vezet. Az ilyenfajta hibridizálás fenntartása nyilván csak úgy lehetséges, hogy a hermeneutikai beállítódás lényegét tartósan egy új módszertani eszmény hordozójaként tünteti fel, ami egyúttal azt a benyomást kelti, hogy a hermeneutikai vizsgálódások dominánsan *módszertani* jellegűek. Ez a benyomás igazolódni is látszik, amennyiben Eliade hermeneutikáját magából az Eliade-féle vallástörténeti, -fenomenológiai, -antropológiai koncepcióból bontakoztatja ki, s nem egy részleteiben kimunkált, univerzalizált hermeneutikai koncepcióval szembesíti azt. Így Eliade szemléleti beállítódásának a sajátosságai óhatatlanul rányomják a bélyegüket Marino hermeneutikakoncepciójára. A legszembetűnőbbben ez éppen az értelmezés objektivitásának kapcsán mutatkozik meg.

Marinót erőteljesen foglalkoztatja az *értelmezés objektivitásának* kérdése. Ebben érvényesül leginkább Eliadénak az az alap gondolata, miszerint a transzcendens, a lényegi, az igazi és végső valóság, illetve az őseredeti, az abszolút értelemben vett kezdeti egybeesik. Tehát minden értelmező-megértő vizsgálódás akkor éri el ténylegesen a célját, akkor sikerül feltárnia a jelenség valós értelmét, ha sikerül azt végső valóságalapjára visszavezetnie, ami egyúttal a jelenbeli tapasztalatnak, a szöveg aktuális olvasatának egy szakrális és archaikus múltra való vonatkoztatását is feltételezi. A hermeneutikai erőfeszítés – mutat rá Marino Eliade kutatásaira – regresszív és „maieutikus” jellegű, az archaikus magatartás átvitelére, aktualizálására irányul. Ezt Eliadétól vett tételekkel is igazolja.

Eliade elgondolása szerint minden értelmezés egy „középből” indul ki, és köréje szerveződik. Az őseredeti pillanat képezi a megértés stabil, szilárd „középpontját”. A jelenségek mindig kettős formában tárulnak fel az értelmezés folyamatában: egyrészt a történeti sokféleségükben, másrészt az őseredeti létforrásokkal való egységükben.<sup>36</sup> Ugyanakkor Eliade úgy véli, hogy a múlt csakis a jelen koordinátaiban és struktúráiban tárható fel és sajátítható el. A hermeneutikai aktust Eliade a múlt és a jelen közötti közvetítésként fogja fel. A hagyomány a múlt meghosszabbítása, élő folytatása a jelenben. Az Eliade által szorgalmazott hermeneutika ebbe a hagyományba integrálódik. A vallásos szöveg értelmezői kortársának lenni ebben a vonatkozásban a regresszív–progresszív, anticipatív–retrospektív perspektívák váltakozásába való

<sup>36</sup> Vö. uo. 116, 150, 152.

folyamatos behelyezkedést és ebben való benneállást jelent. A perspektíváknak ebben a játékában az értelmezett jelenség jelentésrendszere találkozik és értelmileg azonosul az értelmező rendszerével, melyet az értelmező azért dolgoz ki, hogy ennek segítségével feltárja és megértse ezt a jelentésrendszert.<sup>37</sup> Értelmezői kapcsolatuk során a két rendszer egyfajta „hermeneutikai koherencia” elvei szerint igazodik egymáshoz. Ez a mi számunkra is érthetővé teszi azt, hogy Marino, Eliade hermeneutikáját rekonstruálva, miért látja összeegyeztethetőnek a szemiotikai és strukturalista alapon álló módszertani elveket és terminológiai kereteket a hermeneutikai vizsgálódásokkal.<sup>38</sup>

Ily módon Marino biztos alapot vél találni az értelmezés objektivitása számára abban, hogy a tényleges megértést szolgáló értelmezés organikus kapcsolatot tár fel és teremt a szöveg szemantikai dimenziójában kiépülő jelentések sokasága és az azokat megalapozó értelmi közép-pont, egyúttal az értelmezési folyamat jelene és az értelmezésben referenciális tartalomként feltároló őseredeti valóság között. Úgy véli, hogy Mircea Eliade egész hermeneutikai alkotása egy lényegi elven alapul: a megértés nem jöhet létre az őseredeti mozzanat feltárása, felfejtése nélkül, a jelenségek „eredetéhez” való örök visszatérés nélkül.<sup>39</sup> Úgy tűnik, hogy Marino ezáltal egy módszertani igényt egy ontológiai érveléssel támaszt alá: az értelmezés objektivitása azon alapul, hogy feltárja és helyreállítja azt a metafizikai egységet, amely az archaikus ember, illetve a modern társadalomban a vallásos tapasztalatokkal bíró ember létmódját jellemzi, s amelyet a vallásos szimbólumok, mítoszok és rítusok, a hozzájuk kapcsolódó különböző hierofániák jelentéstartalma hordoz. Más szóval, az értelmezés objektivitását az garantálja, ha a fellelhető vallásos dokumentumok jelentéstartalmát sikerül referenciálisan megfeleltetni egy olyan valóságnak, amelyről tudósítanak.

Valójában azonban ez a probléma ennél sokkal bonyolultabb.

<sup>37</sup> Vö. uo. 130, 144, 148, 149.

<sup>38</sup> Az ilyenszerű megállapításokra gondolunk: a *tipizálás* maga is egy tipikusan hermeneutikai művelet; a *modell*, *pattern* arra utal, hogy az értelem bele van írva saját archetipusába; a morfológiai tipológiák és osztályozások szinkronikus jellege atemporalitást feltételez; a megértés az értelmezett jelenségek szinkronikus és nem diakronikus olvasatát feltételezi, a múlt és a jelen egyfajta „szinkronizálását” – tehetjük hozzá – az értelmezési folyamatban. Vö. uo. 80, 81, 82. Ugyancsak ebben a kontextusban válik érthetővé, hogy miért foglalkoztatja Marinót az ún. „hermeneutikai koherencia” problémája, amely egyfajta módszertani-szemléleti összeférhetetlenséget hordoz magában, ha annak a mikéntjével járó nehézségekre gondolunk, hogy hogyan lehetne összeegyeztetni az értelmezés folyamatosan másságokból, ellentmondásosságokból építkező és mindig továbbhaladásban levő játékát a logikai ellentmondásmentesség követelményével. Marino viszont azt emeli ki, hogy Eliade hermeneutikájának célja feltárni az alapvető jelentéssz összefüggéseket, a struktúrát, azaz a koherens szerkezetű strukturális egészt. Vö. uo. 82, 83. A „hermeneutikai koherencia” itt a szöveg belső rendszerszerű szerveződését, az ezt meghatározó strukturális kapcsolatokat latens koherenciáját jelenti. Ugyanis az értelmezés abból a premisszából indul ki, hogy minden hierofánia a végső valóságra vonatkozó koherens kijelentések komplex rendszerét feltételezi, s az értelmezésnek éppen ezt kell feltárnia. Vö. uo. 84, 85.

Marino Eliade hermeneutikájának a rekonstrukciójából nyert strukturalista-hermeneutikai, episztemológiai-hermeneutikai metodologizált hibrid szemléletet később az irodalmiság hermeneutikájára is átviszi. Egy olyan irodalmi hermeneutikában gondolkodik, amely az irodalmiság explicit és implicit értelmeinek a szervezett és rendszerezett feltárását, megvilágítását és értelmezését szolgálja, kettős szinten, a terminológia és a jelentés szintjén. Ez a hermeneutika Marino elgondolása szerint önszabályozó értelmező rendszerként – egyfajta *hermeneutikai modell*ként – valósulhat meg, amely az irodalmi mű betű szerinti (betű = *litera*) szövegű objektív olvasásának elvét az arra vonatkozó elő-értéssel, előzetes „tudással” integrálva, hogy mi az „irodalom”, biztosíthatja a helyes irodalomértés, műértés feltételeit. Vö. A. Marino: *Hermeneutica ideii de literatură*. 13–21.

<sup>39</sup> Vö. A. Marino: *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. 112.

## Az archaikus ember

A különböző vallásos dokumentumok, szövegek, hierofániák, melyeket a vallástörténész tanulmányozhat, a pozitívista szellemű episztemológiai modelleket félretéve, egy hermeneutikai perspektívában szemlélve nem olyan *leírásoknak* minősülnek, amelyek a jelenben letűnt korok emberi életformáiról, az ősi társadalmak archaikus létmódjáról tudósítanak. Maga Eliade is minden alkalommal felhívja arra a figyelmet, hogy a helyzet nem úgy áll, hogy az archaikus ember ezektől függetlenül élte a maga életét, s arra, ahogyan élt, ezek egy szellemi szintként fokozatosan ráépültek, ismétlődtek, s a későbbi korokra is áthagyományozódtak. Eliade *Az örök visszatérés mítosza* című munkájának a problémafelvezető soraiban tételesen is megfogalmazza azt, hogy az archaikus metafizikai koncepciók nem mindig öltöttek teoretikus nyelvi formát, bár a különböző mítoszok, rítusok és szimbólumok jelentéstartalmai a végső valóságra vonatkozó, koherens állítások komplexumaként felépíthető metafizikai rendszert hordoznak. A lényeg abban áll, hogy az a *metafizikai pozíció*, melyet e dokumentumok jelentéstartalmai tudósítanak, az archaikus ember világhoz való viszonyának, a léttel szembeni magatartásának a szerves velejárója volt, s ott is és akkor is, amikor a szó még nem bizonyult elégségesnek a kifejezésére, mint *tett* a viselkedés legelemibb, leghétköznapibb, legprofánabb mozzanataiban is megvalósult és megnyilvánult.<sup>40</sup> Az archaikus ember egy meghatározott metafizikai világértelmezésben élt, miközben a tetteiben, viszonyaiban ez a világértelmezés már mindig is benne élt, s ebben a természetes, szerves lét- és értelmezési folyamatban csapódott ki szellemileg, strukturálódott és tudatosult a nyelvi és szövegszerű képződmények jelentéstartalmaiban. E szellemi képződmények az archaikus ember létfolyamatához és létértelmezéséhez e lét *tudataként* szervesen hozzátartoznak, s maguk is e létértelmezés fenntartói, hordozói, e léthez való viszonynak az értelmén keresztül alakítói, s ennél fogva az archaikus léttörténés részesei és résztvevői.

Ebben a kontextusban megkerülhetetlen kérdésként merül fel, hogy voltaképpen kicsoda az archaikus ember, a *homo religiosus*. Milyen kép rajzolódik ki róla Eliade vizsgálódásaiban?

Az archaikus ember nem abban különbözik a modern embertől, hogy a mindennapi életfolyamatait egy őseredeti létalapra vonatkoztatja, a modern ember pedig nem. A különbség abban áll, hogy az archaikus ember egy másfajta emberi létmód hordozójaként és megjelenítőjeként lép fel, mint a modern ember. A bizonytalan, veszélyeztetett, esetleges életkörülményei közepette folyamatos létszomj gyötri, minden tettét az állandó törekvés hatja át a léttel, azaz a szenttel, a végső valósággal való kapcsolatának fenntartására, megszilárdítására. Rítusai, mítoszai, szimbólumai erről nem annyira *tudósítanak*, mint inkább szerves *résztevői* és alakítói ennek a létmódnak. Általuk sikerül folyamatosan fenntartani és időről időre megújítani a léttel való kapcsolatát. Ebben a kapcsolatban az archaikus ember a legesetlegesebb létállapotában is összetartozó egységben éli meg a maga létét az örökkévalóval, az egyetemessel. Ezzel szemben a modern ember a maga világbavetettségében, viszonylagos létbiztonságában egy olyan létfel-leadség állapotában él, amely révén a véges, történeti létmódjának partikuláris élethelyzeteiben elveszíti az egyetemesség és örökkévalóság kozmikus létdimenzióival való szerves kapcsolatát. A modern vallásos ember számára a vallásos tapasztalatok bizonyos lehetőséget nyújtanak az archaikus ember létmódjának a megélésére. Az alapvető különbség az archaikus ember és a modern ember létmódja között abban áll, hogy addig, míg az archaikus ember létmódja egy metafizikai létértelmezést hordoz és jelenít meg, a modern ember létmódja metafizika nélküli, s ennél fogva nem is szerveződik egy egységes és átfogó létértelmezés jegyében.

<sup>40</sup> Vö. Mircea Eliade: *Mitul eternei reintoarcei*. = Uő: *Eseuri*. Editura Științifică, Buc. 1991. 13.

## A metafizikai létmód

Miben áll az archaikus ember létmódjának a *metafizikaisága*? Eliade szövegeinek figyelmes olvasatából az derül ki, hogy semmiképpen sem egy szubsztanciális értelemben vett ontológiai megalapozottság biztosítja ezt. Nem abban rejlik a metafizikai vonatkozás, hogy a szent mint végső valóság, mint igazi lét biztosítja az archaikus ember számára a mindennapi létezés szilárd alapját. A metafizikai vonatkozás nem a szent révén adott, hanem a mítosz és a rítus által biztosított. Az archaikus ember léte nem attól nyeri a metafizikai dimenzióját, hogy a szentre támaszkodik, hanem attól, hogy a mítosz és a rítus formálja meg ezt az egzisztenciát, s e *forma* lényege abban áll, hogy a mindennapi profán élet jelenségeit összetartozó egységben tartja a szenttel, a valósággal, a léttel.<sup>41</sup> A metafizikai létmód a belső, lényegi formájában különbözik a nem metafizikaitól, abban a formában, amely oly módon strukturálja a létezésnek ezt a módozatát, hogy a partikuláris tapasztalati életmozzanatok az egyetemességre és az örökévalóságra nyíló létdimenziókkal összetartozó egységben élhetők meg. A mítosz, a rítus, a szimbólum és a hierofánia hordozza a létezésnek ezt a fajta megformáltságát; metafizikai létmóddal bírní azt jelenti, hogy ezeknek mint a tapasztalatot strukturáló és megszővegező életmozzanatoknak az értelemösszefüggéseiben élni.

Most térjünk vissza az időközben felfüggesztett kérdéshez, s vizsgáljuk meg, hogy mit jelent ebben a kontextusban az értelmezés objektivitása. Az előbbiekből már felsejlik, hogy semmi esetre sem egy olyanszerű referenciális kapcsolat érvényesülését jelenti, mint amilyent Marino sejteni enged. Vagyis az objektivitást nem a jelenbeli jelentések sokféleségének a visszavezetése garantálja egy régmúlt, őseredeti léalap értelemegységére. Az értelmezési folyamat még képletesen sem jelent valamiféle visszafelé haladást az időben, nem valósít meg valamiféle visszatérést az őseredeti létállapothoz, s nem is tesz valamiféle kísérletet az archaikus egység helyreállítására a modern ember egzisztenciális körülményei között. Az *archaikus* nem attól érvényes és értékes, hogy régmúlt, letűnt idők valamiféle tökéletes állapota, hanem attól, hogy az *egyetemes* létmódja: a metafizikai létmódnak és létértelmezésnek *ugyanazt* a lényegi, belső formáját, strukturális meghatározottságát és értelemösszefüggéseit hordozza a primitív vallásosság legkülönbözőbb történelmi formáiban, legváltozatosabb hierofániáiban, mítoszai-ban és rítusaiban. Valamely hierofánia pedig nem attól egyetemes, hogy a szentet mint átfogó és végső valóságot jeleníti meg a tapasztalatiban, hanem attól, hogy belső, lényegi formájában a szentnek és a profánnak ezt az összetartozó egységét hordozza.<sup>42</sup> Így, ebben az értelemben nincs amihez visszatérni, s nincs is amit helyreállítani. Az értelmezés objektivitása a létezés alapstruktúráit hordozó és megjelentető egyetemes forma feltárásában, a jelentések sokaságának

<sup>41</sup> Eliade gyakorta hangsúlyozza, hogy valamely profán, tapasztalati mozzanatnak a mítosz vagy a rítus adja meg azt a „formát”, amelyben az valóságossá, szentté, a léttel összetartozóvá válik. Pl. vö. uo. 19.

<sup>42</sup> Eliade híres *Traitéjében* tételesen is megfogalmazza azt, hogy a szent és a profán, a lét és a nem-lét, az abszolút és a relatív, az örökkévaló és a változó paradoxális egybeesését hordozza és tárja fel minden hierofánia. Az, ami ebben paradoxális, nem a *szent* kövekben vagy fákban való megjelenése, hanem az, hogy *megjelenik*, azaz hogy a kétfajta létmód találkozása *formát ölt*, s e forma *egysége* (egy-sége, lét- és értelemegysége) válik meghatározóvá az „egészen más” (R. Otto) különbözőségével szemben. Vö. Mircea Eliade: *Tratat de istorie a religiilor*. Buc. 1992. 38. Eliade itt arra is kitér, hogy egy hierofániának egy vallásos rendszerben való megjelenése és jelentéstartalmának értelmező vizsgálata és feltárása között csupán a „forma” és a „formula” különbsége áll fenn. A hierofánia mint a lét- és értelemegységet hordozó *forma* minden más értelmezéstől függetlenül is *megmutatkozik*. A forma látható, azaz az összetartozó egységet (az ellentétes lényegegyüttlevésének egységét) mint értelmet is konkrétan *mutatja* magán, s így a maga természetes módján már mindig is értelmezésben levés, még mielőtt az értelmező vizsgálatával és feltárásával külön foglalkoznának. E konkrét megmutatkozástól különbözik az a mód, ahogyan az értelmezés során az összetartozó egységet a verbális hermeneutika analitikus deskriptív nyelvezete kijelentésekben *megformulázza*.

a lényegi forma egységére való vonatkoztatásában rejlik. Ez a konkrét sajátosnak (különösnek) és történelminek a „történelem előttire” nem mint régmúlt előzetesre, hanem mint *univerzálisra* való vonatkoztatását feltételezi; az univerzalitás eme reflexív és spekulatív horizontja adja meg a történelminek az igazi értelmét. A modernitás a metafizikai létmódnak ezt az eredeti egységét szakította szét, ezáltal a létezés metafizikai tartalmait is kiüresítve. A modern ember a létezésnek egy olyan nem metafizikai módozatában kénytelen élni, amelyben a partikuláris és az egyetemes, a konkrét és az absztrakt mintegy kívülről, módszertani és technikai konstrukciók révén vonatkoztatódik egymásra. Eliade hipotézise szerint a modern ember *vallásos tapasztalata* nyithat meg átjárási lehetőségeket a kétfajta létmód között. Ezért az a régmúlt idők őseredeti állapotai iránti nosztalgia nem annyira a modern embernek a történelem visszafordítására irányuló vágyát, mint inkább az igazi vallásos tapasztalat autentikus formáinak érvényre juttatására irányuló törekvéseit táplálja.

## A nyelvi közeg

Az archaikus ember metafizikai létmódja és a modern ember nem metafizikai létmódja tehát formájában, *megformáltságában* különbözik alapvetően egymástól. A forma az a belső kapcsolatrendszer, strukturáló közeg, amely a létmozzanatokat értelemösszefüggésekbe szervezi, más szóval: *megszövegezi*. A kétfajta létmód a megszövegezés módjában is alapvetően különbözik, nemcsak abban, ahogy az egyikről vagy a másiktól leíró módon beszélnek, hanem abban is, ahogy egyik is, másik is önmagára reflektál és önmagáról beszél. A mítosz, a rítus, a szimbólum olyan nyelvi közeget alkot, és olyan szövegvilágként szerveződik, amely a metafizikai létmódot hordozza, alakítja, formálja és jeleníti meg. De nem a referenciája, hanem a *nyelvi formája* révén. Ebben a nyelvi közegben a partikuláris létmozzanatok egyetemes értelemvonatkozásokkal kerülnek összetartozó egységbe; s ebben az ezt megformáló és fenntartó tapasztalati-nyelvi-szellemi reflexivitás és spekulativitás alkotja azt az „őseredeti” értelemtartalmat és formai egységet, amelyet a különböző szemantikai szinteken képződő jelentések revelálnak, s amelyhez a jelentésekre irányuló értelmezői erőfeszítések visszavezetnek. Ebben a belátásban bizonyosodik be, hogy az értelmezői beszéd, amennyiben helyesen (azaz objektíven) beszél, azt beszéli el, amiről a mítosz, a rítus, a szimbólum már mindig is szól; azokat az értelemösszefüggéseket szervezi kijelentések rendszerévé, amelyeket a megélt élet formáiként a mítosz, a rítus és a szimbólum is a maga módján megjelenít és felmutat. Ezért nem bizonyul érdemtelennek annak a kérdésnek a felvetése sem, hogy vajon a hermeneutikai perspektívákat megnyitó vallástörténeti és vallásantropológiai kutatások tényleges jelentősége abban áll-e a modern ember számára, hogy egy archaikus, őseredeti valóság metafizikai konstrukcióiról tudósítanak, vagy inkább abban, hogy e metafizikai konstrukciókat hordozó mítoszok, rítusok és szimbólumok szövegvilágát, annak értelemösszefüggéseit értelmezőleg megnyitják a modern ember élet- és szövegvilága irányában. Hermeneutikai szemszögből nézve a helyes értelmezés és megértés ezért nem csupán a vallásos tapasztalat lényegének a feltárását és megismerését eredményezi, hanem egy olyan értelemtörténésbe való szellemi behelyezkedést jelent, amelyben helyreáll a tapasztalat spekulatív, metafizikai egysége. Általa nem annyira a vallásos tapasztalattal kapcsolatos tudásunk, mint inkább a vallásos tapasztalathoz való *hozzállásunk* változik meg.

## A megértés köre

Marino az értelmezés objektivitása kapcsán az értelmezési folyamat *körkörös*ségének a problémájára is kitér. Eliade kapcsán kimutatja, hogy a megértésünk mindig előzetes értésen alapul, s az exegézis az értelemösszefüggésekre irányuló anticipációt feltételez. Eliadéval együtt úgy véli, hogy azt értjük meg, aminek a megértésére predesztinálva vagyunk saját képzettségünk, kulturális beállítódásunk, valamint a megélt történelmi pillanat révén.<sup>43</sup>

Marino felismeri, hogy a megértés körkörösége voltaképpen az értelmezési folyamat ellentétes logikai és tapasztalati mozzanatainak játékaiként, az intuíció és a reflexió, az indukció és a dedukció, az analízis és a szintézis, a rész és az egész, a múlt és a jelen, a szent és a profán közötti folytonos ingamozgásként megy végbe. De a metodológiai hermeneutikaszemlélet logikai-episztemológiai korlátaitól ez esetben sem tud eltekinteni. Éppen a *hermeneutikai kör* vizsgálata kapcsán derül ki igazán, hogy ezek a szemléleti keretek mennyire visszakényszerítik az értelmezés–megértés egész hermeneutikai problematikáját a megismerés terminológiai körébe.

Az episztemológiai és a hermeneutikai szemlélet hibridizálásának egy újabb mozzanataként Marino a hermeneutikai kör alapproblémáját a „hermeneutikai megismerés” kérdéseként tárgyalja. Az a kérdés foglalkoztatja, hogy miben áll a logikailag tautológiának tűnő hermeneutikai kör mozgásirányát követő hermeneutikai megismerés előrehaladása. Létrejöhete-e az értelmezés folyamatában valamilyen új ismeret, ha nem jelenik meg semmi más a konklúzióban, mint ami a premisszában is már benne foglaltatik. A logikai modellt az Eliade által inspirált történetiséggel kombinálva Marino abban látja a probléma meg(fel)oldását, hogy bár a megértés premisszája mindenkor adott, a hermeneuta hozzáállása a sajátos szellemi és történelmi szituációja által, az ebből származó előzetes értései révén predeterminált.<sup>44</sup> Így az egyazon értelemmozzanathoz való visszatérés mindenik konkrét esetében az értelmezés körmozgása mindig *másképp* kezdődik. Az viszont – a szemléleti korlátokból kifolyólag – elkerüli Marino figyelmét, hogy egy olyanszerű kérdés, hogy van-e lineáris, előrehaladó mozgás az értelmezési-megértési folyamatban, ténylegesen nem is vethető fel a hermeneutikai beállítódás körülményei között. Az való igaz, hogy egyazon értelem-történelmi folyamaton belül tetten érhető és nyomon követhető az értelmezés progresszív, a feltárt és megérett értelemösszefüggéseken túlnyúló és mindig továbbhaladó mozgása; de a megértés két különböző aktusa – még ha egyazon értelemösszefüggés két különböző újraértelmezési mozzanataként következik is be – nem a haladás értelmében viszonyul egymáshoz, mivel minden új megértési folyamat voltaképpen nem *jobban* értéként, hanem *másképpen* értéként valósul meg ténylegesen.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Vö. A. Marino: *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. 110.

<sup>44</sup> Vö. uo. 110, 111.

<sup>45</sup> Ezt a problémát Gadamer egyértelműen tisztázza azzal összefüggésben, hogy a megértés nem pusztán egy már kézen álló alkotást reprodukáló, hanem maga is *alkotó* viszonyulás. „A megértés – mondja Gadamer – valójában nem jobbanértés, sem a világosabb fogalmaknak köszönhető tárgyi jobbantudásnak, sem pedig annak az elvi fölénynek az értelmében, mely a tudatosságot jellemzi az alkotás tudatalanságával szemben. Elég azt mondani, hogy *másképp* értünk, amikor egyáltalán megértünk.” H.-G. Gadamer: *i. m.* 211.



## Az értelmezés korlátai

Az értelmezés objektivitása körül felmerülő számos problémát a jelzett szemléleti keretek között végigvizsgálva Marino eljut az *értelmezés korlátainak* a belátásához. Úgy véli, hogy mindazok a tényezők, amelyek az értelmezési-megértési folyamat egzisztenciális, kulturális, történelmi feltételeivel kapcsolatosak, *szubjektívizálják* az értelmezést. Ezért arra a kérdésre, hogy lehetséges-e objektív értelmezés, nem lehet egyértelműen igenlő választ adni. A hermeneutikai értelmezés objektívnek bizonyul a saját tárgya által megvont határok között: a dokumentumok, ezek értelme és jelentéstartalmai az értelmezés objektivitásának a feltételül szolgálnak. De az értelmező és az értelmezési aktus kontextusa felől nézve ez az objektivitás *szubjektívizálódik*, mint ahogy fordítva is igaz: az értelmezői szubjektivitás is *objektívizálódik*.<sup>46</sup>

Amint az eddigiekben láttuk, a strukturalista és episztemológiai jellegű módszertani beidegződésektől átitatott szemléleti keretben Marino számára mindvégig teljesen természetesnek és kézenfekvőnek tűnik az értelmezés objektivitása kérdésének a felvetése. Az viszont fel sem merül, hogy a tényleges hermeneutikai beállítódás számára vajon egyáltalán van-e valamiféle relevanciája az objektivitás–szubjektivitás terminológiai kettős erőterében felvetett kérdéseknek. Annak az oka, hogy az ilyenfajta gyanúra általában nem terelődik rá a figyelem, nemcsak Marino szemléleti korlátaiban keresendő, hanem abban a módban is, ahogyan Eliade hermeneutikája kapcsán számos kulcsmozzanat megvilágításában Marino Ricoeur hermeneutikai koncepciójára igyekszik építeni.

Valahányszor szükségessé válik, hogy Eliade hermeneutikáját egy univerzalizásra igényt tartó hermeneutikai koncepcióval szembesítse, Marino számára a gadamerinél sokkal kézhez állóbbnak kínálkozik a ricoeuri hermeneutika, amely sok mindent megőriz és továbbfejleszt a hermeneutikai beállítódás szemiotikai és strukturalista előzményeiből s módszertani elkötelezettségeiből. Így Marino az értelmezés objektivitásának kérdése körül is többek között azért találja érdemesnek hosszadalmasabban elidőzni, mert fontosnak véli azt a módot, ahogyan Ricoeur különbséget tesz „objektív” és „szubjektív” értelmezés között. Ebben a hermeneutikai vizsgálódások sikere szempontjából két fontos, korántsem elhanyagolandó feltétel teljesülését látja.

Az egyik azzal kapcsolatos, hogy úgy tűnik, Ricoeurnek sikerült egy olyan kritériumra bukkania, amelynek érvényesülése minden esetben szavatolhatja az értelmezés objektivitását. Ennek lényege Marino megítélése szerint abban áll, hogy az értelmezőnek folytonosan az értelmezett szöveg referenciasíkjába, illetve az ebből nyíló sajátos horizontjába kell helyezkednie, azaz – Hirsch szavaival – az eredendő és eredeti perspektívát kell érvényesítenie, minden más szempont vagy perspektíva kizárásával.<sup>47</sup>

A másik feltétel az „értelmezések konfliktusával” kapcsolatos. Eliade vallástörténeti kutatásai arra is fényt derítenek, hogy a vallások története a különböző és konfliktusos értelmezések története is egyben. A más-más irányú és szempontú megközelítésekben az értelmezések polivalenciájának elve érvényesül, ami óhatatlanul az értelmezések konfliktusához vezet. A hermeneutikai vizsgálódás sikere érdekében azonban az értelmezések sokféleségének és eltérő érvényességének az összebékítése is szükségessé válik, amivel az értelmezések hierarchizálása, az új értelmezések valamelyik hagyományos értelmezéstípusba való besorolása is együtt jár. Marino számára úgy tűnik, hogy az értelmezések objektivitásának ricoeuri kritériuma az értelmezések konfliktusában is betöltheti a döntőbírói szerepet.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Vö. A. Marino: *i. m.* 201, 204.

<sup>47</sup> Vö. *uo.* 34.

<sup>48</sup> Vö. *uo.* 35, 36, 37.

## A szöveg titka

Vessük most össze az objektív értelmezés – Ricoeur vonatkozásában felvetett – problémáját magának Ricoeurnek az idevágó fejtegetéseivel.

Visszatérve a szöveg jelentése és értelme közötti ricoeuri különbségtevéshez, abból az derül ki, hogy a szubjektív és az objektív értelmezés megkülönböztetése Ricoeurnél korántsem abban az értelemben történik, amire Marino utal. Az objektív értelmezés problémája ténylegesen nem a szöveg referenciájának, a szöveg és a világ kapcsolatának a kérdéseként tevődik fel. Ricoeur az objektív értelmezés problémáját a szövegnek az olvasásban való elsajátításától mint szubjektív értelmezéstől különíti el. Az olvasás, még akkor is, ha a szöveg szándékaihoz igazodik, sokat megőriz az *elsajátításként* gyakorolt és felfogott (Schleiermacher, Dilthey, Bultmann) értelmezésnek abból a pszichológiai dimenziójából, miszerint az olvasói megnyilatkozás egy másik – a környezete és hallgatósága irányában *aktualizáló* – szöveget kapcsol a szöveghez, amelyben a szöveg értelmezése az olvasó önértelmezése irányában hosszabbtódik meg; az olvasó a szöveg megértésére törekedve voltaképpen a saját szövegét alkotja, amely önmaga jobb vagy másabb megértését szolgálja. Ez csak abban az összefüggésben érvényes, amelyben a szöveget magát is a szerzői önértelmezés és önmegértés közegének tekintjük. Az értelmezés viszont azért nem állhat meg ennél a pszichológiai folyamatnál, mert a szöveg lényege és értelme nem abban áll, hogy ő egy szerzői szándék közvetítője és értelmezője. Ricoeur azért hangsúlyozza a strukturális elemzés hermeneutikai fontosságát, mert úgy látja, hogy a strukturális elemzés útján tárható fel a szöveg *mélyszerzői*, az a szöveget belülről összetartó és egységbe szervező értelemösszefüggés, amely a szöveg *saját* (a szerzőjétől független) szándékát érvényesíti, s azt a tartalmat artikulálja, amit a szöveg maga mond. A szöveg „szándéka” vagy „akarata” szerint a *saját értelemirányába* von be, „azt akarja”, hogy a vele azonos irányba, az általa hordozott és megnyitott értelemösszefüggésbe helyezkedjünk.<sup>49</sup> Az objektív értelmezés tehát nem a szövegen kívülről irányul a szövegre, hanem a szövegen *belüli* értelmezés, mégpedig a szövegnek az önmagára irányuló értelmezési aktusa, egy meghatározott irányultságú értelemösszefüggésként való önértelmezése. Az, ami az objektív értelmezésként történik, voltaképpen „az értelem magára vonatkozó munkájaként” megy végbe a szövegben; a folyamatos (ön)értelmezésben levés a szöveg természetes létmódja.<sup>50</sup> Értelmezőkként nem tehetünk mást, mint azt, hogy magunk is részt veszünk a szövegnek ebben az önértelmezési folyamatában.<sup>51</sup> Ebben a vonatkozásban *értelmezni* azt jelenti, „hogy a szöveg megnyitotta gondolati utat választjuk, útra kelünk arra, amerre kelt a szöveg”, azaz a szöveg értelemirányába állunk be, és vele együtt haladunk.<sup>52</sup> Ilyenkor az explicitált szövegértelmezés, vagyis a „hermeneuta szava” „olyan újramondás, amely a szöveg szavát éleszti újjá”.<sup>53</sup>

Ricoeur elgondolása az objektív értelmezésről két fontos mozzanatot foglal magában: egyrészt megvilágítja a szöveg titkát, azt a valóságos tényállást, hogy a szöveg tényleges létmódja az önértelmezésben levés; másrészt korrigálódik az a Marino-féle elgondolás, miszerint az ob-

<sup>49</sup> Vö. P. Ricoeur: *i. m.* 29.

<sup>50</sup> Vö. uo. 32.

<sup>51</sup> Ez a ricoeuri elgondolás rokonítható azzal a gadameri koncepcióval, miszerint „a szöveg fogalma mint a nyelviség szerkezetének központi kategóriája csak az interpretáció fogalmából kiindulva adható meg; hiszen a szöveg fogalmát egyenesen az jellemzi, hogy csak az interpretációval összhangban és belőle kiindulva mutatkozik meg – mint voltaképpen adott és megértendő”. H.-G. Gadamer: *Szöveg és interpretáció*. = (Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Szerk. Bacsó Béla. Bp. é. n. 24.

<sup>52</sup> P. Ricoeur: *i. m.* 30.

<sup>53</sup> Uo. 33.

jektív értelmezés a szöveg referenciális síkjába való beállásként valósulna meg. Egyúttal a szövegprobléma ricoeuri megközelítése tényleges rokonságot mutat azzal az Eliade-féle elgondolással, melyet az archaikus ember és annak a metafizikai létmódja kapcsán fejtegettünk.

A ricoeuri szövegkoncepció voltaképpen a szöveg igazi létállapotát, *metafizikai* létmódját világítja meg. A folyamatos (ön)értelmezésben levés, az ezzel együtt járó reflexivitás és spekulativitás, a partikuláris léttartalmaknak az univerzalitás horizontjába való helyzettsége együttesen a metafizikai létmód ismérveit alkotják. A *szöveg titka* abba a *paradoxális* vonatkozásba sűrítődik, hogy bár a szöveg mindig „valamiről” szól, s ez a „valami” a szöveg révén – s a szöveg referenciájaként – mindig egy „világként” tárul fel, a szöveg ténylegesen mégsem ebből nyeri az értelmét, hanem abból a lényegi, belső és univerzális *formából*, amely a világot mint a szöveg referenciális tartalmát és a szöveget mint a világ megjelenítődését egymással összetartozó egységben tartja. A szöveg voltaképpen e partikuláris adottságoknak – a világnak mint tartalomnak és a szövegnek mint jelek egy meghatározott rendszerének – az univerzalitás horizontjával való összetartozásaként valósul meg. A szöveg belső értelemösszefüggése mint a szöveg referenciáját alkotó partikuláris világ és a szövegben megnyíló univerzális horizont összetartozó egysége mint *forma* a szövegen magán minden más értelmezéstől függetlenül is megmutatkozik. A szöveg egy partikuláris világról szól, de egy univerzális nyelvi közegben és nyitott értelmezési horizontban beszélve róla *értelmes* szöveggént tűnik fel a környezetében már azt megelőzően is, hogy valaki az olvasásába fogna. Az objektív értelmezés ennél fogva nem a szöveg referenciasíkjába való behelyezkedésként, hanem a szöveg metafizikai létmódjának a feltárásaként valósulhat meg, abban az önmagát mindig továbbalkotó, továbbépítő lét- és világértelmezésben való részesülő-részvételnél, amely mint folytonos értelmezésben levés a szöveg természetes létállapota. A szöveg nem a világba vetettség élményében, hanem a teremtés örömeiben részesít. Az viszont kétségtelen, hogy amennyiben az értelmezés a szöveg értelmezési irányába helyesen áll be, a referenciasíkjában arra bukkan, amiről a szöveg ténylegesen éppen szólni akar: a szöveg metafizikai horizontjában egy világ ontológiai erővonalai rajzolódnak ki. Ilyenkor a szöveg értelemösszefüggései nyílnak meg egy (lehetséges) referenciára és nem egy (valóságos) referencia szabja meg az értelem irányait.

A metafizikai horizontjától és értelmezésben levésének létállapotától megfosztott szöveg ténylegesen már nem igazi szöveg, hanem leíró kijelentéseknek a leírás tárgyához külsődleges szabályok szerint hozzárendelt rendszere.

## A szimbólum ereje

Ebben a kontextusban nem tűnik érdemtelennek ide illeszteni még egy olyan problémát, amelyet Ricoeur éppen Eliade szimbólumkoncepciójához csatlakozva vet fel, s amely úgy világítja meg annak a nyelvi közegnek a természetét, amelybe Marino az egész Eliade-féle hermeneutikát helyezi, hogy némileg korrigálja ennek a nyelvi környezetnek és szövegvilágnak a hermeneutika élő szellemiségétől való metodológiai elidegenítését, ami Marino episztemológiai-szemiotikai-strukturalista szemléletű megközelítéseiben óhatatlanul bekövetkezett. A *kettős értelem* problémájáról van szó. Ez nem azonos az értelemnek és a jelentésnek az előbbiekben részletesen vizsgált kettősségével, és nem is redukálható arra.

Ricoeur Eliadénak a kozmikus szimbolizmussal kapcsolatban a *Traité*ben helyet kapó fejtegetéseire és példalázásaira utalva rámutat a szimbólumnak arra a lényegi sajátosságára, ami a nyelvi teljesség feltételét alkotja. A nyelvi teljesség az értelemnek az értelemhez való olyanszerű viszonya alapján áll elő, hogy az egyik értelem valamilyen módon benne lakozik a másik-

ban. A szimbólum létmódja két értelemnek az ilyen *egymásban lakozásán* alapul. „A szimbólum *kötött* – írja Ricoeur –, kettős értelemben, valamihez kötött és valamivel kötött. Egyrészt a szimbólum elsődleges, szó szerinti, érzékelhető jelenségeihez kötött: ez hozza létre homályosságát. Másrészt a szó szerinti értelem kötődik a benne lakozó szimbolikus értelemhez; ezt nevezem a szimbólum reveláló képességének. A szimbólum ennek köszönheti, hogy ereje van – homályossága ellenére.”<sup>54</sup>

A ricoeuri megfogalmazásból az derül ki, hogy a szimbólum esetében is érvényes az, amit a mítosz, a rítus, a hierofánia, illetve a szöveg esetében megállapítottunk: belsőleg megformált, összetartozó lényegi egység, értelemösszefüggés. Mégis megkülönböztetett figyelmet igényel. A szimbólumban egy érzéki-tapasztalati komponens partikuláris értelemhorizontja összetartozó egységbe áll össze egy szellemi komponens univerzális értelemhorizontjával. Ennélfogva az érzéki-tapasztalati nem marad meg tisztán a maga konkrét partikularitásában, hanem olyan értelemhorizontra tesz szert, amelyben egyetemes értelemösszefüggések felé nyílik meg; értelemként túllép a lébeli partikularitásán. Innen adódik a *homályossága*. De fordított irányban is valami hasonló történik: az univerzális és absztrakt szellemi értelem olyan tapasztalati értelemhorizontra tesz szert, amelyben konkrét partikuláris értelemösszefüggések felé nyílik meg, az érzéki-tapasztalati feltáruul. Innen adódik a szimbólum *reveláló képessége*. A szimbólum nem redukálható sem az egyik, sem a másik értelemösszefüggésre, hanem a kettő belső formai összetartozásán és egységén alapul: az egymásra megnyíló partikuláris értelemösszefüggések és univerzális értelemösszefüggések strukturális egységbe szerveződése alkotja a belső kohézióját. Ami miatt a szimbólum különleges figyelmet igényel, az éppen ennek az egységbe szerveződésnek a természete. Ugyanis itt nem pusztán formai összetartozásról van szó, mint ahogy ezt a hierofánia vagy a szöveg esetében kimutattuk, hanem az *egymásban lakozás* létmódjáról. A partikuláris és univerzális értelemösszefüggések kölcsönösen egymásba hatolnak, egymás megjelenítőivé és értelmezőivé válnak. A szimbólum kötött, mivel a tapasztalati értelemösszefüggés az univerzálisat értelmezi, az univerzális értelemösszefüggés pedig a tapasztalati. Egyik a másiknak *interpretánsa*, a peirce-i értelemben. Vagyis az egyik értelmezésben feltáruuló értelemösszefüggés a másiknak az alkotóeleme és fordítva. Enélkül sem a partikuláris, sem az univerzális értelemösszefüggés külön-külön nem rendelkezne azzal az értelemteljességgel, melyet egymásban lakozásuk révén a szimbólum hordoz. Ebből nyeri a szimbólum az *erejét*.

Mindebben az is megmutatkozik, hogy a szimbólum által megjelenített nyelvi közeg nemcsak kötött, hanem egyúttal *teljes nyelv* is.<sup>55</sup> Egyszerre terjed ki a tapasztalati partikulárisra és az univerzálisra, az érzéki konkrétúra és az absztrakt szellemire. Nem tud úgy beszélni az egyikről, hogy egyúttal a másikkal is ne beszéljen. Nem tudja úgy szólaltatni meg az érzéki, hogy azt ne az univerzális horizontjában és hordozójaként jelenítse meg, s nem tudja úgy megszólaltatni az univerzális, hogy azt ne az érzékihez tartozóként s abban jelenlevőként tárja fel. A partikuláris tapasztalati értelemnek *metafizikai* dimenziót, az univerzális értelemnek *egzisztenciális* dimenziót kölcsönöz. A szimbólum létstruktúrája ezért *több*, mint a hierofánia vagy a szöveg metafizikai létmódja. A szimbólum homályossága metafizikai homály, de a reveláló képessége egzisztenciális nyitottság. Ezért a szimbólum nemcsak megszólal, hanem *megszólít*. A szimbólumban nemcsak az univerzális értelemösszefüggések nyelvén szólal meg a partikuláris tapasztalat, hanem az univerzális értelem a saját partikuláris egzisztenciám nyelvén szólít

<sup>54</sup> P. Ricoeur: *Az interpretációk konfliktusa. = A hermeneutika elmélete*. Első rész. Szerk. Fabiny Tibor. Ikonológia és műértelmezés 3. Szeged 1987. 210–211.

<sup>55</sup> Vö. uo. 211.

meg engem. Ilyen értelemben mondhatjuk, hogy a szimbólum létmódja kötött és a kötöttségében teljes létmód: a metafizikai és az egzisztenciális egymásban lakozásának a létmódja. A szimbólum nyelvi közegében élő ember nem lehet más, mint az *egész ember* a maga *teljes tapasztalatával*.

## Észrevételek és remények

Végezetül még idekiváncozik két észrevétel Marino hermeneutikai vizsgálódásaival kapcsolatban.

Az a tény, hogy kétségtelen tudományos szakszerűsége és komolysága ellenére Marino hermeneutikai törekvései mégsem érik el a kívánt céljukat egy ilyen területen, mint a vallásos jelenségek kutatása – amelyek természetüknél fogva mondhatni önként kínálkoznak fel az értelmező vizsgálódásnak –, nagy valószínűséggel éppenséggel azzal a „hermeneutikai szituációval” magyarázható, amelyben Marino hermeneutikával való foglalkozása történt. A 20. század hetvenes-nyolcvanas éveinek szellemi közegében ez egy olyan szituációként formálódott, amelynek a terminológiai és módszertani horizontja még nem volt ténylegesen hermeneutikai. Marino egy *nem hermeneutikai* szituáció episztemológiai előzetességstruktúrára alapozva és szemiotikai, strukturalista, rendszerszemléleti horizontjában kísérli meg értelmezni, megérteni és alkalmazni a hermeneutikát. Így már nincs is semmi furcsa abban, hogy ebből kifolyólag ez sokszor nem hermeneutikai módon sikerült. Ettől még azok a lényeges pontok és mozzanatok, amelyeken Marino nem hermeneutikai módon ért(elmez)i félre a hermeneutikát, éppen a félreértés hermeneutikai produktivitása révén igazi hermeneutikai tettek, hermeneutikai eseménynek minősülnek.

A másik észrevételünk szervesen kapcsolódik az előbbihez. A jelzett szituációból kínálkozó nézőpont egy jellegzetes kiindulási alapot és meghatározott irányt kölcsönöz Marino Eliade hermeneutikájára irányuló kutatásainak. Marino az adott strukturalista szemléleti kerettel járó szellemi beidegződésként a szöveget állítja hermeneutikai kutatásainak középpontjába, s a szöveghermeneutikai hagyomány irányvonalaival igazodik. Így Eliade esetében sem tud elszakadni attól a látásmódtól, hogy Eliade hermeneutikájában is szövegekkel van dolga. Ily módon nem látja eléggé be, vagy nem tulajdonít kellő időben jelentőséget annak a ténynek, hogy valójában Eliadénál a szövegexegézisben való előrehaladás magához az élő *vallásos tapasztalathoz* mint hermeneutikai tapasztalathoz való előrehaladást jelent.<sup>56</sup> Holott Eliade hermeneutikai értelemben ebben alkot nagyot, ebben rejlik hermeneutikájának az igazi lényege: a vallásos tapasztalatnak hermeneutikai tapasztalatként való felvázolásában, kibontásában. Ebben a folyamatban a szöveg, a szimbólum és a mitológia a vallásos tapasztalat nyelvi közegeként jelenik meg, olyan nyelvi univerzumban, amelyben a vallásos tapasztalat világtapasztalatként tárul fel. Ha a gadameri filozófiai hermeneutika szemszögéből nézzük ezt a kibontakozást, akkor talán Eliade életművében egy „univerzális hermeneutika” „empirikus” megvalósulásának lehetünk a tanúi, s nem kizárt, hogy a szimbólum és a mítosz nyelvi közegében éppen a gadameri hermeneutika univerzális nyelvi aspektusai rajzolódnak ki számunkra.

<sup>56</sup> Azt, hogy Eliade számára a vallásos tapasztalat a hermeneutikai teljesítményekként megvalósuló értelmezések kiindulópontja és igazi terepe, számos helyen saját szavaival is igazolhatjuk. Pl. a kozmikus és az emberi létezés létmozzanatainak azonosításával kapcsolatban írja: „Próbáljuk megérteni annak az embernek a léthelyzetét, akinek szemében mindezek az azonosítások nem pusztán *gondolatok*, hanem megélt *tapasztalatok*.” Mircea Eliade: *A szent és a profán*. Európa Könyvkiadó, Bp. 1987. 155.

Ha viszont arra is odafigyelünk, hogy a szimbólum és a mítosz *egymásban lakozó* metafizikai és egzisztenciális struktúrájában feltáruló értelemösszefüggések a szellemi-nyelvi univerzalizálás, reflexivitás és spekulativitás közegében filozófiai gondolatokként is megszólalhatnak, akkor talán végezetül azt a hipotézist is megkockáztathatjuk, hogy az archaikus hagyomány igazi örököse nem annyira a modern ember *mai* vallásos tapasztalata, mint inkább a *jövő* filozófiája.

**Between Text and Experience. On Adrian Marino's Hermeneutics.** This study deals with Adrian Marino's hermeneutical work developed in the 1970s – a pioneer of Romanian culture, given the intellectual climate of that age –, based on his writings on Mircea Eliade's hermeneutics and the hermeneutics of literature.

This hermeneutical achievement is examined from two aspects: first, we try to follow the justification of Marino's basic hypothesis that Mircea Eliade's aims to unfold the meanings of the different historical forms in the universal religious mythology and system of symbols, are in fact not only studies of the history of religion, anthropology or phenomenology, but in fact evolve as a universal hermeneutical theory of Gadamerian proportions. On the other hand, we attempt to show the insufficiencies and limitations of Marino's hermeneutical outlook, which are inherent to his structuralist approach and his commitment to an epistemological-methodological view.

Confronting Marino's problems with Eliade's remarks and the related thoughts of Gadamer and Ricoeur, this study concludes that Marino's specific misapprehensions on the hermeneutical conception emerge precisely from the hermeneutical situation that is the medium of his research, and that these misapprehensions are in fact hermeneutically prolific.