

A HERMENEUTIKUS SZEMLÉLET KIALAKULÁSA ÉS JELENTŐSÉGE A MAI GONDOLKODÁSBAN

Hermeneutikán ma nem csak a biblikus hermeneutikát értjük és nem is csak irodalmi művek magyarázatát, kommentálását, hanem lényegében ismeretelméletet. Ez nem merül ki az emberi megismerés kategóriájának egyszerű vagy kritikus analízisében, mint Kant műve, *A tiszta ész kritikája*, melyben a „tiszta jelző az előítéletmentességet jelenti. A hermeneutika az emberi megismerést magából az emberi megismerésből mint folyamatból vezeti le, mely három mozzanatot foglal magában: a megértést, a megértés kifejezését és annak alkalmazását. A hermeneutika így a megismerés egészéből indul ki, amikor a fenti három mozzanat alapján reflektál magára a megismerésre. E három mozzanat a megismerés időbeli folyamatát alkotja, így a hermeneutika tárgyát képező megismerés egésze időbeli folyamat is. A hermeneutika tehát a megismerés egészének és időbeliségének dialektikájában folytatja vizsgálódásait. Ebből ered azonban problémája is, mert a megismerés folyamatában mindig csak saját történeti, részleges formájával találja szemben magát.

A „hermeneia” a görögöknél

A görög „hermeneia” szó szakrális értelemben az egyes szentélyekben adott jóslatok magyarázatát jelenti. Elsősorban Apolló szentélyei jöttek számításba, hisz ő ismerte Zeusz gondolatait. Hermész, akinek neve is ugyanazon szótövből ered, megirigylő Apolló dicsőségét és elhatározza, hogy kifosztja szentélyét, megszerzi az ott felhalmozott aranyat. Hermész „chtonikus”, „evilági” istenség, aki elsősorban nem az Olymposzon tartózkodik, hanem inkább az emberek között. A homéroszi himnusz a „halhatatlanok küldöttének”, „cselesnek”, „éjszaka is látónak”, „álomhozónak” nevezi, de ugyanebben a himnuszban Apolló „a sötét éjszaka barátjának” is hívja. A lant, amely Apolló jelképévé vált, Hermész találmánya (1). A homéroszi himnuszban a két istenség kifejezi a hermeneutika kettős arcát: Apolló az értő, tudó, Hermész a feltaláló, alkalmazó, hasznosító. A görög mitológia ezért Hermésznek tulajdonította a kommunikációs eszközök — például a nyelv és az írás — feltalálását (2). Hermész közel áll a „daimon”-okhoz, akik közvetítő istenségek az Olymposz és az emberek között. A „hermeneia” mitológiai értelemben az isteni és az emberi között közvetít. Ez a közvetítés nemcsak egyszerűen „fordítást” jelent, hanem megjelenítést és megformálást. Isteni—emberi közvetítőként a hermeneia az isteni dolgok emberi formában való előadását jelenti. Az eredet isteni, a sugallat, az indítás, a kifejezés azonban emberi beszéd, emberi fantázia. A görögség szellemi fejlődésében lassan áttolódik a súlypont azokra a kifejezési eszközökre, amelyek az emberhez tartoznak, és a „hermeneia” kritikus tartalmúvá válik.

Apolló és Hermész vitája tulajdonképpen soha nem ért véget a görög szellem-történetben, minduntalan visszatér, egyre humanizáltabb formában. A tolmácsistenek — daimonok — szerepét átveszik a költők, a „halhatatlanok küldöttői”, „tolmácsai”, akik mítoszokban beszélnek el az istenek születését, a világ keletkezését. Nemcsak az Olymposz és a föld szülőttei között közvetítenek, hanem — mivel a világ keletkezéséről is beszélnek — a múlt és a jelen között is, azaz a hagyomány tolmácsai is. A költő szava azonban elenyészik, de kimentí a feledésből, megjeleníti, felidézí az előadó, a szavaló, a „hrapszodosz”. A platóni rövid dialógus, az *Ion*, ezt a fent vázolt hermeneutikus sort — istenek, költők, hrapszodoszok — bírálja, és felveti a filozófus hermeneutikus szerepének, jelentőségének kérdését. A költő és a hrapszodosz sugallatra hivatkozó alkotásával, illetve annak előadásával, megjelenítésével szembeállítja a filozófus szakszerű, „technikus” értelmezését. Szokratész nem hivatkozik „inspirációra”, hanem arra, „ami igaz”, és ennek alapján bírál. „A szavalónak a költő gondolatát kell megjelenítenie a hallgatók előtt. Ezt azonban nem teljesítheti, ha nem tudja, mit mond a költő.” Mivel a szavaló az ösztönösen érzett szellemi rokonság alapján vállalkozik egy-egy kedvenc költője, illetve annak egy műve előadására, lehetséges, hogy egy költőt sem ismer teljes egészében, s egyáltalán nem ismer egyformán

minden költőt. Márpedig mindazt ismernie kellene, ami a költészethez tartozik, ahhoz, hogy tudása „techné”, „episztémé” lehesen (3). A hrapszodosznál nemcsak a tudás, a hozzáértés hiányzik, hanem a tudatosság is. A „techné” a művészet, és az „episztémé” a tudomány éppen arra szolgál, hogy a tolmácsot bármikor, bármire is a magyarázatára képesítse. Ezeknek hiányában a hrapszodosz öntudatlan előadója a költőnek, tevékenysége nem az értelem műve, (ekfiron, „ho nusz mékėti en auto én”). „Így hát nem hozzáértésből beszélnek a dolgokról sokat és jól, mint te is (Ion) Homéroszról, hanem isteni végzésből...”, nem hozzáértésből mondják, hanem isteni erőből... maga az isten az, aki beszél, szól hozzánk általuk... eme szépséges költeménynek nem emberekéi és nem emberiek, hanem istenekéi és isteniek, a költők pedig nem mások, mint az isteneket interpretálói” (4). A szavalóban isteni indító erő van, olyan, mint a kőben, melyet Euripidész magnesnek nevezett. A szavaló egyébként is a költők magyarázója, azaz a magyarázó magyarázója. Szokratész azzal fejezi be beszélgetését Ionnal: „Részünkről marad hát számodra Ion a legjobb rész, isteni és nem szakszerű dicsérője vagy te Homérosznak”.

Ebből a kritikából két szempont fontos, ami mindvégig megmarad a hermeneutika számára: az egész ismeretének szükségessége, és a tudatosság, amit Szokratész a „techné” és „episztémé” fogalmakkal fejez ki. Arisztotelész még tovább halad ezen az úton. Poetikájának vezérfonala lesz a módszer (methodosz), mely mindenre alkalmazható és mindahhoz megfelelő, ami a költészethez tartozik, mert ez a tudományos, azaz egyetemes magyarázat lehetőségének föltétele. E módszer azon alapul, ami a költészetben közös, és általános érvényét is ez teszi lehetővé (5). A tolmácsolás másik pillére, Arisztotelész szerint a nyelv, a költészet „anyaga”, mely nemcsak a költészet „eszköze”, hanem a filozófiai reflexió tárgya is. Az arisztotelészi interpretáció a nyelvanalízisen alapul. A nyelv és a beszéd azonban nem Hermész találmánya. A szavak, a mondatok a lélekben levő hatások, érzelmek, indulatok, gondolatok szóbeli vagy írásos kifejezései (6). Az arisztotelészi hermeneutika harmadik alappillére az ész (nusz, froneszisz). Ennek a „hermeneia”-nak egzisztenciális jellege van, mert különleges helyzetekben az értelem közvetítése az általános törvény és az egyedi eset között. Az ész e hermeneutikus funkciója már az önreflexió mozzanatát is magában foglalja, például a törvényt magyarázatban nemcsak az általános és egyedi, de az „objektív” és a „szubjektív” között is közvetít (7).

Az egész görög filozófiát úgy jelölhetjük, mint léthermeneutikát, mert alapvető tárgya az a kérdés, hogyan viszonyul a minden meghatározottság nélküli lét a többi létezőhöz (to einai-ta onta). A metafizikában a létanalógia szintén hermeneutikai kérdés. A császárkori római filozófiában a „hermeneia” az „elocutio”-t, a megértés közlését, kifejezését, megértését jelenti. Szent Agoston egyésként a lét-létező-gondolkodás szempontjait, azaz a görög szellem-metafizikát a gondolkodó alany szempontjából elemzi újra.

A „hermeneia” jelentősége a korai keresztény misszióban

A korai kereszténység szóhasználatában úgy látszik, hogy a „hermeneia” csak fordítást jelent (8), a hermeneutész pedig „tolmácsot” (9). Amint azonban e „fordítások” nyomán kibontakozó történelmi vita mutatja, az „egyszerű fordítások” egyúttal szinte sorsdöntő interpretációk is. A fordítás az érthetővé tevés első feltétele, s különösen az, ha az őszövétségi Szentírásról van szó, mely egy nép tulajdona volt, és megközelíthetetlen a többi számára, s később mégis mennyi nép tradíciója lett! Nemcsak a fordítás, de az elfogadás is interpretáció ebben a vonatkozásban. A fordítás már Krisztus korában, Palesztinában szükséges, a héber nyelvű szent könyveket az „am haarec”, „a föld tudatlan népe” nem érti; a számára készülő fordítás-átdolgozás arámul a targum. A diaszpóra-zsidóság igényeinek tesz eleget a Hetvenes görög nyelvű fordítás. Hogy ezt hogyan értékelte a zsidóság, mutatja az a tény, hogy Alexandriában megünnepelték, mint Isten mindig megújuló jótéteményeinek jelét, míg Palesztinában a fordítás alexandriai ünnepe gyásznap volt, mely csak ahhoz a naphoz volt hasonlítható, amikor a nép a pusztában az aranyborjút imádtá. A Hetvenes fordítás valóban új értelmezést indított el, melynek fő képviselője éppen az alexandriai zsidó filozófus, *Filon*. Írásai voltaképpen a zsinagógában elmondott homiliák, de nem a héber szöveg sajátosságait fejtegeti, hanem a görög fordítást értelmezi a

hellén filozófia fogalmi eszközeivel. Értékelhetjük bárhogy, attól nem lehet eltekinteni, hogy tevékenysége korszakalkotó és a kereszténység számára készítette elő a talajt. Hasonló hatású a zsidó apokaliptikus irodalom, mely az ószövetségi prófétai irodalom folytatásának tekinti magát. A kereszténység mindezeket alkalmazza, átveszi, de egyúttal tovább is értelmezi. A kereszténység saját értelmezése új szempont, mert a teljesség igényével lép fel, ezért szükség-szerűvé válik az Ószövetség újraértelmezése. Ezt a krisztológiai egzegézist vagy tipológiát *Szent Pál* alakította ki a pogány misszió kibontakoztatásával. Míg a görög nyelvű ószövetségi Szentírás mögött pluralista teológia tradíció áll, addig a Szentírás latin fordításának alapja egységesebb teológiai összlet, s ezért még inkább az interpretáció jegyét viseli magán. Ez természetesen a fejlődés sematikus vázolója, hisz a korai latin kódexek is követik még a II. századi helyi keleti tradíciókat, és olyan részleteket is találunk bennük, melyek a későbbi kéziratokba nem kerülnek bele.

A keresztény hagyomány hermeneutikus körét a következők határozzák meg: az apostoli igehirdetés, ennek áthagyományozása, leírása és az egyház tekintélye révén apostoli tekintélyűvé nyilvánítása. A szentírási hermeneutikában ez alkotja a hermeneutikus kört, amit azért vázoltunk, hogy bemutassuk a „hermeneia”-nak a keresztény hagyomány történetében betöltött, s ma is elfoglalt helyét.

Az új hermeneutika kialakulása, előzményei

Az „új” jelző a „hermeneutika” szó előtt egyrészt az újkorra utaló kronológiai megjelölés, ennek a hermeneutikának az újdonságát fejezi ki. A régi hermeneutika két értelemben értendő: ókori és romantikus hermeneutika, ez utóbbi elsősorban műalkotás-értelmezés, és noha az újkor elején jött létre, mégis a XX. századi hermeneutikus szemlélet előkészítője. Mi az „új hermeneutika” megkülönböztető jegye a régivel szemben? A görög léthermeneutika végső szempontját a változatlan, örök „lét” képezte, ennek szempontjából, vagyis „sub specie aeternitatis” értelmezték a konkrét létezőket. Az új hermeneutika — még ha léthermeneutika is, mint *Heideggeré* — a konkrét, időben létező és idő által határolt létezőből indul ki, azaz a létet „sub specie temporalitatis” szemléli. A „*Sein und Zeit*” utolsó mondatában Heidegger ezt kérdés formájában így fogalmazza meg: „Maga az idő mutatkozik úgy, mint a lét horizontja?” (10).

Az újat előkészítő romantikus hermeneutika a felvilágosodással folytatott küzdelemben formálódott ki. A romantika a történelem és hagyomány jogait védte a felvilágosodás racionalizmusával szemben, mely elvetette a hagyományt és tekintélyt mint az ész használatát, a gondolatszabadságot korlátozó tényezőket, és mint a tévedés forrását. Jelszavát Kant fogalmazta meg: „Legyen bátorságod az eszedet használni” (11). A felvilágosodás elfordul a hagyománytól és a történelemtől, teljesen a természettudományos kutatás felé irányul. Ennek eredményeitől reméli, hogy sikerül felépíteni egy új, ésszerű világot. Ezért köti össze az új, természettudományosnak nevezett tapasztalat pátozát a felvilágosodás történelmi korától kezdve egyetemesé váló hagyomány-megvetéssel. Pontosabban a természettudományos tapasztalat pátoza megmaradt, a történelem lebecsülése azonban nem maradt egyetemes, mert a felvilágosodás reakciójaként fellép a romantika, amely vallja, hogy a történelemnek és a hagyománynak is van értelme, s ezért a múlt felé fordul. A romantikus szemléletben mindig jelen volt a múlt nosztalgája, de sohasem tudta megoldani a felvilágosodás által felvetett ész és mítosz, ész és hagyomány ellentétét; csak elmélyítette s megörökítette volna. Miért fordult el a romantika a felvilágosodás eszményeitől? Mert a felvilágosodás által hirdett abszolút ész és annak abszolút lehetősége, az emberi egzisztencia végességének felismerésében végső soron zátonyra futott. A felvilágosodás azonban nem vonja le ebből a következtetést: a véges egzisztenciából felmerülő lehetőségek az ész számára is végesek lehetnek, s az abszolút ész eszméje és kultusza a saját nem reflex-előítélete. A romantika ezért a történelmi tudat radikalizálását jelentette, és a felvilágosodás által létrehívott természettudományos kutatás mellett létrehozta a történelem-kutatást, s e kettő együtt jellemzi az újkori ember szellemi arculatát. A romantika döntő felismerése tehát az új hermeneutika előkészítésében az volt, hogy a véges, történelmi egzisztenciának nem lehet reális lehetősége az abszolút ész,

mert ahogyan az egzisztenciát, úgy az emberi értelmet is korlátozza az idő. Az így kialakult hermeneutika a történelem-kutatás eszköze és az emberi kultúra alkotásainak magyarázata lett. Alapvető fontosságú részét alkotta a filológiai hermeneutika; óriási léptekkel indul meg az ókori művek nemzeti nyelvre való fordítása. Ekkor fordítja le Schleiermacher Platón műveit, s tán éppen e tevékenysége készíteti, hogy megfogalmazza a modern hermeneutika néhány tételét és problémáját.

Schleiermacher a XIX. század elején rámutatott, hogy a sokféle, történeti, nyelvtani, műfaji hermeneutika nem felel meg a megértésnek, mely önmagába záródó folyamat (12). A kérdés: hogyan jut el a magyarázó saját gondolataitól a szerző gondolatainak megértéséig, figyelembe véve a hermeneutika klasszikus axiómáját, miszerint „sensus non est inferendus, sed efferendus”. A magyarázó és a kifejtési kívánt mű közötti kapcsolatot a nyelv szolgálja mint a megértés lehetőségének biztosítója, és mert a nyelv a gondolat közösségi közvetítője. Spinoza és Schlegel nyomán ismét felhívja a figyelmet a hermeneutikus kör problémájára. A hermeneutikus kör az egész és a részek kölcsönös feltételezettségét jelenti, egy művet csak részein keresztül tudok megközelíteni, értelmezésénél azonban egészéből kell kiindulnom. *Schleiermacher* hermeneutikai elmélete nem volt mentes az ellentmondásoktól, mert az értelmezésben nélkülözhetetlennek tartotta a beleélést, mely nélkül helyes magyarázatot nem tudott elképzelni, másrészt kimondta a tételt: a művet jól, sőt jobban kell megérteni, mint írója értette (13).

Ugyanebben a hermeneutikus körben mozog az ember-nyelv, a nyelv-beszéd, a beszéd és egyes elemeinek problémája. Az ember átalakítja a nyelvet, de az ember csak a nyelv segítségével érthető. A mindenkori ember beszéde, megnyilatkozása sohasem fogja át a nyelv egészét, beszéde mégis a nyelv egészéből érthető csak. Ugyanígy jellemzi a rész-egész hermeneutikus köre az embert és megértését. Az ember folyton fejlődő szellem, de a nyelvi kifejezés mindig lemarad e folyamat mögött, vagyis a gondolat beszédben való kifejezése a megértés adott időben történő kifejezése, s ez mindig véges a gondolkodás szüntelen folyamatával szemben. A teológiai hermeneutika problematikáját *Schleiermacher* abban foglalja össze, hogy a filológiai-történeti hermeneutika minden szentírási könyvet önálló műnek tekint, míg a dogmatikai hermeneutika egy szerző egységes művének tekinti az egész Szentírást (14).

Schleiermacher tanítványának, *A. Boeckh*nek a filológiai hermeneutika rendszerezése volt a célja. A filológiai megértés és értelmezés problémáiból keletkezik a megértés és értelmezés általános problémája. Már Nietzsche vallotta — *Senecát* idézve — „philologus fit philosophus”, s úgy látszik, a XIX. század gondolkodóit mind érintette a hermeneutikai probléma. *Boeckh* így fogalmazza meg: „... a hermeneutikában nem annyira magyarázatról van szó, hanem magáról a megértésről, a magyarázatban a megértés csak kifejezetté válik. Ez a megértés a hermeneia rekonstrukciója, ha a hermeneiat elocutioként fogjuk fel.” (15) A filológiai hermeneutika objektív akart maradni és egyes módszereit: a történelmi, nyelvtani, műfaji egzegézist a szerző adott művének megértéséhez vonhatta fel. Ezméje az „individuális” egzegézis, azaz amikor nemcsak a történelem ismeretéből, nemcsak a korabeli irodalmi műfajokból, általános nyelvi sajátságokból, hanem bizonyos szerző egyéni sajátságából válik érthetővé a szöveg. Ez később oly mértékben lett az individuális egzegézis eszméjévé, hogy megfordult: a magyarázó individuum vált az értelmezés kiindulópontjává. Az objektív hermeneutikák különböző fajai az interpretáló tevékenysége által szerveződnek egységbe. „... az értelmezés valódi fajlagos különbségei mégiscsak a hermeneutikus tevékenység lényegéből vezethetők le. Az értelmezés és az értelmezés kifejezése szempontjából fontos tudni, hogy mi az, ami a közölt vagy hagyományozott dolog értelmét és jelentését meghatározza, feltételezi” (16). Az interpretálandó szöveg problémája egyre határozottabban az interpretáló problémájává válik.

A századfordulón *W. Dilthey* — aki *A. Boeckh* tanítványa is volt — a hermeneutika filozófiai módszerré való kiépítésén fáradozik. A hermeneutika egyetemes szellemtudományi „organon”, mely a történelem megismerését szolgálja az emberi szellem objektivációjában: irodalomban, vallásban, művészetben, filozófiában, egyszóval mindabban, amit közös néven kultúrának nevezünk. *Dilthey* érdeklődése azonban lassan a nyelvi emlékekre korlátozódik, mivel az, amit

„emberi”-nek nevezünk, „benső, teljes, kimerítő kifejezését a nyelvben kapja” (17). Általános érvényű magyarázat így — szerinte — csak nyelvi emlékek esetében lehetséges. Az interpretációnak erre az új módszerére azért van szükség, mert a természettudományok egzakt módszere nem vihető át a szellemtudományok területére, először, mert az emberi szellem objektivációiban mindig van irracionális mozzanat, másodsor, mert az élet állandóan változik és nehezen szorítható a gondolkodás statikus kategóriáiba, ugyanakkor — harmadszor — az emberi szellem képtelen mindig az egész és rész dialektikájában folytatni vizsgálódásait. Mindezek következtében a megismerés a legnehezebb, a legnagyobb erőfeszítést igénylő intellektuális folyamat, és soha nem realizálódik teljesen (18). A hermeneutika értelme Diltheynél: az ember történelmi lényként érti és értelmezi magát, azaz radikálisan véges lényként. „Minden jelenség, minden emberi vagy társadalmi állás, minden hit relativitásának történelmi tudata az utolsó lépés az ember felszabadítása felé” (19).

M. Heidegger és H. G. Gadamer hermeneutikája

A hermeneutika M. Heideggernél a logikus létező, az ember létének hermeneutikája. E léthermeneutika alapkérdése: az embernek mint „itt-létnek” a viszonya a „léthez” (Dasein-Sein). Az ember létmódja nem más, mint ennek a viszonyoknak a megértése (20). Heideggernél felbukkan ismét a hermeneutikus kör problémája. Miben áll ez a kör? Abban, hogy a lét eszméje az értelmes létező, az ember léteszméje. Az értelmes létező esetében annak léteéhez tartozik az értelmezés. A létező a léteszme által fejezi ki magát, de a lét eszméjét csak saját létezésével tudja végrehajtani. Ez valóban tökéletes kör, vallja be Heidegger. De előfeltevés és előfeltevés között különbség van. A logika általános szabályainak ez a kör ellentmond, mivel két ismeretlennel magyarázunk meg egy harmadikat. Itt azonban az igazi kérdés Heidegger szerint az, hogy a „vázlat” (Entwurf), amely tartalmilag a fent vázolt „körrel” azonos, olyan feltevés-e, amiből további következtetéseket vezethetünk le, vagy pedig jellemzője a „megértő” válasz, a létező önértelmezése, mely nélkül egyáltalán szóhoz sem juthat? Ha e kör nélkül a léthez való alapvető viszonyát nem tudja vázolni, akkor e kör nélkül megértés sem jöhet létre? Ezek a kérdések arra a belátásra vezeték Heideggert, hogy ez esetben a kört strukturálisnak tekintse, mivel egyrészt a létező mint létező enélkül nem tudna megnyilatkozni, azaz a léthez való viszonya kifejezhetetlen lenne, másrészt ha ez így volna, akkor a kutatás számára éppen a létező önértelmezése volna elzárva, amelyben az egzisztenciájához tartozó létértelmezést bontakoztatja ki, és éppen autentikus létmódjában lenne megközelíthetetlen a kutatásnak. Ha minden más kutatás a létező lényegéhez tartozik, akkor ez, mindegyik közül a legalapvetőbb, hogyan ne tartozna hozzá? (21) A heideggeri léthermeneutika tehát nem egyszerűen létértelmezés, nem is csak ember-értelmezés, hanem szigorúan szó szerinti értelemben a létező létének értelmezése, és mert az ember mint létező struktúrája következtében ontológus lény, így lényegéhez tartozik az értelmezés, ezért értelmezése önértelmezés.

Az újkori hermeneutika kialakulásának folyamatában világosan kirajzolódik a főirány: az emberi szellem objektivációinak megismeréséből indul ki, majd a hangsúly eltolódik a műalkotás értelmezéséről az értelmező alany megértésére: Heideggernél e kettő, a „mű” és az „értelmező”, a „vázlat” és a „felvázoló” szoros kapcsolatba lép. Az új hermeneutika legjelentősebb képviselője H. G. Gadamer, aki a romantikus hermeneutika lélektani és a heideggeri hermeneutika ontológiai korlátait eltávolítja, a hermeneutikus vizsgálódások körét kitágítja, belevonva a megismerés történeti előzményeit is. A heideggeri létanalízisben ugyanis a megismerés kiindulási pontja, terminus a quo-ja az „itt” (lét) és a „most” (lét), mely a jövő felé nyitott, azaz határa, terminus ad quem-je a jövő. A „vázlatban” az ember a jövőbe veti magát. Gadamer ezt kiegészíti azzal, hogy az ember itt-létét előzmények determinálják, melyek ebben az itt-létben jelen vannak, és ennek következtében belekerülnek a jövő-vázlatba is. Így Gadamer a megértést a megismerés történeti folyamatként fogja fel: a hermeneutika a megértés előzetes struktúrájának megértése (22). Ezzel elfogadja a megértés történeti determináltságát és tudomásul veszi előzményeit. A megértés feltetele így történeti és nem lélektani, mint a beleélés a romantikus hermeneutiká-

ban és nem is csak ontológiai, mint Heideggernél. Ez nem jelenti a romantikus vagy a heideggeri hermeneutika tagadását, hanem azok továbbfejlesztését és kiegészítését a megismerés történetiségének, a hagyománynak és a tekintélynek a szempontjaival.

Gadamer átveszi Heideggertől a „kör” fogalmát, melynek szükségszerűségét az utóbbi igazolta. A megértés folyamatát Gadamer a szövegmegértéssel illusztrálja. Használja a heideggeri „vázlat” fogalmát is, de módosítja értelmét. A heideggeri hermeneutikus kör a következőképpen alakul: a kör két elemét a „szöveg” és a „vázlat” alkotja. A „vázlat”, a felvetés jelenti azt az elképzelést, elvárást, elővételezett értelmet, amellyel az adott szöveg olvasásának nekilátok. Teljesen mindegy, hogy a „vázlatomban” tartalmazott elővételezett értelem megfelel-e, vagy nem a szöveg tényleges értelmének — az majd az olvasás közben derül ki. A lényeg az, amit mindenki saját tapasztalatából ismer, hogy valamilyen előzetes elképzeléssel kezdek hozzá egy-egy könyv olvasásához. Mi a tartalma ennek az előzetes elképzelésnek? Tágabb értelemben egész tudatom, melyből már a könyv látványa előhív valamilyen képzetet, címe valamilyen sejtést, várakozást sugall és kelt a művel szemben. Ezt jelenti az elővételezett értelem, mely nem a „szöveg” értelme, hanem az az értelem, amelyet én a könyvnek tulajdonítok, mielőtt olvastam volna.

A hermeneutikus kör akkor lenne *circulus vitiosus*, ha olvasás közben és utána is érintetlen maradna az elővételezett értelmezést tartalmazó vázlatom. Azaz: az elővételezett értelem mint előítélet ítéletté szilárdulna annak ellenére, hogy a szöveget elolvastam. Így a megértés nem jelentene mást, mint az előítélet módosítás nélküli rávetítését a szövegre. A megértés és interpretáció nem volna két történetileg, időben különböző mozzanat, hanem egybeolvadna: a megértés és interpretáció helyett interpretáció és alkalmazás alkotná a megértést. Az ilyen értelemben felfogott megértés mögött azonban vagy az objektum és szubjektum lényegi egységét kellene feltételeznünk, vagy azt, hogy a megértés az „*ego cogito*”, a gondolkodó szubjektum meghatározottságtól mentes, szuverén kifejeződése, vagyis, hogy a megértés önmaga megértése és külső feltételektől nem függ, sőt, hogy a megértés és interpretáció az időbeliség mellőzésével azért alkothat lényegében egyetlen mozzanatot, mert az interpretációban a gondolkodó alany mindig önmagát fejezi ki. Avagy: a megértő alany és a megértendő tárgy között nincs közvetítés, s ebben a kényszerhelyzetben interpretációja önértelmezés, noha nem zárja ki, hogy köze lehet e tárgyhoz, melyet magyarázni akar. Ezek azok a lehetőségek, melyekkel szemben Heidegger a hermeneutikus kört megszilárdította, és amelyek éppen a hermeneutikus kör szükségességét igazolják, melyben a lét és a létező, szubjektum és objektum nem mosódik össze. De ugyanezeket az alternatívákat küszöböli ki Gadamer a megismerés időbeliségével, azzal, hogy a gondolkodó alany gondolkodását történelmi függőségében szemléli. Hogy a megértés és interpretáció mozzanatai különböznek és hogy a kettő időben alkot egy folyamatot, azt Gadamer éppen a szövegolvasáson mutatja be, melynek során a „vázlat”, a megismerés feltétele, az előítélet módosul. A megértés során létrejövő, ítélet formájában kifejeződő megismerésem az elő-ítélet módosulásából jön létre. A szöveg módosítja vázlatunkat, és ezért nem *circulus vitiosus* a hermeneutikus kör. Olvasás közben új vázlatot készítünk, melybe beleépítjük a szövegből nyert eddigi ismereteinket. A megértés folyamatát a felvetés és újrafelvetés dialektikája mindvégig jellemzi. A gadameri hermeneutika nem ismer előítéletmentességet, ezért előítélet fogalma más, mint a felvilágosodásé volt. Az előítélet nem a helyes megértés akadálya, hanem ellenkezőleg, az elő-ítélet az emberi egzisztencia történelmi következményeként a megértés előzetes struktúráját alkotja, olyan valamit jelent, ami minden megismerésben jelen van. Ennek megfelelően az elő-ítélet előzetes ítéletet jelent, alapozó ítéletet, mely nélkül semmilyen megismerés nem jöhet létre. A megértés és megismerés az előítélet és az ítélet összevetéséből származik. Szövegolvasáskor rájövünk, hogy a „vázlat” nem felel meg a szöveg tartalmának, mert a mi kifejezéseink és a szöveg kifejezései között különbség van, a „felvetés” helytelennek bizonyult, azaz elő-ítéletünket módosítjuk, de ez befolyásolja minden újabb ítéletünket (23). Az új hermeneutika elismeri az előítéletek jogosságát, fenntartva azonban a megalapozott és a megalapozatlan előítéletek közti megkülönböztetés jogát, és vallja, hogy az egyes ember előítéletei jobban tükrözik történelmi valóságát, mint előítéletei (24).

Az előítélet újraértékelésével a hermeneutika a hagyomány és tekintély szerepét is újraértékeli. Felteszi a kérdést: a tekintély és a hagyomány elfogadása valóban az ész használatáról való lemondást jelenti-e? A megalapozott ítélet, az ész ítélete a tekintély és a hagyomány elutasítását jelenti-e? Semmiképpen, mert az előítéletmentes észhasználat, mely a hagyományt és a tekintélyt elvetette, a felvilágosodás nem tudatos elő-ítélete volt. Sőt, a tekintély és az ész (előítélet és ítélet) együtt óv meg a tévedéstől. A felvilágosodás abban tévedett, hogy a tekintély elismerését nem tekintette az értelem tevékenységének, és nem észítéletként mérlegelte. Mind a hagyomány elfogadása, mind a tekintély elismerése beletartozik azonban a megértés folyamatába. A tekintélynek, keletkezése pillanatában, még nincs köze az engedelmességhez, vagyis a tekintély elismerése nem az engedelmesség következménye, hanem az engedelmesség a tekintély elismerésének következménye (25). A megértés tehát nem az újkori ész-metafizika mintájára gondolandó el, az „ego cogito” módján, az alanyiság tevékenységeként, hanem a hagyomány-történetbe való behatolásaként (26).

Időtáv, horizont, teológia

Hermeneutikán a megértés általános elméletét értjük még akkor is, ha a szöveg megértést vettük mintának. A „szöveg” az objektív adottság, a megismerendő tárgy vagy a történelem, vagy a világ stb. A „vázlat” a megismerő alanyi adottsága, mely lehet különleges eszme, elképzelés, de jelentheti tág értelemben az alany egész tudattartalmát, előítéleteinek összességét. Mivel a történelemnek és a történetiségnek nagy szerepe van a hermeneutikában, ezért felmerül a kérdés, hogy az időbeliséget hogyan értékeli a hermeneutika? A „szöveg” kifejezésformáinak és a mi kifejezésformáinknak a különbözősége mindig az értelmezőt az értelmezendő szövegtől elválasztó adott történelmi időtávnak felel meg. Az értelmezést, mint utólagos megértést nem színezik olyan mozzanatok — személyes kapcsolat, élőbeszéd — pl. egy retorikai művet tekintve —, amelyek a kortársak esetében megvoltak, ami azt jelenti, hogy külön munkát kell végeznünk ezeknek a kapcsolatoknak a rekonstruálása, a szöveg, a mű megértése érdekében. Nyilvánvaló és természetes, hogy egy történelmi szöveg, melyet meg akarok érteni, első olvasáskor, a kortörténeti szövegösszefüggés és szituáció ismerete nélkül idegen környezetben, hamis kontextusban áll, előítéleteim világába kerül. A kortörténeti kontextus felderíthető, de az adott korban kiváltott élmények, melyek egy-egy alkotás, szöveg megértéséhez hozzátartozhatnak, már sokkal nehezebben. Ezt a nehézséget a romantikus hermeneutika úgy kísérlete meg áthidalni, hogy a „beleélés” mozzanatát hangsúlyozta. Az új hermeneutika nem tartja ezt annyira szükségesnek, mert a „szöveget” nem a szerző önkifejezésének tekinti, hanem olyan műnek, melynek igazság-tartalma van. Ennek a hermeneutikának kritikus kérdése az időtáv, mely a megértő alany megértése szempontjából jelentős. Már Dilthey felismerte a tény, hogy az utólagos megértés és az egyidejű (kortárs) megértés különböző, hogy az utólagos megértés a kortárs megértésnél közrejátszó élményeket nem tudja reprodukálni. Ha a megértés tárgya történelem, akkor ez azt jelenti, hogy az utólagos megértés rekonstrukció és megközelítés. Az időtáv, mely a történelmi szövegtől elválaszt, gátolja-e avagy segíti-e a megértést? Az utólagos megértés előnyösebb vagy hátrányosabb helyzetben van-e, mint az egyidejű megértés? A gadameri hermeneutika az utólagos megértést előnyösebb helyzetűnek és jobb megértésnek (Besserverstehen) tartja, azért, mert az időtáv, mely a történelmi „szövegtől” elválasztja, gyümölcsozttetni tudja. Az időtáv lehetővé teszi a kiszűrés, az igaz és hamis előítéletek megkülönböztetését, mely előítéletek a megértés vagy félreértés feltételei lehetnek (27). Az időtáv a kiszűrésnek köszönheti a „hermeneutikai produktivitást”, ezért ezt a kérdést Gadamer a hermeneutika „kritikus kérdésének” nevezi, melynek megválaszolása oldhatja meg egyedül a hermeneutika problémáit (28).

Felmerül a másik kérdés, hogy ha az időtáv a kiszűrés terét adja, akkor minél nagyobb az időtáv, annál jobb megértés lehetséges. A legjobb megértés a leghosszabb időtávot tételezi föl. Gadamer is elismeri a kérdés jogosságát, ez azonban ugyanabba a zsákutcába vezetne, mint a felvilágosodás által hirdetett abszolút ész, mert ugyanúgy nem a történelmi ember egzisztenciájának reális lehetősége. Noha Gadamer az időtávban jelöli meg, hermeneutikájának kritikus

kérdése nem az időtáv, hanem az igaz és hamis előítéletek kiszűrése, szétválasztása, mert az időtáv ettől a tevékenységtől lesz gyümölcsözőtethető a hermeneutikában. A kérdés itt válik igazán kritikussá. Mi az igaz és hamis előítéletek megkülönböztetésének kritériuma? Gadamer nem különbözteti meg azt az időtávot, mely engem a történelmi szöveg idejétől elválaszt attól az időtávától, melyben a történelmi időtávban felhalmozódott ítéleteket a saját egzisztenciámban a szövegre vonatkozóan feldolgozom. Véleményünk szerint ez alkotja az időtáv és a hermeneutika igazi kritikus kérdését. Miért? Mert a történelmi időtáv lehetőségét tekintve az ember szellemi objektívációinak végtelen tere lehet. Az adott szöveg magyarázatai, elemzése is ilyen objektívációknak tekintendők, melyek megismerésem, megértésem történelmi feltételeit képezik. A hosszabbodó időtávval objektíve nő ugyan a jobb megértés eshetősége, de egyre nehezebb a megismerő alany helyzete, mert ezzel az időtávval nem növekszik arányosan egzisztenciájának időtávja. A megértő és interpretáló mindig újrakezd, újravákol, de egyre bonyolultabb feltételek között. A probléma marad tehát: hogyan lép be a „szöveg” „vázlatomba” — összes történelmileg ráarakódott kifejezéseivel együtt, amelyek mind a jobb megértést tennék lehetővé, mert mutatnák a szöveg történelmileg kiváltott hatását — és hogyan különböztethetem meg az igaz és a hamis interpretációkat? Utólagos jobb megértés csak úgy lehetséges, ha saját értelmezési területemet lehatárolom, szűkítem, azaz specializálodom, ez azonban a hermeneutika alapszabályát sérti, miszerint a megértés az egész és a rész dialektikájában mozog.

Ezen a ponton meg kell elégednünk annyival, hogy megértésünknek reális, valós alapja van. Azt azonban nem állíthatjuk, hogy a növekvő időtáv ismereteinket — azon az alapon, hogy a fejlődés egyértelműen jobbá válást jelent — szükségszerűen jobbakká teszi. Az ember szellemi szférájában fennáll a paradoxon, hogy alkotásai túlmutatnak egzisztenciájának határain, értelmezései a következő korok előítéleteivé válnak, de minden egyednek újra kell kezdenie a munkát. A gadameri tétel az utólagos megértés jobb helyzetéről modernizált változata a schleiermacheri tételnek, annak, hogy az interpretálóknak jól, sőt jobban kell értenie a szerzót, mint az magát értette. Dilthey így írt erről: „A hermeneutikus eljárás végső célja az, hogy a szerzót jobban megértsük, mint ahogyan ő saját magát megértette. Ez az a tétel, mely a nem tudatos alkotás tanának szükségszerű konzekvenciája.” (29) Ez a feltevés azért jogtalan, mert egy alkotás maga is interpretáció, és úgy fogandó fel, mint kifejezett megértés. Ugyancsak nehézségek jelentkeznek a „klasszikus” fogalmánál. „Klasszikus” műveket *Gadamer* olyan műveket ért, melyek megőrizték egyidejűségüket a jelennel és a tudat történelmi hovatartozóságának kifejezői (30). Soha nem vesztették el tehát időszersőségüket, márpedig ha megőrizték egyidejűségüket a jelennel, hogyan értelmezzük az „időtáv” produktivitását? A klasszikusok esetében a kortárs megértés van-e előnyösebb helyzetben, vagy az utólagos? Világos, hogy ezek a művek mindig tudatformáló tényezők, nemcsak mint a hermeneutikus tevékenység tárgyai, de úgy is, mint amelyek bennünket, olvasókat is értelmeznék. Ezeken a kritikus pontokon a gadameri hermeneutika elmélyítésére van szükség.

A történelem megismerése a romantika és Dilthey filozófiája óta a hermeneutika nagy kérdéseibe tartozik. Az a kérdés, hogy egyáltalában megismerhető-e a történelem. A tudatot, mely saját történetiségét, időbeli korlátozottságát reflektálja, Gadamer hatástörténeti tudatnak nevezi. A hermeneutikus tudat hatástörténeti tudat, ami azt jelenti, hogy ez a tudat tudatában van annak, hogy történelme alakította, és hogy megismerése történeti folyamat eredménye. Ez különbözteti meg a historizmustól, mely pozitívista szemléletű, és megelégedik saját történetiségéről. A történeti függés tudata a hatástörténeti tudat lényeges álláspontja, amellyel együtt jár a látáslehetőség, a horizont korlátozása. A horizont az a látóhatár, mely alatt bármit észreveszünk és észrevételeink mindig a horizontban, azon belül történnek (31). Hogyan terjeszkedik ki horizontunk a történelemre? Ha ismereteinket horizontunk határozza meg a korlátozás értelmében, akkor ez azt is jelenti, hogy a történelem, mint a megismerés tárgya számunkra mindig a jelen horizontban jelenik meg. A történelem hiánytalan ismeretét az biztosítaná, ha horizontunk és a történelem horizontja megegyezne. Lehetséges-e olyan álláspont, melynek horizontja a történelemnek mint egésznek részleteivel együttes összlátását teszi lehetővé? Ha igen,

akkor a történelem megismerése tekintetében eleget tehetne megértésünk a hermeneutikus axiómáinak: az egészet a részből, a részt az egészből magyarázva. Ilyen, a történelem összlátását lehetővé tevő álláspont nem lehetséges, közvetkezésként a hozzá tartozó horizont sem, mert ez nem a történelmi egzisztencia sajátja. Ha nem így van, és ha nincs is erre remény, akkor a megértő és a történelem két külön horizontban jelenik meg? Egyáltalán van-e köze egymáshoz a történelemnek és az én horizontomnak? Ha nincsenek egymással kapcsolatban, akkor mind az enyém, mind a történelem horizontja zárt horizont, ami a megértés lehetőségét kizárja, mert zárt horizontomban sohasem jelenhet meg a történelem, és nincs kapcsolat, mely az értelmezést lehetővé tenné. Ez azonban lehetetlen, mert a zárt horizont absztrakció, hisz az ember maga is része a történelemnek, sőt, aktív tényezője, alakítója, amiből az következik, hogy mind a történelem, mind a megismerő ember horizontja nyitott, sőt a megismerő ember maga is a történelem horizontjában él, mert időbeli, történelmi lényként értelmezi magát. A megismerő alany jelen horizontja elválaszthatatlan a múlt horizontjától. Az időbeli egzisztencia jellegzetessége a helyhez nem kötött folytonos mozgás, és ez is kizárja a zárt horizontot, mely ha lenne, megakadályozná, hogy a hagyománytörténetbe behatolhassunk. Ahogyan a horizont nincs helyhez kötve, ugyanúgy a hozzá tartozó álláspont sincs, hisz a horizont az álláspont függvénye, ezért sajátja, hogy velünk vándorol. Ilyen értelemben függ össze a jelen horizont és a történelem horizontja. A megértés abban áll, hogy a jelen horizont és a múlt horizont, melyek eredetileg különállók, összeolvadnak (32).

Miután Gadamer a hermeneutikus tudatot hatástörténetinek tartja, funkcióját az általános és az egyedi közötti közvetítésben látja. A közvetítés itt alkalmazás. Már a romantika felismerte a gondolkodás és az alkalmazás közti összefüggést, de elhanyagolta az alkalmazást. A teológiai és a jogi hermeneutika e tekintetben mintaszerű, mert mindig megtartotta szolgáló funkcióját. Az általános törvényt vagy az isteni parancsot alkalmazta mindig az adott helyzetekre. A teológiának az alkalmazás a legfontosabb kérdése, és ha a hermeneutika szellemtudományi organon, akkor elsősorban a teológiai tudományok területén az, hisz közvetítő funkcióját lehetetlen félreismerni a szentírástudomány és a dogmatika, a dogmatika és a morális, a morális és az egyházjog között. A teológiai hermeneutika alapproblémája, hogy ugyanazt a krisztusi hagyományt mindig másként, mert mások a körülmények, de tartalmilag sértetlenül kell megőriznie és továbbadnia. Nagyon fontos annak belátása, hogy az új kifejezési eszközök igénybevételére nem jelenti szükségképpen a tartalmi változtatást, sőt, a hagyomány betű szerinti azonossága fenyegethet azzal a veszéllyel, hogy elveszik a tartalmi azonosság, mert a hagyomány hermeneutikája nélkül nem történik meg a közvetítés a múlt és a jelen között. Példaképpen a nagy tekintélyű Szent Vazulra hivatkozom, aki megállapítja, hogy az ortodoxia kérdése mindig az egyház aktuális hitének igenlését jelenti, és lehet valaki eretnek archaikus teológia sáncai mögé húzódva is (33). A hittartalom éppen az állandó hermeneutikus tevékenységnek köszönheti azonosságát az idők változásaiban.

A szentírási hermeneutikában kiváló értelemben szövegértelmezéssel van dolgunk. Versenyképessége a modern történelemtudományokkal azon múlik, hogy a Szentírást ugyanolyan módszerrel értelmezzük-e és ugyanazon szabályok szerint, mint bármely más hagyományt. Ha viszont a biblikus hermeneutika feladja dogmatikus elkötelezettségét, feloldódik a filológiai és a történelmi módszerben. Ez azonban Gadamer szerint lehetetlen, mert a Biblia megértésének feltétele, hogy ezzel a szemponttal közeledjünk hozzá: „A Szentírás Isten Szava és ez azt jelenti, hogy az Írás megelőzi azok tekintélyét, akik értelmezik”. (34) A Szentírást tekintélyi alapon magyarázó egyház viszonya az Íráshoz — véleménye szerint — olyan eset, amit az általános hermeneutika nem ismer: az eredeti címzett a magyarázó helyére lép. Kissé érthetetlen és következtetlenné tűnik, hogy Gadamer az általános hermeneutika területén elképzelhetetlennek tart előítéletmentes megértést és értelmezést, rehabilitálja a tekintély szerepét, míg a biblikus hermeneutikában ezt megkérdőjelezi. Tétele, hogy a Biblia Isten szava, és ettől, mint előítélettől, még a tudományos magyarázat sem tekinthet el, nem a Biblia értelmezését tételezi-e fel? Nem olyan előfeltétel-e, melyet a Bibliából közvetlenül nem mindenki olvas ki? Természetesen ez az „előítélet”, mely kivánatos a Biblia hermeneutikájánál, szintén magyarázat függvénye, nevezetesen a sugalmazottság tanáé. Dog-

matika-mentes szentírásmagyarázat sohasem létezett, azt mind a reformáció előtti, mind a reformáció utáni hagyománytörténet, mind az ellen-intézkedések bizonyítják. A „szó szerinti”, „történeti”, „tudományos” értelmezés ilyen szempontból absztrakció. A szentírási hermeneutika alapját képező rendszer, „dogmatika” azonban tekintélyre támaszkodik, mely a magyarázatot hitelesíti. A modern biblikus kutatások eredményeinek felméréséig itt látták a kánontörténet által feltárható „kört”: a Szentírást magyarázó tekintély a Szentírás magyarázatának szükségességét a Szentírásból vezette le, ezzel igazolta saját ténykedését, és egyúttal kölcsönözte a magyarázatnak saját tekintélyét. Ez a kör azonban feloldódott, mert nyilvánvalóvá vált, hogy az evangélium mint Szentírás csak egyik, valóban normatív formája az apostoli ígihirdetésnek. Megelőzte azonban a szóbeli evangélium, melynek ugyancsak tekintéllyel felruházott hirdetői voltak. Az evangélium írott formájában valóban az egyház tanúsítása által nyerte tekintélyét, amikor a sokféle írott evangélium közül azokat tekintette a hiteles apostoli ígihirdetés összefoglalásának, melyeket ma Szentírásként ismerünk. Az a Szentírás-fogalom, mely Gadamer számára megnehezíti a kérdést, szintén következménye egy jól meghatározható sugalmazottság—elképzelésnek, melyben elsősorban és egyedül az Írásnak mint írásnak van tekintélye, sugalmazottságánál fogva. Ahhoz, hogy a Szentírás tekintélyi magyarázatát elfogadja valaki, fel kell adni az Írásnak mint írásnak az elsőbbségét az egyházzal szemben, és állítani kell az egyház elsőbbségét az evangélium leírt formájával szemben. A kánontörténet igazolja, mennyi céltos írás pályázott hol magára Krisztusra, hol pedig egyes apostolokra hivatkozva arra a helyre, melyet a kánoni Szentírás kapott az egyház életében. Szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy a korai kereszténység hittudatában a „sugalmazottság” nem elsősorban az „írással” állt kapcsolatban, hanem magával az egyházzal. A Szentírásnak mint írásnak a sugalmazottságát az apostolok küldetés-tudatából vezették le. *Chryszosztomosz* például az Írás sugalmazottságát az apostoli ígihirdetés sugalmazott voltára vezeti vissza, az apostoli ígihirdetés megindulása pedig pünkösddel, az egyház „születésével” egy mozzanatot alkot. Sőt, az írásba-foglalást az emberi gyöngeség és az eltorzítás elkerülése végett tartja szükségesnek. Az írás azonban nem helyettesíti a missziót, csak részét alkotja. (35) A Szentírás tekintélyi magyarázata a katolikus egyházban ezt az ekklesziológiai struktúrát tükrözi egyetértésben a szentpáli megállapítással: „a betű öl, a lélek az, ami élte”, vallva a betű relativitását az élőszóval szemben.

A protestantizmus vitatta ezt, s ez vezetett a Gadamer által feltételként kimondott tételhez, hogy az Írás Isten szava, vagyis az „írás” abszolutizálásához. A protestáns biblikus hermeneutika minduntalan kimondta függetlenségét a dogmatikával szemben a Szentírás szabad kutatása javára, beleértve természetesen a fent említett tételt is. Ennek ellenére egyre inkább arra a belátásra jutott, hogy a teológia és a szentírási hermeneutika, a teológia és a hitvallás, a hitvallás és az egyház között olyan összefüggés tapasztalható, hogy a hermeneutika teológiai elméletében a biztosíték mégiscsak a Szentírás és az egyház egyedülálló kapcsolatában van (36).

Mi a jelentősége a hermeneutikának a teológiában? Milyen lehetőségei vannak a biblikus hermeneutikán kívül? Nemcsak lehetőségei, de kötelességei is vannak. A II. vatikáni zsinat a teológiai oktatás megújításakor tulajdonképpen ezt a követelményt állította a teológiai tárgyak újra-értelmezése elé. A szentírás-tudomány hatékonysága az ígihirdetésben egyértelműen a helyes hermeneutikai szemlélet függvénye. De a történelmi tudományágakat is meg kell szabadítani pozitívista jellegűtől és magyarázó jellegűtől kell nyerniük. Ezzel jelentőségük csak növekedik, mert általuk juthatunk el jelen megértésünk és értelmezésünk feltételeihez, melyekből teológiai következtetéseink kialakulnak (37).

Irodalom: 1. Homéroszi himnuszok, „Hermészhez” — 2. A. Boeckh: Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, 1881, Leipzig, 79–80. o. — 3. Platón, Ion 530 c. 532 c. — 4. u. o. 533 d, 534 b-d — 5. Arisztotelész, Poetika, 1446 a. — 6. Arisztotelész, de interpretatione I, 16 a. — 7. Arisztotelész, Nikomakhoszi Etika, I, 4 II. 8 1141 b 33 Eud. Etika, 9, 2, 1246 b 36 — 8. I. Kor. 12, 10 14, 26 Jn 1, 42 9,7 Zsid. lev. 7, 2 — 9. Papiasz töredékei Euszebiosz egyháztörténetében, III. 39. — 10. „Offenbart sich die Zeit, als Horizont des Seins?” Sein und Zeit, § 83 438. o. — 11. Kant: Was ist Aufklärung? — 12-14. Schleiermacher, Ausg. Kimmerle, 79, 96, 101, 106. o. — 15-16. A Boeckh, I m. 80, 82. o. — 17-19.

W. Dilthey: Gesammelte Schriften, V. 319., VII. 227. o., 290. o. — 20. Sein und Zeit § 31. 143 o. Ein Brief über den Humanismus, Francke Verl. 2. Aufl. Bern, 100. o. — 21. Sein und Zeit § 63 311. o. — 22. H. G. Gadamer: Wahrheit und Methode, J. C. B. Mohr/P. Siebeck, Tübingen, 1972. 3. Aufl. — 23. W. M. 255—256. o. — 24. W. M. 261. o. — 25. W. M. 264. o. — 26. W. M. 274—75. o. — 27. W. M. 280. o. — 28. W. M. 282. o. — 29. W. Dilthey: A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. A hermeneutika története, Gondolat, Budapest, 493. o. — 30. W(ahrheit) und M(ethode) 274. o. — 31. W. M. 288. o. — 32. W. M. 288. o. — 33. Basilius, ep. 188, 1 PG 32;665 — 34. W. M. 313. o. — 35. Chryszosztomosz, Comm. in Mtth. Prooim, BAC. Madrid. — 36. J. Wach: Das Verstehen II. Bd. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, J. C. B. Mohr/P. Siebeck, Tübingen, 1929. 91. o. — 37. M. Schmaus, L. Scheffzyk, A. Grillmeier, Handbuch der Dogmengeschichte, I. Bd. Fasc. 3c (2. Teil) Geschichte der Hermeneutik vom Schleiermacher bis zur Gegenwart, Herder, 1970. 2. o.

Birkás Endréről

SÍK CSABA

BÚCSÚ BIRKÁS ENDRÉTŐL*

*Dies irae, dies illa
solvet saeculum in favilla
teste David cum Sibylla*

*Mily irtózat fog az lenni
ha a bíró-el fog jönni
mindent híven számbavenni —*

azonban bízhattunk-e oly kétely nélkül az irodalmi igazságszolgáltatásban, mint Cselanói Tamás az isteniben?

Birkás Endre volt az első író, akit megismertem. Igaz, hogy a figyelmes könyvkereskedő, aki gyakorta adott a kezembe szeretetreméltó tapintattal s az egyetem ismeretlen nézőpontról tanúskodó megjegyzéssel egy-egy sosemlátott könyvet — író, csak később tudtam meg. Akkortájt, amikor a polgári megkülönböztető jelzőt a *primus inter pares* kitüntető címmel ellensúlyozó Thomas Mannak sem kölcsönözték ki minden könyvét a könyvtárak, jóvoltából Giraudoux-t, Hemingway-t olvashattam; akkortájt volt ez, amikor inkognitóban járt a fél magyar irodalom. Ő nem tüntetően viselte, mint Krúdy dán királya a titokzatos lovag köpenyegét, de hogy mégsem egészen az, aminek a poroskék színű kabát mutatja, a figyelme árulta el. Nem mint vevőre nézett a boltban sürgölődő emberekre, nem kereskedőként, íróként figyelt rájuk.

Sokszor ácsorogtam kültagként az íróasztala mellett, amelynél olyan ritkán láttam ülni, vitává terebélyesedő beszélgetések tanújaként. Egy ízben a harmincas évek második felében indult nemzedék pályájáról esett szó, amit szinte menetrendszerűen tört derékba a történelem. Valaki példákat kezdett idézni, bizonyítván, hogy ez a szabályszerű s nem a kivételes. A tolforgatók feje felett gyakran kigyulladt a tető, s mindig az „itt állok” és „nem tehetek másként” pózában éltek-haltak egy eszményért, néha csak egy szóért, aminek valós értékét nem is igen értheti más, csak a kortárs. Birkás figyelt, a póz szóra kissé elmosolyodott, s mint szokta, elszaladt váratlanul a raktár felé.

Mikor évek múlva az *Elfelejtett emberek* kéziratát olvastam, visszaemlékeztem a mosolyára. Bándy zászlós megundorodva az ügyeskedőktől, a biztonság menedékéből másokat a frontra biztatóktól, felmentéssel a zsebében visszamegy

* Birkás Endre 1975. november 29-én, 62 éves korában halt meg; december 19-én temették el a Farkasréti temetőben. Pályatársai és barátai nevében Sík Csaba búcsúztatta.