

A vallásos hagyomány és az archaikus ember

VERESS KÁROLY

Mostanság, amikor sok szó esik a történelem végéről, különleges szellemi csáberővel bír a kezdet, az eredet és a visszatérés kérdése. Ez egy olyan kérdés, amely az empirikus történeti kutatások tényanyagának számbavételétől szükségképpen továbbvezet (visszavezet) a probléma filozófiai vetületeihez. Ennek a szellemi útnak a bejárására kiváló alkalmat nyújt M. Eliade életműve, s ezen belül az archaikus vallásossággal, a *homo religiosus*-szal és a vallásos hagyománnyal kapcsolatos koncepciója.

Mircea Eliadének az archaikus vallásossággal kapcsolatos morfológiai és történeti vizsgálódásaiban egy világos és belsőleg koherens, ontológiailag megalapozott antropológia, illetve egy antropológiailag feltárulkozó ontológia körvonalai bontakoznak ki. Ennek alapvető összefüggései a vallásos hagyomány egy-egy mozzanatát világítják meg, oly módon, hogy mindenik perspektívából az egészre nyílik kilátás.

Az Eliade által végzett fenomenológiai-morfológiai vizsgálatokból a vallásos formák empirikus sokaságát és a koronként, kultúránként eltérő sajátosságokat hordozó vallásos tapasztalatok sokszínűségét, gazdagságát átható csodálatos egységesség és egyetemesség körvonalai bontakoznak ki. Minél mélyebben megyünk vissza a történelemben, ez az egység és egyetemesség annál szembetűnőbbé válik. Egy átfogó, a későbbi történelmi tapasztalatokon is átszüremlő szellemi hagyománnyal találkozunk, amely egyre kényszerítőbb erővel fordítja a modern ember figyelmét az emberi létezés alapjai felé.

A vallásos hagyomány, Eliade felfogása szerint, egy kulturálisan meghonosodott egyetemes emberi létállapot. Lényege egyetlen mondattal is kifejezhető: nyitottság a transzcendenciára. Ezzel egyszerre történik utalás a vallásos létezés zártságával kapcsolatos

előítéletek kritikai felülvizsgálatára, valamint az emberi létezés önmagában való semmisségének és önmagán túlmutató jellegének a legkülönbözőbb korok és kultúrák vallásos tapasztalataiban fellelhető élményére.

A vallásos hagyomány egy olyan világképet és emberi önszemléletet foglal magában, amely a transzcendencia horizontjába állított létértelmezést és értelemtulajdonítást tartalmaz. Ez a létértelmezés és értelemtulajdonítás nem annyira eszmei-fogalmi síkon bontakoztatódik ki a vallási tudatban, mint inkább a *vallásos tapasztalat* mélyrétegeiben lerakódott, a sokszoros ismétlődések folyamán megszilárdult élményvilágban van jelen, és képi formákban, kollektív képzetekben, szimbólumokban, mítoszokban bukkan felszínre. A vallásos hagyomány legarchaikusabb rétegei a különböző ősi kultúrákban fellelhetők, s alapul szolgálnak a későbbi modern vallásosság formái kibontakozásának. A vallásos hagyomány az emberi kultúra őszállapotának egyetemes formája.

Eliade felfogása szerint ez a hagyomány arról tanúskodik, hogy a vallásos ember számára a lét *tapasztalatként*, a vallásos tapasztalatban tárul fel. A vallásos tapasztalat nem a létezők megismerésére irányuló kognitív struktúra, hanem a vallásos ember legátfogóbb értelemben vett létmódja. A vallásos ember benne él ebben a tapasztalatban, egzisztenciájának minden vonatkozását ebben éli meg. Ily módon e tapasztalat kulturálisan és egzisztenciálisan artikulálódó élménytartalmaiban a vallásos hagyomány legmélyebb rétegei is jelenvalókká válnak számára.

A vallásos tapasztalat révén az emberi tapasztalatnak az a mélyebb, lényegibb értelme tárul fel, miszerint az emberi tapasztalat „világ”, azaz világlás, a jelenvalóságra megnyíló, abban megnyilatkozó létállapot. A vallásos tapasztalat világossága, s egyben világyszerűsége a szent fényéből táplálkozik. A szent az a fényforrás, amely körül világosság támad, s ebben válnak láthatóvá a létezők. A szent ontikus erejű kisugárzása révén nemcsak megvilágítódnak a dolgok, hanem részesülnek is a szentből. A létezők észlelhetősége és a szent körébe való ontikus bevonsága a valóságosságuk élményét nyújtja.

A szent és a tapasztalati világ viszonya Eliade koncepciója szerint nem egy külsődleges összefüggés, kívülről való egymáshoz rendelődést hordozó viszony. A tapasztalati világ tehát önmagában üresség, semmi. A szent a világot egyszerre kívülről beragyogó fény és a tapasztalat belsejéből sugárzó fényforrás. A szent tölti ki (tölti be) tartalommal, s az egésznek a szent a központi szervező elve. A természeti világ annyiban „kozmosz”, azaz rendezett világ, amennyiben a szent megnyilvánulásaként jelenik meg a tapasztalatban. Az emberi világ a kozmogóniának, az istenek példaszerű alkotásának utánezata, *imitatio dei*. Mindkettő létforrása és értelemadó horizontja a szent.

A vallásos hagyomány a világ és a szent viszonyát kettős perspektívában jeleníti meg. Egyrészt a szent olyan, a világon *kívülre* transzcendált transzcendenciaként jelenik meg, amely mindenek a forráspontja, a teremtője. Eliade a vallástörténeti elemzéseiben számos esetben kimutatja, hogy a legkülönbözőbb vallásokban fellelhető az isteninek egy olyan *távoli* alakja, egy *Deus otiosus*, amelynek fénye a maga mozdulatlan mindenhatóságában beragyogja a világot, de nem játszik szerepet a vallásos tapasztalatban, nem válik vallásos élmények közvetlen előidézőjévé.¹ Másrészt a szent olyan immanenzált transzcendenciaként jelenik meg, amely *belül* van a világon, mint mindenek életet és jelentőséget adó *aktív középpont*, mint a vallásos élmények állandó forrása. E kettősségből kifolyólag a vallásos hagyományban mind a kozmikus létezés, mind az emberi egzisztencia kettős kategoriális vonatkozásban ragadható meg: egyszerre létállapot és létfolyamat. A kozmosz és az emberi élet egyszerre van a kezdet, a teremtés tiszta és szent állapotában és a mindenkori jelen létfolyamatában, amelyet a szent és profán egymást átjáró és átható egysége és egyben folytonos elkülönöződése jellemez. A szent egyszerre a teremtés kezdeti aktusában feltörő *létforrás* és a létezés jelenvaló folyamatában érvényesülő valóság tartalom, a *tulajdonképpen valóság*.²

A vallásos hagyomány által hordozott szakrális világképben megjelenített létezésnek ez a kettőssége – egyszerre létállapot és létfolyamat – elsődlegesen a létezés tér- és időszerkezetében mutatkozik meg, s az átfogóbb értelmezés számára ebből bontakoztatható ki. A létezés szakrális tér- és idődimenziói a szakrális létezés három alapvető és egymással összefüggő létjellemzőjét határozzák meg.

Az egyik a *kitüntettség*, amely mind a térbeliség, mind az időbeliség esetében egy kiemelkedő pontot – *középpontot* – feltételez a létezés egészének szervező elveként.

Eszerint a *szent tér* szakrális középpont köré szerveződő tér, tehát olyan térbeli elrendeződés, amelynek kitüntetett középpontja van. Ez a középpont a szent esemény helye, melynek vonatkozásában egy meghatározott rendbe szerveződnek a tér alkotóelemei. A szakrális középpont tehát egyszerre kiterjedés nélküli pont és kiterjedéssel bíró hely. Ugyanakkor a kiterjedés nélküli s behatárolhatatlanságában megfoghatatlan középpont egyszersmind maga a teljes kiterjedés, a szent tér, a kozmosz egészét átfogó mi-voltában. Ily módon egy meghatározott vallásos kultúrában élő

¹ Ennek egyik legrészletesebb kifejtését vö. Mircea Eliade: *Tratat de istorie a religiilor*. Humanitas. București, 1995. 51–54.

² A *szent a tulajdonképpen valóságos* – írja Eliade. Mindannak, „ami a szent szférájába tartozik” „része is van a *létben*”. – Mircea Eliade: *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Európa Könyvkiadó. Budapest, 1987. 88.

vallásos ember konkrét létszférája, vallásos életvilága – térbeli vonatkozásban – nemcsak egy középpont köré szerveződő rendezett világ, azaz maga is kozmosz, hanem az átfogó világegészet és létteljességet felölelő kozmosz képe, szakrális rendjének megjelenítője – *imago mundi* – is egyben, s ugyanakkor ennek az egésznek az antropológiai középpontja. A vallásos ember nemcsak egy középpont köré szerveződő világban él, hanem a világ, amelyben él, maga a középpont. A vallásos tapasztalatban feltáruló emberi létezés tehát a maga léalapját nemcsak egy szakrális középpontból merítő létezés, hanem a köréje szerveződő és általa felépített világ számára ő maga is állandó létforrás.³

A *szent idő*, a térhez hasonlóan, szintén szakrális középpont köré szerveződő, illetve abból kibontakozó idő. Egyszerre a mindenkori kezdet kiterjedés nélküli kezdőpontja, amely egyszermind a világot megszentelő kezdeti esemény, mint szent esemény ideje – eredetidő –, s ugyanakkor a szakrális történet mindenkori jelene. A szakrális jelen nem más, mint az ismétlődésben való visszatérés az eredetidőbe, illetve az eredetidőnek a megismétlés útján való jelenbe hozása, a jelenvalóvá tétele és folytonos megújítása. Ily módon a szent idő nemcsak tartam nélküli kezdőpont, hanem a kozmosz egészét átfogó, a létteljességet hordozó egyetemes tartam is egyben, maga az örökkévalóság. Minden szent esemény tartamában az egésznek a teljessége válik jelenvalóvá. A vallásos ember nemcsak abban az értelemben él a szent időben, hogy a kezdeti szent esemény megismétlése révén visszatér az eredetidőbe, hanem abban az értelemben is, hogy a saját jelenében a szent idő folytonos jelenvalóságában él, a szakrális és kozmikus történetek mindenkori kortársaként. A vallásos ember nemcsak az örökkévalóságból eredő és abba folytonosan visszatérő időben él, hanem az idő, amelyben él, maga az örökkévalóság. Úgy él a vallásos ember a maga jelenében, hogy egyszermind az örökkévalóságot magából kibontakoztató eredetidőben is benne él. A saját életében az örökkévalóságot hordozza, mint a saját egzisztenciája és a köréje épülő világ kimeríthetetlen létforrását, oly módon, hogy ő maga e forrás középpontja.⁴

A szakrális létezésnek egy másik létjellemzője a *visszafordíthatóság*. Ez azt jelenti, hogy a szakrális létfolyamatnak sem a térbeli-

³ Eliadenak a szent térre és a szakrális középpontra vonatkozó elemzéseit, fejtegetéseit többek között vö. *A szent és a profán*. 15–60.; *Mitul eternei reînțoarceri*. In *Eseuri*. Editura Științifică. București, 1991. 19–23.; *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*. Humanitas. București, 1994. 33–69.; *Tratat de istorie a religiilor*. Humanitas. București, 1995. 288–302.

⁴ Eliadenak a szent időre vonatkozó elemzéseit, fejtegetéseit többek között vö. *A szent és a profán*. 61–105.; *Mitul eternei reînțoarceri*. In *Eseuri*. Editura Științifică. București, 1991. 45–73.; *Tratat de istorie a religiilor*. Humanitas. București, 1995. 303–318.

ség, sem az időbeliség vonatkozásában nincs egy olyan kitüntetett iránya, amely mentén a létezés lineárisan előrehaladó struktúrái alakulnának ki. A vallásos ember létének minden mozzanatában egyszerre létezik a létfolyamatnak egy térbelileg és időbelileg meghatározható, kijelölhető pontján és a lét minden irányban abszolúte kiterjedő és örökkévaló teljességében. Az örök visszatérés a szenthez és a folytonos megújulás a létben a létfolyamatoknak egy olyan körkörös struktúráját eredményezi, amelyben a létezés az állandó ismétlődések mentén építi fel és teljesíti ki folyamatosan önmagát. Ebben minden előrehaladó mozgás – visszatérés. Minden újszerűség – ismétlődés. A múlt a jövőben eljövendő. A jövő a múltat változtatja jelenvalóvá. Minden új történés már megtörtént történés. A létezés minden partikuláris mozzanatában önmagából mozdul (lendül) ki és önnön létteljességéhez tér vissza. A vallásos ember létezésének bármely konkrét mozzanatában ugyanannak a létteljességnek a megélője és hordozója, s egzisztenciálisan behatárolt létállapotában a lét teljességét éli meg és hordozza magában. A körkörös valójában egy olyan folytonos ingamozgás az emberi létezésről a szenthez és a szenttől az emberi létezéshez, amelyben az emberi létezés szakrális létmódként teljesül be, a szent pedig alapvető emberi létmódként teljesedik ki. A vallásos ember résztvevője és egyben részese a szakrális eseményeknek. Ezek a maga emberi valójának a kiteljesítéséhez vezetnek, mint ahogy a vallásos ember emberi valója az a közeg, amelyben a szakrális események beteljesülnek. A kozmikus dimenziókba kivetülő szakrális léttörténések egyszersmind a vallásos ember életében végbemenő alapvető sorseseemények. Ezek egyazon antropológiai középpontban találkoznak és gyökereznek, ami/aki nem más, mint maga a vallásos ember.

Ezzel az elgondolással függ össze a szakrális létezésnek egy harmadik jellemzője, a *különbözőségben benne rejlő azonosság*, illetve az *azonosságban megmutatózó különbség*, a „különbség, amely ugyanakkor éppen hogy nem akar különbség lenni.”⁵ A vallásos emberi létezésnek a létbeli megalapozottsága és a tapasztalati megmutatózása egyazon létegyység egymással szervesen összetartozó oldalai. A vallásos tapasztalatban az emberi létezés mindig az egyik oldaláról mutatkozik meg, de mindig az egész létezés létteljessége az, ami ebben megmutatózik. „A lenni és a megmutatózni különbségé”-ben (Gadamer) a megmutató és a

⁵ Ezt a megfogalmazást Gadamer alkalmazza a nyelv spekulatív struktúrájának az elemzése során. – Vö. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat. Budapest, 1984. 329. Meglátásom szerint a vallásos tapasztalat Eliade által felvázolt koncepciója úgyszintén az emberi létezés univerzális ontológiai jelentőséggel bíró spekulatív struktúrájára derít fényt, akárcsak a gadameri hermeneutikai nyelvfelfogás, s ezért Gadamer szintagmájának megvilágító ereje a vallásos tapasztalat esetében is érvényesül.

megmutató ontikus egysége érhető tetten, mivel a megmutatóban és a megmutatásban a megmutató valósa tárul fel, amely valósa éppen ebben a megmutatózásban történő megvalósulás. Ebben ragadható meg spekulatív az emberi létezés szakrális és emberi oldalának lényegi összetartozása, eredendő egysége a vallásos kultúrában. A szent mint létmód, az emberi létezésben jelenvaló és az emberi tapasztalatban megmutató valósa, amely éppen ebben a megmutatózásában a leginkább valósas, a tulajdonképpeni valósa.

Ebből a felismerésből két fontos következmény adódik a vallásos hagyomány további értelmezésére vonatkozólag: az egyik a vallásos szimbólumnak, mítosznak, rítusnak a vallásos hagyományban betöltött szerepével, a másik a szent és a profán viszonyával kapcsolatos. Mindkét vonatkozás ténylegesen abban a *hermeneutikai* perspektívában tárható fel, amelybe a vallásos hagyomány és a vallásos tapasztalat az örök visszatérés, a körköröség és az azonosságban rejlő különbözőség mozzanatai révén bevonhatónak mutatkozik.

A nyelv spekulatív struktúrájával kapcsolatos gadameri felismerés, miszerint a nyelv a különböző partikuláris megnyilvánulásaiban magában hordozza a lenni és a megmutatózni különbségét, s ily módon a konkrét, sajátos nyelvi megnyilvánulásokban a lét univerzális ontológiai struktúrái tárulnak fel, a vallásos hagyomány egészére is érvényesnek bizonyul. A vallásos hagyomány korpusza a vallásos szimbólumok, mítoszok, rítusok szövevényéből épül fel, egy olyan szimbolikus-imaginárius létmód hordozójaként, amelynek a belső természetét a szimbolikus reprezentáció határozza meg. A szimbolikus reprezentáció lényege szerint a valósas és az imaginárius, a megmutatózó és a megmutató, a megjelenő és a megjelenítő elvi – azaz *spekulatív* – azonosságára épül. A vallásos szimbólum nem pusztán utal egy vallásos tartalomra, hanem meg is jeleníti azt, s ezáltal egyúttal jelenvalóvá teszi. A szimbolikus megjelenítés révén érzékileg feltáruló imaginárius egyszersmind meg is valósul, a valósa ontikus létrangjára tesz szert. A szimbolikus reprezentációt magába építő mítosz és rítus hordozzák azokat a létformákat, amelyekben a valósas és az imaginárius különbözőségében meghúzódó ontikus azonosság a vallásos tapasztalatban a vallásos ember számára beláthatóvá és átélhetővé, a teljes emberi valóját átható és magával ragadó vallásos élménnyé válik. Az örök visszatérés a szenthez, mint teremtőerőhöz, kiapadhatatlan létforráshoz, illetve az emberi és kozmikus létezés folytonos szakrális megújítása/megújulása az ismétlődések révén az emberi életnek a mítosz és a rítus által megszabott keretei között lehetséges. A mítosz a vallásos ember számára „példaadó minta”, amely a szakrális utáncsát, s az utáncsában a szenttel való azonosulást teszi lehetővé. A mítosz mint elbeszélte történet az emberi történelmet a mitikus történetbe vonja be, s a miti-

kus történelmet a *conditio humana* igazi történelmeként mutatja be.⁶ A rítus tényleges benneállás és benneélés a szakrálisban, folytonos részesülés belőle, s ugyanakkor cselekvő részvétel a szakrális létfolyamat fenntartásában.

Eliade felfogása szerint a mítosz és a rítus közegében megélt vallásos létezés, mint szakrális létmód, egyszerre bontakozik ki a valóságos és az imaginárius síkján. A vallásos tapasztalat élményvilágában az imaginárius világ valóságosként (valóságként) tárul fel; ugyanakkor az átélt valóság tapasztalata az imaginárius szférájában szellemi dimenzióra és olyan értelemhorizontra tesz szert, amelyben jelentéssel telítődnek (s ily módon jelentőssé válnak) a dolgok, események, és elnyerik értelmüket a történések. A vallásos tapasztalatban feltáruló emberi világban még szerves egységet alkot az emberi létezés dologi és szellemi dimenziója, még jelentésükkel és értelmükkel együtt vesznek részt a cselekvések és történések ennek a világnak a fenntartásában és alakításában. A vallásos ember a maga világában egész emberként él, egy olyan létteljesség horizontjában, amelyben minden jelenség és emberi megnyilvánulás egy átfogó és egyetemes rend összetevőjeként, hordozójaként és fenntartójaként mutatkozik meg. A vallásos tapasztalat *spekulatív struktúrája* éppen abban a természetes egységben érhető tetten, amelyben az individuálist és az egyetemeset, a partikulárist és az univerzálíst, a dologit és a szellemit, az elméletit és a gyakorlatit, a fizikait és a metafizikait, a képit és a nyelvit egyazon létegység más-más perspektívából belátható, de természetesen és szétszabdalthatatlannul összetartozó oldalaiként jeleníti meg. Ez a világ metafizikai tartalommal bír a benne élő ember számára, amely nem annyira elgondolható és fogalmilag megragadható, mint inkább megmutakozó és átélhető a vallásos ember számára. A vallásos tapasztalat szimbólumokban, mítoszokban, rítusokban felsejlő spekulatív dimenzióját a képek, történetek, cselekvések hordozzák és jelenítik meg. Ez még nem annyira elgondolható, mint inkább a szimbólumok révén (be)látható, a mítoszok és rítusok révén megélhető, átélhető metafizika.⁸ A par-

⁶ „Igazi emberré – írja Eliade – csak az válik, aki azonosul a mítoszok tanításával, tehát az, aki az isteneket utánozza.” „A mítoszban az igazi történelem, a *conditio humana* történelme hagyományozódik át. A mítosz tehát tartalmazza mindenfajta viselkedés példáit és alapelveit.”- Eliade: *A szent és a profán*. 93.

⁷ „...az ember, amikor az isteneket utánozza, helyet biztosít magának a szentben, s ezáltal a valóságban; másfelől a példászerű isteni tettek szakadatlan újra megjelenítésével megszentelik a világot. Az ember vallási viselkedése hozzájárul ahhoz, hogy megőrződjék a világ szentsége.” – Uo. 92.

⁸ „A szimbólum, mint láttuk – írja Eliade –, nemcsak a világot teszi »nyitottá«, hanem az embert is eljuttatja az egyetemeshez. Segítségével az ember elhagyja privát helyzetét, s »megnyílik« az általános érvényű és az egyetemes előtt. A szimbólumok felélesztik az individuális átélést, és

tikuláris és egyetemes kapcsolata nem annyira spekulatív és absztrakt fogalmi szinten elgondolt, mint inkább a szimbólumokban érzékileg is megmutatkozó, a mítoszokban és a rítusokban ténylegesen átélhető kapcsolat. A világ és az élet filozofikussága nem filozófiai rendszerekben kristályosodik ki, hanem látványként tárul fel és élményként élhető át az élettapasztalatban.

Ami a szent és a profán viszonyát illeti, Eliade *a szentet és a profánt* az ember világban való léte két módjának, két egzisztenciális helyzetnek tekinti, amelyek az emberi történelem folyamán alakultak ki.⁹ A kétfajta emberi létmód történelmi elkülönülésének gyökere a szakrális létezésnek abban a létjellemzőjében rejlik, amelyet az azonosságban megmutatkozó különbözőségnek nevezünk. A vallásos tapasztalatban feltáruló emberi egzisztencia a szentben megalapozott, mi több, a különböző kultúrákban egyaránt megjelenő vallásos emberre irányuló morfológiai és történelmi elemzéseik egybevágó tanulságai szerint, a szakralitás forrása magában az emberi egzisztenciában rejlik, mégpedig annak nem egy partikuláris, hanem ontológiai értelemben univerzális lehetőségeként. Mégis, mindezek a vizsgálódások azt igazolják, hogy az emberi egzisztencia egyetlen konkrét történelmi-kulturális szituációban sem redukálható pusztán a szakrálisra. Úgy, ahogy a tapasztalati világ, az emberi világban való létezés felől nézve a szent úgy jelenik meg, mint az emberi létezésnek az önmagán örökösen túlmutató és a tapasztalati létezés esetlegességein túli megalapozáshoz vezető dimenziója, a szakrális felől nézve viszont az emberi egzisztencia úgy jelenik meg, mint ami a szakrális létezésnek egy önmagán örökösen túlmutató és önmagából a tapasztalati irányába mindig kivezető dimenzióját hordozza és bontakoztatja ki történelmileg. A profán létmód az emberi egzisztenciának a szenttől a mindenkori elkülönözöttségben levő oldala, amelynek a szent vonatkozásában nincs megalapozott létmódja; úgy, ahogy kiválik a szentből, minduntalan vissza is hull a szentbe. De az emberi egzisztenciának a szenttel való azonosságába beleszövődő *egzisztenciális rés* a profán lehetőségét hordozza, egyáltalán a transzcendenciával való végső azonosuláson túlmutató, illetve ettől az emberi felé továbbvezető bármiféle emberi lehetőség lehetőségét. Ebben rejlik az emberi egzisztenciának az a *történelmi* lehetősége, hogy fokozatosan a szenttel szemben egy önmagában megalapozott és a szenttől különváló létmódra tegyen szert, ami a *történelmi világ* kiépülésének ontológiai lehetőségeit hordozza

azt szellemi aktussá, a világ metafizikai megragadásává alakítják át. [...] [A szimbólumok révén] a premodern társadalom embere a legmagasztosabb szellemiséghez találja meg az utat, mert ha megérti a szimbólumot, *képes az egyetemet átélni.*” – Uo. 201–202.

⁹ „...a szent és a profán a világban-lét két módja, két egzisztenciális helyzet, amelyeket az ember történelme során alakított ki”. – M. Eliade: *i. m.* 10.

magában. A profán emberi létmódja mondhatni mintegy bele van kódolva a vallásos hagyományba, amelyben az emberi lét eredendő szakrális egysége és az ettől való folytonos egzisztenciális elkülönböződése alkotja a mindenkori és voltaképpeni vallásos tapasztalat játékkerét.

Ebben az elkülönbözőzésben gyökerezik a vallásos élményvilágra jellemző ambivalencia. A vallásos ember egyrészt a megszentelt világ létbizonyosságában él. Emberi létállapotát a szakrálisra való nyitottság, a szakrális létmódban való jelenvalóság, a szakrálisban való részvétel és részesülés jellemzi. Mégis, a vallásos tapasztalat talaján szembesül az ember elsődlegesen és leginkább a semmivel és a halállal. A mindennapi életvilágát a káosztól való félelem, a semmitől való rémület, a halál miatti szorongás hatja át. Ebben a lelkiállapotban a szakrális lét teljességével szemben az örökösen fenyegető léthiány, a riasztó őr és megsemmisülés érzését éli át az ember, gyötrő létszomj lesz úrrá rajta. Ezért számára emberi valójának a szentben való megalapozása jelenti azt az egyedüli biztos létalapot, amelyen az igazi, hiteles emberi élet felépíthető, kiteljesíthető. Részesülés a szentben a vallásos ember számára annyit jelent: részesülés a létben, megújulás a létben. Az örökös visszatérés és ismétlődés menti meg az emberi létezést a semmitől és a haláltól.¹⁰ A szakrálishoz örökösen visszatérő ember a haláltól az élethez, a káoszból a rendhez, a semmiből és a jelentéktelenségből valós és hiteles önmagához tér vissza. Az örök visszatérésben létében erősödik meg az ember.

A létezés ingajárata a szent és a profán között, miközben az egyik oldalon bomlasztólag hat a vallásos hagyományra, a másik oldalon viszont a megszilárdítása irányában hat. Azon az ősi kultúrfokon amelyen a lét egyet jelent a szakrálissal,¹¹ a valós és hiteles emberi létezés a vallásos létezés, s a vallásos hagyomány formájában teljeseedik ki az emberi kultúra.

Milyen értelemben tekinti Eliade a vallásos hagyományt egy *archaikus ontológia* hordozójának. Erre éppen a szent és a profán viszonyában találjuk meg a választ. A vallásos tapasztalat pontosan a szent és a profán vonatkozásában kettős tapasztalatnak bizonyul. Egyrészt a szent tapasztalataként a létezés megalapozott, autentikus módját mutatja fel a vallásos ember számára, azt, ahogyan az emberi egzisztencia részesül a létben. Másrészt a profán tapasztalataként magát az emberi egzisztenciát mutatja fel, mint a szenttől elkülönböződő létezőt, amint a maga konkrét és partikuláris világában hordozza magában és jeleníti meg az univerzális lét-meghatározottságot. A vallásos tapasztalatban a szent és profán elkülönbözőzésében voltaképpen ugyanaz az ontológiai

¹⁰ Vö. M. Eliade: *A szent és a profán*. 100.

¹¹ „...mert ősi kultúrfokon a *lét* egyet jelent a szakrálissal. Mint láttuk, a szentség élménye alapozza meg a világot, s a legelemibb vallás is elsősorban ontológia.” – írja Eliade. Uo. 200.

differencia tárul fel, amelyet a későbbi, kiművelt filozófiai gondolkodás a lét és a létező különbözőségeként ragad meg.

Az ontológiai differencia, mielőtt ténylegesen elgondolhatóvá válik, a vallásos hagyomány révén megmutatkozik a világban, mégpedig abban a világban, amelyben létébe helyeződik be/állítódik be az emberi lény, s amely ezért az ember számára a saját léte által megszentelt világ. A vallásos hagyományban benne rejlő archaikus ontológia a vallásos tapasztalat alapvetően és eredendően hermeneutikai természetében gyökerezik. A vallásos tapasztalat a legmélyebb és a legtágabb értelemben véve hermeneutikai tapasztalat.¹² A vallásos tapasztalat hermeneutikai körében, a rész és az egész, a partikuláris és az egyetemes, a múlt és a jelen, a szent és a profán közötti folytonos ingajaratában, egyiknek a másikban való folytonos jelenvalóvá tételében húzódik meg az az ontológiai rés – egy egyre mélyülő és szélesedő repedés a teljesség falán – amelyben az egység magába fogadja az ellentétet. A vallásos tapasztalat mélyen hermeneutikai természetére vall, hogy itt az ellentét még nem akar ellentét lenni. Az isteni és az emberi egyazon tapasztalatban jelenik meg egymás vonatkozásában valóságosként. A vallásos tapasztalatban az ember a szent megtapasztalása révén tapasztalhatja meg önnön valóságosságát, mint ahogy önnön valóságosságának megtapasztalásában a szent valóságosként jelenik meg számára. A tapasztalat hermeneutikai játékból még nem csapódott ki az ontológiai differencia. A vallásos tapasztalatban a létével természetes egységben élő létezőként szemléli és érti meg magát az ember.

Ami itt készülőfélben van, még nem akar igazán ontológia lenni. Inkább csak protoontológia. De a szélesedő repedésben már felsejlik az eljövendő nagy (lét)történet.

¹² Erre az álláspontra helyezkedik A. Marino is, aki részletesen kifejti Eliade tapasztalat-konceptiójának összes hermeneutikai vonatkozásait. Vö. *Hermeneutica lui Mircea Eliade*. Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.