

értelmében vett gyermekkorregény (mint Joyce-é, Musilé, Otlliké), melyben a zavarbaejtő szövegszervezés nem több stílári érdekességnél. Persze a fentieket megmondolva tudhatjuk, hogy ez csak a látszat.

A szöveg öröm-e?

Ha végezetül figyelmünket az alkotóról az olvasóra fordítjuk, viselkedésében állandó ketősséget fogunk tapasztalni. Az a legegyszerűbb, ha magunkat figyeljük meg olvasóként, de a felolvasótestek látogatói abban a szerencsés helyzetben vannak, hogy magát Garaczit is megfigyelhetik, amint átmenetileg önnön nyilvánosság elé állított olvasójává válik. Ezen az esteken Garaczi képtelen előadóként megszólaltatni saját írásait: egy idő után beleszól a felolvasásba, és nevetéstől fulladozva próbál elvergődni az előadásra szánt paszuszus végéig, amit a közönség látható élvezettel követ. Ha ez az előadásmód hiba lenne, nyilván vagy ő próbálna uralkodni magán, vagy a szervezők kérnének fel más előadót. Úgy tűnik azonban, hogy a Garaczi-szövegeknek ez az autentikus előadásmódja. Ez a fojtogató nevetés a magányos Garaczi-olvasásnak is legfőbb kísérőjelensége. De vajon az öröm jele-e ez a nevetve fuldoklás? Jelent-e valamit az a körülmény, hogy a szöveg olvasásának módján lényegében nem változtat az olvasás helyszíne? (Persze nem kell feltétlenül elhinnünk, amit Roland Barthes állít az olvasás helyszíne és annak élettani kísérőjelenségei közti szoros összefüggésről.) Keverjük-e bele a dologba azt a posztfreudista elképzelést, ami szerint az orálisan fixált ember számára a fulladás gyönyör, a világnyelés eufóriája?

Ha nem ragaszkodunk ahhoz, hogy mindenáron minősítsük ezt a fojtó nevetést, beérhetjük azzal a többé-kevésbé metaforikus megállapítással, ami egy műélvezői állapot sztereotip-bombasztikus kifejezésére szolgál: a lemúriász olvasójának elakad a lélegzete. A ki- és belégzés ritmusában beáll a megtorpanás élettani jelensége egyszerre utal az olvasó esztétikai és morális tanácstalanságára, afféle rilkei „*Változad meg élted!*” állapotra. „*Jaj, de jó a jégcsákánnyal hadonászni, Istenem*” – mondja Garaczi, majd ilyesféle mondatok jégcsákányával sújt az olvasó morális védőburkára: „*Sírtam, mert nem volt cipőm, és akkor odajött egy ember, akinek nem volt lába.*”

A MINTHA ÉLNÉL leggyakrabban visszatérő igéje a „*kimenekülök*”. Az utolsó, fergeteges piálás-anyagozás közben széteső jelenet végén erre már nincs lehetőség: „*Ha ki bírnék menni innen*” – mondja a szöveg narrátora, majd végképp rázáródik a hátsó borító. Garaczi azonban addigra már sehol sincs. Kihúzta magát. (A történetből. „Vond ki magad!”, mondaná, ha tornatanár volna, Bra-chel Szigfrid.) Az olvasó az, akire rákattan a (lebilincselő) regényzár.

Bodor Béla

HISTORIA AETERNA

Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet*
Fordította Boros Gábor és Miklós Tamás
Atlantisz, 1996. 324 oldal, 995 Ft

„*A keresztények nem történelmi nép.*” (247.)

1

„*Ezeröttszáz év nyugati gondolkodása kellett ahhoz, hogy Hegel a hit szemét az ész szemévé és az Ágoston alapította történelemteológiát történelemfilozófiává merészelve átformálni, mely sem nem szent, sem nem profán. Figyelemre méltó keverék: az üdvtörténet a világtörténelem síkjára vetült, s az utóbbi az első síkjára emelkedett.*” (VILÁGTÖRTÉNELEM ÉS ÜDVTÖRTÉNET, 102.) Amiként a század húszas éveinek elején, az I. világháborút követő nagyszabású „*történelmi lelkiismeret-vizsgálat*” – Spengler nagy hatású művével az élen – a kifejezetten szellemtörténelmi indíttatású történetfilozófiai munkák egész sorát hívta életre, úgy a II. világháború előidézte „világégés” – s itt a kifejezés valóban szó szerint értendő – rendkívül hasonló reakciókat idézett elő, egyebek között Jacob Taubes: ABENDLÄNDISCHE ESCHATOLOGIE-je (Bern, 1947), valamint Karl Löwith magyarul nemrég megjelent – az eredeti, angol nyelvű változat MEANING IN HISTORY címen 1949-ben látott napvilágot, a magyar fordítás viszont az 1953-as WELTGESCHICHTE UND HEILGESCHICHEN című német verzió alapján készült – VILÁGTÖRTÉNELEM ÉS ÜDVTÖRTÉNET-e is ennek a

kézzelfogható történelmi válságot követő gondolati krízisnek a következménye.

Taubes, illetve Löwith ímént említett művei, a XX. századi történetfilozófiai gondolkodás meghatározó etalonjai kapcsán a „világégés” fogalma, illetve inkább metaforája, igazából a történeti filológia és az európai filozófiai tradíció közötti „ideológiai senki földjéhez” kötődő szemléleti forma kerül az érdeklődés homlokterébe, s ez a szemléleti forma Szent Ágoston őregkori művének, a DE CIVITATE DEI-nek köszönheti létrejöttét. Az ideológiai senki földje, valamint a DE CIVITATE DEI elején megjelenő nagyszabású „világtörténelmi vízió” azonban nem kötődik eredendően a *krízis* (az ÚJSZÖVETSÉG nyelvén: *űélet*) nyomán visszamaradó pusztulás, a letarolt rommezők képéhez, nem, ezt a megsokottnak tűnő látványt – akár a barokk vagy rokokó bukolika – az isteni gondviselés szelíd, bensőséges játékká formálhatja át. Az idézett szövegrészben Löwith világosan disztigvál: „az Ágoston alapította történelemteológiáról” tesz említést egyrészt, másrészt viszont a kifejezetten újkori eredetűnek vélt történelemfilozófiáról. Ennek megfelelően tehát „a népek”, de legalábbis az európai tradíció „világtörténelem”-értelmezése szempontjából kettős alapítványról lehet beszélni; először az antik Róma végkorszakát jelképező V. század, másodsor pedig az európai gondolkodástörténetben amúgy is döntő fontosságú törésvonalat megtestesítő XVII. század – szimbolikus értelemben bizonyára Bossuet DISCOURS SUR L’HISTOIRE-ja (1681) –, illetve általában véve a felvilágosodás időszakát jelenti a történetfilozófia kettős alapzatát.

A Heidegger marburgi tanítványai, illetve szemináriumi hallgatói közül – Gadamer és Hans Jonas mellett – talán a legeredetibb gondolkodónak számító Löwith hatalmas ívű gondolati konstrukciójának egyik eredendő sebezhető pontja éppen ez a kettős *arkhé*-feltevés. Hol húzódik tehát igazából a választvonal a történelemteológiának, illetve történelemfilozófiának elkeresztelt jelenségek között? Különös tekintettel arra, hogy a kettős kezdet előfeltevésével egyfajta *szellemképes* látásmód párosul: a világtörténelem síkjára vetülő üdvtörténet, illetve az utóbbi síkjára emelkedő egyetemes történelem formájában. A köztes szféra ily módon sem nem szent, sem nem profán, hanem – miként Löwith ír-

ja – valami egészen sajátos keverék. Olyasfajta mitológiai szörnyszülőtről van szó, aki/ amely magán viseli „szüleinek” – a filozófiának és a kinyilatkoztatásnak – szinte valamennyi fontos jellemvonását. Hiszen az láthatlanban is nyilvánvaló, hogy a VILÁGTÖRTÉNELEM ÉS ÜDVTÖRTÉNET-ben fölvázolt teljes problémakör a bibliai üdvtörténet és a hellén filozófia öröksége közötti régiókat bejárva próbál meg határköveket, felismerhetőnek vélt jeleket, tájékozódási pontokat rögzíteni. Voltaképpen nem csupán metafora, hanem elsődleges fontosságú módszertani elv ebből a szempontból a Löwith maga választotta logikai út: visszafelé követni az európai történetfilozófiai gondolkodás pályáját: Jakob Burkhardtól, Nietzscheől, Marxtól egészen Orosiusig, illetve Szent Ágostonig. (Az eljárás persze egyáltalán nem új – ahogy erre a könyv előszavában az egyik fordító, Miklós Tamás is utal –, Schiller, Schelling, Hegel és mások elgondolásai között az ötlet már megtalálható; 27.) Mégis, a módszer kritikai próbájaként nem tekintem eleve adottnak, hogy az út időben előre és hátra ugyanúgy megtehető (lenne). Azt hiszem, hogy inkább valamiféle szellemi diffrakció jelenségével állunk szemben, s erre vonatkozóan nem csupán a Löwith-könyv hajdani és mostani aktualitása közötti esetleges különbség szolgálhat indokul. Vagyis Löwith axiómaszerű állítása – az európai gondolkodásban mindenfajta történetfilozófiai séma a kinyilatkoztatott s valóban világtörténetként kinyilatkoztatott bibliai üdvtörténet-felfogás derivátuma – az egyik legtagasabb logikai halmaz, amely képes magába fogadni a „Weltgeschichte” valamennyi potenciális színterét, szereplőjét, de arra már nem alkalmas, hogy a halmaz egészét, mint szintisza *történeteit* (mint elsődlegesen történeti kérdést) fogja fel, illetve értelmezze. Hiszen nem is erről van szó; eme végső szinten a világtörténelem teljességgel *teológiai* kérdés.

Löwith maga is arról beszél, hogy a történelem „oka” az ember eredendő bűnössége, végső soron tehát a rossz manifesztációja a földön. Csakhogy ekként szemlélve a dolgot, kétséges, hogy létezik-e egyáltalán egymástól jól elkülönült formában történelemteológia és történetfilozófia? Avagy a kettő nem csupán a származás (származtatás) kérdését tekintve egy és ugyanaz, függetlenül attól,

hogy „vallásos”, laikus vagy éppen „ateista” gondolati sémáról beszélhetünk? A könyv egyik legfontosabb végső megállapítása – az iménti kétegy megapozásaképpen is értelmezhető: „A történelem problémája saját terepén nem megoldható.” (243.) Persze, ha így áll a helyzet, akkor az iménti megállapítás nem konklúzió, hanem előfeltevés.

2

A VILÁGTÖRTÉNELEM ÉS ÜDVTÖRTÉNET elején olvasható, hogy: „*Ha így értelmezzük, minden történelemfilozófia teljességgel a teológiából táplálkozik, azaz a történelemnek üdvtörténetként való teológiai értelmezéséből.*” (39.) Majd pedig rögtön ezután a következő mondat: „*Ez esetben azonban a történelemfilozófia nem lehet tudomány.*” (Uo.) Na és? Vethetné ellene az ember; a történetfilozófiának el kell tudnia viselni, hogy „ez esetben” nem válhat tudománnyá, hiszen az iménti megtagadott lehetőségnél úgyszólván sokkalta erőteljesebb „túlélési esélyt” hordoz, vagyis a „teológiává válás” lehetőségét. A kérdés azonban – magától értetődő módon – nem ilyen egyszerű. Hiszen Löwith a tudomány etalonját ahhoz a történelmi korszakhoz, a felvilágosodáshoz köti, ahol a történelemteológia és a történetfilozófia közös történelmi világának radikális tagadására vonatkozó igény végül is a világra jön. Voltaire az, aki – „*comme historien et philosophe*” – ott áll a modern értelemben felfogott történetfilozófiai gondolkodás bölcsőjénél. A tudományosság iránt táplált igény pedig csupán álcázása lehet annak az eltávolodásnak, amely Löwith pályafutása során – különösen az 1934-től kezdődő emigrációs korszaka óta – a német gondolkodásban a múlt század közepétől rendkívül erőteljesen érvényesülő *historizmus* ellenében megfigyelhető. Mindenesetre a VILÁGTÖRTÉNELEM ÉS ÜDVTÖRTÉNET olvasán egyértelmű: Löwith felfogása alapján a *megváltás* felé ívelő zsidó-keresztény üdvtörténet csak látszólagosan halad ugyanazon a pályán, amelyet hétköznapi értelemben az emberi történelem „útjának” szoktunk nevezni. (Ez utóbbinak ugyanis semmiféle kézzelfogható célja – az aranykormítoszok eudaimonizmusán kívül – nincs.) Ahogy Ágoston értelmezése kapcsán olvasható: „*A kereszténység csak nolens volens ke-*

riült a világtörténelem forgatagába” (245); másrészt pedig: az ember úgynevezett „történelmi tapasztalata” nem más, mint tartós kudarcok sorozata. (243.) Újra ellentmondásra gyanakodhatunk, hiszen egyfelől azzal az előfeltevéssel kell szembesülnünk, miszerint majd’ mindenfajta történetfilozófia a bibliai kinyilatkoztatás fényében feltárló apokaliptikus világtörténelem-felfogás szülötte (ily módon tehát joggal állíthatnánk, hogy a kereszténység nélkül egyszerűen nem létezne sem történelemteológia, sem pedig történetfilozófia), másfelől viszont azzal a megállapítással, hogy a „Pontius Pilatus alatt” megszülető Megváltó s vele az egyház – vagyis a krisztusi ember – vallása radikálisan szemben áll ezzel a paradoxonokkal körülbástyázott sem nem profán, sem nem szent történelem teóriájával.

Vajon honnan eredhet az iménti szembeütő ellentmondás? A kérdés megválaszolását illetően Löwith koncepciójának arra a pontjára szeretném felhívni a figyelmet, amely teljes mértékben megegyezik Rudolf Bultmann-nak (Marburgban ő is a Heidegger-szemináriumok vendége) a JÁNOS EVANGÉLIUM eszkhatológiai szemléletéről vallott felfogásával. Bultmann álláspontja alapján a „jánosi eszkhatológia” – szemben a pálival – arra az őskeresztény elképzelésre épül, miszerint az idő „véget ért”; az emberiség már csak egyfajta üdvtörténelmi haladékat él meg, amely a paruzsiáig, Jézus Krisztus újbóli eljöveteleig tart. A MÁRK EVANGÉLIUM-ban olvasható mondat – „*peplérótai ho kairosz*” (betelt a rendelt idő) – Löwithmél is többszörösen visszaköszön, úgy is, mint a mű egyik megtartó alapparadoxona: „*E kétértelműség Krisztus óta az egész történelem lényegi vonása: az idő betelt, de még nem teljesedett be.*” (239.) Egy dolog bizonyos tehát, hogy a világtörténelem gondolat egyetemes „térnyerése” ahhoz a korai zsidó-keresztény állásponthoz köthető, amellyel kapcsolatban Löwith így vélekedik: „*Az első keresztények szemében a világtörténelem a végéhez ért.*” (249.) Így tehát az elmúlt kétezresztendő valóban *haladéki idő* csupán, s ennek a felismerésnek egyenes következménye, hogy bármennyi idő teljék is el a paruzsiáig, az bizonyosan csak *egyetlen korszak* lehet. Megítélésem szerint Löwith ennek a világekorszaknak a felfogását vázolja fel a történelemteológia, illetve a történelemfilozófia képviselte

meghasadt formában, nem pedig az egyetemes történelem eszméjével kapcsolatos (hegeli típusú) filozófiai következtetéseket, s nem is a történelem, valamint a filozófia kényszerű házasságának ideáját eleveníti fel. Ha ezzel a megszorítással közelítünk a kérdésfeltevéshez, akkor a történelemteológia Löwithnél megjelenő felfogása szemmel láthatólag teljes mértékben beleágyazódik a *korszak* szellemi alapzatába, olyannyira, hogy a történetfilozófiai gondolkodás eredendőnek vélt jövő felé való nyitottságát is ennek a látásmódnak rendeli alá. „*A keresztény dogma – Ágostontól Tamásig – már eleve kizárta a végső dolgok történelmi interpretációját, és éppen ezáltal volt képes a világ történelmén teológiailag uralkodni.*” (207.) Valóban, mi értelme is volna a „*végső dolgokról*” a történeti filológia szellemében gondolkodni, avagy másként fogalmazva: vajon mit jelenthetne ki a történettudomány ama végső dolgokról? Nyilvánvalóan semmit. Ebben az értelemben neveztem a (löwithi) történetfilozófiát korszakfüggőnek; hiszen amennyiben nem „tisztá teológiaként” nyilatkozik meg, a *vég* (eszkhaton) éppen úgy nem tartozik a kompetenciakörébe, mint ahogyan a *kezdet* (arkhé) sem.

Eszkhatológia, korszak és paruzia összefüggései már az eredet mozzanatában, azaz Ágostonnál – de ugyanígy Orosiusnál is – az *egyetemes történelem* eszméje létrejöttének előfeltételét jelentik. A korai keresztény kor eszkhatologikus-khiliaztikus várakozása, valamint az ágostoni történelemteológia összefüggéseivel kapcsolatban olvashatjuk: „*...e történelmi időn belüli várakozások elutasítása tette lehetővé Ágoston számára, hogy – első ízben – felépítsen egy, a kezdettől a végig céllal bíró, közbülső millennium nélkül egyetlen procursusként felfogott egyetemes történelmet. Világtörténelmi történet és túlvilági cél elvleg különválnak e konstrukcióban, s csak a hívők peregrinációja in hoc saeculo kapcsolja össze őket.*” (218.) Az „*egyetlen procursus*” újfent csak az „*egyetemes korszak*” (mondhatnám azt is: a „történelem aión”, a saeculum historiae) ideáját állítja előtérbe; csak e korszak elmúltával teljesezhet be a kinyilatkoztatott cél, a megváltás műve. E felfogás alapján pedig egyrészt értelmetlenné válik mindennemű, a „történelem vagy a kereszténység után” típusú gondolat, másrészt viszont – szigorúan filozófiatörténeti szem-

pontból – a *történelem aión* „meghaladása” (a filozófia önmegváltása) mégiscsak elodázhatatlanná válik. Az iménti paradoxon pedig egy, az ágostoni történelemteológia *előtti* (s egyben a paradoxonok előtti) valódi fogalmi antinómiához vezet vissza bennünket: a görög filozófia *logos*ának, valamint a BIBLIÁban magát a *világtörténelem uraként* kinyilatkoztató Istennek mindig fennmaradó kettősségéig.

3

Martin Buber, aki Löwith gondolkodását a harmincas évekig bizonyos mértékben befolyásolta, az egyik legelső író prófétát, a közönséges tekoai pásztort, Ámószot nevezi a „világtörténelem teológia” első képviselőjének, akinél a bűn és a büntetés, az ítélet és a megteréssel együtt járó kegyelem az északi ország, Izrael sorsának egészére nézve precedensértékű; Löwithnél viszont ugyanez a „kispróféta” úgy kerül említésre, mint a gondviselésben megtestesülő szuverén isteni akarat hirdetője, mondván, hogy az egyedi történeti tények látszólag illogikus láncolata végül majd valami teljességgel összefüggő logikus egészet alkot. A VILÁGTÖRTÉNELEM ÉS ÜDVTÖRTÉNET szerzőjének szemléletét amúgy is az előbb említett történeti faktumokat értékelő sajátos „kvantumlogika” jellemzi; az események szükségszerű, illetve esetleges volta majd’ mindig valamelyik szélsőség felé vezet – legalábbis a löwithi interpretáció szellemében. Másfelől pedig a történeti tények, egyedi események „halmaza”, amelyben első pillantásra nem uralkodik más, csak kontingencia és khaosz, utólag mégis mindig értelmet nyer. Részben úgy, mint valamiféle holisztikus rendszer, mint a történelem „egésze”, részben pedig úgy, mint ezen lokális tények zárt világából font szövedék, ahol minden egyes említett ténynek különleges, megismételhetetlen jelentősége lehet. Löwith Burkhardtot, a visszafelé írt történetfilozófia első fontos láncszemét idézi ezzel kapcsolatban: „*Lehetséges például – írja a WELTGESCHICHTLICHE BETRACHTUNGEN szerzője –, hogy Thuküidésznel szerepel egy olyan elsőrangúan fontos tény, melyet majd csak száz év múlva vesz észre valaki.*” (59.) Másrészt viszont Löwith kitér arra, hogy a múlt századi svájci történész

szemében a történelem „értelmét” egyedül az események kontinuitása adja meg; ha valamiféle radikális válság ezt a bizonyos kontinuitást szétrobbantaná, az egyúttal a történelem végét is jelentené. (61.)

A kontinuitás kérdését – s vele az értékelés mozzanatát – ugyan nem befolyásolják az előbb említett „elemi fontosságú tények”, ám ezt a valódi üdvtörténeti modellt mindig is közvetlenül fenyegeti az a veszély, hogy megtartó kegyelem híján az egész mint összefüggő kontinuum bármely pillanatban tényleg *elemi tényekre* hulljon szét. Márpedig ezeknek a szertehulló faktumoknak az összeszedetezése valami „történelmen kívüli” eseményt, hatalmat feltételez; s egyáltalában nem bizonyos, hogy az európai történetfilozófiai gondolkodás forrásához, a bibliai üdvtörténet (utolsó)ítélet-felfogásához hozzátartozna – mint díszes és összefüggő kontinuum – a *megváltott múlt*. Sőt, éppen ellenkezőleg, azt kell mondanunk, hogy a múlt illetén egyetemes legitimitációja bizonyosan nem szerepel a BIBLIA eszkhatológiai tanításai között; ehelyett éppenséggel az idő teljes eltörléséről olvashatunk...

Az utóbbi, kétségtelenül sarkított példa esete is arra figyelmeztet, hogy Löwith elgondolása alapján a történelemteológia és a történetfilozófia közös(nek vélt) *egyetemesség* fogalmának értelmezése a szó valódi értelmében *sorskérdéssé* válik. A történetfilozófia teológiai eredetének kimutatásán túl Löwith monográfiájának második számú gondolati csomópontja éppen e sajátos sorskérdés köré rendeződik. Vajon miféle kötelék fűzi a történelemteológiát, illetve a történetfilozófiát a kétszeri születésnél bábáskodó erőkhöz: az antik *fatum* (heimarmené) teóriához, a bibliai *kinyilatkoztatás* fogalmához, valamint a modern *haladás* eszméhez? Mindaz ugyanis, ami a születést meghatározó erők örvénylő körforgása közepette *sorsszerű*, illetve *gondviselés* szerű, az a Bossuet–Voltaire–Condorcet–Comte tradícióvonalat mentén mint *természeti* (természettörvény) tűnik fel. S éppen ez az utóbbi mozzanat jelenti Löwithnél a modern történetfilozófia valódi legitimitációját, mi több, úgy is mondhatnám: sajátos „negatív megváltódását”. De mit is jelent ez? Löwith először könyvének bevezetésében, Spengler kapcsán utal az iménti oppozícióra. „*A termé-*

zeti fatum és a történeti döntés között feszülő ellentmondást Spengler nem oldja föl, nem is tekinti kérdésnek.” (50.) Ezzel ellentétben viszont Löwith a történetfilozófia születését ahhoz az előfeltételhez köti, amelyet az égi és a földi történelem eszméjének az antik fatum, illetve a bibliai gondviselés uralmától való eloldozódása jelent. Az így megnyilatkozó új szabadságdimenzió, amelyet az emberi tudásnak a jövő kiszámíthatóságára irányuló szándéka, illetőleg képessége kell hogy betöltsön, első sorban az újkori haladás- (evolúció-) eszmével „telítődik”. „*Az előrehaladó fejlődés törvénye átveszi a gondviselés szerepét*” – írja Löwith –; s a Pronoia, a gondviselés faggatása helyébe – például – a comte-i „*prévision rationnelle*” lép, azaz a jövő kiszámíthatósága, amely (vágyai szerint) a természettudományok logikájának megfelelően írja le a társadalmi jelenségeket.

A haladáseszme létrejötte tehát nem lehet független az emberi életutat *földről* – mint egy sorsszerűen – meghatározó erőktől való szabadulástól, vagyis – teoretikus értelemben – a történetfilozófiának „immanens történettudományként” való megjelenésétől.

4

A teológiai mintákat követő laikus, illetve a „történelem vallásban” gyökerező történetfilozófiák, persze, megint csak visszavezetnek bennünket a hűtlenül megtagadott *eredet* élményéhez, a történelemteológia kérdéséhez. A felhozott példák – Proudhon, Marx, Feuerbach, Bruno Bauer – esetében jól látható, hogy e forradalomelméletek valamenynyien praxisfilozófiák is egyben, s ezek – Löwith gondolatmenete alapján – annak a szellemi vákuumnak köszönhetik létüket, amely „*a tiszta kontempláció átfogó filozófiája*” (74), vagyis a hegeli, schellingi, fichtei stb. logikai konstrukciók utáni idősakkal vette kezdetét.

Ha aprólékosan próbáljuk meg nyomom követni a VILÁGTÖRTÉNELEM ÉS ÜDVTÖRTÉNET Ágostonig ívelő gondolatmenetét, akkor rövid időn belül nyilvánvalóvá válik az, amit a Löwith-könyv koncepciójától függetlenül is tudunk: a *haladás* eszmének az antik *fatum*, illetve a zsidó-keresztény *gondviselés* felfogás uralma alóli „felszabadulását” szükségszerűen meg kellett hogy előzze egy másik felsza-

badulás vagy, még inkább, diadalmas mozzanatot: a bibliai gondviselés hatásának útját jelképező, döntő mértékben *lineáris* történetnéző szemléletnek a *fatum* érvényesülését szimbolizáló *körkörös* szemlélet fölötti győzelme. A fejlődéseszmé ugyanis nem két, a világot uráló szellemi hatalommal áll szemben egyszerre, hanem – s itt Löwith gondolatmenete nem egészen világos – külön-külön szakad el mindkettőtől; illetve még pontosabban: e kétféle elszakadás illúzióját hordozza magával anélkül, hogy igazán tudatosítaná: a kettős elszakadás vágya hamis tapasztalatot szül.

Az ily módon fölmerülő kérdések, dilemmák „metafizikai forrponjtja” – egyben az egész könyv kulcsfontosságú fejezete – az Ágostonról szóló rész, ahol Löwith mindig érvényes módon állítja elének azt az alternatívát, amely Jézus Krisztus megváltó keresztalálának és feltámadásának egyedi, megismételhetetlen eseményként való felfogása, valamint a kozmikus-sorsszerű ismétlődések világa között feszül. Löwith a DE CIVITATE DEI XII. könyvéből idézi Ágoston elgondolását a lélek megváltásával, a körforgásból történő szabadulásával kapcsolatban, mondván: ha már egyszer – Jézus Krisztus feltámadásával – megtörtént az, hogy a lélek ne térjen vissza „a nyomorúság előtti” preegzisztens állapotába, akkor „miért ne eshetne meg mármost ugyanez a halandó dolgokkal is?” (215). Mindamellet természetesen a laikus történetfilozófia számára az iméntiekre vonatkozóan egy egészen alapvető kérdés megválaszolása is kikerülhetetlen feladat marad. Vajon pontosan „mitől” váltatik meg a lélek? A szellemi értelemben *realitásként* kezelt körforgástól vagy csupán a *körforgásmélettől*? Ágoston szemében ugyanis mind a kettő kézzelfogható valóság: mind a ciklikus időhöz kötődő *fatum*, mind pedig a bibliai gondviselés világa. A haladáseszmé teoretikusainak (pontosabban e teoretikusok döntő többségének) szemében viszont egyik sem az. Ágostonnál azonban nem nehéz felfedezni, hogy a hipópói püspök valamennyi „pogány” számára *létező sorsként* szabja meg a körforgás logikája alapján leírt *fatumot*, miként – természetesen – azt is, hogy a kereszténnyé válás, azaz a megtérés (metanoia) mozzanata révén megint csak másik szellemi uralom alá kerül az ember. Ugyanez, tegyük hozzá, fordítva is megvalósulhat; de egy dolog bizonyosan

nem lehetséges: eloldozódni mindkét szellemi realitástól, illetve – másként fogalmazva – ugyanannak a realitásnak mindkét arculatától. Ezzel a kézenfekvő ténnyel ugyanis a történelemteológia metafizikai törésvonalán *túli* történetfilozófia nem tud vagy nem akar mit kezdeni. Ily módon tehát a haladásgondolat is belép a körbe, a kényszerítő erejű (ön)ismétlések körébe, ahol mindig mindenki ugyanarról beszél: az emberi nem körré görbülő befutott pályájának minden pontja – jóllehet beláthatatlanul messze esik ugyane kör képzeletbeli középpontjától, a beszélő „tartózkodási helyétől” – egy-egy beteljesült aranykori ígéretnek számít.

Löwith a DE CIVITATE DEI egyik példájára hivatkozva, a 12. ZSOLTÁR (meglehetősen rejtélyes) 9. sorát idézi: „Az igaz tanítás egy jövőbeli cél felé terel, míg »a gonoszok körben forognak«.” A mondat héber eredetije – „szábib resáim jithallákún” – nyilvánvalóan képletesen utal arra a bizonyos szellemi-morális mókuskerékre, ahonnan a bűnösök sohasem tudnak kilépni (ezt érzékeltetheti a szó szerinti fordítás is: „a bűnösök körbe-körbe járkálnak”); hétköznapi értelemben pedig azt lehetne mondani, hogy a bűnösök olyan életmódot folytatnak, amelynek semmiféle jövője nincs. Olyan ez az élet, mint az óramutató monoton pályája: mindig csak körbe-körbe; az óramutatóé, amely egyszerre ura és rabszolgája az időnek. A múlt idő valamennyi pillanatát leigázó múlthatatlan jelen minden ponton *ugyanolyanként* tűnik fel.

Ezzel szemben a BIBLIA felfogása alapján „az idők teljessége” Jézus Krisztus személyében gyülekezik össze – „Pontius Pilatus alatt”, a személys *élettörténet* és a *világtörténet* közös metszéspontján; s ez az „összegyülekezés” – híven követve az egyik ótestamentumi kifejezés, a *móéd* jelentését – egyúttal az ünnepi időre is utal. Löwith az iméntiekkel kapcsolatban így vélekedik: „A legkorábbi hitvallásokban kifejeződő keresztény hit nem ismer sem elszigetelt jövőt, sem elszigetelt múltat, s nem redukálható a »pillanat« egzisztenciális »döntésére« sem. Átfogja a megváltás egész jövőbeli és múltbeli történetét, de mindkét dimenziót Jézus Krisztusba sűrűti, »aki ugyanaz tegnap, ma és mindörökké«.” (241.) (Talán nem lényegtelen itt és most az idézett szövegrész közvetlen filológiai forrását is megadni; Oscar Cullmann 1943-ban napvilágot látott DIE ERSTE CHRISTLICHE

GLAUBENSBEKENNTNISSE című könyvéről van szó, vagyis – Rudolf Bultmann, Karl Barth, Kümmel és Althaus mellett – a XI., A TÖRTÉNELEM BIBLIAI MAGYARÁZATA fejezet szemléletét a leginkább befolyásoló teológiai műről.) A tét elsősorban az *eszkhaton*, a vég értelmezése, hiszen voltaképpen mindenfajta történelemteológia és történetfilozófia jellegét az eszkhatonhoz való viszonya határozza meg. Löwith Heidegger és az ő nyomán Bultmann álláspontját idézi fel, miszerint a vég „jövöbelisége” igazából mindig a *döntés* pillanatától függ; másrészt viszont felidézi Althaus vagy az előbb említett Cullmann kritikai észrevételeit is, azaz eszerint az ilyenfajta egzisztenciálfilozófiai felfogás teljességgel félreérthető: Isten Országának, az utolsó ítéletnek és egyéb, a BIBLIA megjövendölte eseményeknek a bekövetkezése nem függ a történelemben élő ember közvetlen döntéseitől. Az idők ünnepi egybegyülekezése az ÚJSZÖVETSÉG eszkhatológiai jellegű szövegrészeinek tanúsága alapján az Atya kizárólagos és szuverén akaratának következménye; ugyanakkor azonban az is kétségtelen: a haladéki idő azért adatott, hogy minél többen megtérjenek, s bejussanak a BIBLIA Istenének örökéval országába.

Akár így, akár úgy, a VILÁGTÖRTÉNELEM ÉS ÜDVTÖRTÉNET szerzőjének ezen a ponton az *időbeliség* kérdésének mélyebb analizisével kell szembesülnie. Az *eszkhaton* és a *történeti idő* „súrlódási felületei” a bibliai kinyilatkoztatás szellemében *Isten Országá* (királysága; malkut JHWH, baszileia tu theu), és a páli *evilág* (ho kosmosz hutosz) közötti viszony „temporális természetén” alapul; a pogányantik örökség jellegénél fogva vagy az órákulumok módjára szándékosan enigmatikus formában értelmezett jövő, vagy – éppen elentett előjellel – a különféle aranykormitoszoktól kiinduló sajátos *hanyatlásteóriák* szellemében a jövő *helyén* feltűnő múlt közvetlen, érzéki megjelenítése révén. (A „tisza formában” vállalt s a paruszia „erőterének” alárendelt jövő – úgy tűnik – csupán a korai kereszténység átfogó eszkhatologikus elvárásainak remény-, illetve csalódásteli pillanatai között marad rejtve; ezenkívül az európai történelem nagy millenniumi pillanatai említhetők még; Löwith behatóan foglalkozik például az antik üdvtörténeti szentháromságtanok örökösének számító Joachim de Florisszal,

ugyanakkor azonban könyvéből – teljességgel érthetetlen módon – egyszerűen „kifelejteti” a protestantizmus születésének időszakát!)

5

A jövő éppen csak fölsejlő enigmatikus képei, „aranykori sóvárgás”, mint az idővel szemben történeti módon kialakított viszony töredékes „pogány” öröksége egyfelől, másfelől pedig az Isten Országá s vele a paruszia, az újbóli eljövétel iránti várakozás (az említett sóvárgásnak éppen az ellentéte) – ezek a szemléleti pólusok kínálnak eligazodást s egyúttal választást is a kereszténység születése óta haladéki időben élő embernek. Löwith ez utóbbi mozzanat, az elmúlt kétezer esztendő jelképezte világkorszak *történeti* jellege, valamint Isten (eljövendő) Országának *ahistorikus* volta közötti ellentmondás alapján értelmezi történelemteológia és történetfilozófia éltető dűnamizát. Ha ez az ellentmondás vagy még inkább súrlódási erő nem létezne, az – majdnem bizonyosan – azt jelentené, hogy a kereszténység megmaradt volna a farizeus-, a szaduceus-, az esszénus- vagy a zelótamozgalomhoz hasonlóan „egy zsidó irányzatnak” – a sok közül. „*Krisztus mint történeti ember* – írja Löwith – *áldozatául eshetett volna a kísértésnek, hogy Isten Országát a zsidók között, a Földön rendezze be.*” (250.) Való igaz, mint „történeti ember”-nek meg kellett volna felelnie azoknak a kényszerű elvárásoknak, amelyeket az APOSTOLOK CSELEKEDETEI elején a tanítványok fogalmaztak meg: „*Uram, hát nem ebben az időben [időszakban, en tó khronó tutó] állítod helyre a királyságot Izraelnek?*” (vagy Izraellel; AP. CSEL. 1,6). A választ ismerjük; s ennek alapján hadd tegyem hozzá: Jézus mint Isten-Ember már semmiképpen sem eshetett áldozatául annak a kísértésnek, amelynek a Löwith említette „történeti ember” – elvileg – eshetett volna. Csak így lehetséges annak a látszólagos paradoxonnak a feloldása, amely Jézus két kijelentése között feszül; „*Isten országa bennetek/közöttetek lakozik*”, és „*az én országom nem e világból való*”.

Mindenesetre Löwith gondolatmenete értelmében Isten országa és a történelem-aión közötti alapvető logikai viszony minden aposztata jellegű (Nietzsche) avagy „atheista” (Marx, Proudhon) történelemértelmezés ese-

tében megkerülhetetlen; ilyen értelemben olvassuk Marx (az „ótestamentumi zsidó”) osztályharcelméletének messianisztikus céljára, a kommunisztikus társadalom létrejöttére vonatkozóan, hogy a szabadságnak ez az elképzelt birodalma „*az Isten nélküli Isten Országá*”. (82.) De lényegében véve ugyanez mondható el a modern történetfilozófia ama gnosztikus modelljére vonatkozóan is, amelyet – részben – Marx és elsősorban Proudhon, az elfajzott BIBLIA-interpretátor képvisel. Annak megfelelően, amit Löwith gondolatmenetével kapcsolatban már említettem – az emberi történelem a kudarcok és csalódások története –, ennek a históriának a legfőbb mozgatója a bűnösség tudata, s vele együtt a világban testet öltött rossz. (Újfent csak Marxszal kapcsolatban olvashatjuk: „*a kizsákmányolás mint radikális rossz a mi aiónunk legfőbb bűne*” [84].) Innen pedig már csak egyetlen lépés Isten Országának és a Gonosz birodalmának szembeállítására. Ezt a szinte képletszerű logikai lépést Löwithnél elsősorban Proudhon teszi meg, akinél a „*défatalisation*” programja nem irányul a Rossz birodalmának hatalomtól való megfosztására, sőt, éppen ellenkezőleg, nála a modern forradalom legfőbb mozgatója – s egyben a gondviselés „*sorstalanítója*” – Lucifer. (108.) Némi rezignációval tölthette el azonban Proudhont az a felismerés, miszerint „*on n'a jamais fini de se débattre contre Dieu*”, azaz az ember Isten elleni harca sohasem érhet véget! (Uo.) A proudhoni végtelen forradalom „*jövöbéli*” kilátásaival kapcsolatban teljes joggal jegyzi meg Löwith, hogy „*Olyan kétségbeesést hallunk ki e sorokból, amelyen csak egy haladáshívőt keríhet hatalmába, keresztényt nem*”. (110.)

A gnosztikusnak minősített történetfilozófiai modell bűvköre adott esetben néha még a „*keresztény aión*” (saeculum) értelmezésére vonatkozó eszmefuttatásai esetében is hatalmába keríti Löwithet, s a szenvedéstörténet – mint az egyik legfontosabbnak tartott keresztény vonás – kiterjesztésével kimondatlanul is e gnosztikus modell „*másik oldalát*” állítja elének. Csak így magyarázható ugyanis az a gondolatmenet, amelyik a könyv XI. fejezetét lezárja: „*Mint a világ történelme, a Krisztus utáni történelem nem különbözik minőségileg a Krisztus előttiől, akár tisztán empirikusan, akár keresztény nézőpontból üeljük meg. A történelem minden időben a cselekvések és szenvedések, a fő-*

lülkerekedés és a megaláztatás, a bűn és a halál története [...] A történelem a hatalmasán áramló élet színtere, az pedig újra és újra romokat hagy maga mögött. Elborzasztó, de az ÚJSZÖVEVSÉG szellemében való úgy vélekedni, hogy a cselekvések és szenvedések ez örök időkg tartó ismétlődése szükséges ahhoz, hogy Krisztus szenvedései beteljesüljenek.” (241–242.) Nos, e „*hatalmasán áramló étellel*” (mint jól érzékelhető Nietzsche-parafrazissal szembeállított szenvedéstörténet „*beteljesülése*” – a jegyzetek tanúsága szerint – a KOLLOSSZEI LEVÉL 1,4-re történő hivatkozás formájában került a főszövegbe. Az említett levélrészlet így hangzik: „*Most örülök a tiértetek elviselt szenvedéseimnek – írja Pál apostol –, és az én testemben betöltöm [antnapléró] mindazt, ami a Krisztus gyötrelmeiből még hiányzik [ta hüszterémata tón thlipszeón tu Khrisztu], az ő testéért, amely az egyház.*” A hasonlat olyan görög kifejezést használ, amely az ÚJSZÖVEVSÉGBEN többször is visszatér, s minden esetben valamiféle hiány vagy szükség kielégítésére utal. Itt tehát minden bizonnyal arról van szó, hogy a krisztusi egyháznak – a kijelentés elhangzásától, illetőleg rögzítésétől fogva egészen a „*végso időkg*” – adott esetben különféle nyomorgatást, üldöztetést kell elviselnie; mondhatni, ebben mutatkozik meg „*krisztusi természete*”. Az így felfogott *szenvedés* (thlipszisz – eredendően inkább nyomást, nyomorgatást jelent) azonban egyáltalában nem öncél, létezhetnek – mint ahogy léteztek is – olyan „*kegyelmi időszakok*”, amikor az egyház nyugalomban és prosperitásban élt; és nem jelenti mindez okvetlenül a krisztusi gyötrelmek meghosszabbítását – két okból sem. Egrészt azért, mert ezek a gyötrelmek „*meghosszabbthatatlanok*”, csak egyszer s mindenkorra (eph' hapax) viseltettek el a gólgotai kereszten, másrészt pedig azért, mert e világ szenvedéseit nem csupán a valódi krisztusi egyházhoz tartozók viselik. Ugyanakkor pedig – amint ezt az ÚJTESTAMENTUM eszkatológiai jellegű szövegrészeiből tudjuk – kikerülhetetlenül elérkezik majd az az idő – a BIBLIA által „*utolsó időkgnek*” nevezett periódus, amikor viszont a gyötrelmek „*egyetemes*” módon szakadnak rá a világra.

Visszakanyarodva a történetfilozófia gnosztikus modelljéhez: ebben a sémában a KOLLOSSZEI LEVÉL Löwith-féle értelmezése a történelem ama „*testies*” oldalát ragadja meg,

amely az előbbi értelemben felfogott gnosztikus interpretáció szellemében a gonosz, az anyagi, a sötét világ (és lakói) időbe préselt törtérijáról adhat voltaképpen csak számot. Az ilyen felfogás pontosan az ellenkező oldalról erősítené meg az örök szenvedéstörténetbe ágyazott *historia aeterna* eszméjét, mint a másik oldalon a történetfilozófia theodicaea-ként való értelmezése. Löwith Vico ÚJ TUDOMÁNY-ának szemléletére utal, amely – úgy mond – „a polgári teológia alapelveire épül”, s annak az „örök történelemnek” a vázát próbálja meg leírni, amely valamennyi nép történetét magában foglalja.

Mindeközben pedig a történetfilozófia eredeti erudícióját figyelembe véve, az *örök történelem* (metafora) egyfajta történelemvalóság szellemi háttereként tűnik fel, amelynek a kultuszát a „filozófiai papság” ápolja (210), vagyis a német romantika, a XIX. századi pozitívizmus képviselői, akik a szekularizáció folyamatát – jó néhány antik és középkori utópia mintájára – „Isten Országának földi megvalósulásaként értelmezték”.

6

A történeti megismerésnek a történelemteológián, valamint a (laikus) történetfilozófián keresztül ívelő útja azonban Löwith nagy jelentőségű monográfiájában majd' mindenütt „szellemképes”; vagyis aligha nevezhető jól kitaposott ösvénynek. Az okokra következtetni engedő egyik kulcsmondat – a könyv végén – így hangzik: „Az újkori szellem nem döntötte el, hogy keresztény vagy pogány módon akar-e gondolkodni. Két különböző szemmel nézi a világot: a hit és az ész szemével. Ezért homályosabb a látása, mint a görög vagy a bibliai szellemé.” (261.) Igazából valamennyi, a TÖRTÉNELEM ÉS ÜDVTÖRTÉNET-ben fölvetett s valóban általános érvényűnek tekinthető kérdés az imént idézett szövegrészben megfogalmazottak derivátuma. Kétségtelen, hogy az „európai szellem” valahol a Löwith által megragadott „köztes” állapotban leledzik, még hozzá a kereszténység történetének első századától kezdve voltaképpen folyamatosan; vagyis sem nem igazán hellén, sem pedig nem bibliai szemléletmód ez. Valóban, az „újkori szel-

lem” nem döntötte el (hadd tegyem hozzá: mindmáig nem döntötte el), hogy keresztény/zsidó vagy pogány módra akar-e gondolkodni.

Ám itt, ezen a ponton a történetfilozófia történetfilozófiai kritikája (hiszen Löwith művének esetében kétségtelenül ilyesfajta műfajról kell beszélnünk) már egzisztenciálfilozófiai elemzéssé alakul át; nem csupán az egyén, hanem története során – átfogó érvénnyel – az egész európai filozófiai tradíció is állandó döntéskényszer előtt áll: voltaképpen a páli keresztény/zsidó–pogány oppozíció aktualitása, illetve – ugyane metaforika körén belül maradván – az „örök hellén” és az „örök zsidó” konfliktusa kísért itt – azóta is. Természetesen Löwith már régen nyitott kapukat döntet, amikor az Agoston-fejezet egyik részletében ezt írja: „A modern gondolkodás még mindig e két jelképből, a keresztből és a körből táplálkozik, s a nyugati emberiség szellem-története az antikvitás és a kereszténység megbékítésére irányuló tartós kísérlet. E kísérlet nem sikerülhet, mert elvileg összeegyeztethetetlen dolgok kompromisszuma volna. Nietzsche és Kierkegaard megmutatták, hogy a kereszténység és a pogányság közötti eredeti választás mit sem veszített lényegbevágó voltából. Mert hogyan lehetne a világ örökkévalóságáról szóló antik elméletet a teremtésbe vett keresztény hittel, a körforgást az eszkhatonnal és a fatum pogány elismerését a remény keresztény kötelességével valaha is összhangba hozni.” (216–217.)

Az időtlennek tartott alternatívák, persze, a gondolkodástörténet oly mértékben sarkított logikai pólusait próbálják megragadni, hogy az már tiszta formában egyik tárgyalt elméletre nézve sem igazolható. Aligha lehet például ilyen értelemben a „világ örökkévalóságáról szóló antik elméletéről” beszélni, szemben a bibliai teremtéstörténettel, hiszen ez a kétféle felfogás köztudottan nem zárja ki egymást; vagy nyilvánvaló az is, hogy a körforgáselmélet(ek), valamint a lineárisnak mondott zsidó-keresztény történetfelfogás nem tiszta formában állottak szemben egymással az elmúlt kétezer év folyamán. Ugyanígy hamis az az alternatíva is, amelyet Löwith az imént idézett gondolatmenet jellemzéséül ír le: „Az összeegyeztethetlenség már ott kezdődik, hogy amíg a világ klasszikus szemlélete a láthatóra

irányul, addig a keresztény »világnézet« egyáltalán nem szemlélet, hanem remény és a láthatatlanba vetett hit dolga.” (217.) Kétségtelen, hogy Löwith – híven igazodva a hit ZSIDÓ LEVÉL-béli definíciójához – a „hit dolgait” szigorúan elválasztja a „filozófia dolgaitól”, csakhogy ki állítaná azt, hogy a „világ klasszikus szemlélete” – amely a láthatókra irányul – ugyanaz, mint például az úgynevezett „lön természetfilozófusok” vagy az eleaták szemlélete?

De ha már így áll a helyzet, akkor föl kell tennünk azt a kérdést is, hogy a VILÁGTÖRTÉNELEM ÉS ÜDVTÖRTÉNET szerzője számára a bibliai üdvtörténeten alapuló történelemteológia, illetve történetfilozófia világa vajon mennyiben igenelt, illetve elutasított „mindenség”? Minden jel arra vall, hogy Löwith szemében – ellentétben például AZ ÖRÖK VISZATÉRÉS MÍTOSZA szerzőjének, Eliadénak az álláspontjával, aki úgy vélekedik, hogy a BIBLIA üdvtörténet-felfogása kifejezetten szegényes a(z örök) visszatérés elmélet különféle variációihoz képest – az európai történetfilozófiai gondolkodás faggatása során feltáruló világ arculata a „leghivebb képmás”, még ha nem mindenben rokonszenves is. A magyar fordítás alapjául szolgáló német verzió 1952-ben Heidelbergben kélt előszava így fogalmaz: „Történelmi gondolkodásunk történeti ábrázolásával voltaképp egy tíz éve fölött kérdésre szerettünk volna választ találni: »vajon a történelem léte és értelme önmagából adódik-e, s ha nem, akkor miből?« (VON HEGEL ZU NIETZSCHE. ELŐSZÓ.) Történetfilozófiai gondolkodásunk teológiai értelmének feltárása végül túlzvetett minden pusztán történeti gondolkodáson.” (37.)

Nyilvánvaló, hogy Löwith nagy hatású művének igazi aktualitása éppen ebben az utolsó mondatban rejlik: a történetfilozófia beható analízisa „túlzvet minden pusztán történeti gondolkodáson”. Így lehetséges, hogy az elmúlt évtizedek – a II. világháború sokkjától egyre inkább eltávolodó – történetfilozófiai gondolkodásának arculatát, részben legalábbis, Karl Löwith magyarul most megjelent könyve határozza meg. Az a mű, amely a látható történelmi folyamatok mögöttesében – Szent Ágostontól fogva – egy olyasfajta „láthatatlan” szellemi konstellációt próbál meg feltérképezni, amelyet merőben paradox módon *historia aeternának*, örök történelemnek lehetne nevezni. S ha konzekvensen

próbáljuk továbbgondolni Löwith érveit, akkor a *historia aeterna* annak a birodalomnak a „történelme”, ahol „a keresztények nem történelmi népe” lakozik.

Rugási Gyula

JAN KOTT: ISTENEVŐK

Vázlatok a görög tragédiáról

Fordította Fejér Irén

Európa, 1998. 406 oldal, 1600 Ft

A lengyel tudóst népszerű Shakespeare-könyve révén jól ismeri a magyar olvasóközönség. Talán részben emiatt is remélt az Európa Könyvkiadó bestsellert az egyébként kissé megkésett publikációtól (az angol nyelvű változat több mint egy évtizede volt sikerkönyv), továbbá mert nagyon is illik abba a kultúrtörténeti, vallásbölcséleti és irodalomtudományi trendbe, mely a magyar könyvpiacon jelenleg uralja: Mircea Eliade vallástudományi munkáitól kezdve a jungi archetipikus mélylélektanon át az „eretnek” katolikus Northrop Frye mitikus szimbólumokon alapuló irodalomelméleti bölcselétéig. Ötvözdik ebben a (szerencsétlenségére „csak”) a görög tragédiáról szóló könyvben minden, ami *gut und teuer*, amire a feltételezett századvégi olvasó harap: a történelemnek és a hatalom mechanizmusának shakespeare-i víziójú brutalitása, a létezés nietzschei ihletésű abszurditása, az archaikus, a rituális iránti modern nosztalgia és az ezzel járó „kezdeti világtapasztalat” mágikus megidézése, az emberi lélek freudi mélységei stb. Az összekötő kapocs pedig, ha egyáltalán van ilyen, egy sajátos pántragizmus lehet, amibe a hindu öregasszony pakisztáni háborús emléke éppúgy beletartozik, mint Søren Kierkegaard Ábrahámja (sic!), aki „a tragédiák világában öl” (13.), ha persze oda áttehető volna. Egy ilyen csúsztatás azonban korántsem okoz a szerzőnek problémát, hiszen munkájának egyik alaptézise szerint a tragikus hős is „áldozati bárány”, mely – Eliade nyomán – „a mediáció jele és alakja” (15.). Vagyis közvetít ég és föld között. Arra persze még a könyv végén sem