

Bretter György kora és parabolái*

MESTER BÉLA

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy értelmezsem Bretter György talán legtöbbet olvasott mitológiai tárgyú esszéinek a szövegét, azokat, amelyeket ő maga *paraboláknak* nevezett. Ehhez előbb fölvezetem a parabolák korának, a hatvanas, hetvenes éveknek néhány jellegzetes vonását az erdélyi magyar kultúrában annyira, amennyire ez szükséges a szövegek értelmezéséhez, majd ezután rátérek az esszéciklus szövegeinek elemzésére.

A hatvanas, hetvenes évek kultúrája és Bretter György

Bretter György, a filozófus és esszéíró (1932–1977) a hatvanas, hetvenes évek erdélyi magyar¹ teoretikus kultúrájának egyik

* Írásom alapját főként *Bretter György parabolái* című régebbi tanulmányom képezi. Lásd in: Kiss Lajos András (szerk.): *Metszéspontok. Filozófiai tanulmányok*. Nyíregyháza, Szabolcs-Szatmári Szemle, 1993, majd in: Veres Ildikó – Mezei Balázs (szerk.): *Gondolatok gondolatokról*. Miskolc, Felsőmagyarországi Kiadó, 1994. Ezt az írást előtanulmányul szántam 1996-ban az ELTE-n megvédett egyetemi doktori értekezésemhez, melynek szövegébe azt be is építettem. A jelen szövegváltozatban némileg módosítottam a szöveget, és elláttam azt néhány új jegyzettel, tanulmányom szemlélete ennek ellenére hűen tükrözi a kézirat leadásakor, 1992-ben jellemző nézeteimet és tudásomat.

¹ Az irodalomtörténetben és az esztétikában egyaránt bírálatot vált ki az is, ha a szerző a *romániai magyar kultúra* kifejezést alkalmazza, de az is, ha az *erdélyi magyar kultúrát* emlegeti. (Előbbi kifejezés egykori ideológiai terheltsége miatt gyanús, a másik esetében a partiumi kultúra besorolását szokták számon kérni az emberen.) Engem az elmúlt évtizedben már mindkettő használatáért bíráltak, így arra az elhatározásra jutottam, hogy – mivel a definíciós probléma megoldása reménytelen – a továbbiakban nem törődöm az esetleges érzékenységekkel. Valahogyan

meghatározó egyénisége. E korszak erdélyi kultúrájának elemzésével a magyar teoretikus gondolkodás még jórészt adós önmagának,² pedig ez az a korszaka az erdélyi magyar kultúrának, amikor a filozófia a magyar kultúrában szokatlan módon szerves részévé válik az átlagértelmiség műveltségének is. Ennek oka az erdélyi műveltség egykor sokat emlegetett és a szóban forgó években még aktív sajátsága, a magyarországinál teoretikusabb vénája, és bizonyára belejátszik a nemzetiségi kultúra viszonylag szűk keresztmetszete is. (Teoretikus folyóirat magyar nyelven nem lévén, a filozófiai írások is nagyobb közönségnek szóló irodalmi folyóiratokban jelentek meg; a magyar nyelvű újságok és fontosabb könyvek egésze áttekinthető, számon tartható volt az itt élő műveltebb magyar nyelvű olvasók számára, hiszen ebben az időben Erdélyben szinte kizárólag a helyben kiadott művek jelentik a magyar kultúrát. Értsd: más magyar nyelvű könyvet, újságot, mint a helyben kiadottat, csak elvéve olvashatott a közönség.) A hatvanas, hetvenes évek értelmisége Európa-szerte egyébként is a huszadik században ritkán tapasztalható affinitást érzett a teória iránt, a korszak filozófiájának némely problémája – részint a szépirodalom közvetítésével – Erdélyen kívül is közbeszéd tárgya lett, legalábbis az értelmiség körében. Ehhez járult még hozzá ebben az időben Románia sajátos kulturális helyzete, mely a román külpolitika a hatvanas évek második felére tehető felemás önállósulásának a függvénye. Ennek az önállósulásnak a külső és belső kulturális támogatóit – mai és főként nyugati szemmel furcsa, de érthető párosításban – a nyugat-európai eurokommunistákban és a hazai jobboldali értelmiség maradványaiban véli megtalálni. Ennek következtében Kelet-Európán

azonban mégis meg kell nevezni a dolgokat, írom tehát mindig úgy, ahogy éppen alkalmasabbnak látszik; így ebben az írásomban az *erdélyi magyar irodalom*, *kultúra* stb. kifejezéseket alkalmazom, amibe természetesen beleértem a Partiumot, a Bánátot, sőt – logikátlanul ugyan, de praktikus haszonnal – a bukaresti magyar nyelvű intézményeket is.

² Az eddigi vállalkozások inkább a szépirodalomra koncentráltak. (A legátfogóbbak: Bertha Zoltán – Görömbei András: *A hetvenes évek romániai magyar irodalma*. Budapest, é. n., a második kötetként megjelent részletes bibliográfiával. Pomogáts Béla: *Jelenidő az erdélyi magyar irodalomban*. Budapest, 1987.) A teoretikus kultúra önreflexióját egy-egy folyóiratcikk, előszóként, utószóként megjelent tanulmány jelenti jószerivel, a hetvenes évek gyakran igen színvonalas könyvkritikái mellett. A jelen tárgyat érintő, összefoglaló igényű tanulmányok: Egyed Péter: A demokratikus mondat szerelmese. In: Bretter György: *Itt és mást*. Bukarest, 1979, 5–37. Molnár Gusztáv: Bretter György öröksége. In: Bretter György: *A kortudat kritikája*. Bukarest, 1984, 184–202. Vekerci László: Filozófia a Házsongárd alól; Ötven éve született Bretter György. *Tiszatáj*, 1982/3., 61–68. A korszak egész teoretikus életéről máig sincs átfogó feldolgozás.

belül pár évig Romániában lehet a legtöbbet tudni a nyugati baloldal szellemi mozgásairól, különösen a latin országok kommunista pártjaiban történekekről, a szellemi hagyományok közül ugyanakkor meglevenedik olyan szerzők olvasásának a hagyománya is, mint Bergson vagy Heidegger, miután a katedra-marxizmusnak a megszűnésével és a jobboldali múltú³ román értelmiség némely tagjának publikációs lehetőséghez való juttatásával – esetenként ezt megelőzően szabadlábra helyezésével – a román kultúra visszatalál háború előtti, nyugati egzisztenciafilozófiai tájékozódásához, melyet helyenként az ortodox teológia hagyományaival ötvöz.⁴ Ez az önmagában is ellentmondásos és mai szemmel szűkös lehetőségeket nyújtó ideológiai nyitás igen rövid korszakot jelent – hiszen a hetvenes évek elejétől már új citatológiai kényszerek jelennek meg a nyilvánosságban –, azonban mégis elégséges ahhoz, hogy megváltoztassa a teóriáról alkotott közkeletű felfogást és a szerzők attitűdjét.⁵

Másik fontos mozzanata a kornak, hogy a (még) pozícióban lévő, baloldali múltú erdélyi magyar értelmiségi nemzedék ekkor kerül először erkölcsi konfliktusba saját múltjával.⁶ Ez az erkölcsi konfliktus teszi lehetővé, hogy e nemzedék színvonalasan gondolkodó elméi – ha kellő erkölcsi tartásuk is van hozzá – olyan helyzetbe kerüljenek, melyből rákérdézhetnek addigi beszédmódjuk legitimitására. Eközben teoretikus kihívást jelent számukra a

³ A jobboldaliságot nem az RKP-hez viszonyítom: a jelző meglepően sokszor egykori, nyílt vagy titkolt vasgárdista kapcsolatokat (is) takar(hat).

⁴ Nem értek a modern román kultúrtörténethez, de azt hiszem, hogy nem tévedek nagyot, ha a jelenséget Constantin Noica szabadulása utáni pályájával illusztrálom. Ha csupán 1964-től haláláig írott műveinek címét emlékeztünkbe idézzük, és azt összevetjük a keleti blokk bármely más országának, mondjuk Magyarországnak a korabeli filozófiai könyvtermésével, jól láthatjuk az akkori román kultúrpolitika különállását. Zárójelbe téve most Noica filozófiai teljesítményét és iskolateremtő személyiségét, érdekes megfigyelni a *szubsztantív nemzeteszme*nek már a könyvcímen is átütő, felelevenedő hagyományát. Ilyesmi ilyen nyíltan, különösen filozófiai formában aligha jelenhetett meg akkoriban a szovjet tábor más országaiban. (Más kérdés, hogy ez az eszme hasznára volt-e a román kultúrának – erről véleményt nyilvánítani azonban végképp nem tisztem.)

⁵ Törzsök Erika Bretter halálának tízéves évfordulójára készített összeállításában a visszaemlékezések visszatérő témája az emlékezők nosztalgája a teóriának az akkori kisebbségi kultúrán belül még betöltött szerepe iránt. Lásd Törzsök Erika: Bretter György. 1932–1977. *Janus*, 1987, 4. sz. 2. füzet, 1–19.

⁶ Ennek az önvizsgálatnak a hetvenes évek drámairodalmára tett hatását is vizsgálja kiváló kötetében Bíró Béla. (*A tragikum tragédiája*. Bukarest, 1984.) A befogadástörténet érdekes sajátága, hogy a korszak erdélyi magyar értelmiségi önvizsgálatának irodalmát a magyarországi közönség és talán a mai fiatalabb olvasók is *csak* rendszerkritikaként értelmezik, nem figyelve bennük arra a szálra, amely az írónak a bírált rendszer létrehozásához való személyes hozzájárulását firtatja.

nyugati reformmarxizmus megismerése, a más hagyományú, kevésbé és főleg másképpen németes román teoretikus kultúra újjászületése, de ezekre az évekre tehető a saját filozófiai hagyomány újratanulásának a kezdete is – például Böhm Károly és Tavasz Sándor nevével lehet egyre gyakrabban találkozni a folyóiratok hasábjain –; valamivel később jelentős lesz a magyarországi Lukács-tanítványok hatása is.⁷

Ebben a szellemi közegben jelentkezett Bretter György. Először az *Igazság* munkatársaként válik viszonylag ismertté Kolozsváron, majd olyan filozófiai tárgyú írások szerzőjeként, amelyek – a magyar kultúrában hagyományosnak mondható módon – a klasszikus német filozófia (e korban a marxizmuson átszűr) fogalomrendszerével járják körül ugyanezen tradíció egy-egy hagyományos problémáját, jól ismert szerzőjét, szövegét.

Nem teljesen ismeretlen tehát, amikor 1966-ban „látszólag teljesen abbahagyta a filozófiai kérdések műnyelvi prózában való kifejtését, és mitikus parabolákat írt”.⁸ Az első ilyen a később sokat idézett és interpretált *Ikarosz legendája*. A mítoszmagyarázatok tárgya az erkölcsfilozófia: emberi egzisztencia és történelmi idő, a köznapi tények és az emberhez méltó, nem jelenlévő világ akarásának ellentéte teszi feszessé e szövegeket. A szövegek problémái ekkor az idő értelmezése körül csoportosulnak.

„[...] pályája akkor kezdődött el, amikor a hatvanas évek közepe táján hirtelen múlttá vált számára a jelen. Addig [...] a jövőben élt, vagyis a jelent: jövőként érzékelte.”⁹ A korai esszék érdekes kísérletek arra, hogy a gondolkodó egy elmélet keretén belül oldja meg az emberi egzisztencia kérdéseit és a világ teljes magyarázatát. Ez a törekvés még értelmezhető a németes hagyományon belül: a hegeli világmagyarázat mintegy a fichtei Én válaszásként áll elő, mintha a két hagyomány fordítva követné egymást – írja Molnár Gusztáv.¹⁰ Tekinthesők ezek a parabolák az egzisztencia-filozófia felé való tájékozódás kísérleteinek is, külö-

⁷ Bretter tevékenységében mind a négy hatás megjelenik. Gondoljunk csak Althusser-fordítására és tanulmányára, D. D. Rosca-fordítására és tanulmányára, vagy magyar klasszikusokról írott munkáira, például a Berzsényi-tanulmányra. A Lukács-iskolára először 1974-ben hivatkozik, de 1971-től már kapcsolatban áll a kör tagjaival. Az irodalmi és a teoretikus kultúra egybefonódására is érdekes példa a *Korunk* számára készített Ionescu-fordítás, amelynek aztán komoly szerepe lesz Bretter „nyelvfilozófiai” fordulatában. (*A kopasz énekesnő* első, románul írt vázlatának a fordításáról van szó, melyet szerzője – akinek ez a zsenge az egyetlen román nyelvű műve – még nevének romános alakját használva szignált: Eugen Ionescu.)

⁸ Tamás Gáspár Miklós: Bretter György két könyve. In: uő: *A teória esélyei. Esszék, bírálatok*. Bukarest, 1975, 145. (Az írás második részének első megjelenése: *Valóság*, 1974/3.)

⁹ Molnár Gusztáv idézett írása, 184.

¹⁰ Uo.

nösen, ha figyelembe vesszük ekkori olvasmányait, fordítói munkásságát.¹¹

A korszaknak azok a problémái, amelyekből – mint rájuk adott válaszkísérlet – kialakult Bretter korai filozófiája, a parabolák világa szempontunkból nagyjából két csoportra osztható:

a) A baloldali múltú értelmiség eltávolodása a marxi hagyománytól, egyben kísérletei a „nagy elmélet” lehetőségének fenntartására. E probléma, ha nem is immanensen filozófiai, mégis filozófiai argumentációjú megoldási kísérleteket kíván.

b) Az erdélyi magyar értelmiség erkölcsi válsága, amely ugyan sok szálon összefügg az előző folyamattal, mégis külön elemzendő a témánk szempontjából való fontossága és megoldáskísérleteinek más – főként szépirodalmi – beszédmódja miatt.

Lássuk előbb az első, átfogóbb folyamatot!

Itt nem a korabeli marxizmus-kritikáról és nem is elsősorban a marxizmus reformjáról van már szó. A történelem szubjektumának a megragadhatósága maga kérdőjeleződik meg előbb empirikusan – viták a proletariátus mibenlétéről –, majd teoretikusan is: értelmes-e vajon maga a kategória? Az ilyenféle kétségekkel pedig nem csupán a marxizmus egyik vagy másik változata avagy egésze veszíti el lehetőségét, hanem általában kérdőjeleződik meg a történelem értelmezhető volta, bármifajta „nagy elmélet” lehetősége. Ez a helyzet a német tradícióban gondolkodó közép- és kelet-európai értelmiség sok jeles szerzőjénél úgy csapódik le, mint a hegeli gyökerű rendszerektől a kantianus elméletek felé való tájékozódási igény.¹² Ez a törekvés azonban megmarad a

¹¹ Lásd a 7. jegyzetet és első kötetében megjelent Sartre-tanulmányát. In: *Vágyak, emberek, istenek*. Bukarest, 1970.

¹² Különböző szerzők ugyanúgy emlékeznek vissza akkori dilemmáikra, opcióikra, nem csupán Erdélyben. Vajda Mihály *Az értelmiségi osztály és a társadalmi önmegismerés lehetősége* című tanulmányában így ír: „miért ne lehetne a hegeli ihletésű dialektika kalandjai után – és mindazok a gondolati áramlatok, amelyek az emancipatorikus akarják fellelni a megismerésben, Hegeltől származnak – visszatérni Kanthoz?” In: Vajda Mihály: *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?* Budapest, 1990, 114. Tamás Gáspár Miklós: „A vitáinkat nagyon durván és általánosan úgy tudnám körülírni, hogy egy kantianus álláspont vitatkozott egy hegeliánus állásponttal. Ez nagyon erőteljesen így volt. [Azután Bretter] végül is úgy gondolta, hogy Fichte egy kívánatos középutat jelenthet a maga szélsőségesen szubjektivistikus, idealisztikus filozófiájával Kant és Hegel között.” Lásd Törzsök Erika idézett összeállítását (7.). Székely János *A mítosz értelme* (Bukarest, 1985) című kötetének *Feljegyzések erről-arról* című fejezete tartalmazza azokat az 1956 és 1983 között naplószerűen lejegyzett filozófiai töprengéseket, amelyeknek nagyobb része valamiképpen a kanti problematikát járja körül. (109–178.) Az említett szerzők egyike sem vált azonban semmilyen értelemben sem valamilyen legújabb kantianizmus képviselőjévé, pusztán egy logikailag lehetséges, a filozófiai tradícióval összhangban álló lehetőséget jeleznek, amely azután nem vált valósággá.

sejtések, érzések szintjén, nem lesz belőle valamiféle „újneokantianus” hullám, viszont inkább – kisebb logikai bakugrással, de ugyanazt az amorf teoretikus igényt kielégítendő – ismét az érdeklődés középpontjába kerülnek a különböző egzisztenciafilozófiai vagy ilyenként olvasott áramlatok szövegei. Ez lesz ugyanis a filozófiai beszédnek az a módja, amely valamiképpen megőrzi a cselekvő szubjektumot a kollektív, történelmi szubjektumnak a hegelianizmustól és marxizmustól való elfordulás után bekövetkezett ellehetetlenülése után is. Ugyanakkor feszültség is keletkezik az egyéni sorsot, egyedi választást elemző szövegekben: a hangsúlyozottan az egyedire vonatkozó elmélet mégiscsak általánosanként mutatkozik meg, hiszen egyáltalán megértjük, sőt, „minden emberre” vonatkozóan gondoljuk. Az „emberi lényeg” egynekemkor nem kap olyan ontológiai támasztékot, mint amilyen a historizmusokban sajátja volt. (Hiszen éppen az egyeditől különböző, magasabb szempontot érvényesítő, az egyedit is magában foglaló általános elleni lázadásról van szó.) Ebből a termékeny feszültségből sajátos esztétikai hajlam, irodalmias íz származik, hiszen ha a hangsúlyozottan egyedi emberi sorsot mint külön-külön minden ember sorsát kívánom bemutatni, a sors és az ember *szimbólumához* jutok el; szimbólumokból pedig inkább irodalmi műalkotás építhető, mint filozófia. (Ami persze az eszmetörténész számára nem értékítélet, csupán megfigyelés.)

Itt csak utalni tudok arra, hogy Bretter teljesebb megértéséhez szükség volna a parabolái és a korabeli erdélyi magyar irodalom, elsősorban a próza cselekvésstruktúráinak az egybevetésére, illetve Bretter irodalomkritikai tevékenységének az ismertetésére, amely tárgyakra más alkalommal bővebben kitértem már.

A parabolák

Bretternek, mint említettük, nem ezek az első filozófiai írásai ugyan, mégis azoknak a görög mitológiai motívumokból építkező esszéknek a sorozatos megjelenésével vált igazán ismertté, amelyeket ő paraboláknak nevezett még életében kiadott kötete fejezetcímében.¹³

¹³ A következő írásokról van szó: *Ikarosz legendája*, 1967; *Laokoón, a néma*, 1969; *Kentaurok dilemmája*, 1969; *Apollón, nimfa, szerelem*, 1971; *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat*, 1972. (Az évszám az első megjelenés dátuma. Az írások több kötetben is megjelentek. A továbbiakban, ha ezt külön nem jelzem, Bretter György *Párbeszéd a vágyakkal* [Budapest, 1979] című kötetének szövegére és lapszámainra hivatkozom.) A parabolák között szokás emlegetni a *Hérakleitosz, Hermodórosz barátja* című írást is. Ennek elemzésétől azonban itt eltekintek, az eltérő – nem mitológiai – téma miatt is, és azért is, mert úgy látszik, Bretter is úgy gondolta, ez az írás eltér a többitől: míg a parabolákat a megírás időrendjében állította sorba, ezt az írást kiemelte, és mintegy függetlékként, a

Miért esszé?

Az eddigi, a korabeli szépirodalommal való kapcsolatra utaló fejtegetések után fölmerül a kérdés, hogy van-e összefüggés a főntebb vázolt művelődéstörténeti helyzet és Bretter írásainak a formája között.

Az esszé – már műfajából adódóan is – küzdelem a megformálásért, a kimondhatóságért. (Esszét írni természetesen alkat kérdése is, és ilyen nézőpontból Bretter kétségtelenül nem rendszerépítő, hanem problémára orientált, tehát „esszéire ítelt” gondolkodó volt.¹⁴ Szokás a műfajjal kapcsolatban főlemlíteni az erdélyi esszé hagyományát, mint amiből Bretter írásai sarjadnak. Azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy ez a valamikor kétségtelenül eleven hagyomány nincs meg folyamatosan a század második felében, sőt, éppen Bretter hozza vissza az élő kultúrába olyan hosszú tetszhalál után, amely elég ahhoz, hogy a közönség elfeledje a műfajt.

A fogalmak keresése lehet az oka a mitológiai motívumok használatának is. Vannak kifejtett elméleteink arról, hogy miképpen vált ki a filozófia a mitikus gondolkodásból racionális foga-

mitosztól való búcsút jelentő *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat* című, utolsóként írt esszé után osztotta be a még életében megjelent *Párbeszéd a jelennel*. [Bukarest, 1973] című kötetében.

¹⁴ Ő maga így vall erről: „Az esszéírás kiindulást jelent abból, ami van, bármilyen is legyen a létezők formája. [...] Az esszé talán megtanít bennünket beszélni, vagy ami nem kevésbé fontos, megtanít bennünket hallgatni a számunkra hozzáférhetetlen dolgokról, vagy azokról, amelyeket nem ismerünk. [...] Az esszéírás – állásfoglalás; több értelemben is az. Állásfoglalás a dolgokkal szemben, vagy a dolgok mellett, állásfoglalás a ráció nevében a diszkurzív intellektus renyhesége ellen, állásfoglalás a telítettség nevében az üresség, a laposság, a banalitásból áradó unalom ellen.” Előljáróban az esszéről. In: Bretter György: *Párbeszéd a jelennel*. Bukarest, 1973, 6–7.

Kritikusai, értelmezői is reagáltak írásainak esszéformájára: „az egyén számára abban volt a lehetőség, hogy a hasonlót másként mondja. Az elvi látszatú okfejtés mellett az esszé vált megoldássá. Vagyis lett oldás a kötések világában.” Tordai Zádor Bretter György mint képzeletbeli alany. In: *Párbeszéd a vágyakkal* Budapest, 1979, 11.

„Az esszéforma pedig szintén harci eszköz. Bretter visszautasítja azt – metafizikai hajlamai ellenére –, hogy a világállapotot racionális sémába foglalja, ha az nem mutatkozik racionálisnak. Neki – és mindenkinek, aki nem hunyja be a szemét – csak saját álláspontjának százszázalékos racionalizálása marad: a radikalizmus. Ebben azonban nincs okunk engedményt ismerni.” Tamás Gáspár Miklós: Bretter György két könyve. In: uő: *A teória esélyei*. Bukarest, 1975, 144.

Lehetne még sorolni a példákat, de a fenti idézetek is kellőképpen illusztrálják: a kortárs kritika is tisztában volt az esszéforma megújításának a jelentőségével, mind Magyarországon, mind Erdélyben.

lomrendszerek kialakítása révén. Kevesebb a reflexió arra, hogy a már kifejezett európai filozófiai kultúra egy-egy alkotója időről időre miért nyúl vissza a mitológia archetípusaihoz. Talán éppen az adott filozófiai paradigma elégtelennek érzett fogalomrendszeréből menekülve, mást nem találva. Ez a visszanyúlás persze más mítoszokat vagy magyarázatokat eredményez, mint a filozófia előtti kor mitológiája, hiszen nem vagyunk a homéroszi kor görögjei, nem mítoszokban gondolkodunk, nincsenek már saját mítoszaink sem, de van fogalmi gondolkodásunk, amely átüt mítosz-újjáformálásainkon is.¹⁵ Az esszéforma és a mítoszokból vett tartalom is közel viszi ezeknek az írásoknak a hangját, formáját a szépirodalomhoz. Vannak a formán kívül is párhuzamok a korabeli szépirodalom és filozófia között az erdélyi magyar kultúrában. A fentebb említett erkölcsi és elméleti problémák feldolgozása nem csupán a filozófiában történik meg, hanem a szépirodalomban is, azonban meditatív, teoretikus hajlamú szépirodalomban. Így, itt is összeér tehát a szépirodalmi és a filozófiai megközelítés.

Külön vizsgálódást igényelne annak a megállapítása, hogy a fentebb említett hatások közül a nyugati egzisztenciafilozófia szerzőinek van-e közvetlen hatásuk Bretter témaválasztására és stílusára. A korabeli vagy néhány évvel későbbi kritikák A. Camus-vel rokonítják.¹⁶ Része lehet ebben az írások közötti párhuzamnak: mind Camus írásaiban, mind Bretter esszéiben az öntudatra ébredésből, a saját sorssal való racionális szembenézésből következik az ember személyiségként való megszületése, és ez a szembenézés mindkét szerzőnél csupán gondolatban konstruált, cselekvést *helyettesítő* aktus. (Bretternél legkidolgozottabb formában a *Laokoön, a néma* című írásban jelenik meg majd e motívum.) Van azonban egy fontos különbség: Bretter esszéi mindig annak szólnak igazából, aki nézi-hallgatja a mítoszt. A túlélőknek, az utókornak, a következő nemzedéknek mint a mítosz történetén kívüli pontnak mindig alapvető jelentősége van írásaiban: bennük realizálód(hat)ik a mítoszban csak elvontan, lehetőségként megjelenő tett.

¹⁵ Az esszéről lásd még Tordai Zádor korabeli értékelését: A megtalált filozófiai esszé. *Kortárs*, 1971/2., 290–293. A mítosz fogalmáról és annak modern használatáról bővebben értekeztem *Mítosz és legenda* című írásomban. (*Echinox*, 1993/4–5.) Mivel a tárgyhoz nem tartozik szorosan, itt eltekintek a kérdés bővebb elméleti taglalásától.

¹⁶ Főként az *Ikarosz legendája* című esszéjét vetik össze Camus *Sziszüphosz mítosza* című írásával, például Magyarországon Levendel Júlia: „Mi legyen azzal, aki többet tud, mint amennyit tehet?” *Tiszatáj*, 34. évf., 1980/11., 90–92.; Erdélyben Angi István: Esszék és filozófia. *Korunk*, 30. évf., 1971/2., 308–313., valamint – legkorábban, azonban ideológiai irányzatosságot is belecsempészve értékelésébe – Rácz Győző: Mítosz és valóság. *Korunk*, 26. évf., 1967/7., 978–979.

A korabeli közvélemény számára valószínűleg azért is kézenfekvő lehetett a párhuzam, mert ezekben az években vált ismertté magyarul a szélesebb közönség számára is az egzisztencializmus néhány klasszikus szövege, többek között éppen Camus Bretterével gyakran párhuzamba állított írása, a *Sziszüphosz mítosza*.¹⁷ (Más kérdés, hogy az akkori szűkös tájékozódási lehetőségek következtében életszerű feltételezésnek látszik: éppen azért rokonítja minden recenzens Brettert Camus írásával, mert éppen ez érhető el kényelmesen magyarul.)

A különböző hatásokon, a saját filozófiai tradícióval való szembenézésen túl van a műfajválasztás és a filozófiai tartalom között belső összefüggés is: ahogyan az esszé és a mítosz küzdelem a kimondhatóságért, a racionalizálás tettéért, úgy maga a szöveg is a tettért, a cselekvés pusztá lehetőségéért való küzdelmet írja le. Ahogyan az esszéíró az elmélet előszobájában időzik, úgy állnak mitológiából kölcsönzött alakjai a cselekvés előszobájában.

A parabolák szerkezete

A hat mitológiai parabolát¹⁸ lehetséges egységes egésznek tekinteni, mint egy elkövetkező filozófia prolegomenáját.¹⁹ Voltaképpen minden esszében ugyanazok az elemek jelennek meg, legfeljebb más-más motívumot emelnek ki az egyes írások. Kitüntetett szerepet az első és az utolsó szöveg játszik. Az *Ikarosz legenda* című esszé bevezetesként, problémafelvetésként értelmezhető, egyben ez a legkifejtettebb tárgyalásmódú és a legtöbbet idézett írás; a *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat* című pedig már búcsú a mítoszoktól. A szövegek többszörös egymásra utalása következtében a továbbiakban ezért tehát nem egyenként veszem sorra az írásokat, hanem a legfontosabbnak ítélt motívumokat, ezek rendszerét mutatom be ott, ahol ezek a leginkább kifejtve szerepelnek, és csak utalok meglétükre azokban az írásokban, ahol háttérben vannak.

A cselekvés

az első, talán legfontosabb motívum. Hogyan lehetséges eljutni az érvényes, a világon nyomot hagyó és ezáltal a személyiséget létrehozó tethez? – ez Bretter számára az alapkérdés. Ez a tett nem lehet a mások cselekedeteinek ismétlése. Az *Ikarosz legen-*

¹⁷ Köpeczi Béla (szerk.): *Az egzisztencializmus*. Budapest, 1966. (Később további változatlan kiadások.)

¹⁸ Lásd a 13. jegyzetben.

¹⁹ Egyed Péter: A demokratikus mondat szerelmese. In: Bretter György: *Itt és mást*. Bukarest, 1979, 5–37.

dájában Daidalosz számára lehet tett a menekülés az általa létrehozott labirintusból – saját múltjából – (bár csak fele értékű tett, hiszen nem a múlttal való szembenézésből, hanem a világ labirintusaival való kiegyezésből ered), Ikarosz számára az apja által már kiküzdött kompromisszum továbbéltetése – az előírások szerint való repülés – nem jelent ilyen tettet. A szövegek közül a *Kentaurok dilemmája* című foglalkozik legtöbbit a cselekvésnek mint önmagunkat létrehozó tettnek mibenlétével, az emberi természetben rejlő alapjaival. (Ez a szöveg képezi félállati alakjaival a brettei prolegomena – antropológiai fejezetét.) Ennek a tettnek van még egy jellemzője. Sohasem jelenik meg igazán, végrehajtva a szövegben. Nem látunk cselekvő embereket, hanem csupán a tett felé való haladást, a tett pusztá lehetőségének a megteremtését. Az igazi cselekvés valahová a szöveg világán túlra van utalva, de mindenképpen utalások történnek rá. A cselekvés hordozója mindenkor a mítosz közönsége. Cselekedni nem a mítoszban szereplő bármely nézőpontból lehet – jelképes cselekvés Ikarosz tette is –, hanem a külső szemlélő nézőpontjából; ez pedig az olvasó pozíciója. Erre vonatkozik a *Laokoón, a néma* című írásban a címszereplő szenvedéseinek nézőire tett örökös utalás és annak a változásnak a hangsúlyozása, amit a látvány létrehoz.²⁰ Így érthető meg az emberek fölemlítése a *Kronosz, a kegyetlen* és a *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat* című szövegek záró soraiban is.²¹

A tett a

sorshoz vagy végzethez

képeket konstruálja meg az emberi egzisztenciát. Ezt legbővebben két, párt alkotó esszé tárgyalja, a *Laokoón, a néma* és a *Apollón, nimfa, szerelem* című. Utóbbi a sors istenének, a jóistennek sorsával való szembenézni nem tudását taglalja annak isteni állapotában, előbbi Apollón papjának szembenézését kegyetlen istenében megnyilvánuló végzetével. Laokoónt a sorsával

²⁰ „Akik megmaradtak, emlékeznek Laokoón szemére. Ő maga példává nem válhatott, de sugallt valamit a lehetséges példából: a tiszta tett lehetőségéből.” (58.)

²¹ „Az emberek, akik részt vettek az istenek harcaiban, bölcsőbbnek bizonyultak, mint a halhatatlanok – mert ők nem halhatatlanok. Nekik előbb-utóbb le kell szűniük a tanulságokat: ha nemük fenn akar maradni, akkor az egyediséget jelenlevővé kell tenniük; sem múltat – öngazolás-ként –, sem jövőt – tehetetlenségükért – nem idézhetnek. Ez van, ez adott számukra, ez az egyetlen lét, amelyet el kell fogadniuk, mert nincs más, ezt kell magukévá tenniük.” *Kronosz, a kegyetlen*. 71.

„[...] Ó, Bacchus, a jövőben él, tudja, feljegyzik tetteit, nem feledkeznek meg róla azok, akik küldték. De az emberek? Nekik egy életük van, mámorukban csak önmagukat fosztják ki, a ma az övék, amit jelenné csak tettekkel tehetnek. Talán, ki tudja, minden az övék lehet, de csak a jelenben élhetnek.” *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat*. 95.

való szembenézés „tette”, az emberi racionalitás fenntartása teszi a világban jelenvalóvá, ad neki saját sorsa felett több hatalmat, mint Apollónnak a sajátja fölött. Bretter ezt többször a *végzet* és *sors* szavak megkülönböztetésével jelzi, de – műfaji okokból – e fogalomhasználatból nem lesz következetesen vállalt terminológia.²²

Az ember sorsa, hogy

időben

él. Ez lesz a szövegek egyik leggyakrabban tárgyalt motívuma, amely szinte mindig együtt jelenik meg a

nemzedékeikkel,

mint az időnek az emberi hétköznapokban való megjelenésével és természetesen a tettek időbeliségével. Az idő motívumával legbővebben a *Kronosz, a kegyetlen* című írás foglalkozik. Nemcsak a mítoszbeli hagyomány az oka, hogy már itt összekapcsolódik az Uranosz–Kronosz–Zeusz nemzedékváltás az idő képzetével. Az időhöz való tudatos viszonyulás kívánalma, a dilemma, mely az új nemzedékek előtt áll: ismételjék-e elődeik tetteit, és mindennek szerepe abban, ahogyan az idő végül a mítoszban nem is szereplő emberek számára megkonstruálódik, előfordul más írásokban is. Kifejtett szerepe van a nemzedékeknek az *Ikarosz legendájában*, ahol a fiú életének tétje csak első pillantásra azonos az apáéval – kijutni a labirintusból –, valójában az lesz a tét, sikerül-e meghaladnia azt a tautológiát, amit az jelentene, ha apjának a labirintusokkal kötött kompromisszumán belül maradna, annak cselekedeteit reprodukálná. (Már itt látszik Bretternek az a hajlama, hogy a külső valóságot merevnek, stabilnak láttassa: a tét nem labirintusok építése vagy lerombolása, így elfelejtődik az a mozzanat, hogy a labirintus Daidalosz saját múltja. Laokoónnak és fiainak, a két nemzedéknek a kínhalála is együtt tesz

²² „A sors lényege, hogy megadjuk magunkat, mi tesszük sorssá: vak végzetté, ha megadjuk magunkat – ha menekülünk. Ki kell mosni a sorsból a vak végzetszerűséget, meg kell nevezni a sorsot, kikiáltani, reá mutatni s hívni s üvöltöni, hogy mindenki tudja, mindenki lássa: nem vak végzet a sors, hanem settenkedő akarat; reá kell borítani nevének burkát, hogy elveszítse kiszámíthatatlansága látszatát.” *Laokoón, a néma*. 45.

„Földanya sem panaszkodik többé, mert ő már tudja azt, amit Apollón még nem tud: vagy visszatér hozzá, és nyugodt szendergésben ismét sziklává meg tengerré válik a sors, vagy a lázadásban tudomásul veszi magát a sors, és akkor többé már nem végzet, csak sors ő, maga a Földanya, aki Apollónt is a hátán hordozza, meg azokat is, akik láznak a kegyetlenség ellen, a sors akkor már nem végzet, hanem a harc a sors, benne magára ismer, a sors a sorsban ismer magára, ha nem tud többé a végzet átláthatatlansága mögé rejtőzni, hanem megpillantja önmaga visszaját a lázadásban, ha a sors arra kényszerül, hogy meglássa önmagát, felébredjen, vakból látóvá legyen, megérezve magában a Földanya hívását.” *Apollón, nimfa, szerelem*. 75.

ki egyetlen tette inspiráló látványt – amely azonban csak az őket szemlélő trószok szemével látható egynek.)

Az ekkori írásokban még megjelenik, bár igen halványan, az emberi

szolidaritás

képe mint egyfajta remény. Ez az összes motívum végső vonatkoztatási pontja is; hiszen a tett lehetőségének kiküzdése mindig másokra irányultan történik, ugyanakkor mint az emberi sors iránti, emberben meglévő kölcsönös részvét is, nem véletlen, hogy a sorsról szóló esszé-párban, a *Laokoón, a némában* és az *Apollón, nimfa, szerelemben* találkozunk a fogalommal, az írások végén.²³

Létrejön tehát egy konzisztens rendszer. Nincs más hátra, mint elbúcsúzni a mítosztól, elutasítva a mítosz ismétlését, mint pusztá tautológiát, amit Bretter a *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat* című írásában tesz meg,²⁴ majd elkezd újra a filozófia problémáival való viaskodást egy ismét csak más, az eddigiektől elütő hangnemben.

²³ „Az érzékeny emlékezők építeni kezdték az elpusztított várost. Kevéske eszközzel, kevesen, de tisztán. Fényes világot már nem teremthettek, de nem is gondoltak nosztalgiával a valamikor oly gazdag és pompás városra. A jelenre gondoltak, mert a trójaiaknak jelenük volt, ma is, holnap is jelenük volt, mert csak építkeztek, és senkit sem akartak legyőzni vagy megsemmisíteni: szerény eszközeik tiszták voltak, és bennük a szolidaritás.” *Laokoón, a néma*. 58.

Apollón „[...] vállalja a szolidaritást az emberekkel, és hozzáteszi melegségükhöz azt, ami belőle árad, örömükhöz hozzáteszi a vállalás örömét, a kockázatét, ami egyesíti velük Apollón örömét, aki most legyőzte magát, s legyőzte a világot is, emberi módon, a szolidaritásban és kockázatban találkozik a többiekkel, így győzi le a világot, Földanyával egyesül, és az ő törvényeként alakítja át a Mértéket, mert vállalja a világot, úgy lázad a végzet ellen, azért győzi le, győzelmében nem a mámor forrását keresi, hanem a tudást, az önmagukat megértő lények tudását, azokét, akik a végtelen szenvedés és a vállalás nevében fennhangon mondhatják a szolidaritás parancsát: »Ismerd meg tenmagadat, ember, ismerd meg tenmagadat.«” *Apollón, nimfa, szerelem*. 83–84.

²⁴ Silenus „tudja magáról, mi a feladata: szembeállni saját mítoszával és fennmaradni az istenek mámorba kábító mítoszai ellenére is.” (95.)