

Bretter György kora és parabolái

MESTER BÉLA

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy értelmezsem Bretter György talán legtöbbet olvasott mitológiai tárgyú esszéinek a szövegét, azokét, amelyeket maga *paraboláknak* nevezett. Ehhez előbb fővázolom 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

¹ Írásom alapját képezi a *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 először elismerték 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. (Elsőbbi kifejezés egykori ideológiai terheltsége miatt gyanús, a másik esetében a partiumi kultúra besorolását szokták számon kérni az emberen.) Engem az elmúlt évtizedben már megbíráltak mindkettő használatáért, így arra az

egyik 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 m veltségének is. Ennek oka az erdélyi m veltség egykor sokat emlegetett és a szóban forgó években még aktív sajátsága, magyarországinál teoretikusabb vénája, és bizonyára belejátszik a nemzetiségi kultúra viszonylag sz k keresztmetszete is. (Teoretikus folyóirat magyar nyelven nem lévén, a filozófiai írások is nagyobb közönségnek szóló irodalmi folyóiratokban jelentek meg; a magyar nyelv újságok és fontosabb könyvek egésze áttekinthet , számon tartható volt az itt él m veltebb magyar nyelv olvasók számára, hiszen ebben az id ben Erdélyben szinte kizárólag a helyben kiadott m vek jelentik a magyar kultúrát. Értsd: más magyar nyelv könyvet, újságot, mint a helyben kiadottat, csak elvéve olvasható 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 id ben Románia sajátos kulturális helyzete, mely a román külpolitikának a hatvanas évek második felére tehet felemás önállósulásának a függvénye. Ennek az önállósulásnak a küls és bels kulturális támogatóit – mai és f ként nyugati szemmel furcsa, de érthet párosításban – a nyugat-európai eurokommunistákban és a hazai

elhatározásra jutottam, hogy – mivel a definíciós probléma megoldása reménytelen – a továbbiakban nem tör döm az esetleges érzékenységekkel. Valahogyan 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, melybe természetesen beleértem a Partiumot, a Bánátot, s t – logikátlanul ugyan, de praktikus haszonnal – a bukaresti magyar nyelv 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: *Jelenid az erdélyi magyar irodalomban*. Budapest, 1987.) A teoretikus kultúra önreflexióját egy-egy folyóiratcikk, el szóként, utószóként megjelent tanulmány jelenti jószerivel, a hetvenes évek gyakran igen színvonalas könyvkritikái mellett. A jelen tárgyat érint , összefoglaló igény 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. Vekerdí László: *Filozófia a Házsongárd alól; Ötven éve született Bretter György*. Tiszatáj, 1982, 3. sz., 61–68. A korszak egész teoretikus életét I máig sincs átfogó feldolgozás.

jobboldali értelmiség maradványaiban véli megtalálni. Ennek következtében Kelet-Európán belül pár évig Romániában lehet a legtöbbet tudni a nyugati baloldal szellemi mozgásairól, különösen a latin országok kommunista pártjaiban történekről, a szellemi hagyományok közül ugyanakkor megelevenedik 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 lehetőséghöz való juttatásával, – esetenként ezt megelőzően szabadlábba helyezését – a román kultúra visszatál háborúellenes, nyugati egzisztenciafilozófiai tájékozódásához, melyet helyenként az ortodox teológia hagyományaival ötvöz. ⁴ Ez az önmagában is ellentmondásos és mai szemmel szélsőséges 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 közkeletfelfogást és a szerzők attitűdjét.⁵

Másik fontos mozzanata a korszak, hogy az ekkor (még) pozícióban lévő, baloldali múltú erdélyi magyar értelmiségi nemzedék ekkor kerül először erkölcsi konfliktusba a saját múltjával.⁶ Ez az erkölcsi konfliktus teszi lehetővé, hogy e

³ A jobboldaliságot nem a PCR-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 emlékezetünkbe 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 nemzeteszmének* már a könyvcímeken is átütő, felelevenedő hagyományát. Ilyesmivel ilyen nyíltan, különösen filozófiai formában aligha jelenhetett meg akkoriban a szovjet tábor más országában. (Más kérdés, hogy ez az eszme hasznára volt-e a román kultúrának – erről véleményét nyilvánítani azonban végképp nem tisztem.)

⁵ Törzsök Erika Bretter halálának tíz éves évfordulójára készített összeállításában a visszaemlékezések visszatérő témája az emlékezők nosztalgija 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 sajátossága, 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 szállra, amely az írók a bírált rendszer létrehozásához való személyes hozzájárulását firtatja.

nemzedék színvonalasan gondolkodó elméi – ha kell erkölcsi tartásuk is van hozzá – olyan helyzetbe kerüljenek, melyben rákérdezhetnek addigi beszédmódjuk legitimitására. Eközben teoretikus kihívást jelent számukra a 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 kezdete is – például Böhm Károly és Tavaszy 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 átszűrve) 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 magyar nyelvi prózában való kifejtését, és mitikus parabolákat írt”.⁸ Az első ilyen a később sokat idézett és interpretált *Ikarosz legendája*. A mítosz-magyarizáció tárgya az erkölcsfilozófia: emberi egzisztencia és történelmi idő, a köznapi tények és az emberhez méltó, nem jelenlévő világ akarásának ellentéte teszi feszessé a 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 magyarizációját. Ez a törekvés még értelmezhető a németes

⁷ Bretter tevékenységében mind a négy hatás megjelenik. Gondoljunk csak Althusser-fordítására és tanulmányára, D. D. Róca-fordítására és tanulmányára, vagy magyar klasszikusokról írott munkáira, például a Berzsenyi-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 zseni az egyetlen román nyelvű műve – még nevének romános alakját használva szignált: Eugen Ionescu.)

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

⁹ Molnár Gusztáv idézett írása, 184.

hagyományon belül: A hegeli világmagyarázat mintegy a fichtei Én választásaként áll el, mintha a két hagyomány fordítva követné egymást, – írja Molnár Gusztáv.¹⁰ Tekinthez ezek a parabolák az egzisztencia-filozófia felé való tájékozódás kísérleteinek is, különösen, ha figyelembe vesszük ekkori olvasmányait, fordítói munkásságát.¹¹

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

a). A baloldali múltú értelmiség eltávolodása a marxi hagyománytól, egyben kísérletei a „nagy elmélet” lehetőségeinek 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 első sorban a marxizmus reformjáról van már szó. A történelem szubjektumának a megragadhatósága maga kérdésként jelenik 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 kérdésként jelenik meg a történelem értelmezhetősége, 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 gyökér rendszerrel a kantiánus elméletek felé való tájékozódási igény.¹² Ez a

¹⁰ Uo.

¹¹ Ld. 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 ihletés dialektika kalandjai után – és mindazok a gondolati áramlatok, amelyek az emancipatorikus utat 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 kantiánus álláspont vitatkozott egy hegelianus állásponttal. Ez nagyon érdekel teljesen így volt. [Azután Bretter] végül is úgy gondolta, hogy Fichte egy kívánatos közéletet jelenthet a

törekvés azonban megmarad a sejtések, érzések szintjén, nem lesz belőle valamiféle „új-neokantiánus” 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 cselekvés szubjektumát a kollektív, történelmi szubjektumnak a hegelizmustól 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 általánosként mutatkozik meg, hiszen egyáltalán megértjük, sőt, „minden emberre” vonatkozóan gondoljuk. Az „emberi lényeg” egyneműségé, amely meghúzódik ezen elméletek hátterében, ugyanakkor 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 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 esszéeknek a sorozatos megjelenésével vált igazán ismertté,

maga szélsőképpen szubjektivistikus, idealisztikus filozófiájával Kant és Hegel között”. Lásd Törzsök Erika idézett összeállítása, 7. Székely János: *A mítosz értelme* (Bukarest, 1985.) című kötetének *Feljegyzések erről* 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.

amelyeket paraboláknak nevezett még életében kiadott kötetek fejezetcímében.¹³

Miért esszé?

Az eddigi, a korabeli szépirodalommal való kapcsolatra utaló fejtegetések után fölmerül a kérdés, hogy van-e összefüggés a fentebb vázolt m vel déstörténeti helyzet és Bretter írásainak a formája között?

Az esszé – már m fajából adódóan is – küzdelem a megformálásért, a kimondhatóságért. (Esszét írni természetesen alkat kérdése is, és ilyen néz pontból Bretter kétségtelenül nem rendszerépít, hanem problémára orientált, tehát „esszére ítél” gondolkodó volt.¹⁴ Szokás a m fajjal kapcsolatban fölemlíteni az

¹³ A következő írásokról van szó: *Ikarosz legendája*. 1967. *Laokoón, a néma*. 1969. *Kentaurok dilemmája*. 1969. *Apollón, nimfa, szerelem*. 1971. *Valamikor Silenus rizte 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 lapszámaira hivatkozom.) A parabolák között szokás emlegetni a *Hérakleitosz, Hermodórosz barátja* című írást is. Ennek elemzését I azonban itt eltekintek, az eltér – 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 függelékként, a mítosztól való búcsút jelent *Valamikor Silenus rizte a forrásokat* című, utolsóként írt esszé után osztotta be a még életében megjelent *Párbeszéd a jelennel*. (Bukarest, 1973.) című kötetében.

¹⁴ 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 renyhésége ellen, állásfoglalás a telítettség nevében az üresség, a laposság, a banalitásból áradó unalom ellen” (*Előjáróban az esszéiről*. 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 világot 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

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 élők 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 fogalomrendszerek kialakítása révén. Kevesebb a reflexió arra, hogy a már kifejtett európai filozófiai kultúra egy-egy alkotója miért nyúl vissza a mitológia archetipusaihoz. 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 átütő mítosz-újrafogalmazásainkon is.¹⁵ Az esszéforma és a mítoszokból vett tartalom is közel viszi ezekben az írásoknak a hangját, formáját a szépirodalomhoz. Vannak a formán kívül is párhuzamok a korabeli szépirodalom és filozófia között az erdélyi magyar kultúrában. A főtebb 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 filozófiai megközelítés.

Külön vizsgálódást igényelne annak a megállapítása, hogy a főtebb 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 Részben lehet ebben az írások közötti

engedelményt ismerni" (Tamás Gáspár Miklós: *Bretter György két könyve*. In Tamás Gáspár Miklós: *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.

¹⁵ Az esszéért lásd még Tordai Zádor korabeli értékelését: *A megtalált filozófiai esszé*. *Kortárs*, 1971, 2. sz., 290–293. A mítosz fogalmáról és annak modern használatáról ebben értekeztem *Mítosz és legenda* című írásomban. *Echinox*, 1993, 4–5. sz. Mivel a tárgyhoz nem tartozik szorosan, itt eltekintek a kérdésből való elméleti taglalásától.

¹⁶ Főként az *Ikarosz legenda* 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. sz., 90–92.; Erdélyben Angi István: *Esszék és filozófia*. *Korunk*, 30. évf., 1971, 2. sz., 308–313., valamint –

párhuzamnak: Mind Camus írásában, 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, lehet ségként megjelenített.

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 szöveg tájékozódási lehetőségek hiányában életszerű feltételezésnek látszik: éppen azért rokonítja minden recenzió 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 tetteért, úgy maga a szöveg is a tetteért, a cselekvés pusztán lehetőségeért való küzdelmet írja le. Ahogyan az esszéíró az elméletet elszobájában idézi, úgy állnak mitológiából kölcsönzött alakjai a cselekvés elszobájában.

A parabolák szerkezete

A hat mitológiai parabolát¹⁸ lehetséges egységes egészeknek tekinteni, mint egy elkövetkező filozófia prolegomenáját.¹⁹ Voltaképpen minden esszében ugyanazok az elemek jelennek meg, legfeljebb más-más motívumot emelnek ki az egyes írások. Kitérített szerepet az első és az utolsó szöveg játszik. Az *Ikarosz legendája* című esszé bevezetesként, problémafelvetésként értelmezhető, egyben ez a legkifejtettebb tárgyalásmódú és a legtöbbet idézett írás; a *Valamikor Silenus rízte a forrásokat*

legkorábban, azonban ideológiai irányzatosságot is belecsempészve értékelésébe – Rácz György: *Mítosz és valóság*. Korunk, 26. évf., 1967, 7. sz., 978–979.

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.

cím 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 els , 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 legendájában* Daidalosz számára lehet tett a menekülés az általa létrehozott labirintusból – saját múltjából – (bár csak fele érték tett, hiszen nem a múlttal való szembenézés I, hanem a világ labirintusaival való kiegyezés I ered), Ikarosz számára az apja által már kiküzdött kompromisszum továbbéltetése – az el írások szerint való repülés – nem jelent ilyen tettet. A szövegek közül a *Kentaurok dilemmája* cím foglalkozik legtöbbször a cselekvésnek, mint önmagunkat létrehozó tettek mibenlétével, az emberi természetben rejlő alapjaival. (Ez a szöveg képezi félállati alakjaival a brettei prolegomena – antropológiai fejezetét.) Ennek a tetteknek van még egy jellemzője. Sohasem jelenik meg igazán, végrehajtva a szövegben. Nem látunk cselekvő embereket, hanem csupán a tett felé való haladást, a tett pusztán lehet ségének 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 néző pontból lehet – jelképes cselekvés Ikarosz tette is – hanem a külső szemlélő néző pontjából; ez pedig az olvasó pozíciója. Erre vonatkozik a *Laokoón, a néma* című írásban a címszereplő szenvedéseinek a szenvedések 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 rízte a forrásokat* című szövegek záró soraiban is.²¹

²⁰ „Akik megmaradtak, emlékeznek Laokoón szemére. maga példává nem válhatott, de sugallt valamit a lehetséges példából: a tisztán tett lehet ségéből I.” 58.

²¹ „Az emberek, akik részt vettek az istenek harcaiban, bölcsőbbnek bizonyultak, mint a halhatatlanok – mert ők nem halhatatlanok. Nekik el kell bűnbocsánatukat kérniük a tanulságokat: ha nemük fenn akar maradni, akkor az egyediséget jelenlévővé kell tenniük; sem múltat – öngigazolásként –, sem jövőt – tehetetlenségükért – nem idézhetnek. Ez

A tett a

sorshoz vagy végzethez

képest konstruálja meg az emberi egzisztenciát. Ezt legbővebben két, párt alkotó esszé tárgyalja, a *Laokoón, a néma* és az *Apollón, nimfa, szerelem* című. Utóbbi a sors istenének, a jóistennek sorsával való szembenézni nem tudását taglalja annak isteni állapotában, elbibi Apollón papjának szembenézését kegyetlen istenében megnyilvánuló végzetével. Laokoónt a sorsával 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 – mifajti okokból – e fogalomhasználatból nem lesz következetesen vállalt terminus.²²

Az ember sorsa, hogy

id ben

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

nemzedékekkel,

van, ez adott számukra, ez az egyetlen lét, amelyet el kell fogadniuk, mert nincs más, ezt kell magukévá tenniük” (*Kronosz, a kegyetlen.* 71.)

„... 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 írta a forrásokat.* 95.)

²²„A sors lényege, hogy megadjuk magunkat; mi tesszük sorssá: vak végzetté, ha megadjuk magunkat – ha menekülünk. Ki kell mosni a sorsból a vak végzetszer séget, meg kell nevezni a sorsot, kikiáltani, reá mutatni s hívni s üvölni, 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 már tudja azt, amit Apollón még nem tud: vagy visszatér hozzá, és nyugodt szenderegésben ismét sziklává meg tengerré válik a sors, vagy a lázadásban tudomásul veszi magát a sors, és akkor többé már nem végzet, csak sors, maga a Földanya, aki Apollónt is a hátán hordozza, meg azokat is, akik lázadnak 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 visszáját a lázadásban, ha a sors arra kényszerül, hogy meglássa önmagát, felébredjen, vakból látóvá legyen, megérezve magában a Földanya hívását.” (*Apollón, nimfa, szerelem.* 75.)

mint az id nek az emberi hétköznapokban való megjelenésével és természetesen a tettek id beliségével. Az id motívumával legb vebben a *Kronosz, a kegyetlen* cím írás foglalkozik. Nemcsak a mítoszbeli hagyomány az oka, hogy már itt összekapcsolódik az Uranosz-Kronosz-Zeusz nemzedékváltás az id képzetével. Az id hoz való tudatos viszonyulás kívánalma, a dilemma, mely az új nemzedékek el tt áll: ismételjék-e el deik tetteit, és mindennek szerepe abban, ahogyan az id végül a mítoszban nem is szerepl emberek számára megkonstruálódik; el fordul más írásokban is. Kifejtett szerepe van a nemzedékeknek az *Ikarosz legendájában*, ahol a fiú életének tétje csak els 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 maradva, annak cselekedeteit reprodukálná. (Már itt látszik Bretternek az a hajlama, hogy a küls valóságot merevnek, stabilnak láttassa: a tét nem labirintusok építése vagy lerombolása, így elfelejt dik az a mozzanat, hogy a labirintus Daidalosz saját múltja. Laokoónnak és fiainak, a két nemzedéknek a kínhalála is együtt tesz ki egyetlen tetre inspiráló látványt – amely azonban csak az ket szemlél trószok szemével látható egynek.)

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

szolidaritás

képe, mint egyfajta remény. Ez az összes motívum végs vonatkoztatási pontja is; hiszen a tett lehet ségének kiküzdése mindig másokra irányultan történik, ugyanakkor mint az emberi sors iránti, emberben meglév 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

²³ „Az érzékeny emlékező k 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 legy zni vagy megsemmisíteni: szerény eszközeik tiszták voltak, és bennük a szolidaritás” (*Laokoón, a néma*. 58. p.)

Apollón „... vállalja a szolidaritást az emberekkel, és hozzáteszi melegségükhöz azt, ami bel le árad, örömükhöz hozzáteszi a vállalás örömét, a kockázatét, ami egyesíti velük, Apollón örömét, aki most legy zte magát, s legy zte a világot is, emberi módon, a szolidaritásban és kockázatban találkozik a többiekkel, így gy zti le a világot, Földanyával egyesül, és az törvényeként alakítja át a Mértéket, mert vállalja a világot, úgy lázad a végzet ellen, azért gy zti le, gy zelmében nem a

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

mámor forrását keresi, hanem a tudást, az önmagukat megérett 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.)