

Bíró Béla: Legenda a kerek Egészről

LIGET KÖNYVEK, 1997

Bíró Béla könyve látványosan – már címében is – különvéleményt jelent be posztmodern korunknak azon nietzschei gyökerű előfeltevése tekintetében, miszerint minden „Egész” darabokra hullott. A „kerek Egészről” való beszédet ugyanakkor legendának nevezi, tehát nem a jelenünk episztemológiai helyzetével szembesülő „igazság” szószólójának tekinti magát. Hanem egy lehetséges, mondaszerűen fenntartható s a tradíciót ekként élesztő elbeszélést felidéző érvrendszerhez illeszkedik, minthogy e hagyomány elmúlását veszteségnek érezné. „Mert ha a világ valamiképp összefüggő egész, az elszigetelés és analízis csakis a valóság (a világ) lerombolásának árán lehetséges. A tudományos szintézisben előállított és az élő valóság ez esetben összeegyeztethetetlennek fog bizonyulni. S mintha valóban így is lenne: Carl Friedrich von Weizsäcker szellemes megállapítása szerint: „Jellemző a tudományra, ahogy ma művelik, hogy a fizikában nem tesz fel az igazi kérdést, mi az anyag, sem a biológiában, hogy mi az élet, sem a pszichológiában, hogy mi a lélek...” Nos, a tudomány valóban „lerombolja” a világ egész-képzetét, éppen azért, mivel ha annak lenne is valamilyen totalitása, azt sem volna képes átfogni – e korlátozás (korlátoltság?) a lényegéhez tartozik. Nem adhat választ még saját diszkurzusának „végső” kérdéseire sem, csupán a maga eszközeivel – egy adott episztémé törvényei szerint – beszélhet róluk. Ebben áll civilizatorikus és kulturális funkciója. Kutat valamit, de nem definiálhatja („véglegesítheti”), mit is kutat. Ha megkísérelné a választ a kérdésre, mi az anyag, mi az élet, mi a lélek, akkor nem a tudomány, hanem a vallás, a hit, a misztika – egyébként rendkívül fontos – területére érne, s földelné önmagát. Jobb tehát, ha a tudományt ilyen értelemben elváltjuk a „végső” kérdések feltevésével foglalkozó metafizikától, vallástól stb. Martin Heidegger joggal állapította meg – Szent Pált idézve –, hogy nemcsak a hit számít a világ „bölcességéhez” képest „bolondságnak”, ez fordítva is érvényes. E sorok írója közel sem olyan jártas korunk természettudományában (fizikájában), mint a *Legenda* szerzője, de valószínűsíti, hogy a fizika sohasem képes a „való” világot leírni, akkor sem, ha metafizikává akarna válni – ahogy arról az 55. lapon olvashatunk. Jól teszi tehát Bíró Béla, ha metafizikus feltevéseit egy legenda elmondásához hasonlítja – eszme-futtatásait így nem a filozófiai diszkurzusba illeszti, hanem megtalálja a számukra megfelelő műfaji keretet, melyben végiggondolhat egy „nagy elbeszélést”. Igen érdekesen, színvonalasan, eruditíven.

Hátránya viszont e gondolkodásmódnak, hogy nem reflektál kellőképp a tudomány történetiségére. Azaz hajlamos kiragadni néhány fogalmat az episztemológiai historicitás jelentés-összefüggéseiből, és önkényesen átértelmezve illeszteni a saját koncepciójához. A tétel, hogy „metafizikai tudásunk alapja az én önmagával való azonosság”, például épp azon filozófusok műveiben kérdőjeleződik meg, melyekre Bíró Béla mint az újkori variánsok kidolgozóira hivatkozik. Kierkegaard-ról és Heidegger-ről van szó, ahol éppen az „önazonosságnak” már a romantikában megkezdődött dekonstrukciója folytatódik. De rokonszenvvel olvassuk a szerzőnek a „haladás” intellektuális „gőgjét” s a reneszánsz individualizmus mára nyilvánvalóan korszerűtlen megnyilvánulásait fricskázó kijelentéseit. De azon hermeneutikai belátásból, miszerint „a dolgok nem léteznek tudatunktól függetlenül, a dolgot a mi elménk teremti meg”, éppen a nagy egész makrokozmoszára mint az eredendő egységre vetett pillantás esendőségének a felismerése következhet.

Részletesebben szólván a kötet irodalmi vonatkozású esszéiről, megállapítható, hogy egyszerre figyelhető meg bennük a tudomány korszerű eredményeinek akceptálása és bizonyos régebbi beidegződések folytatódása. A *Vers-paradoxon* című, igen érdekes Vörösmarty-interpretáció (*A vén cigány*) például Jauštra hivatkozik a történeti kérdéshorizontok rekonstruálásának szükségességéről szólván, majd ehelyett a vers születésének „esztétikai” alaphelyzetéről beszél, amelyen (Jauštól eltérően) bizonyos életrajzi körülményeket ért. Külön kiemelnék inspiratív észrevételét, miszerint Vörösmarty e műve „a hagyománnyal, illetve a formálódó modernitással folytatott intertextuális dialógus” beszédeként értelmezhető, mely megállapításhoz a befogadás jelentésadó funkciójának kiemelése is társul. Hasonló figyelmet érdemel az Ady-líra napjainkban végbemenő újraértelmezéséhez hozzájáruló elemzés az *Új s új lovat* című költeményről. Mintegy a közbülső lépést teszi meg ez az írás a társadalmi fejlődésmítoszokból levezetett halhatatlanság-fogalomtól távolodóban a metafizikus „transzcendencia” mozzanatát nem végleg megragadni akaró (a jelentések dinamikáját nyelviként észlelő, a „misztikus” távlatot ekként feltételező) felfogás felé. Bíró Béla koncepciója szerint ugyanis a költemény a „végesség radikális elutasítása, mellyel Ady az egyedi egzisztenciák gyarló körein felülemelkedő, az emberiség és a kozmosz fenséges köreinek részévé táguló emberi lélek örömét állítja szembe: a lélek életbe-dermedtségével az eleven Halál folytonosságát, a halandóság Életet és Halált ötvöző kozmikus Egységét”. E magyarázat azonban – különösen a végesség tudatának kiiktatásával – megint csak visszahelyezi a versben beszélő szubjektumot valamilyen – ezúttal

kozmosz – „egységbe”, vagyis e transzcendens mozzanatot a műben megfogalmazottnak-bennefoglaltnak tartja. Nem arról beszélünk természetesen, hogy a költemény az immanens végességet az emberi létezés abszolút határvonalának állítja, hanem arról, hogy csak e határvonal felől képes értelmezni énje pozícióját, még annak „transzcendens” lehetőségeit is. Ha ettől eltekintünk, fennáll a veszély, hogy a versnek éppen a legfontosabb, legérdekesebb összetevője illan el: a végesség felőli önértés és életértés, mely egyszersmind az ima dikciójaként (Istenhez szólásában) sejtethet olyan távlatot, mely „túl” van a beszélő nyelvezetének művészi alakításain. Így e távlat inkább a befogadás – nem kevésbé fontos – tapasztalása lehet, s akként hozható szóba az elemzésben, ahogy e tekintetben épp a következő írás mutat metodikai továbblépést. A Kosztolányi-esszé (a *Kínai kancsóról*) talán nem is annyira az „epikus idő egyetemességét” (ahogy a cím bejelenti), inkább a modernség formálásmódjának hermetikus sajátosságait bizonyítja számunkra, együtt a modern receptivitás funkciójának sajátos módosulásával. A *helyzet természetrajza* viszont mintha a klasszicizmus tragikumfelfogásához kívánna visszacsatlakozni azzal, hogy a megsemmisülés-újjászületés logikáját látja a tragikusan drámai konfliktusokban. A tragédia szerkezetében eszerint az „Univerzum (és az emberi lélek) szerkezetének legmélyebb rejtelmek derengenek fel”. E klasszicizáló s részben (a hősök szerepkörét, a „lélek” konfliktusait tekintve) romantikus reflexió természetesen akkor folytatható, ha benne nem a felismert abszolút igazságoknak, hanem maguknak a rejtelmeknek az újjászületése (azaz a titkok felfejthetetlenségének, áthelyeződésének a tudata) is tovább él. S épp emiatt lenne még inkább szükséges manapság a tragikum esztétikájának bizonyos továbbvihetetlen előfeltevéseit (a végső igazság felfénylése, az egyetlen belátható létörvény kiderülése) továbbgondolni, relativumait kidomborítani.

A *tragikum tragédiája* című írás már átvezeti a kötetet a közélet, a politikum szférájába. Igen tanulságosan készlet vitára A *tragikum tragédiája* című esszének a végkövetkeztetése, miszerint a második világháborút követő erdélyi irodalom számára „az a problémakészlet, melyre a magyar és jelesül a romániai magyar drámaírók tragédiáit alapozza, nem objektív drámai”, mivel „a diktatúra bukásával automatikusan megszűnik”. Csakhogy éppen a kihagyhatatlan történeti aspektus teszi relatívvá nemcsak az adott kor erdélyi drámáit, hanem a világirodalom bármelyik művének tragikum-felfogását. Az antik görög tragikum például (ahol a néző, a közösség szintén a „szerző” alteregójának tartható) hasonlóképp elveszti abszolútásként elgondolt „alapját”, ha kilépünk – ahogy kiléptünk – a világrendnek a klasszikus hellén kultúrában tételezett elképzeléséből. (S hogy a kultúra diktatórikus környezetben él vagy nem, ezúttal nem érinti a kérdés lényegét.) „Objektív drámai” helyzetek tehát nincsenek, csak történetileg „drámaiként” értelmezhető szituációk lehetségesek, mely értelmezések viszont természetszerűleg változnak. Hogy ma már „túl” vagyunk egy olyan társadalmi szituáltságon, melyben az 1945 utáni évtizedek romániai magyar drámaírásának tragizáló alkotásai megszülettek, az annyit jelent, hogy átléptünk a kortársi horizontból, a szinkroniából a történelmi reflektáltságú elsajátítás állapotába, melyben persze a korábbi tragikus műfajok egészen más aspektusban jelennek meg. Vagyis – véleményünk szerint – magát a tragikumot kell történeti jelenségként akceptálni, nem pedig a történelem változékonysága miatt hiányolni bizonyos „objektív” esztétikai feltételeket. Ezzel persze semmivel sem helyeztük magasabb szintre a vizsgált korszak drámairodalmát, pusztán egy lehetséges befogadásmód számunkra produktívnak látszó stratégiájára céloztunk. Úgy véljük, többek között épp az ilyen – a tanulmányban tárgyalt – történeti módosulások nyomán születik meg a tradíció mint tradíció.

Bíró Béla nyitottságra, toleranciára valló rokonszenves közéleti fejtegetései e sorok írója előtt tulajdonképpen csak egyetlen – igaz, ismétlődő – ponton találatnak igazán problematikusnak. Nem tűnik ugyanis evidenciának, hogy „a dolgok természetes rendjét Erdélyben elsőként mi, magyarok zavartuk meg. Mi voltunk azok, akik megpróbáltuk válogatás nélkül mindenre ráerőszakolni önnön – egyetlen államnyelvvé előléptetett – anyanyelvünket.” Vélhető, hogy – minden méltánylandó önkritika mellett – a történetiség szempontja ezúttal sem hagyható ki a játékból. Mert hiszen a dolgok „természetes rendje” (ha van ilyen) az előző századokban a feudalizmusból a polgári átalakulás felé „haladt”, s a polgári demokratikus jogok kivívása csakis egy hosszabb-rövidebb folyamat eredményeként képzelhető el. (Mindenhol így történt, a forradalmak ellenére.) Ezért nélkülözhetetlen e változások historikus fokozatosságának figyelembevétele, az állapotok történetietlen minősítése helyett. Ha például a kiegyezés utáni magyar állam annak idején nem adta meg rögvest népeinek a teljes körű anyanyelvhasználat lehetőségét, ennek kritikája jogos, de a még nem létesült (nem „kivívott”) polgári jogok megszerzésének akadályozása semmiképpen sem vehető egy kalap alá a már meglévő jogok és intézmények korlátozásával. Melynek – ahogy a dolog időbeli tükröződését a szerző is hangsúlyozza – később az erdélyi magyarság lett a szenvedő alanya. Nem vitás azonban, hogy Bíró Bélának ez az írása is színvonalas hozzájárulás azon „diagnózis”-hoz, melynek tudatosítása valóban az egyetlen esélyt jelentheti a hasonló, világszerte megfigyelhető „krízisek” megoldásához, a kölcsönös megértés elősegítéséhez.

A könyvet ötletes dialógus zárja „én” és „anti-én” között. De mintha a párbeszéd részvevői a kelleténél jobban benne feledkeztek volna a kerek egészről szóló „legenda” bűvöletében. Hiszen miközben tudatosítják, hogy az

emberi kultúra napjainkban is visszatér „örök” kérdéseihez, kevésbé derül ki, hogy e gesztusa megint csak történetileg ismétlődő (iterabilis) fejlemény. Ezért nem vagyunk kitüntetett pozícióban, még olyanban sem, ahonnan egyedüli módon lenne belátható, hogy: „Előlről kell kezdeni mindent. Ott, ahol kétezer éve abbamaradt...” Előlről semmi sem kezdhető, legfeljebb egy „másik kezdet” képzelhető el – belátva, hogy létünk soha nem lép hátra az időben.