

Walesi Ottilia

A távol-keleti boldogságfilozófiák hatása az európai irodalomra

(Weöres Sándor: A Teljesség felé)

Mindjárt az elején megállapíthatjuk, hogy az ázsiai hatás sohasem volt az európai kultúrára igazán erős, de a múltó divatnál többet jelentett, különösen napjainkban.

Több hullámban bukkant fel, pontosan körülírható időszakokban. Az első ilyen szöveg szerint tettenérhető hatás a görög civilizáció végső fázisában, a második a hellenizmus végén, a harmadik Róma szétesése előtt az ókeresztény tanokban, a negyedik a romantika időszaka, az ötödik és legerősebb a XX. század.

Első ránézésre nyilvánvaló, mi a közös ezekben a periódusokban: a bizonytalanság, a hit elvesztésével járó magárahagyottság érzése, egy stabilnak és öröknek hitt kulturális felépítmény teljes megrendülése, az egyén befelé fordulása és ennek következtében az egyéni szenvedés érzésének elviselhetetlenné fokozódása. Közös annak a megtapasztalása is, hogy az emberközpontú világkép az embereket szembefordította egymással is, a természettel is, a totalitásélmény eufóriája Isten nélkül csonkává válik, pusztán a szerelmi érzésre korlátozódik, amely, miután nem örök, semmi más, mint két kétségbeesett ember egymásbakapaszkodása, a nagy misztikus egység helyett pusztán a szexualitás rövid fizikai öröme.

Az egyéniségkultusz ellenreakciójaképpen visszatér az őseredeti, az őskeresztény tanokban és a középkor elején még oly nyilvánvaló önfeladás, feloldódás igénye, de Isten nélkül ez is csupán halálvágygyá torzul.

Természetes tehát, hogy a figyelem olyan tanokra összpontosul, melyben az ősegység valamilyen formában megtalálható /a kereszténység részekre szakadásával és államvallássá válásával erre már nem alkalmas/, ugyanakkor tartalmazza a szenvedéstől való megszabadulás ígéretét is. A hatás azonban csupán átmeneti lehet. Ennek egyik fő oka az európai és az ázsiai boldogságfogalom különbsége. Mint már említettem, az európai boldogságérzet eufóriában nyilvánul meg, amelynek nagyon meg kell sérülnie ahhoz, hogy a könnyed, derűs nyugalmat, vagyis az ázsiai boldogságélményt egy európai ne unalomnak, hanem megkönnyebbülésnek, vagyis alapvetően kellemesnek

érezze és persze alapvető lelki alkat is kell hozzá, mint majd később utalok rá.

Ezt a lelki alkatot megtalálhatjuk Hoffmann-nál is Anzelmus alakjában, egyáltalán nem véletlen, hogy ő, csakis ő képes megszerezni az Arany Virág-cserepet, de ő is csak úgy, hogy idegen iratok másolásával (a Bhagavad Gitát konkrétan meg is említi) úgymond beavatást nyer, vagyis keleti út szükséges hozzá, a másképpen látás képessége, az abban való szilárd hit, hogy ez a másképpen látás a helyes, és persze a szerelem, amely nem egyéb, mint a legerősebb ösztön energiaforrássá alakítása a különben nagyon nehéz feladat végrehajtásához.

Ez a lelki alkat, melyet általában „művészlélek”-nek nevezünk, speciális, szemlélődő, alapvetően passzív, hiányzik belőle a birtoklásvágy, a praktikum, a külvilág, a társadalom és azok elvárásai iránti érdeklődés.

Weöres Sándor ilyen volt. A politikától, a társadalmi mozgásoktól való viszolygás, a belső harmónia keresése a líra segítségével Kosztolányiéval rokon: „borzaszt a forradalmár”- akár Weöres is írhatta volna.

„Általános felfogás – írja Weöres nagyon korán –, hogy a látható történelmi változások nem lényegiek, csak a felszínét adják valamilyen igazában időtlen folyamatnak.” (Kosztolányihoz írt levél)

„Mindig a valóság a hihetetlen:

élünk-forgunk és semmi változás” (Tűzkút)

„A látszat és valóság, a felszín és a lényeg merőben más szférában léteznek csak az álom vékony szála vagy művészi tevékenység talál köztük kapcsolatot.” (Kosztolányihoz írt levél, lásd még Jung: Az ember szimbólumai)

„A közvetlenül tapasztalt létezés nem lényegi.” (De profundis)

„Gyerekgyilkos mindannyi szülő:

nem lévőt létbe rántott,

és meghal, aki e világra jó.” (Ábrahám áldozása)

„Míg úgy véltem, hogy személy vagyok személyek és dolgok között, a létező nem bírt velem szóba-elegyedni. De a múlt napokban ... nem voltam én ... Most valósággá vált az életem és immár a valóság nem bír szólalni a látszaton keresztül.” (Örvényben)

„Nem lehet igazi látás, ha az anyagi lét dolgaira irányul” (Őrültekháza)

Ez az idézetgyűjtemény világossá teszi, hogy Weöres számára a keleti gondolkodás nem múló benyomás volt, megmerítkezés az egzotikumban, mint Szabó Lőrincnél, nem is felületes elképzelés, vagy külső behatásra keletkezett érdeklődés, hanem alapvető beállítódás és meggyőződés, amely végigvonul egész líráján.

A kelet felé orientálódás jóval megelőzi a pécsi időszakot. Általában szeretik túlbecsülni Hamvas Béla, Várkonyi Nándor stb. Weöresre gyakorolt hatását.

Szerintem ez a hatás egy már kialakult stabil világnézet megerősítésére korlátozódott. Keleti vonzalmai Smidt József munkáiból indulnak. Mind az „Ázsia világossága”, mind a „Szanszkrit irodalom” megtalálható könyvtárban, de ott találhatóak Annie Besant teozófiai írásai is. A teozófiával való kapcsolat úgyszólván családi volt, egyik irányzatának fő képviselői több ízben megfordulnak Weöresnél és (ha műveit nem olvassuk) jogos feltételezés, hogy a teozófia erős hatást gyakorolt rá. Nem volna szégyen, hiszen a mozgalom megdöbbenően népszerű volt az első világháború előtt és után mind Európában, mind Amerikában főként a polgári értelmiség körében.

Sokszor történt kísérlet (már a görögöknél: Platon, Plotinos, később a reneszánsz újplatonisták) az európai és az ázsiai filozófiák szintézisére, sőt az újplatonistáknál az indiai filozófia és a kereszténység összehasonlítására. Noha az őskeresztény tanok erős buddhista hatást mutatnak (egyes német vallástörténészek egyenesen azt állítják, hogy Jézus buddhista volt) az államvallássá lett kanonizált keresztény tanítások és a szövegekörnyezetükből kiragadott egyes keleti tanok egybeolvasztása egy többé-kevésbé komolyan vehetően egyveleget eredményezett, amelyet 1870-ben, az alapításkor teozófiának neveztek el. A kiinduló gondolat az újplatonizmus folytatása volt, de tanításai alapvetően mások voltak, mint hivatkozási alapjai: Pláton és Plotinos. Az alapítói is: egy jószándékú angol ezredes, egy német és egy angol, korábban már számos ideológiában megmerítkezett, sok országban és ágyban megfordult kalandornő. Mindketten áttértek a hinduizmusra. Központjuk is eleinte Indiában volt. Helena Blavatsky volt a főideológus, Annie Besant vállalta a népszerűsítését, teljes sikerrel. 1905-ben, a Magyar Teozófiai Társulat alapításakor ő is közreműködött. 1912-től folyóiratot is adnak ki, amely – bár nem volt hosszú életű – megkísérelte összefoglalni mindazt, amit addig teozófia címen összehordtak. Steffe és Baltz a 20-as, 30-as években járnak Weöreséknél.

A másik hatás, amely Európát és Amerikát is lázba hozta, szintén a század első évtizedeiben tetőzik, Freud és főként továbbfejlesztője: Jung szinte tudományosan bizonyítja a korabeli kulturális antropológia, összehasonlító nyelvészet és vallástörténet elméletét az ősi szimbólumok képződésével és azok meglétének felfedezésével, tehát egyáltalán nem tűnt sem abszurdnak, sem utópiának, hanem majdhogynem tudományos igazságnak a korábbi világegység elmélete. Jung szerint az ősi mítoszok, rítusok, képek az emberi tudattalanban megőrződnek, de a művészek esetében a műalkotásokban realizálódnak, hozzáférhetővé válnak a tudat számára. Eszerint a művész úgy

is felfogható, mint az ősi rétegek tolmácsa a hasonló képességekkel nem rendelkező külvilág számára, mint az ősi egység megőrzője és képviselője. Úgy gondolom, hogy ez a feladat Hamvas Béla hatása nélkül is ugyancsak kedvére való lehetett a helyét kereső Weöres számára.

Jung megfogalmazása a „psziché” tartalmáról és lényegéről megfelel a buddhista „tudat” fogalmának, amelyet mind a mai napig a buddhizmusról alaposabb ismeretek nélkül írók a rációval azonosítottak, és ez alapvető félreértelmezésekhez vezetett és vezet most is. Meg kell jegyezni, hogy már a görögök is tudták, hogy a keleti „tudat” fogalom nem azonos a rációval, sőt, ezért külön fogalmat, ill. kifejezést használtak rá: nús.

Köztudott, hogy Buddha tanításai középutat képeznek a materializmus és az istenhit között. Az örök, abszolút és végtelen Tudat képzeletében valóban szükségtelemmé teszi az Istennel való foglalkozást. Buddha meghatározása mind a tudatról, mind a Nirvanáról negációkban fogalmazódik meg, vagyis (ugyanúgy, ahogy Weöres a Teljesség felé c. művében teszi) azt határozza meg, hogy mi nem a Tudat vagy a Nirvana. A módszer nem a ködösítés, a misztika szándékával jön létre, hanem természetes módja a Felfoghatatlan, a Megfoghatatlan, a Végtelen körülírásának akkor, ha véges és múló érzékelésekhez szokott emberek számára próbál érzékeltetni valami megközelítő Istent, úgy általában Buddha sem nem tagadja, se nem állítja és konzekvensen visszautasítja a választ minden metafizikai kérdésre azzal a nagyon helyes indoklással, hogy ő nem erről beszél, hanem a szenvedésről (ami nem hit kérdése, ezt mindenki átéli) és annak megszüntethetőségéről, vagyis az útról, melynek végén megszűnik a szenvedés. Brahmanban Buddha nem hitt, ez világosan kiderül egy brahmannal való vitájából, de senkinek se mondta, hogy ne higgyen. Lélekről szóló kritikájában megjegyzi, hogy se anatómiai felépítésünkben (a jógaikolát végzett az anatómiát a boncoló orvosnál is jobban ismeri), se a „funkcionálásukban” nem tapasztaljuk, hogy volna lélek. A jógázók fizikai és szellemi energiáik összpontosítása révén jutnak el a Tudathoz (ahol megszűnik minden gondolat – vagyis nem ráció –, ahol megszűnik minden duális, minden fogalom) annak a tudatrésznek a segítségével, ami minden lényben megvan, ami azonos az Örök-vel. Minél kisebb az ego és a ráció kontrollja, annál kevésbé zavarja ennek a tudatrésznek, a buddhacittának a kibontakozását és a meditációt.

Maga Jung is felhasználja a buddhizmus tanításait, mert noha Buddha semmi „tudatalatti”-ról nem beszélt, lényegében mégis ilyesmit mond akkor, amikor azt mondja: „minden szenvedés és rossz oka a nem-tudás, vagyis amikor a dolgokat nem annak látjuk, amik”. (Követői, a buddhista orvosok Alexandriában híresek voltak, maga a „terapeuta” szó is tőlük származik.)

Noha a buddhizmus történetileg és némely tanításában a hinduizmusból, főleg a számkja-jógából indult ki, azt teljesen meghaladja és attól élesen elválik. A látszólagos hasonlóságok és az időnkénti azonos szóhasználat egészen más értelmezéseket takar. A buddhizmus nem lélekhit, ezen az alapon a kereszténységgel nem lehet összehasonlítani, a taoval sokkal inkább. (Nem véletlen a tibeti buddhista jelkép: kör alakban elhelyezkedő 8 buddhista főszimbólum, a kör közepén pedig a két egymásba fonódó hullám, a tao ismert yin és yang ábrázolása.)

Némely vallástörténész azonban úgy gondolja, hogy a lélek szó eredeti őskeresztény értelmezése és a buddhista tudat-fogalom teljesen azonos.

A lélek szó etimológiailag a lélegzés szóból ered, legalábbis a két világháború közötti igen kiterjedt jógakönyvek, jógaszakirodalom ezt állítja, márpedig a jóga és a buddhizmus meditációs technikája, mely által a tudat megközelíthető, elképzelhetetlen a speciális és nem túl könnyen megtanulható légzésgyakorlat nélkül.

Az őseredeti indiai „istenfogalom”, a világot létrehozó, a világot uraló és magába foglaló (eddig teljesen megegyezik a tao fogalmával) ősenergia neve OM, vagy AUM, az elnevezésben azt a hangot próbálják meg visszaadni, ami belégzéskor keletkezik. OM fogalma megtalálható a jóga szinte minden irányzatában és buddhizmusban is, jelét is (egy különös farkincával rendelkező hármas számhoz hasonlít), mantrákban a szótagot is használják.

A tao, az állandó áramló energia képi megfogalmazása a körkörösön, vagy egymásba fonódó hullámokban előrehaladó víz. (Ilyen a Teljesség felé felépítése is, a fő téma, a Forrás, a résztemákban újra és újra visszatér, a résztemák ennek a variációi, az egész egy jól megkomponált zenemű képzetét kelti, de még inkább a hullámzó vizét, annak egyszerű, mégis erőteljes zenéjét.) A világ négy alkotórésze: a föld, a víz, a tűz és a levegő ősi keleti jelképek.

Jézus alakja és tanítása, Buddha alakja és tanítása régóta foglalkoztatja a teológusokat, vallástörténészeket, művészeket és laikusokat. A keresztény és a buddhista tízparancsolat feltűnő, szinte szó szerint egyező szövege, az ego felszámolásának tana, a szeretet és együttérzés minden élőlény iránt, a szerzetesség intézménye Jézus előtt, Buddha idején még mind forradalmian új és egyértelműen buddhista tanítás volt. Egyáltalán nem nehéz tehát a buddhizmust és a kereszténységet közös nevezőre hozni, de érdekes módon sokkal nehezebb a hinduizmussal. A teozófiának az a kísérlete, hogy a kettőt egyesítse és azonosnak tüntesse fel, a legbiztosabb jele annak, hogy fogalma sincs, se az egyik, se a másik tanítás lényegéről. Külön-külön mindhárom hitvilág nagyszerűen megfér egymással, sőt a hasonlóságok erősítőleg hatnak mindháromra, de értelmetlen próbálkozás egyveleggé gyúrni őket. A teozófia

bőven használja a középkori misztikát (a taonak valóban van ilyen irányzata – aranycsinálás, az élet meghosszabbítása stb., amellyel a rózsakeresztesektől a szabadkőművesekig mindenki foglalkozott). de a buddhizmusban és a tao hozzá közeli és Weöres által használt, a Tao te Kingben kifejtett nézetrendszerében nyoma sincs a misztikának.

Lao-ce és legjobb tanítványa, irányzatának továbbfejlesztője, Csuang-ce nem volt misztikus. Tanításuk nem szól másról, mint az igaz útról, vagyis: hogyan lehet boldog az ember, buddhista fogalmazás szerint: hogyan szabadulhat meg a szenvedéstől. Mindkét vallás ezt tanítja, se többet, se kevesebbet, mindkettő abból indul ki, hogy a legtöbb, amit a világ jobbításáért tehetünk, az az, hogy magunkat átalakítjuk. Miután mindez megtapasztalható, a gyakorlatban alkalmazható (ha nem is könnyen), nincsen benne semmi misztikus. Sőt: Buddhára is, és különösen a kínaiakra nagyon jellemző, hogy hasonlataikat is az egyszerű ember hétköznapjaiból veszik, és mindannyian azt a nézetet vallották: „ne azért hidd el, amit mondtam, mert én mondtam, hanem tapasztald meg.”

Ami Weöres Sándornál azonnal feltűnik mindezek ismeretében, az az, hogy mennyire pontosan, fogalmilag is és az érzékelés szintjén is tisztában volt a keleti világgal. Ismerte a teozófia tanait, érdeklődéssel olvasta, de számára könnyűnek találtattak. Ő is használja néha a lélek és Isten fogalmát a Teljesség felé c. könyvében, de nála nem keveredik a kereszténység a keleti vallásokkal, kioltva egymást, hanem a kínai univerzalizmus értelmében újra-fogalmazza Istent, aki nem személyes Isten, hanem OM-mal azonos. Léte meditációban és zenei hangokban közelíthető meg.

Egy-két bibliai utalást leszámítva az egész könyv a buddhizmus és a tao szerint halad előre, s csúcspontjában, a 10 Erkély c. részben 10 mondatban összefoglalja mindkét vallás lényegét.

Weöres talán az egyetlen európai író, aki ennyire mélyen belemerült a keleti gondolkodásba, és nyilvánvalóan értette is, sőt lényegileg átélte a tartalmát, szimbolikáját, zenéjét, ellentétben néhány róla szóló monográfia szerzőjével. Szinte általánosnak mondható, hogy a Weöressel foglalkozó írások vagy átugorják, vagy néhány mondattal elintézik, vagy elmarasztalják a Teljesség felé c. kötetet. Láthatóan nem tudnak vele mit kezdeni. Érthető. Ahhoz, hogy a könyv értékét teljes egészében meglássák, legalább alapszinten tisztában kell lenni néhány ázsiai „szent könyvvel”.

A könyv öt alcíme egy-egy szimbólum. A Forrás, vagyis mindennek kezdete a fő téma, teljesen megegyezik a Tao te King nyitó verseivel:

„Ezért:
aki vágytalan,
a nagy titkot megfejtheti,

de ha vágya van,
csak a dolgokat szemlélheti.
E kettő mögött közös a forrás,
csakán nevük más,
Közösségük csoda,
s egyik csodától a másik felé tárul
a nagy titok kapuja.”

A nyitó vers fontos alapfogalma a forrás, a Teljesség felé viszont a címen kívül nem használja a szót, de mind a 24 részdarab erről szól.

Nyitódarabja az Őstudás című rész. Ugyanabból indul ki, mint a buddhizmus: minden szenvedés oka a nem-tudás. Az ő tudás, a forrás azonos a buddhista tudattal. Weöres magyarázatában világosan megkülönbözteti a rációtól, amely, miután agytevékenység, „szétmáló”. Ebben a részben található Weöres összes metafizikai fejtegetése, ezek után újra visszatér a fő gondolatához, amivel kezd, és ezúttal Alaprétégnek nevezi. Az Őstudás, az Alaprétég és a Tíz lépcső, amely logikailag szorosan összetartozik. Eszerint az őstudás az őegység egy darabja, mely mindenkinben megvan, megközelítési módja nem a gondolat, hanem a képzelet. Az őstudás passzív, a meditációs állapothoz hasonló (vagy ugyanaz), örök, gyenge, de mégis erős (a tao kedvelt víz-hasonlata), az élet és a halál nem érinti, hiszen az őstudásban nincsen semmi duális, az őstudás birtoklója sértetlen marad, s ez a legtöbb, ami emberileg elérhető. Ez az őstudás az alap-rétég minden emberben. A hozzá vezető út a Tíz lépcső. Itt szó szerint a Tao te King fentebb már idézett nyitóverséhez tér vissza. A tao a buddhizmussal szemben a természeteset tekintette lényegesnek, a tudást elítélte, az egyszerűséget a tanulatlansággal, a tanultságot a ravaszsággal azonosította. A Tíz lépcsőben a világi kötöttségekről, a világi boldogságforrásokról szól elítélőleg, az egészet egyre fokozódó érzelmi erejű himnuszhoz lehetne hasonlítani, melyet lezár a bizonyosság: aki mindezekről elfordul, azon nem fog az élet és a halál, mert számára – túl a duális világon – a kettőnek nincs értelme: ugyanaz. Maga a teljesség. A szimbolika világiak számára is érthető: egy-egy ember számára a születés és a halál közé eső időszak az élet, a teljesség, az élethez hozzátartozik a halál, az igazi élet csak a halál vonatkozásában érthető, értelmezhető és élhető igazán értékesen, így egyáltalán nem paradoxon a „teljesség te magad”, az élet és a halál egyben, vagyis múlandóság. A felszólító mód és a „te magad” állandó ismétlése ritmikussá és örökérvényűvé teszi a rövid darabot.

Logikailag a fő témához kapcsolható még a két utolsó rész: a Teljes ember és a Találkozás egy teljes emberrel című. Mindkettő az egyéniség felszámolásának szükségességéről szól: a befelé haladó meditációnak, amíg el

nem éri a célt, „tizenkét ruhát kell levetnie”. Az apáca, az a teljes ember, „akinek már csak poggyász volt a saját teste is.”

A fő témákhoz egyenként kapcsolódnak a melléktémák, melyek egyben az egészhez is kapcsolódnak, magyarázó, értelmező szerepük van. A teljesség minden fogalmi, értelmi, logikai és érzelmi kiterjedését körüljárja, ezért tűnik ismétlésnek vagy túlmagyarázónak. De nem szabad elfelejteni, hogy a mű olyanok számára készült, akik a témában nem rendelkeznek felkészültséggel, akik számára az egyéniség még mindig a világ közepe, számukra meggyőzővé kell tenni, hogy mindent megnyerhetnek azzal, ha mindent elveszítene.

Ez nem paradoxon. A lelki nyugalom legerősebb veszélyeztetői a félelem és a vágyak, a kötöttségek, a kötődések. Ha mindettől megszabadulunk, az abszolút szabadság állapotát éljük át, melyben megszűnik a félelem is. Erről szól a Mozdulatlan utazás, A képzelet, a Ki vagy te?, Az egyéniség szétbontása, A vágyak idomítása, Az élet idomítása.

A mozdulatlan utazás jellemző mondata: „magam vagyok a mindenség.”

Vagyis a térbeli, gondolati és képzeleti világ végtelen, de a személyiség börtön, korlát, sohasem tudjuk emiatt az összes lehetőséget végigutazni.

A képzelet jellemző mondata: „a jelenségvilág álvégtelenjétől képzeleteden át vezet az út a benned rejlő igazi végtelenbe”. A buddhizmus tanítása szerint a jelenségeket nem látjuk, hanem a fény, a szem, az agy és a tudat bonyolult rendszerén keresztül „elképezzük”. A meditáció arra való, hogy ezt az utat tudatosítsa, ezáltal valóban annak látjuk a dolgokat, amik. A meditációban jelenlévő szelektív tudati összpontosítás meglátatja velünk a „változó megnyilvánulások mögötti változatlan létezését.”

Mind a tao, mind a buddhizmus határozottan tagadja, hogy azonosak volnánk akár a testünkkel, akár az értelmünkkel, akár az ún. egyéniségünkkel. A Ki vagy te? c. részben Weöres ezt írja: „ahol megszűnik az érzés, az érzéketlenség, gondolat és gondolatalanság, változás és változatlanság, ahol azt hinnéd, hogy semmi sincsen: tulajdonképpen lényed ott kezdődik”. (Az üresség tana a buddhizmusnak is, a taonak is vezérgondolata, a műben sok helyütt más és más formában, de újra ismétlődik. Az Üresség örök és végtelen, mindennek lényege. A buddhista meditáció tanítása szerint az igazi Tudat üres, ehhez az ürességhez úgy jutunk el, ha erős koncentrációval megbénítjuk, nullára redukáljuk az agy tevékenységét. A vibráló gondolatoktól, képek, benyomások összevisszaságától megtisztított tudat üressé válik és feltöltődik igazi tartalmával, ami átélhető, de szavakban nem rögzíthető. Ez a Weöres által leírt „fogalmak nélküli gondolkodás”, „hangok nélküli zene”. Lao-ce

szerint is az üresség mindennek a lényege: a korszak is, a ház is attól használható, hogy belül üres.

Weöresnél nem paradoxon, hanem ezeknek a tanításoknak a pontos értése, hogy „a semmi-sem-tudás azonos a minden-tudással”, vagy „abban, ami független a tértől és az időtől és minden káprázattól: a Van és a Nincs ugyanaz.” Itt a két kulcsszó a „káprázat”, vagyis a szenvedés oka, hogy káprázatokat valóságnak vélünk, egyszóval a nem-tudás, és az ugyanaz. A meditációs csúcspan, a számádkiban megszűnnek a dualítások, megvalósul a teljes üresség, a teljesség: „merülj önmagadba, személyed alá, s ahol nincs tovább, ahol minden mindennel azonos, ez a teljesség.”

Weöres szó szerint idézi Buddhát, hogy az egyéniség nem más, mint vágyak és szenvedélyek kusza keveréke. Az egyéniség megsemmisítésének útja a vágyak és szenvedélyek felszámolásán át vezet.

A vágyak idomítása különleges darab. Egyfelől a buddhista középút tanítása látható: „ne mondj le semmiről.. de kívánságaid rabja se légy”, ugyanakkor Freudot is idézi: „ha a vágyakat elfojtod, kísértetként visszajárnak”. E látszólagos dilemmát a buddhizmus teljesen megoldja.

Buddha szerint a 4 nemes igazság első kettője, vagyis a helyes elhatározás és a helyes gondolkodás, alkalmas arra, hogy némi gyakorlással a vágyakat mintegy „maguktól” megszüntessék. A buddhizmus semmilyen önmegtartóztatást, önmegerőszakolást nem tart helyesnek, mint ahogy az önsanyargatást és az aszkézist elveti. Szerinte a helyes elhatározás kitartó próbálgatása előbb-utóbb azt eredményezi, hogy módosul az a tudatállapot, amely azt a bizonyos dolgot olyannyira kívánatosá tette, végül már szabadulni szeretnének attól, amire korábban vágytunk, végül magától a vágytól is, és ettől kezdve a vágy lassan felszámolódik. Ezt Weöres nem tudhatta.

Weöres változata a vágyak megszelídítése vagy szublimálása.

A „nem-cselekvés” taoista ideálja az Élet idomítása c. fejezetben bukkan fel. Érdekesen hozza a tao buddhista kritikáját: Lao-ce szerint a tétlen remeteség az ideális – ezt Weöres elveti és a buddhista megoldás teszi magáévá: vagyis a tudat által vezérelt, önérdektől mentes cselekvés azonos a nem-cselekvéssel, mert nincs karmaképző ereje.

A Kard c. részben található a közélettel foglalkozó fejezetek. Szinte mindegyik értékelője felrója Weöresnek a mindenféle politikától való undorát, hogy „helytelenül” minden népboldogító eszmét elvet, egy kalap alá vesz, és valamennyihez negatívan viszonyul. Ez igaz.

Az érzélgősségről, Az emberismeretről, A közösség-gyűlöletről és főleg A közösség-javításról szóló fejezetekben különösen érezhető, már a címek is sokatmondóak. Ő azt a buddhista társadalomjavítást tartja egyedül elfogad-

hatónak és követendőnek, mikoris a javítást az ember saját magán kezdi és ott be is fejezi. Az együttérzés szó értelmezése is a buddhizmusé.

A Kard betétdarabjai a XX. századi freskó rettenetes képsorait vetítik előre, ez az egyetlen erősen képi és nem gondolati része a műnek. Itt több egymást követő jóslat szól a világ pusztulásáról. Ez és az ezt követő Noé bárkája című darab a kevés keresztény gondolat a műben. Se a tao, se a buddhizmus nem jósol világvégét és borzalmakat, szerintük épp elég borzalmas az is, hogy újra és újra meg kell születnünk.

Itt Weöres kilép a keleti vallások fedezékéből, és egyértelmű a háború és az azt követő „szocialista” korszak kapcsán keletkezett pesszimista jövőkép.

A Fészek fejezetben a tao férfi-nő, yin-yang együttes harmóniáját rajzolja meg.

A Szárny fejezet az egyetlen, ahol a keresztény világ körvonalazódik a manókkal, angyalokkal, szentlélekkel. Ám a keresztény felszín alatt tovább folytatódik a buddhizmus gondolatmenete.

A Ne várj csodát című részben újra felbukkan az egyéniség felszámolásának igénye, méghozzá ezúttal a tiszta buddhista megközelítést alkalmazva, mintegy jelezve, hogy az egyéniség felszámolása az igazi keresztény értelmezésben is fontos. „Bontsd szét személyedet és szemléld, mint idegent. Ne maradjon benne semmi rejtett, vagy vizsgálatlan. Ne maradjon benne semmi, amihez ragaszkodsz, vagy amitől utálkozol. A ragaszkodás és az utálat is hamisít.” A Haláltánc rész egyszerre idézi a keresztény középkort, a gótikát és a szanszára körforgását. A Hírvágy című darab ismét a tao jellegzetes tanítása: „a hírnév nem dicsőség, hanem nyomorúság és megaláztatás, a dicsőség és a halhatatlanság bennünk van.”

A Kristály című fejezet az utolsó rész, utal a megvilágosodás mindent tudására. Ebben a fejezetben jóformán csak költői aforizmák vannak, formailag kissé hasonlóak a buddhista koanokhoz. Ilyen például a Teljes gyönyörűség: „Hogy milyen tökéletes az élet minden dolga, csak az tudja igazán, aki már nem óhajtja őket. A csont szépségét nem a kutya látja, amely rágni kívánja, hanem az ember, aki nem akarja rágni.”

A Tíz erkély című darab az egész könyv, sőt, az egész tao és buddhizmus eszencia-szerű összefoglalása, és tökéletesen világos annak számára, aki a buddhizmus és tao világában otthon van. Tamási bizonytalanságának és paradoxon-játéknak fogja fel, és azt állítja, hogy nem kell és nem is lehet szó szerint értelmezni. Pedig szó szerint kell és persze lehet is. Ami pedig a „bizonytalanságot” illeti, az a tíz sor úgy van ott, mint egy kőszikla, az átélt, megélt valóság és szilárd meggyőződés, a bizonytalanság inkább Tamásira jellemző. Lássuk tehát:

„A teljes lét: élet-nélküli”

A lét és az élet között az egzisztencialista filozófia is különbséget tesz. A mondat szó szerinti értelmét az egész kötet kifejti: amit az élet alatt szokás érteni, az mind akadályozza a teljes lét megjelenését, amely: üres.

„A teljes hatalom: erő-nélküli”

A tao gondolata kedvenc hasonlata az áramló víz, gyenge, de mégis képes hegyeket és sziklákat is elhordani.

Európai szemnek a legmegdöbbentőbb ez a két sor:

„A teljes szeretet: érzés-nélküli.

A teljes boldogság: öröm-nélküli.”

A könyv más részein, pl. A szeretetről című darabban kifejti, hogy az igazi szeretet leginkább a közönyre hasonlít. Megint a buddhizmus gondolata. Itt is a látszat és valóság örök szembeállása tapasztalható: miután a szeretet érzése, ha egy, vagy kevés emberre irányul, megnyilvánulásában intenzívebbnek tűnik, mint amikor minden élőlény felé szétszóródik. A buddhizmus szerint az igazi szeretet a nem-ragaszkodás, így ugyanis nem jön létre az európai szeretet és különösen szerelem-viszonyokat annyira megfertőző és tönkretévő birtoklásvágy, vagyis az önzés, amely épp arról szól, hogy magunkat szeretjük, nem a másikat.

A második mondat a Nirvana-t elért emberről szól. A Nirvana nem egy hely, mint pl. a mennyország, hanem egy állapot. Ebben az állapotban megszűnik a kettősség, márpedig az öröm a kettősség szféráján belül létezik.

Lao-ce öreg parasztról szóló példázata pedig a tao magyarázatát adja, vagyis értelmetlen az öröm és a bánat, mert nem tudhatjuk, hogy az, amit adott pillanatban tragédiának élünk meg, hosszútávon nem jó-e nekünk, és fordítva.

Tehát az a boldog ember, aki jót és rosszat is egykedvűen fogad.

A többi mondat a meditációs állapotot írja le tömören. A Tíz erkély maga a Kristály. A többi darabot utána feleslegesnek, túlbeszéltnek érzem.

A kozmikus harmónia könyve ez. Semmiféle misztikát ne találok benne, miképpen a Tao te King teozófiai fordításában sem, és ez főleg akkor feltűnő, ha összevetjük a Tao te King teozófiai fordításával és lábjegyzeteivel. A különbség kiáltó, noha ugyanazt a szöveget használták.

Weöres intuitív közelítése kelethez helyesnek bizonyult. Lénye belseje felé gyorsan utat találtak az igazi értelmezések, pontosan úgy, mintha évtizedekig tanulmányozta volna a témát.

A teljesség felé alapján az a benyomásom alakult ki, hogy az alkotó tevékenység vagy ihlet, és a meditatív állapot nagyon hasonlatos.

Weöres Sándor kifejezései, leírásai egy olyan állapot élményszerű megjelenítései, amit se külső befolyások, se keleti utazás, se tanulmányok, szimbólumok, mítoszok olvasása önmagában nem tud létrehozni.

Ez egy áradó belső világ őszinte, nagyon intenzív élménye.

Felhasznált irodalom

- WENINGER A.: A jóga (1940 Bp.)
BAKTAI E.: A diadalmas jóga (1990 Bp.)
ELIADE: A jóga (1990 Bp.)
ELIADE: Vallási hiedelmek és eszmék története I., II., III. (1991 Bp.)
KACZVINSZKY: Kelet világossága (1990 Bp.)
India bölcsessége (1994 Bp.)
A buddhista ürességmeditáció fokozatai (1997 Bp.)
SRI CHINMOY: Meditáció (1994 Bp.)
DHAMMAPADA (1994 Bp.)
SZA-SZKJA PANDITA (1984 Bp.)
Buddha beszédei (1989 Bp.)
Kínai buddhista filozófia (1994 Bp.)
Tibeti buddhista filozófia (1994 Bp.)
Buddhista logika (1995 Bp.)
LÁMA ANAGARIKA GOVINDA: A korai buddhizmus lélektani attitűdje (1992 Bp.)
Egyetlen szál virág az egész világ
(265 buddhista, keresztény és taoista példázat és koan (1997 Bp.)
COOMARASWAMY: Hinduizmus és buddhizmus (1994 Bp.)
GRUBER-KERSTEN: Der Ur-Jesus
(Die buddhistischen Quellen des Christentums) (1994 München)
STOJITS I.: Tao te King (újrakiadás 1994 Bp.)
WEÖRES S.: Tao te King (1992 Bp.)
LAO-CE: Wen-ce (Lao-ce utolsó tanításai) (1995 Bp.)
Csuang-ce bölcsessége (1994 Bp.)
FREUD: Rossz közérzet a kultúrában (1989 Bp.)
JUNG: Az ember szimbólumai (1990 Bp.)
KENYERES Z.: Tündérsíp (1984 Bp.)
TAMÁSI Á.: Weöres Sándor (1978 Bp.)