

# Markó István

## **„...akadtak jó, bölcs és szent emberek, nem csak ebben a vén Európában!”**

Szabó Lőrinc keleti eszmetársai

Szabó Lőrinc lírájáról már rengeteg elemzés született, ezek közül azonban csak néhány akad, amelyik a távol-keleti<sup>1</sup> vallások, filozófiai irányzatok megjelenésével foglalkozna. Persze ezeket a megkerülhetetlen motívumokat sokan megemlítik, de kevés elemző kivételével (itt például Simon Zoltánra, Csibra Zsuzsannára stb. gondolok) nem szentelnek kellő figyelmet Szabó ezen verseinek hátterére, pedig – reményeim szerint – e dolgozat végére beláthatjuk, hogy több elemzési lehetőség nyílik számunkra e költemények kapcsán.

Igen vékony a határ, ami elválasztaná egymástól a különböző keleti hatásokat Szabó Lőrinc műveiben, ezért is nehéz elkülöníteni az egyértelműen buddhista<sup>2</sup>, hindu stb. ihletésű verseket. Ez azonban nem meglepő, hiszen a hinduizmus, a buddhizmus és a taoizmus egymás mellett kifejlődött tanokat hirdetnek. Mindazonáltal akadnak árulkodó jelek. Szabó nagyon gyakran, nem csupán a forrásra utal, de egész egyszerűen rímbe szedi a különböző keleti tanításokat.

Megfigyelhető továbbá az is, hogy a Szabó Lőrinc életművére jellemző kettősség, a duális oppozíciókkal való játék a távol-keleti tematikájú versek nagy részében is jelen van. Ennek persze oka lehet a kínai világszemlélet is, ami meghatározza az egyes költemények hangvételét és struktúráját, azonban nem tekinthetünk el attól, hogy a költő személyiségétől nem idegen az efféle gondolkozásmód. *„Szabó Lőrinc alkotás- és nyelvfelfogásának követ-*

---

1 A következőkben előfordul, hogy a távol-keleti ihletésű költeményekre keletiként hivatkozom, azonban e tanulmány céljai közt nem szerepel a perzsa, sumér stb. motívumokat felmutató versek elemzése.

2 Munkám során az egyszerűség kedvéért a továbbiakban a kevésbé szerencsés „buddhizmus” kifejezést alkalmazom a Buddha tanát követők csoportjainak tanításaira, bár sokkal helyesebb lenne, ha különböző buddhista iskolákról beszélhetnénk, nem pedig egy egységes nézőpontot sugalló buddhizmusról. Hiszen a tanítások sokfélesége néhol alig kapcsolja egymáshoz a különböző ágazatokat (l. tibeti buddhizmus és a csan buddhizmus közti nézetbeli különbség). Ez a sokszínűség többek között annak is köszönhető, hogy a Beérkezett nem adott tanításainak strukturált vázat, elutasította a rendszerszerű szerkezet felállítását. Éppen ezért a példázatokban, legendákban nagyon jellemző hagyomány, hogy a Buddha semmilyen elméleti spekulációt nem tűr meg (jó példa erre a Málunkjáputtával folytatott híres párbeszéd). Manapság többek között Bryan Jaré Cuevas, Siglinde Dientz, illetve Robert Kritznern munkáiban olvashatunk a különböző iskolákat követők nézetéről.

kezményeként elhomályosul és követhetlenné válik a határvonal műfordítás és költészet között”<sup>3</sup> – írja Csibra Zsuzsanna a kínai vonatkozású versek kapcsán. Megállapítása azonban általános igazságokat is rejthet Szabó költészetével kapcsolatban. A következőkben – amennyire lehetséges – megpróbáljuk elkülöníteni és önálló műként bemutatni a keleti témájú verseket. Mindezt olyan módszerrel, hogy először a hinduista ihletésű költeményeket vesszük górcső alá, majd a kínai, taoista művek következnek, ezután a buddhizmus verseit tárgyaljuk. Legvégül azok az írások következnek, amiken nem lehet egyértelműen valamelyik nagy keleti vallás hatását tetten érni, mert több iskola tanításainak motívumaival terheltek. Tehát nem feltétlenül próbálunk a versek keletkezési idejére hangsúlyt fektetni, hanem a költeményekről írtakat igyekszünk a saját elképzelésünk szerint sorba rendezni. (E sorrend okairól később még lesz szó.) Ahogy szükségesnek látjuk, ott bővebben kitérünk az egyes vallások tanításainak magyarázatára. Lássuk, mire jutunk végül.

## A Te meg a világ és a Különbéke

Szabó Lőrinc életművében kiemelt fontosságú az 1932-es év végén megjelent *Te meg a világ* című verseskötet. Szabó maga a *Vers és valóságban* „az első valóban igazi” kötetének nevezi.<sup>4</sup> Ebben a kötetben – amiről „már a kortárs kritika, majd pedig az irodalomtudomány is megállapíthatta, hogy Szabó Lőrinc költészetének egyik csúcsteljesítménye, és egyben a magyar líra kiemelkedő értéke”<sup>5</sup> – jelenik meg először markánsan a keleti motívumvilág. Hiszen a Kelet varázsos gondolatai, a 20. század első felére jellemző bizonytalanságban (háborúk, gazdasági világválság stb.) az európai fejek és fülek számára olyan új eszmerendszert közvetítettek, amik magyarázatot és talán némi vigaszt is nyújtottak e komor hangulatban.

Ahogy Buda Attila írja az indiai és kínai gondolatvilág Szabó Lőrincre való hatásáról: „*egy-egy gondolataikban, motívumaikban Szabó Lőrinc sajátjait ismerte fel, azok mozgatták képzeletét, olyan verstárgyakat kínálva fel, amelyek alkalmat adtak önmaga kifejezésére*”.<sup>6</sup>

Simon Zoltán pedig azt mondja egy helyen a tanulmányában, hogy annak ellenére, hogy – mint említettük – a *Te meg a világban* válik érezhetően tematikus erejűvé a keleti gondolatok megverselése, még úgy is, hogy csak két mű (*Tao Te King*, *Rigvéda*) szerepel ebben a kötetben, amiben megjelennek keleti vallásra utaló gondolatok. A legtöbb ilyen költeménye – szám szerint tíz – „1934-ben és 35-ben keletkezett.”<sup>7</sup> Ezen versek nagy része tehát a *Különbéke* című kötetben (1936) kapnak helyet.

Kabdebó Lóránt a *Te meg a világ* és a *Különbéke* keleti tematikájú költeményei között azt a lényeges különbséget veszi észre, hogy, míg az előbbiben „*a világ rendjének, szerkezetének és a belső világ, a személyiség teljességének vizsgálatát célozza meg, a Különbéke idején írt*

3 Csibra Zsuzsanna: *Tenyérynji selymen végtelen tér – Kínai költők magyar fordításokban*. Argumentum Kiadó, Budapest 2006. 119. o.

4 Szabó Lőrinc: *Vers és valóság – Összegyűjtött versek és versmagyarázatok I*. Magvető Könyvkiadó, 1990. 227. o.

5 Kabdebó Lóránt: *Szabó Lőrinc pályaképe*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 71. o.

6 Buda Attila: *Szabó Lőrinc*. Elektra Kiadóház, 2002. 101. o.

7 Simon Zoltán: *Szabó Lőrinc költészetének keleti motívumai*. In: Szabó Lőrinc: *Buddha tenyerén – A költő keleti témájú versei*. (Steinert Ágota szerk.) Helikon Kiadó, 1991. 54. o. Az elemző szerint 11 keleti utalással rendelkező vers van ebben a kötetben, mert ő *A föld alma* címűt is ezek közé sorolja, holott az nem – sőt, ha számításba vehetjük az erről írtakat a *Vers és valóság* lapjain, akkor kijelenthetjük, hogy még a költő szerint sem – tartalmaz semmi efféle gondolatot.

mítoszaiban a megismerés határait elemzi.<sup>8</sup> Ez utóbbi kötetről Radnóti Miklós így értekezik a Nyugatban megjelent kritikájában: „A Te meg a világ már a bonyolult lélek kívánczósága az egyszerűség felé. ...És új könyve, a Különbéke megérkezés az egyszerűséghez. ...A csodás elem pedig a keleti mitológia isteni teremtményeiben lép elénk, illetődött, mosolygó közvetlenséggel. Vimálá, a kurtizán, Mara, Urvasi, Dsuang Dszi, Jang Dsu, a lázadó Szun Vu Kung és a többiek.”<sup>9</sup> Radnóti kritikájában azonban nem minden megjegyzése helytálló, hiszen – ahogy később látni fogjuk – bizonyosodik, hogy a felsorolt alakok közül korántsem nevezhető mindegyik „isteni teremtménynek”. Sőt, talán egyik sem, de erről majd a továbbiakban bővebben beszélünk.

Előljáróban talán annyit megjegyeznénk, hogy Szabó Lőrincnél rendszerint Dsuang Dziként találkozhatunk egy legendás keleti bölcs, Csuang Csou – a későbbiekben Csuang-ce – nevével. Hiszen, ahogy Csibra Zsuzsanna írja egyik lapalji jegyzetében, hogy „a filozófus neve Csuang Csou [...] volt, a róla elnevezett Csuang-ce gyűjtemény [...] tartalmazza a mestertől származó írásokat is, nagyobb részt viszont tanítványainak munkáit. [...] A későbbi hagyományban azonban a művek címeit szerzőjükkel azonosították, így terejedt el [...] a Csuang-ce és a Lao-ce mint személynév.”<sup>10</sup> Ebből is kiténik, hogy Szabó Lőrinc nyilvánvalóan német nyelvű forrást (Wilhelm Richard) olvasott, ahol a fordítás Dschuang Dsi.

„Ami él s mozog, mind úgy küzd, ahogy te”

A legtöbb hinduizmus foglalkozó alapműből is kiderül, hogy a hindu szent szövegek két részre bonthatók: a sruti („kinyilatkoztatások”, illetve „hallomás útján szerzett tudás”) és a szmriti („emlékezet által megőrzött tudás”) irodalmakra. Azért nevezik így őket, mert míg a sruti tanításokról a bölcsnek isteni kinyilatkoztatás útján szereztek tudomást, addig a szmriti szövegeknek ismert és nagy tiszteltnek örvendő szerzőik vannak.

A sruti irodalmak közé tartoznak az upanisadok<sup>11</sup> is. Ezeket a hinduk védántának, vagyis a védák<sup>12</sup> végének nevezik. Az upanisadok olyan alapvető metafizikát, vagyis „elsődleges filozófiát” tartalmaznak, ami kiindulópontjául szolgál a hinduizmus valamennyi filozófiai irányzatának.

A fő témája az upanisadoknak az átman („lélek, önvaló”) és a brahman („a mindenség, az Abszolút, a világot átható személytelen isteni erő, az őseredeti Egy, a világszellem”) mibenléte, illetve a kettő azonossága. A tanítások célja tehát önmagunk metafizikai értelemben való megismerése.

Jól látható, hogy ezek elsősorban nem emberi bölcsességeket közvetítenek az olvasóiknak, hanem sokkal inkább megszabadító igazságokat. Egyes kijelentéseiket a máhávákjákat („nagy mondások”) a végső megszabadulás verbális megnyilvánulásainak tartják. Négy ilyen „nagy mondás” létezik, amelyeknek rejtett erőt tulajdonítanak, és amelyek segítenek felismerni az átman és a brahman azonosságát. Ezek a mondások a következők: (1.) „én vagyok a brahman” (Brihadárányaka-upanisad I. 4), (2.) „ez az önvaló a brahman” (Brihadárányaka-upanisad II. 5, 19), (3.) „a brahman a bölcsesség” (Aitaréja-upanisad III. 1, 13) és (4.) „ez vagy te” (Cshándógja-upanisad VI. 8, 7).

8 Kabdebó Lóránt: *Szabó Lőrinc*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1985. 97. o.

9 In: Domokos Mátyás (szerk.): *Homlokodtól fölfelé*. In memoriam Szabó Lőrinc. Nap Kiadó, 2000. 121–124. o.

10 CSIBRA. 2006: 125. o.

11 A szanszkrit *upanisad* szó jelentése „a mester mellé való letelepedés”.

12 A szanszkrit *véda* szó jelentése tudás. Így az upanisadok a legvégső tudás forrásai.

Ez utóbbi mondás így hangzik szanszkritül: tat tvam aszi. Ezt a máhávákját dolgozza fel Szabó Lőrinc a *Különbéke* kötet „*Ez vagy te!*” című költeményében.<sup>13</sup> Nem nehéz tehát megállapítani, hogy honnan ered a vers címe. Sőt maga a történet is pontosan megegyezik a Cshándógja-upanisadban leírtakkal. Uddálaka Áruni tanítja a fiát, Svétakétut (a versben Svétakétu) a lét és nemlét, illetve az Abszolút (brahman) és a lélek (átman) viszonyáról. Nyilvánvalónak tűnik, hogy Szabó Lőrinc ismerte a Cshándógja-upanisad ezen fejezetét, hiszen versének öt versszaka sorrendben az upanisad 8–10., illetve a 12–13. szakaszát szedi rimbe. A történet a lélekről, virágokról, folyamokról, a fűgéről és a vízbe dobott sóról szinte szó szerinti idézet a hindu szent szövegből.

Simon Zoltán utal arra, hogy ezt a máhávákját „*Schopenhauer és a német romantikusok már... szállóigévé tették*”<sup>14</sup> a 19. század közepén. Így valószínűsíthető, hogy Szabó Lőrinc német forrásból, fordításból táplálkozva írta meg ezt a költeményét.

A szerző egyik korábbi verse a hindu *Násadíja*<sup>15</sup> szó szerinti fordítása (hiszen a költő nem jelzi, hogy fordításról lenne szó, csak később a *Vers és valóság* című kötetben írja le, hogy nem saját szerzeményről van szó).

Korábban említettük, hogy az ellentétekben való gondolkozás sok keleti tartalmú versnek lételeme. Nem véletlen, hogy ez láthatóan itt, a *Rigvéda* című versben is jelen van. A költeményben (pontosabban a hindu szentírat fordításában) megjelenő központi fogalmak: élet és halál, lent és fent stb. egy volt a kezdet kezdetén, ezek tehát nem feltétlenül egymással szembenálló, hanem sokkal inkább egymást kiegészítő, összefüggő dolgok. Következésképp az egységből született ellentétek látszólagosak csupán.

Sőt az *Isten* című vers 22. és 23. versszakában is ellentétes tárgyakkal, fogalmakkal – bűn és szeretet, rab és korbács, régi és új, gonoszság és jóság stb. – azonosítja a lírai én (vagyis a címszereplő, Isten) saját magát.

A vallások közötti őrlődés, a bizonytalanság a *Rigvéda* című vers legvégén is megjelenik. A teremtésre való rákérdezéskor azt a választ kapjuk, hogy csak „*Ő, akitől van... / Ő tudja!... – Vagy nem tudja Őse?*” Ez a gondolat azonban nemcsak a keleti hagyományokkal rokonítható, hanem a Talmudban olvasottakkal is, ami szerint annak, aki azt kutatja, mi volt a teremtés előtt, jobb lett volna, ha meg sem születik.

Ha a fenti versek szinte szó szerint ismételnék egy-egy hindu gondolatot, tanítást, akkor kijelenthetjük, hogy – Szabó Lőrincről, aki, mint említettük, egyértelmű allúziókkal dolgozik keleti költeményeiben – egészen más történetet várnánk az *Ardsuna és Siva* című költemény kapcsán. Ez a költemény meglepő, sőt a címe miatt félrevezető lehet azok számára, akik jártasak a keleti mitológiában. Ardsunáról<sup>16</sup> lehet tudni, hogy nem istenség volt, hogy azt Szabó Lőrinc leírta a *Vers és valóságban* e költeménye kapcsán, hanem egy ksatria, vagyis harcos kaszttól való, királyfi. És, bár valóban találkozott Sívával – erről a

13 A vers egyik textológiai érdekessége, hogy a kötetbeli közlések alkalmával a vers helyén – mint az összes többi költemény címénél – csupa nagybetűvel szedik a címet, a tartalomjegyzékben pedig csak a kezdőbetűt kapitális. Mindeközben az utolsó sorban ezt olvashatjuk: „*Ez Vagy Te, Svétakétu!*” Vagyis a cím szavainak mindegyik kezdőbetűje nagy.

14 SIMON 1991: 57.

15 Teremtéshimnusz. Nem is véletlen, hogy ez a vers a korpuszban kétféle címmel is szerepel. A másik cím: *A Teremtés himnusza*. Dolgozatomban viszont az egyszerűség kedvéért a továbbiakban is *Rigvéda* címen teszek rá utalást.

16 Maradjunk a névnek a Szabó Lőrinc által lejegyzett formájánál. De tudjuk, hogy létezik több magyar átírat, pl. Arjuna, vagy Ardsuna. Jelentése: „fényes”, „fehér”, „ezüst”.

Mahábhárata tizenhatodik fejezetében olvashatunk –, amikor egyszer az isten (mert Siva valóban az) megjelent előtte a Himalájában egy vadász álruhájában. Itt harcba keveredtek egymással, de miután Ardsuna rájött, kivel van dolga, hódolt az istennek, aki bocsánatképpen megajándékozta Ardsunát, akinek tegezéből azután sosem fogynak ki a nyilak, valamint megtanítja neki azokat a mantrákat<sup>17</sup>, amikkel megidézheti Siva fegyverét, a Pasupatát. Ám a versben felvázolt helyzet nem egyezik a fentebb olvasottal. Vizsgáljuk hát meg az első versszakot!

*Mit nyavalyogsz, hogy kegyetlen az élet,  
hogy megszakadsz s mégsem elég a pénzed  
és hogy a harcot nem bírod tovább?  
Kár sírni, fájni, megmondtam ezerszer.  
Mégis esztelen álmokba menekszel,  
idillt akarsz, henye elégiát?*

Ha tisztában vagyunk a Bhagavad-Gítá történetével, rájöhetünk, hogy ez a párbeszéd nem Sivával, hanem Krisnával zajlik le.

A Bhagavad-Gítá 11. fejezetének 15. versét, ami így szól: „*Arjuna szól: Kedves Uram, testedben látom egybegyűlve az összes félistent és a különféle élőlényeket. Látom Brahmát, amint a lótuszvirágon ül, látom Sívát, valamint sok bölcsét és isteni kígyót.*” Ezekben a sorokban a „Kedves Uram” megszólítás Krisna herceget illeti, aki Ardsuna kocsihajtója. A Szabó Lőrinc versében lezajló párbeszéd pedig annak a jelenetnek a parafrázisa, amelyben Ardsuna megretten a rokonvér kioltásának gondolatától, csak itt Krisna helyett Sivával beszélget a harcos. Ezt igazolja a következő sor: „– *Volnék bestia, könnyű volna ölnöm.*” A hindu szent szövegben ezután Krisna herceg eloszlatja kétségeit azzal, hogy egy lenyűgöző látásban önmagát a mindent magába foglaló univerzumként láttatva felfedi valódi, isteni kilétét Ardsuna előtt. Elmondja Ardsunának, hogy a harcos dolga az ölés, ám a csatában csak a testet ölik meg, mivel a lélek halhatatlan. Ardsuna megrendülten ébred rá, hogy ő is csak az örök s megmásíthatatlan isteni színjáték részese, ezért – saját érzéseitől, indítékaitól függetlenül – el kell játszania a ráosztott szerepet. Erre utalnak vissza Szabó Lőrincnél a következő sorok: „*Ami él s mozog, mind úgy küzd, ahogy te, / és nem lesz könnyebb a kedvedért...*”, valamint a „*vállald a sorsodat!*” felszólítás a költemény zárlatában.

Ha elvetjük azt a gondolatot, hogy irodalmi műben lehet tévedés, tehát Szabó szándékosan írta Krisna neve helyett Siváét, akkor meg kell vizsgálnunk, miféle intertextuális játékot űzött vajon velünk a költő? Siváról lehet tudni, hogy nemcsak a pusztítás, de a megújulás istene is volt. Talán éppen e háborús környezet és az Ardsunában lejátszódó belső bizonytalanság adta az ötletet Szabó Lőrincnek, hogy – a vers megértését segítve – a saját korában népszerűbb, jobban ismert istent szerepeltesse költeményében. Hiszen a háború, a pusztítás szolgálatában áll, míg Ardsuna ráébredése saját sorsára a megújulást, a kételyektől terhes lélek kétségekből való kilépését hivatott jelképezni, ezzel is erősítve a költemény mondanivalóját az európai, különös tekintettel a magyar fülek számára.

Ugyanakkor érdekes, hogy Urvasi és Pururavasz történetének újramesélésekor sem a teljes históriát adja vissza Szabó. A két szerelmes legendája a *Mahábhárátában* is szerepel, ott Pururavasz a Bháráták egyik őse, akinek a felesége Urvasi, egy tündér, pontosab-

<sup>17</sup> A szanszkrit *mantra* szó a *manas* (elme) és a *tray* (törés) szavakból alkotott összetétel. Ezt az elme felszabadítására utaló kifejezést használják a különböző „varázsserejű” kijelentésekre, amik a meditációt segítenek előidézni, illetve megkönnyítik az elmélyedést.

ban vízínimfa lény. Urvasi neve az „uru” és az „as” gyökökből jön, aminek jelentése magyarul annyi, mint „széles körben kiterjesztett”, más szóval: sok mindenki számára hozzáférhető. Ha ezt figyelembe vesszük, megértjük, hogy Urvasi a lényéből fakadóan (is) „kénytelen volt” elhagyni Pururavaszt, hiszen „mások számára is hozzáférhetőnek” kellett maradnia.

Van azonban más forrása is az ő történetüknek, többek között a szanszkrit költő, Kalidásza *Vikramu-urvasija* című színdarabja. Eszerint Urvasi és Pururavasz összesen 16 évet töltenek el együtt. A *Rigvédában* (X. könyv 95. fejezet) viszont ugyanez a verzió szerepel, mint itt a versben. Éppen ezért jelenthetjük ki, hogy Szabó Lőrinc (valószínűleg) innen merítette a versében lejátszódó történetet. (Főleg, ha figyelembe vesszük a magyar lírikus *Rigvédához* fűződő viszonyát, akkor az megerősítheti ezt a feltételezésünket.) Annyit azonban talán érdemes megjegyezni, hogy a magyar költő művéből kimarad egy fontos momentum, mégpedig az, hogy Pururavasz gyermeket nemz Urvasinak. (Talán azért történetelt meg ennek kihagyása, mert a vers bevallottan önéletrajzi ihletésű – Vékesné Korzáti Erzsébettel való veszekedésük és szakításuk után született –, amibe nem illett volna bele a mesének ez a szála.) Ám mégsem mondhatjuk, hogy ezért kereste a nimfát a *Rigvéda* szerint, hiszen – míg újra nem találkoznak, addig – nem tud a fia létezéséről. De, miután erre fény derül, természetesen ezt az információt is a visszacsábítás eszközeként akarja felhasználni. Ez azonban – ahogy azt itt is látjuk – nem valósul meg, hiszen Pururavasz közel sem tette annyira boldoggá a halhatatlan nimfát, mint ahogy azt hitte, illetve ahogy Urvasi őt, ezért Urvasi – nővérei szeme láttára – kíméletlenül visszautasítja Pururavasz közeledését.

Szabó Lőrinc költeményében ezúttal azonban nem a hiteles történetkezelés a mérvadó, hanem hogy leírassa, hogy a „nők, hiénák szívei”, illetve „szívek hiénái”. (Amihez hasonló kifejezés valóban elhangzik Urvasi szájából a *Rigvédában*.)<sup>18</sup>

Érdekes, hogy az elemzők mégsem ezt, hanem a *Mara lányok* című verset tartják nőgyűlölő himnuszsnak, holott abban egyáltalán nem ezen van a hangsúly, hiszen, ha Buddha nő lett volna, nagy valószínűséggel Mara fiai próbálták volna elcsábítani, letéríteni a helyes útról. Tehát a történet szempontjából – ezen a szinten – irreleváns, hogy éppen nőkről esik szó benne. Az *Urvasi és Pururavasz* viszont sokkal inkább a tökéletes szerelemben való csalódás verse, mint bármely egyéb.

## „A Tao, amely taozható, nem az örök Tao”

Foglalkozunk ezután a taoista hatásokkal, mert a költő utolsó keleti témájú versei a buddhista tanításokra hivatkoznak, valamint azon költemények között találunk olyat, ami taoista hatások alól sem mentes, így a visszautalásokkal könnyebb dolgunk lesz ezután.

A taoizmus hatása Szabó Lőrincre különösen érdekes kérdés, hiszen már maga a taoizmus szó is valami megfoghatatlan dologra utal. Az európaiak ugyanis egyaránt használják a taoista vallásra, illetve a taoista filozófiára is. A Tao szó az összes kínai vallásban megjelenik. A jelentése pedig kettős. A Tao-te King (vagy Tao tö King, illetve Tao Te King) Weöres Sándor fordításában ezzel a sorral kezdődik: „Az út (Tao), mely szóba-fogható, / nem az örökölt való (út).”<sup>19</sup> Itt már kettős szójátékba botlunk, ahogy arra Julia Ching is rámu-

18 Ezek után nem érezhetjük helytállónak Simon Zoltán azon megállapítását, hogy a „brahman eszmékörrel” csupán egy vers foglalkozik, az „Ez Vágy Te!”.

19 A zárójeles megjegyzések tőlem. (M. I.)

tat<sup>20</sup>, hiszen „a Tao azt is jelentheti: »beszélni«. A mondatot tehát így is értelmezhetjük: »A Tao, amely taozható (vagyis, amely kimondható), nem az örök Tao«.” Ha jól belegondolunk a fentiek jelentésébe, rájöhettünk, hogy amikor a taoizmusról beszélünk, magunk is taozunk, éppen ebből kifolyólag nyelvfilozófiai problémát feszegetünk: lehetünk-e valaha is egyértelműek a beszédünk során?

Ha ez még nem lenne elég, a taoista filozófia két alapvető művének, a Tao-te Kingnek (Az Út és az Erény könyve), illetve a Csuang-ce állítólagos(?)<sup>21</sup> szerző(i)ről sem állíthatunk bizonyosat. A Tao-te King szerzőjének Lao-cét tartjuk, aki az ókori kínai vallásbölcseletnek Konfuciusz (Kung Fu-ce)<sup>22</sup> mellett másik nagy megreformálója. Lao-ce mesterről csak legendás életrajzi hagyományokat ismerünk. Ezek szerint Kr. e. 600 és 515 között élt és tanított. Állítólag levéltáros volt, de ez is bizonytalan, csakúgy, mint a neve, a Lao-ce kifejezés ugyanis „őreg mestert” jelent.<sup>23</sup>

A Kr. e. 4. században élt közhivatalnok, Csuang-ce műveiből szintén csak töredékek maradtak fenn, és Szabó Lőrinc azoknak a német fordításával találkozott, hiszen magyarul először 1944-ben jelenik meg a *Csuang-ce bölcsessége* című taoista alapmű.

Csuang-ce Lao-ce művéből táplálkozik, ugyanakkor tovább is fejleszti az ott lejegyzett gondolatokat. A *Tao-te King*hez hasonlóan Csuang-ce könyvében szintén a Taót tekinti az univerzum fölött uralkodó princípiumnak, ugyanakkor – szemben a *Tao-te King*gel – a politikát visszautasítja, és inkább praktikus tanácsokat ad a teljes boldogság eléréséhez. Mondhatjuk tehát, hogy a teljes relativizmushoz érkezik meg a dolgok azonosságának felismeréséből. Rába György szavaival élve: „A »Csuang Ce« legfőbb eltérése Lao Ce-től, és ebben különbözik végképp a Különbéke eszmevilága a Te meg a világtétől is, az elmékedés elégedetlenségének felismerése után az abszolút nyugalomra törekvés, egy panteista »különbéke«”.<sup>24</sup>

Ha a Csuang-ce szöveget olvassuk, megfigyelhetjük, hogy példázataiban sokszor egy nagy elődjét, Kung mestert (Konfuciusz) használja szócsöveként. Az ő szájába adja azokat a gondolatokat, amiket a nagyvilág felé szeretne közvetíteni. Ez is világosan mutatja, mennyire nem lehet elválasztani a kínai vallásokat egymástól. Mégis talán a kínai vallási hatásokat mutató verseket lehet a legjobban elkülöníteni az egyéb keleti gondolatokat felvonultató művek közül, bár – ahogy azt látni fogjuk hamarosan – ez sem olyan egyszerű feladat.

20 Hans Küng/Julia Ching: *Párbeszéd a kínai vallásokról*. Palatinus-Könyvek Kft., 2000. 154. o.

21 Lásd a 10. lábjegyzethez kapcsolódó gondolatokat.

22 A jeles moralista és vallásbölcselet tanítását öt kánoni gyűjtemény őrzi, amelyek közül a *Dalok könyve (Si-Csing)* és a *Változások könyve (I-Csing)* a legismertebbek. Ezeknek a munkáknak a lejegyzése nem magától a Mestertől való; anyaguk egy része lehet az ő hiteles tanítása, más részei viszont korábbi, archaikus hagyományokat és bölcsességeket összegeznek. Konfuciusz etikájának alapeszméje az a meggyőződés, hogy minden ember eredendően jó, ami pedig mégis rossz benne, az az okosság, a helyes belátás hiányosságából fakad.

23 Alapelve a tao ősi fogalma, amely a létezés ősforrása, személytelen erő, amely mindent létrehoz, de egyben törvény, mérce is. A világ a tao ereje által a semmiből keletkezik, a létezőkben pedig az egység és a sokféleség konfliktusa teremt feszültséget. Innen van a jó és rossz, az emberi erények pedig ellentétek, az „erénytelenségek” révén válnak valóságossá. A világ csábításának engedve az ember eltér a tao szilárd követésétől; mohóság, önzés, alantas vágyak rabságába kerül. Ebből a vétkes állapotból csak a csend, a nyugalom, a nem cselekvés, az elmékedés választása lehet a kivezető út. (Ezt az elvet nevezik *vu-vejnek*.) Ezt szolgálja a taoizmus, mint sajátos lelki technika: az érzékiség kioltása, az akarat kordában tartása vezet el a tiszta szellemi szemlélethez, a tao szerinti élethez.

24 Rába György: *Szabó Lőrinc*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1972. 98. o.

Ha az *Isten*<sup>25</sup> című, egészen korai (1922) verset szemléljük, már abban is megfigyelhető a későbbi duális, ellentéteket felsorakoztató tematika, ami az egész életművön is markánsan tettenérhető.<sup>26</sup>

*Jöttem. – De ki tudja, mikor? de ki tudja, miért? és honnan? ... Senki se tudja és én sem tudom...*

[...]

*És nőttem, nőttem, mint az idő, áradtam... – jaj, de éltem!  
és élni: én tudom igazán, hogy élni mily iszonyu kín!*

E sorok is mutatják, hogy a keleti hagyományban a vallási és a filozófiai gondolkodás elválaszthatatlan volt egymástól. Ez tágabb értelemben oda vezet, hogy a történeti/történelmi közelség a hindu, buddhista iskolákat követők, valamint a kínai és japán vallások hívei egymás teológiájából táplálkozva vesznek át gondolatokat, tanításokat, szereplőket.<sup>27</sup>

Egyrészt kijelenthetjük, hogy az egyes szám első személyű narrátor (*Isten*) az ellentétekkel azonosítja önmagát, ami a Lao-ce hagyományait követve tárja eléink a keleti gondolatokat, másrészt ha megvizsgáljuk a vers idézett sorait, akkor láthatjuk, hogy egyaránt rokonítható a kínai bölcs, a honani filozófus, Csuang-ce tanításaival („*Akaratunknak nincs célja, nem tudom, honnan jövök. Jövök és megyek, és nem tudom, hogy hol állok meg.*”) – ahogy azt Simon Zoltán<sup>28</sup> is kiválóan megállapítja. Az *Isten* főszereplője a taoista bölcs, szavaival egybecsengő sorokkal zárja történetét: „*És megpihenek, ha... / ... a mozgás csíráiban megáll az akarat.*” Vagyis a megoldás a kontemplációba merülésben keresendő.

A legkönnyebben dekódolható üzenettel bíró vers a taoizmus tematikájában talán *Az óriás intelve*. Az örök egység (és a lélek) hatalmát hirdető költeményben a szerző nem törekszik bonyolult költői képeket felvonultatni. Pusztán megfogalmazza a tanítást – ami itt mantraszerűen ismétlődik a strófázáró sorokban –, hogy hiába is tör bárki ellenem, „*mert belőlem egy óriás szól, [...] istened vagyok, egy és végtelen nagy.*” Hiszen mindannyian az örök és elpusztíthatatlan, végtelen egység tagjai vagyunk.

Ezek után vegyük górcső alá a költő időben első egyértelműen taoista ihletésű versét, amely nem más, mint a Lao-ce könyv címét viselő *Tao-te King*. E pesszimista nyitányú

25 A verset Szabó Lőrinc Madách Imre emlékére írta, és saját bevallása szerint „*hetet-havat összehordott benne*”. Ám ez, mint látjuk majd, korántsem ilyen egyszerű.

26 A keletkezés dátumával cáfolható Csibra Zsuzsanna azon állítása, hogy „*a keleti kulturális örökség értelmezése [...], amelynek első jele a Te meg a világ (1932) kötetnek a lét természetére vonatkozó gondolataiban fedezhető fel.*” (In: CSIBRA 2006: 124.)

27 Gondoljunk csak Buddha életéből arra a jelenetre, amikor *Uruvelában* a megvilágosodása után Brahmá, a Teremtő jelenik meg a Magasztos előtt, hogy meggyőzze, hirdetnie kell a Tant. Természetesen ez hivatott a buddhizmus felsőbbrendűségét is jelezni, hiszen Brahmá megadva a tiszteletet a Beérkezettnek, jobb kéz felől megkerüli. Ez persze visszafelé is működik, ugyanis a hinduizmusban Visnu, a „mindent átható” isten avatárái (földi megtestesülései) között szerepel Buddha is. Ő a kilencedik a sorban, aki azért jön el, hogy az ortodox hindu tanokat hamisnak hirdesse, ezáltal megtisztítsa a démonoktól a hinduizmust. A kínai vallásokból pedig szinkretisztikus fejlődést követően az államvallás, a néphit, a konfucianizmus és a taoizmus összeolvadása révén a Kr. u. 1. évezredben megszületett az univerzalizmus mint Kína sokféle, de egységes vallása. A legtovább a Kínába a Kr. e. 1. században bekerült mahájána iskola őrizte meg viszonylagos önállóságát, a mongol uralom idejére azonban ez is beolvadt az univerzalizmus sajátos rendjébe, szellemi, mitológiai és rituális „választékának” világába.

28 SIMON 1991: 59.



versnek végül pozitív kicsengése lesz. S ahogy az olvasható, a dualista megközelítésből („Minden erényed bűnben született és / bűn lesz megint...”) tart az el- és kikerülhetetlen egység felé („...odafut mégis lassan, így, szívedhez / az Igaz Ut.”) az ember (és, aki még él) – csakúgy, ahogy a költő több más keleti vonatkozású költeménye is – a relativitás, a viszonylagosság kérdéskörét feszegeti itt. Ezt írja ugyanis: „igaz egész csak ellentéteiddel / együtt lehetsz.”

Ha visszaemlékszünk a *Rigvéda* című műre, akkor ez csak megerősíti az ott írtakat, vagyis azt, hogy – mivel kezdetben is egységet alkotott minden, ezért – ezután is csak úgy lehet teljessé a lét, ha minden dolog egyesül saját ellentétével. Ez a gondolat ismétlődik meg *Az Egy álmai* kapcsán az Egy és a Sok szembeállításakor. Ugyanakkor feltűnhet, hogy a *Tao-te King* nem követi az *Út és erény* könyvének ellentétpárjait, sokkal inkább közérthető oppozíciókat alkalmaz Szabó e versében.<sup>29</sup>

A keleti vallásosság tehát több szinten áthatja ezt a verset is. A költői módszer pedig nem más, mint – Rába György szavaival élve: – az „állítás és tagadás együttélésének törvénye”, ami jellemző a *Te meg a világ* kötet egészére. Számptalan elemzés készült már *Az Egy álmaidról*, de egyikben sem említik a keleti filozófiával való rokoníthatóságát. Nem is csoda, hiszen az „álom”, a „börtön” és a „rab” metaforák elemzésekor, illetve az „Én” és a „Világ” mibenlétének kibogozásakor – amik kétségkívül a legmeghatározóbbak – valahogy elsikkad az „Egy” kiemelt szerepe.

Pedig itt is van egy jellemző oppozíció: az „Egy” és a „Sok”. Ezek az egymással szembe helyezkedő fogalmak megtalálhatók a keleti gondolatkörben is. Ráadásul nem mehetünk el „a mi hazánk az Egy” kijelentés mellett sem anélkül, hogy legalább a taoista teremtésmékek eszünkbe ne jutnának.

A *bolond igazsága* is ezt a kettősséget, vagyis a látszólagos világban előforduló jelenségek és a valóság feloldhatatlan oppozícióját vizsgálja. Dsié Jü (Csie-jü), a „bolond”, akiről a vers elején az látszik, „hogy tótágast áll benne a világ”, ugyanis kialakított értékrendünk fonákját tárja ki előttünk szokatlan gondolataival a tölgyről, a rózsáról és a tehénről. A vers végére azonban – bár az elmeállapotára vonatkozóan nem állíthatunk biztosat – átértékelődnek meglátásai. A bölcs bolond motívum azonban nem egészen tisztul le a költemény zárlatára sem, hiszen amikor az elbeszélő beismerné, hogy „tán [!] mégis... neki van igazsága...”, Dsié Jüt nem érdekli a narrátor mondandója. Nyugtalanság szállja meg az elbeszélőt és az olvasót egyaránt.

Csakúgy, mint *Jang Dsu üzenete*<sup>30</sup> után, amely szerint „kár minden”, és a benne rejülő szkepszis a létért vívott küzdelemnek, az állandó, egyetemes háborúnak és az önzésnek az oka. *A bolond igazsága* tehát a taoista művek közül nem az egyetlen, ami hatása alapján negatív érzetet kelt az olvasóban, mert egy olyan világban élni, ahol a törvény, hogy „rabolj, ha bírsz, elbuzsz, ha kérsz”, csak félelmet kelt az emberben. Ez a kételkedő hozzáállás nyilvánvalóan Jang Csu (Jang-ce) filozófiájából ered. Ő a Kr. e. 4. század közepe táján élt gondolkodó volt, még Csuang-ce előtt, aki később gyakran idézi őt. „*Jang-ce filozófiája, már amennyire a*

29 L.: CSIBRA 2006: 125.

30 Jang Csu a kritikusok szerint Csuang-ce materialista, egoista és önző kortársa volt. Jang Csu számára az egyik legfőbb kérdés az volt, hogy érdemes-e egyáltalán feláldozni életünket, feláldozni bármiféle közjó érdekében. Hiszen – érvei szerint – mindenképpen kevés öröm jut az egyéneknek életükben, ebből kifolyólag az időnk java részét kénytelenek vagyunk a pusztá önfenntartásra áldozni. Azoknak viszont, akik feláldozták önmagukat a közösség, a társadalom érdekében, különösen nyomorúságos élet jut osztályrészükül, egészen addig, míg a végső sorsa mindenkinek ugyanaz lesz. Ezzel az érveléssel tehát nem csupán a konfucianus értékeket utasítja el. Látható, hogy Jang Csu még az igazságosságot sem tudja egyetemes, mindenki részéről támogatandó értéként elfogadni. Ez a saját belső kiegyensúlyozottságra irányuló törekvés valóban nevezhető a hedonista egoizmus egy fajtájának.

töredékekből meg lehet ítélni, egy Mo-cénnál jóval személyesebb jellegű fatalizmus és pesszimizmus elegye.”<sup>31</sup> Nála „azoknak, akik visszaélnék a kölcsönös kötelemrendszerben elfoglalt pozíciójukkal, több öröm jut osztályrészükül – márpedig Jang Csu filozófiájában csak az egyéb boldogulása lehet szempont. Így inkább az ember egyéni szükségleteinek, vágyainak lehetőség szerinti beteljesítésére helyezi a hangsúlyt. Elképzelése szerint ezeknek az egyéni kívánságoknak, szükségleteknek, a lehetőségeknek megfelelő betöltése, kiteljesítése hozza az országot a kiegyensúlyozottság állapotába.”<sup>32</sup> A dolgok efféle szkepticizmussal való kezelése Szabó Lőrincnél Rába György szerint Schopenhauer gondolatvilágának hatására írható, nála pedig ez az individualizmus és a relativizmus következményének tekinthető.

A *Dsie Jü* és a *Jang Dsu* költemény is egyaránt „a csuang-cei filozófia kérdésköréhez tartozik”<sup>33</sup>, hiszen mindkét alak visszatérő szereplő a Csuang-ce történetekben.

A *Vang-An-Si* című vers kilóg a kínai motívumokat felvonultató művek sorából, hiszen – bár a címszereplő szintén létező személy volt, mint a keleti tanítók, akiknek bölcseségeit szabadon felhasználta – a sinológiai kutatások szerint ő valóban egy politikai reformer volt, akinek bukása a Szun-dinasztia alatt következett be, a 11. században. Itt tehát a költő „a kínai történelem csaknem ezer évvel ezelőtti eseményeinek újraélése [által] az európai és a magyar politikai eseményekkel szembeni objektív (!) nézőpont illúzióját kelti.”<sup>34</sup> Így egyrészt friss olvasmányélményeit dolgozza bele versébe, másrészt aktualizálja a már régen felmerült szociális-politikai problémákat, ezáltal mutatva rá saját korának gyengeségeire.<sup>35</sup>

Az aktualizálás azonban nem csak itt fordul elő. Szabó Lőrinc talán leghíresebb keleti költeménye, a *Dsunag Dszi álma* is operál ezzel a dramaturgiai fogással. Mint láthatjuk, a versben szintén megjelenik – az eredeti történethez hasonlóan, ami Csuang-ce *A dolgok egyenlőségéről* írt könyvének 12. fejezetéből való – a valóság és az általunk látott, elhitt világ ütköztetése. „Ki vagyok én?” Ez az az ősi kérdés, ami a valóság vizsgálatakor elkerülhetetlenül felmerül, és amin „kétezer évet is töprenghet” az ember, akkor sem biztos, hogy választ talál. A létezés relativitásának üzenete pedig egy ellentmondásos álmoképben tárul elénk: Dsuang Dszi – Kabdebó Lóránt szavaival élve – egyszerre aktor (aki pszichológiai úton próbál az igazságra fényt deríteni) és szemlélődő (aki a logika útját választja). Vagyis egyszerre az álom álmodója, illetve az álom tárgya, méghozzá két irányból is: a pillangó és a lírai én révén. (Ez természetesen a pillangóra is igaz, csak akkor Dsuang Dszi és a lírai én révén tárgya az álomnak.)

Egyértelműen Szabó Lőrinc zsenialitását dicséri, hogy a drámai hatás kedvéért – eltérve az eredeti történet menetétől – az utolsó versszakba a „mindhármunkat” névmással beleszötte önmagát is, ezzel többféle hatást vált ki az olvasóból. Egyrészt azt, hogy „sokkal inkább a gondolat tolmácsolójának, mint megfogalmazójának érezzük Dsuang Dszi”<sup>36</sup>, másrészt pedig aktualizálja számunkra a történetet, ezáltal elgondolkodunk a hallottakon, olvasottakon, mert az állandó jelenre vetítjük rá a költemény eseményeit. Ez az aktualizálás bevallottan célja volt Szabó Lőrincnek. Ezt írja ugyanis ennek a versnek a kapcsán: „Én antikrisztianus méregből, ifjúkori dühmaradványokból, de igazságérzetből is elhatároztam, hogy

31 MASPERO 404.

32 Balás Márk: *Mo cd' és Jang Csu konfucianizmus-kritikájának összehasonlítása*. In: <http://trychdyt.web.elte.hu/tanulmanyok/konfkrit.htm>.

33 CSIBRA 2006: 128.

34 CSIBRA 2006: 132.

35 Kabdebó Lóránt különös összefüggést lát e vers, *A kurtizán prédikációja*, valamint a *Szun Vu Kung lázadása* között. Ezekről a későbbiekben még szó esik.

36 SIMON 1991: 60.

*ebben a nyavalyás keresztény Európában, illetve Magyarországon terjeszteni fogom más, nekem tetsző vallásoknak és népi hiedelmeknek az anyagát: akadtak jó, bölcs és szent emberek, nem csak ebben a vén Európában!*<sup>37</sup>

Megfigyelhető az is, hogy Szabó Lőrinc ezeknél a verseknél a Csuang-ce-könyvekben megjelenő párbeszédes megfogalmazást alkalmazza. Ezzel az anekdotizáló jelleggel a költő „*mintegy önmagában átéli és lejátssza a régi kínai bölcsök művészi fejlődését.*”<sup>38</sup> A többes szám nem véletlen, gondoljunk csak a szócsóként használt Konfuciusra. Ezek a kétezer éves eszmetársak hatják át Szabó Lőrinc költészetét.

Az *irigység erdejében* című költemény szintén jó példát hoz a párbeszédes formára. Ebből a darabból is kapunk egy kis utalást Jang Dsu üzenetére: „...*minden elégedetlen / és harc és kétségbeesés*” itt azonban már más szolgáltatja a megoldást erre a problémára. Ebben a versben is megjelenik Dsuang Dszi, a költemény főhőse pedig a lírai én, ugyanis a kínai mester erdejében lezajlott tanítást közvetíti felénk. Az erdőben megjelenő teremtmények (virág<sup>39</sup>, százlábú kígyó) irigységétől eljutunk a természeti jelenségeken (szél) át az emberi tulajdonságokig (látás), az emberi tudatig (gondolat) és érzésig (szív), amik szintén egymást irigylik. A megoldást Dsuang Dszi kínálja a passzív szemlélődéssel, a dolgokba való belenyugvással, illetve a kontemplációval:

*Élj, küszködj s ne törődj vele, hogy élsz és  
halj meg és ne törődj vele!*

Ennek a versnek is megadható a pontos forrása: Csuang-ce XVII. könyvének 7. fejezetéből – ami sajnos a magyar fordításból kimaradt – merítette a témát a költő. Némi változtatást (tömörítés és szereplők elhagyása) azonban itt is eszközölt, de a történet így is hű maradt az eredetihez. Azonban érdekes Szabó Lőrinc kommentárja, ami szerint az utolsó versszakban nem a kínai bölcs, hanem a magyar költő beszél saját magát biztatva.

A *Harc az ünnepért* (1938) kötet verse, a *Dsuang Dszi halála* az életre és a halálra vonatkozó kérdésekről értekezik. Amik megoldásai szervesen bontakoznak ki a taoista bölcsesség egészéből. Az ellentétekkel való operálás alól nem kivétel ez a költemény sem. Látható, hogy a keretversszakokon kívül a párbeszéd során fény derül az ellentétes fogalmakról való helyes gondolkodásmódra. Eszerint életnek és halálnak egymással szemben semmi külön értékük nincs: egyik sem jobb a másiknál, sem rosszabb. Mindkettő természetes folyamat, hozzátartozik az időbeli világ tökéletes rendjéhez. Egyik sem hangsúlyosabb a másiknál, ezért egyik sem érdemel kitüntetett figyelmet a másikkal szemben. Emellett halál, abszolút értelemben nincs is: a taoista elgondolás szerint semmi sem múlik el, semmi sem szűnik meg véglegesen, minden csak átalakul. Szemben a Taoval, amely az örök változatlanóság, a létező világ az örök alakulás.

A műben a barátok és a tanítványok Dsuang Dszi halálára készülődnek, és díszes búcsúztatást ígérnek a mesternek, mire a bölcs mindent elutasít.

*– Márványt s ezüstöt zárunk majd köréd!  
– Az én koporsóm a föld és az ég.*

37 SZABÓ 1990. I: 530.

38 RÁBA 1972: 100.

39 Csibra Zsuzsanna rámutat a keletkezés ironikus voltára, hiszen a költőt a történetben szereplő egylábú virág ihlette újragondolásra, azonban az eredeti *kui* szó valami meghatározhatatlan, egylábú szörnnyetget jelent, nem virágot. (Bővebben l.: CSIBRA 2006: 127–128.)

Ebben a két sorban tükröződik az az ősi kínai világnézet, amelynek alapja a világ három régiójának, az égnek, a földnek és az emberi, lakott világnak a megkülönböztetése. Mindezek létének közös kiindulópontja az őszekzet, a Minden-Egy, amelyet eleinte teljes homogenitás és nyugalom jellemezett.<sup>40</sup> Ez, mint feljebb láthatjuk, a taoizmus alapját képező gondolattal rokon.

Ahogy Simon Zoltán is megfigyelte, a vers zárata („*Marad belőlünk annyi, mint belőle?*” – ti. Dsuang Dsziból) az európai gondolkörbe tartozó hírneveszmény és az egoizmus termékének nevezhető.

A mester halála után *Dsuang Dszi csontjai* maradnak a világra. Ebben a darabban a magyar költő a *Csuang-ce bölcsessége* XVIII. könyvének 4. fejezetében leírtakat örökíti meg kicsit másképpen. Ebben a fejezetben ugyanis a koponyát, ami a versben Dsuang Dszié, maga a Mester találja meg, és ő beszélget vele éjfélkor.<sup>41</sup> Rába György rámutat arra, hogy – Simon Zoltán megállapításával ellentétben – a gondolatmenet a következőkben nem egyezik meg az eredetivel, hanem Szabó Lőrinc a versben is említett Csang Heng kínai költő azonos címmel bíró elégiájának gondolatmenetét követi. Van is utalás erre a műben, hiszen ezt mondja Dsuang Dszi Csang Hengnek:

*Beszélgettem csontokkal egykor én is  
éppen úgy ahogy te velem,  
de most már ismerem az Örök Útat,  
s mosolygok a földieken...*

(Sőt, a *Vers és valóság*ban Szabó Lőrinc maga is bevallja a Csang Hengre vonatkozó utalásokat.)

Ráadásul a magyar költemény lényegesen gazdagabb motívumrendszerrel bír, mint az eredeti Csuang-ce-szöveg. „*Amit a hús szeret, ... / nem illanóbb-e, mint a por?*” – hangzik a kérdés a versben. Itt felfigyelhetünk arra, hogy a távol-keleti temetkezési szokásokra is kapunk utalást. Az idézett sorokban ugyanis a por szó a hamu szinonimájaként fogható fel. Mind a mai napig nagyon gyakori a keleti kultúrákban a hamvasztás. Nem véletlen tehát, hogy a por szóval nevezi meg a mulandóság örök érvényű törvényét a költő.

Sőt, a költeményt olvasva – ahol az élet, mint korábban Jang Dsunál „zavar és háború” – a Mester az Örök Út ismeretében már nem vágyik vissza ide, hogy „megint vér, pénz, nő, tévelygés, szitok, gúny” legyen osztályrésze. Simon Zoltán rámutat arra a nem elhanyagolható tényre, hogy a *Dsuang Dszi csontjaiban* az előbb felsorolt, életre használt metaforák *A sátán műremekének* kulcsszavai. Szemben ezekkel a pihenés, csend és béke szavak kapcsolhatók a halál fogalmához. Ebben is előtűnik a Csuang-ce-könyv vonatkozó fejezetének címe: *A halálállapot a legboldogabb állapot.*

---

40 Ezt a nyugalmat bontotta meg az első elkülönülés két őselvre, őserőre. Közülük a *jang* a hím, a nemző, teremtő, a fényes, a *jin* pedig a női, befogadó, a passzív és a nedves princípiuma. A Minden-Egy változó, de harmonikusan illeszkedő oldalai ezek: kölcsönhatásuk a mindenség jelenségei sorának, például az évszakoknak a létrehozója.

41 A történet így hangzik: „*Csu állam felé vándorolva Csuang-ce egyszer az úton észrevett egy leszáradt, de még sértetlen emberi koponyát. ... Éjfélkor megjelent neki álmában a koponya és így szólt: ... »A halálban - szólt a koponya - nincsenek uralkodók és nincsenek szolgák; és nincs az évszakok váltakozása. Virágunk és alkonyunk az Ég és Föld állandó léte. Az uralkodó királyok boldogsága sem ér föl a mienkkel.« Csuang-ce kétkedve így válaszolt: »Ha ki tudnám eszközölni a sors urától, hogy tested újra életre keljen, húsdod, csontjaid, bőröd és izmaid legyenek s ismét legyen apád, anyád, feleséged, gyermeked, szomszédaid és ismerőseid – nem vennéd talán szívesen?« A koponya rámeresztette üres szemüregét, összeráncolta homlokát és így szólt: »Hogy én elvessem királyi boldogságomat és nyakamba vegyem újra az emberi lét terhét?«*”

Csibra Zsuzsannánál érdekes adalékokat kapunk e két vers keletkezéstörténetével kapcsolatban. Valószínűsíti ugyanis, hogy a *Dsuang Dszi csontjai* korábban keletkezett, mint a *Dsuang Dszi halála*, azonban a költő inkább az asztalfiókjában hagyta egy darabig.<sup>42</sup>

„Folyton újjászületni! meddig?”

A Buddha tanairól, a különböző iskolák tanításairól több forrásból tájékozódhatunk, ahogy ezt már a bevezetőben is taglaltuk. E dolgozat során igyekszünk a páli kánonra hagyatkozni, aminek tanításairól az egyes versek elemzései kapcsán próbáljuk megadni a szükséges háttér-információt. Előjáróban annyit, hogy a buddhizmus egyik sarokpontja minden dolgok átmenetiségének felismerése.

A buddhizmus hangjainak megpendítése Szabó Lőrincről nem meglepő, hiszen nem pusztán az ő érdeklődésének tárgyai voltak ezek a tanítások, hanem szociológiailag is érdekes jelenség volt, hogy Magyarországon a 20. század elejétől megjelentek e hitvilágnak a képviselői, az 1930-as évektől pedig (mind a mai napig) egyházi szerveződései is jelen vannak hazánkban.

Mivel már korábban is láttuk, mennyire vékony a határ, ami elválasztaná egymástól a különböző keleti hatásokkal Szabó Lőrinc műveiben, ezért próbáljuk meg elkülöníteni az egyértelműen buddhista ihletésű verseket, és meglátjuk, mire jutunk.

A *Te meg a világ* darabja a *Majd*, amiben viszont egyértelműen a Buddha tanításait fedezhetjük fel. A vers elején jól láthatóan az öregedés, a testi, földi való mulékonyságának képe sejlik föl előttünk. A pillanatnyiség, amit a Buddha csak aniccsamnak<sup>43</sup> nevezett.

*Amikor megszületél, valaki  
elindult, ellenséged, s követi  
tünt napjaid lábnyomát mindenütt;*

*soká nem láttad, észreveszed egyszer,  
futsz, elfáradsz, vársz, gondolkozni kezdel  
s már nem is bánod, amikor leülsz.*

Ezek a szonett utolsó sorai, amik hemzsegnek a Buddha által tanított Nemes Nyolcrétű Ösvényre való utalásoktól. Az „észreveszed egyszer” kifejezés az első ösvényre, a helyes felismerésre utal, ami az első lépcsőfok a szabaduláshoz, a nirvánához (nibbana) vezető úton. Ezt követi a helyes gondolkodás, ami a következő sorban mutatkozik meg („gondolkozni kezdel”), majd az utolsó sorban a hetedik és nyolcadik ösvényre, vagyis a helyes tudatosságra (más fordításban helyes kontempláció) és a helyes meditációra mutat rá Szabó, amikor ezt írja: „s már nem is bánod”. Hiszen ez egy belenyugvó, kétely nélküli állapotot feltételez, ami az utolsó két ösvény bejártával jön el a tanítványhoz.

<sup>42</sup> Bővebben lásd: CSIBRA 133–136.

<sup>43</sup> Például Edward Greenly is „állandótlanságként” (impermanence), illetve „pillanatnyiségként” (momentariness) emlegeti az aniccsamot *Buddhist Aids to Daily Conduct* című tanulmányában. In: *Bodhi Leaves No. 6*. New Series, Ceylon, 1961, Buddhist Publication Society Kandy.

„Folyton újjászületni! meddig?” – szól a felütése az *Embterelen* című versnek, amiről szintén eszünkbe juthatnak a keleti vallások, amikben a reinkarnáció karmikus következményként jelenik meg. A második versszakban pedig hasonló megfigyeléseket tehetünk, mint amilyet később a *Testem* című költemény elemzésekor a testi érzékelés kapcsán, ami a lelki magasztosság hiányát hivatott erősíteni, mert ezt írja Szabó: „...óh, milyen / testi kín e sok újrakezdés...”

Az utolsó két strófa is egyértelműen a Buddha tanításaira reflektál, azonban van egy szokatlan szó az utolsó előtti versszak második sorában, ami elsőre nem egyértelmű. Ezt írja ugyanis a költő:

*Minden vágytól el fogsz szakadni;  
tárgy leszel, s minden, ami fáj,  
ha tűz, ha jég, egyforma tárgy,  
érektelen lesz s pillanatnyi;*

*s számodra végül az egész  
világból semmi sem marad, csak  
tükörszínhátéka az agyadnak,  
mely hallgat és befelé néz.*

A „tárgy leszel” kijelentés meglepheti az olvasót. Azonban, ha a mű címére és a vers soraira gondolunk, akkor rájöhethetünk, hogy az embterelenség és a tárgyiség ez esetben nem a szó szerinti jelentést hívja magával, hanem sokkal inkább a Magasztos tanításait hivatott elmélyíteni. A „tárgy” ebben a kontextusban valószínűleg a testre utal, ami – ellentétben azzal, amit a *Testem*ben olvashatunk – sokkal kevésbé egyedi, mint a lélek. A testek hasonlóak, a lélekhez képest mindegyik test konfekciós darab, mint egy futószalagon gyártott tárgy. Az érzékek (tűz, jég) pedig ehhez a tárgyhoz kapcsolódnak. Ezek azonban érektelenek, mulandók, pillanatnyiak lesznek. Az utolsó két sor pedig nyilvánvaló utalás a meditáció gyakorlatára, ami nélkül a megvilágosodás nem érhető el.

A következőkben egy érdekes párhuzamot fedezhetünk fel: első olvasatra Jang Csü filozófiájával rokonítható az *Ének az orrszarvúról* című vers mantraként unásig ismételt refrénje is: „– Élj egyedül, mint / az orrszarvú a magány erdejében.” Ebbe könnyen beleolvasható az a gondolat, hogy ha egyedül vagy, csak magadra figyelsz, ami elősegíti a vágyaid megismerését és kielégítését.

Ha azonban egy másik szemszögből vizsgáljuk a verset, a bölcshöz forduló lírai én az anyagi világban elért sikereiről számol be (testi örömök, dicsőség, igazságosság), mi után a csömör és bukás következik, a boldogtalanság forrása. Az oppozíciók ezúttal is a költő segítségére sietnek (száz szerető–utálat; dicsőség–szégyen).

A refrén e vers esetében sokkal inkább a meditatív egyedüllétre szólít fel, ami elősegíti a felismerést, a Buddha igazságának meglátását, a nirvana állapotába való bekerülést. A zárlatbeli dramaturgiai fogás („...most már tudom, hogy magammal beszéltem”) egyrészt tipikus Szabó Lőrinc-i elem, amivel azt a hatást éri el, hogy az olvasó a szerző gondolatának tulajdonítsa a refrénben megjelenő keleti bölcsességet; másrészt utal a buddhista „megváltás-élményre”, amit mindenkinek saját magának kell elérnie, egyedül kell megküzdeni a szabadulásért, a megvilágosodásért.

Az 1936-os keltezésű *Különbeke* című kötetben találunk egy verset, ami így kezdődik: „Szabam ádtítám: minden lángban áll!” Ez nem más, mint *A kurtizán prédikációja*, ami

A *tűzbeszédre* (Mahāvagga) utal. Ezt a beszédet a „Beérkezett” állítólag – hiszen semmilyen írásos forrás nem maradt hátra a Buddha után – Gajá város mellett, a Gajászísza hegyen tartotta a vele vándorló ezer szerzetesnek. A beszéd célja – és témája – a kialvás (szanszkrit: nirvána, páli: nibbana) állapotának elősegítése. Ez, ahogy a költeményben is olvasható, úgy érhető el, ha lemondunk a vágyainkról, mert „minden, ami a léthez köt, szenvedés.” Ez a minden öt csoportba sorolható – ezért nevezik az „öt kötődési csoportnak” is. Ezek pedig a következők: test, érzékelés, tudat, adottságok, megismerés. A *tűzbeszéd*ben ezek közül konkrétan csak a test, az érzékelés (pontosabban: a szem, a fül, az orr és a nyelv), illetve a tudat (a szövegben értelem) van megnevezve. A versben ezek közül pedig csak a testre és az érzékelésre utaló szavak vannak. Ez nyilván a főszereplő ősi mesterségéből adódik, hiszen, aki a testével kereste a kenyerét, annak a legnagyobb ragaszkodása is ezekhez köti. Ám Vimalá a költemény szerint már levetette a tíz béklyót (szanszkrit: samyojana), amelytől mindenkinek meg kell szabadulnia. Hiszen, ahogy olvashatjuk, ezt mondja Vimalá:

*az időnek én elértem a végét,  
a léten és istenen túli békét,  
és megváltottam magamat vele.*

Buddhista felfogás szerint ezekről kell lemondanunk nekünk is, hogy elérjük a vágytalanság állapotát. Mert csak így lehet kilépni az örökös létforgatagból, a számszárából, amihez a szomjúság (a vágyak)<sup>44</sup> kötnek minket. Ezután az ember megszabadul, eléri a tökéletességet, befejezi a cselekvést, és nem lesz köze az élethez.

Schopenhauer is ezt a buddhista gondolatot követte és vezette be filozófiájába, hogy csak úgy emelkedhetünk felül önmagunkon (és persze mindenki másán), ha kilépünk a szenvedésteli létforgatagból azzal, hogy lemondunk vágyainkról. Hiszen az akarat vágyakat szül, a vágyak pedig örök elégedetlenséget hoznak a vágyakozóra, a dolgok mulandó, átmeneti volta miatt.<sup>45</sup> Ha ezt nem tesszük meg, „Mája fátyla” zár minket saját tudatunk, vágyaink börtönébe. Schopenhauer az, aki az életet „az egyetemes háború metaforájával jellemzi”, „de a szkepticizmus zsákutcájából a keleti bölcsességek által kivezető utat is Schopenhauer villantja föl a költő előtt.”<sup>46</sup>

Ezeknek a gondolatoknak a közvetítésére Szabó Lőrinc a buddhista irodalom egyik művében szereplő kurtizán, Vimalá történetét veszi alapul, ami fellelhető a *Théri-gáthában* (*Apácák dalai*). A szöveg híven tükrözi a történetet és a buddhista gondolkodásmódot is. Nemcsak mondanivalójában, de kifejezésmódjában is. A Buddha ugyanis – ha lehet hinni a neki tulajdonított mondásoknak, példázatoknak, tanításoknak – rengetegszer ismételte önmagát, ami nyilván segítette az élőszóban közölt tanítások könnyebb memorizálását.<sup>47</sup>

44 A szanszkrit nyelv a *trśna*, a páli a *tanha* szót használja e fogalom leírására.

45 A Buddha tanításának központi gondolata a Négy Nemes Igazság: (1.) a szenvedés (páli: *dukkha*), (2.) a szenvedés oka, keletkezése, a vágy, illetve szomj (páli: *tanha*), (3.) a szenvedés megszüntetése (a vágyak kioltása) és (4.) az ehhez vezető Nemes Nyolcútú Ösvény (szanszkrit.: *arya-astangika-marga*). Ezeket Buddha rögtön a legelső benáereszi prédikációjában kifejti.

46 RÁBA 1972: 96.

47 Ez ugyanakkor az olvasást rendkívül monotonná, unalmassá teszi, mert ellentétben Szabó Lőrinc versével, ahol gondolatpárhuzamok, szinonimák (és persze a rímek) segítik a megértést, a buddhista irodalmakban, ahol a Buddha beszédeiből közölnek részleteket, nagyon sok szakaszt (amik egészen hosszúak, oldalnyiak is lehetnek) szó szerint ismételnék.

A refrénszerűen visszatérő szakasznak és a dolgok többszöri körülírásának tehát nemcsak poétikai, retorikai, hanem hagyományörző funkciója is van Szabó Lőrincnél.

A *kurtizán prédikációja*, a *Vang-An-Si* és a *Szun Vu Kung lázadása*<sup>48</sup> című versek kapcsán írja azt Kabdebó, hogy mind a boldog rendszerre vágyó reformer (Vang-An-Si), mind a megszerzett tudással hatalomra törő lázadó (Szun Vu Kung), mind az élvezetekre vágyó ember (Vimálá) vereséget szenved Szabó Lőrincnél.

A *Vang-An-Si*-ből kiolvasható rendszerkritika<sup>49</sup> erősíti Kabdebó fenti megállapítását, amit így ír le a szerző: „A szerelem teljessége csömörhöz, az ipari forradalom optimizmusa az ember technikai kiszolgáltatottságához vezetett.”<sup>50</sup> Hogyha azonban *A kurtizán prédikációját* és a háttértörténetét átnézzük, láthatjuk, hogy nem feltétlenül lehet egyetérteni ezzel a kijelentéssel. Ott ugyanis azt olvashattuk, hogy Vimálá saját akaratából kezdte el követni a Buddhát, mert ráeszmélt a Gótama tanításának igazságára. Ebből kifolyólag ő nem nevezhető vesztesnek, aki elbukik Szabó Lőrincnél. Sőt kijelenthetjük, hogy – szemben Kabdebó Lóránt álláspontjával – még ha a „más minőségre vágyó lények zűrzavarából adódik is a világ zavaara”<sup>51</sup>, ahogy azt *Az irigység erdejében* című műben olvashatjuk, az még nem jelenti azt, hogy ami változásra vágyik, aki változtatni akar, az egyértelműen bukásra ítéltetett.

Ha a *Mara lányai* című költeményhez fordulunk – amiről korábban már ejtettünk néhány szót –, ami szintén a *Különbéke* kötetben található, akkor ismét azt láthatjuk, hogy Szabó Lőrinc egy közismert buddhista történetet szedett rímbe. Túl azon, hogy az elemzők szerint az e versben megjelenő alakok miatt milyen jelentések, szimbólumok társíthatók a női nemhez, vizsgáljuk csupán a vallási vonatkozását a költeménynek, ami korántsem olyan egyszerű, mint amilyennek elsőre tűnhet.

Az eredeti történet szerint a megvilágosodása előtt Sziddharta herceg egy bódhifa (fügefa) tövében ülve meditált az élet és a világmindenségen, ám ekkor „Mara, a bölcs... kísérő”, más néven Kama, az élvezetek istene, akinek feltett szándékában állt a bódhiszattvát megakadályozni szellemi fejlődésében, odaküldte három lányát, hogy letérítsék a helyes útról Gótama remetét. Természetesen a lányok nem járnak, nem járhatnak sikerrel, mert a Buddha felismeri valódi lényüket. Ezután maga Mara jelenik meg a bódhiszattva előtt Sziddharta képében, de a Beérkezett rajta is felülkerekedik.

A versben ez a jelenet ismétlődik, azonban van egy nagyon fontos különbség. A Buddha nem a szomorúsága miatt küldi el Mara lányait, mert a szomorúság egy érzés, ami – a páli kánon, a függő keletkezés 12 láncszeme közül az egyik, vagyis ismét – ragaszkodást szül, ami által nem következhetett volna be a megvilágosodása. A Szomj, a Vágy<sup>52</sup> és a Nyugtalanág, valamint Mara célt ért volna Sziddhartával szemben, ha a költeményben leírtak következnek be. Tehát Szabó Lőrinc helytelen kifejezést használ, így – ha ezt az álláspontot tartjuk, kijelenthetjük, hogy – ebben a versben „teológiai korrektsége” ismét megkérdőjelezhető.

Mint láthattuk tehát, ebben a darabban nem a nők ellen írt a költő, hanem sokkal inkább az emberiség gyarlóságára hívja fel a figyelmet. Különösképpen, ha arra gondolunk, hogy az egyes szám első személyben nem a Buddha szólal meg, hanem a narrátor, és talán a költő maga. Így máris új értelmet nyer a szomorúság szó, mivel Mara győzelmét próbálja

48 Ez utóbbi költeményről később bővebben értekezünk.

49 Szabó Lőrinc kételkedett kora szocialista kísérleteinek sikerében, ezért is nyúlt a történelmi olvasmányaiából ismert Vang An Si példájához.

50 KABDEBÓ 1985: 106.

51 Uo.

52 Érdekes, hogy a buddhista teológiában e két kifejezés ugyanazt jelenti, l. 44. lábjegyzet.



kifejezni. Ami európai szemmel annyira nem tűnhet bűnös dolognak, hiszen Mara „pusztán” az életre, az élvezetekre csábít. Bizonyíték erre, hogy szintén e kötetben kap helyet a *Tengeren* című vers, aminek zárósorai így szólnak: „most megint örülök, hogy élek, / hogy élek és ember vagyok”. Ebből is látható, hogy a kötetben belül is az élethez való ragaszkodás és a megvilágosodottak bölcsességével átítatott tanítóköltemények közötti ingoványos talajon mozog a lírikus, el-elbizonytalanítva az olvasót, akiben felmerül a kérdés: vajon ugyanaz a személy rejlik-e a különböző versek egyes szám első személyű narrátori pozícióiban?

Az utolsónak tartott, ám nem az utolsó keleti ihletésű versnek, a *Buddha válaszolnak* már a nyitánya is érdekes ellentmondást közvetít. Amennyiben feltételezzük – márpedig a címből és a szövegből egyértelműen az következik –, hogy a Buddha az, aki egyes szám első személyben beszél a versben, akkor az „Isten” megszólítás nem illeti meg őt. A buddhizmus egyik fontos kitétele ugyanis, hogy – bár nem veti el az istenek létét – egy istent sem ismer el befolyásoló hatalomként, és ez alól a Magasztos személye sem kivétel. A versben megjelenő tanítás azonban egyértelműen rokonítható *A kurtizán prédikációjában* olvasottakkal. A vágyaktól, a léthez kötő dolgoktól „égi és földi kapcsolatot elvetve” kell megszabadulni. Itt a megfogalmazás is a buddhista hagyományokat követik csakúgy, mint Vimála történetében.

*Ha van szeretőd, fiad, feleséged,  
elveszitheted őket, s a szived fáj.*

...

*Ha nincs szeretőd, fiad, feleséged,  
még vágyhatsz rájuk, és csak a szived fáj.*

...

*Ha segíteni akarsz a szegényen,  
bármit teszel, kevés lesz, s a szived fáj.*

...

*Tenger kincs ura, gazdagok közt élsz?  
Versenyük gonosszá tesz, s a szived fáj...*

Az ellentétek játéka ebből a versből sem maradhat ki, ha megvizsgáljuk a 2–3., illetve a 4–5. versszakok első két sorát, láthatjuk, hogy minden csak szívfájdalmat okoz, és – ahogy a 8. strófában olvashatjuk – ezek mind csak a léthez kötnek.

Az igazság keresése ebben a műben is központi szerepet kap. A válasz most is ugyanaz, mint régen: szenvedés a létünk ezen a világon. A bölcs, miután kioktatta kérdezőjét, elmeséli, hogy ő is a saját tanácsát követi, vagyis nem engedi önmagát ehhez a világhoz láncolni senki és semmi által. Erre az utolsó strófa végén, búcsúként utal a Beérkezett.

Ha már szóba került, érdemes megfigyelnünk az egyes szakaszok végét is. Néhány időben korábban keletkezett keleti versnél (pl. *Az óriás intelve*) megtalálható a refrén „ima-gép-szereppel” való azonosítása. Itt az 5. versszakban szó szerinti utalást találunk erre:

*Az imagép morajlik:... semmi kapcsolatot,  
leveti multját, mint bőrét a kígyó.*

Ez mantraként kíséri végig a verset, elősegítve a Buddha üzenetén való elmélkedést, töprengést, hogy mindenkihez a lehető leghamarabban eljusson az örök igazság.

A *Vers és valóságban* a költő szerint a Buddha „embertelenül” ajánlja a magányt a kérdezőnek. Éppen ezért – és a refrén megszerkesztettsége miatt – rokonítható *Az orrszarvú*

énekével, amiben szintén a magány a megoldás az élet gondjaira. Kabdebó szerint azonban e vers elemzésekor<sup>53</sup> azt írja – bár ő a háborús helyzetre való tekintettel jegyzi meg –, hogy az embertelen kifejezés helyett a személytelen volna megfelelőbb a bölcs viselkedésére. Ez a mi értelmezésünkénél is helytállóbb, hiszen azt értjük alatta, hogy a bölcs saját magától is elhatárolódik, nem csak az őt faggatók kötelekétől. Ha visszagondolunk a Buddha tanítására, akkor eszünkbe jut: a tíz béklyó közül – amitől szabadulni kell – az egyik az elkülönült énebe vetett hit.

Mint említettük, tehát a *Régen és most* kötet után a *Tücsökzenében* kerül elő utoljára keleti élményt feldolgozó vers. A kötetre jellemzően 18 soros, jambikus tízesekből álló költemény a *Buddhista pokol* című is. Ez a darab azokhoz a művekhez hasonló, amelyeknél megfigyeltük, hogy több szálon is kötődnek a keleti vallásokhoz.

Itt a legősibb keleti eszmék találkoznak. Egyrészt – címéből adódóan – a buddhizmus, másrészt a hinduizmus gondolatai. A Buddha ezúttal a hiúság pokláról tájékoztatja a lírai főhóst, és ezt egy elhízott elefánt példájának segítségével teszi meg. Az elefántról pedig eszünkbe kell, hogy jusson az elefántfejű, embertestű hindu istenség, Ganésa, akiről többféle mítosz kering a hinduk körében, éppen ezért semmi biztosat nem állíthatunk szülei-ről, illetve arról, hogy hogyan is került elefántfej a nyakára. Annyi azonban biztos, hogy ő az az isten, aki elhárítja az akadályokat, valamint a bölcsesség és a körültekintés istene is ő. Sőt, a legenda szerint ő írta le Vjása bölcsdiktálása nyomán a Mahábháratát. Ebben a versben az elefánt-metaphora nyilvánvalóan az emberre, az egyre hízó, mindent felfaló, hiú lényekre vonatkozik. A világi hívság, a becsvágy készlet minket a múlandó anyagi javak hajszolására, ami által újra és újra folyamatosan a szamszárába kerülünk vissza.

## Individualizálás és dialogicitás

Legvégül két olyan verset szeretnék érinteni néhány mondat erejéig, ami nem pusztán e keleti vallásokat, tanításokat, gondolatokat tükrözötteti sok helyütt egymástól nehezen elválasztható módon, hanem helyenként az individualizálás, illetve a dialogicitás problémáját is egyszerre feszegeti.

Az első legyen az ezen eszmekörön belüli, látszólag igen egyszerű, ugyanakkor hihetetlenül komplex – és talán éppen ezért a legérdekesebb – utalásrendszerrel bíró költemény, a *Szun Vu Kung lázadása*. Ez egy kínai csan (vagy ahogy Európában és Amerikában használják: zen) buddhista mesére utal vissza. (A csan szó a meditációt jelentő szanszkrit dhjana szó kínai átírata. A zen elnevezés pedig nem más, mint a csan japán átírata.) A csan buddhizmus érdekes következménye „a mahájána-mozgalomnak, ami elismerte az abszolút jelenlétét a relatívban, a nirvánát a szamszárában”<sup>54</sup>, a csanban tehát megjelenik a földi élet igenlése, ami – buddhista mozgalom lévén – ellentmondásos vallási helyzetet teremt. Nem véletlen, hogy nem csak buddhista gondolatok hatották át a csan filozófiáját, hanem a taoizmusból is merített, főként a spontaneitás, a természetesség, valamint az orális hagyományörzés fontosságának hangsúlyozásával. Ezért is lehet, hogy Szabó Lőrinc – mivel akkoriban még korántsem volt annyi hozzáférhető irodalmunk a keleti vallások

53 Kabdebó Lóránt: „A magyar költészet az én nyelvemen beszél”. Argumentum Kiadó, Budapest 1992. 156. o.

54 KÜNG / CHING 2000: 233.

motívumainak kibogozásához – ezt a történetet „vallásbölcseletileg zagya szimbólumok sorozatának” látta.<sup>55</sup> Nézzük meg, mi mit tudunk kezdeni vele.

Ezt a mesét, a Vu Cseng En *Nyugati utazás, avagy a Majomkirály története*<sup>56</sup> címűt Szabó Lőrinc a gyermekeinek olvasgatta sokszor. A mű első hét fejezetét örökíti meg. Ennek egyik főszereplője „Szun Vu Kung<sup>57</sup>, a majmok királya, / kit kőtojásból” szoborrá, majd élőlény-nyé teremtenek. Későbbi felemelkedését, halhatatlanná válását, valamint a Buddha általi legyőzetését tartalmazza a történet.

Nagyon érdekes, hogy a versből kimaradt Jáde császár. Pedig a taoizmusban, miután az ókor második felében önálló vallási mozgalommá vált, saját mitológiával és szervezettel, a taoista pantheon urának tartották Jáde császárt. Mellette áll az „őskezdet”, a megszemélyesített tao, harmadikként pedig az istenek sorába emelt Lao-ce.

Miután Szun Vu Kung legyőzi Jáde császár testőreit és hadseregét, az uralkodó maga küldet el a Buddháért, hogy segítségére legyen a Szun Vu Kung elleni küzdelemben. Ez is a csan buddhizmus győzelmét hivatott jelképezni a taoizmus felett. Elképzelhető, hogy ezért is marad ki ez a szál a versből, mert – bár így is a Buddha igazságát, jóságát volna hivatott megörökíteni, de – mégsem tűnne az olvasó számára az egyetlen járható útnak a buddhista tanítások követése.

A versbeli történet jórészt a hetedik fejezetben történeteket írja le. Ebben a párbajban Buddha és Szun Vu Kung mérte össze erejét. A kérkedő szörnyeteg, Szun Vu Kung a Legfőbb Trónt akarta magáénak, ám hiába ügyeskedett „tizennyolcezer mérföldes bukfenccel” sem jutott ki Buddha tenyeréből. A párbajt tehát a bódhiszattva nyerte, és mikor Szun Vu Kung megfutamodott volna, „Buddha lefogta / s egy hegyet tett rá, kíméletesen.”<sup>58</sup> Ez a hegy, amit a Buddha a saját tenyeréből és ujjából emelt Szun Vu Kung fölé, nem más, mint az Öt Elem Hegye (Vuhzing-hegy)<sup>59</sup>, ami – bizonyos kínai iskolák szerint – az egész világot alkotja. Ez az egyetlen dolog, ami a Majomkirályt megfékezhetette. Az eredeti történet szerint Szun Vu Kung még ez alól is kidugja a fejét, de ekkor a Beérkezett egy táblát adott Jáde császárnak, amire az „Om Mani Padme Hum” mantra volt írva, ami az egyetlen dolog volt, ami meggátolhatta, hogy a szörny kitörjön a hegy alól.

A lámaista buddhizmus ezen mantrája – ami rendszeresen megfigyelhető az imakerekeken – a leggyakrabban használt imádság, illetve meditációt elősegítő kifejezés. Ennek a mantrának, ami egyes iskolák követői szerint a Buddha összes tanítását tartalmazza, sok jelentése van, elterjedt fordításai, illetve értelmezései az egész szövegnek: „éljen a lótuszban lévő drágakő”, illetve „lótuszvirág ékessége könyörögi érettünk”.

A Vu Cseng En-i történet folytatásában Szun Vu Kung miután eleget elmélkedett a hegy alatt, a Buddhával együtt vándorol és harcol, hogy közvetítse a Mester tanításait. Szun Vu Kung a mai kínai irodalomban afféle népi mitikus hősnek számít, tehát korántsem a versben megismert ellenszenves, nagyravagyó hódító alakját társítják hozzá.

55 SZABÓ 1990. I: 547.

56 Vu Cseng En: *Nyugati utazás, avagy a Majomkirály története I-II.*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1980.

57 A *Nyugati utazás* 1980-as kiadásában Szun Vu-kungként szerepel.

58 Ebből az idézetből is látszik, hogy Szabó Lőrinc nem egyszerűen versbe szedte, újraírta a korábbi keleti mitológiai tantörténeteket, hanem – ahol tehette – sajátos humorral fűszerezte. Lehet, hogy azért, hogy jobban tetsszen gyermekeinek, illetve az olvasók gyermekeinek. Ugyanakkor nem sorolható ide az a jelenet, amikor Szun Vu Kung Buddha ujjára piszkít – bár európai felfogás szerint humoros lehet –, ez ugyanis az eredeti történetben is megvan.

59 Ez az öt elem a víz, a tűz, a fa, a fém és a föld.

Kabdebó Lóránt új megközelítésből interpretálja a verset: szerinte Szun Vu Kung nem csupán a világhatalomra törő lázadó, hanem „a technika biztosította száguldással határozható meg, és akinek kudarcaiban az emberi végesség fájdalma is felsikolt”, Buddha pedig nem egyszerűen „a béke és a jóság”, hanem az a „kegyetlen kiszámítottsága, amellyel Szun Vu Kung vergődését várja... a rend őreinek mások kiszolgáltatottságára utaló ténykedését is felidézi.”<sup>60</sup> Ha elfogadjuk ezt az értelmezést, akkor ezzel újabb magyarázatot adhatunk arra, hogy bizonyos jelenetek és szereplők hiányoznak Szabó Lőrinc fel-, illetve átdolgozásából.

E költemény kapcsán azonban óhatatlanul is vissza kell emlékeznünk a russeli filozófiára. Rába György monográfiájában kimondja, hogy a *The Problems of Philosophy* című munka nagy hatással volt Szabó költészetére. Nem tekinthetjük véletlennek tehát, hogy ezekkel a módosításokkal nyúlt ehhez a legendás történehez. Egyrészt, mert Russel „elméletének sarkpontja az ún. »érzéki adatok« tana. Eszerint az anyagi világról nincsenek közvetlen ismereteink: az asztalról pl. van érzetünk [...], de maga az »asztal« csak érzéki adat, az érzékelés hívó szavára felelő konvenció. Megismerésünk tehát közvetett természetű [sic!], és ezer kétség közt történik.”<sup>61</sup> Látható, mennyire a Tao megnevezéssel és a tao szó jelentéseivel, és azoknak meghatározhatóságával rokon gondolatokról van szó. Nem csodálkozhatunk, hogy nagy hatást tettek a költőre ezek a gondolatok. Másrészt eszünkbe kell jusson az egyik – Szabó Lőrinc által gyakran szabadon idézett – russeli kijelentés: Te is egy lehetséges világ vagy. Ezt a mondatot vizsgálva válik teljesen egyértelművé, miért is nem győzhetett a Magasztossal szemben Szun Vu Kung. Azért, mert a szörny, bár a saját magában lévő végtelent könnyedén átszeli, addig nem képes, nem is lehet képes a Buddha „világából” (belső végtelenéből) kitörni, mert azt nem ismerheti meg közvetlenül<sup>62</sup>, ezért nem tud kijutni a látszatra oly apró tényérből. A Szabó Lőrincre jellemző, keleti verseiben is gyakran megjelenő kettősség, az ellentétekkel való játék tehát itt is megfigyelhető a végtelent átugrani akaró, hataloméhes lényben, aki egy tényérből sem tud kitörni.

A *Testem* című költemény, ami a *Te meg a világ* darabja is, rokonságot mutat a Kelet világával, mégpedig több rétegében. Az első versszaka párhuzamba állítható Szabó Lőrinc *Isten* című versével, ahol a lírai én saját maga azonosságát vitatja. Ugyanakkor ezek a sorok másról árulkodnak:

*Testem, szegény,  
te vagy a teremtő edény,  
ami egykor kimerítettél  
a semmiből és segítettél,  
hogyan legyek a sok én közt én is Én.*

Ez a néhány sor egyértelműen párhuzamba állítható a *Rigvéda*-fordítással, ami hindu gyökereket azonosít, azonban az utolsó sorban kiütöközik az Egy és a Sok ellentéte ismét az „én”-ek között. Hiszen alapvetően minden ember hasonló, jellegét tekintve ugyanolyannak mondható, ám mégis mindegyik unikálisnak számít a saját „én”-je, gondolatai, érzékei, érzései miatt. Itt, ahogy azt az *Embertelen* című vers kapcsán említettük, a test is egyéni, egyedi szerepet kap: azáltal válik az „én” „Én”-né az első szakasz tanúsága szerint.

60 KABDEBÓ 1985: 58.

61 RÁBA 1972: 77. Ezek a gondolatok jól rokoníthatók a keleti bölcsességekkel is, amik szerint a jóság felé az igazság megismerésén át vezet az út (I. Konfucius tanításai).

62 Hiszen, ahogy Rába is idézi Russelt: „Csak azt ismerhetjük meg közvetlenül, ami saját elménkben megy végbe.” (Uo.)

Kulcsár-Szabó Zoltán írja e vers kapcsán, hogy az első versszak végén „a legalapvetőbb személyes néomás háromszoros ismétlődése tulajdonképpen az »én« szócska összes lehetséges referenciáját egymásra másolja: első [...] és második előfordulása a szó grammatikai és deiktikus funkciójában rejlő kettősséget tárja fel (az »én« mindenkire behelyettesíthető, de még ez a megállapítás is csak egy partikuláris deixis révén fogalmazható meg), a harmadik, nagybetűs pedig szubsztantivizált, jelentésem állapotra utal.”<sup>63</sup> Nem hagyhatjuk – ahogy Kulcsár-Szabó sem hagyta – figyelmen kívül a test mint megszólított és a narrátor viszonyát a versben, illetve azt a pontot, ahogy az „én” a „te”-vel azonosítja magát a második szakasz elején. Ekkor egyrészt dialogikus poétikai kérdésekbe ütközünk, akár Martin Buber is eszünkbe juthat az „én” és „te” ilyesfajta szembe- és/vagy egymás mellé állítása kapcsán. Hiszen a Test e versben Én–Te viszonyból (ami megtörténik az emberrel) Én–Az viszonyba, tapasztalásba kerül a harmadik versszak elején („Testem, hazám, / te vagy egyetlen birtokom”), hiszen aki birtokol, az tapasztal, Buber szerint pedig „a világ mint tapasztalás az Én–Az alapszóhoz tartozik.”<sup>64</sup> Ugyanakkor ez a viszony nem annyira kapcsolja egymáshoz a tapasztalót és tapasztalt világot, hiszen a tapasztalás a tapasztalóban megy végbe, míg a világ „engedi tapasztalni magát, de a tapasztalás nem illeti, mert ő nem ad hozzá semmit, és általa nem is történik vele [ti. a tapasztalóval] semmi.”<sup>65</sup> Másrészt visszaköszön a Tao szócska, ami jelentései miatt válik itt fontossá, hiszen korábban azt állítottuk, hogy e szó elbizonytalanítja a beszélőt állításai pontosságával kapcsolatban, és semmi végérvényes, abszolút dolgot nem jelent(het).

A 4. versszakban a fizikai fájdalombránd és a testi érzékelés áll szemben a lélek magasztosságával, annak érinthetlenségével.

*Testem, szegény,  
a lélek érted mit tehet?  
Nagyon önző és gőgös úr  
a lélek, de úgy rádszorúl,  
hogy fájni sem tud nélküled.*

Hiszen a lélek nem érez fizikai dolgokat, csak a test fáj. A lélek spirituális szinten működik. A test fájdalma pedig mulandó, valótlan, látszat csupán, ahogy a Buddha is tanította.

Jól látható tehát, hogy mindhárom nagy keleti vallás filozófiája fellelhető ebben a költeményben, azonban egyik sem jól, részletesen kidolgozva, inkább csak a gondolatosságuk tükröződnek, semmint a konkrét tanítások. Talán ezért is van az, hogy ebben a versben egyik sem törekszik kizárólagosságra.

Ezek a keleti költemények tehát egyrészt igazolják Csibra azon kijelentését – amit ő még csak a kínai tárgyú írásokra vonatkoztat –, hogy a fordítások, átköltések, átdolgozások között helyezhetők el ezek a versek az intertextuális skálán (l.: CSIBRA 2006: 136.), másrészt jól kivehetők a bennük megbújó, őket átható duális oppozíciók.

A *Jang Dsu üzenete* kapcsán jegyzi meg Szabó Lőrinc a *Vers és valóságban*, hogy „ezek a kínai versek részben álarok voltak rajtam”. A fenti elemzésekben arra is igyekeztem rámutatni, hogy ez a kijelentés szintén nem csak a kínai motívumoktól terhes költeményekre

63 Kulcsár-Szabó Zoltán: „Sötétben nézem magamat” – Az individualitás formái Szabó Lőrinc Te meg a világ című kötetben. In: Irodalomtörténet 2005/1. 65. o.

64 Martin Buber: *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1994. 8. o.

65 Uo.

lehetnek igazak. Tehát megfigyelhető egyfajta identitáskeresés, pontosabban identitáselhasználó poétikai gyakorlat. Hiszen míg Szabó Lőrinc mások szájába adja saját gondolatait, ugyanakkor a keleti bölcsek tanításait örökíti meg saját tollával. Látható tehát, hogy az ellentétek nem pusztán a verseken belül ütköznek ki, de a megírás gyakorlata sem mentes a szétválaszthatatlan, egymásnak feszülő, mégis egymást kiegészítő oppozíciók megjelenésétől.

Mindezek után bátran kijelenthetjük az idén száztizennyolc éves költőről, hogy verseiben még mindig található olyan poétikai fondorlatokat, ahol a költői látomás és a filozófiai mélység összefonódásában akár saját életünkkel, akár irodalomtudományos ismereteinkkel kapcsolatban újabb kérdésekkel, továbbgondolásra érdemes sorokkal találjuk szembe magunkat.

### *Felhasznált irodalom*

- Szabó Lőrinc: *Összes versei I–II*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000
- Szabó Lőrinc: *Bírákhoz és barátokhoz* (Napló és védőbeszédek 1945-ből). Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1990
- Szabó Lőrinc: *Buddha tenyerén – A költő keleti témájú versei*. (Steinert Ágota szerk.) Helikon Kiadó, 1991
- Szabó Lőrinc: *Huszonöt év – Szabó Lőrinc és Vékesné Korzátai Erzsébet levelezése*. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 2000
- Szabó Lőrinc: *Vers és valóság – Összegyűjtött versek és versmagyarázatok I–II*. Magvető Könyvkiadó, 1990
- Buber, Martin: *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994
- Buda Attila: *Szabó Lőrinc*. Elektra Kiadóház, 2002
- Conze, Edward: *A buddhizmus rövid története*. Akkord Könyvkiadó, Budapest, 1999
- Conze, Edward: *Buddhist Thought in India*. New Delhi, 1996, Munshiram Manoharlal Publishers.
- Coomaraswamy, Ananda K.: *Hinduizmus és buddhizmus*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1989
- Csibra Zsuzsanna: *Tenyéryi selymen végtelen tér – Kínai költők magyar fordításokban*. Argumentum Kiadó, Budapest, 2006
- Domokos Mátyás (szerk.): *Homlokodtól fölfelé – In memoriam Szabó Lőrinc*. Nap Kiadó, 2000
- Greenly, Edward: *Buddhist Aids to Daily Conduct*. In: *Bodhi Leaves No. 6*. New Series, Ceylon, 1961, Buddhist Publication Society Kandy
- Glaser, Helmuth von: *Az öt világvallás*. Gondolat Könyvkiadó – Tálatum Kft. 1993
- Kabdebó Lóránt: *„A magyar költészet az én nyelvemen beszél”*. Argumentum Kiadó, Budapest 1992
- Kabdebó Lóránt: *Szabó Lőrinc*. Gondolat Kiadó, Budapest 1985
- Kabdebó Lóránt: *Szabó Lőrinc pályaképe*. Osiris Kiadó, Budapest 2001
- Kulcsár-Szabó Zoltán: *„Sötétben nézem magamat” – Az individualitás formái Szabó Lőrinc Te meg a világ című kötetben*. In: *Irodalomtörténet* 2005/1.
- Küng, Hans/Bechert, Heinz: *Párbeszéd a buddhizmusról*. Palatinus-Könyvek Kft. 1997
- Küng, Hans/Ching, Julia: *Párbeszéd a kínai vallásokról*. Palatinus-Könyvek Kft. 2000

- Maspero, Henri: *Az ókori Kína*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978
- Rába György: *Szabó Lőrinc*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1972
- Tőkei Ferenc: *Kínai filozófia I–II*. Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest, 2005
- Vekerdí József (ford.): *Buddha beszédei*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1999
- Vu Cseng En: *Nyugati utazás, avagy a Majomkirály története I–II.*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1980
- Wojtilla Gyula: *A mesés India*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1988

#### *Felhasznált szentiratok:*

- Lao-ce: *Tao Te King – Az Út és Erény könyve*. Tercium Kiadó, 1994
- Az Eredeti Bhagavad-gítá*. The Bhaktivedanta Book Trust. Lichtenstein
- Mahábhárata*. Lál Kiadó, Somogyvámos, 2000
- Rig-Véda*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 2000
- Tenigl-Takács László (szerk.): *India bölcsessége. Szöveggyűjtemény India legendakincséből, vallási és filozófiai irodalmából*. Gandhi Alapítvány – A Tan Kapuja Főiskola, Budapest, 1994
- Tenigl-Takács László (ford.): *Upanisadok*. Ursus Kiadó, Budapest, 1998

#### *Elektronikus források*

- Balás Márk: *Mo cš és Jang Csu konfucianizmus-kritikájának összehasonlítása*. In: <http://trychyd.web.elte.hu/tanulmanyok/konfkrit.htm> (Utolsó letöltés ideje: 2007. 04. 22.)
- Kabdebó Lóránt: *Lázadástól a Különbékéig*. In: [http://www.szabolorinc.hu/index\\_files/page/tanulmanyok/folyoiratok/kabdebo\\_lorant\\_lazadastol\\_a\\_kulonbekeig.pdf](http://www.szabolorinc.hu/index_files/page/tanulmanyok/folyoiratok/kabdebo_lorant_lazadastol_a_kulonbekeig.pdf) (Utolsó letöltés ideje: 2009. 10. 18.)