

Esztétikai tapasztalat és misztikus-vallásos élmény
Sík Sándor *Alexiusa* a Dionüsziosz Areiopagitész-i *via triplex*
és a középkori szeretetmisztika tükrében

jelige: „*Scala paradisi*”

OTDK-dolgozat

Bevezetés

A magyar irodalom kezdetén a világi és vallási irodalom egymással párhuzamosan és egymással összefonódva volt jelen: A középkor világképe szent és profán fogalmát még szerves egységet alkotó kategóriaként kezelte, így e két – ellentétesnek látszó – minőséget reprezentáló műfajok és műalkotások sem különültek el egymástól; épp ellenkezőleg, szoros egymás mellettségben bontakoztak ki: Noha az irodalmunk kezdeti korszakát meghatározó keresztény eszmerendszer a vallásos műfajoknak kedvezett, a legendák, himnuszok és prédikációgyűjtemények mögött folyamatosan felsejlett a világi kultúra hatása is; de ugyanilyen szorosan összetartozott Balassi Bálint istenes és szerelmi költészete is.

A világi és vallási jellegnek ez a dialektikája egészen a barokkig meghatározó érvénnyel bírt: E körülbelül 1570-től 1750-ig tartó periódust tekinthetjük az utolsó olyan művelődéstörténeti korszaknak, amely a vallást, mint egyetemes világmagyarázati elvet működtette, s az irodalom erre épülő archaikus egységét is megőrizte. Ám az ezt követő korszakokban a világi és vallási irodalom több szállal való egymáshoz kapcsolódása, és az irodalom diszciplínáján belüli egysége lazulni látszott. A felvilágosodás a vallási tudatforma helyett a *ratiót* helyezte eszmerendszerének középpontjába, s ezzel szent és profán egymástól való elválását hozta magával. Ez a komoly horizontváltás nemcsak világi és vallási irodalom egyre élesebb elkülönülésének folyamatát, hanem a köztük lévő hangsúlyok áthelyeződésének, és a születő művek mennyiségi arányainak – egészen napjaink posztmodernjéig ívelő – módosulási folyamatát is elindította.

Annak ellenére azonban, hogy a modern korban a világi művek szekuláris, esztétikai alapon nyugvó élvezete és a vallási tárgyú, keresztény hittől és szakralitástól mélyen áthatott irodalmi alkotások nyújtotta élmény között egyre nagyobb távolság feszült; mégis kirajzolható egy jelentős, bár nem túl széles kör, melyet XX. századi magyar katolikus irodalomként tartunk számunk. Itt elsősorban Prohászka Ottokárra, Sík Sándorra, Rónay Györgyre, Mécs Lászlóra, Harsányi Lajosra, Pusztai Sándorra és Tűz Tamásra gondolhatunk; akik alkotásaikban olyan távlatokat nyitottak meg, amelyekkel modern irodalom és vallásos érzület összeegyeztethetőségét prezentálták, s ezáltal irodalmunk kezdeti korszakának egységét idézték meg.

Tanulmányomban a modern katolikus irodalomnak erre a lehetőségére figyelve, Sík Sándor *Alexius* című misztériumával foglalkozom: A mű értelmezésén keresztül azt igyekszem bemutatni, hogy az a világi irodalomszemlélet számára archaikusnak ható olvasói tapasztalat, amely a művészetet (irodalmat) és a vallást, szakralitást egységben szemléli, s amely szerint az olvasás egyfajta *unio mysticához* vezet(het), hogyan éleszthető újjá a modern irodalom közegében.

I. Szent Alexius középkori legendája

Sík *Alexius*ának szövege mögött a kódexeinkben megőrződött Szent Elekről szóló középkori legendák elbeszélései húzódnak meg, tehát egy irodalmi parafrázissal állunk szemben. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy lehetővé válik a mű hagiografikus struktúrák mentén történő olvasása, amely alapvető kiindulási pontjaként szolgál(hat) egy, az irodalmi-esztétikai tapasztalatot és a misztikus-vallásos élményt egységben szemlélő interpretációnak.

Szent Alexius – magyar nyelvterületen elterjedt nevén Szent Elek – alakjával kapcsolatban számos legendával, szövegvariánssal találkozhatunk. A középkorban Elek története kiváltképp a klerikusok körében örvendett nagy népszerűségnek, hiszen legendájának erős aszketikus jellege és vallási tartalma a lelki elmélyülést szolgálta; másfelől azonban a laikus hívők számára is érdekes és megragadó olvasmányként volt jelen, ugyanis a középkori vallásos szellemiséget tükröző elbeszélésként, a kor minden embere sajátjának érezhette, laicitásától függetlenül is. Elek élettörténetét még kortársa, egy V. századi paramonarius¹ jegyezhette le, ám ez a feltételezhetően első kézirat elveszett, s csak a róla készült másolatok állnak rendelkezésünkre: szír, görög, latin, olasz, német, magyar stb. nyelvű változatok.²

Számos, különféle nyelvű szövegvariáns áll tehát rendelkezésünkre Szent Alexiusról; a rengeteg fennmaradt legenda közül Sík vonatkozásában mégis ebből válogatva, a latin nyelvű *Legenda Aurea*t, illetőleg a köréje szerveződő, kódexeinkben fellelhető változatokat tekinthetjük elsődlegesnek.³ E szövegváltozatok alapján a következőképp vázolhatjuk fel szentünk legendáját: Alexius feltételezhetően Rómában született a Kr. u. 5. század körül,⁴ gazdag, jó módú szülők (Euphemianus és Algas) kései, Istentől adatott gyermekeként. Alexius különös férfinak mutatkozott, gyermekévei elteltével ugyanis megadatott neki, hogy egy hercegnőt vehessen feleségül, Adriaticát. Az esküvőt követő estén Alexius azonban elhagyta Rómát, és Szíriába (Edesszába) utazott, ahol szegénységi fogadalmat téve, koldus módjára élt egy Szűz Mária patrocíniuma alatt álló templom kapujában. Sok év elteltével vált csak ismertté, amikor a templom Szűzanyát ábrázoló oltárképe megszólalt, s a város polgárainak tudomására hozta, hogy Alexius „Isten embere”. Alexius azonban immáron jól ismert, nagy hírű személyiségként nem kívánt tovább Edesszában tartózkodni, ezért más városban, Tarsusban kereste az alázatos, Istennek tetsző életmódot. A Gondviselés ellenben egy tengeri vihar képében Tarsus helyett a

¹ templomi gondozó, feltehetően egy olyan személyről van szó, aki abban a templomban dolgozott, ahová Szent Alexius járt, majd halála után megírta személyes tapasztalatai alapján élettörténetét.

² Részletesen I. ILLÉS Gyula, *Szent Elek legendáink és az Elek legenda forrásai*, Németh József Könyvkereskedés, Bp., 1913., 8.

³ Jacobus a VORAGINE, *Legenda Aurea: Vulgo historia Lombradica dicta*, kiad. Th. GRAESSE, 2. kiad., Lipsiae, 1850, 403-407; Nyelvelmléktár vonatkozó kötetei: XV, 267-272 (Nádor-kódex: 576-606); VI, 210-215 (Kazinczy-kódex: 70-82); VI, 10-15 (Tihanyi-kódex: 19-29); II, 53-57 (Peer-kódex: 7-35); XIV, 73-80 (Lobkowitz-kódex: 221-243); V, 101-106 (Érdy-kódex: 409-412).

⁴ I. a *Legenda Byzantina* szövegét.

szülővárosához közeli Ostiába, majd onnan szülei házába vezette. Szegényes, koldushoz hasonló kinézete miatt édesapja azonban nem ismerte fel, ezért szolgaként fogadta be otthonába. Alexius egészen haláláig élt így szolgasorban, származásához méltatlanul. Élete végének közeledtével történetét egy írástekerccsre jegyezte fel,⁵ majd meghalt, miközben Róma harangjai mennyei szózatot zengtek, hírül adva a világnak, hogy Alexius „Isten embere” volt.

Sík *Alexius*ának epikus vázát e most ismertetett középkori Szent Elek-legenda adja: Sík misztériuma és a Legenda Aurea, illetve kódexeink elbeszélései a főbb történeti csomópontokon megegyeznek egymással, egyes szöveghelyeken még motivikus egyezéseket is találhatunk. Jóllehet ebből a szempontból Sík *Alexius*a egy tipikusnak tekinthető, hagyományos művészi feldolgozásnak tűnik; mégsem sorolhatjuk azoknak az irodalmi típusú parafrázisoknak a sorába, mint amilyen Babits *Jónása*, Flaubert *Szent Antal megkísértése* vagy Thomas Mann *Kiválasztottja*. Míg az utóbb felsorolt művek esetében is valamilyen hagiográfiai vagy bibliai téma szolgál alapul, művészi feldolgozásuk mégsem lép túl az irodalmi jellegű, pszichologizáló, vagy általános emberi tanulságot tartalmazó profanitás szintjén; Sík alkotása ellenben egy sajátos *unio mystica*ban teljesedik ki, és ezáltal vallási színezettel telítődik. Ennek a vallási dimenzióba ágyazott, de alapvetően mégis irodalmi parafrazeálásnak a lényege a mű strukturális és szemantikai hálójának összefonódásában ragadható meg: Sík alkotásának kifinomult szövegkonstitúciós eljárásai a mű motivikus szerveződésével, inter- és intratextuális utalásrendszerével integrálódva ugyanis esztétikai tapasztalat és misztikus-vallásos élmény egyedülálló szintézisét alakítják ki.

Ennek a szintézissé szerveződésnek a lehetőségét a misztikus-vallásos élmény oldaláról a műben rejlő *unio mystica* tapasztalatának felismerése teremti meg. Az *unio mystica* tapasztalata mindenekelőtt a művészi feldolgozásul választott témából, vagyis Szent Elek középkori legendájából adódik, hiszen az Istennel való egyesülés aktusa az Elek-legenda egyik legalapvetőbb hagiográfiai toposza. Véleményem szerint Sík *Alexius*ában azonban nemcsak ezen a szinten találkozhatunk az említett misztikus tapasztalattal, hanem egy, a művilágon kívülre mutató, metafikciós síkon is: Az *imitatio Christi* analógiájára ugyanis elgondolhatunk egy *imitatio Alexii*-t is, amely a mű befogadásának eredményeképpen az olvasó életébe beépülve egy második *unio mystica* lehetőségét hordozza magában.

A továbbiakban ennek a kettős *unio mysticának* a mikéntjét vizsgálom, elsőként Szent Alexius Sík Sándor-i élettörténetében, segítségül hívva Dionüsziosz Areiopagitész *via triplex*ét és

⁵ Az írástekerccsel kapcsolatos részlet a legenda egyik fontos jelenete, ám az egyes legendákban különféle változatait olvashatjuk. Abban megegyezik mindegyik szöveg, hogy Alexius halála előtt egy írástekerccsre jegyzi fel életét, majd meghal, kezében a tekerccsel. Ezt a tekerccset különböző személyek veszik el tőle és olvassák fel. A görög változatokban a császár; a latin Legenda Aureát követő szövegekben a pápa; a müncheni kéziraton alapuló olasz és német feldolgozásokban a jegyes, a feleség; az orosz legendákban pedig az apa. Lásd: ILLÉS 1913, 29.

a középkori szeretetmisztika fontosabb téziseit is; majd pedig a befogadás olvasói folyamatában, mindenekelőtt a mű pragmatikai szövegenerációs eljárásaira és kiterjedt intertextuális-parafrazstikus utalásrendszerére támaszkodva.

II. A mű peritextusai mint az immerzív jellegű, misztériumközpontú olvasói stratégia kialakítói

Gérard Genette *Seuils* (Küszöbök) című írásában a paratextusok (peritextus+epitextus) talán legfontosabb jellemzőjeként és egyúttal fő funkciójaként is az olvasóra gyakorolt hatásukat emelte ki: Véleménye szerint ezek a szövegelemek szerzői intenciókat közvetítenek egyfajta sajátos pragmatikai szerepet töltve be:

„Ezek a szövegkeretek, amelyek minden esetben szerzői vagy szerző által többé-kevésbé legitimizált kommentárokat tartalmaznak, egy határterületet képeznek a szöveg és a szövegen-kívüli-világ között. E határterület lényegéhez azonban nemcsak az átmenet (transition), hanem a cserefolyamat (transaction) is hozzátartozik: a küszöb egy olyan kiválasztott hely, ahol a pragmatika és a stratégia találkozik, és ahol a közönséget befolyásolni lehet a szöveg jobb recepciója és egy megértőbb olvasat érdekében.”⁶

Ezt a definíciót Sík alkotásának paratextusaira is alkalmazhatjuk, hiszen művének két fő szövegprezentációs elemére, a címre és a műfajjelölésre (amelyek a genette-i rendszer peritextus fogalmának feleltethetők meg) egyaránt tökéletesen ráillenek a fenti gondolatok. Az *Alexius* pretextusai esetében ugyanis olyan prelimináriákkal állunk szemben, amelyek nagyon erős paratextuális információt hordoznak: Mind a címet, mind a műfajjelölést olyan segédszövegekként értelmezhetjük,⁷ amelyek egy immerzív jellegű, misztériumközpontú olvasói stratégiát alakítanak ki,⁸ s ezzel alapvetően segítenek hozzá a mű jelentésrétegeinek felfejtéséhez és megértéséhez: Ezt a fajta olvasói stratégiát működtetve a befogadó fokozott intenzitással mélyed bele a műbe, mintegy azonosul, asszimilálódik az ott foglaltakkal; mindeközben pedig a befogadás folyamatának középpontjába a műben rejlő misztérium felismerésének illetőleg megértésének szándékát helyezi; megteremtve a lehetőségét annak, hogy a mű elolvasásának eredményeként megvalósuljon esztétikai tapasztalat és misztikus-vallásos élmény egysége, s a művészi befogadás az *unio mysticá*hoz vezessen.

⁶ Gérard GENETTE, *Paratexts: Thresholds of Interpretation* [=Seuils], ford. Jane E. Lewin, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 2.

⁷ A két peritextus elemzését lásd: melléklet (1).

⁸ Az immerzív olvasói gyakorlat szerepéről a misztikus szövegek értelmezésében lásd: NEMES J. Balázs, *Der involvierte Leser: Immersive Lektürepraktiken in der spätmittelalterlichen Mystikrezeption = Immersion im Mittelalter*. Hg. von Hartmut BLEUMER unter Mitarbeit von Susanne KAPLAN (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik Jg. 42, Heft 167), Stuttgart 2012, S. 38-62.

III. A *misztérium* fogalma, a biblikus-teológiai *misztérium*fogalom

Ahhoz, hogy alkalmazni tudjuk azt az immerzív jellegű, misztériumközpontú olvasói stratégiát, amelyet Sík alkotásának peritextusai jelölnek ki; közelebb kell kerülnünk a műben rejlő misztérium-fogalomnak az értelméhez, s fel kell fejtenünk jelentését. Ehhez mindenekelőtt a Bibliát hívhatjuk segítségül.

A Biblia tipologikus olvasata sokrétű kapcsolatrendszert hozott létre az Ó- és az Újszövetség között, amely személyekre, eseményekre és isteni jelekre, jelenségekre is vonatkozhat. Az eseményre vonatkozó tipologikus prefigurációk egyike a misztérium fogalma köré szerveződik. Az Ószövetségben Tóbiásnál⁹ és a Bölcsességek könyvében¹⁰ találkozhatunk a szóval, ez utóbbiban többször is. A misztérium fogalma az említett szöveghelyek mindegyikében valamiféle titoknak a jelölőjeként tűnik fel; s bár pontos jelentésük első olvasatra nem derül ki egyértelműen megfogalmazás-módjukból, mégis sejthetjük, hogy az isteni titokról van szó.

Tóbiás könyvében, miután Rafael arkangyal felfedi földi kilétét Tobit és fia, Tóbiás előtt, Isten dicsőítésére szólítja fel őket. Parabolikus jellegű angyali kinyilatkoztatásában Isten tetteit a királyok titkaival állítja párhuzamba, egy antitetikus gondolatpárhuzam formájában.¹¹ Eszerint a király titkait el kell hallgatni, ellenben Isten tetteit fel kell fedni, hirdetve is azokat. A *titok* a tóbiási sorokban ugyan a királyokhoz kapcsolódva jelenik meg, tovább olvasva az idézett szövegrészt azonban nyilvánvalóvá válik, hogy az az azonosítás, amit ez a gondolatpárhuzam sugall a titok és Isten tettei között, teljes megfelelést is nyer: Rafael arkangyal valóságosnak tűnő látszatékeztetése¹² csak egy olyan isteni tett eredményeképp lehetséges, amely rejtve van az emberek előtt, tehát egy isteni titokról van szó. Ez az ekvivalencia, kiegészülve a Tób 12,6-21 szövegrészt átható lexikális utalásokkal,¹³ már teljesen egyértelművé teszi, hogy Isten tettei megfejtendő titkok, vagyis misztériumok.

A Bölcsességek könyvében a misztérium szó titok értelmű jelentésének és a salamoni bölcsesség, valamint az isteni kinyilatkoztatás fogalmainak érdekes összefonódását láthatjuk. Salamon az általános értelemben vett bölcsesség jellemző vonásait saját, Istentől kapott bölcsességének példájával világítja meg.¹⁴ Leírja, hogy bölcsessége Istentől származó kegyelmi ajándék, amely mint „Isten működésének tiszta tükre és jóságának képmása”¹⁵ a Mindenható által teremtett világ – számára eddig még rejtett – titkainak meglátását teszi lehetővé. Ám

⁹ Tób 12, 6-7.

¹⁰ Bölcs 6, 22-23.; 7,15-21.; 7, 24-27.; 14,15; 14, 23-24.

¹¹ Tób 12, 7.

¹² Tób 12, 18-21.

¹³ Ebben a szövegrészben többször is felbukkannak olyan szavak, kifejezések mint „felfed”, „megmondom nektek a szintiszta igazságot és nem titkolok el semmit”, „elhallgatni/elrejtteni a király titkát”, „kinyilvánítani”, „azt hittétetek”, „csak látszat volt”; amelyek mind a titok szó jelentésmezőjének részét képezik, tehát előre utalnak rá.

¹⁴ Bölcs 6, 22-23; Bölcs 7,15-21; Bölcs 7, 24-27.

¹⁵ Bölcs 7,26.

hangsúlyozza azt is, hogy ez a képesség, mint az isteni lényeg egyik titka, nem kizárólag az ő kiváltsága, hanem a többi hívő (legfőképp a királyok) számára is felfejtendő és elérni kívánt misztérium. A salamoni szöveg ezen a ponton kapcsolódik a Bölcsességek könyvében megjelenő misztérium előfordulásainak másik értelméhez: a „titkos (pogány) szertartás” –t jelölő jelentéshez. Akkor ugyanis, amikor Salamon az Istentől származó bölcsességet mindenki által megismerhető és birtokolható képességként írja le, a pogány misztériumvallásoknak azokra a titkos szertartásaira utal, amelyek csak a beavatottak számára ismertek,¹⁶ ezekkel szemben határozva meg saját, keresztény értelemben vett bölcsesség-fogalmát.

Ezt, a még csak látens formában jelenlévő „isteni titok” jelentésű ószövetségi misztériumfogalmat az Újszövetség új szemantikával ruházza fel: Itt már jóval gyakrabban fordul elő a szó, még hozzá három, jól elkülöníthető, de egymáshoz mégis szorosan kapcsolódó jelentésrétegben. A három jelentéscsoport határait a misztérium előfordulásához kapcsolható újszövetségi könyvek jelölik ki: Szent Pál levelei, az evangéliumok és a Jelenések könyve.

Szent Pál leveleiben a misztérium szónak az ekkleziológiai és a krisztológiai értelemben vett használatára találunk példákat. A két jelentést nehéz egymástól elkülöníteni, hiszen Jézus Krisztus megváltó, üdvözítő tetteinek misztériuma és az Egyház ehhez kapcsolható továbbörökítő szerepe nem választható el élesen egymástól. A Kolosszeiekhez írt levélben¹⁷ az Egyházzal, illetve az apostoli küldetéssel összefüggésben olvashatunk a misztériumról; s bár itt elsősorban az Egyház közvetítő szerepét érezzük dominánsnak, nem kezelhetjük kisebb hangsúllyal Krisztus megtestesülését sem, mint Isten üdvösségre vonatkozó tervének legalapvetőbb eseményét. Hasonlóképp kell közelítenünk az Efezusiakhoz írt levél 3,8-12 szakaszához is, ahol a misztérium szó szintén azt a titkot jelöli, amely hosszú időközön át rejtve volt az emberiség előtt, egészen addig, amíg Isten ki nem nyilatkoztatta, s Egyházán keresztül tudtára nem adta a hívőknek, hogy ez a titok egyet jelent Krisztussal, aki az üdvösség reményét közvetíti számunkra. A *misztériumnak* ennek az összetett, de elsősorban mégis ekkleziológiai vonatkozása mellett, jelen van a szó kifejezetten krisztológiai értelmű használata is, amelyről részletesen az Efezusiaknak írt levél egy korábbi szöveghelyén¹⁸ olvashatunk. Ebben az újszövetségi szövegrészben a *titok* mint Isten előre elgondolt akarat, eszkatologikus terve jelenik meg, amely Jézus Krisztus megváltó művében beteljesedve, az üdvösség reményével tölt el bennünket. Itt a *misztérium* fogalmával tehát kimondottan krisztológiai dimenzióba ágyazottan, az Egyház említése nélkül találkozhatunk.

¹⁶ Bölcs 14, 23-24.

¹⁷ Kol 1,26-28.

¹⁸ Ef 1,9-14.

A másik nagy újszövetségi szövegcsoporthoz, amelyben fellelhetjük a misztérium fogalmát, Máté, Márk és Lukács evangéliuma. A három evangélistától egy, a Szent Pál-i levelekkel valamelyest rokon misztériumfogalmat ismerhetünk meg: Máté evangéliuma,¹⁹ illetőleg párhuzamos szöveghelyei²⁰ ugyanis hasonlóképp az üdvösség, az *unio mystica* ígérését vetítik előre. Ám az evangélistáknál megfigyelhető fogalomhasználat a *misztérium* jelentésmátrixának mégis egy további, másik aspektusát mutatja: Máté (illetve Márk és Lukács) evangéliuma – szorosan érintkezve az ószövetségi könyvek eszkhatologikus gondolataival²¹ – Isten országának titkát jelöli a *misztérium* szóval; míg azonban Szent Pál leveleiben ennek a bibliai *országnak* a látható, földi megvalósulásával, vagyis az Egyház intézményével találkozhatunk; az evangéliumokban Isten végső, mennyei országa tűnik fel, amely az üdvözültek lakhelyeként szolgál majd.

A Jelenések könyve²² a misztérium fogalmának eddig megismert jelentéseit a szó eszkhatologikus értelmével gazdagítja. János szimbolikus nyelvezetű apokaliptikus látomásaiban a titok a végítélet állapotára, illetve az eljövendő messiási ország misztériumára utal.

A *misztérium* fogalmának az Ószövetségben még csupán alluzív módon jelenlévő isteni titok értelme tehát a tipologikus értelmezés szerint az Újszövetségi könyvekben nyeri el teljes szemantikai kifejtettségét. Ó- és Újszövetség típus és antitípus jellegű viszonyában a *misztérium* prefigurációja így három jól elkülöníthető, de konceptuálisan mégis szorosan összetartozó jelentésben bontakozik ki: Szent Pál leveleinek ekkleziológiai, illetve krisztológiai használatában; az evangéliumok ontológiai jellegű vonatkozásában (Isten országa, illetve ennek tudata már földi létünk része, de eljövételére még várnunk kell); valamint a Jelenések könyvének eszkhatologikus értelmében.

Szerzőnk erre a szentírási szövegekből kibontható, elsősorban krisztológiai és eszkhatológiai vonatkozású misztériumra építi alkotását; ám műve mégsem válik egy, az olvasó világától távoli, nehezen befogadható és interpretálható irodalmi parafrázissá. Sík ezt egyfelől a mű szövegkonstitúciós eljárásaival, a világos vonalvezetésű, de ugyanakkor mégis kifinomult kompozíciós érzékkel felépített, ana- és kataforikus utalásláncolatokkal sűrűn átszőtt felvonások strukturális egységgé szervezésével; másfelől pedig Alexius élettörténetének erős szubjektivizálásával éri el. Mindez, kiegészülve a mű szövegének egészét átható inter- és intratextuális kapcsolatokkal, egyedülállóan közel hozza Sík alkotásának misztériumfogalmát az olvasó világhoz.

¹⁹ Mt 13,10-11.

²⁰ Mk 4,10-12; Lk 8, 9-10.

²¹ Az evangéliumi sorok azokhoz az ószövetségi prófétai jóvendölésekhez kapcsolhatók vissza, amelyek a parúziát, a Messiás eljövetelét hangoztatva, Isten országának ígérését vetítették előre. Lásd Iz 40-55 utópikus próféciai; Agg 2,20-23 és Zak 1-8 messiási várakozásra való utalásai; Ez 40-48; Iz 65,17 eszkhatologikus szakasza; Iz 24-27; Dán 7, központi látomása; Ez 7,6; Dán 8,17; Dán 9,26; Dán 11,27; Zak 9,9; Ám 5,18; Jo 1,15; Iz 2,12-22 stb.

²² Jel 1,18-20; Jel 10,7; Jel 17,4-7.

IV. Szent Alexius és a Dionüsziosz Areiopagitész-i *via triplex*

A Sík alkotásának alapjául szolgáló biblikus-teológiai *misztérium* első szinten Szent Alexius élettörténetében manifesztálódik. Ennek megértéséhez látszólag nem kell mást tennünk, mint figyelmesen végigkövetni szentünk Sík Sándor-i történetét. Ám ahhoz, hogy a mű második szinten rejlő misztériumának felismeréséig is eljussunk, segítségül kell hívnunk egy másik szerzőt is. A mű szövege mögött meghúzódó középkori Elek-legenda, és az általa kijelölt hagiografikus struktúrák szerint történő olvasási technika; valamint a peritextusok kialakította immerzív jellegű, misztériumközpontú olvasói stratégia érvényesítése ugyanis szükségszerűen involválja, hogy szentünk történetét valamiféle szakrális-spirituális séma mentén értelmezzük. Ehhez mindenekelőtt a középkor, illetve az azt megelőző patrisztika évszázadaiba kell visszanyúlnunk; ezen belül is Dionüsziosz Areiopagitész misztikus teológiáját idézve fel. Ez nem csupán a mű jelentésrétegeinek minél teljesebb felfejtéséhez (a kettős unio mystica tapasztalatának megértéséhez) segíthet hozzá; de egy alapvető értelmezési kontextust is kijelöl szerzőnk misztériumának.

A misztikus látásmód európai formáinak kialakulására kevés szerző bírt olyan meghatározó hatással, mint Dionüsziosz Areiopagitész.²³ Neve alatt négy értekezés maradt fenn, a *De divinis nominibus*, a *De mystica theologia*, a *De caelesti hierarchia* és a *De ecclesiastica hierarchia*. E két utóbbi műben, a *De caelesti hierarchiában* és a *De ecclesiastica hierarchiában* központi helyet foglal el a *via triplex* elve, amely a lélek *unio mysticá*hoz vezető útjait írja le, vagyis azt az egymás követő három fokozatot, amely az Istennel való misztikus egyesüléshez vezet. Ez a három fokozat (másképpen út), a *via purgativa*, a megtisztulás útja; a *via illuminativa*, a megvilágosodás útja és a *via unitiva*, az egyesülés útja. Ennek a spirituális modellnek a mélyrehatóbb megismeréséhez legfőképp a *De caelesti hierarchia*²⁴ szövegét tekinthetjük át. A mennyei világ rendszeréről szóló értekezést Dionüsziosz egy presbitertársának, Timotheosznak ajánlotta, ezzel is jelezve azt, amit írásának első két bevezető fejezetében is tudtunkra ad: Értekezése nem csupán egy elvont jellegű, teológiai elmélkedés írásba foglalása lesz, sokkal inkább egy ezen túlmutató, alapvetően didaktikai célokat szolgáló mű.²⁵ Jóllehet a *De caelesti hierarchia* az angyalok világának triadikus szerveződésű szintjét mutatja be, ahol a legfőbb

²³ Dionüsziosz Areiopagitészről részletesen lásd: Kurt RUH, *A nyugati misztika története I.: A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája*, Akadémiai, Bp., 2006., 37-93.

²⁴ Pszeudo-Dionüsziosz AREIOPAGITÉS, *A mennyei hierarchiáról = Az isteni és az emberi természetről II.: Görög egyházatyák*, vál. VIDRÁNYI Katalin., Atlantisz, Bp., 1994., 213-258 (ford.: ERDŐ Péter)

²⁵ „Most pedig azt kell meghatároznunk, hogy mit tekintünk a hierarchia lényegének, és milyen haszna van ebből a hierarchiából azoknak, akik részesednek benne. Előadásomat vezérelje Krisztus... Te pedig, gyermekem, hierarchikus hagyományunk szent előírása szerint hallgasd a szentül mondottakat, szent dolgokhoz illő tisztelettel! Az isteni titokba beavatva válj magad is istenivé!” – *A mennyei hierarchiáról II.5. = Az isteni és az emberi természetről II.: Görög egyházatyák*, vál. VIDRÁNYI Katalin., Atlantisz, Bp., 1994., 221 (ford.: ERDŐ Péter)

viszonyítási pont Isten, illetve az isteni tökéletesség fogalma; az emberi és az égi világ rendszere közti párhuzammal, Dionüsziosz mégis a hívő, vallásos emberek közösségét célozza meg. Ezért a mű tengelyében elhelyezkedő, alapvetően a mennyei szféra szintjén leírt *via triplex* elve is tágabban értelmezendő és saját, földi világunkra vonatkoztatható és vonatkoztatandó. Arra, hogy a *via triplex* elvének a hívő egyén lelkében is hatnia kell (tehát nemcsak az angyalok világában érvényes), több utalást is találhatunk az értekezésben;²⁶ amelyek mintegy azt engedik sejtetni, hogy a görög filozófus szerző – erre kívánva kifuttatni gondolatmenetét –, tanítása legfőbb elérendő céljának az emberi tökéletesedés, vagyis az *unio mystica* lehetőségének felismerését tekintette.

Az általa elképzelt hierarchiát, amelyben tehát a *via triplex* elve működik, az Istenhez történő „legtökéletesebb hasonulásként”, illetve „egyesülésként” gondolva el, az angyali világ szintjén írta le. Modelljében az *unio mystica* tapasztalata három *hierarchikus fokozat/ tudás-szint* egymásutánjának eredményeképp érhető el: Elsőként a (meg)tisztulás szintjére kell eljutnunk (*via purgativa*), amely az Istentől távol eső, tőle idegen elemektől való megszabadulást jelöli. Ezt követheti a megvilágosodás periódusa (*via illuminativa*), amelyben az immáron megtisztult, isteni fénnel eltelt elménkkal, kizárólag egy, az Isten felé irányuló, szemlélődő magatartást és képességet teszünk magunkévá. Mindezek után érkezhetünk csak el a végső, harmadik fokra (*via unitiva*), ahol elnyerve a tökéletesedés kegyelmét, részesülhetünk Istenben.²⁷

Dionüsziosz Areiopagitész spirituális modellje tehát a misztikus élmény megtalálásának és elmélyülésének a folyamatát fedi le, alapvető kulcsot szolgáltatva Sík alkotásának értelmezéséhez. Alexius élettörténetében ugyanis egy, a dionüszioszival párhuzamos misztikus sémát figyelhetünk meg: Véleményem szerint szentünk Istenhez való eljutásának stáció pontosan megfeleltethetők a görög filozófusnál leírt *via triplex* tudás-szintjeinek; és egyúttal utat nyitnak az *imitatio Alexii* mintájára bekövetkező második, olvasói *unio mystica* lehetőségének is.

IV.1 A *via purgativa*

Alexius az első felvonásban még mint nagyravágyó, hatalomra és gazdagságra áhító ifjú áll előttünk. A császár vadkantól való megmentése után nem kevesebbet kér, mint a főhadnagyi posztot, ami a (császári cím után) a lehető legnagyobb hatalmat jelenti. A pozíció birtokában eltölti a hatalomvágy, s egyfajta különös, nem evilági mámor lesz rajta úrrá. Roppant elbizakodottságát legkiválóbban az első felvonás vége felé olvasható monológjának szavai illusztrálják, amelyekben egyenesen Nagy Sándorhoz, a világhódítóhoz hasonlítja magát:

²⁶ pl. I.m. IX.2.; X.1.

²⁷ I.m. III.1-3.

„Most, most ragyogj rám, égő napsugár/ Most nézzetek rám koronás fatörzsek./Most ismerem magamra./Ki voltam eddig én? /Egy szürke lárva, törpe földi hernyó. /Most lettem csak igazán önmagammá...Te vén föld, most figyelj: / Rég hordoztál magadon óriást. .../Mint Sándor, a Fülöp fia.../Mi énnekem a trón? Egy világ kell nekem /Lábaim alá zsámolyul.”²⁸

Már ebből a pár kiragadott sorból is kitűnik, hogy Alexius gondolatai nyelvi megszerkesztettségüket tekintve egészen sajátos módon rendelődnek egymás mellé. Még erősebben érezhetjük ezt, ha szentünk monológjának egészét²⁹ is szemügyre vesszük: A rövid, erőteljes kijelentéseket tartalmazó, ám sokszor befejezetlen, szándékoltan félbehagyott, illetőleg megszakított mondatok egymásutánja már önmagában is valamiféle nyugtalan, zaklatott lelkiállapotról tanúskodnak. Mindez kiegészülve a szavak jelentéseinek szokatlan szemantikai összekapcsolódásaival leginkább egy zavart elme szimbolikus-enigmatikus nyelvezetű, apokaliptikus tudatfolyam-kivetüléseként hat.

Egy ilyen, belső állapotot tükröző, viszonylag hosszan kifejtett monológ után talán meglepő lehet, hogy szentünk feleszmélése, s gondolatainak épp az ellentétes pólusba való átfordulása szinte rögtön tudattartalmainak megfogalmazása után következik be,³⁰ amit csupán egy hármas struktúrájú betétdal választ el. Különösen váratlannak tűnhet ez úgy, hogy Alexius említett szövegrésze arányaiban majdhogynem nyolcszor hosszabb, mint a mű átlagos megszólalásainak terjedelme. Tovább olvasva azonban a szöveget, különösen a szövegkonstitúciós eljárásokra figyelve, észrevehetjük, hogy szentünk megtérése mégsem egy hirtelen, azonnali folyamat eredménye; sőt, épphogy alaposan elő van készítve: Alexius, monológját követően ugyanis egy természeti jelenetből kiinduló vízió segítségével jut el öntelt állapotának felismeréséig, illetve annak leküzdéséig. Ez a mozzanat egy kétszer hármas jelenetstruktúrában bontakozik ki, közvetlenül Alexius monológját követően, majd pedig egy harmadik epizóddal is kiegészülve a mű egy olyan strukturálisan kitüntetett tényezőegyesítésévé válik, amely szentünket a Dionüsziosz Areiopagitész-i *via triplex* első tudás-szintjére, a *via purgativára* vezeti el.

Alexius elragadtatott monológja után egy látszólag funkciótlanak tűnő, három részre tagolódó betétdal³¹ következik. A hármas felépítésű szöveg egy-egy megszemélyesített erdei madár (egy sas, egy kakukk és egy rigó) szimbolikus értékű énekét tartalmazza, ám ez csak az utána olvasható alexiusi megszólalással összefüggésben nyeri el értelmét. Szentünk ekkor ugyanis valamiféle különös érzés hatalmába kerülve, elmélkedésbe kezd, amelyben visszavonni

²⁸ Sík 1918, 24-26.

²⁹ I. melléklet (2)

³⁰ „Ki mondja meg, mi kínoz engemet?/ Egy perce még, szent mámor égetett/ És mint Phaéton szálltam diadallal,/ A mindenlátó Tűznap szekerén./ Enyém volt minden, én voltam a minden./ És most? –Különös: Olyan messze van/ Már mindez tőlem!...” Sík 1918, 28

³¹ Sík 1918, 27

látszik az előbbi apokaliptikus képzelgéseiben foglaltakat.³² Ennek tükrében már világossá válik, hogy a nagyság, a magasság, a fent, a végtelen birtoklásának negatív voltáról daloló három madár, ha implicit módon is, de Alexius hatalmi mámorának megtörésében játszik kulcsszerepet. Ezt követően ugyanis Alexius már valamelyest kibillen hiú nagyravágyásából, s ezáltal megteremtődik annak a lehetősége, hogy rátérhessen az Istennel való egyesüléshez vezető út első lépcsőjére. Ahhoz azonban, hogy e természeti élmény elindította folyamat biztos alapot nyerjen, s szentünk ténylegesen felismerje, hogy eddigi élete bűnnel, vétségekkel teli volt, még egy impulzusra van szüksége.

A *via purgativá*hoz való eljutásnak ezt a második meghatározó tényezőjét a király/császárvízió³³ jelenetében lelhetjük fel: Alexius előtt a világtörténelem három meghatározó uralkodó- és hódítóegyénisége, Xerses, Nagy Sándor és Caesar jelenik meg, akik mintegy a halál utáni létből megelevenedve adnak útmutatást szentünknek. A három antik tyrannos – léten túli pozíciójából adódóan – már tisztán látva és megvilágosodva hozza Alexius tudomására, hogy az általuk birtokolt impérium csak látszathatalom volt, mert hiányzott belőle az a belső lényeg, amely igazi nagysággá tehetné volna. Ez a fajta vágyottnak vélt hatalom ezért: „Nem érdemes! /Hitványság! /Hasztalan!”³⁴ Ezek a súlyos kijelentések immáron határozottan is megérlelik szentünkben a megtisztulás szándékára és a büntelen élet igényére való törekvést, egyre közelebb hozva a teljes ráeszmélés állapotát.

Sík misztériumának következő szövegegyisége a remete-epizód,³⁵ amelyet az erdei madár-jelenettel és a királyvízióval összefüggésben értelmezhetünk. Ez a jelenet az előbbi két nagyhatású élményre épülve, egy harmadik elemmel egészíti ki és teszi teljessé Alexius *via purgativá*hoz való eljutásának folyamatát. A három nagy uralkodó felszólalását követően Alexiust egy remete szólítja meg, mindössze egyetlen kérdést, az „És aztán?” –t intézve hozzá. Párbeszédük – nyelvi szinten értelmezve – Alexius jövőbeli elképzeléseinek, célkitűzéseinek szavakba foglalásából és a remete kérdéseiből épül fel. Dialógusukat alaposabban is megvizsgálva, észrevehetjük azonban, hogy a társalgásukat alkotó két szólam valójában egyet alkot, amely egy sajátos monológga szerveződve Alexius belső önvizsgálati szövegeként funkcionál. Azt, hogy egy önanalizáló textusról van szó, a remete alakjának értelmezésén keresztül láthatjuk be: A remete egyetlen kérdést, illetve annak variánsait („És aztán”/ „Aztán”/ „S aztán”) ismételési szüntelenül Alexiusnak, ezáltal teljes csömört előidézve benne. A kérdéssor hallatán Alexius az eddig csak elméjében tervezgetett jövőbeli céljait, törekvéseit szavakba foglalva, hangosan is kimondja; s ezért azért lényeges, mert ez a fajta – a benső

³² Lásd: Sík 1918, 28.

³³ Sík 1918, 29-30.

³⁴ Sík 1918, 30,

³⁵ Lásd: Sík 1918, 31-34.

gondolatokat hangzó formájává tevő – auditív tapasztalat döbbsenti rá saját elképzeléseinek hívságos voltára, egyfajta introspekciós folyamatot indítva el benne. A remete és Alexius dialógusát így voltaképpen egy sajátos soliloquiumként foghatjuk fel, amelyet a szöveg metaforikus értelmezhetősége is támogat: A remete által feltett *És aztán?*-t, illetve annak variánsaiból összeálló kérdésláncolatot a folytonos ismételtetés révén az egyre furdaló lelkiismerethez hasonlíthatjuk. Ezt a metaforikus kapcsolatot a remete szerepére is kiterjeszthetjük, alakját Alexius lelkiismeretének feleltetve meg. Az ismétlődő kérdések és a furdaló lelkiismeret, valamint a remete és Alexius lelkiismeretének párhuzamba állítási lehetősége jól mutatja, hogy a két szereplő dialógusa tényleges párbeszéd helyett, sokkal inkább egy belső lelki monológga átlényegült, soliloquium jellegű szövegként értelmezendő. Ezt erősíti az is, hogy Alexius megszólalásai – elhagyva közülük a remete kérdéseit – egy folytonos, önmagában is egészet alkotó textusként is olvashatók, ahol a folyamatosságot az egyes gondolatokat összekötő asszociatív kapcsolat biztosítja.

A remete-epizód, mint Alexius lelkiismeretének tükré, tehát azt közvetíti számunkra, hogy szentünk az erdei madár-jelenet és a királyvízió kettős hatásának köszönhetően felismerte eddigi létmódjának hibáit és kialakult benne a morális értékkategóriák (jó és rossz, erény és vétés stb.) közötti különbségtételnek a képessége, valamint a tiszta, büntelen élet igénye.

Látható tehát, hogy Sík alkotásában az erdei madár-jelenet, a királyvízió és a remete-epizód, e három szorosan összetartozó, s egymást kiteljesítő élmény kitüntetett fontosságot képvisel, ráadásul több szempontból is. A három jelenet ugyanis nemcsak azért bír kitüntetett strukturális jelentőséggel, mert Alexius *via purgativá*hoz való eljutásának legfontosabb tényezőegyütteseként van jelen, s mint ilyen, a mű központi szálának (*unio mystica*) kiindulópontjaként szolgál; hanem azért is, mert egyfajta misztikus hármasságot reprezentálva egyúttal az egész mű misztériumának, szakralitásának kifejezője is.³⁶

IV.2 A *via illuminativa*

Alexius spirituális útjának következő állomása a *via illuminativa*, vagyis a megvilágosodás lelki-értelmi szakasza. Ennek a misztikus tudás-szintnek az elérését, épp úgy, mint ahogyan az első fokozatét, a *via purgativá*ét is, egy strukturálisan kitüntetett szerepű élmény segíti elő: a zárándok-epizód.³⁷

Alexius az előző éjjelen átélt kivételes tapasztalatainak hatására gondolataiba mélyedve tűnődik élete értelmén, amikor zárándokok kis csoportja tűnik fel előtte egy, az *Ave maris stella* kezdetű himnusz idéző szózatot énekelve. Szentünk ekkori (második felvonás eleji) létállapota

³⁶ Erről részletesen I. melléklet (3)

³⁷ Sík 1918, 48-56.

leginkább a jaspersi határhelyzet fogalmával határozható meg; Alexius benső, lelki világának jellemzői ugyanis pontosan azoknak az ismérveknek felelnek meg, amelyeket Jaspers a *Bevezetés a filozófiába* című munkájában Grenzsituationen-ként, vagyis határhelyzetekként írt le:³⁸ Jaspers a filozófia három fő forrását a rácsodálkozás, a kételkedés és a magárahagyatottság érzéseiben határozta meg. E három élménnyel összefüggésben vezette be a határhelyzetek fogalmát, amellyel azokat az alapvető emberi szituációkat jelölte, melyek „kudarcunk realitásával” szembesítenek bennünket. A német filozófus elgondolása szerint ezekben a szélsőséges helyzetekben, mint például a halálban, a szenvedésben vagy a bűnben Isten rejtjelei bújnak meg. Ám ezek felismerése nem csupán kétségbeeséssel tölthet el, hanem személyiségünk újjáteremtését is magával hozhatja, melynek eredményeképp az ember „igazi létére ébred, múlandó földi egzisztenciája fölött és annak ellenére.”³⁹ Jaspers a határhelyzetekben tehát az embernek mint egzisztenciának a világ rejtjelein/szimbólumain keresztül történő, Isten (transzcendencia) felé való orientálódását vélte felfedezni.

Épp egy ilyen helyzetben láthatjuk Alexiust is, aki az erdei madár-jelenet, a királyvízió és a remete-epizód hármas együttesében megélt tapasztalatainak eredményeképp identitásában meginogva, és végletesen önmagára utaltan elmélkedik, immáron teljesen bizonytalanná vált léte értelmét illetően. Ez a határszituáció teremti meg számára azonban a lehetőséget arra, hogy az Istenre való rátalálásnak az eddigiekben még csak megsejtett útját (*via purgativa*) a maga teljességében is felfedezze, s annak következő lépcsőjén, a *via illuminativán* is végighaladva részesülhessen Istenben. Az ehhez szükséges útmutatást az egyik zárándoktól kapja meg, aki szentünk létértelmező kérdéseire⁴⁰ a következőképpen felel:

„[Arra való az élet,] hogy szeressünk...A szeretet nem méri az időt. /Nem kérdez és nem gondol a halálra: /Magába néz, mert ő a bizonyosság. /Él és mosolyog és fényeskedik./ A szeretet neveti az erőt, /Mert ő erősebb minden hatalomnál. /A szeretet csak egymaga erős, /Erős, mint az igazság, mint az Isten. /Mivelhogy ő az Isten. És ezért /Nem tud halált és egyedülvaló./ Mondom neked, ha szeretünk: az egy /A mindennél sokkalta mindennebb. /Az egyen át visz a mindenhez út.”⁴¹

A zárándokot, akárcsak Sík alkotásának korábbi figuráját, a remetét; hasonlóképp a mű egyik kulcsfontosságú alakjának tekinthetjük, ugyanis komoly dramaturgiai szereppel bír. A zárándok válaszában foglaltak vezetnek el ugyanis szentünket a Dionüsziosz Areiopagitész-i *via triplex* második szintjére, a *via illuminativa* lépcsőjére.

A zárándok feleletének az a tézise, amely szerint a szeretet az élet legfőbb értelme, Isten tapasztalati megismerésének (*cognitio experimentalis Dei*) az egyik legfontosabb tényezője.⁴²

³⁸ Karl JASPERS, *Bevezetés a filozófiába*, Európa, Bp., 1989., 17-40.

³⁹ I.m. 24.

⁴⁰ „Mire való az élet? Miért születünk? /Mit kezdhünk e rossz élettel itt /Ebben a pillanatnyi létben, /Amely csak arra jó, hogy elgyötörjön /És elkészítsen jól a rothadásra! /Mire vagyunk a földön?” Sík 1918, 49.

⁴¹ Sík 1918, 50-51.

⁴² Erről részletesen I. RUH I, 2006., 17-33 (bevezetés), illetve a vonatkozó fejezetek.

Nem ismeretlen gondolat ez, hiszen a szeretettel, mint az *unio mystica* egyik lehetséges empirikus forrásával, gyakran találkozhatunk a 12. század jelentősebb teológusainak írásaiban. A nyugati misztikusok körében az Istennel való egyesülésnek többféle módja volt ismert, amelyeket legtöbbször különböző fokozatok/szintek egymásutániségának a folyamataként képzeltek el. Csak a legfontosabbakat említve, Dionüsziosz Areopagitész a megtisztulás, megvilágosodás és beteljesedés *via triplex*; Ióannész Klimakosz a *Scala paradisi* (mennyei létra); Szentviktori Hugó a gondolkodás, az elmélkedés és a szemlélődés fokozatain keresztül vezette utat; Szent Bonaventura pedig az *Itinerarium mentis in Deum*ot, vagyis a szeretet lépcsőit tekintette az isteni lényegben való részesülés fő forrásának. Ez az Istenhez történő, jobbra fokozatosságban elgondolt felemelkedés különféle formákban valósulhatott meg, így például az elragadtatás (*raptus*, *excessus mentis*), a szemlélés (*visio*, *contemplatio Dei*), vagy a szeretet extázisának (*transitus*) lehetőségében, hogy csak a legjellemzőbbekre utaljunk. Ezek közül a szeretet általi misztikus megismerés különös fontosságot nyert a középkor teológiai gondolkodásában: A 12. században Clairvaux-i Bernát, Saint-Thierry-i Vilmos és Szentviktori Hugó egész rendszert dolgozott ki az üdvtörténeti dimenzióba helyezett szeretet (*amor*) és az *unio mystica* közötti összefüggéseknek a tanulmányozására, megteremtve ezzel a szeretetmisztika tanát.

IV.3 Sík Alexiusa és a középkori szeretetmisztika: az *amor Dei (intellectualis)* megjelenési formái

Véleményem szerint Sík misztériumában az Alexius élettörténetében megfigyelt Dionüsziosz Areopagitész-i spirituális modellt alapjaiban hatja át a középkor szeretetmisztikája. Sík alkotásának ugyanis nem csupán az előbbieken idézett zárandok-epizódot tartalmazó második felvonását szövik át a különböző teológiai, illetve bibliai utalások; hanem a mű egészét is gazdag inter- és intratextuális háló fonja körül. Az irodalmi⁴³ és bibliai allúziókon túl szerzőnk misztériuma a középkor teológiai gondolkodásának, különösen a 11-12. század szeretetmisztikájának számos tézisére is reflektál.⁴⁴ Az *amor Dei* eszméjének és az *unio mystica* spirituális aktusának ezt a teológiai hagyományban mélyen jelen lévő egységét Sík alkotásában ráadásul több szinten is megfigyelhetjük, melyet legjobban az alapos tartalomelemzéssel, valamint a mű gondolati és fogalmi konzisztenciájára figyelve fejthetünk fel.⁴⁵

A második felvonásban láthattuk, hogy Alexius a zárandoktól kapott útmutatásnak köszönhetően emelkedett túl a *via purgativa* fokozatán; megkezdve a *via illuminativa* magasabb

⁴³ A legmarkánsabb Madách *Tragédiájával* való párhuzam, erről l. MÁTÉ 2005.

⁴⁴ A patrisztikus előzmények, valamint a ciszterci és szentviktori teológusok fontosabb elképzeléseinek áttekintését l. melléklet (4)

⁴⁵ Az egyes allúziókat alátámasztó szövegrészletek megtalálhatók a mellékletben (5), most csak oldalszámokra hivatkozom.

tudás-szintjének elérési folyamatát. A zárandók felelete a szeretet omnipotens létformává tételének lehetőségét kínálta fel szentünk számára követendő példaként. Ez az életheletőség már önmagában a középkori *unio mystica*-elgondolásokat hívja elő, hiszen a 11-12. század teológusai az Isten tapasztalati megismerését (*cognitio experimentalis Dei*) elősegítő tényezők közül az egyik legfontosabbnak a szeretetet tekintették. Sík alkotásának és a középkori szeretetmisztikának ez a még laza, tágnak tűnő kapcsolódása a cselekmény további menetében, valamint a szövegegységek strukturális szerveződésében azonban ennél még szorosabbra is húzódik: Szerzőnk misztériumában Alexius a zárandokkal való párbeszédet követően a császár leányával, Adriaticával készül esküvőre. A menyegzőről – a középkori Elek-legenda menetét követve – azonban szentünk egy váratlan, de dramaturgiailag előkészített lelki fordulat következtében eltávozik, s a Szentföldre igyekvő zárandokcsoporthoz csatlakozva Edesszába indul. Életének új helyszínén, koldusmódra, vagyonát szétszotgatva él, miközben a zárandoktól útmutatásul kapott szeretet parancsát igyekszik teljesíteni. Alexius történetének ebben a menyegző-jelenettől kezdődő, s az Edesszában eltöltött hét évén át egészen hazatéréséig ívelő Sík Sándor-i leírásában egy, a középkori szeretetmisztikával való újabb kapcsolódására figyelhetünk fel, ám ez már egy mélyebb összefüggést hordoz magában: A második felvonás második részét és a negyedik felvonás végét átfogó szövegegységben Clairvaux-i Szent Bernát mérték nélküli szeretetről (*amor intemperans*) szóló elgondolásainak elemei tűnnek fel. Bernát azért is különösen fontos szerző a misztérium értelmezéséhez, mert pontosan igazolható, hogy Sík jól ismerte a clairvaux-i apát írásait.⁴⁶

Az *Alexius* egyes szövegrészei lexikális szinten a bernáti *amor intemperans* négy fokát jelenítik meg.⁴⁷ Az első fokként megkülönböztetett „istenszeretet kezdetére” Alexius és Adriatica menyegző-jelenetbeli megszólalásainak lexikája utal;⁴⁸ a bernáti differenciálás bibliai alapjának (Róm 1,20)⁴⁹ allúzióját is magában foglalva. A második fokot, a felebaráti szeretetet Alexius edesszai tartózkodásának jézusivá átlényegült szavai, mindenekelőtt az evangéliumi prédikációkat idéző fordulatai⁵⁰ képviselik. A harmadik fokot, a tiszta istenszeretetet szentünk

⁴⁶ Azt, hogy Sík ismerte Szent Bernát tanait, különösen a mérték nélküli szeretetről szóló elképzelését, „*Nagy dolog a szeretet*” című tanulmányában pontosan meg is fogalmazza: „Szent Bernát mondja: 'A szeretet mértéke mérték nélküli.' (Sík Sándor, „*Nagy dolog a szeretet*” = S.S., *Kereszténység és irodalom: Válogatott Írások*, vál. RÓNAY László, Vigilia, Bp., 1989., 104); de a középkori teológus Sík más írásaiban is feltűnik, nemcsak allúzív módon, hanem konkrétan is, nevének pontos említésével, lásd pl: Sík Sándor, *A magyar költők Isten-élménye* = S.S., *Kereszténység és irodalom: Válogatott Írások*, vál. RÓNAY László, Vigilia, Bp., 1989., 262, 272.

⁴⁷ Az egyes fokok Sík Sándor-i elképzeléséhez lásd Sík tanulmányait a keresztény életéről, Sík Sándor, *Kereszténység és irodalom: Válogatott Írások*, vál. RÓNAY László, Vigilia, Bp., 1989., 68-82 („*Aki a szeretetben marad*”); 83-96 („*Szeretet az Isten*”); 97-107 („*Nagy dolog a szeretet*”); 108-124 („*Mint tenmagadat*”); 125-144 („*Aki embertársát szereti*”).

⁴⁸ Sík 1918, 84.

⁴⁹ „Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk.” Az istenszeretet kezdetét tehát a teremtett világban rejlő isteni dolgok felismerése és szeretete jelenti.

⁵⁰ I.m. 102.; 104; 109-114; 117.

szülőföldjére való visszatérésekor elmondott, öntisztázó szerepű monológjának zárlatában ismerhetjük fel.⁵¹ A negyedik fokot, az Isten miatti önszeretetet, amely a bernáti felfogásban magát a *visio beatificát* jelöli, pedig Alexiusnak az önmaga alteregójaként megjelenő, de egyúttal a bibliai sátánt is felidéző kísértőjével folytatott beszélgetése, illetve az arra adott válaszként megfogalmazott reflexív kijelentései közvetítik, melyekben végső, Istennek való elígérkezését és annak beteljesedését önti szavakba.⁵² A bernáti mértéktelen szeretet négy fokának szövegszintű megjelenési formái tehát egy szorosabb kapcsolódását mutatják szerzőnk alkotásának a középkor szeretetmisztikájával: Míg a zarándok-epizódban megjelenő szeretet-parancs még egy tágabb értelmű, általános vonatkozású viszonyt jelölt ki; a clairvaux-i apát tanaival való érintkezés már egy egyértelműen konkretizálható, lexikális szintű kapcsolatrendszer jelenít meg.

A bernáti allúzióknál maradva, Sík alkotásában a középkori gondolkodás egyik legmeghatározóbbá vált fogalompárjának, a *memoria passionis* és *compassio* kettősének előfordulásaira is felfigyelhetünk. Krisztus szenvedéseinek felidézésével, valamint a passió átélésének alexiusi változataival több ízben is találkozhatunk a műben: Sík misztériumában a krisztusi szenvedés *unio mystica* jegyében vállalt gesztusa mindenekelőtt a cselekmény szintjén tűnik fel. Szentünk elsőként az Edesszában eltöltött hét éve során éli át a koldusi életformával járó meghurcoltatást; melyet egy jézusához hasonló, passiót megelőző elfogatási eseménysor is kísér (III.felv.). Ennek a kettős *compassiónak* az aktusa azonban csak a mű végén nyeri el teljességét, Alexius szülői házában történő megaláztatás-sorozatában (IV.felv.). Sík misztériumában nagyon hangsúlyosan jelen van tehát Bernát Krisztus-misztikájának két kulcsfogalma, hiszen a mű eseménytörténetében háromszorosan is előkerül. Mindezt azonban még erőteljesebbé teszik az egyes jelenetek mögött megbújó lexikális utalások,⁵³ melyek mintegy ostorszerűen fonják körül a mű szövegét.

E két bernáti kapcsolódás, amellet, hogy fontos teológiai allúziókkal gazdagítja Sík alkotásának inter- és intratextuális hálóját; azért is lényeges, mert beépülve a Dionüsziosz Areiopagitész-i *via triplex* spirituális modelljébe, egyúttal az egész mű szemantikai és strukturális sémájának egyik legalapvetőbb jelentésképző elemévé is válik.

Noha Sík *Alexiusának* és a középkori szeretetmisztika gondolati rendszerének összefonódását legmarkánsabban a bernáti elképzelések megjelenésében érezhetjük, felfigyelhetünk más, ettől eltérő kapcsolódásokra is: Szerzőnk misztériumának egyes szövegrészeiben a clairvaux-i apátot idéző lexikális (és tartalmi szintű) allúziókhoz hasonlóan, ugyanis még számos olyan szövegelemmel találkozhatunk, melyek más középkori teológusok

⁵¹I.m. 168-169.

⁵²I.m. 187-188; 192-193; 205-206.

⁵³Sík 1918, 107; 134-235; 220-221.

hatását tükrözik. Alexius alábbi menyegző-jelenetbeli megszólalásában például Saint-Thierry Vilmos misztikus teológiájának alapmotívumára ismerhetünk rá:

„Soha, soha még ilyen szerelem /Nem volt a földön, Adriatica. /A mennyeiek szerethetnek így, /Akiknek szeme már megszabadult /Az érzékek pókháló-függönyétől. /Akiknek ajka örök csókra szomjas /S a föld émelgős cukra ínyüket /Nem teszi rabbá. Két fehér kezük, /Mint két fehér mennyei zászló, /Lobog egymás felé; nem nyügi le /A földi langyos illetés igája. /Szabadult lelkem, nagy, nagy, végtelen /Szerelmet szomjaz, én egyetlenem, /Jöjj, jöjj velem, most szárnyaim sarjadtak, /Most repülni tanuljunk! Jöjj velem! /Ó, milyen kicsiny ehhez a csodás, /Föld nélkül való, titkos szerelemhez, /Ez a kis ház, a földi nász! /Az Isten szólít minket, édesem, /Hogy így, fehéren, szüzen, ifjan /Álljunk elébe ketten, kéz a kézben, /És fogadjuk kezéből földi ajkkal, /És véghetetlen, édes borzadályal, /Az örök boldogságnak serlegét.”⁵⁴

Az idézett sorokból az Isten utáni vágyakozásnak, pontosabban fogalmazva az *unio mystica* utáni vágyaknak a képe rajzolódik ki. Ez a spirituális értelemben vett vágyakozás épp úgy az égi és a földi világ közti szakrális kommunikáció kontextusában fogalmazódik meg, mint ahogyan az Saint-Thierry-i Vilmos értekezéseiben is olvasható. Alexius megszólalásában ennek az ember és Isten között zajló szakrális kommunikációnak a közegét lexikális szinten a „szerelmet szomjaz” alliterációs szintagma, a „jöjj, jöjj velem, most szárnyaim sarjadtak” metaforikus felszólítás, az „Isten szólít minket, édesem” kijelentés, valamint az „örök boldogságnak serlegét” bibliai nyelvezetet idéző szerkezet teremti meg. Ebben a szövegrészben ám nemcsak a vilmosi vágyakozás-motívumra történő lexikális utalás bújik meg, hanem az erre épülő *amor desiderii* és *amor fruitionis* dialektikus párjainak egy tartalmi mozzanatba áthajló allúziója is. Az imént idézett alexiusi szövegben a „szerethetnek” hatóige grammatikai jelölője, valamint a „szomjaz” ige és a „föld nélkül való, titkos szerelem” jelzős szerkezet szemantikai jelentésmezője ugyanis a szeretet fogalmának vágyakozó formáját foglalja magában; itt tehát az *amor desiderii*-re való lexikális utalás jelenik meg. Ennek magasabb szintű változata, az *amor fruitionis*, vagyis az üdvtörténeti dimenzióba helyezett szeretet beteljesült érzése a mű végén olvasható alexiusi szövegrészletek tartalmi szintjén bontakozik ki,⁵⁵ egy, a mű szövegét hosszan átszövő allúzív rendszerbe illeszkedve.

Szerzőnk alkotásának és a 11-12.század teológiai gondolkodásának egy ehhez hasonló kapcsolódási típusát figyelhetjük meg a mű harmadik és ötödik felvonásának szövegegységei között is: Sík misztériumának a középkori szeretetmisztika allúzióival legsűrűbben átszőtt részét az Alexius edesszai éveit leíró III. felvonás alkotja. Ez a szövegrész egyedülállóan gazdag mind a lexikális, mind a tartalmi szinten jelentkező utalásokban; ám az itt megbújó intertextuális kapcsolatok egy része csak az V. felvonás megfelelő szövegrészleteiben teljesebb ki, egy kiterjedtebb utalásrendszert hozva létre. E két felvonás szövegét átfogó inter- és intratextuális háló talán két legszignifikánsabb eleme a szinte minden nagy nyugati misztikusként megjelenő

⁵⁴ Sík 1918, 92.

⁵⁵ Sík 1918, 187-188; 219-221.

imitatio Christire és a Szentviktori Hugó által kidolgozott *cogitatio-meditatio-contemplatio* fokozati sorokra tett utalás.

Az Alexius egész *via illuminativa*-beli élettörténetét alapjaiban átható *imitatio Christi* devóciós gyakorlata egyfelől a III. felvonás alexiusi megszólalásainak lexikájában,⁵⁶ másfelől pedig szentünk élettörténetének jézusi eseményeit idéző tartalmi mozzanataiban⁵⁷ manifesztálódik. Krisztus követésének ez a többszörösen is érzékeltetett spirituális gesztusa azonban csak a mű V. felvonásának záró monológjában nyeri el teljességét;⁵⁸ amelyben szentünk mintegy saját legendájának szerzőjeként igazolja saját *imitatio Christijét*. Hasonlóképp tűnnek fel a műben Szentviktori Hugó deificatióról szóló elképzelésének allúziói is: Alexius III. felvonáseleji prédikációjának földi javakat elvető, szeretetre buzdító és önvizsgálatra szólító kijelentései;⁵⁹ a Glaucusnak mondott, de valójában lelkének még valamelyest régi élete felé hívó énjével folytatott viaskodó szavai;⁶⁰ valamint Baziliusnak, a kormányzó filozófusának kihallgatásszerű kérdéseire adott erőteljes válaszsorai⁶¹ annak a spirituális értelemben vett *intelligentiának* a működéséről tanúskodnak; amelyet Szentviktori Hugó a lélek azon képességeként gondolt el; amely a *cogitatio* és a *meditatio* szellemi tevékenységeit elérve, a szeretettel összefonódó *contemplatio* szintjére, vagyis az *unio mysticá*hoz vezet el. Ám ennek a misztikus lelki útnak a szellemi tevékenységei (a *cogitatio*, a *meditatio* és a *contemplatio* hármas képességei) az V. felvonásban nyernek csak teljes megfelelést, az angyalok karának Alexius deificációjára reflektáló, dicsőítő énekében.⁶²

Szerzőnk misztériumát az eddigiekben felfejtett, 11-12.századi szeretetmisztikára tett változatos allúziókon túl, Nagy Szent Gergely-i reminiscenciák is színezik. A Szentviktori Hugó-féle *cogitatio-meditatio-contemplatio* fokozati sorra való utalásokkal összefüggésben megfigyelhetjük, hogy Alexius élettörténetét a gergelyi *vita activa* és *vita contemplativa* kettőse is áthatja: Szentünk sorsában éppúgy megfigyelhetjük az evangélium szellemében folytatott, elsősorban felebaráti szeretetre irányuló cselekvő életet, mint az ennek párjaként megjelenő, külső cselekvéseket mellőző, egyedül Isten szemlélésére és szeretetére irányuló kontemplatív életformát.⁶³ E két létmód, akárcsak Gergely *Moralia in Iob*jában, Alexius Sík Sándor-i élettörténetében is Isten látásához, vagyis a *visio Dei*hez vezet. A gergelyi *vita activa* és *vita*

⁵⁶ Sík 1918, 107; 134-135.

⁵⁷ Szegényekkel való azonosulás; népnek való prédikálás; szeretet parancsának hirdetése; gyermekekhez való különös odafordulás; Istenért és a felebarátokért vállalt kormányzótól elszenvedett megaláztatás és üldöztetés; később a szülői ház szolgálóinak megalázó bánásmódja.

⁵⁸ Sík 1918, 219-220.

⁵⁹ Sík 1918, 110-111.

⁶⁰ Sík 1918, 134-135.

⁶¹ Sík 1918, 141.

⁶² Sík 1918, 209.

⁶³ lásd a III.felvonás cselekményét.

contemplativa összefonódásának alexiusi változata mögött a szintén patrisztikus gyökerű, de a ciszterci és szentviktori teológusoknál is megjelenő *purificatio* tana is felsejlik, egy további árnyalattal gazdagítva Sík alkotásának intertextuális utalásrendszerét. Szentünk élettörténetének ebben a mozzanatában, vagyis a testi és spirituális aszkézis szövegbeli megjelenéseinek esetében, ismét egy olyan allúziótípussal állunk szemben, amely legfőképp lexikális szinten jelenik meg,⁶⁴ de ezen túlmenően tartalmi mozzanatokban is megragadható.

Láthatjuk tehát, hogy szerzőnk misztériuma rendkívül sok szállal kapcsolódik a 11-12.század szeretetmisztikájához. Sík *Alexius*ának kifinomult kompozíciós érzékkel és tudatos szövegkonstitúciós eljárásokkal megkonstruált szövegrendszere a középkor teológiai hagyományára tett allúziók gazdag tárházát vonultatja fel: A mű inter- és intratextuális szövetében a tágabb értelmű, általános vonatkozást kijelölő és a pontosan konkretizálható, szorosabb viszonyt kialakító kapcsolódások egyes szövegrészletekre kiterjedő, vagy akár több szövegegységet is átfogó, kiterjedtebb utalásrendszerbe illeszkedő lexikális és tartalmi szintű allúzióinak változatos formái bújnak meg.

IV.4 A *via unitiva*

Sík alkotásának eddigi menetében megfigyelhettük, hogy Alexius spirituális útjának minden egyes tudás-szintje alaposan elő van készítve: Mind a *via purgativa*, mind a *via illuminativa* fokozatai mélyrehatóan kidolgozott jelenetekben bontakoznak ki; melyeket sűrű inter- és intratextuális háló is körülfon. Ezt a kifinomult és tudatosan kimunkált szövegkonstitúciót a *via unitiva* szintjének leírása sem töri meg. A Dionüsziosz Areiopagitész-i *via triplex* harmadik fokára való eljutást ismét strukturálisan kitüntetett szerepű epizódokban láthatjuk megvalósulni – a kettős teofánia élményében és a kísértő-jelenetben. E két fontos szerkezeti csomópont két célt hivatott szolgálni: egyfelől Alexius *via illuminativán* megkezdett kontemplatív életformáját mélyíti el egészen a *via unitiva* lelki-értelmi szintjének eléréséig; másfelől szentünk Dionüsziosz Areiopagitész-i *via triplex*ének teljessé tételével a „második”, olvasói *unio mystica* lehetőségét hozza magával.

Alexius a Szentföldre igyekvő zarándokcsoporthoz való csatlakozásával már meghozta magában a döntést: rátér a *via illuminativára* és a szemlélődés lelki képességét és magatartását igyekszik magáévá tenni. Szentünk azonban az általa megfogalmazott szándék véghez viteléhez szükséges spirituális kompetenciákat még csak részben birtokolja, ezért *via triplex*ének e jelenlegi (második) fokozata sem éri még el a maga teljes kiterjedtségét. Ezt a bizonytalan, s ismét a jaspersi határhelyzeteket idéző állapotot a III.felvonás eleji kettős teofánia élménye

⁶⁴ Sík 1918, 134-135; 141.

fordítja át egy, a *via unitiva* küszöbét jelentő magasabb tudás-szintté: Alexius Edesszába való megérkezése után nem sokkal, átölel egy kislányt, akit édesanyja, illetve a város polgárai bélpoklosnak bélyegezve, éppen kitagadni, száműzni készülnek a városból. Az ijedt gyermek a szent homlokra adott csókjától azonban csodás módon meggyógyul, s megtisztulva élheti tovább életét. A III.felvonásnak ebben a szövegegységében⁶⁵ egy többszörös bibliai utalásra figyelhetünk fel: Az edesszai polgárok megszólalásainak lexikájára figyelve⁶⁶ az alexiusi gyógyítás eseményét az újszövetségi könyvekben, mindenekelőtt az evangéliumi szövegekben elbeszélte jézusi csodatevésekkel állíthatjuk párhuzamba. Ám ezt az újszövetségi vonatkozást az isteni (meg)jelenések ószövetségi allúziói⁶⁷ is áthatják, egy kettős teofániává⁶⁸ avatva e műbeli jelenetet. Ez az epizód Sík misztériumának tehát egy kétszeres bibliai allúzióval átszőtt, anticipatív jellegű pontja; hiszen funkciójában Alexius kontemplatív létmódjának elmélyítését hozza magával, ezáltal pedig a *via unitivát* előlegező isteni tökéletesedés első segédtenyezőjeként van jelen.

A másik komoly dramaturgiai szereppel bíró elem, amely a művön végighúzó dionüszioszi spirituális modell kiteljesedését segíti elő, a IV.felvonásbeli kísértő-jelenet:⁶⁹ Alexius az Istennek tetsző életmódot szem előtt tartva az edesszai templom Szűz Mária-képének dicsőséget hozó megszólalása előtt egy másik városba, méghozzá születésének helyszínére, Rómába menekül. Itt megteremtve a lehetőségét annak, hogy egyedül maradva magába mélyedhessen, elküldi maga mellől hozzá mindvégig hű edesszai társát, a gyermek Glaucust is; majd a szülői ház – számára oly sokat jelentő – erkélyének közelében elmélkedésbe kezd. Ekkor jelenik meg előtte egy önmaga alteregójaként feltűnő, de egyúttal a bibliai sátánt is felidéző kísértő, akivel hosszas és mélyreható párbeszédbe kezd; melynek eredményeképp önmaga teljes Istennek való odaadásáig jut el. Ennek az epizódnak az értelmezéséhez a II.felvonás remete-jelenetét hívhatjuk segítségül, e két részlet a mű jelentésviszonyainak szempontjából ugyanis analógiás viszonyban áll egymással: Ahogyan a II.felvonásban a remete alakjának metaforikus értelmezése egy soliloquium-szerű monológgá értelmezte át a két szereplő dialógusát; úgy a kísértő alakjának szintén szentünk lelkéhez viszonyítható, lelkiismeretként felfogott szereplehetősége is egy önanalizáló textus olvasatát hozza létre. Míg azonban a II. felvonás remete-epizódja Alexius Dionüsziosz Areiopagitész-i *via triplex*ének első tudás-szintjére, a *via*

⁶⁵ Sík 1918, 102-103.

⁶⁶ „Különös! Nincsen már seb a homlokán! Csoda!” (Sík 1918, 102.); „Ki vagy te, hogy ilyen kiáltó/ Eleven szóval szólott hozzád az Isten?/...Nézzétek emberek! Itt áll a szent,/ Kinek csókjától megtisztul a poklos!” (Sík 1918, 103.); „Menjünk a szenthez! Az Isten beszélt.” (Sík 1918, 103.);

⁶⁷ Pl. Kiv 2; Kiv19; Iz 6; Ez 1.

⁶⁸ Alexius csodatevésében ugyanis Isten nemcsak önmagát, hanem egyszülött fiát, Jézus Krisztust is megmutatta (phainó).

⁶⁹ Sík 1918, 184-193.

purgatívára való eljutás harmadik kulcseseményeként funkcionált; a kísértő-jelenet már egy ennél magasabb szintet képviselő strukturális csomópontot jelenít meg, hiszen a dionüszioszi séma egészének, vagyis mindhárom tudás-szintnek a meghaladását teljesíti be.

Láthatjuk tehát, hogy a III. és IV. felvonás nem csupán a mű lineáris rendszerébe illeszkedő, két egymás után következő szövegrészeként alkot egységet; hanem a bennük megbújó epizódok dramaturgiai szerepe is összekapcsolja őket: A kettős teofánia élménye és a kísértő-jelenet; éppúgy, mint ahogyan az I. és II. felvonás kulcseseményei, a dionüszioszi spirituális modell soron következő tudás-szintjének elérését teszik lehetővé. E két strukturálisan kitüntetett jelentőségű epizód köré szerveződő felvonáslánc (IV-V.) Alexius egyre víziószerűbbé váló utolsó szavainak nyelvi közvetítettségével hajlik át az utolsó felvonás apokaliptikus szövegfolyamába. Szerzőnk Alexius *unio mysticájának* egy teljes, különálló felvonást (V.) szentelt, amely az egész mű kulminációs pontjaként jelenítődik meg: Az eddigi felvonásokban hosszasan előkészített, aprólékosan kidolgozott dionüszioszi tudás-szintek itt válnak az elgondolt spirituális modell teljes *via triplex*évé. Szentünk mélyreható lelki élményként megélt szellemi útjának végső állomását, a *via unitivát* egész égi apparátus kíséri – az angyali hierarchia teljes rendszere, a trónusok, kerubok és szeráfok kara; a mennyországi tündéralakok csoportja és a bibliai megdicsőültek hosszú sora (Mózes, Izaiás, Dávid király, Keresztelő Szent János, Szent Pál, János evangélista, Gábiel arkangyal, Szent József).

E rendkívül impozáns, számos jelentős alakot felvonultató égi kíséret együttes megjelenésénél mégis fontosabb a köztük hetedikként fellépő Gábiel arkangyal egyéni szerepe. Gábiel arkangyalhoz, akit az egyházi hagyomány a főangyalok egyikeként tart számon, az annunciáció bibliai archetípusa köthető.⁷⁰ A Szentírás könyveiben Gábiellel, mint közvetítővel, az isteni kinyilatkoztatás hírvívőjével találkozhatunk: Az Ószövetségben Dániel kosról és kecskebokról szóló látomásának (Dán 8,16-26) felfejtőjeként tűnik fel; az Újszövetségben pedig ő jelenti be Zakariásnak Keresztelő Szent János születését (Lk 1,5-20); és a szeplőtelen fogantatás, a *conceptio immaculata*, illetőleg Jézus születésének és jövőendő, messiási hivatásának (Lk 1,26-38) hírül adása is az ő feladata. Hasonlóan fontos szerepben láthatjuk Gábielt Sík misztériumában is, hiszen Alexius számára ő nyitja meg az ég kapuit, vagyis a legmagasabbrendű misztikus élményt, a *visio Dei*t teszi számára lehetővé. Gábiel arkangyal szerzőnk alkotásában betöltött funkciója tehát egy, a bibliai kinyilatkoztatások hírüladásaival párhuzamba állítható szerepvariánsként értelmezhető.

Noha Sík misztériumát ez az apokaliptikus jellegű, víziószerű eseménysor zárja; az Alexius *unio mysticáját* leíró V. felvonásban megbújik egy ettől alapvetően eltérő, metafikciós

⁷⁰ *Gabriel*=*The Oxford Dictionary of Christian Church*, ed. F.L. CROSS, E.A. LIVINGSTONE, Oxford, 1997, 648.

szövegbetét is, amely mintegy a mű „második” zárataként funkcionál: Alexius élettörténetének írástekercsre rögzített szövege. A biografikus tekercset – a müncheni kézirat legendaváltozatát követve – szentünk jegyese, Adriatica veszi el a halott Alexius kezéből, majd átnyújtja az edesszai kisfiúnak, Glaucusnak, hogy olvassa fel. Az egyes szám első személyben íródó levélben Alexius a saját kezével feljegyzett történetének szerzőjeként lép fel; s ezzel egyszersmind saját legendájának posztumusz auktorává válik. Véleményem szerint az így megképződő szerzői pozíció egy sajátos, az egész műre visszautaló metareflexív appendixszé avatja az írástekercs szövegét.

V. Az *imitatio Alexii* és az olvasói *unio mystica*

Sík misztériumának elsődleges jelentésrétegét Szent Alexius eddigiekben elemzett szeretetben manifesztálódó misztikus útja alkotja. Ám a műben találkozhatunk egy ennél jóval mélyebb szinten meghúzódó, sokkal összetettebb gondolati szállal is: az *imitatio Alexii* mintáját követő olvasói *unio mystica*-val. Ez a második szemantikai réteg mindenekelőtt a mű intertextuális-parafrazstikus hálójára és pragmatikai szöveggenerációs eljárásaira figyelve fejthető fel; de az alexiusi deificatio értelmezéséhez segítségül hívott dionüszioszi spirituális modellben is elhelyezhető.

E kétszeres interpretációs keretbe illeszkedő olvasói *unio mystica* lehetőségét a mű szöveggenerációjának szempontjából Sík alkotásának peritextuális rendszere teremti meg: Ahogyan azt tanulmányom egy korábbi részében már bemutattam, véleményem szerint mind a cím, mind a műfajjelölés olyan segédelemekként működtethetők, amelyek komoly (pragmatikai) paratextuális információt hordozva egy immerzív jellegű, misztériumközpontú olvasói stratégiát alakítanak ki; ezáltal pedig a mű befogadási folyamatának első szegmensétől kezdve az *imitatio Alexii* elérését teszik lehetővé. Ezt egészíti ki az a hagiografikus struktúrák mentén történő olvasási mód, amelyet a mű szövege mögött meghúzódó középkori Elek-legenda alakít ki. Sík alkotásának és a középkori legendaváltozatoknak a főbb történeti csomópontokban való megfelelése, valamint számos motivikus elemben és hagiografikus toposzban való egyezése egy devóciós jellegű hatásmechanizmust hoz létre, illetőleg tesz megélhetővé a befogadó számára, melynek eredményeképp az olvasó saját prefigurációját láthatja az *Alexius*-ban.

Noha e két fontos olvasási technika egymással párhuzamos és egymással összekapcsolt érvényesítése alapvetően járul hozzá a Sík alkotásában rejlő „második” *unio mystica* tapasztalatának felismeréséhez és megértéséhez; a művön végighúzódó dionüszioszi spirituális modellel szemléltethető alexiusi lelki-szellemi utat mégis Sík misztériumának erős bibliai

intertextualizáltsága hozza a legközelebb az olvasóhoz.⁷¹ Sík alkotásában a bibliai allúziók egész sora bújik meg: Szerzőnk az egyes felvonásokban az Ó- és Újszövetség számos részletére – szövegegységekre, eseményekre, személyekre, jelekre és jelenségekre – reflektál lexikális és tartalmi szinten egyaránt.

Alexius alakja, illetve születésének körülményei a Biblia csodás, annunciáció jellegű fogantatásait idézi. Szentünk éppúgy idős szülők Istentől adatott gyermekeként születik, mint ahogyan az Ószövetségben „Sára fogant, és fiút szült (Izsák) Ábrahámnak öreg korában, abban az időben, amelyről Isten beszélt;”⁷² vagy mint ahogyan Keresztelő Szent János is született az újszövetségi Lukács-evangélium⁷³ elbeszélése szerint. Alexius ebben az értelemben tehát egy kétszeres bibliai prefigurációt hordoz magában: egyszerre antitípusa az ószövetségi Izsáknak és az Újszövetségben megjelenő Keresztelő Szent Jánosnak.

Az eseményszintű allúziók legtöbbjét a mű III., kisebb részben IV. felvonása tartalmazza. Ez a felvonáslánc egyedülállóan gazdag az Újszövetség szinoptikus evangéliumaira tett utalásokban; de az Ószövetség egyes eseményeinek megjelenésére is találhatunk benne példákat. Az Alexius edesszai éveit leíró szövegegység (III.felv.) különösen a jézusi áthallásokban bővelkedik: Szentünk ekkori életszakaszának majd minden eleme megfeleltethető Jézus életének, illetve passiójának valamely evangéliumokban elbeszélte eseményével – az alexiusi csodatevések Krisztus testi-lelki gyógyító tevékenységére („Christus medicus”, Mt 8-9); a népnek való prédikálás Jézus galileai működésére (Mt 4,23-7,29) és példabeszédeire (Mt 13); szentünk kihallgatása és eretneknek bélyegzése, majd az éj leple alatt történő elfogatásának terve Jézus Getszemáni-kertben eltöltött éjszakájára és Kaifás előtti meghurcoltatására (Mt 26,36-68); Alexius Glaucusszal és általában a gyermekekkel való kapcsolata evangéliumi megfelelőjére (Mt 19,13-15) utal; szentünk gazdag ifjúval való párbeszéde pedig szinte szó szerint Mt 19,16-22 szakaszán alapul. Ezeket az Újszövetséggel való analógiás kapcsolódásokat bővíti tovább a IV. felvonásbeli kísértő-epzód, melynek bibliai párhuzamát Mt 4,1-11 szakasza szolgáltatja; valamint a felvonás nyitó-jelenete, amely a bibliai tékozló fiú történetét (Lk 15,11-32) írja újra.

E két felvonásban található további bibliai allúziók az Ószövetség könyveiből származnak: A III. felvonás zárórészének az az epizódja, amelyben szentünkhöz a gazdag és tekintélyes Aspasia színésznő érkezik látogatásra, a Királyok és Krónikák könyvében is megtalálható⁷⁴ Sába királynőjének történetét parafrazeálja. A másik jelentős ószövetségi

⁷¹ Irodalom és Biblia kapcsolatáról lásd: FRYE, Northrop, *Kettős tükrök: A Biblia és az irodalom*, Európa, Bp., 1996.; RICOEUR, Paul, *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása: Bibliai hermeneutika*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1995.

⁷² Ter 21,1-7.

⁷³ Lk 1,5-25.

⁷⁴ 1Kir 10,1-13; 2Krón 9, 1-12

szupertextus, amely szorosan körülfontja Sík alkotásának III. és IV.felvonását, Jób története. A bibliai figura és Alexius alakja a mindkettőjük életében megfigyelhető szimbolikus halál mozzanatában érintkezik: Alexius, épp úgy, ahogyan Jób is, szimbolikus értelemben háromszor hal meg – először a világnak, másodszor önmagának, harmadszor pedig az Úrnak.

Sík misztériumában az eddig felfejtett tartalmi szintű bibliai utalásoknál talán még markánsabban érződik a szentírási könyvek lexikális hatása. Alexius első felvonásbeli erősen apokaliptikus jellegű, bibliai nyelvezetet is használó elbizakodott monológjának alábbi sorai Izajás könyvének 11,6-9 soraira épülnek: „És jöjjön el a békeország/ *A farkas mellett lakozzék a bárány,*/ Fegyver pihenjen, vétek eljuházzon, /Folyjon folyója szeretetnek/ És csókolózzék béke és igazság./ És én legyek az ország sarkköve,/ Akit az Isten hívott el királynak; /És Úrnak a világ fölött.”⁷⁵ Hasonlóképp az ószövetség könyveinek egyik jellegzetes szófordulatára ismerhetünk rá szentünk egy másik megszólalásában is: „Énnekem/ Nem adatott szelid szemekbe néznem, /S akiket útjuk összehoz velem, /Sírní tanulnak. *Én könnyek között/ Járom az utam,* szegény, szép szivecskék/ Meleg könnyei közt.”⁷⁶ Az idézett sorokban az Ezdrás (Ezd 10,1) prófétánál, valamint a Báruk (Bár 4,23) és a Makkabeusok második könyvében (2Mak 13,12) is előforduló „könnyek közt” alliterációs szókapcsolat sejlik fel. Az Ószövetség lexikális hatásáról tanúskodik az a mű eleji szövegrészlet is, amelyben a császár Alexius főhadnagyi posztra áhítózó kíváncsiát, illetve annak beteljesülését „Isten ujjának mozdulásaként” fogja fel.⁷⁷ Az Isten ujjmozdulásának tulajdonított esemény-felfogás a bibliai tíz csapás harmadik elemének Kivonulás könyvebeli leírását idézi: az egyiptomi főpapok a szűnyoginváziót hasonlóképp Isten ujjának metaforájával magyarázták a hitetlenkedő fáraónak (vö. Kiv 8,12-15).

A lexikai allúziók egy kivételes formáját láthatjuk az Alexius, illetve Eufemianus megszólalásaiban⁷⁸ többször is előforduló „lábaim zsámolya”, illetve „lábaim alá zsámolyul” kifejezések és a Zsoltárok ugyanezen nyelvi fordulata között: Míg Dávid zsoltáraiban (99, 110, 132) e metaforikus értelmű birtokos szerkezet Isten hatalmát, nagyságát és dicsőségét fejezi ki; Sík misztériumának előfordulásai ezzel épp ellentétes értelemben – groteszk módon Alexius profán szinten mozgó hatalmának kicsinységét jelölve – jelennek meg. Ez az allúzív kapcsolat tehát egy lexikai szinten megegyező; ám tartalmában szemantikai oppozíciót alkotó viszonyként írható le; egyszerre szolgáltatva példát a szerzőnk alkotásában rejlő ószövetségi minták analógikus és antitetikus változataira.

⁷⁵ Sík 1918, 27.

⁷⁶ Sík 1918, 149.

⁷⁷ „Ki tudja, tán az ég akarja így./ Tán a te ifjú két inas karod/ Veri el rólunk a barbárokat...*Isten ujjá/Mozdult ez órában talán.*” (Sík 1918, 24.)

⁷⁸ „Mi énnekem a trón? Egy világ kell nekem/ *Lábaim alá zsámolyul.*” (Sík 1918, 26); „Én zsámolyt raktam könyvekből neked,/ Hogy rájuk állj és légy másnál nagyobb.” (Sík 1918, 8.)

Sík misztériumának Bibliából vett lexikális allúzióinak rendszerét e négy ószövetségi utaláson túl még számos újszövetségi példa gazdagítja: A mű megszólalásait tovább vizsgálva – különösen nyelvi szerkesztettségükre figyelve – a szinoptikus evangéliumok, a Szent Pál-i levelek, valamint az Énekek énekének nyelvezetére reflektáló lexikális kapcsolatok, illetőleg kiterjedtebb szövegpárhuzamok fejthetők fel: Szerzőnk alkotásának és az evangéliumok szövegének nyelvi kapcsolódását legerőteljesebben a Máté evangéliumban olvasható Nyolc boldogság (Mt 5,3-12) lexikáját és mondatszerkesztését idéző „Boldogok, akik várják csendességgel/Az ige jöttét”⁷⁹ és a „Sírj, asszony! Sírj! Boldogok, akik sírnak,”⁸⁰ valamint a tízparancsolatot parafrázáló „Ne ölj, ne kívánd másét, vért ne törj/ És nem kell félned az árnyakról!”⁸¹ Sík Sándor-i sorok teremtik meg; de a „Sokan vannak a hivatalosak,/ De kevesen a választottak”⁸² alexiusi megszólalásban is egy evangéliumi szövegrészlet (Mt 22,14) bújik meg.

A Szent Pál-i levelek nyelvi hatását szintén két, grammatikailag világosan szerkesztett példával illusztrálhatjuk: Alexiusnak a *via illuminativa* tudás-szintjén megfogalmazott „Ó atyám,/ Mit tettetek? Mi történik velem?/ Ki szólt most itt az emberekhez?...Én/ Nem vagyok az!...Hogyan lesz ez?...”⁸³ kérdéseit egyértelműen Szent Pál „élek, de már nem én, hanem Krisztus él énbenem” (Gal 2,20) önértelmező szavai hatják át. Hasonlóképp egy Szent Pál-i gondolat bújik meg Adriatica II.felvonás végén elhangzó, Istent és a szerelmet összekapcsoló szavaiban – „A jó Isten jóságos. Úgy akarta,/ Hogy ember emberszemmel Őt ne lássa, /És mégis lássa. Úgy akarta, hogy/ Akik szeretik egymást, akiket/Egymásnak rendelt és összekötött/ Ő szentségével, tulajdon kezével,/Hogy azok Őt a földön megtalálják/ Egymásban”⁸⁴ –; melyben a Rómaiakhoz írott levél „mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk” (Róm 1,20) kijelentésének lexikája érződik.

Az Énekek énekére alludáló Sík Sándor-i szövegrészlet az eddigieknél már egy összetettebb kapcsolatot jelenít meg: Az V. felvonás szeráfokra által zengett „Isten gyűrűse, jöjj, siess a nászra,/ A Jegyes vár, győzelmes nyugtalan./ Hogy szépségét szépséged koronázza, /Érted sóhajt a zengő létfolyam./ Lobogva forr a lét ős vére benned,/ Mámoros ajkad végtelent lehel./ S a Szépség – boldog keblén elpihenned – /Most mindörökre magához ölel”⁸⁵ sorok ugyanis nem csupán a Salamon és Szulamit szerelméről szóló bibliai könyv nyelvezetére reflektálnak, hanem a 11-12. század jegyesmisztikájára, illetve annak későbbi változataira is. Ám a legkomplexebb, a bibliai szöveghelyek lexikális és tartalmi szintű allúzióinak legreprezentánsabb példája mégsem

⁷⁹ Sík 1918, 99.

⁸⁰ Sík 1918, 156.

⁸¹ Sík 1918, 145.

⁸² Sík 1918, 143.

⁸³ Sík 1918, 114.

⁸⁴ Sík 1918, 84.

⁸⁵ Sík 1918, 216.

az V.felvonás idézett szeráfi éneke; hanem Alexius III.felvonásban elhangzó prédikációja.⁸⁶ E hosszú szövegegység a jézusi példabeszédek, a Szent Pál-i szeretethimnusz (1Kor 13,4-7) és az Énekek éneke hármasszupertextusaként olvasható, ezáltal egy többszörös bibliai allúzív keretbe illesztve az alexiusi szöveget.

Láthatjuk tehát, hogy a Sík misztériumának második szemantikai rétegét alkotói olvasói *unio mystica* egy többszörös szerzői utalásrendszerben bújik meg: Az *imitatio Alexii* mintáját követő misztikus-vallásos élmény megtapasztalását éppúgy segítik a mű pragmatikai szöveggenerációs eljárásai, mint kiterjedt intertextuális-parafrazstikus utalásrendszerének elemei. S habár e segédtenyezők közül a legmarkánsabbnak a mű erős bibliai intertextualizáltságát érezzük, véleményem szerint a befogadás folyamatában létrejövő olvasói *unio mystica* élménye a legteljesebben mégis a fentiekben bemutatott szerzői eljárások együttes hatására figyelve élhető meg.

⁸⁶ Sík 1918, 109-114.

(1) A mű peritextusainak elemzése

- **A műfajjelölés:** „*Misztérium öt felvonásban*” – olvashatjuk az *Alexius* címlapján. Sík ezzel a kijelentéssel egyfelől meghatározta alkotásának műfaját (misztérium); de egyúttal a szerkezet struktúráját, az öt felvonásra való tagolódást is kijelölte. Észre kell vennünk azonban azt is, hogy a műfaj megjelöléseként nem a hagyományosnak tekinthető, leggyakrabban használatos és leginkább elterjedt misztériumjáték vagy misztériumdrama kifejezés szerepel, hanem egy másik terminus, a misztérium.

A misztérium szót tekinthetjük a másik két konvencionális megnevezés, a misztériumjáték és a misztériumdrama rövidült alakjának; de sokkal inkább valószínű, hogy Sík Sándornál nem egy egyszerű abbreviációról, hanem tudatos szerzői fogásról van szó. Azáltal ugyanis, hogy szerzőnk misztériumként jelölte meg alkotásának műfaját, egy tágabb horizontot nyitott meg műve értelmezésének számára; hiszen a misztérium szóról (gör. *müszterion*=titok, vsz. a müein 'bezárulni, magába zárni' igéből, lat. *mysterium*) már Szent Pál leveleitől⁸⁷ kezdve tudjuk, hogy önálló szóalakként elsődlegesen titkot jelent, még hozzá az üdvösség titkát, ígétét. Ezzel szemben a másik két terminus, a misztériumjáték és a misztériumdrama, utótagjuk révén (drama, játék) leszűkítik az eredeti *misztérium* jelentését a liturgikus drámákból kialakult vallási tárgyú színjátékokra. Míg tehát a misztériumdrama és a misztériumjáték kifejezések egy irodalmi műfajra korlátozódnak; a *misztérium* megjelölés ennél szélesebb értelmet nyer, s bibliai konnotációkkal telítődik.

Sík többértelmű műfajjelölése (misztérium) arra enged tehát következtetni, hogy művében felül fogja múlni a hagyományos értelemben vett misztériumdramák/játékok adta műfaji lehetőségeket, túllépi azok kereteit; azt az előzetes olvasói elvárást ébresztve, hogy alkotásában egy bibliai értelemben vett misztériumnak lehetünk majd a tanúi.

-**A cím:** A műfajjelöléshez hasonlóan, Sík alkotásának másik peritextusa, a cím is komoly pragmatikai jelentőséggel bír, ugyanis fontos paratextuális üzenetet közvetít az olvasó felé. Ezt a cím által hordozott paratextuális információt legkönnyebben a *Legenda Aurea* bevezető sorainak segítségével fejthetjük fel. Sík alkotásának címe *Alexius*, amely látszólag a mű központi szereplőjének nevét tartalmazó, kiemelő jellegű cím. Ám ha emlékezetünkbe idézzük az *Legenda Aurea* szövegét, különösen annak bevezető szakaszát; világossá válik számunkra, hogy valójában egy összetett, komplex címről van szó; még hozzá olyanról, amely többértelmű jelentést is sugall.

A *Legenda Aurea* Szent Elek élettörténetének elbeszélését egy érdekes mondattal vezeti be: „*Alexius dicitur ab a, quod est valde, et lexis, quod est sermo: inde Alexius quasi valde in verbo Dei robustus.*”⁸⁸ A latin nyelvű szövegváltozat tehát még mielőtt belekezdene a legenda ismertetésébe, megadja *Alexius* nevének etimológiáját. Eszerint az *Alexius* az „a”=nagyon és a „lexis”=beszéd összetételéből „Isten ígében nagyon erőteljes”-et jelent. Magától értetődik, hogy ezt az etimologikus címet Edesszai Szent Elek legendájára, illetve annak szakrális mondanivalójára (*Alexius* megtérése, Istenhez való eljutása és szentté válása) gondolva, elsősorban Sík alkotásának címszereplőjére vonatkoztathatjuk. Ennek értelmében tehát Szent *Alexius* leglényegesebb jellemvonása az, hogy „Isten ígében nagyon erőteljes.” E felfejtett etimológia fontosságát már az is jelzi, hogy a *Legenda Aurea* szerzője (másolója) elengedhetetlennek érezte ennek előrebocsátását még a legenda tulajdonképpen elbeszélésének megkezdése előtt. Még nagyobb fontosságot nyer azonban akkor, ha rávilágítunk jelentésének egy további vonatkozására is: Az etimologizáló cím „Isten ígében nagyon erőteljes” jelentését magára a műre is érthetjük, hiszen egy olyan alkotás, amely (ahogyan a műfajjelölés is jelzi) misztériumot rejt magában, az „Isten ígében nagyon erőteljes.” A címnek ezt a fajta metareflexív jellegét erősíti az is, hogy Sík alkotásának címében az *Alexius* a „szent” kijelölő jelző nélkül szerepel, vagyis a cím jelentése nem korlátozódik pusztán a központi szereplőre (akit a „szent” jelző identifikálna pontosan); épp hogy egy tágabb kontextusra utal, megengedve a metareflexív olvasatot is. Eszerint az *Alexius*, vagy másképpen az *Isten ígében nagyon erőteljes* cím magára, a kezünkben tartott könyvre is vonatkozhat, mint egy olyan műre, amely tartalmából, mondanivalójából adódóan (misztériumot foglal magában) teljes mértékben megfelel a fenti etimológiának.

⁸⁷ Lásd Kol 1,26-28. ; Ef 1,9-14.

⁸⁸ *Legenda Aurea*, p. 403.

Kibontva a cím összetett, többbretű jelentését, jól látható, hogy Sík *Alexiusa* címével is a műben rejlő legmagasabbrendű titokra, vagyis az üdvösség misztériumára irányítja figyelmünket. Sík, misztériumának tehát mindkét peritextusával azt jelzi, hogy művének esetében egy olyan alkotással állunk szemben, amely egy bibliai értelemben vett misztériumot foglal magában.

(2) Alexius I.felvonás-beli monológja

„Most, most ragyogj rám, égő napsugár! /Most nézzetek rám, koronás fatörzsek. /Most ismerem magamra. /Ki voltam eddig én? /Egy szürke lárva, törpe földi hernyó. /Most lettem csak igazán önmagammá. /Valami lesz. Te vén föld, most figyelj: /Rég hordoztál magadon óriást. /Az ős titán-nép rég alszik nagyon. /Figyelj, öreg szülő: valamit most megérsz. /Alkonyodik. Térjetek pihenőre. /Aludj te vén világ, aludj. /Rettentő lesz reggelre ébredésed. /A holnap, a holnap vérpirosan virrad /A nagy hegyek mögött. /Ímhol vagyok,/ Itt állok én, piros hajnalmadár, /Eremben tűz, új évezrek tüze. /Ímhol ez a kéz, mely lángot kovácsol, /Ostorokat fon és kardot sajogtat. /Ímhol e láb, amely nyakadra lép, /Vén szolga, vén világ, /Mint Sándor, a Fülöp fia./ Hadseregemhez holnap! Széles szép mezőn /Nagy, szálas, szőke barbárok ezerje. /Bíborpalástos hellén hopliták! /Ezüst páncél és vertarany sisak. /Ki mer fejet emelni szerteszét? !Haha! Ezek a régi légiók! /Ezek a Sándor vén falanxai! /Thermopylaenél Ázsiának /Ezek vetettek ércfalat. /Föl a fegyverrel, hellén férfiak, /Félni Spártában nem ősi szokás! /Fürtösen, pajzsosan, lándzsásan, /Feszés inakkal, ifjak, előre! /Halljátok: Hív a vén Itália! /Kiált a Capitolium a messzeségben. /Még ég a föld, amerre Hannibál /Nagy lába járt előttünk. A kapuk /Még reszketnek Rómában. Föl, fiuk, /Szenátorok lesztek Rómában. Föl, fiuk, /Szenátorok lesztek Rómában mind, /Császárnak teszlek mindegyőtöket, /Mi énnékem a trón? Egy világ kell nekem /Lábaim alá zsámolyul. /A Galliák, Britanniák, /Amerre Caesar hordta sassait, /Amerre zúg a barbár rengeteg: /Egy lépés, egy roham. /És egy lépés Herakles oszlopánál /Az óceán. Egy lépés Afrika, /Az ismeretlen Isis birodalma, /És egy lépés a pún gályák nyomán /A szigetek... a partok... Ázsia. /Szállnak a zászlók Sándor útjain /A csodálatos Babylon felé. /Az Indiák minden rejtelve vár. /Dalol a Halys, a Tigris, a Ganges, /Az egetverő hegyek énekelnek, /Özönnel ég az illat és az áldozat, /Kacag a gyümölcs, izzik az arany. /És Jeruzsálem kebelét kitárja /Az Augustusnak, aki homlokán /Keresztet hord s Krisztust imád. /És keresztvíz ömöljön a világra /És jöjjön el a békeország /A farkas mellett lakozzék a bárány, /Fegyver pihenjen, vétek eljuházzon, /Folyjon folyója szeretetnek /És csókolózzék béke és igazság. /És én legyenek az ország sarkköve, /Akit az Isten hívott el királynak; /És Ūrnak a világ fölött.” SÍK 1918, 24-27.

(3) A via purgativa szintjének misztikus hármasságai

Ha a via purgativa három epizódját szerkezeti szempontból vizsgáljuk, egy érdekes jelenségre figyelhetünk fel: Az erdei madár-jelenet, a királyvízió, valamint a remete-epizód már önmagában egy hármasságot alkot; ám ezen a triadikus struktúrán belül rejlik még másik két – tágabban értelmezve három – kisebb, ennek alárendelt hármasság is. Az első két jelenet ugyanis szintén hármas tagolódást mutat, amely aztán a harmadikként ráépülő remete-epizóddal kiegészülve szerveződik a három jelenet (ugyancsak hármas) magasabb egységévé. Ám figyelmesen szemügyre véve a harmadik jelenet, vagyis a remete-epizód szerkezetét, ebben is hasonlóképp megtalálhatjuk az említett hármasságokat, csak épp többszörös formában. A remete és Alexius párbeszéde ugyanis a remete kérdései mentén pontosan kilenc, vagyis 3x3 részre osztható fel, szintén egyfajta misztikus hármasságra utalva.

Ahhoz, hogy pontosabb fogalmat alkothassunk e három élményegyüttes által reprezentált misztikus hármasságról, s valamiféle jól körülhatárolható jelentést is tulajdoníthassunk neki, alaposabban is meg kell vizsgálnunk a hármas szám szimbolikáját: A három mint misztikus szám, illetve a hármasság, hármas tagolódás kezdettől fogva meghatározó szerepet töltött be az európai kultúra és gondolkodás történetében. A zsidó-keresztény hagyományt kiemelve, leginkább a Bibliát hívhatjuk segítségül a misztikus hármasságok szemléltetéséhez. Mind az ó-, mind az újszövetségi könyvekben számos helyen találkozhatunk ezzel a szimbolikus mennyiséggel: Az ószövetségi történetekben legtöbbször valamilyen birtok-, vagy időbeli mennyiség kifejezőjeként tűnik fel a hármas szám. Gondolhatunk például az Ábrahám-nál megjelenő három férfira; Noé három fiára; Dániel három társára, vagy Dávid királyságának három törzsére. De eszünkbe juthat Jónás története is, a cethal gyomrában töltött három napja; vagy az egyiptomi tíz csapás, melynek kezdeteként három sötét nap szállt a fáraó birodalmára; és nem feledkezhetünk el Mózesről sem, aki a tízparancsolat kinyilatkoztatásakor három napot töltött a Sínai-hegyen.

Az Újszövetségben megjelenő hármasságok szintén valamilyen birtokviszonyhoz, vagy időtartamhoz kapcsolhatóak, míg azonban az ószövetségi előfordulások egyik része a kiválasztottság,

illetve az Istenhez való tartozás szent kötelékének jelképeként, másik része pedig negatív jelentéstartalommal telítődve a büntetés jelölőjeként funkcionál; addig az Újszövetség hármasságai legtöbbször Krisztus vonatkozásában előkerülve a beteljesedés, egység szimbólumaiként vannak jelen. Ilyen hármasságként említhetjük a betlehemi kisdédhez érkező háromkirályokat; Péter történetében a három kakasszóra történő háromszori megtagadást; Jézus passiójának egyes elemeit – a háromszori imát a Getsemani-kertben, a három darab szöggel való megfeszítést, a három órai halált, a harmadnapit feltámadást, a 33 életévet jelentő krisztusi életkort –; valamint a Pál apostol-féle hit-remény-szeretet hármasság teológiai erényét (1Kor 13,13); és a Szentháromság tanát (Mt 3,16–17) is.

Nem véletlen, hogy az isteni teljességet, egységet kifejező újszövetségi hármasságok szinte minden esetben valamilyen módon Jézus Krisztushoz köthetőek. Jézus, ugyanis azon felül, hogy Isten egyszülött fiaként a legmagasabbrendű tökéletességnek és egységnek a megtestesítője, egyben a földi, profán világ hívói által elérhető végső teljességnek is közvetítője: Megváltó halálával és feltámadásával az üdvösség, az *unio mystica* ígérétét hozta el a földre, ezáltal pedig az isteni tökéletesség megtapasztalásának lehetőségét nyitotta meg.

Tovább árnyalva a hármasság szimbolikáját, érdemes felidézni a középkori vonatkozásokat is, mindenekelőtt Dantét emelve ki. Az olasz mesternél a hármasság életművének elengedhetetlenül fontos struktúraalkotó tényezőjeként funkcionált, szimbolikájában a tökéletességet, az égi harmóniát, az isteni szentséget fejezve ki. Ennek a hármasságra épülő alapvető szerkesztési elvnek a legtökéletesebben kidolgozott formáját a *Divina Commediában* valósította meg: Dante *Commediáját* teljes egészében, a mű legkisebb egységétől a legnagyobbig, az isteni harmóniát és teljességet kifejező hármasság hatja át: A mű tercinákból felépülő énekei háromszor harminchárom énekbe szerveződve, majd három nagyobb egységet – Pokol, Purgatórium, Paradicsom – alkotva rendeződnek egyedülálló műalkotássá.

A hármasság e gazdag szimbolikája felől közelítve a Sík alkotásában megfigyelt hármasság élményegyütteshez; észrevehetjük, hogy az általuk reprezentált misztikus hármasságok többrétű értelmezési lehetőséget kínálnak: A három kulcsfontosságú élmény strukturalitásában mindenekelőtt az Ószövetség hármasságainak szimbolikáját fedezhetjük fel. A szentünket ért három különleges tapasztalatot azokhoz az ószövetségi hármasságokhoz, illetve jelekhez hasonlíthatjuk, amelyek a kiválasztottság státusát közvetítve az Istenhez való tartozást fejezik ki. Nem hagyhatjuk azonban figyelmen kívül az alexiusi élményekben rejlő újszövetségi felhangot sem. Szentünk *unio mystica*-hoz vezető *via triplex*-ének elindító eseményeként ugyanis éppúgy egy hármasság jelenetegyüttes szolgál alapul, mint hogyan Krisztus passióját is különféle spirituális hármasságok kísérték, mintegy az isteni teljességet jelenítve meg.

Az erdei madár-jelenet, a királyvízió és a remete-epizód különlegesen összetett triadikus szerveződésében az Ó- és Újszövetségre utaló szimbolikus vonatkozásokon túlmenően jelen van még egy harmadik jelentésmozzanat is: Az első felvonás hármasság élményegyüttese a mű szövegkonstitúciójának rendszerébe illesztve a középkor numerikus gondolkodását idézi fel, s mint ilyen, egy, a danteihez hasonló, szakralitást és harmóniát kifejező szövegstruktúra eljárásaként funkcionál, Sík tudatos és kifinomult kompozíciós érzékét prezentálva.

(4) A középkori szeretetmisztika és előzményeinek áttekintése az elemzés háttéréül

- **Patrisztikus előzmények/ Szent Ágoston és Nagy Szent Gergely:** Jóllehet, a középkori szeretetmisztika tényleges kidolgozóinak és reprezentatív képviselőinek csak a 12. század ciszterci és szentviktori teológusait – Clairvaux-i Szent Bernátot, Saint-Thierry Vilmost és Szentviktori Hugót – tekinthetjük; a misztikus irodalom teológiai szeretetfelfogása ennél régebbi időkbe nyúlik vissza, egészen Szent Ágoston és Nagy Szent Gergely elképzeléséig. E két patrisztikus teológust nem csupán a későbbi századok szeretetmisztikájának, hanem az érett középkor egész teológiai eszmerendszerének szellemi atyjaiként tarthatjuk számon.

Szent Ágoston a lélek Istenhez való felemelkedését – annak teljes folyamatát *visió*ként fogva fel – a korszakra jellemző módon *gradibus ascendens*ként,⁸⁹ vagyis fokról fokra történő feljebb jutásként írta le,

⁸⁹ Ágostonnál a *gradibus ascendens* tanának háttérében egyfelől a platonikus-újplatonikus hagyomány húzódik meg, legfőképp Plótinosz elképzelései (*episztrófé*, lásd Enneasz, legfőképp V, 1,2); másfelől azonban a 119-121. zsoltárok, a *canticum graduum*ok hatását is ide kell sorolnunk. A 119. zsoltárról maga Szent Ágoston írta az *Enarrationes in psalmos*-ban, hogy „a szöveg fokról fokra emelkedő dal, amely a szívben bontakozik ki és a könnyek völgyéből indul el”, lásd RUH I. 2006, 102.

elsőként *De quantitate animae* című dialógusának 33. fejezetében,⁹⁰ majd pedig élete fő művében, a *Vallomásokban*. Ez utóbbiból idézve egy jellegzetes példát jól illusztrálhatjuk az ágostoni fokozatiság lényegét, amelynek egyes elemeivel a későbbi korok teológusainak írásaiban is találkozhatunk:

„Megpróbáltam tehát *fokról fokra (gradatim) fölfelé tapogatódzni*. Először a testtől, a test útján érző lélekhez, innen a lélek saját belső tehetségéhez, amelynek a test érzékei a külső világról jelentést adnak. Eddig a fokig terjed az állatok képessége. Innen megint följebb mentem az értelmi tehetséghez (*ad ratiocinantem potentiam*) amely az érzékek útján összehordott anyagból ítéletet alkot. Értelmem azután, tapasztalásból ismerve saját változandóságát, nekifogott a legnagyobb értelmi munkának. Elvonatkozott minden megszokott felfogástól, otthagya összes egymással ellenkező képzelődéseit s kereste, micsoda fényforrásból kapja világosságát, amikor teljes bizonyossággal állítja, hogy a változatlan több, mint a változandó?...Ezen az úton jutott el ahhoz, amit a remegő lélek csak egy pillanatig szemlélhet.(VII.könyv, XVII.fejezet)“⁹¹

A szeretetről (*amor*) – annak szentírási parancsként felfogott, s a keresztény ember számára magától értetődőnek vett bibliai allúzióin túl, amelyre számos példát találhatunk a *Vallomásokban* – az *imago trinitatis* tanának kifejtésekor szól. Azt az elképzelését, amely szerint a Szentháromság belső struktúrája és az emberi lélek szerkezete analógiás viszonyban áll egymással, Ágoston a *De civitate Dei* XI, 26. szakaszában, majd részletesen a *De trinitate* IX-XII., illetve XIV. könyveiben dolgozta ki. Utóbb említett művében az emberi lelket Isten képmásának és hasonlóságának (*imago et similitudo*) az összefüggésében vizsgálva,⁹² s ennek megfelelően hármasságot tulajdonítva neki, az emlékezet (*memoria*), a megismerés (*intelligentia, intellectus*) és a szeretet (*amor, voluntas*) fogalmaival írta le.⁹³ Ágostonnál tehát a szeretet (*amor*) a *Vallomásokban* alluzív módon megidézett bibliai formái mellett, a lelki képességek hármasságának egyik konstituenseként jelenik meg.

Nagy Szent Gergely (540-604) számos kulcsfontosságú elképzelése közül a *vita contemplatív*ával kapcsolatos nézeteit emelhetjük ki, amelyek amellett, hogy jelentőst hatást gyakoroltak a 12. század misztikájára, illetve a későbbi korok filozófiájára,⁹⁴ egyúttal teológiai gondolkodásának alapvető vonásaira is rávilágítanak. A kontemplatív életet, amelyet a *Homiliae in Ezechielem* című bibliaértelmezésében a cselekvő élettel összekapcsolva vizsgált, a *Moralia in Jobban* a *visio Dei* tükrében elemzi. A *Homiliae in Ezechielem*ben⁹⁵ Gergely az egymás szerves kiegészítéseinek⁹⁶ tekintett két életformát, a *vita activát* és a *vita contemplatívát*,⁹⁷ először a Szentírás példájával szemlélteti – Márta és Mária, valamint Ráchel és Lea bibliai alakjait társítva hozzájuk⁹⁸ –; majd a két *vitát* Jézus Krisztusban egyesítve, krisztológiai horizontba helyezi,⁹⁹ szorosan kapcsolódva a *Moralia*ban foglalt elgondolásaihoz. A Jób könyvét magyarázó exegetikai írásában ugyanis a szemlélődő élet végcéljaként Isten látását (*visio Dei*) jelöli meg, melynek eléréshez két előfeltételt határoz meg: a testi és spirituális aszkézis formájában megvalósuló *purificatiót*¹⁰⁰

⁹⁰ A *De quantitate animae*ben Ágoston a mű elején feltett mire képes a lélek (*quantum valeat anima*) alapkérdésre válaszolva a lélek felemelkedésének hét fokozatát/szintjét különbözteti meg, részletesen ismertetve azokat, célként pedig az igazság látását és szemlélését (*visio atque contemplatio veritatis*) jelöli meg.

⁹¹ *Szent Ágoston vallomásai*, ford. VASS József, Szent István Társulat, Bp., 2007.

⁹² Bibliai alapja: Ter 1,26

⁹³ Lásd *De trinitate*, XIV, 6,8.

⁹⁴ Lásd pl. Aquinói Szent Tamás *Summa theologiae*.

⁹⁵ HEz. II,2., exegetikai alapja az Ez 40,5.

⁹⁶ Lásd HEz II,2,11;232.

⁹⁷ A két életforma megkülönböztetése és a róla szóló tanok ókori-pogány gyökerekig nyúlnak vissza (biosz praktikosz és biosz theórétikosz), lásd Platón, Arisztotelész, majd a sztoikusok, Alexandriai Kelemen, Órigenész.

⁹⁸ A két életformához elsőként Alexandriai Kelemen és Órigenész kapcsolt bibliai alakokat, Mártát és Máriát (lásd Lk 10,38-42), majd a későbbiekben ezt egészítette ki a Lea-Ráchel és a Péter-János modell. (RUH I, 2006, 175). Gergelynél a Márta-Mária-modell megjelenésének szöveghelyei: HEz II,2,9;231; Ráchel-Lea HEz II,2,11; 232.

⁹⁹ A *vita activa* vagyis a cselekvő élet az evangélium szellemében történő életmódot, elsősorban a felebaráti szeretet jegyében történő életet jelenti; a *vita contemplativa*, vagyis a szemlélődő élet pedig a külső cselekvéseket mellőző, egyedül Isten szemlélésére és szeretetére irányuló életforma. Gergely szerint a kettő a megtestesült Krisztusban egyesül, aki számunkra a megváltás, üdvösség ígérését hozta el, ezért ágyazódhat a kontemplatív élet üdvtörténeti dimenzióba, lásd Mor. XXVIII,13,13;1420.,11-19.

¹⁰⁰ Mor. VI,36,56; 325., 8.sk.; XXXIV,23,56;1773.,243.sk.

és a Szentlélek hét ajándéka, valamint a három teológiai erény (hit, remény, szeretet) által biztosított felfelé emelkedő tökéletesedést.¹⁰¹

- **A ciszterci és szentviktori teológusok:** Az előzmények tükrében immáron nagyobb rálátásunk nyíltat annak a szellemi közegnek a jellemző gondolati sajátosságaira, amely elsősorban az ágostoni és gergelyi, illetőleg dionüszioszi eszmék örökségéből táplálkozva a 12. századi misztikusok elképzeléseinek kiinduló forrásaként szolgált. A patrisztikus alapok ismerete ezért reményeim szerint egyfelől könnyebben befogadhatóbbá teszi a ciszterci és szentviktori teológusok tanait, de egyben azok mélyebb megértését is nyújtja.

Clairvaux-i Szent Bernát, akivel Dante *Divina Commediájában* is találkozhatunk, épp a szeretet uralta Empyreumon átvezető végső, azaz a *visio Dei*-ben kiteljesedő túlvilági út kísérőjeként,¹⁰² a szeretetet helyezte Istenről szóló elképzeléseinek középpontjába. A ciszterci teológusra méltán tekinthetünk úgy, mint a középkor szeretetmisztikájának egyik legnagyobb hatású kidolgozójára, elsősorban *Liber de diligendo Deo* című írására gondolva. Bernát a *De diligendo Deo*-ban – annak témáját a „miért és mi módon kell Istent szeretnünk” (I,1) kérdéssel meghatározva – az üdvösség elérésének zálogát ugyanis a szeretetben, méghozzá annak mértéktelen formájában (*amor intemperans*)¹⁰³ látta, amelyet négy fokra differenciált.¹⁰⁴ A mérték nélküli (*sine modo*) szeretet négy fokának (1. istenszeretet kezdete; 2. felebaráti szeretet; 3. tiszta istenszeretet; 4. Isten miatti önszeretet = *visio beatifica*)¹⁰⁵ egymásutániségét Bernát elképzelésében a *memoria passionis* és a *compassio* misztikus aktusa is áthatja, ezáltal egészítve ki és téve teljessé az Istenben való részesülés üdv történeti folyamatát.¹⁰⁶ A *memoria passionis* és a *compassio* Krisztus szenvedéseinek felidézését és az abban való részvételt, vagyis a passió együttes átélésének vállalását jelentik az *unio mystica* jegyében. Bernát Krisztus-misztikájának e két kulcsfogalma a korszak szenvedésközpontú vallásosságának, valamint misztikus elgondolásainak alapvető kiindulási pontjává vált. Ide kívánczik Bernát *imago Dei*-ről szóló elképzelésének említése is, amely az Ágostonnál már megismert *imago* (eredeti kép) – *ad imaginem* (képmás), illetve a kettőt összekapcsoló *similitudo* (hasonlatosság) fogalmain alapulva, szintén hosszú utat járt be a későbbi századok teológiai gondolkodásában.

Bernát tanai szorosan érintkeznek idősebb kortársának, Saint-Thierryi Vilmosnak az elképzeléseivel. Saint-Thierry-i Vilmos misztikus teológiája elsősorban a *De contemplando Deo*, a *De natura et dignitate amoris*, valamint a *Meditativae orationes* című írásaiból bontakozik ki. A három spirituális értekezés középpontjában a vágyakozás motívuma áll,¹⁰⁷ amelyet Vilmos az égi és profán szint közötti transzcendens kommunikáció folyamatának részeként értelmez, mint az ember Isten szeretetére adott választát.¹⁰⁸ A szeretet, csakúgy, mint Bernátnál, a saint-thierry-i apát elgondolásai szerint is az Istenhez való eljutás legfontosabb tényezője, ám nála ez egy egészen kivételes szeretetmisztikában nyer kifejezést. Azáltal ugyanis, hogy Vilmos egy dichotomikus fogalmat tett meg fejtegetéseinek alapjául (a vágyakozást, amely beteljesülés-beteljesületlenség kettősségét foglalja magában), szükségessé vált, hogy a hozzá kapcsolt szeretetet is hasonlóképp differenciálja, annak vágyakozó és beteljesült formájára. Elképzelése szerint a szeretet így kialakított két változata, az *amor desiderii* és az *amor fruitionis*, az Isten-

¹⁰¹ A Szentlélek hét ajándékáról és a három teológiai erényről lásd: Moralia, CC 143; 45., 1-17. ; Mor. I, 33, 46 (RUH I. 2006, 169, 173) Gergely allegorikus értelmezése szerint tehát Jób hét fia és három lánya a Szentlélek hét ajándékát és a három isteni erényt jelképezi. A hét ajándék összekapcsolásáról lásd HEz II, 7, 7 (CC 142; 320., 197-322., 250 - RUH I., 2006, 170, 172). A Szentlélek hét ajándékával Szent Ágoston is foglalkozott, szintén a fokozatokon vezette Istenhez történő felemelkedés összefüggésében, lásd: De doctrina christiana II, 7; De sermone Domini in monte I, 2, 4; Sermo 248 de temp.n.5; Sermo 347 de div.2, 3. (RUH I. 2006, 174).

¹⁰² Lásd Par. XXXI.

¹⁰³ A mértéktelen/határtalan szeretetről részletesebben olvashatunk a *Sermones super Cantica canticorum*-ban, lásd pl. II, 232., 21. skk; II, 272., 5. skk (RUH I., 2006, 258).

¹⁰⁴ RUH I., 2006, 258-260.

¹⁰⁵ Bernát a *visio Dei* három formáját különböztette meg: 1. Isten teremtésében észlelhető; 2. Isten saját jelenlétének bensőséges megtapasztalása (*divinae praesentiae familiaritas*), amiben a pátriárkák részesülhettek; 3. Isten látogatásának kegyében részelteti a kereső lelket (*anima quaerens*), ha az teljes vágyával és szeretetével fordul feléje. Erről lásd Énenek énekéről mondott 62. beszédét (RUH I., 2006, 299-300). A *visio beatifica*-t az örök életben bekövetkező istenlátásként fogja fel. (RUH I., 2006, 301.)

¹⁰⁶ Erről részletesebben lásd RUH I., 2006, 267.

¹⁰⁷ RUH I., 2006, 314.

¹⁰⁸ Bibliai alapja 1Jn 4, 19 (RUH I., 2006, 314-315.)

ember kommunikáció folyamatába helyeződve, s azon belül egy sajátos fokozatosságban összekapcsolódva vezet el az *unio mystica* tapasztalatához.¹⁰⁹

„A vágyakozó szeretet kiérdemli a látást (*visio*), a látás az élvezést (*fruitio*), az élvezés pedig a szeretet beteljesülését (*perfectio amoris*).” (Cont. Deo 5,34-36.)

Láthatjuk tehát, hogy mindkét ciszterci teológus a szeretetben jelölte meg az Istennel való egyesülés fokozatokon át vezető útját; ám észre kell vennünk azt is, hogy míg Bernát elgondolásai a *memoria passionis* és a *compassio* misztikus aktusaival fonódnak össze, addig Vilmos értekezéseiből egy ágostoni színezetű, s a platonikus-újplatonikus „két szem” tanával¹¹⁰ is árnyalt szeretetmisztika bontakozik ki. A saint-thierry-i apát legfontosabb tétele, az „amor ipse intellectus est”¹¹¹ mögött, ugyanis az a jól ismert és a korszakban kedvelt teológiai felfogás húzódik meg, amely szerint a látás érzékével felruházott megismerő léleknek két szeme van, az *amor* és a *ratio*, amelyek egymással együttműködve szemlélik Istent a *visio* folyamatában. Vilmos elgondolásában ez a fajta megismerés pedig nem más, mint az *unio mystica*-ban való részesülésnek a lehetősége.¹¹²

„A látás érzéke, amely Isten látására van rendelve, a lélek természetes fénye, amelyet a teremtő hozott létre a természetben, nem más, mint a vágyakozó szeretet (*caritas*)... A látás érzékéhez pedig két szem tartozik, amely valamiféle természetes indítatásból mindig afelé a fény felé hunyorog, ami Isten: ez a két szem a szeretet (*amor*) és az ész (*ratio*). Ha az egyik szem a másik nélkül működik, annak nem sok haszna van. Ha viszont támogatják egymást, akkor sok mindenre képesek; ehhez egyetlen szemmé kell lenniük... És mindkét szem akkor fejt ki a legnagyobb erőfeszítést, mindkettő a maga módján: az egyik szem, az ész, csak abban tudja látni Istent, ami nem Isten, a szeretet pedig nem talál nyugalmat mindaddig, amíg abban nem nyugszik meg, ami Isten.” (*De natura et dignitate amoris*, 25. szakasz)

Még egy mozzanattal kiegészítve Vilmos misztikus teológiájának áttekintését, fontos utalnunk *imitatio Christi*-vel kapcsolatos elképzelésére is. Azt a gondolatot, amely szerint az üdvösség eléréséhez Krisztus követése segít hozzá minket, Vilmos elsősorban a *De natura et dignitate amoris*-ban fejtette ki, de a *Meditativae orationes*-ban is több alkalommal szólt róla.¹¹³ Elgondolásának különlegességét az adja, hogy az *imitatio*-ról szóló fejtegetéseit, amelyet a megtestesüléssel összefüggésben fogalmaz meg, gergelyi reminiscenciák színezik. Véleménye szerint az *imitatio Christi* ugyanis a Lélek hét ajándéka által valósítható meg a legkiválóbban, s ez kétségtelenül Nagy Szent Gergely tökéletesedéséhez vezető tanából táplálkozik.¹¹⁴

A szentviktori teológusok elképzelései közül, melyeknek háttérben – a patrisztikus alapokon túl – a ciszterci iskola gondolati horizontja sejlik fel, legfőképp Szentviktori Hugó tanításainak kell figyelmet szentelnünk. A teológia területén széleskörű érdeklődést és átfogó tudományosságot megjelenítő magiszter misztikájának talán legszembetűnőbb vonása szeretet és megismerés spirituális képességeinek szerves összefonódása. Ezt leginkább Hugó *deificatio*-ról szóló tana¹¹⁵ példázza, amely az Istenhez való eljutást a *cogitatio-meditatio-contemplatio*, illetve a *meditatio-speculatio-contemplatio* fokozati sorok¹¹⁶

¹⁰⁹ RUH I., 2006, 315-316.

¹¹⁰ A két szem tana egészen Platónig nyúlik vissza, de csak az ókori és keresztény újplatonizmusban vált igazán népszerűvé és kidolgozottá. Lényege, hogy a megismerő lélek két szemmel vagy arccal (*facies*) rendelkezik, amelyek közül az egyik az időre, a földi világra, a másik pedig az örökkévalóságra, a mennyei dolgokra irányul. (RUH I., 2006., 326).

¹¹¹ „A szeretet a megismerés egyik formája”, forrása Nagy szent Gergely „amor ipse notitia est” (Hom. In Evang. 27,4) állítása. (RUH I., 2006, 336.)

¹¹² Ehhez kapcsolódóan Vilmos felveti Isten színéről színre látásának problémáját is, amely a korszak más teológusait is foglalkoztatta. A kérdés felvetésének háttérben az a dilemma áll, hogy lehetséges-e Isten teljes szemlélése, színről színre látása már a földi életben is, vagy ez csupán a kiválasztottak kiváltsága (*visio beatifica*). A probléma bibliai alapját a Kiv 33,13-20 adja, ahol Isten Mózes kérésére azt feleli, hogy „Nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon”. Erről részletesebben lásd: RUH I., 2006, 316-317.

¹¹³ Az *imitatio*-hoz kapcsolható, de más összefüggésben (tökéletesedés) tárgyalt gondolatokat olvashatunk még Vilmos Mont-Dieu-i karthauziaknak küldött levelében is.

¹¹⁴ Erről részletesen lásd: RUH I., 2006, 317-319.

¹¹⁵ De modo dicendi et meditandi és In Salomonis Ecclesiasten homilia XIX,1-ben fejt ki részletesen a *contemplatio*-ról szóló elképzelését.

¹¹⁶ Ezeket a fokozati sorokat Hugó a lélek szellemi tevékenységeiként (*animae rationalis visiones*) fogja fel, ahol a *contemplatio* a legmagasabbrendű mozzanát. Hugó elsőként a *cogitatio-meditatio-contemplatio* hármását vázolja fel,

változataival írja le; ám annak utolsó és egyben legtökéletesebbnek tartott elemét, a *contemplatio* szintjét, nem önmagában, hanem a szeretettel összekapcsolva¹¹⁷ helyezi hierarchikus struktúrájának kitüntetett pozíciójába. A szentviktori teológus, kortársaihoz hasonlóan a szeretetet tehát szintén az *unio mystica* elérését segítő tényezők egyikeként vizsgálta.

(5) Az amor Dei (intellectualis) megjelenéseit igazoló szövegrészek

- A bernáti amor intemperans négy foka:

1. Alexius: „Most már tudom, mi célja a világnak:/ Ez a világ az Isten rózsafája/ És te vagy rajta, édes a virág./ A teremtés a kert; az Alkotó/ Azért alkotta bölcsessége és/ Szerelme csodás paradicsomát, /Hogy közepén a szépség és a jóság/ Tökéletes bimbója kifakadjon:/ Te édesem: Te célja és értelme/ A teremtésnek.” (Sík 1918, 79)

Adriatica: „A jó Isten jóságos. Úgy akarta,/ Hogy ember emberszemmel Őt ne lássa, / És mégis lássa. Úgy akarta, hogy / Akik szeretik egymást, akiket/ Egymásnak rendelt és összekötött/ Ő szentségével, tulajdon kezével, /Hogy azok Őt a földön megtalálják/ Egymásban. Én, Alexius, /Tebenned megtaláltam Őt.” (Sík 1918, 84.)

2. „Atyám! Borzasztó! Én nem tudtam eddig! / Sírnak, sírnak! Hogy éltem eddig én?/ *Testvéreim! Édes testvéreim!*” (Sík 1918, 102); „Húgom, erre a fájdalomra/ Nincsen szó semmi! *Testvérkém! Szeretlek!/ Nagyon szeretlek. És nagyon szeret/ A Jóisten is téged!*” (Sík 1918, 104); „*Testvéreim, /... Úgy szólok, mint közületek való...Jaj vessétek el, édes véreim/ Messzire vessétek a kardokat...Az Isten boldog menyegzője vár!/ Testvérek, öltünk menyegzős ruhát!...Tüzet akar, a szeretet tüzét, / Mert ő a szeretet, testvéreim, /S Benne marad, aki a szeretetet... Szeressétek a kisgyerekeket, / Mert bölcsőbbek és jobbak nálatok/ És mert az Úr nagyon szerette őket. / És tanuljatok tőlük. Szeressétek/ Az ég madarait s tanuljatok/ Könnyűnek lenni és dalolni tőlük. / Szeressétek a dalt. Ültessetek/ virágokat...*”(Sík 1918, 109-114); „*Köszönöm, testvér. Az Isten veled!*” (Sík 1918, 117)

3. „A régi énem kísértő köde./ A kísértés hozott ide!...A legnagyobb, a végső harcom ez. / De én fél lenni nem tudok! / *Kettőt akarni, félig, nem tudok. / Meg kell gyilkolnom az egyik felet, /Vagy elhull mindkettő a másikatól.* / Az Isten egy rettentő súlyt rakott/ A lelkemre, hogy húzza, húzza mindig...*Nincs alkuvás. / Az én utam világos: Marcona/ Kegyetlen út, de Őhöz vezet, /Aki minden. Mindent odaadtam/ Csak te maradtál még nekem magad/ Én Glaucusom, az Isten nem akarja,/ Hogy legyen valakim./El kell válnunk, fiam/Nekem már megmutatta utamat az Isten,/ Én másfelé már nem fordulhatok.*” (Sík 1918, 168-169)

4. „Rettentő kegyetlen a szeretet./ És én nem adtam oda a szeretetből/Egy csöppnyit sem! Megőriztem magamban/Tisztán, lobogón, alkuvástalan! / Az Isten ezt akarta énvelem./ Ezért sodort el messze hidegekbe/ A fészekből. Ez a nehéz titok./ A fájdalomtól éneklő szívemben/ A szeretet fehér máglyája ég./ A legnagyobb szeretet az, amely/ A legegészebb áldozatra képes. / Ezért tudtam szívemre ölelni/ Mind a világot...De így kellett lennie! Így akarta/ A hivatás rettentő Istene!” (Sík 1918, 187-188); „A dicsőségtől és az emberektől./ Kellett, hogy fussak. *Magamért futottam*” (Sík 1918, 190); „Csak egy szót hallok és az nem meleg/ És nem hangos. De minden eremen/ Lobogva jár át, rettentő rohammal./ Egy más hívás ez! Ó, jól ismerem./ És megyek is utána! Akarom/ Alkuvás nélkül a mindent...És megvan még ez a / Marcangoló, szentséges fájdalom;/ *Az éneket még odaadhatom! /Hogy ne maradjon semmin! Akkor, akkor/ Uram, te csak magad leszel nekem/ Mindenben mindenem.*” (Sík 1918, 192-193)

„Csodálatosan nagy az Isten!...Csak annyi éret érünk, Glaucusom,/ Amennyi fénye visszacsillan rólunk/ Az Istennek. Ami bennünk az Isten: /Öntudatlan és szeretetben!/ Az Istennek az Istent fényleni!...Csillog, csillog messziről a szemembe,/ Valami csillog! A teljesülés!/ Most, most fogom a Végtelent!” (Sík 1918, 205-206.)

- a bernáti memoria passionis és compassio kettőse

„Az Úr utolsó szolgája vagyok/Atyám, nem méltó, hogy a kezem illesd” (Sík 1918, 107); „S nem mentem el: Mert Isten úgy akarja,/Hogy itt legyek, míg van mit tennem itt./ Amíg van ember, aki rámszorul,/És amíg mident el nem osztogattam/A testvéreknek magamból...amint az Úr akarja/ És ameddig akarja, itt leszek./Csendességben, ki nyugtalan vagyok,/Templomtalan, ki a templomba vágyok,/És értük, aki olyan én vagyok.” (Sík 1918, 134-235); „Az Isten/ Úgy akarta, hogy így legyen. Nagyon,/Igen, nagyon szerettem és azért/ Kellett feláldoztatnom. És ti is/ Részt vettetek velem az áldozatban... Nekem hét évet engedett az

majd a salamoni bölcsességi könyvek tanulságai szerint módosítja meditatio-speculatio-contemplatio egymásutániságává. (RUH I., 2006, 411-413.)

¹¹⁷Hugó az In Eccl. Hom XIX-ben a szeretet tüzéről elmélkedik és ez vezeti el ahhoz, hogy összekapcsolja a megismerést és a szeretetet, véleménye szerint ugyanis a szeretet vezet el a tisztuláshoz és a szemlélődés céljához. (RUH I., 2006, 412.)

Isten/ Edesszában, a templom csarnokában./ Nélkületek és magam nélkül./ Szeretben, könnyben és áldozatban/ És az ő napszámában. És ma, hét/ Esztendő múlva megengedte, hogy/ Édesatyám a házába fogadjon/ Mint koldust és élhessek ismeretlen/ Atyám, anyám és hitvesem előtt./ Magam házában koldusmódra és/ gyalázatul lennem az ő nevéért/ Tulajdon szolgálomnak és azoknak./ Akik az én atyai asztalomnak/ Hulladékából élnek.” (Sík 1918, 220-221.)

- az imitatio Christi

„Az Úr utolsó szolgálója vagyok/ Atyám, nem méltó, hogy a kezem illesd” (Sík 1918, 107); „Hányszor kiáltott ennyi év alatt/ Az én nagy nyughatatlan zsarnokom:/ A lelkem, a lelkem, hányszor sürgetett,/ Hogy menjek innen, messze, máshova./ S nem mentem el: Mert Isten úgy akarja, /Hogy itt legyek, míg van mit tennem itt./ Amíg van ember, aki rámszorul, /És amíg mident el nem osztogattam/ A testvéreknek magamból, hogy annyim/ Maradjon csak, amivel bemehehessek/ A templomba, az én Uram elé,/Egyesegyedül.” (Sík 1918, 134-135).

„Az Isten /Úgy akarta, hogy így legyen. Nagyon, /Igen nagyon szerettem és azért /Kellott feláldoztatnom. És ti is /Részt vettetek velem az áldozatban. /És azért vagytok áldottak velem. /Nekem hét évet engedett az Isten /Edesszában, a templom csarnokában, /Nélkületek és magam nélkül, /Szeretben, könnyben és áldozatban /És az ő napszámában. És ma, hét /Esztendő múlva megengedte, hogy, /Édesatyám a házába fogadjon /Mint koldust és élhessek ismeretlen /Atyám, anyám és hitvesem előtt, /Magam házában koldusmódra és /Gyalázatul lennem az ő nevéért/ Tulajdon szolgálomnak és azoknak, /Akik az én atyai asztalomnak /Hulladékából élnek. Az Istennek /Dicsőség legyen és hála ezért, /Mert ez az én koronám szebbik ága /És ez az én boldog áldozatom. /És most megint a tietek vagyok /Az Istenben, én szerelmeseim, /Mert most már úgy akarja bőkezű, /Csodálatos nagyságában az Isten, /Hogy juthasson belőlem mindenkinek, /És egyiknek se jusson kevesebb.” (Sík 1918, 219-220)

-Szentviktori Hugó cogitatio-meditatio-contemplatio fokozati sora

„I.FÉLKAR: Boldog Férfiú, aki el nem csábult /A tündér világ tüzes telijétől./II.FÉLKAR: Háromszor boldog, aki- el nem kábult /Forgatag lelke sodró erejétől. /I.FÉLKAR: Százszorta boldog, aki megtagadta /Az istenadta jót az Istenért, /II.FÉLKAR: És százezerszer, aki odaadta, /Istennek adta édes mindenét. /EGÉSZ KAR: Táruljatok föl, örök kapuszárnyak, A boldog karok új testvérré várnak.” (Sík 1918, 209.) Az első félkar elsőként tehát arról énekel, hogy Alexius felismerte az őt körülvevő világ bűneit, a világ hívságait, vagyis a cogitatio szellemei képességét működtette. A második félkar arról tudósít, hogy szentünk nem engedve lelke csábításainak, az elmélkedés szellemi képességét hívta segítségül, tehát a meditatio fokára lépett. Az I. és II. félkar másodszori megszólalásai pedig Alexius teljes isteni odaadását, vagyis contemplatív életmódját jelenítik meg (Alexius Baziliusnak adott válaszára utalva vissza). Ezek az angyal szövegek tehát a III. felvonás vonatkozó szövegrészeire (mind lexikálisan, mind tartalmilag) reflektálva, mintegy azokkal párhuzamban, hozzák egységbe e két felvonás allúziót; így téve teljessé Sík alkotásának Szentviktori Hugó tanaihoz való kapcsolódását.

-A Nagy Szent Gergely-i purificatio

„Mert Isten úgy akarja,/ Hogy itt legyek, míg van mit tennem itt,/ Amíg van ember, aki rámszorul,/ És amíg mindent el nem osztogattam/ A testvéreknek magamból, hogy annyim/ Maradjon csak, amivel bemehehessek/ A templomba, az én Uram elé,/Egyesegyedül.” (Sík 1918, 134-135). Itt a *minden*, amit Alexius el kíván osztogatni felebarátainak, egyszerre jelöli még meglévő anyagi javait és lelki kincseit. „Nem érek rá gondolkozni, uram,/ Az imádságon kívül.” (Sík 1918, 141). Az imádság szó az Isten és ember közti kommunikáció fogalomkörébe tartozó kifejezés, ennek kizárólagossá emelése egyértelműen jelzi, hogy Alexius, életéből az ezen a kontextuson kívülre tartozó lelki-szellemi cselekvéseket elveti, vagyis spirituális aszkézist gyakorol.

Bibliográfia

- A dogmatika kézikönyve*, szerk: Theodor SCHNEIDER, 2.kötet, Vigilia, Bp, 2000.
- A katolikus dogmatika lexikona*, szerk: Wolfgang BEINERT, Vigilia, 2004.
- A VORAGINE, Jacobi, *Legenda Aurea: Vulgo historia Lombardica dicta*, kiad. Th. GRAESSE, 2.kiad., Lipsiae, 1850.
- AREIOPAGITÉS, Pszeudo-Dionüsziosz, *A mennyei hierarchiáról = Az isteni és az emberi természetről II.: Görög egyházatyák*, vál. VIDRÁNYI Katalin., Atlantisz, Bp., 1994., 213-258 (ford.: ERDŐ Péter).
- DE MILAN, Ambroise, *Des Sacraments, Des Mystères, Explication du symbole*, Bernard BOTTE, 1980, Paris Cerf.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, herausgegeben von Kurt GALLING, fünfter band, 1961, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.
- FRYE, Northrop, *Kettős tükör: A Biblia és az irodalom*, Európa, Bp., 1996.
- GADAMER, Hans-Georg, *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, Osiris, Bp., 2003².
- GENETTE, Gérard, *Paratexts: Thresholds of Interpretation [=Seuils]*, ford. Jane E. Lewin, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- GIESZ, Ludwig, *Phänomenologie des Kitsches* (1960). 2. Aufl. München, 1971.
- GOETHE, *Sämtliche Werke: Italianische Reise*, herausg. Curt Noch, Berlin, 42. Band, 162.
- Handbuch theologischer Grundbegriffe*, herausgegeben von Heinrich FRIES, Kösel-Verlag München, 1963.
- HEIDEGGER, Martin, *Levél a „humanizmusról”=Útjelzők*, Osiris, 2003.
- ILLÉS Gyula, *Szent Elek legendáink és az Elek legenda forrásai*, Németh József Könyvkereskedés, Bp., 1913.
- JASPERS, Karl, *Bevezetés a filozófiába*, Európa, Bp., 1989.
- JAUSS, Hans Robert, *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika: Irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris, Bp., 1999.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, siebter Band, Maximilian Bis PAZZI, 1998, Herder, Freiburg, Basel, Rom, Wien.
- MÁTÉ Zsuzsanna, *Abszolútum a művészetfilozófiában századunk első felében: Tanulmányok Brandenstein Béla, a fiatal Lukács György, Pauler Ákos, Pitroff Pál, Schütz Antal és Sik Sándor esztétikájáról*, JGYTF, Szeged, 1994.
- MÁTÉ Zsuzsanna, *Sik Sándor – A szépirodalom, az Irodalomtudós és az esztéta*, Lazi kiadó, Szeged, 2005.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig, *Katolikus dogmatika*, Kairosz, 2007.
- NEMES J. Balázs, *Der involvierte Leser: Immersive Lektürepraktiken in der spätmittelalterlichen Mystikrezeption= Immersion im Mittelalter*. Hg. von Hartmut BLEUMER unter Mitarbeit von Susanne KAPLAN (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik Jg. 42, Heft 167), Stuttgart 2012, S. 38-62.
- NÉMETH Norbert, *Odo Casel misztérium-teológiája, =”Mindent az Evangéliumért”: Gyürki László 70. születésnapjára*, szerk. FANCSALI Andrásné, SOÓS Viktor Attila, Körmend, Körmendi Szt. Erzsébet Egyházközség Képviselő-testülete, 2002 Kőszeg, Projekt Ny.,p. 249-290.
- Nyelvemléktár: Régi magyar codexek és nyomtatványok*, Bp., MTA, 1874-1908.
- Odo CASEL, *Mysteriengegenwart*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8, 1928.
- RICOEUR, Paul, *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása: Bibliái hermeneutika*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1995.
- RÓNAY László, *Leletmentés, Katolikus költők a XX. Században*, Bp., Szent István Társulat, 2008.
- RÓNAY László, *Sik Sándor*, Bp., Balassi, 2000.

RUH, Kurt, *A nyugati misztika története I.: A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája*, Akadémiai, Bp., 2006.

SÍK Sándor, *Alexius*, Szent István Társulat, Bp., 1918.

SÍK Sándor, *Esztétika*, Szent István Társulat – Universum, Szeged, 1990.

SÍK Sándor, *Kereszténység és irodalom. Válogatott írások*, vál. RÓNAY László, Bp., Vigília, 1989.

SZÉNÁSI Zoltán, *A szavak sokféleségétől a Szó egységéig, Tanulmányok a 20. századi magyar katolikus irodalom témaköréből*, Argumentum, Bp., 2011.

The Oxford Dictionary of Christian Church, ed. F.L. CROSS, E.A. LIVINGSTONE, Oxford, 1997.

Theologische Realenzyklopadie, herausgegeben von Gerhard MÜLLER, Band XXIX, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1998.