

Sík Sándor *Alexiusa* mint a kettős *unio mystica* modellje: Bibliai *misztérium* és a dionüszioszi *via triplex*

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 Tóbiásnál és a Bölcsességek könyvében találkozhatunk a szóval,¹ 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. Ezt, a még csak lábens formában jelenlévő „isteni titok” jelentésű ószövetségi *misztérium*fogalmat az Újszövetség új értelemmel ruházza fel: A *misztérium* prefigurációjának a Szent Pál-i levelek, a szinoptikus evangéliumok és a Jelenések könyvének megfelelő szöveghelyei² adnak teljes szemantikai kifejtettséget. E három újszövetségi szövegcsoport mindegyikéből világosan kitűnik, hogy a *misztérium* fogalma Isten országának, illetve üdvösségre vonatkozó tervének titkát jelenti, vagyis az Istennel való egyesülésnek (*unio mystica*), vagy másképpen fogalmazva Isten tapasztalati megismerésének (*cognitio experimentalis Dei*) az ígérétét vetíti előre.

Tanulmányomban ennek a bibliai eredetű misztikus-vallásos élménynek, az *unio mystica*nak egy különleges irodalmi megjelenését vizsgálom: Sík Sándor *Alexius* című *misztériumát*. Sík alkotása egy olyan sajátos irodalmi parafrázisként határozható meg, amely a biblikus-teológiai *misztérium*fogalmat írja újra, méghozzá többszörös formában; s ezáltal egy olyan műalkotásként van jelen, amelynek középpontjában az *unio mystica* spirituális modellje áll, de e vallási irányultság dominanciája mellett, esztétikai értelemben vett irodalmi jellege is igen erőteljes. Sík *misztériumának* vizsgálatánál ennél fogva nem csupán a kizárólag esztétikai alapon nyugvó irodalmi szövegeknél megszokott interpretációs módszereket kell alkalmaznunk; hanem ezen túlmutató értelmezési technikákat és eljárásokat is segítségül kell hívnunk: Ahhoz ugyanis, hogy Sík *Alexiusát* a kettős *unio mystica* irodalmi modelljeként olvashassuk, két speciális értelmezési stratégiát kell egymással párhuzamosan működtetnünk. E két interpretációs stratégia:

¹ Tób 12,6–7; Bölcs 6, 22–23.; 7,15–21.; 7, 24–27.; 14,15; 14, 23–24.

² Kol 1,26–28; Ef 3,8–12; Mt 13,10–11; Mk 4,10–12; Lk 8, 9–10; Jel 1,18–20; Jel 10,7; Jel 17,4–7.

szerzőnk alkotásának egy szakrális-spirituális séma mentén történő értelmezése és a bibliai-teológiai hagyomány kontextusában való elhelyezése.

Sík alkotása a Biblia és a *theologia mystica* gondolati struktúráinak elmélyült ismeretét tükrözi: Alexius élettörténetében egy, a Dionüsziosz Areiopagitész-i *via triplex*szel párhuzamos misztikus sémát figyelhetünk meg, amelyet sűrű inter- és intratextuális háló is körülfon: Az irodalmi és kultúrtörténeti allúziókon túl szerzőnk misztériuma a középkor teológiai gondolkodásának, különösen a 11-12.század szeretetmisztikájának, valamint az Ó- és Újszövetség könyveinek számos tézisére reflektál; ezáltal egy többszörös allúziós rendszerbe illesztve a mű misztikus-vallásos tapasztalatát.

Ennek a tanulmánynak a keretei a mű szövetében megbújó számos lexikális és tartalmi szintű allúzió és a dionüszioszi *via triplex* misztikus tudás-szintjeit kiteljesítő dramaturgiai segédtenyezők közül csak néhány jellegzetes példának a bemutatására nyújtanak lehetőséget; mégis remélem, hogy a mű kifinomult szövegkonstitúciós eljárásainak és motivikus szerveződésének egységét így is sikerül felvillantani, és ezáltal egy érdekes áttekintést adhatok Sík Alexiusáról, illetve a benne rejlő kettős *unio mystica* tapasztalatáról.

1. Sík Alexiusa és a Dionüsziosz Areiopagitész-i *via triplex*

A misztikus látásmód európai formáinak kialakulására kevés szerző bírt olyan meghatározó hatással, mint Dionüsziosz Areiopagitész.³ 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 mystica*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.

Véleményem szerint Alexius Istenhez való eljutásának stáció pontosan megfeleltethetők e három dionüszioszi tudás-szintnek; alapvető kulcsot szolgáltatva Sík alkotásának értelmezéséhez: A dionüszioszi séma mentén történő olvasási stratégia ugyanis nem csupán egy alapvető interpretációs kontextust jelöl ki szerzőnk misztériumának, hanem az *imitatio Alexii* mintáját követő „második” *unio mystica* tapasztalatát is közelebb hozza az olvasóhoz. E kettős gyökerű misztikus-vallásos élmény minél teljesebb felfejtésében

³ 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.

egyfelől az alapos tartalomelemzés, másfelől pedig a mű gondolati és fogalmi konzisztenciája lehet segítségünkre.

1. a. A via purgativa

Alexius az első felvonásban még mint nagyravágyó, hatalomra és gazdagságra áhítózó 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. Ropant elbizakodottságát legkiválóbban az első felvonás vége felé olvasható monológjának szavai illusztrálják, amelyekben egyenesen Nagy Sándorhoz, a világhódítóhoz hasonlítja magát:

„Most, most ragyogj rám, égő napsugár/ Most nézzetek rám koronás fatörzsek./Most ismerek 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.”⁴

Talán meglepő lehet, hogy egy ilyen, belső állapotot tükröző, viszonylag hosszan és határozottan kifejtett monológ után szentünk feleszmélése, s gondolatainak épp az ellentétes pólusba való átfordulása szinte rögtön tudattartalmainak megfogalmazása után következik be, amit csupán egy hármassztruktúrájú betétdal választ el. Tovább olvasva a szöveget, különösen a szövegkonstitúciós eljárásokra figyelve, észrevehetjük, hogy szentünk megtérése mégsem egy hirtelen, azonnali folyamat eredménye; sőt, épphogy alaposan elő van készítve: Alexius ugyanis egy természeti jelenetből kiinduló vízió segítségével jut el öntelt állapotának felismeréséig, illetve annak leküzdéséig. Ez a mozzanat egy kétszer hármassztruktúrában bontakozik ki, közvetlenül Alexius monológját követően, majd pedig egy harmadik epizóddal is kiegészülve⁵ a mű egy olyan strukturálisan kitüntetett tényezőegyüttesévé válik, amely szentünket a Dionüsziosz Areiopagitész-i via

⁴ Sík Sándor, *Alexius*, Szent István Társulat, Bp., 1918., 24–26. 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 egészét (p. 24–27) 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.

⁵ Remete-epizód, lásd Sík, *i. m.*, 31–34.

triplex első tudás-szintjére, a *via purgativára* vezeti el. E strukturálisan kitüntetett szerepű tényezőegyüttesben különösen a remete-epizód bír komoly dramaturgiai jelentőséggel, ez a részlet ugyanis nem csupán a *via purgativát* előkészítő epizódcsoporthoz legkomplexebb kulcsjelene, hanem a dionüszioszi séma harmadik tudás-szintjét beteljesítő kísértő-epizód analogikus párjaként az egész mű szöveggenerációs rendszerének is kiemelt pontja.

A II.felvonásban Alexiust egy remete szólítja meg, mindössze egyetlen kérdést, az „És aztán?”-t intézve hozzá. Párbeszédük – nyelvi szinten értelmezve – Alexius jövőbeli elképzeléseinek 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 és a szöveg metaforikus szempontú megközelítésén keresztül láthatjuk be: 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 szöveggént 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.

1. b. 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 purgativáét* is, egy strukturálisan kitüntetett szerepű élmény segíti elő: a zarándok-epizód.⁶

Alexius a II.felvonás elején épp gondolataiba mélyedve tűnődik élete értelmén, amikor zarándokok kis csoportja tűnik fel előtte egy, az *Ave maris stella* kezdetű himnusz idéző szózatot énekelve. Szentünk ekkori létállapota 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

⁶ *Uo.*, 48–56.

Grenzsituationen-ként, vagyis határhelyzetekként írt le:⁷ Ez a határszituáció teremti meg számára azonban a lehetőséget, hogy az Istenre való rátalálásnak az eddigiekben még csak megsejtett útját (*via purgativa*) a maga teljességében is felfedezze, s annak következő lépcsőjén, a *via illuminativa*n is végighaladva részesülhessen Istenben. Az ehhez szükséges útmutatást az egyik zárándoktól kapja meg, aki szentünk létértelmező kérdéseire⁸ 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 mindenebb. /Az egyen át visz a mindenhez út.”⁹

A zárándokot, akárcsak Sík alkotásának korábbi figuráját, a remetét, hasonlóképp a mű egyik kulcsfontosságú alakjának tekinthetjük, ugyanis komoly dramaturgiai szereppel bír. A zárándok válszázában foglaltak vezetik el ugyanis szentünket a Dionüsziosz Areiopagítés-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.¹⁰ Nem ismeretlen gondolat ez, hiszen a szeretettel, mint az *unio mystica* egyik lehetséges empirikus forrásával, gyakran találkozhatunk a 12. század jelentősebb teológusainak írásaiban.¹¹ Az

⁷ Karl JASPERS, *Bevezetés a filozófiába*, Európa, Bp., 1989, 17–40.

⁸ „Mire való az élet? Miért születünk? /Mit kezdetünk e rossz élettel itt /Ebben a pillanatnyi létben, /Amely csak arra jó, hogy elgyötörjön /És elkészítsen jól a rothadásra! /Mire vagyunk a földön?” Sík, i. m., 49.

⁹ *Uo.*, 50–51.

¹⁰ Erről részletesen lásd: RUH i. m., 17–33 (bevezetés), illetve a vonatkozó fejezetek.

¹¹ 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 Areiopagítés a megtisztulás, megvilágosodás és beteljesedés *via triplex*ét; Ioánnész 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

amor Dei eszméjének és az *unio mystica* spirituális aktusának ezt a teológiai hagyományban mélyen jelen lévő egységét Sík alkotásában is megfigyelhetjük, ráadásul több szinten is: Szerzőnk misztériumában a 11-12.század szeretetmisztikájának számos tézise bújik meg, a tágabb vonatkozást kijelölő kapcsolódásoktól egészen a lexikális utalások tartalmi mozzanatba áthajló allúzióig.

Legmarkánsabban Clairvaux-i Szent Bernát hatását érezzük: A középkori teológus elgondolásai közül egyfelől az *amor intemperans* négy fokának, másfelől pedig a *memoria passionis* és a *compassio* kettősének lexikális és tartalmi szintű allúzió bújnak meg a mű szövetében;¹² de feltűnnek Saint-Thierry-i Vilmos és Szentviktori Hugó misztikus teológiájára tett utalások is.¹³ Ám Bernát azért különösen fontos szerző a misztérium

Hugó egész rendszert dolgozott ki az üdvtörténeti dimenzióba helyezett szeretet (*amor*) és az *unio mystica* közötti összefüggéseknek a tanulmányozására, megeremtve ezzel a szeretetmisztika tanát. Erről részletesebben lásd: RUH I, 2006.

¹² Az *Alexius* egyes szövegrészei lexikális szinten jelenítik meg a bernáti *amor intemperans* négy fokát. Az első fokként megkülönböztetett „istenszeretet kezdetére” *Alexius* és *Adriatica* menyegző-jelenetbeli megszólalásainak lexikája utal (p.79; 84); a bernáti differenciális bibliai alapjának (Róm 1,20) allúzióját is magában foglalva. A második fokot, a felebaráti szeretetet *Alexius* edesszai tartózkodásának jézusivá átlényegült szavai, mindenekelőtt az evangéliumi prédikációkat idéző fordulatai képviselik (p.102; 104; 109–114; 117). A harmadik fokot, a tiszta istenszeretetet szentünk szülőföldjére való visszatérésekor elmondott, öntisztázó szerepű monológjának zárlatában ismerhetjük fel (p.168–169). A negyedik fokot, az Isten miatti önszeretetet, amely a bernáti felfogásban magát a *visio beatificat* jelöli, pedig *Alexius*nak 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 (p.192–193).

¹³ Saint-Thierry-i Vilmos misztikus teológiájának hatása egyrészt a spirituális vágyakozás alapmotívumának lexikális allúziójában (vö. menyegző-jelenet, p.92); másfelől pedig az *amor desiderii* és *amor fruitionis* fogalompárjaira tett komplex utalásban (p.92 és 187–188; 205; 219–221).

A Szentviktori Hugó *cogitatio-meditatio-contemplatio* fokozati sorára tett utalás a III. és V. felvonás szövegét átfogó inter- és intratextuális háló egyik legszignifikánsabb eleme. *Alexius* III. felvonáseleji prédikációjának földi javakat elvető, szeretetre buzdító és önvizsgálatra szólító kijelentései (p.110–111); a *Glauce*snak mondott, de valójában lelkének még valamelyest régi élete felé hívó énjével folytatott viaskodó szavai (p.134–135); valamint *Bazilius*nak, a kormányzó filozófusának kihallgatásszerű kérdéseire adott erőteljes válaszsorai (p.141) annak a spirituális értelemben vett *intelligenti*ának 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 mystica*hoz vezet el. Ám ennek a misztikus lelki útnak a szellemi tevékenységei (a *cogitatio*, a *meditatio* és a *contemplatio* hármas képességei) az V. felvonásban nyerne csak teljes megfelelést, az angyalok karának *Alexius* deificációjára reflektáló, dicsőítő énekében (p.209).

értelmezéséhez, mert pontosan igazolható, hogy Sík jól ismerte a clairvaux-i apát írásait.¹⁴

1. c. 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.¹⁵ E két fontos szerkezeti csomópont két célt hivatott szolgálni: egyfelől Alexius *via illuminativán* megkezdett kontemplatív

¹⁴ 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*” = Uő., *Kereszténység és irodalom: Válogatott írások*, vál. RÓNAY László, Vigília, 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* = Uo., 262, 272.

¹⁵ A „kettős teofánia” epizódját a III. felvonás elején olvashatjuk (p.102–103): 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 szövegegységében egy többszörös bibliai utalásra figyelhetünk fel: Az edesszai polgárok megszólalásainak lexikájára figyelve 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 allúziói (Kiv 2; Kiv 19; Iz 6; Ez1) is áthatják, egy kettős teofániává avatva e műbéli jelenetet. (Alexius csodatevésében ugyanis Isten nemcsak önmagát, hanem egyszülött fiát, Jézus Krisztust is megmutatta –phainó.) 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 segédtevézőjeként van jelen. A IV.felvonás kísértő-jelenete (p. 184–193), melyben Alexius előtt egy önmaga alteregójaként feltűnő, de egyúttal a bibliai sáttat is felidéző kísértő jelenik meg, akivel hosszas és mélyreható párbeszédbe kezd; a II.felvonás már bemutatott remete-epizódjának analogikus párjaként van jelen: Ahogyan a II.felvonásban a remete alakjának metaforikus értelmezése egy soliloquium-szerű monológá értelmelte át a két szereplő dialógusát; úgy a kísértő alakjának szintén szentünk lelkéhez viszonyítható, lelkiismeretkén 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 purgativára* való eljutás harmadik kulcseményeként 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.

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.

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, amely szentünk mélyreható lelki élményként megélt szellemi útjának végső állomását, a *via unitivát* közvetítve, 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.¹⁶

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

Sík misztériumának elsődleges jelentésrétegét Szent Alexius eddigiekben vizsgált 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 mysticával*, amelyet az *imitatio Christi* analógiájára gondolhatunk el. Ez a második szemantikai réteg mindenekelőtt a mű intertextuális-parafrasztikus

¹⁶ 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, Gábel arkangyal, Szent József). E rendkívül impozáns, számos jelentős alakot felvonultató égi kíséret együttes megjelenésénél mégis fontosabb a köztük hetedikként fellépő Gábel arkangyal egyéni szerepe. Gábel arkangyalhoz, akit az egyházi hagyomány a főangyalok egyikeként tart számon, az annúnciáció bibliai archetipusa köthető: A Szentírás könyveiben Gábellel, mint közvetítővel, az isteni kinyilatkoztatás hírvívőjével találkozhatunk: Az Ószövetségben Dániel kosról és kecskékről 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 jövendő, messiási hivatásának (Lk 1,26–38) hírül adása is az ő feladata. Hasonlóan fontos szerepben láthatjuk Gábelt Sík misztériumában is, hiszen Alexius számára ő nyitja meg az ég kapuit, vagyis a legmagasabbrendű misztikus élményt, a *visio Deit* teszi számára lehetővé. Gábel arkangyal szerzőnk alkotásában betöltött funkciója tehát egy, a bibliai kinyilatkoztatások hírüladásaival párhuzamba állítható szerepváltozatát értelmezhető. Noha Sík misztériumát ez az apokaliptikus jellegű, víziószerű eseménysor zárja; az Alexius *unio mysticáját* leíró V. felvonásban megbújik egy ettől alapvetően eltérő, metafikciós szövegbevetést is, amely mintegy a mű „második” zárlataként funkcionál: Alexius élettörténetének írástekercesre rögzített szövege. A biografikus tekerceset – a müncheni kézirat legendaváltozatát követve – szentünk jegyese, Adriaticus veszi el a halott Alexius kezéből, majd átnyújtja az edesszai kisfiúnak, Glaucusnak, hogy olvassa fel. Az egyes szám első személyben író levélben Alexius a saját kezével feljegyzett történetének szerzőjeként lép fel; s ezzel egyszersmind saját legendájának posztumusz auctorává válik. Véleményem szerint az így megképződő szerzői pozíció egy sajátos, az egész műre visszautaló metareflexív appendixzé avatja az írástekerces szövegét.

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 az Alexius szövege mögött meghúzódó középkori Elek-legenda,¹⁷ és az általa kijelölt hagiografikus struktúrák szerint történő olvasási technika; valamint a peritextusok kialakította immerzív jellegű, misztériumközpontú olvasói stratégia teremti meg.¹⁸ 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.¹⁹ Sík alkotásában a bibliai allúziók egész sora bújik meg: Szerzőnk az egyes felvonásokban az Ó- és Újszövetség számos részletére reflektál lexikális és tartalmi szinten egyaránt.

Legmarkánsabban a szinoptikus evangéliumok hatását érezzük: A szentünk edesszai éveit és hazatérését átfogó III-IV. felvonás egyedülállóan gazdag a jézusi áthallásokban, különösen a *Christus medicus* és *Christus*

¹⁷ Sík *Alexius*ának epikus vázát Edesszai Szent Elek középkori legendája adja: Sík misztériuma és a legenda legfontosabb latin nyelvű szövegváltozata, a *Legenda Aurea*, illetve kódexeink eköré fonódó elbeszélései a főbb történeti csomópontokon megegyeznek egymással, egyes szöveghelyeken még motivikus egyezéseket is találhatunk. Az Elek-legenda forrásairól és szövegváltozatairól részletesen lásd: ILLÉS Gyula, *Szent Elek legendáink és az Elek legenda forrásai*, Németh József Könyvkereskedés, Bp., 1913. A *Legenda Aurea* idevonatkozó szövegét lásd: Jacobus a VORAGINE, *Legenda Aurea: Vulgo historia Lombardica dicta*, kiad. Th. GRAESSE, 2. kiad., Lipsiae, 1850, p. 403–407.

¹⁸ Mind a cím, mind a műfajjelölés olyan pragmatikai segédelemként értelmezhetők, amelyek egy immerzív jellegű, misztériumközpontú olvasói stratégiát alakítanak ki. Ennek lényege, hogy az olvasó fokozott intenzitással mélyed bele a műbe, mintegy azonosul, asszimilálódik az ott foglaltakkal (Szent Alexius *unio mysticájával*); mindeközben pedig a befogadás folyamatának középpontjába a műben rejlő bibliai misztérium felismerésének (*unio mystica, cognitio experimentalis Dei*), illetőleg megértésének szándékát helyezi. Ennek az olvasói technikának az érvényesítése pedig megteremt(het)i a lehetőségét annak, hogy a mű elolvasásának eredményeként megvalósuljon esztétikai tapasztalat és misztikus-vallásos élmény egysége, s a művészi befogadás a mű értelmezésének meditatív örömen keresztül az *unio mysticához* vezessen. 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.

¹⁹ Irodalom és Biblia kapcsolatáról lásd: Northrop FRYE, *Kettős tükör: A Biblia és az irodalom*, Európa, Bp., 1996.; RICOEUR, Paul, *A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása: Bibliai hermeneutika*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1995.

patiens tematikáinak megjelenésében; de nem ritka valamely Szent Pál-i levélre vagy az Énekek énekére tett lexikális allúzió sem.²⁰ A gazdag ifjúval való jézusi példabeszéd és a tékozló fiú történetének újraírása még két további parafrázissal bővíti e felvonáslánc újszövetségi allúzióinak tárházát. Ezenfelül feltűnnek a műben ószövetségi történetekre – így például Sába királynőjének látogatására vagy Jóbnak a háromszoros szimbolikus halálára – tett utalások is, de az ószövetségi könyvek lexikája²¹ is számos szövegrészletben tűnik elő, valamint a Biblia csodás, annunciáció jellegű fogatásainak párhuzamát is megtaláljuk Alexius élettörténetében.²² Ám a legkomplexebb, a bibliai szöveghelyek lexikális és tartalmi szintű allúzióinak legreprezentánsabb példája Alexius III.felvonásban elhangzó prédikációja:²³ E hosszú szövegegység a jézusi példabeszédek, a Szent Pál-i szeretethimnusz (1Kor

²⁰ Alexiusnak a *via illuminativa* tudás-szintjén megfogalmazott „Ó atyám,/ Mit tettetek? Mi történik velem?/ Ki szól most itt az emberekhez?...Én/ Nem vagyok az!...Hogyan lesz ez?...” (p.114) kérdéseit egyértelműen Szent Pál „élek, de már nem én, hanem Krisztus él énbenem” (Gal 2,20) öntertelmező szavai hatják át. Hasonlóképp egy Szent Pál-i gondolat bújik meg Adriaticca II.felvonás végén elhangzó, Istent és a szerelmet összekapcsoló szavaiban – „A jó Isten jószágos. 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” (p.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 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./ Mámosos ajkad végtelent lehel./ S a Szépség – boldog keblén elpihennem – /Most mindörökre magához ölel” (p.216) 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.

²¹ Lásd pl. Iz 11,6–9; Ezd 10,1; Bár 4,23; 2Mak 13,12; Kiv 8,12–15. A lexikai allúziók egy kivételes formáját láthatjuk az Alexius, illetve Eufemianus megszólalásaiban (p. 8; 26) 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.

²² 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;” (Ter 21,1–7) vagy mint ahogyan Keresztelő Szent János is született az újszövetségi Lukács-evangélium elbeszélése (Lk 1,5–25) szerint. Alexius ebben az értelemben tehát egy kétszeres bibliai prefigurációt hordoz magában: egyszerre antitípusa az ószövetségi Izsáknak és az Újszövetségben megjelenő Keresztelő Szent Jánosnak.

²³ Sík, *Alexius, i. m.*, 109–114.

13,4-7) és az Énekek éneke hármas szupertextusaként 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-parafrasztikus utalásrendszerének elemei. S habár e segédteényezők közül a legmarkánsabbnak a mű erős bibliai intertextualizáltságot érezzük, véleményem szerint a befogadás folyamatában létre jövő olvasói *unio mystica* élménye a legteljesebben mégis a fentiekben bemutatott szerzői eljárások együttes hatására figyelve élhető meg.