

KAPOSI KRISZTINA

Magyar BA, III. évfolyam

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

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 – ellentétessnek 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, amelyet 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 mystica*hoz vezet(het), hogyan éleszthető újjá a modern irodalom közegében.

I. Esztétikai tapasztalat és misztikus-vallásos élmény egysége:

A művészeti (irodalmi) alkotásokban rejlő esztétikai élmény már régóta foglalkoztatja mind a laikus, mind az esztétikailag reflektált szemléletű olvasókat. Általános tapasztalat, hogy egy irodalmi mű olvasása legtöbbször valamiféle kellemes, jóleső érzéssel tölti el az emberi szellemet; ám annak meghatározása, hogy ennek a befogadás folyamatát kísérő pozitív érzetnek a háttérében milyen tényezők húzódnak meg, már annál nehezebb, de épp ezért egyben izgalmas kérdés is. Nem véletlen, hogy ez a komplex, egyszerre filozófiai, művészeti, irodalmi és általános közérdeklődésű vonatkozásokat is magában foglaló téma a XX. század irodalomelméleti diskurzusának egyik középponti kérdéseként tűnt fel.

Itt mindenekelőtt Gadamer nevét említhetjük, aki filozófiai hermeneutikájában¹ a természettudományos elméletekkel szemben a tapasztalatot folyamatként gondolta el, kitüntetett szerepet szánva benne a megértés és értelmezés kulcsfogalmainak. Ebben a kontextusban vizsgálta az esztétikai élményt is, amelyet Hegel² és Heidegger³ alapvetéseiből kiindulva az önmegértés egyik módjaként határozott meg:

„A művészet jelentősége is azon alapul, hogy megszólít bennünket, hogy az embernek magát az embert mutatja meg morálisan meghatározott egzisztenciájában. A művészi alkotások azonban csakis azért vannak, hogy így megszólítsanak bennünket, a természeti tárgyak viszont nem ezért vannak.”⁴

„Az esztétikai élmény nemcsak egy élményfajta a többi mellett, hanem egyáltalán az élmény lényegét reprezentálja. Ahogy a műalkotás, mint olyan magáért való világ, úgy az esztétikailag megélt is mint élmény eltávolít minden valóság-összefüggéstől. Egyenesen a műalkotás rendeltetésének látszik, hogy esztétikai élménnyé váljék, tehát hogy a megélt a műalkotás erejével egy csapásra kiragadja életének összefüggéséből, s ugyanakkor mégis visszavonakoztassa létének egészére. A művészet élményében olyan jelentésbőség van jelen, mely nemcsak ehhez a különös tartalomhoz vagy tárgyhoz tartozik, hanem az élet értelemegészét képviseli. Az esztétikai élmény mindig egy végtelen egész tapasztalatát tartalmazza. Az esztétikai élmény nem zárul össze más élményekkel a tapasztalat nyitott folytatódásának az egységévé, hanem az egészet közvetlenül reprezentálja, s jelentése épp ezért végtelen.”⁵

Az idézett passzusok alapján jól látható, hogy Gadamer értelmezésében az esztétikai tapasztalat kiemelt helyet foglal el az Én kogníciós folyamatában, hiszen egyfajta önismereti funkciót tölt be a művészi alkotás(ok)on keresztül. Ez az elképzelés egyúttal azt is involválja, hogy az irodalmi műveket nem kezelhetjük tőlünk idegen entitásokként, sokkal inkább tekinthetjük egy hozzánk szorosan kapcsolódó lényegiségnek, amennyiben az önmagunkat és világunkat artikulálja:

„Az esztétikai tapasztalat is az önmegértés egyik módja. Azonban minden önmegértés valami máson megy végbe, amit megértünk, s magában foglalja ennek a másiknak az

¹ Ld GADAMER 2003.

² „Magában véve minden művészet lényege abban áll, hogy – Hegel megfogalmazása szerint – 'az embert önmaga elé állítja.'” (GADAMER 2003, 81.)

³ Gadamernek az az elképzelése, miszerint a művészetek, az irodalmi alkotások önmagunk megértésének a közegeként vannak jelen, Heideggernek azon a gondolatán alapul, hogy a „nyelv a lét háza” („das Haus des Seins”, lásd: HEIDEGGER 2003, 293.; illetve *Wozu Dichter?*=M. H., *Holzwege*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977. 306.)

⁴ GADAMER 2003, 83.

⁵ GADAMER 2003, 101-102.

egységét és önmagával való azonosságát. Mivel a műalkotással a világban találkozunk, az egyes műalkotásban pedig egy világgal, a műalkotás nem marad idegen univerzum, melybe időlegesen, egy pillanatra belevarázsolhattunk. Sokkal inkább megtanuljuk önmagunkat megérteni benne, s ez azt jelenti, hogy létezésünk kontinuitásában megszüntetjük az élmény diszkontinuitását és pontualitását.”⁶

Az esztétikai élmény mikéntjét ugyancsak mélyrehatóan vizsgálta Jauss, hasonlóképp fontos összefüggéseket tárva fel a befogadó (olvasó) és a műalkotás között tételeződő alapvető viszony megértéséhez. Recepcióesztétikájában⁷ a gadameri elgondolásokat az *esztétikai élvezet* fogalmával árnyalta tovább, amelyet az irodalmi művek elsődleges, primer érzékelési szintjéhez kapcsolva helyezett elméleti megfontolásainak középpontjába:

„Az esztétikai tapasztalat nem a mű jelentésének felismerésével és értelmezésével kezdődik, még kevésbé a szerzői szándék rekonstruálásával. A műalkotás elsődleges észlelése azt jelenti, hogy készek vagyunk esztétikai hatásának befogadására, hogy élvezve értjük és értve élvezzük.”⁸

Az itt bevezetett *primer esztétikai tapasztalat*, valamint az *élvezve értés* és *értve élvezés* fogalom-párjai szolgálnak alapul tanulmányának egy későbbi részében kifejtett azon elképzeléséhez is, amelyben az esztétikai élvezetet, illetve a hozzá szorosan illeszkedő esztétikai magatartást definiálja az általános értelemben vett érzéki gyönyörtől elhatárolva:

„Az esztétikai élvezet más élvezetben való önélvezetként történő meghatározása⁹ ezzel az értő élvezés és élvezve értés elsődleges egységét feltételezi, és helyreállítja a német szóhasználatához eredetileg hozzátartozó részesedés és elsajátítás jelentéseket. Az esztétikai magatartásban a szubjektum mindig eleve többet élvez, mint csak önmagát: megtapasztalja önmagát, amint elsajátít valamilyen tapasztalatot a világ értelméről, amit számára egyrészt saját teremtő tevékenysége, másrészt a másik tapasztalatának átvétele tárhat fel, valamely harmadik helyeslése pedig megerősíthet. Az esztétikai élvezet, amely ily módon az érdek nélküli szemlélődés és a próbára tevő részvétel közötti lebegésben¹⁰ jön létre, önmagunknak a más tapasztalatában megvalósuló érzékelésének egy módja.”¹¹

„Az élvező esztétikai magatartás, amely egyszerre jelent megszabadulást *valamitől* és szabadságot *valamire*, három funkcióban valósul meg: az alkotó-produktív tudat számára a világ mint saját mű létrehozásában (poieszisz), a befogadó-receptív tudat számára a külső és belső valóság érzékelését megújító lehetőségek megragadásában (aisztheszisz) és végül – ezzel nyílik a szubjektív tapasztalat az interszubjektívra – egy mű által előhívott ítélet helyeslésében, illetve a cselekvés előírt és további meghatározására váró normáival való azonosulásban.”¹²

⁶ GADAMER 2003, 128.

⁷ JAUSS 1999.

⁸ JAUSS 1999, 142.

⁹ Lásd korábban: „Ez az esztétikai érdeklődés a legegyszerűbben abból magyarázható, hogy a szubjektum, annak megfelelően, hogy az irreális esztétikai objektummal szemben állásfoglaló szabadságát gyakorlattá teszi, a tárgyat, amely 'tetszetősséget' egyre jobban feltárja, és önmagát is, akit ebben a tevékenységben mindennapi egzisztenciájától mentesnek, mentesülnék érez, élvezni képes. Az esztétikai élvezet eszerint állandóan a más élvezetében való önélvezet dialektikus viszonyában megy végbe.” JAUSS 1999, 171.

¹⁰ Jauss a lebegést Giesztől vette át, lásd GIESZ 1971, 33 — idézi JAUSS 1999, 170-172.

¹¹ JAUSS 1999, 172.

¹² JAUSS 1999, 175-176.

Jauss e definíciók értelmében tehát az esztétikai élménynek a Gadamer által már megfigyelt önmegértési aspektusát az élvezve értés és értő élvezés aktusaival egészíti ki, ekképp juttatva kiemelt szerepet a hatás és a cselekvésre ösztönzés mozzanatainak az esztétikai tapasztalatban.

Kétségtelen, hogy a Gadamer és Jauss által kidolgozott esztétikai élményről szóló elképzelések alapvető vezérfonalat szolgáltatnak az irodalmi alkotások befogadásához, így a tanulmányomban tárgyalt Sík Sándor-misztérium értelmezéséhez is nélkülözhetetlenek. Sík *Alexius*ának (minél teljesebb) megértéséhez mégis segítségül kell hívnunk más gondolati rendszereket is, a mű – sajátos jellegéből következően – ugyanis ennél tágabb interpretációs kompetenciákat mozgósít: Az *Alexius* esetében egy misztériummal állunk szemben, méghozzá a műfaj egy kivételes, egyedülállóan tekinthető darabjával: Ezt legmarkánsabban a mű strukturális és szemantikai hálójának összefonódásában érezhetjük, melynek eredményeképp esztétikai tapasztalat és misztikus-vallásos élmény sajátos szintézissé szerveződik az olvasás folyamatában. Már önmagában a misztérium műfaja megkívánja egy szélesebb értelmezési horizont bevonását (hiszen behozza a művilágba a szakralitás dimenzióját); de sokkal inkább igényli ezt az említett unikális vonás, melyet leginkább talán akkor érthetünk meg, ha magának a szerzőnek, Sík Sándornak a művészet- és valláskonceptióját tekintjük át. Ennek legalkalmasabb terepeként szerzőnk *Esztétikája*¹³ kínálkozik, amely amellet, hogy a benne foglalt számos idevonatkozó tézisből következően az *Alexius* egyik legfontosabb segédszövegeként funkcionál; önmagában is megkülönböztetett figyelmet érdemel, hiszen Sík teljes világnézetének és eszmerendszerének summázataként olvasható.¹⁴

Sík *Esztétikájának* talán legszembeütőbb vonása sajátos teocentrizmusa, amely mindenképpen különlegesnek hat egy, a szépség mibenlétét tárgyaló mű esetében. Alaposabban is megvizsgálva a szöveget, legfőképp belső, gondolati összefüggéseire, s kifinomult szerkesztésmódjára figyelve; de mindeközben Sík papköltő mivoltát is emlékezetünkbe idézve; azonban már könnyebben ráláthatunk esztétika és vallásos szemlélet kapcsolódásainak lehetőségeire.

Sík teocentrizmusát legjobban *Esztétikájának* utolsó fejezetével illusztrálhatjuk, amelyben szerzőnk az esztétika végső kérdéseként az Abszolútum mibenlétének gondolatkörét járja körül: Az esztétika korábban már megkülönböztetett és részletesen elemzett összetevőinek (esztétikai apriori, esztétikai alany, világ, forma, alkotás jelensége, művek, esztétikai érzék) mindegyikéről most megállapítja, hogy a végső lényegiség irányába mutatnak, vagyis Abszolútumot feltételeznek. A befejező résznek ez a fejtegetése az esztétikai Abszolútum fogalmához vezet el, amely Sík értelmezésében a keresztény istenfogalommal azonos:¹⁵

„Az esztétikai Abszolútum minden posztulátumát legtökéletesebben a *keresztény istenfogalom* elégíti ki... benne, az Isten-emberben, teremtő és teremtmény, relatív lét és Abszolútum, alkotóművész és műalkotás, esztétikai valóság és esztétikai érték, titokzatos egységgé forr össze.[...] A keresztény ember számára a művészetben és az esztétikumban sem adatott más név, amelyben üdvözlünk lehetne. Így az esztétikai elmélkedés eligazítja az embert az Abszolútum felé: Kézen fogva vezeti el a tengerpartig, ott elereszti a kezét és egy alig észrevehető, finom kézmozdulattal kimutat a Parttalan Végtelenbe: A tudomány itt elnémul. Itt már a *sensus Numinis* veszi át a szót.”¹⁶

¹³ Sík 1990.

¹⁴ Sík maga írja *Esztétikájának* bevezetőjében, hogy „Ez a könyv több mint tízéves közvetlen munkának, több mint húszéves elmélkedésnek, több mint harmincéves anyaggyűjtésnek, igazában egy életreszóló szenvedélynek gyümölcse. - Sík 1990, 1.

¹⁵ Azt, hogy Sík *Esztétikája* a keresztény istenfogalomig jut el, már korábban is sejthetjük, hiszen számos erre utaló szövegrésszel találkozhatunk a mű egészének olvasása során. Pl. 19; 429-300 (transzcendensként említve); 440-441 (magasságélménynek nevezve).

¹⁶ Sík 1990, 455-456.

Szerzőnk tehát az esztétikai tapasztalat és a vallási élmény egységét emeli művészetéről szóló elképzeléseinek zárógondolatává, s ezáltal félreérthetetlenül is vallási horizontba ágyazza *Esztétikáját*.¹⁷

Sík esztétikai tapasztalattal kapcsolatos elgondolásainak másik leglényegesebb téziseként a IX. fejezetben megfogalmazott elméleti megfontolásait említhetjük. Szerzőnk itt a műalkotások befogadásának folyamatát Goethének azt az aforizmáját idézve, amely szerint a Szépet nem ismerhetjük meg pusztán a felszínen, épp ellenkezőleg elő kell hoznunk, meg kell találunk azt;¹⁸ „cselekvő belemélyedést” feltételező újraalkotásként gondolja el. Ennek az újraalkotási folyamatnak három egymást követő mozzanatát különbözteti meg, az esztétikai élményt megragadó *első benyomást*, annak *feldolgozását*, valamint a *visszaérzésnek* nevezhető, ideális nyugvópont elérését.¹⁹ E három fázis eredményeképp a gadamerihez hasonló, de attól mégis eltérő önmegértésben lehet részünk:²⁰ Sík esztétikájában ugyanis a befogadás kognitív jellegű folyamata nem önmagában, hanem az esztétikai Titokkal összekapcsoltan jelenik meg, vagyis az istenélménytől áthatottan, tehát itt is esztétikai tapasztalat és keresztény misztérium egységével állunk szemben.

Már az eddigiekben is megfigyelhettük, hogy Sík művészetkonceptiójában az esztétikai élmény egyfajta totális jellegű entitásként tűnik fel; ám amíg a befogadás folyamatát elemző szövegrészben a totalitás gondolata csak látenssen volt jelen; az esztétika végső kérdéseit tárgyaló XI. fejezet egy alegységében már explicit megfogalmazást nyer:

„Az esztétikai magatartás alanya az egész ember, tárgya pedig az egész valóság. Ez a tárgyilag és alanyilag egyaránt totális jellege különbözteti meg az esztétikumot az emberi magatartásnak majdnem valamennyi más nemétől. Úgy tetszik nekem, hogy az ember világában két életkör van még, amely e tekintetben az esztétikaival analóg. Belső rokonságukat eleve megsejteti az a sajátos tapasztalat, hogy mindkettő nagyon sokat tud és hajlamos is magába fogadni az esztétikumból. Viszont az esztétikai magatartásnak e két életkör szolgáltatja leggazdagabb és legmélyebb tartalmi kincsét. Ez a két életkör a szerelmi élmény és a vallási élmény világa. A szerelem – a szót természetesen igazi, teljes, értékszerű értelmében használva – szintén totális magatartás, amely egy teljes, szellemi-érzéki énnel való lényegkifejező egységében magába fogadja az egész valóságot. A vallási élmény pedig az egész én állandó lényegkifejező viszonya az Istenséghez, vagyis magához az Egész-Valósághoz, és benne és rajta keresztül minden részletvalósághoz is. Mindkét életkör megegyezik az esztétikaival még abban is, hogy e másik két totális élmény is alkotásban dinamizálódik és objektiválódik.”²¹

E vonatkozó szövegrészt nemcsak azért volt fontos a maga teljességében idézni, mert felfedezhetjük benne azt a vallási irányultságot, amely Sík egész *Esztétikáját* áthatja; hanem azért is, mert a benne felállított analógia érdekes kapcsolódást mutat az *Alexiusszal*: Szerzőnk az *Esztétikában* épp azzal a két jelenséggel (a szerelemmel és a vallási élménnyel) hozza összefüggésbe az esztétikai tapasztalatot, amelyek misztériumának legfontosabb jelentésképző tényezőiként bukkannak fel. A két motívum – a szerelem és a vallásos elmélyülés –, mint ahogyan azt a későbbiekben majd látni fogjuk, az *Alexius* szemantikai hálójának olyan középponti elemeit alkotja, amelyek köré

¹⁷ Ez a fajta, az Isten felé való törekvést középpontba helyező esztétikafelfogás, Sík Sándor esetében Jacques Maritain XX. századi francia katolikus filozófus tanaiból táplálkozik; de nem sokkal későbbi esztétáknál (pl. Brandenstein Bélánál, Pitroff Pálnál, Schütz Antalnál, Pauler Ákosnál) is találkozhatunk ehhez hasonló elképzelésekkel. Lásd: MÁTÉ 1994.

¹⁸ „Das Schöne kann daher nicht erkannt, es muß hervorgebracht – oder empfunden werden.” – GOETHE 1963, 162. — idézi Sík 1990, 348.

¹⁹ Lásd: Sík 1990, 354-355.

²⁰ Lásd: Sík 1990, 438

²¹ Sík 1990, 426-427.

rendkívül gazdag inter- és intratextuális utalásrendszer szerveződik, s mintegy ebből bomlik majd ki a mű egyetemes érvényű, parabola formában konstituálódó misztériuma is.

Láthatjuk tehát, hogy szerzőnk művészetkoncepciójában esztétikai tapasztalat és misztikus-vallásos élmény egymáshoz szorosan kapcsolódó fogalmak, amelyek egyfajta magasabbrendű élménnyé, szintézissé szerveződnek az irodalmi alkotásokban. Különösen igaz ez Sík saját írásaira, legfőképp verseire és színmű jellegű darabjaira. Az esztétikai tapasztalatot és a misztikus-vallásos élményt ezért *Alexius* című misztériumának értelmezésénél sem kezelhetjük egymástól elválasztva; épp ellenkezőleg, szoros egymásmellettiiségükre és egymásba való átjatszási, összefonódási lehetőségeikre kell figyelnünk. Kiváló útmutatásként szolgálnak ehhez a *Szent Jeromos barlangjában* megfogalmazott sorok, amelyek amellett, hogy remekül összegzik Sík művészetfelfogásának lényegét, egyúttal kulcsot adnak az *Alexius* értelmezéséhez is:

„Minthogy pedig mind a vallás, mind az erkölcsi élet legalapvetőbb mozdulata az önmagunkból való kiemelkedés, az éntől el, az Isten és az embertársak felé való kitérülés, azért az esztétikai élmény, amely ugyanezt a centrifugális lendületet biztosítja, mintegy mozgási gyakorlásul szolgál az ugyanezen lelki izmokat dolgoztató Istenhez emelkedés, illetve ember felé társulás élménye számára. Az írói alkotásba való *belemélyedés* így voltaképpen szorosan vett tartalmától függetlenül is, pusztán a művészi alkotás, illetve az olvasáskor való belső újjáalkotás tényével bizonyos *belső szabadságélményt jelent*, amely öntudatlanul is *előcsarnoka* lehet a *vallási élménynek*. Még inkább azzá lesz természetesen, ha maga a műben ábrázolt valóság is vallási és erkölcsi elemeket tartalmaz; márpedig ilyenekkel többé-kevésbé minden nagy írói alkotás tele van, csak meg kell őket látni.”²²

Szerzőnk szerint tehát az Istennel való misztikus egyesüléshez elengedhetetlen a művészet, ugyanis a misztikus-vallásos élményben való részesülést az irodalmi alkotásokban rejlő esztétikai tapasztalat által megteremtett belső lelki nyugalom teszi lehetővé. Sík *Alexius*-ában épp egy ilyen jellegű – az olvasás, a művészi befogadás révén bekövetkező – *unio mysticának* lehetünk a részesei, ezért a mű értelmezéséhez is leginkább azzal a fajta „belemélyedéssel” érdemes közelítenünk, amelyről a *Szent Jeromos barlangjában* olvashatunk.

II. Szent Alexius középkori legendája:

Az esztétikai tapasztalat és a misztikus-vallásos élmény összefonódásának lehetőségét mindenneelőtt Sík témaválasztása teremti meg: Szerzőnk *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 élet-történetét még kortársa, egy V. századi paramonarius²³ jegyezhetette le, ám ez a feltételezhetően

²² Sík 1989, 244.

²³ 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.

első kézirat elveszett, s csak a róla készült másolatok állnak rendelkezésünkre.²⁴ A legrégebbi forrásokként a szír nyelvű kéziratokat jelölhetjük meg, amelyek tartalmuk szerint két különálló csoportba sorolhatók: A nyolc fennmaradt kézirat²⁵ első három darabja Szent Elek legendáját Edesszában bekövetkező haláláig tárgyalja; míg a további öt példány nem zárja le szentünk történetét Edesszában, hanem egy további, Rómában folytatódó résszel bővíti ki.²⁶ Mindkét csoport első kéziratát, vagyis az egyes és az ötös számút tekinthetjük a leghitelesebb szövegnek; bár lényeges különbség, hogy az első csoportba tartozó szír legendák még nem nevesítik alakjaikat; a perszonifikációval csak az ötös számú kézirattól kezdve találkozhatunk, melyben szentünk az Alexios, édesapja az Euphemianos, édesanyja pedig az Aglais névvel szerepel. Elek jegyesének/ feleségének nevét (Adriatica) csak egy későbbi latin kézirat, a *Legenda Romana* említi. A szír kéziratok első csoportjára támaszkodik az ún. *Legenda Byzantina*, amelyet az Elek-legenda legrégebbi görög nyelvű forrásaként tartunk számon. A kézirat Szent Elek történetét a maga teljességében tartalmazza, annak véglegesnek tekinthető, kiforrott változatát rögzítve. A *Legenda Byzantina* kitüntetett jelentőséggel bír, ugyanis a későbbi kéziratok legendái kivétel nélkül ezt a szöveget használják kiinduló forrásul: A további görög, a második csoport szír, a latin, valamint közvetve a szláv, a germán, a magyar és a román (olasz, spanyol, francia, román stb.) nyelvű legendák mind a *Legenda Byzantina*-ra mennek vissza. Az Elek-legenda forrásainak harmadik rétegét a latin változatok alkotják. Az ide tartozó számos kézirat közül a *Jacobus a Voragine* genovai érsek által összeállított *Legenda Aurea*-nak²⁷ kell különös figyelmet szentelnünk. Ez a szövegváltozat ugyanis az, amely hivatalos pápai szöveggént leginkább a fordítók kezébe kerülhetett, ezért magyar legendáink is nagy valószínűséggel ebből merítettek. Szövegmélekeinket áttekintve hat kódexünkben²⁸ találhatjuk meg Szent Elek legendáját, melyeknek mindegyike kisebb vagy nagyobb mértékben – viszonylag hű fordításként vagy akár nagyobb szabadságot felmutató átdolgozásként – a *Legenda Aurea*-t követi.

Számos, különféle nyelvű szövegváltozat 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. E szövegváltozatok alapján a következőképp vázolhatjuk fel szentünk legendáját:²⁹ Alexius feltételezhetően Rómában született a Kr. u. 5. század körül,³⁰ gazdag,

²⁴ ILLÉS 1913., 8.

²⁵ 1. British Library ms add. 17, 177; 2. British Library ms. add. 14, 644; 3. British Library ms. add. 12, 160; 4. British Library ms. add. 14, 649; 5. British Library ms. add. 14, 655; 6. BNF ms. syr. 234; 7. BNF ms. syr. 235; 8. British Library ms. add. 14, 728.

²⁶ ILLÉS 1913, 8-9.; A legenda változataival kapcsolatban az alábbiakban is ILLÉS könyvére támaszkodom.

²⁷ ILLÉS 1913, 21-25. A *Legenda Aurea* idevonatkozó szövegét lásd: VORAGINE 1850, 403-407.

²⁸ Peer, Nádor, Lobkowitz, Kazinczy, Érdy, Tihanyi kódex, lásd a Nyelvelméktár 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).

²⁹ Tanulmányomban a *Legenda Aurea*, valamint a Peer, a Nádor, a Lobkowitz, a Kazinczy, az Érdy és a Tihanyi kódexeinkben megőrződött elbeszélések alapján vázoló fel Szent Elek legendáját, de hangsúlyozottan csak annak fő vonalát ismertetem. Az egyes szövegváltozatok között ugyanis különféle eltéréseket találhatunk, mind nyelvileg, mind tartalmilag (pl. bővítés a latin *Legenda Aurea*-hoz képest, egyes részek kiemelése, nagyobb hangsúllyal való kezelése), melyek részben az adott szöveg funkciójából adódnak, itt tehát a kódex tartalma, szövegeinek jellege komoly befolyásoló tényezőként lép fel. Ennek megfelelően Szent Elek legendája funkcionálhatott egyszerű vita-ként, tehát egy élettörténet leírásaként, de exemplumként is, s ekkor természetesen például példázatszerűséget szolgáló elemekkel alakult, bővült. Az egyes szövegváltozatok közti azonosságok és eltérések Sík *Alexius*-ához csak nagyon távolról kapcsolhatóak, lényegében nem tekinthetők relevánsnak a mű értelmezése szempontjából. Épp ezért a legendának csak a lényegi összetevőiből álló magvát, fő vonalát ismertetem, a részletekre, változatokra nem térek ki. Az egyes változatok a Nyelvelméktár köteteiben külön olvashatók, és összevethetők.

³⁰ A *Legenda Byzantina* említi, hogy Arkadios (395-408) és Honorios (395-405) császárok uralkodása idején

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 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,³¹ 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 parafrázisnak 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 mystica*-nak a mikéntjét vizsgálom, elsőként Szent Alexius Sík Sándor-i élettörténetében, segítségül hívva Dionüsziosz Areiopagitész *via triplex*-ét és a középkori szeretetmisztika fontosabb téziseit is; majd pedig a befogadás olvasói folyamatában, mindenekelőtt a mű pragmatikai szöveggenerációs eljárásaira és kiterjedt intertextuális-parafrazstikus utalásrendszerére támaszkodva.

játszódik Elek története. Lásd ILLÉS 1913, 14.

³¹ 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.

III. 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.”³²

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, amelyek egy immerzív jellegű, misztériumközpontú olvasói stratégiát alakítanak ki,³³ s ezzel alapvetően segítenek hozzá a mű jelentésrétegeinek felfejtéséhez és megértéséhez.

III.1. 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 misztériumdráma kifejezés szerepel, hanem egy másik terminus, a misztérium.

A misztérium szót tekinthetjük a másik két konvencionális megnevezés, a misztériumjáték és a misztériumdráma 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 leveleitől³⁴ kezdve tudjuk, hogy önálló szóalakként elsődlegesen titkot jelent, méghozzá az üdvösség titkát, ígéretét. Ezzel szemben a másik két terminus, a misztériumjáték és a misztériumdráma, utótagjuk révén (dráma, játék) leszűkítik az eredeti *misztérium* jelentését a liturgikus drámákból kialakult vallási tárgyú színjátékokra. Míg tehát a misztériumdráma 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 misztériumdrámák/játékok adta műfaji lehetőségeket, túllépi azok kereteit; azt az előzetes olvasói elvárást ébresztve, hogy alkotásában egy bibliai értelemben vett misztériumnak lehetünk majd a tanúi.

³² GENETTE 1997, 2.

³³ Az immerzív olvasói gyakorlat szerepéről a misztikus szövegek értelmezésében lásd: NEMES 2012, 38-62.

³⁴ Lásd Kol 1,26-28.; Ef 1,9-14.

III.2. 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; méghozzá olyanról, amely többértű 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.”³⁵ 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 ígéjében 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 ígéjében nagyon erőteljes.” E felfejtett etimológia fontosságát már az is jelzi, hogy a Legenda Aurea szerzője (másolója) elengedhetetlennek érezte ennek előrebocsátását még a legenda tulajdonképpeni elbeszélésének megkezdése előtt. Még nagyobb fontosságot nyer azonban akkor, ha rávilágítunk jelentésének egy további vonatkozására is: Az etimologizáló cím „Isten ígéjében nagyon erőteljes” jelentését magára a műre is érthetjük, hiszen egy olyan alkotás, amely (ahogyan a műfajjelölés is jelzi) misztériumot rejt magában, az „Isten ígéjében 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 ígéjében 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.

Kibontva a cím összetett, többértű 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. A címnek és a műfajjelölésnek ez a paratextuális üzenete egyúttal egy immerzív jellegű, misztériumközpontú olvasói stratégiát is kijelöl, melynek lényegét az adja, hogy az olvasó fokozott intenzitással mélyed bele a műbe, mintegy azonosul, asszimilálódik az ott foglaltakkal; mindközben pedig a befogadás folyamatának középpontjába a műben rejlő misztérium felismerésének 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 az *unio mystica*hoz vezessen.

IV. A misztérium fogalma:

Ahhoz, hogy alkalmazni tudjuk azt az immerzív jellegű, misztériumközpontú olvasói stratégiát, amelyet Sík alkotásának peritextusai jelölnek ki; közelebb kell kerülnünk a műben rejlő

³⁵ Legenda Aurea, 403.

misztérium-fogalomnak az értelméhez, s fel kell fejtenünk jelentését. Ám annak ellenére, hogy Sík *Alexius*ában egy bibliai értelemben vett misztériumot ismerhetünk fel, s ez valamelyest behatárolja az értelmezés körét; még így is egy rendkívül sokfelé ágazó, gazdag jelentéstartalmú fogalommal állunk szemben. A misztérium fogalmának meghatározásához ezért nem elégedhetünk meg pusztán egyetlen forrásnak a felhasználásával, hanem ezen túlmutató és lehetőleg minél szélesebb horizontot kínáló példákat is segítségül kell hívnunk. Az összes, idevonatkozó szövegnek, illetve nézetrendszernek az ismertetése természetesen túllépné ennek a tanulmány-nak a kereteit, ezért az alábbiakban csak azoknak a bemutatására kerül sor, amelyeket a legrelevánsabbaknak tekinthetünk Sík *Alexius*ának vonatkozásában: Az elsődleges és legalapvetőbb forrásként szolgáló bibliai szöveghelyeken kívül, legjobban talán Szent Ambrus és Odo Casel misztériumteológiájával világíthatjuk meg Sík alkotásának misztérium-fogalmát.

IV.1. A biblikus-teológiai misztériumfogalom:

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 Tóbiásnál³⁶ és a Bölcsességek könyvében³⁷ 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.³⁸ 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 lát-szatékezése³⁹ 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,⁴⁰ már teljesen egyértelművé teszi, hogy Isten tettei megfajtott 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.⁴¹ Leírja, hogy bölcsessége Istentől származó kegyelmi ajándék, amely mint „Isten működésének tiszta tükre és jóságának képmása”⁴² a Mindenható által teremtett

³⁶ Tób 12, 6-7.

³⁷ Bölcs 6, 22-23.; 7,15-21.; 7, 24-27.; 14,15; 14, 23-24.

³⁸ „A király titkait meg kell őrizni. Isten tetteit azonban föl kell fedni és hirdetni kell.” Tób 12, 7.

³⁹ Tób 12, 18-21.

⁴⁰ Ebben a szövegrészben többször is felbukkannak olyan szavak, kifejezések mint „felfed”, „megmondom nektek a színtiszta igazságot és nem titkolok el semmit”, „elhallgatni/elrejtteni a király titkát”, „kinyilvánítani”, „azt hittétek”, „csak látszat volt”; amelyek mind a titok szó jelentésmezőjének részét képezik, tehát előre utalnak rá.

⁴¹ Bölcs 6, 22-23; Bölcs 7,15-21; Bölcs 7, 24-27.

⁴² Bölcs 7,26.

világ – számára eddig még rejtett – titkainak meglátását teszi lehetővé. Ám 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,⁴³ 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 ruházta fel: Itt már jóval gyakrabban fordul elő a szó, méghozzá 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 tettének misztériuma és az Egyház ehhez kapcsolható továbbörökítő szerepe nem választható el élesen egymástól. A Kolosszeiekhez írt levélben⁴⁴ 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 *misztérium*nak 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 szöveghelyén⁴⁵ olvashatunk. Ebben az újszövetségi szövegrészben a *titok* mint Isten előre elgondolt akarata, 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.

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,⁴⁶ illetőleg párhuzamos szöveghelyei⁴⁷ ugyanis hasonlóképp az üdvösség, az *unio mystica* ígérteét 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 eszkatologikus gondolataival⁴⁸ – Isten országának titkát

⁴³ Bölcs 14, 23-24.

⁴⁴ Kol 1,26-28.

⁴⁵ Ef 1,9-14.

⁴⁶ Mt 13,10-11.

⁴⁷ Mk 4,10-12; Lk 8, 9-10.

⁴⁸ Az evangéliumi sorok azokhoz az ószövetségi prófétai jóvendölésekhez kapcsolhatók vissza, amelyek a parúziát, a Messiás eljövetelét hangoztatva, Isten országának ígérteét 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 eszkatologikus 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.

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 könyve⁴⁹ 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. Ő- 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 várunk kell); valamint a Jelenések könyvének eszkhatologikus értelmében.

IV.2. Szent Ambrus és Odo Casel misztérium-fogalma:

Jóllehet, a keresztény misztériumfogalommal kapcsolatban az elsődleges forrást az előbbieken vizsgált Biblia, azon belül is, az ószövetségi prefigurációkat kibontakoztató Újszövetségi könyvek jelentik; érdemes kiterjeszteni a fogalmat a patrisztikus irodalomra is és egy pillantást vetni Szent Ambrus tanaira.

Szent Ambrus a Kr.u. 4. században élő egyházatyaként számos teológiai írással gazdagította az ókeresztény irodalmat. Az ősegyház szentségi életéről három munkája, a *De incarnationis Dominicae sacramento*, a *De sacramentis* és a *De mysteriis* alapján alkothatunk képet. Ambrus ezekben az írásaiban a katolikus egyház szentségeiről elmélkedik, méghozzá azzal a céllal, hogy olvasóit elvezetve a szakramentumok értelméhez utat nyisson az isteni lényekben való elmélyüléshez. A kereszténység misztériumfelfogása számára különösen *De mysteriis* című munkája vált meghatározóvá, itt kifejtett elképzelései ugyanis érdekesen árnyalják a szentírási szövegekből kirajzolódó *misztérium* fogalmát: A latin egyházatyá tanításai többek közt arra szolgáltatnak kiváló példát, hogy a Biblia elvontabb szinten elhelyezkedő, s ezért nehezebben megragadható többrétű misztériumfogalma hogyan hozható közel(ebb) a mindennapi élethez, hogyan aktualizálható a közember számára is.

Ambrus *De mysteriis*ének⁵⁰ kontemplációi a beavató szentségekről (*sacramentum initiationis*) szólnak, látszólagos ellentmondást alkotva a mű címével.⁵¹ Cím és téma kapcsolata azonban

⁴⁹ Jel 1,18-20; Jel 10,7; Jel 17,4-7.

⁵⁰ Amb. *De mysteriis*

⁵¹ A latin *sacramentum* (szentség) szóval a 2-3. századtól kezdve találkozhatunk a Vetus Latina bibliafordításokban, amelyekben a görög *mysterion* (misztérium, titok) kifejezés latin megfelelőjeként, fordításaként szerepel a szó. Ebből az etimológiai kapcsolatból adódóan misztérium és sacramentum egymással szinoním fogalmaknak tűnnek; a korai (2-3. századtól kezdődő) nyugati teológiában össze is olvadt a két fogalom, megnehezítve egymástól való elkülöníthetőségüket. A két fogalom összemosódásában azonban nemcsak az említett nyelvtani-etimológiai kapcsolódás játszott szerepet, hanem a két kifejezés jelentéstani viselkedése is: Annak ellenére ugyanis, hogy misztérium és szakramentum két önálló fogalomként külön jelentéstartalommal bíró kifejezések, az általuk reprezentált jelentések egymáshoz is közelítenek, közös szemantikai vonatkozásokat foglalva magukban. Misztériumnak és szakramentumnak ez a kettős (etimológiai, szemantikai) kapcsolódása, illetőleg ebből adódóan az egymástól való nehéz elkülöníthetősége alapjaiban határozta meg a teológiai nyelvhasználatot. Fontos fordulópontot jelentett ebben Tertullianus (+220 után), aki a sacramentum szót (az Ef, 5,22 alapján) keresztség és az eucharistia megnevezésére használta, alapvető irányt adva az

nem egy antitetikus viszonyként határozható meg, épp ellenkezőleg, a köztük lévő összefüggésről van szó. A két fogalom – *misztérium* és *szakramentum* – egymásnak való megfeleltetési irányát a cím jelöli ki: a címben szereplő *misztérium* szó (*De Mysteriis*, vagyis *A misztériumokról*) a mű kontemplációinak tárgyára, vagyis a beavató szentségekre vonatkozik. Ambrus írásában tehát a *misztérium* a szentség értelemben használt *sacramentum*-ra (is) utal; csak hogy a *misztérium* szó liturgikus cselekmény (mint szentségi szertartás) értelmű használata nem jellemző a teológiai nyelvhasználatban.⁵² Miért alkalmazza Ambrus mégis a *misztérium* szót a *sacramentum*-okra utalva; miért tekinti a szentségeket titoknak, *misztérium*-nak? Ennek magyarázatát abban lelhetjük, hogy Ambrus *De mysteriis*-ében a szentség értelemben használt *sacramentum* olyan többlettel telítődik, amely a *mysterion* jelentéséhez közelíti a kifejezést. E jelentésgazdagodás abból adódik, hogy Ambrus a szentségeket a vallási rítus olyan elemeiként szemléli, amelyek a belőlük való részesedés által egyre közelebb visznek Istenhez, végső soron pedig az üdvösséghez, vagyis a legfőbb titokhoz, *misztérium*-hoz vezetnek.

Jól látható tehát, hogy Ambrus valláskonceptiójában *sacramentum* és *misztérium* egymással érintkező fogalmak, ahol a kapcsolatot ezúttal nem a két kifejezés nyelvi megfelelése (etimológiai kapcsolat, fordítás), hanem a szentségekben megtapasztalható vallási élmény teremti meg. A *misztérium* fogalmával Ambrus tehát a szentségek szakrális tartalmát, illetőleg hatását jelöli, ezáltal téve világossá a szentség értelemben használt *sacramentum* és *misztérium* fogalmai közti kapcsolódást.⁵³ Ennek az összefüggésnek a teljesebb megértéséhez érdemes idézni egy modern teológust is, mégpedig Odo Caselt. Odo Casel gondolatai, amellet, hogy nagyban hozzájárulnak a keresztény *misztérium*-fogalomról alkotott képünkhöz, azért is érdekesek, mert az ambrusi megközelítés inverz variánsának tekinthetők. Casel, a XX. századi *misztérium*-teológia képviselőjeként, Ambrussal épp ellentétes irányból indul-

egyházi fogalomhasználatnak. (A keresztséget, az Eucharistiát és házasságot elsőként Athanasziosz nevezte *misztérium*-oknak, de a szakirodalom Tertullianust tekinti a *sacramentum*=szentség bevezetőjének. V.ö. K. PRÜMM, *Mysterion und Verwandtes bei Athanasius*: ZKTh 63, 1939, 350-369, idézi MÜLLER 610. Athanasziosz az üdvösség *misztérium*-ára utal, amely az egyház liturgikus ünneplésében nyilvánul meg). Bár Tertullianusnál és az utána következő teológus gondolkodóknál (pl. Szent Ágostonnál) is még sokáig jelen volt *misztérium* és *szakramentum* egymással szinoním használata; Tertullianustól kezdve mégis a *szakramentum* szentség értelmű használata vált egyre erősebb tendenciává. Szent Ambrus idejére tehát már megszokottá vált, hogy a szentségek megnevezésére a latin *szakramentum* szót használják, s még ha élt is a köztudatban a latin *sacramentum* szó *misztérium* értelmű jelentése, a *sacramentum*-ot leginkább nem ebben a vonatkozásban, hanem szentség értelemben értették és használták. A *sacramentum* szó tehát használható *misztérium*, titok értelemben és szentség értelemben is; de a *misztérium* csak titok értelmű lehet, liturgikus cselekmény, szentség értelmű nem! Erről az elkülönülő fogalomhasználatról tanúskodik Ambrus egyik szentségekről írott értekezése is, melynek címe *De Sacramentis*, cím és téma tehát megfelelésben van egymással, a *sacramentum* szó Ambrusnál is tehát a szentségeket jelöli (lásd MÜLLER 610-611). Ennek alapján valószínűnek tarthatjuk, hogy Ambrus *De Mysteriis* című beavató szentségekről szóló munkájának címe nem a *misztérium* és *szakramentum* fogalmainak egymástól még el nem vált, szinoním használatát tükrözi, hanem egy tudatos címmegjelölésről van szó, ahol fontos jelentése van annak, hogy a beavató szentségeket tárgyaló munka nem a *sacramentum*, hanem a *misztérium* szóval lett megnevezve. Lásd: BEINERT, 2004., 480-481 (*misztérium*-teológia), 555-567 (szentségtan); A SCHNEIDER 2000, 195-233 (általános szentségtan); MÜLLER 2007, 607-634 (szentségtan). A *misztérium*-ról részletesen lásd: PAZZI 1998, 578-583 (*mysterion*, HUTTEL, THEOBALD, FABER, KALLIS). A *szakramentum*-ról részletesen lásd: GALLING 1961, 1321-1330 (*sakramente*, E. KINDER, E.SOMMERLATH-W. KRECK); MÜLLER 1998, 663-703. (*sakramente I-III*, WENZ I, II; SCHRÖER III); FRIES 1963, 451-465 (*sakramente*, H.R. SCHLETTE)

⁵² SCHNEIDER 2000, 198.

⁵³ Erről lásd: DE MILAN 1980, 33-34.

va, a misztérium fogalmának definiálása felől jut el misztérium és sacramentum összekapcsolásáig: *Mysteriengegenwart* című írásában a bibliai üdveseményt a szentségek (elsősorban a keresztség és az Eucharistia) hatásának értelmezésén keresztül mutatja be.⁵⁴ Elgondolása szerint a szentségekben „Isten üdvözítő tette a szimbólumok fátyla alatt válik jelenvalóvá,”⁵⁵ vagyis az a biblikus-teológiai misztérium, amelyről a szentírási szövegekben is olvashatunk, mintegy a szentségekben manifesztálódik.

Szent Ambrus és Odo Casel, e két, időben távoli, de mégis hasonló elképzeléseket megfogalmazó teológus, a szentségi részesedés szakrális aktusában tehát az Istenben való részesülés misztériumát látja végbemenni. Ezzel a tézissel a két szerző egy liturgiai vonással egészíti ki az Újszövetség misztériumfogalmának alapvetően krisztológiai és eszkhatóológiai vonatkozású gondolatait; ezáltal nemcsak hogy érdekesen árnyalva és egyben bővítve is a kifejezés jelentéstartamát; hanem rávilágítva arra is, hogy a keresztény *misztérium* nem feltétlenül egy egyszeri, csupán a szentírási szövegek által rögzített elvont fogalom. Sokkal inkább egy olyan bármikor aktualizálható, s a magánembert is megszólító *titok*, amelyet az üdvesemény jelenbeli, földi kivetítéseként értelmezhetünk.

A biblikus-teológiai misztériumfogalomnak egy hasonló objektivációját láthatjuk Sík *Alexius*-ában is. Szerzőnk a szentírási szövegekből kibontható, elsősorban krisztológiai és eszkhatóológiai 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 szubjektívizálásával éri el. Mindez, kiegészülve a mű szövegének egészét átható inter- és intratextuális kapcsolatokkal,⁵⁶ egyedülállóan közel hozza Sík alkotásának misztériumfogalmát az olvasó világához.

V. 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

⁵⁴ Odo Casel (1886-1948) a misztériumteológiát mindenekelőtt a keresztségben és az eucharistiában, de a többi szentségben is megvalósuló üdvesemény értelmezéseként fogta fel. Véleménye szerint a szentségekben egyfajta kultikus misztérium formájában jelenvalóvá válik Krisztus üdvözítő tette, amely egyfelől a krisztusi üdveseményben való részesedést jelenti, de egyúttal egy, a szentségek révén összefogott keresztény közösség kialakulásának lehetőségét is magában hordozza, ezáltal is erősítve a szentségeken keresztül megtapasztalható üdvösség-élményt. (Lásd: BEINERT 2004, 480-481; MÜLLER 1998, 625-626.)

⁵⁵ „die Gegenwart der göttlichen Heilstat unter dem Schleier der Symbole” Ld. CASEL 1928, 145. Magyarul ld. NÉMETH 2002 249-290.

⁵⁶ Sík alkotásában számos bibliai, teológiai és irodalmi/világirodalmi allúziót találhatunk, amelyek a kicsit is avatottabb olvasónak azonnal szembeötlenek az olvasás során. Ezeknek az intertextusoknak a felismerése pedig az olvasó műveltségével való érintkezés révén magához a teljes befogadó egyénhez is közel hozza a művet, így az nem marad egy idegen, az olvasó ismereteitől távol eső alkotás.

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.⁵⁷ 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 hierarchia*-ban és a *De ecclesiastica hierarchia*-ban 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. Ennek a spirituális modellnek a mélyrehatóbb megismeréséhez legfőképp a *De caelesti hierarchia*⁵⁸ szövegét tekinthetjük át. A mennyei világ rendszéről 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.⁵⁹ Jóllehet a *De caelesti hierarchia* az angyalok világának triadikus szerveződésű szintjét mutatja be, ahol a legfőbb 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,⁶⁰ 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 tisztulás/ megtisztulás 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.⁶¹

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 megfeleltethető a görög filozófusnál leírt *via triplex* tudás-szintjeinek; és egyúttal utat nyitnak az *imitatio Alexii* mintájára bekövetkező második, olvasói *unio mystica* lehetőségének is.

⁵⁷ Dionüsziosz Areiopagitészről részletesen lásd: RUH 2006, 37-93.

⁵⁸ AREIOPAGITÉSZ 1994, 213-258.

⁵⁹ „Most pedig azt kell meghatároznunk, hogy mit tekintsünk 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!” VIDRÁNYI 1994., 221.

⁶⁰ Lásd pl. AREIOPAGITÉSZ 1994, IX.2.; X.1.

⁶¹ AREIOPAGITÉSZ 1994, III.1-3.

V.1. A via purgativa:

Alexius az első felvonásban még mint nagyravagyó, 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.⁶² 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:

„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.”⁶³

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 egészét⁶⁴ is szemügyre vesszük: A rövid, erőteljes kijelentéseket tartalmazó, ám sokszor befejezetlen, szándékoltan félbehagyott, illetőleg megszakított mondatok egymásutánja már önmagában is valamiféle nyugtalan, zaklatott

⁶² „Az én szomjam a császár el nem oltja.../Mit adhat hát? Mondd, hogy a mindenséget, /A nagy világot, minden telijével, /Mind nekem adja, hogy rajtam kívül /Ne legyen úr a földön: elmegyek / És megcsókolom a lába porát. / De kevesebb, ha egy porszemmel is: /Nem kell.” Sík 1918, 10. „Halld hát uram, hogy mit kívánok tőled. /Add nekem, császár, Rufinus hatalmát, / Állítsd országod legcsúcsára engem, /Magad légy nálam egy fejjel nagyobb. /Kezembe add a dolgok gyepeljét / És a világot én megfékezem / S hódolni hajtom trónod zsámolyához. / Kevesebb ennél semmi énnekem, / Ezt add kezembe, vagy semmit sem adhatsz.” Sík 1918, 23

⁶³ Sík 1918, 24-26.

⁶⁴ „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, szálás, 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, /Féltni 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 énnekem 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 kitarja /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 eljuhazzon, /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.” Sík 1918, 24-27.

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,⁶⁵ 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 tényezőegyüttesévé 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 tagolódo betétdal⁶⁶ 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 látszik az előbbi apokaliptikus képzelgéseiben foglaltakat.⁶⁷ 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 purgativához* való eljutásnak ezt a második meghatározó tényezőjét a király/császár-vízió⁶⁸ 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!”⁶⁹ Ezek a súlyos kijelentések immáron határozottan is megérlelik szentünkben a megtisztulás szándékára és a büntelen élet igényére való törekvést, egyre közelebb hozva a teljes rácszmelés állapotát.

Sík misztériumának következő szövegegysége a remete-epizód,⁷⁰ amelyet az erdei madár-jelenettel és a királyvízióval összefüggésben értelmezhetünk. Ez a jelenet az előbbi két nagyhatású

⁶⁵ „Ki mondja meg, mi kínozt 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

⁶⁶ Sík 1918, 27

⁶⁷ Lásd: Sík 1918, 28.

⁶⁸ Sík 1918, 29-30.

⁶⁹ Sík 1918, 30,

⁷⁰ Lásd: Sík 1918, 31-34.

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 monológgá 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”) ismételt 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 gondolatokat hangzó formájúvá tevő – auditív tapasztalat döbbszerűen 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 furduló lelkiismerethez hasonlíthatjuk. Ezt a metaforikus kapcsolatot a remete szerepére is kiterjeszthetjük, alakját Alexius lelkiismeretének feleltetve meg. Az ismétlődő kérdések és a furdoló 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 monológgá átlényegült, soliloquium jellegű szöveggé értelmezendő. Ezt erősíti az is, hogy Alexius megszólalásai – elhagyva közülük a remete kérdéseit – egy folytonos, önmagában is egész 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 vétség stb.) közötti különbségtételnek a képessége, valamint a tiszta, büntetlen 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 tényezőegységeként 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. Ha ugyanis a három epizódot 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 élményegyesítés 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 Ábrahámnál megjelenő három férfir; 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 életét 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 köthetők. Jézus, ugyanis azon felül, hogy Isten egyszülött fiaként a legmagasabbrendű tökéletességnek és egységnek a megtestesítője, egyben a földi, profán világ hívői által elérhető végső teljességnek is közvetítője: Megváltó halálával és feltámadásával az üdvösség, az *unio mystica* ígéretét hozta el a földre, ezáltal pedig az isteni tökéletesség megtapasztalásának lehetőségét nyitotta meg.

Tovább árnyalva a hármas szám 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 hármas számra épülő alapvető szerkesztési elvnek a legtökéletesebben kidolgozott formáját a *Divina Commedia*-ban 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 hármas szám e gazdag szimbolikája felől közelítve a Sík alkotásában megfigyelt hármasságok élményegyütteshez; észrevehetjük, hogy az általuk reprezentált misztikus hármasságok többrétű értelmezési lehetőséget kínálnak: A három kulcsfontosságú élmény strukturalitásában mindegyik 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 hármas 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 hármasságát a mű szöveg-konstitúciójának rendszerébe illesztve a középkor numerikus gondolkodását idézi fel, s mint ilyen, egy, a danteihoz hasonló, szakralitást és harmóniát kifejező szövegszervezési eljárás-ként funkcionál, Sík tudatos és kifinomult kompozíciós érzékét prezentálva.

V.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 fokozatát, a *via purgativá*t is, egy strukturálisan kitüntetett szerepű élmény segíti elő: a zárándok-epizód.⁷¹

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 himnuszot idéző szózatot énekelve. Szentünk ekkori (második felvonás eleji) 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 Grenzsituationen-ként, vagyis határhelyzetekként írt le:⁷² 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.”⁷³ 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 hármasságát 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 kérdéseire⁷⁴ 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 egyedülvalót. / Mondom neked, ha szeretünk: az egy /A mindennél sokkalta mindenebb. /Az egyen át visz a mindenhez út.”⁷⁵

⁷¹ Lásd: Sík 1918, 48-56.

⁷² JASPERS 1989, 17-40.

⁷³ JASPERS 1989, 24.

⁷⁴ „Mire való az élet? Miért születünk? /Mit kezdhethetünk 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.

⁷⁵ Sík 1918, 50-51.

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

A zárandok feleletének az a tézise, amely szerint a szeretet az élet legfőbb értelme, Isten tapasztalati megismerésének (*cognitio experimentalis Dei*) az egyik legfontosabb tényezője.⁷⁶ 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 egymásutániségének a folyamataként képzeltek el. Csak a legfontosabbakat említve, Dionüsziosz Areopagitész a megtisztulás, megvilágosodás és beteljesedés *via triplex*ét; Ióannész Klimakosz a *Scala paradisi*t (mennyei létra); Szentviktori Hugó a gondolkodás, az elmélkedés és a szemlélődés fokozatainak keresztül vezetett 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 üdvörténeti dimenzióba helyezett szeretet (*amor*) és az *unio mystica* közötti összefüggéseknek a tanulmányozására, megteremtve ezzel a szeretetmisztika tanát.

V.3. Sík Alexiusa és a középkori szeretetmisztika:

Véleményem szerint Sík misztériumában az Alexius élettörténetében megfigyelt Dionüsziosz Areiopagitész-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 irodalmi és bibliai allúziókon túl szerzőnk misztériuma a középkor teológiai gondolkodásának, különösen a 11-12. század szeretetmisztikájának számos tézisére is reflektál. Éppen ezért elengedhetetlen áttekinteni – a patrisztikus előzményekre is kitérve – a középkor nagy nyugati misztikusainak fontosabb elképzeléseit, kiváltképp azokat, melyeknek középpontjában a teológiai szeretetfogalomról szóló elmélkedés áll. Ez nem csupán a középkori szeretetfelfogás lényegének, az *amor Dei* eszméjének a mélyebb megértéséhez segít hozzá; de alapvető vezérfonalat nyújt Sík misztériumának további értelmezéséhez is.

V.3.1. 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-i 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.

⁷⁶ Erről részletesen lásd: RUH I, 2006., 17-33 (bevezetés), illetve a vonatkozó fejezetek.

Szent Ágoston a lélek Istenhez való felemelkedését – annak teljes folyamatát *visióként* fogva fel – a korszakra jellemző módon *gradibus ascendens*ként,⁷⁷ vagyis fokról fokra történő feljebb jutásként írta le, elsőként *De quantitate animae* című dialógusának 33. fejezetében,⁷⁸ 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 pillanatilag szemlélhet. (VII.könyv, XVII.fejezet)”⁷⁹

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,⁸⁰ s ennek megfelelően hármasság képességet tulajdonítva neki, az emlékezet (*memoria*), a megismerés (*intelligentia, intellectus*) és a szeretet (*amor, voluntas*) fogalmaival írta le.⁸¹ 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 contemplativa*val kapcsolatos nézeteit emelhetjük ki, amelyek amellet, hogy jelentőst hatást gyakoroltak a 12. század misztikájára, illetve a későbbi korok filozófiájára;⁸² 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 Ezechielemben*⁸³ Gergely az egymás szerves kiegészítéseinek⁸⁴

⁷⁷ Ágostonnál a *gradibus ascendens* tanának hátterében egyfelől a platonikus-újplatonikus hagyomány húzódik meg, legfőképp Plótinosz elképzelései (*episztróphé*, lásd Enneadesz, legfőképp V, 1,2); másfelől azonban a 119–121. zsoltárok, a *canticum graduumok* hatását is ide kell sorolnunk. A 119. zsoltárról maga Szent Ágoston írta az *Enarrationes in psalmosban*, hogy „a szöveg fokról fokra emelkedő dal, amely a szívben bontakozik ki és a könnyek völgyéből indul el”, lásd RUH I. 2006, 102.

⁷⁸ 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.

⁷⁹ *Szent Ágoston vallomásai*, ford. Vass József, Szent István Társulat, Bp., 2007.

⁸⁰ Bibliai alapja: Ter 1,26

⁸¹ Lásd *De trinitate*, XIV, 6,8.

⁸² Lásd pl. Aquinói Szent Tamás *Summa theologiae*.

⁸³ HEz. II,2., exegetikai alapja az Ez 40,5.

⁸⁴ Lásd HEz II,2,11;232.

tekintett két életformát, a *vita activát* és a *vita contemplatívát*,⁸⁵ először a Szentírás példájával szemlélteti – Márta és Mária, valamint Ráchel és Lea bibliai alakjait társítva hozzájuk⁸⁶ –; majd a két *vitát* Jézus Krisztusban egyesítve, krisztológiai horizontba helyezi,⁸⁷ 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 eléréséhez két előfeltételt határoz meg: a testi és spirituális aszkézis formájában megvalósuló *purificatiót*⁸⁸ és a Szentlélek hét ajándéka, valamint a három teológiai erény (hit, remény, szeretet) által biztosított felfelé emelkedő tökéletesedést.⁸⁹

V.3.2. A ciszterci és szentviktori teológusok:

Az előzmények tükrében immáron nagyobb rálátásunk nyílhat 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,⁹⁰ 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*)⁹¹ látta, amelyet négy fokra differenciált.⁹² A mérték nélküli

⁸⁵ A két életforma megkülönböztetése és a róla szóló tanok ókori-pogány gyökereikig nyúlnak vissza (biosz praktikosz és biosz theórétikosz), lásd Platón, Arisztotelész, majd a sztoikusok, Alexandriai Kelemen, Órigenész.

⁸⁶ 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 szöveg helyei: HEz II,2,9;231; Ráchel-Lea HEz II,2,11; 232.

⁸⁷ 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 ígértét hozta el, ezért ágyazódhat a kontemplatív élet üdvtörténeti dimenzióba, lásd Mor. XXVIII,13,13;1420.,11-19.

⁸⁸ Mor. VI,36,56; 325., 8.sk.; XXXIV,23,56;1773.,243.sk.

⁸⁹ 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).

⁹⁰ Lásd Par. XXXI.

⁹¹ A mértéktelen/határtalan szeretetről részletesebben olvashatunk a *Sermones super Cantica canticorum*-ban, lásd pl. II, 232.,21.sk.; II, 272., 5. skk (RUH I., 2006, 258).

⁹² RUH I., 2006, 258-260.

(*sine modo*) szeretet négy fokának (1. istenszeretet kezdete; 2. felebaráti szeretet; 3. tiszta istenszeretet; 4. Isten miatti önszeretet = *visio beatifica*⁹³) egymásutániségét Bernát elképzelésében a *memoria passionis* és a *compassio* misztikus aktusa is áthatja, ezáltal egészítve ki és téve teljessé az Istenben való részesülés üdvtörténeti folyamát.⁹⁴ 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 kívánczok Bernát *imago Deiről* 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,⁹⁵ amelyet Vilmos az égi és profán szint közötti transzcendens kommunikáció folyamatának részeként értelmez, mint az ember Isten szeretetére adott válaszát.⁹⁶ 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-ember kommunikáció folyamatába helyeződve, s azon belül egy sajátos fokozatosságban összekapcsolódva vezet el az *unio mystica* tapasztalatához.⁹⁷

„A vágyakozó szeretet kiérdeklődik 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” tanával⁹⁸ is árnyalt szeretetmisztika bontakozik ki. A saint-thierry-i apát legfontosabb tétele, az „*amor ipse intellectus est*”⁹⁹ mögött, ugyanis az a jól ismert és a korszakban kedvelt teológiai felfogás húzódik meg,

⁹³ 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 beatificat* az örök életben bekövetkező istenlátásként fogja fel. (RUH I., 2006, 301.)

⁹⁴ Erről részletesebben lásd RUH I., 2006, 267.

⁹⁵ RUH I., 2006, 314.

⁹⁶ Bibliái alapja 1Jn 4, 19 (RUH I., 2006, 314-315.)

⁹⁷ RUH I., 2006, 315-316.

⁹⁸ 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.)

⁹⁹ „A szeretet a megismerés egyik formája”, forrása Nagy szent Gergely „*amor ipse notitia est*” (Hom. In Evang.

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:¹⁰⁰

„A látás érzéke, amely Isten látására van rendelve, a lélek természetes fénye, amelyet a teremő hozott létre a természetben, nem más, mint a vágyakozó szeretet (*caritas*)... A látás érzékéhez pedig két szem tartozik, amely valamiféle természetes indíttatásból 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*-ben is több alkalommal szólt róla.¹⁰¹ 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.¹⁰²

A szentviktori teológusok elképzelései közül, melyeknek háttérében – 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 tana¹⁰³ példázza, amely az Istenhez való eljutást a *cogitatio-meditatio-contemplatio*, illetve a *meditatio-speculatio-contemplatio* fokozati sorok¹⁰⁴ változataival írja le; ám annak utolsó és egyben legtekélyesebbnek tartott elemét, a *contemplatio* szintjét, nem önmagában, hanem a szeretettel összekapcsolva¹⁰⁵

27,4) állítása. (RUH I., 2006, 336.)

¹⁰⁰ Ehhez kapcsolódóan Vilmos felveti Isten színről színre látásának problémáját is, amely a korszak más teológusait is foglalkoztatta. A kérdés felvetésének háttérében 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.

¹⁰¹ Az *imitatio*-hoz kapcsolható, de más összefüggésben (tökéletesedés) tárgyalt gondolatokat olvashatunk még Vilmos Mont-Dieu-i karthauziaknak küldött levelében is.

¹⁰² Erről részletesen lásd: RUH I., 2006, 317-319.

¹⁰³ De modo dicendi et meditandi és In Salomonis Ecclesiasten homilia XIX,1-ben fejt ki részletesen a *contemplatio*-ról szóló elképzelését.

¹⁰⁴ 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, majd a salomoni bölcsességi könyvek tanulságai szerint módosítja *meditatio-speculatio-contemplatio* egymásutánságává. (RUH I., 2006, 411-413.)

¹⁰⁵ Hugó az In Eccl. Hom XIX-ben a szeretet tüzeréről 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.)

helyezi hierarchikus struktúrájának kitüntetett pozíciójába. A szentviktori teológus, kortársaihoz hasonlóan a szeretetet tehát szintén az *unio mystica* elérését segítő tényezők egyikeként vizsgálta.

V.3.3. A középkori *amor Dei (intellectualis)* megjelenési formái az *Alexius*ban:

A ciszterci és szentviktori teológusok szeretetről szóló elméleti megfontolásainak e most felviláncolt gazdag tárháza jól mutatja, hogy a szeretetről való spirituális elmélkedés milyen meghatározó szerepet töltött be a középkor gondolkodásában. Az *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, melyeket alapos tartalomelemzéssel, valamint a mű gondolati és fogalmi konzisztenciájára figyelve fejthetünk fel.

A második felvonásban láthattuk, hogy Alexius a zárandoktól kapott útmutatásnak köszönhetően emelkedett túl a *via purgativa* fokozatán; megkezdve a *via illuminativa* magasabb tudás-szintjének elérési folyamatát. A zárandok felelete a szeretet omnipotens létformává tételeinek lehetőségét kínálta fel szentünk számára követendő példaként. Ez az életlehetőség 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, vagyontát széttaszogatva 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.¹⁰⁶

Az *Alexius* egyes szövegrészei lexikális szinten a bernáti *amor intemperans* négy fokát jelenítik meg:¹⁰⁷ Az első fokként megkülönböztetett „istenszeretet kezdetére” Alexius és Adriatica menyegző-jelenetbeli megszólalásainak lexikája utal;¹⁰⁸ a bernáti differenciálás bibliai alapjának

¹⁰⁶ 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 1989, 104); de a középkori teológus Sík más írásaiban is feltűnik, nemcsak allúzió módon, hanem konkrétan is, nevének pontos említésével, lásd pl: Sík 1989, 262, 272.

¹⁰⁷ Az egyes fokok Sík Sándor-i elképzeléséhez lásd Sík tanulmányait a keresztény életéről, Sík 1989, 68-82.; 83-96.; 97-107.; 108-124.; 125-144.

¹⁰⁸ 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 jószág/ Tökéletes bimbója kifakadjon:/ Te édesem: Te célja és értelme/ A teremtésnek.” (Sík 1918, 79.) Adriatica: „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. Én, Alexius, /Tebenned megtaláltam Őt.” (Sík 1918, 84.)

(Róm 1,20)¹⁰⁹ allúzióját is magában foglalva. A második fokot, a felebaráti szeretetet Alexius edesszai tartózkodásának jézusivá átlényegült szavai, mindenekelőtt az evangéliumi prédikációkat idéző fordulatai¹¹⁰ képviselik. A harmadik fokot, a tiszta istenszeretetet szentünk szülőföldjére való visszatérésekor elmondott, öntisztázó szerepű monológjának zárlatában ismerhetjük fel.¹¹¹ 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 sántát is felidéző kísértőjével folytatott beszélgetése, illetve az arra adott válaszként megfogalmazott reflexív kijelentései közvetítik, melyekben végső, Istennek való elígérkezését és annak beteljesedését önti szavakba.¹¹²

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 konkrétizálható, lexikális szintű kapcsolatrendszert jelenít meg.

A bernáti allúzióknál maradv, Sík alkotásában a középkori gondolkodás egyik legmeghatározóbbá vált fogalompárjának, a *memoria passionis* és *compassio* kettősének előfordulásaira is figyelhetünk. 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 jézuséhoz hasonló, passiót megelőző elfogatási eseménysor is kísér (III.felv.). Ennek a kettős

¹⁰⁹ „Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtménye óta műveiből következtethetünk.”

Az istenszeretet kezdetét tehát a teremtmény világban rejlő isteni dolgok felismerése és szeretete jelenti.

¹¹⁰ „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! *Testvérekem! 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, öltözzetek menyegzős ruhát!...Tüzet akar, a szeretet tüzét, / Mert ő a szeretet, testvéreim, /S Benne marad, aki a szeretetben... 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)

¹¹¹ „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: Marconal/ 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)

¹¹² „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 Istené!” (Sík 1918, 187-188); „A dicsőségtől és az emberektől./ Kellott, 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 erőt érünk, Glaucusom, / Amennyi fénye visszacsillan rólunk/ Az Istennek. Ami bennünk az Isten: /Öntudatban és szeretetben! / Az Istennek az Isten fényleni!...Csillog, csillog messziről a szemembe, / Valami csillog! A teljesülés! / Most, most fogom a Végtelent!” (Sík 1918, 205-206.)

compassiónak az aktusa azonban csak a mű végén nyeri el teljességét, Alexius szülői házban történnő 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,¹¹³ 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 *Alexius*-ának és a középkori szeretetmisztika gondolati rendszerének összefonódását legmarkánsabban a bernáti elképzelések megjelenésében érezhetjük, felfigyelhetünk más, ettől eltérő kapcsolódásokra is: Szerzőnk misztériumának egyes szövegrészeleiben a *clairvaux*-i apátot idéző lexikális (és tartalmi szintű) allúziókhoz hasonlóan, ugyanis még számos olyan szövegelemmel találkozhatunk, melyek más középkori teológusok 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 émelygős cukra ínyüket /Nem teszi rabbá. Két fehér kezük, /Mint két fehér menyei 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, fehérén, szűzen, ifjan /Álljunk elébe ketten, kéz a kézben, /És fogadjuk kezéből földi ajkkal, /És véghetetlen, édes borzadállyal, /Az örök boldogságnak serlegét.”¹¹⁴

Az idézett sorokból az Isten utáni vágyakozásnak, pontosabban fogalmazva az *unio mystica* utáni vágynak 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 allú-

¹¹³ „Az Úr utolsó szolgálja 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/ Kellott feláldoztatnom. És ti is/ Részt vettetek velem az áldozatban... Nekem hét évet engedett az Isten/ Edesszában, a templom csarnokában,/ Nélkületek és magam nélkül,/Szeretemben, könnyben és áldozatban/ És az ő napszámban. És ma, hét/Eszendő múlva megengedte, hogy/Édesatyám a házába fogadjon/Mint koldust és élhessek ismeretlen/Atyám, anyám és hitesem előtt,/ Magam házában koldusmódra és/ gyalázatul lennem az ő nevéért/Tulajdon szolgálaimnak és azoknak,/ Akik az én atyai asztalomnak/ Hulladékából élnek.” (Sík 1918, 220-221.)

¹¹⁴ Sík 1918, 92.

ziója 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 szövegrészek tartalmi szintjén bontakozik ki;¹¹⁵ 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 szövegrészeiben teljesedik ki, egy kiterjedtebb utalásrendszert hozva létre. E két felvonás szövegét átfogó inter- és intratextuális háló talán két legszignifikánsabb eleme a szinte minden nagy nyugati misztikusnál megjelenő *imitatio Christe* 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;¹¹⁶ másfelől pedig szentünk élettörténetének jézusi eseményeit idéző tartalmi mozzanataiban¹¹⁷ manifesztálódik. Krisztus követésének ez a többszörösen is érzékeltetett spirituális gesztusa azonban csak a mű V. felvonásának záró monológjában nyeri el teljességét;¹¹⁸ amelyben szentünk mintegy saját

¹¹⁵ „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); „Csak annyi érot érünk, Glaucusom,/ Amennyi fénye visszacsillan rólunk/ Az Istennek. Ami bennünk az Isten: /Öntudatban és szeretetben!” (Sík 1918, 205.); „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 Isten...Nélkületek és magam nélkül,/ Szeretben, könnyben és áldozatban/ És az ő napszámában...És dicsőség és szeretet örökre/A szeretet rejtelmes Istene.” (Sík 1918, 219-221).

¹¹⁶ „Az Úr utolsó szolgálja 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 bemehessek/A templomba, az én Úram elé,/Egyesegyedül.” (Sík 1918, 134-135).

¹¹⁷ 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.

¹¹⁸ „Az Isten /Úgy akarta, hogy így legyen. Nagyon, /Igen nagyon szerettem és azért /Kellett 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 /Eszendő múlva megengedte, hogy, /Édesatyám a házába fogadjon /Mint koldust és élhessek ismeretlen /Atyám, anyám és hitvesem előtt, /Magam házában koldusmódra és /Gyalázatúl lennem az ő nevéért/ Tulajdon szolgálóimnak. 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)

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;¹¹⁹ a Glaukusnak mondott, de valójában lelkének még valamelyest régi élete felé hívó énjével folytatott viaskodó szavai;¹²⁰ valamint Baziliusnak, a kormányzó filozófusának kihallgatásszerű kérdéseire adott erőteljes válaszsorai¹²¹ 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 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 nyernek csak teljes megfelelést, az angyalok karának Alexius deificációjára reflektáló, dicsőítő énekében.¹²²

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.¹²³ 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 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,¹²⁴ de ezen túlmenően tartalmi mozzanatokban is megragadható.

¹¹⁹ Lásd: Sík 1918, 110-111.

¹²⁰ Lásd: Sík 1918, 134-135.

¹²¹ Lásd: Sík 1918, 141.

¹²² „I.FÉLKAR: Boldog Férfiú, aki el nem csábult /A tündér világ tüzes telijétül./ II.FÉLKAR: Háromszor boldog, aki- el nem kábult /Forgatag lelke sodró erejétül. / I.FÉLKAR: Százszorta boldog, aki megtagadta /Az istenadta jót az Istenért, / II.FÉLKAR: És százezerszer, aki odaadta, /Istennek adta édes mindenét. / EGÉSZ KAR: Tárljatok 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 angyali szólamok tehát a III. felvonás vonatkozó szövegrészeire (mind lexikálisan, mind tartalmilag) reflektálva, mintegy azokkal párhuzamban, hozzák egysebbe e két felvonás allúziót; így téve teljessé Sík alkotásának Szentviktori Hugó tanaihoz való kapcsolódását.

¹²³ Lásd a III.felvonás cselekményét.

¹²⁴ „Mert Isten úgy akarja,/ Hogy itt legyenek, míg van mit tennem itt,/ *Amíg van ember, aki rámszorul,/ És amíg mindent el nem osztogattam/ A testvéreknek magamból*, hogy annyim/ Maradjon csak, amivel bemehessek/ 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 gondolkodni, 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.

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.

V.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 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 szövegegységében¹²⁵ egy többszörös bibliai utalásra figyelhetünk fel: Az edesszai polgárok megszólalásainak lexikájára figyelve¹²⁶ az alexiusi gyógyítás eseményét az újszövetségi könyvekben, mindenekelőtt az evangéliumi szövegekben elbeszélte jézusi csodátevésekkel állíthatjuk párhuzamba. Ám ezt az újszövetségi vonatkozást az isteni (meg)jelenések ószövetségi allúziói¹²⁷ is áthatják, egy kettős teofániává¹²⁸ 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.

¹²⁵ Lásd: Sík 1918, 102-103.

¹²⁶ „Különös! Nincsen már seb a homlokán! Csoda!” (Sík 1918, 102.); „Ki vagy te, hogy ilyen kiáltól/ Eleven szóval szól hozzád az Isten?!...Nézétek emberek! Itt áll a szent,/ Kinek csókjából megtisztul a poklos!” (Sík 1918, 103.); „Menjünk a szenthez! Az Isten beszélt.” (Sík 1918, 103.);

¹²⁷ Pl. Kiv 2; Kiv19; Iz 6; Ez 1.

¹²⁸ *Alexius* csodátevésében ugyanis Isten nemcsak önmagát, hanem egyszülött fiát, Jézus Krisztust is megmutatta (phainó).

A másik komoly dramaturgiai szereppel bíró elem, amely a művön végighúzó dionüszioszi spirituális modell kiteljesedését segíti elő, a IV.felvonásbeli kísértő-jelenet.¹²⁹ Alexius az Istennek tetsző életmódot szem előtt tartva az edesszai templom Szűz Mária-képének dicsőséget hozó megszólalása elől egy másik városba, még hozzá születésének helyszínére, Rómába menekül. Itt megteremtve a lehetőségét annak, hogy egyedül maradv 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 monológga 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 purgativa*ra 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 mysticá*jának 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 unitivá*t 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 annunciació bibliai archetípusa köthető.¹³⁰ 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 jövője, 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 Deit* teszi számára lehetővé. Gábiel arkangyal szerzőnk alkotásában betöltött

¹²⁹ Lásd: Sík 1918, 184-193.

¹³⁰ *Gabriel* = LIVINGSTONE 1997, 648.

funkciója tehát egy, a bibliai kinyilatkoztatások hírüladásaival párhuzamba állítható szerepváránsként értelmezhető.

Noha Sík misztériumát ez az apokaliptikus jellegű, víziószerű eseménysor zárja; az Alexius *unio mysticá*ját leíró V. felvonásban megbújik egy ettől alapvetően eltérő, metafikciós szövegbetét is, amely mintegy a mű „második” zárataként funkcionál: Alexius élettörténetének írástekerésre rögzített szövege. A biografikus tekercest – 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 appendixzé avatja az írástekercs szövegét.

VI. 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 mysticá*val. Ez a második szemantikai réteg mindenekelőtt a mű intertextuális-parafrasztikus 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.¹³¹ Sík alkotásában a bibliai allúziók egész sora búj 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;”¹³² vagy mint ahogyan Keresztelő Szent János is született az újszövetségi

¹³¹ Irodalom és Biblia kapcsolatáról lásd: FRYE, 1996.; RICOEUR 1995.

¹³² Ter 21,1-7.

Lukács-evangélium¹³³ 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 megtalálható¹³⁴ Sába királynőjének történetét parafrazeálja. A másik jelentős ószövetségi szupertextus, amely szorosan körülfonta 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 legyenek az ország sarkköve,/ Akit az Isten hívott el királynak; /És Úrnak a világ fölött.”¹³⁵*

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.”¹³⁶ 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 kíváncalmát, illetve annak beteljesülését „Isten ujjának mozdulásaként” fogja fel.¹³⁷ Az Isten ujjmozdulásának tulajdonított esemény-felfogás a bibliai tíz csapás harmadik elemének Kivonulás könyvebeli leírását idézi: az egyiptomi főpapok a szúnyoginváziót hasonlóképp Isten ujjának metaforájával magyarázták a*

¹³³ Lk 1,5-25.

¹³⁴ 1Kir 10,1-13; 2Krón 9, 1-12

¹³⁵ Sík 1918, 27.

¹³⁶ Sík 1918, 149.

¹³⁷ „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.)

hitetlenkedő fáraónak (vö. Kiv 8,12-15).

A lexikai allúziók egy kivételes formáját láthatjuk az Alexius, illetve Eufemianus megszólalásai-ban¹³⁸ 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.

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”¹³⁹ és a „Sírj, asszony! Sírj! Boldogok, akik sírnak;”¹⁴⁰ valamint a tízparancsolatot parafrazeáló „Ne ölj, ne kívánd másét, vért ne törjt/ És nem kell félned az árnyakról!”¹⁴¹ Sík Sándor-i sorok teremtik meg; de a „Sokan vannak a hivatalosak,/ De kevesen a választottak”¹⁴² 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?...”¹⁴³ 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”¹⁴⁴ –; 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”¹⁴⁵ 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 legrepresentánsabb példája mégsem

¹³⁸ „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.)

¹³⁹ Sík 1918, 99.

¹⁴⁰ Sík 1918, 156.

¹⁴¹ Sík 1918, 145.

¹⁴² Sík 1918, 143.

¹⁴³ Sík 1918, 114.

¹⁴⁴ Sík 1918, 84.

¹⁴⁵ Sík 1918, 216.

- JASPERS, Karl 1989. Bevezetés a filozófiába, Európa, Budapest.
- JAUSS, Hans Robert 1999. Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika, Irodalomelméleti tanulmányok. Osiris, Budapest.
- MÁTÉ Zsuzsanna 1994. Abszolútum a művészetfilozófiában századunk első felében, Tanulmányok Brandenstein Béla, a fiatal Lukács György, Pauler Ákos, Pitroff Pál, Schütz Antal és Sík Sándor esztétikájáról. JGYTF, Szeged.
- MÁTÉ Zsuzsanna 2005. Sík Sándor – A szépíró, az Irodalomtudós és az esztéta. Lazi kiadó, Szeged.
- Maximilian Bis PAZZI (szerk.) 1998. Lexikon für Theologie und Kirche, siebter Band. Herder. Freiburg — Basel — Rom — Wien.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig 2007. Katolikus dogmatika, Kairosz, [h.n.].
- MÜLLER, Gerhard von (hg.) 1998. Theologische Realenzyklopadie, Band XXIX, Walter de Gruyter, Berlin — New York.
- NEMES J. Balázs, „Der involvierte Leser: Immersive Lektürepraktiken in der spätmittelalterlichen Mystikrezeption”: BLEUMER, Hartmut von — KAPLAN, Susanne von (szerk.): Immersion im Mittelalter. (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik Jg. 42, Heft 167), Stuttgart, 38-62.
- NÉMETH Norbert 2002. „Odo Casel misztérium-teológiája,” FANCSALI Andrásné — SOÓS Viktor Attila (szerk.) „Mindent az Evangéliumért”, Gyürki László 70. születésnapjára. Körmen, Körmendi Szt. Erzsébet Egyházközség Képviselő-testülete, 2002 Kőszeg, Projekt Ny., 249-290.
- Nyelvemléktár 1874-1908. Régi magyar codexek és nyomtatványok. MTA, Budapest.
- RICOEUR, Paul 1995. A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása, Bibliai hermeneutika. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest.
- RÓNAY László 2000. Sík Sándor. Balassi, Budapest.
- RÓNAY László 2008. Leletmentés, Katolikus költők a XX. Században. Szent István Társulat, Budapest.
- RUH, Kurt 2006. A nyugati misztika története I., A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája, Akadémiai, Budapest.
- SCHNEIDER, Theodor (Szerk.) 2000. A dogmatika kézikönyve, 2.kötet. Vigilia, Budapest.
- Sík Sándor 1918. Alexius. Szent István Társulat, Budapest.
- Sík Sándor 1989. „Vigília”: RÓNAY László (vál.), Kereszténység és irodalom, Válogatott írások, Budapest, 1989.
- Sík Sándor 1990. Esztétika, Szent István Társulat – Universum, Szeged.
- SZÉNÁSI Zoltán 2011. A szavak sokféleségétől a Szó egységéig, Tanulmányok a 20. századi magyar katolikus irodalom témaköréből. Argumentum, Budapest.

az V.felvonás idézett szeráfi éneke; hanem Alexius III.felvonásban elhangzó prédikációja:¹⁴⁶ E hosszú szövegegység a jézusi példabeszédek, a Szent Pál-i szeretethimnusz (1Kor 13,4-7) és az Énekek Éneke hármasszerű 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-parafrazstikus utalásrendszerének elemei. S bár e segédtenyezők közül a legmarkánsabbnak a mű erős bibliai intertextualizáltságát 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.

Bibliográfia:

- AMBROSIUS 1980. Des Sacraments, Des Mystères. Explication du symbole. BOTTE, Bernard (szerk.), Paris Cerf.
- AREIOPAGITÉS, Pszeudo-Dionüsziosz 1994. „A mennyei hierarchiáról” ERDŐ Péter (ford.): VIDRÁNYI Katalin (szerk.): Az isteni és az emberi természetről II., Görög egyházatyák. Atlantisz, Budapest, 213-258
- BEINERT Wolfgang 2004. A katolikus dogmatika lexikona, szerk.; Vigilia, 2004.
- CASEL, Odo 1928. Mysteriengegenwart, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 8.
- CROSS, F.L. —LIVINGSTONE, E.A. (ed.) 1997. The Oxford Dictionary of Christian Church, Oxford.
- FRIES, Heinrich von (szerk.) Handbuch theologischer Grundbegriffe. Kösel-Verlag, München.
- FRYE, Northrop 1996. Kettős tükör: A Biblia és az irodalom, Európa, Budapest.
- GADAMER, Hans-Georg 2003. Igazság és módszer, Egy filozófiai hermeneutika vázlata. Osiris, Budapest.
- GALLING, Kurt von (szerk.) 1961. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, fünfter band. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- GENETTE, Gérard 1997. Paratexts, Thresholds of Interpretation [=Seuils], JANE E. Lewin (ford.), Cambridge University Press, Cambridge.
- GIESZ, Ludwig 1971. Phänomenologie des Kitsches (1960). 2. Aufl. München.
- GOETHE, Johann Wolfgang von 1963. „Italianische Reise [Olaszországi Utazás]”: Curt Noch (szerk.), GOETHE Sämtliche Werke [Összes művei], Berlin, 42. Band, 162.
- HEIDEGGER, Martin 2003. Levél a „humanizmusról”. Útjelzők, Osiris, Budapest.
- ILLÉS Gyula 1913. Szent Elek legendáink és az Elek legenda forrásai. Németh József Könyvkereskedés, Budapest.
- Jacobus A VORAGINE 1850. Legenda Aurea, Vulgo historia Lombradica dicta. kiadta: GRAESSE, Th. 2.kiad., Lipsiae.

¹⁴⁶ Sík 1918, 109-114.