

A megtérés narratívái

IV–V. századi szerzetesbeszélésekben

Dejcsics Konrád OSB

Kereszténység, szerzetesség és misszió

A német nyelvterület egyháztörténet-írása a XIX. század második felében a szerzetesség jelensége és kialakulásának egyháztörténeti háttere felé fordult, s a vizsgálódás során a szerzetesség alapszövegeit (elsősorban Athanasius *Vita Antonii*-jét, Palladios *Historia Lausiaca*-ját, a *Historia Monachorum*ot, valamint Jeromos szerzeteséletrajzait) is bevonta az érdeklődés terébe. Hermann Weingarten, a XIX. század második felének egyik kiemelkedő evangélikus egyháztörténésze, valamint Adolf von Harnack, a századforduló legjelentősebb protestáns teológusa és egyháztörténésze a liberális protestantizmus egyháztörténelem-értelmezése felől közelített a szerzetesség keleti és nyugati történetének kezdetéhez. Harnack 1881-es, *Das Mönchthum. Seine Ideale und seine Geschichte* című munkájában azt mutatta ki, hogy a IV. század során kialakult keleti szerzetesség a jogi intézményesüléssel létrejött, a szentségeket és a kultuszt közvetítő egyházzal ugyan nem szakított, de azzal az igénnyel lépett fel, hogy a hiteles keresztény életet képviseli ezzel az intézményes Egyházzal szemben, amely az államba, a társadalomba és a hétköznapi életbe való beépülése, valamint az újplatonizmus hatására történt teológiai módosulása folytán már nem képes az eredeti jézusi elképzelés szerint megvalósítani azt.¹ Ebből adódóan a szerzetesség mint életmód melletti döntés sem csak valamiféle többletként, sokkal inkább a kereszténység megélésének egy (vagy egyedül) lehetséges módjaként jelenik meg. Mindeközben a hivatalos Egyház nem fordul szembe a kialakuló szerzetességgel, ahogy a szerzetesség sem gyakorol kirívó egyházkritikát.

Az intézményesülő Egyháznak és a belőle — úgymond — menekülő szerzetességnek szembeállítása gyakran jobban tükrözi Weingarten és Harnack korának gondolkodását, mint a IV. századét, ugyanakkor néhány fontos meglátásra is elvezet. Hiszen valóban feltűnő a *fuga mundi* és az intézményes Egyház (a presbiterek és kivált a püspökök) kerülése, továbbá mind a mai napig (s a II. vatikáni zsinat óta különösen is) áll az, hogy a szerzetesség nem a tökéletes keresztény életmód, hanem a kereszténység

¹ Vö.: „Es ist eine der frappantesten geschichtlichen Beobachtungen, daß die Kirche gerade in der Zeit, wo sie immer mehr als Rechtsinstitut und Sacramentsanstalt ausbildete, ein christliches Lebensideal entwarf, welches nicht in ihr, sondern nur neben ihr realisirt werden konnte. Je mehr sie sich mit der Welt einließ, um so höher, um so übermenschlicher schraubte sie ihr Ideal.” Adolf von HARNACK: *Das Mönchthum. Seine Ideale und seine Geschichte. Eine kirchenhistorische Vorlesung.* J. Ricker, Gießen 1881. 18–19.

megélésének egyik lehetséges (a szerzetesek számára mindazonáltal *egyedül* lehetséges) módja.² Másfelől az azóta elvégzett kutatás gyengítette vagy megcáfolta Harnackék számos megállapítását, gondoljunk például arra, hogy az intézményes Egyházzal való szembenállás helyett éppen a szerzeteseknek az Egyház missziós munkájában való részvételét mutatták ki.³ A IV. századi keleti, azaz egyiptomi, palesztinai, szíriai és mezopotámiai szerzetesek ugyanis kiemelkedő és sajátos szerepet vállaltak a környezetükben igencsak jelentős pogányság megtérítésében, sőt Anastasios Yannoulatos apát megállapításai szerint a missziós munkának éppen olyan oldalát képviselték, amelyre az aktivista vagy retorikai alapú egyéb, nem szerzetesi térítés nem volt képes. A szerzetesi aszkézis, elvonultság, humanizmus, valamint a szerzetesek által művelt csodák a vidéki pogány lakosság megtérítésében sokkal erőteljesebbnek és hatékonyabbnak bizonyulnak, mint a legkiemelkedőbb szónoki teljesítmény.⁴

A következőkben ennek a missziós munkának — a térítésnek és megtérésnek, a pogányból kereszténnyé vagy egyenesen szerzetessé válásnak — jelenségeivel foglalkozom a már Weingarten és Harnack által vizsgált szerzetesi alapszövegek egyike, a IV. század végén görög nyelven keletkezett, majd a Rufinus által a 390-es években latinra fordított⁵ *Historia Monachorum in Aegypto* alapján. Mindazonáltal a megközelítés nem történeti, hanem inkább irodalmi alapú, egészen pontosan elbeszéléseleméleti indíttatású lesz.⁶

² Vö. Enzo BIANCHI (ford. Szita Bánk, Gérecz Imre, Korompai Eszter, Fehérvári Jákó): *Nem vagyunk különbek. A szerzetesek mint jelentéktelen laikusok*. Bencés, Pannonhalma 2008.

³ Anastasios YANNOULATOS: „Monks and Mission in the Eastern Church during the Fourth Century”, *International Review of Missions* LVIII (1969) 208–226.

⁴ YANNOULATOS (3. jz.) 223.

⁵ A fordítói munkával és a *Historia Monachorum* forrásaival kapcsolatban ld. a modern kritikai szövegkiadás bevezető tanulmányát: Eva SCHULZ-FLÜGEL (ed.): *Tyrannius Rufinus: Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*. De Gruyter, Berlin—New York 1990. 39. A latin és az eredetinek tételezett görög szöveg viszonyához lásd: TÓTH Péter: „A koraközépkori szerzetesi hagiográfia problémái: a *Historia monachorum in Aegypto* különböző nyelvű recenziói”, in NEMESHEGYI Péter — RIHMER Zoltán (ed.): *Studia Patrum I. A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről*. Szent István Társulat, Budapest 2002. 122–141.

⁶ A *Historia Monachorum* narratológiai megközelítését adja DEJCSICS Konrád: „Virtutis iter agere volentibus...» A szereplők, az elbeszélő és a befogadó útjai a *Historia monachorum*ban”, *Pannonhalmi Szemle* XVIII (2009/2) 16–35. Ez az elemzés elsősorban az elbeszélte történetre, azon belül is a térszerkezetre összpontosít. A narratológiai leírások mindazonáltal további szempontokat is vizsgálhatnak attól függően, hogy milyen elméleti alapon állnak. Az elbeszélő szövegek elemzésében két alapvető paradigma terjedt el: az elsősorban angolszász és német nyelvterületen elfogadott *kommunikációs modell*, valamint a francia narratológiai kutatásokat tükröző *kétszintű modell*. Egy átfogó leírásnak e két modell mellett preferenciájától függetlenül ki kell térnie a „ki”, a „hogyan” és a „mit” narratológiai kérdéseire, azaz a *narráció* (elbeszélő, szerző, befogadó), a *történetmondás* (idő, modus, fokalizáció) és a *történet* (térszerkezet és szereplők) szempontjaira. A leíró modellekhez lásd: Peter WENZEL (Hg.): *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme*. Wissenschaftlicher Verlag, Trier 2004; kül. 8–22.

Tér- és eseményszerkezet: átlépés a profánból a szent térbe

A *Historia monachorum*⁷ című munka olyan gyűjtemény, amelynek darabjai egy-egy egyiptomi szerzetes életéről, tetteiről vagy mondásairól szólnak, s amelyeket a szerző vagy redaktor az utazás narratív keretébe illesztett bele. Az elbeszélő a mű prologusában azt ígéri elsődleges címzettjeinek, a jeruzsálemi Olajfák-hegyi monostor szerzeteseinek, hogy egyiptomi körutazásáról számol be. (HM Prol. 2.) A munkának két egységesítő elve van. Az első az említett utazásmotívum, amely sikerrel fűzi egybe a Nitria, Kellia és Skétis környékéhez kötött,⁸ eredetileg feltehetően önálló életrajzi novellákat, anekdotákat, feljegyzéseket és utazási jegyzeteket,⁹ a második pedig az, hogy a különböző szerzeteséletrajzok vagy életrajzi vázlatok teológiai szempontból egyetlen életmód, a *vita angelica*¹⁰ különböző megvalósulási formáit ábrázolják. E két egységesítő szempont szorosán összefonódik azáltal, hogy a *bejárt tér* — a puszta, a sivatag a maga különlegességével: zordságával és fenyegető faunájával — e különleges angyali életforma megteremtésének a helye. Az elbeszélő a *bejárt fizikai tér*, az otthon ülő olvasóknak elmondott Egyiptom megkonstruálásakor egy szemantikai *teret* is felépít,¹¹ amit egyértelműen a *szentség* jellemez.

A sivatag eredetileg zord körülményei ebben a szent térben elvesztik az emberi életet fenyegető hatásukat, sőt az élet burjánzó helyszínévé lesznek. Az állatoknak, melyek

⁷ Tyrannius RUFINUS (ford., bev. és jegyz. Pataki Elvira): *Az egyiptomi szerzetesek története*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba 2004. Szövegkiadása: SCHULZ-FLÜGEL (5. jz.). A következőkben a *Historia monachorum* szövegét mindig a magyar kiadás fordításában idézem. Belőle veszem a latin szövegben szereplő tulajdonnevek magyar átírását is.

⁸ PATAKI (7. jz.) 11–12.

⁹ Az összeillesztett szövegek egyes típusaihoz ld. SCHULZ-FLÜGEL (7. jz.) 8–10. Az utazási keret kompozíciós jelentőségéhez ld. Georgia FRANK: „Miracles, Monks, and Monuments. The Historia Monachorum in Aegypto as Pilgrim’s Tales”, in David FRANKFURTER (ed.): *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*. Brill, Leiden 1998. 483–505. (Religions in the Greco-Roman World) Frank kiemeli, hogy a *Historia monachorum* mint úti beszámoló célja az, hogy inspirációkat adjon az otthon ülő „armchair travelers” számára, az imaginatív utazás lehetőségét nyújtva nekik. Az utazásról szóló irodalom olvasásakor az antik olvasók éppen azt várták az elbeszélőtől, hogy részt vehessenek utazásában, s annak révén egy távoli, ismeretlen, *más* helyre juthassanak el, amely túlfeszíti a hihetőség határait. Az egzotikus távoli világ ilyen bemutatásában a „más” élményének megteremtésében nagy szerep jutott a paradoxográfiának és a fabulisztikának, más szóval a csodák bemutatásának. Ráadásul a par excellence csodák birodalma Egyiptom volt, ahol mindvégig megvolt a kapcsolat a csodák és az olvasó korában is szemmel látható csodás múlt között. Frank szerint ez az irodalmi hagyomány folytatódik némileg módosítva a *Historia monachorum*ban is, melyben az utazás, a különleges hely és különleges személy mozzanata szerencsésen összekapcsolódik (FRANK 492–494). Az utazásmotívum értelmezési és narratológiai lehetőségeihez ld. DEJCSICS (6. jz.) 17–18.

¹⁰ PATAKI (7. jz.) 48–51.

¹¹ Szemantikai tér alatt Lotman alapján olyan halmazokat értek, amelyek elemei különbözőek lehetnek — jelenségek, állapotok, funkciók, szereplők, értékek —, ugyanakkor egy dologban: a határoltságban s egy másik szemantikai térrel való szembenállásban megegyeznek. Ld. Jurij M. LOTMAN (ford. Rolf-Dietrich Keil): *Die Struktur literarischer Texte*. Wilhelm Fink Verlag, München 1993. 316.

az ember életét fenyegetik, a szentek közelében elfogy az erejük. Theónt például mindenféle vadállatok, „ökrök, kecskék, vadszamarak” követik, akiknek hűségét azzal hálálja meg, hogy megitatja őket. (HM VI,9) Ammónnak az egyébként még látni is félelmetes kígyók állnak a szolgálatában amolyan testőrként (HM VIII,9); Didymos pedig skorpiókon és áspiskígyókon tapos meztelen lábbal, a 90/91. zoltár jövendölésének megfelelően. (HM XXIV) Még a rettenetes krokodilok is megszelídülnek, Helénos szállítóeszközéül szolgálnak, majd a parancsára kimúlnak. (HM XI 9,14) A sivatag szent terében lakó szerzeteseket a *Historia monachorum* a sivatag angyalainak, angyali életet élő embereknek nevezi: Bén apát, aki megfutamít egy vízilovat és egy krokodilt, az angyali rendekhez tartozik („minden tekintetben az angyalokhoz hasonlított e férfiú” — IV,2); Apollónios közössége pedig „mennyei, angyali seregnek” tűnik az elbeszélőnek. (HM VII, 8) Syros atya eledelét angyalok hozták a mennyből, saját szemével láthatta az égiek sokadalmát (HM X 8,13) — és a sor hosszan folytatható. Különböző irodalmi technikák (*ekphrasis*-ok, jellemzések, bibliai intertextualitás) révén végül is egységes szemantikai tér jön létre: a szentség tere, amelynek lakói — ahogy a szöveg a prológustól fogva szüntelen hangsúlyozza — angyali életet élnek.

A szent tér megteremtésével párhuzamosan feltételeződik egy ellentétes szemantikai tér, a „gonosz tere” is, amely fizikailag a sivatag világán kívül helyezkedik el: a városban, Alexandriában (vagy éppen Jeruzsálemben, ahonnan az elbeszélő elindult, és ahol olvasói aktuálisan is tartózkodnak). A gonosz tér benépesítői e tér autentikus lakói: pogányok, rablók, útonállóak, valamint világi keresztények is, akik mind szemben állnak a szent tér és lakói képviselte értékekkel. A két tér, a szent és a gonosz tere között ellentét, határ feszül, amely ugyanakkor nem áthághatatlan: vannak olyan szereplők, akik képesek a határátlépésre — akár szinkron, akár diakron módon. A *Historia monachorum* narratíváját e határátlépések hozzák mozgásba.

A sivatag szent tere és a világ gonosz tere között többféleképpen jöhet létre a határátlépés. Az első, rendkívül nagy horderejű éppen az extradiegetikus-homodiegetikus¹² elbeszélő határátlépése, aki a narráció során újra átéli, sőt megteremti annak helyzetét. Így olvasói — hozzá hasonlóan — határátlépőkké, a cselekmény hordozóivá, azaz főszereplőkké lesznek.¹³ De van más lehetőség is: az elbeszélésében — akár az extradiegetikus, akár valamely más, intradiegetikus (homo- vagy heterodiegetikus) elbeszélőtől — többször értesülünk arról, hogy a szent teret reprezentáló szerzetesekhez különböző ba-

¹² Az elbeszélő művek elemzésének — s azon belül az elbeszélő instancia leírásának — legjobban használható rendszerét és terminológiáját a strukturalista indíttatású francia narratológus, Gérard Genette dolgozta ki *Discours du récit* című 1972-ben megjelent tanulmányában, amelyet a *Nouveau discours du récit* című írása módosított valamelyest 1983-ban. A két szöveg német fordítása: Gérard GENETTE (ford. Andreas Knop): *Die Erzählung* W. Fink, Paderborn 1998, 2010³. A Genette által bevezetett fogalmak magyar megfelelőihez jól használható: DOBOS István: „Az elbeszélés elméleti kérdései”, in UÓ: *Az irodalomértés formái*. Csokonai, Debrecen 2002. 119–134.

¹³ Vö. DEJCSICS (6. jz.) 34–35.

jokban sínylődő emberek jönnek, s a szerzetesekkel találkozási csodáknak lesznek részesei. A csodák, a meggyógyuló emberek határátlépői szintén a határátlépés alkalmai.

Három megtérésnarratíva

Ezen a ponton érünk el a megtéréstörténetekhez. A szent és a gonosz szemantikai tere közti határátlépés különleges alkalmait jelentik ugyanis a megtéréselbeszélések. Szerkezetüket tekintve háromféle megtéréselbeszéléssel találkozunk a *Historia monachorum*-ban. Az első, leggyakoribb típus az, amikor egy pogány ember a szerzetes megjelenítette szent térben hívővé válik. Erre a fajtára egyébként nem csak a *Historia monachorum*-ban, hanem az egész szerzeteshagyományban (*Apophthegmata*, valamint a szíriai és palesztinai szerzetesekről szóló beszámolókból is) bőségesen találunk példát. A *Historia monachorum* gyűjteményéből ide tartozik például a hermopolisi határban lakó Apollónios története, akinek egész élethivatása az, hogy a bálványoknak szolgáló embereket megtérítse (HM VII, 1.5–7); Koprés atya, aki kertje segítségével térít meg egy pogány zöldségtolvajt (HM IX, 7), Paphnutios megtért haramiája, aki egy Istennek szentelt szüzet ment meg társai kezéből, majd keresztény fuvolajátékoská válik; (HM XVI, 1) Theón, aki futni hagyja az őt kirabolni készülő rablókat, mire azok megtérnek (HM VI), valamint Ammón, aki meg két hatalmas sárkánykígyó segítségével kapja el és téríti meg az őt rendszeresen kifosztó rablókat. (HM VIII) A térítés eszköze ezekben az esetekben a párbeszéd és a csoda. A határátlépés minden alkalommal bonyolult, s elbeszélésének célja inkább demonstratív: annak epizódyszerű illusztrációja, hogy az illető sivatagi atya már a jelenben szent.

A megtéréstörténetek második típusát azok az elbeszélések alkotják, melyekben már nem egy pogány, hanem egy keresztény a főszereplő: a szerzetessel találkozási folytatja a keresztséggel megkezdett megtérését, és szerzetes lesz. A legszebb ilyen elbeszéléseket Paphnutiosszal kapcsolatban olvassuk, aki egy fuvolást, egy falusi polgármestert és egy kereskedőt térít szerzetessé. (HM XVI)

Mindhárom alakról megjegyzi az elbeszélő, hogy már szent életet éltek — csak éppen a városban, a sivatagon kívül.¹⁴ Utazásuk, amely a városból a sivatag angyali életébe vezet, mindhármuk esetében a halállal lesz teljessé, amelynek során az angyali kórus tagjaivá válnak („a szentek angyali karában” lehelik ki lelküket). A Paphnutios-narratíva voltaképpen arra a kérdésre ad választ, milyen viszony áll fenn a világban

¹⁴ „Paphnutios, aki angyalokhoz méltó életet élt, egy alkalommal imádkozott Istenhez és kérte, hogy mutassa meg neki, kihez is hasonlít a szentek közül. Megjelent neki egy angyal, és azt válaszolta, hogy egy bizonyos zenészhez hasonlít. [...] Paphnutios [...] újra kérte Istenét, hogy mutassa meg, ki az, aki hozzá hasonló lenne a föld színén. Ismét hallatszott az Úr hangja: «Tudd meg, hogy a szomszédos falu előljárójához vagy hasonló.» [...] Harmadszor is kérte az Urat, hogy mutassa meg, kihez hasonlít az emberek közül. Az isteni hang pedig ismét válaszolt: «Ahhoz a kalmárhoz hasonlítasz, aki most feléd tart [...]».” (HM XVI)

élő szentéletű keresztények és a sivatagi szerzetesek között. A válasz nyilvánvaló: tiszteletre méltó dolog a világban élni — olyannyira, hogy az ottani élet a tökéletes szerzetes életével egyenértékű —, ám ha teheti az ember, akkor Isten emberével találkozva vonuljon ki a világból, és legyen szerzetessé. Az elbeszélés döntő mozzanata az, hogy e kérdésre elsősorban nem elméleti, hanem *narratív választ* ad, s e narratív választ retorikai és irodalmi elemek eszköztárával támasztja alá. Az elbeszélésben szereplő világi emberek részletes bemutatásuknak köszönhetően nagy azonosulási potenciált hordoznak az olvasónak. Hiszen ugyanazon lét különböző társadalmi szintjeit testesítik meg: egyikük útonálló és (nemkülönben lenézett) fuvalás, másikuk (házasságban élő) falusi előljáró, végül a harmadik a kereskedőréteghez tartozik. E foglalkozások a szerzetesi erkölcsök szempontjából meglehetősen kétségesek, ugyanakkor a világban élőknek többé-kevésbé ismerősek. Ugyanígy különböző helyzetet képviselnek a sivataghoz való térbeli viszonyukban is: az első a sivatag lakója már megtérése előtt is, a második a sivatag szélén él egy faluban, a harmadik pedig a par excellence bűnös nagyvárosból, a sivatagtól legtávolabb eső Alexandriából származik. Az elbeszélés célja ezek szerint a világban való szent élet, valamint a sivatagi szerzetesi lét kapcsolatának meghatározása — akár a szerzetesi olvasók, akár a világiak számára. Az elbeszélés ereje a narratívában rejlik, hiszen az egy egyszerű érvelő-logikus beszédnél sokkal több azonosulási pontot nyújt a befogadónak.

A nekünk most legérdekesebb szerkezetet az a harmadik típusú narratíva hordozza, amely arról a folyamatról számol be, melynek során egy pogányból a szent térrel való találkozása során szerzetes lesz. Azért különleges az ilyen elbeszélés, mert a keresztény megtérés mozzanatahoz kapcsolódik úgy, hogy a korábbi bűnös életmódtól való elfordulás egyenesen a szerzetesi állapot vállalásához (bűnbánathoz, böjtöléshez és egyéb aszketikus cselekedetekhez, majd pedig a *vita angelica* tökéletességéhez) vezet a „világban való” keresztény lét átmeneti lépcsőfoka nélkül. E megtérésselbeszélésekből található a legkevesebb.

Csak egyetlen ilyen történetet emelek ki a következőkben részletesebben, a Mutios atya megtéréséről szóló elbeszélést. (HM IX) Ez a szakasz belső elbeszélésként szerepel egy másik atyáról, Koprésról szóló szakaszon belül, az intradiegetikus-heterodiegetikus elbeszélő, Koprés előadásában. Ez az elbeszéléseken belüli elbeszélő elődjének életéből elsőként azt tárja fel, hogy rabló volt:

Eredetileg pogány, módfelett nagy gazember, sírok fosztogatója, hírhedt a gyalázatosság minden nemében. (2,1)

E felsorolásban a gonosz élet minden vonása megjelenik: haramia, sírrabló, gonosztevő. A bemutatás révén Mutios egyértelműen a gonosz világhoz, úgy is mondhatjuk, a „gonosz szemantikai teréhez” tartozik. S amit itt összefoglaló-reflektáló módon mond el a belső elbeszélő, azt a narratíva szintjén is kifejti, egy elbeszélés keretében, a megírsult betörésről:

Egy éjszaka egy Istennek szentelt szűz házába készült betörni. Mindenféle szerszámok segítségével (melyek jól ismertek az efféle szakemberek előtt) felkapaszkodott a ház tetejére, kémlelvén, hogy milyen úton-módon surranhatna be észrevétlenül az épület belsejébe. A bejutás azonban sokkal bonyolultabbnak bizonyult a vártnál, így az éjszaka legnagyobb részét a tetőn töltötte, de teljesen eredménytelenül. Számos módszert eszelt ki, mindhiába; majd belefáradt a kísérletezésbe, és elnyomta az álmot. (2,2)

Az elbeszélés kezdete a büntett külső körülményeit írja le, amelyekben maga a cselekmény lejátszódik. Már ebből az előkészítésből érezzük, hogy a rabló a *par excellence* bünt kívánja végrehajtani: behatolást az Istennek szentelt szűz házának belsejébe. Vallástörténeti szempontból nézve e történetet, mozzanatai és a latin szöveg szóválasztása (*virgo, exspoliare, penetralia, inrepo*) deflorációs kísérletre emlékeztetnek, ám ha ettől el is tekintünk, még mindig érezzük azt a nagy feszültséget, amely a rabló éjjeli kísérletei és a lent alvó szent szűz megszentelt tere között feszül.

Természetesen az éjjeli betörési kísérlet nem sikerülhet, a rabló kudarcot vall, sőt elalszik próbálkozásai közben, és álmot lát. Ezzel az a szent tér tör be az életébe, amelyen pedig ő akart erőszakot tenni:

Álmában úgy tűnt, egy uralkodó külsejű alak áll mellette, és ezt mondja neki: „Hagyj fel végre a gaztettekkel, ne onts többé embervért, az átkozott tolvajmesterség helyett pedig hitbéli munkálkodásra fordítsd éjszakáidat! Állj be az égi, az angyali seregbe, és ez időtől fogva már élj érelyesen; én pedig e hadtest parancsnokává és vezérévé teszek.” (2,3)

Az éjjeli virrasztás és elalvás motívumát a vallásos virrasztás, az útonálló vérontás és fegyverviselés mozzanatát az angyali katonáskodás váltja fel. Az, hogy álmában a szentséggel találkozik, üdvös feszültséget ébreszt az útonállóban, szembekerül a saját szemantikai tere képviselte értékrenddel, s keresi az átjárást az ellentétes szemantikai térbe. A megtérés folyamata — azaz a szent térbe való belépés — ugyanakkor a kezdeti nagy távolság miatt hosszadalmas, több szakaszból áll, és több síkon zajlik. Álma után a rabló a szűzzel találkozik, aki megmutatja neki a helyi templomot. (2,5) Ott a papok megkeresztelik, s az első zsoltár három versének tanulmányozását adják neki feladatul. (2,6–2,7) Ezt az erkölcsi elmozdulást az elbeszélés *időbeli* és *térbeli* elmozdulással is érzékelteti:

Még három napig a presbiterek között maradt, majd elindult a sivatagba, ahol igen sok napot töltött. (2,8)

A hitbe való beavatást követően a megtért rabló hosszabb ideig marad a vezeklés állapotában. Innen, a sivatagból visszatérve már nem három napot, hanem egy hetet tölt a papoknál, majd további hét évre vonul vissza a sivatagba (2,9–10); azt a tényt, hogy a belső elbeszélés főhőse, Mutios megérkezett a szent térbe, a térbeli és időbeli elmozdulás mellett (a városból kijöve egyre több időt tölt a sivatagban) az angyalok ismert motívumával jelzi az elbeszélő:

Kenyeret csak vasárnaponként evett, s az is égi úton érkezett hozzá: valahányszor ugyanis felkelt az imából, ott talált egy kenyeret, mely senki emberfiától nem származhatott. (2,11)

A Mutios-narratívát vizsgálva megállapíthatjuk, hogy célja sokkal inkább a narráció, a történet elbeszélése, mintsem a példa követésére, a megtérésre való felhívás. Ennek két bizonyítékát találjuk. Egyfelől a megtéréstörténet múltként van elbeszélve, a jelent jelző Koprés elbeszélésén belül. Az extradiegetikus-homodiegetikus elbeszélő csak ez utóbbival való találkozásáról számol be, a fenti elbeszélés az idealizált szerzetesi múltban és Koprés közvetítésében jelenül meg. Másrészt a világi keresztényből szerzetessé válók narratívája sokkal nagyobb azonosulási potenciált hordoz a befogadónak, hiszen élethelyzetük (város lakó és már megtért keresztény) sokkal inkább hasonlít egymáshoz. A múltbeli pogány rabló mint kiindulási pont ugyan hasonlóképp a világ szemantikai terébe tartozik, de jóval nagyobb távolságra van a lehetséges befogadóktól.

A Koprés-történeten túlmenően a szerzetesekhez kötődő megtéréstörténetekben azt láthatjuk, hogy a *conversio* mozgatója minden esetben a szenttel, azaz a szent teret kiterjesztő személlyel való találkozás. A megtérők nem annyira közvetlenül, mint inkább csak áttételesen, az erőmegnyilvánuláson keresztül találkoznak Isten jelenlétével. A megtérés az elbeszélések belső logikája szerint nem valami belső út, különösen nem valamiféle hitigazságok elfogadása, hanem közvetített isteni erőmegnyilvánulás. A bálványimádó pogányok megtérésénél is ugyanezt a mozzanatot találjuk, amelyhez gyakran társul a bálványimádás esztelenségének racionális belátása. A bálványtól való megtérés a kereszténység szemszögéből van elbeszélve: a tévelygést és téves gondolkodást egy bizonyos józan belátás váltja fel. Ezt a bemutatást tekinthetjük egy sajátos fokalizációnak is. Ezek szerint a befogadóközösséget nem a megtérésről kell meggyőzni, hanem a helyes keresztény életről és a helyes szerzeteséletéről.

Összefoglalás

A szerzeteséletrajzok megtéréstörténeteinek típusait narratológiai olvasatban áttekintve összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy céljuk nem annyira valamiféle történeti helyzet megragadása és rögzítése (pl. a szerzetesek missziós szerepének ábrázolása), de nem is misszió vagy apológia (a megtérésre való buzdítás), hanem annak bemutatása, hogy az egyetlen angyali életmód miként konkretizálódik a legkülönbözőbb történeti és földrajzi helyzetekben. A megtéréstörténetek a többi szerzetestörténethez hasonlóan a befogadót tartják szemük előtt, akinek egyfelől vallásos szórakoztatást, másfelől valódi azonosítási lehetőséget kell kínálniuk. A befogadó egyre inkább csak áttételesen, éppen a befogadás (olvasás) aktusában azonosulhat az elbeszélte történetek főszereplőivel, s minél nagyobb a történelmi és földrajzi távolság, annál áttételesebb ez az azonosulás. A megtéréstörténeteket mégis egységben tartja az egész mű koncepciója: a szent és a profán tere közti feszültség, mellyel végső soron — sajátos, egészen személyes módon — minden kereszténynek meg kell küzdenie, ha az angyali élet részesévé akar válni.