

DEJCSICS KONRÁD

„Virtutis iter agere volentibus...”

*A szereplők, az elbeszélő és a befogadó útjai
a Historia monachorumban*

1092 és 1095 között László király összeírta és megerősítette a Pannónia Szent Hegyén épült Szent Márton Monostor javait, ingóságait és ingatlanait. Az összeíró levélben a liturgikus ruhák, tárgyak számba vétele után felsorolta a könyveket is, amelyeket a szerzetesek a liturgián és egyéb alkalmakor használtak. A könyvlista vége felé, a tankönyvek és klasszikus irodalom példányai után, közvetlenül Szent Márton életrajzát követően a következő könyvcímet találjuk: *Vita Patrum*. Korabeli könyvlistákból tudjuk, hogy melyik könyvek gyűjteményét takarta ez a cím. Szokás szerint egybe volt kötve Szent Jeromos három szerzeteséletrajza, a *Vita Pauli*, *Vita Hilarionis* és a *Vita Malchi captivi*, továbbá az athanázi *Vita Antonii*, végül az akkoriban ugyancsak Jeromosnak tulajdonított, ma bizonyítottan rufinusi eredetű *Vita sanctorum patrum*, mai elnevezéssel *Historia Monachorum in Aegypto*. A bejegyzés nem csupán arról tanúskodik, hogy a 11. századi Pannonhalmán a szerzetesek közösségi olvasmányai közé tartoztak a szerzetesatyák életrajzai, úgy, amint azt Szent Benedek a 6. századi szerzetesek számára a Regulában előírta,¹ hanem – ahogy a filológiai kutatás részletesen kimutatta – arról is, hogy a monostorban egy jó szöveg hagyományozású, a címet jó olvasatban hozó kódexszel rendelkeztek.²

A fenti gyűjtemény egyik legkevésbé ismert, ugyanakkor mind irodalmi, mind egyház- és teológiatörténeti vonatkozásai miatt egy-

¹ Vö. RB 42,3; 73,5

² A *Vita patrum* olvasat elsőbbségével a *Vitae patrum* változattal szemben, illetve a szöveg hagyomány kérdésével részletesen foglalkozik a *Historia monachorum* kritikai kiadása: Tyrannius Rufinus: *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*. Kiadta: Eva Schulz-Flügel. de Gruyter, Berlin – New York, 1990, 35–36. Magyar fordítása: Tyrannius Rufinus: *Az egyiptomi szerzetesek története*. Ford., bev. jegyz. Pataki Elvira. Piliscsaba, 2004.

aránt fontos darabja a 4. és 5. század fordulóján keletkezett³ *Historia monachorum in Aegypto* (Az egyiptomi szerzetesek története, HM), amely a latin nyelvű világban Tyrannius Rufinus fordításában (átdolgozásában) vált közismertté. A mű úti beszámoló, amely egy ismeretlen utazó tapasztalatairól számol be, aki egy utazócsoporthoz tagjaként zarándokút keretében kereste fel a 4. századi egyiptomi szerzetesközösségeket és remetéket. A beszámoló címzettjei a jeruzsálemi Olajfák-hegyi kolostor szerzetesei. A zarándokút egyes állomásairól, az útközben megismert atyák angyali életéről a munka egyes fejezetei különböző terjedelemben és stílusban számolnak be. Az utazás narratív kerete egybefog rövid, kizárólag életrajzi adatok felsorolására vagy egy-egy apophthegma közlésére szorítkozó beszámolókat; olyan szövegeket, amelyek egy-egy szerzetes életét összetett életrajz alakjában ábrázolják, amennyiben az egyes állomásokat időrendi sorrendben mesélik el, s az egyes részleteket novellisztikus elemekkel dúsítják; továbbá önmagukban zárt, novellaszerű, egységes cselekményű történeteket; végül lazán összefűzött apophthegmákat. A mű ily módon színes, kaleidoszkópszerű képet közvetít az egyiptomi szerzetességről, annak különböző fajtáiról, s az olvasás közben a befogadó nemcsak az egyiptomi sivatag angyali életét élő szentjeivel, azok életrajzi elemeivel, csodáival, életmódjával és példájával ismerkedik meg, hanem részt kap az utazás élményében, részt vesz az utazó-elbeszélő izgalmas és érdekes kalandjaiban, s egyben belső változásában is.

1. Paradigmák: teológia, történelem vagy irodalom?

A *Historia monachorum* műfaja tehát úti beszámoló, s az utazási keret szentéletrajzokat fog össze. Ugyanakkor mi a célja e kollektív életrajznak? Milyen magatartást vár el korabeli és mai olvasójától? A *Historia monachorum* befogadás- és modern kori kutatástörténetét vizsgálva négy paradigmát emelek ki, amelyek értelmezésünkhöz kiindulópontot jelenthetnek.

1. Amikor Szent Márton monostorának szerzetesei a középkorban könyvtárjukban tartották az „Atyák életének” gyűjteményét, több évszázados értelmezési hagyományban álltak. Ennek útját a nyugati szerzetesség történetében részben Szent Benedek indította el, aki Regulájában külön is megemlítette a *Vita patrumot*. E tanulmánynak nem célja a későórkori és koraközépkori recepció vizsgálata, ugyanakkor egy mozzanatra érdemes felhívni a figyelmet. Benedek ezt írja a Regula 42. fejezetében:

³ A *Historia monachorum* eredeti görög szövegének keletkezési időpontját illetően a *terminus post quem* I. Theodosius császár halála (395), a latin fordítás pedig valamivel Rufinus halála előtt (411) készülhetett el, azaz 397 táján, esetleg 401–405 között. Vö. Schulz-Flügel, i. m. 17. és 46–47, Patricia Cox Miller: Strategies of Representation in Collective Biography. In Tomas Hägg, Philip Rousseau (ed.): *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley, University of California Press, 2000, 209–253. Különösen is: 222. 46. jegyz.

[H]a kétszeri étkezés van, ahogy felkeltek a vacsorától, üljenek le mindnyájan együtt, és az egyik olvasson föl a „Beszélgetésekből” vagy „Az atyák életéből”, vagy esetleg valami mást, amin épülnek a hallgatók.” (RB 42,3)⁴

A szöveg elsődleges befogadóközösségének, az Olajfák-hegyi szerzeteseknek „utódaihoz”, egy másik kolostor szerzeteseihez szól. Olvasásának célja Benedek megfogalmazásában az *aedificatio*, a lelki építkezés. Nem okvetlenül az utánczás, nem is az aszketikus példaképek lemásolása, hanem a lelki-elméleti következmények leszűrése. Ez az értelmezés egységében vizsgálja a művet, nem különíti el hasznos és haszontalan, valós és fiktív elemekre, a történetiség és fikció későbbi kérdése pedig fel sem merül.

2. A befogadástörténet második lényegi paradigmájának a 19. század felvilágosult szellemkörnyezetében fogant elemzéseket, történetkritikai és műfajelméleti megközelítéseket tekintem. A kérdésfeltevés – különösen a 19. század végén és a 20. század elején – a *Historia monachorum* történeti megbízhatóságára, referenciális viszonyaira irányul. A kutatás ekkor azt vizsgálta, hogy valós utazás, illetve valós, történelmi alakok állnak-e a mű háttérében. E kérdésre számos megszorítással ugyan, és különböző mélységben, de igenlő választ adtak a kutatók.⁵ Sokkal vitatottabb az a kérdés, hogy mi a státusza a műben elbeszélte csodáknak, hogyan kell érteni az angyalok és próféták jelenlétét. Számos kutató mind a mai napig ezen a ponton nem teljesen tisztázott előfeltevással azt a módszert követi, hogy a történelmi tudást bővítő adatokat kiemeli és valósként tárgyalja, a csodákat pedig afféle díszítő elemnek tekinti. Ez a kérdés a hagiográfia (szentéletrajz-írás) hagyományába illesztve különös hangsúlyt kap, amidőn a csodaelbeszélések úgy jelennek meg, mint az irodalmi stilizáltság – végső soron a (kifejezetten kritikával illett) szórákoztatás, a *delectatio* eszközei. Ez a reflektálatlan álláspont oda vezet, hogy azt a művet, amelyben kevesebb retorikai és irodalmi elem szerepel, történetileg hitelesebbnek és esztétikailag értékeesebbnek tekintik.

3. A harmadik értelmezési paradigma teológiai (dogmatikai) és teológiatörténeti vonatkozásokra figyel. A *Historia monachorum* keletkezési körülményei és szövegkritikai vizsgálata⁶ ugyanis arra utalnak, hogy a mű az órigenista vita szellemkörnyezetében, az 5.

4 *Szent Benedek Regulája*. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2006.

5 Már Jeromos felvetette 133. levelében azt a vádat, hogy Rufinus fiktív alakokat „csempészett be” abba a sorba, amelyet a történetileg kétségkívül igazolható Lykopolisi János nyit meg. Adalbert de Vogüé a maga részéről a teljes utazást történeti ténynek tartja és 394 szeptembere és 395 januárja közé helyezi: A. Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique III*. Paris, 1996, 318–321. Schulz-Flügel valamivel szkeptikusabb, ő inkább az elbeszélések stilizáltságára hívja fel a figyelmet: Schulz-Flügel, i. m. 23.

6 Továbbmutató és rendkívül alapos értekezés e kérdésben: Tóth Péter: A koraközépkori szerzetesi hagiográfia problémái: a *Historia monachorum in Aegypto* különböző nyelvű recenziói. In Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán (szerk.): *Studia Patrum I. A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről*. Szent István Társulat, Budapest, 2002, 122–141.

század elején, 403–404 körül keletkezhetett, amikor a megváltozott politikai–egyházi környezetnek köszönhetően Rómában remény nyílt Órigenész elítélt tanainak rehabilitálására.⁷ C. P. Hammond,⁸ aki Rufinus életének utolsó szakaszát behatóan kutatta, egyenesen arra a következtetésre jut, hogy Rufinus célja a *Historia monachorum* fordításával nem volt más, mint az üldözést szenvedő szerzetesek tanításának és csodáinak bemutatásán keresztül egyfajta finom propaganda kifejtése. Az ilyen elemzés a mű irodalmi és történeti szempontjait teológiai megközelítésnek veti alá, s gyakran nem több teológiai tartalmak „lepárlásánál”, alapos filológiai és irodalmi megfontolások nélkül. E megközelítés hiányossága abban áll, hogy nem számol a ténnyel: a szöveg *mint* szöveg kíván érvényesülni. Hiszen egyfelől *mint* szöveg határozta meg a korabeli befogadást – erre példa a szövegtörténet: a kéziratok 6. századi elterjedtsége, a kontaminálás, a vulgata-olvasatok kialakulása a 11. századra –, másfelől a mai olvasóra is szöveggént, nem pedig egyház- és szerzetesség-történeti előadások ábrázolóanyagaként vagy szövegyűjteményeként kíván hatni.⁹

4. A recepciót tehát eleve irányítja a mű. Negyedik értelmezési paradigmánk bemutatásában erre támaszkodom. A *Historia monachorum* prológa – az antik irodalmi hagyományoknak megfelelően – megnevezi témáját, szerepelteti (fiktív) szerzőjét és (fiktív) befogadó közönségét, egyfajta hermeneutikai kulcsot kínálva fel ezzel. A terjedelmes, a szokásos irodalmi bevezetés-toposzokat kétszer ismétlő prológa így kezdődik:

Áldott az Úr, aki azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és eljusson az igazság ismeretére. Ő vezérelt bennünket is egyiptomi utunkon, és nagyszerű csodákat mutatott nekünk, amelyek okulásul szolgálnak a jövőnk nemzedékek számára. Mindez, úgy kívánom, ne csupán a mi üdvösségünk forrásává legyen, hanem váljék a szerzetesek története az üdvözülés példájává és a kegyesség legfőbb tanávvá; s azok számára, akik az erény útján szándékoznak haladni, az előttük járók tetteiből sugárzó hit segítségével a legszélesebb ösvényt tárja fel. (HM Prol. 1.)¹⁰

A prológa szerint tehát a *Historia monachorum* fő témája az utazás. E téma lelki és fizikai jelentéstartalmát a zarándoklat pusztá említésén túl az idézet stilisztikai eszközökkel is kiemeli. Három síkon szerepel ugyanis e részletben az út motívuma: legtágabb metaforikus–spirituális értelemben mint az üdvözülés képe: „*eljusson az igazság ismeretére*” (ugyanez tér vissza a harmadik említés-

7 P. Bammel: Problems of the „Historia monachorum”. In *Journal of Theological Studies* 47 (1996), 105. Vö. Tóth, i. m. 132.

8 C. P. Hammond: The Last Ten Years of Rufinus’ Life and the Date of His Move South from Aquileia. In *Journal of theological studies* 28 (1977), 397–400. Idézi: Tóth, i. m. 133.

9 A *Historia monachorum* magyar nyelvű kiadása nagy gonddal készített kísérőtanulmányának nagy részét ugyancsak az órigenista szál feltérképezése teszi ki (vö. Pataki, i. m. 21–44.), az irodalmi kérdéseket három oldalon tárgyalja (52–54.).

10 A *Historia monachorum* magyar szövegét mindig Pataki Elvira fordításában idézem (vö. 5. jegyz.), kiemelések mindig tőlem.

ben: „akik az *erény útján* szándékoznak haladni”) – s ennek ellentétpárjaként a legkézzelfoghatóbb értelemben az ábrázolt egyiptomi zarándoklatra vonatkoztatva: „Ő vezérelt bennünket is egyiptomi *utunkon*”. Az út metaforája az utolsó helyen új jelentésárnyalattal bővül, amely az előző kettőt hivatott összekötni: „s azok számára, akik az *erény útján* szándékoznak haladni, az előttük járók tetteiből sugárzó hit segítségével *a legszélesebb ösvényt tárja fel*”. Ezek szerint az elbeszélő utazási beszámoló olyan *ösvény*, amely az üdvösség és *erény útján* előretörőket céljukhoz *vezeti*.

Hogyan jutnak el céljukhoz az *erény útján* előretörők? Természetesen a saját szemükkel nem látott események felidézése, az olvasás révén:

Mivel tehát az Úr ajándékaképpen megadatott nekem, hogy lássam őket és részese lehessenek beszélgetéseiknek, megkísérlem, hogy néhány élményemről, melyeket most emlékezetembe idézett az Úr, beszámoljak; hogy azok, akik nem látták ezeket a férfiakat testi valójukban, tetteiket megismerve és a tökéletes életet legalább az olvasás révén felfedezve arra törekedjenek, hogy kövessék e szent munkálkodás példáját, és nyerjék el a tökéletes bölcsesség, legfőképpen pedig a türelem győzelmi pálmaágát. (HM Prol. 12.)

Az elbeszélő szerint tehát az *erényes életre* a példák megismerése és követése során lehet eljutni. Am miként ragadható meg ez a követés? Mi az adekvát befogadói magatartás? Az antik retorika fogalmaival: *imitatio* (azaz a *Historia monachorum* célja a kollektív életrajzban ábrázolt szerzetesélet és eszmény konkrét követésére való buzdítás volna), *admiratio* vagy *aedificatio* (azaz a munka épületes olvasmányának tekinthető, a kialakuló szerzeteseszemély propagálását célozza meg), vagy – az általában leértékelően használt – *delectatio* (azaz „pusztán” esztétikai élvezetet kíván nyújtani, s a követés-gondolat pusztá jámbor és elmaradhatatlan szólam)?

Mielőtt a most felvetett kérdések megválaszolására rátérnék, egy további megjegyzést kell tennünk a prológussal kapcsolatban. A bevezetés első bekezdésében „nagyszerű csodákat” említ az elbeszélő. A második pont ki is fejti ezeket, amikor ezt olvassuk:

*Láttunk közöttük ugyanis számos atyát, akik e földön is égi életet éltek, a néhány jelenkori prófétát, akiket egyfelől *erényeik*, másfelől a *jövendölés hivatása* lelkesített, s akikből nem hiányzott sem azon *képesség*, hogy említésre méltó cselekedeteikről, sem pedig *hogyan csodákról és vészterhes előjelekről* tegyenek tanúbizonyságot. (HM Prol. 5.)*

A sivatagban élő szerzetesek legjellemzőbb tulajdonsága az, hogy *erényeik*, *csodáik* és *aszkezisük* révén új világot hoznak létre a földön. Az egyébként kietlen, emberi életre alkalmatlan sivatag közepén az angyali élet oázisait teremtik meg. Ennek következtében a sivatag zord körülményei elvesztik fenyegető vonásaikat: a lakhatatlannak tűnő sziklákat és meredélyeket a szerzetesek lakóhelyei népesítik be, a vadállatok pedig megszélidülnek.¹¹ Ám a szerzetesek

élete és az általuk megteremtett milió nemcsak a megjelenésük előtti természeti környezettel áll szemben, hanem az utazó-elbeszélő és a befogadó világával is. Az elbeszélő azért indul el utazására, mert a saját környezetében nem találkozhat hasonló szerzetesekkel, az olvasó pedig azért veszi kezébe a művet, mert maga nem mozdulhat el, miközben saját környezetében mégis idegennek érzi magát.¹² Ily módon a mű közlésfolyamatának három lényeges szereplője között sajátos feszültség jön létre: a mű szereplői szemben állnak az elbeszélő és a befogadó világával. Két szemantikai teret konstituál a prologus, a „szent/angyali/szerzetesi”, valamint a „nem szent/profán” terét. A kérdés az, hogy lehetséges-e határátlépés a két szemantikai tér között, s ha igen, ki az eseményalakító hős, aki képes erre.¹³ Ha e két kérdésre választ adunk, eljuthatunk kiinduló kérdésfeltevésünkhöz: milyen befogadói magatartással közelítsünk a szöveghez: *imitatiót*, *admiratiót* vagy *delectatiót* vár el tőlünk.

2. Koprés, a szerzetesatya

A következőkben a *Historia monachorum* szövegvilágát elemzem, különös tekintettel a narráció során felépített szemantikai terekre, a közöttük való átlépés lehetőségére, valamint az átlépő szereplő személyére. Kiindulópontként a *Historia monachorum* egyik legalaposabb és irodalmilag legkiforrottabb eleme, a Koprés atya életéről beszámoló szakasz (HM IX 1,1 – XI 10,2) adódik. A Koprés-elbeszélés túlnyúlik a HM fejezetbeosztásán, átfogja a jelenlegi IX–XI. fejeze-

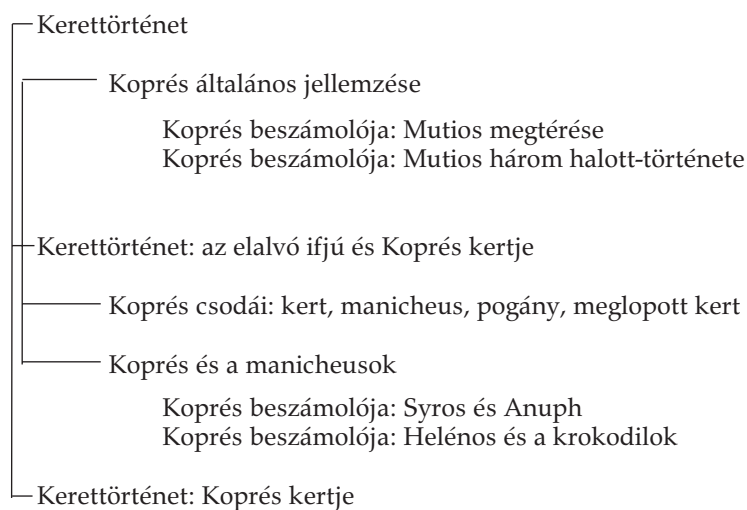
11 Theónt például mindenféle vadállatok, „ökrök, kecskék, vadszamarak” követik, akiknek hűségese kíséretét azzal hálálja meg, hogy megítja őket. Ammónnak az egyébként még látni is félelmetes kígyók állnak a szolgálatában amolyan testőrként; Didymos pedig skorpiókon és aspiskígyókon tapos meztelen lábbal, a 90. zoltár jövődöleése szerint. Még a rettenetes krokodilok is elvesztik félelmetességüket, Helénos szállítóeszközüként szolgálnak, majd parancsára kimúlnak.

12 A *Historia monachorum* mint úti beszámoló ilyen vonásaira Georgia Frank hívta fel a figyelmet: Georgia Frank: Miracles, Monks, and Monuments: The *Historia Monachorum* in Aegypt as Pilgrim's Tales. In *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, David Frankfurter, ed. (Religions in the Greco-Roman World. Brill, Leiden, 1998), 483–505. 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 – keresztény szóval élve: 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, amelyben az utazás, a különleges hely és különleges személy mozzanata szerencsésen összekapcsolódik. (Frank, i. m. 492–494.)

13 A szemantikai terek és a határátlépés tematikájához lásd: Jurij M. Lotman: *Die Struktur literarischer Texte*. Wilhelm Fink Verlag, München, 1993, különös tekintettel a 8. fejezetre: 300–402.

teket. A szöveg meglehetősen bonyolult, de gondosan megszerkesztett felépítésű: a zárándoklat elbeszélője a kerettörténetben beszámol arról, hogy zárándoktársaival Kopréshez érkeztek, majd Koprés elbeszélését idézi a környéken élt szerzetesekről. Koprés elsőként egy Mutios nevű atyának az életéről számol be, aki rabló volt, majd egy istenfélő szűz házába való betörés közben megtért és szerzetessé vált. Ez a Mutios szerzetesként három halálessettel került kapcsolatba: a saját tanítványának halálával, egy haldokló testvérrel, aki miatt megállította a nap mozgását, valamint egy harmadik szerzetessel, akinek meghosszabbította az életét három évvel. Mindhármukon megmutatta lelki nagyságát. A Mutiosról szóló beszámolót követően egy pillanatra megjelenik a kerettörténet elbeszélője és az utazótársaság, s e jelenet kapcsán Koprés a saját múltjából mond el három történetet. Ezt követően a X. fejezetben beszámol egy másik atyáról, Syrosról, akinek a története a keresztényüldözés idejére nyúlik vissza, valamint Helenosról (XI. fejezet), aki a vadszamarak és krokodilok szállítóeszközét használta.

A Koprés-kör szerkezetét sematikusan a következőképp ábrázolhatjuk:



Az elbeszélés első szakasza a kerettörténethez kapcsolódik, s az utazótársaság és az elbeszélő világába vezeti az olvasót. Néhány szóval jellemzi Koprést, azaz felvázolja Egyiptom szent terének azt a részét, amellyel az utazók – és az olvasó – találkozni fognak:

A sivatag mélyén, egy monostorban élt egy [...] szent férfiú, a Koprés nevű presbiter, aki látogatásunk idején nyolcvanas éveiben járhatott. Sok jeles cselekedetet vitt végbe, gyógyította a gyengélkedőket és visszaadta egészségüket, de emellett ördögöt is űzött, és számos csodát tett, amelyek közül néhány ottlétünk idején történt. (HM IX 1,1)

Ez a jellemzés megfelelne akár egy önálló fejezetnek is a *Historia monachorum*on belül, hiszen felsorol *minden* olyan tulajdonságot, amely csak a sivatag angyali atyáit jellemzi (csodatétel, betegek meggyógyítása, démonok megfutamítása). E bevezető mondatok révén meg is konstituálódott az a szent térrész, amelybe most az utazás elbeszélői *belépnek*. Az elbeszélő egy bevezető (iniciációs) rítusról tudósít, amely egyfelől Koprés alázatosságát, másfelől az érkezők megtisztítását hangsúlyozza: „Miután megpillantott, csókkal köszöntött bennünket, az ima után a szokáshoz híven lábunkat is megmosta; majd kérdezgetni kezdett, mi újság a világban.” (1,2) Többről van szó tehát, mint hogy a szerzetes alázatosságából megmosta az érkező vendégek lábát: a csók és a lábmosás révén ő maga emelte be őket saját szent szférájába. Ezek után természetesen nem az utazók fognak mesélni a világ folyásáról, hanem ő maga tájékoztatja őket a saját szent világának múltjáról és jelenéről: „Ő pedig egyáltalán nem vette rossz néven kérésünket, és mesélni kezdett életéről [...]” (1,3).

2.1. Mutios és szerzetesi köre – határátlépések I.

A következőkben Koprés saját szerzetesi lakhelyének előző lakójáról, Mutiosról mesél az utazóknak, felbontva az elbeszélés időrendjét:

Élt ugyanis előttünk egy igen nemes férfiú, Mutios atya. Ő volt az első szerzetes ezen a vidéken, aki itt, a sivatagban elsőként mutatta meg mindnyájunknak az üdvözülés útját. (2,1).

Az elbeszéléseken belüli elbeszélő, Koprés, elődjének életéből elsőként azt tárja fel, hogy rabló volt. Ez a néhány mondatos bevezető szakasz párhuzamba állítható a valós elbeszélő néhány mondatos bevezetőjével. Amíg ott azt hallottuk Koprésről, hogy szent volt és jeles cselekedeteket hajtott végre, úgy Mutios rablóról azt halljuk, hogy mennyire gonosz:

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

Amint a keretelbeszélésben a „szent élet” minden toposzáról szó esett, úgy itt a „gonosz élet” minden vonása megjelenik: haramia, sírrabló, gonosztevő. E bemutatás révén Mutios egyértelműen a szenttel ellentétes 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 – elbeszélés keretében egy meghiúsult betörésről:

[Mutios e]gy 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. (2,2)

Az elbeszélés kezdete a büntett külső körülményeit írja le, amelyekben maga a cselekmény lejátszódik. Már ebből az előkészítésből azt érezzük, hogy a rabló a par excellence bünt kívánja végrehajtani: behatolást az Istennek szentelt szűz házának belsejébe. Vallástörténeti szempontból nézve e történet és elemei („szűz”; „betörni”; „besurranni”; „belsejébe”)¹⁴ deflorációs kísérletre emlékeztetnek, ám ha ettől el is tekintünk, még mindig érezzük azt a nagy feszültséget, amely a rabló éjjeli machinációi 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. Ekkor az a szent tér tör be az életébe, amelyen pedig ő akart erőszakot tenni:

Számos módszert eszelt ki, mindhiába; majd belefáradt a kísérletezésbe, majd elnyomta az álom. Álmában úgy tűnt, egy uralkodói külsejű alak áll mellette, és ezt mondja neki: „Hagyj fel végre ezekkel a gaz tettekkel, ne onts többé embervért, az átkozott tolvajmesterség helyett pedig hitbéli munkálkodásra fordítsd éjszakáidat! Állj be az égi, az angyali seregbe [...]!” (2,3)

Már csak retorikai szerkesztettsége miatt is érdemes elidőzni e szakasznál. Az éjjeli virrasztás és elalvás motívumát a vallásos virrasztás, az útonálló vérontás és fegyverviselés mozzanatát az angyali katonáskodás váltja fel.

Az a tény, hogy álmában a szentséggel találkozik, üdvös feszültséget ébreszt az útonállóban, szembe kerül a saját szemantikai tere reprezentálta értékrenddel, és 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. Álmát követően a szerzetes személyesen is találkozik a szűzzel, aki megmutatja neki a helyi templomot (2,5). Ott a papok megkeresztelik, és az első zsoldár három versének tanulmányozását adják neki feladatul (2,6–2,7). Ezt a morális elmozdulást az elbeszélés időbeli és térbeli elmozdulással is érzékelteti:

Még három napig a szerzetesek között maradt, majd elindult a sivatagba, ahol igen sok időt töltött, éjjel-nappal könnyek között imádkozott, és csak gyökerekkel táplálta testét. (2,8)

A hitbe való beavatást követően a megtért rabló hosszabb ideig marad a vezeklés állapotában. A sivatagból visszatérve már nem három napot, hanem egy hetet tölt a papoknál, majd további hét évre vonul vissza a pusztaságba (2,9–10). Végezetül azt a tényt, hogy a belső elbeszélés főhőse, Mutios megérkezett a szent térbe (ez természetesen ugyanaz a helyszín, ahol a belső elbeszélő, Koprés él, s ahol az utazás elbeszélője éppen tartózkodik), a térbeli és időbeli elmozdulás mellett (a városból kijöve egyre több időt tölt a sivatagban) rövid összefoglalással is jelzi az elbeszélő. E leírásából természetesen

¹⁴ A latin szóhasználat még egyértelműbb: „virgo”; „exspoliare”; „inrepro”; „penetralia”.

nem hiányzik az angyali beavatkozás sem. A gyökereket és könnyek között való éjjel-nappali imádságot az angyali étel és a hálaadás váltja fel:

Kenyeret csupán vasárnaponként evett, s az is égi úton érkezett hozzá: valahányszor ugyanis felemelkedett az imából, ott talált egy kenyeret, mely senki emberfiától nem származhatott. Hálát mondott érte, megette, s ez elegendő erőt adott neki egészen a következő vasárnapig. (2,11)

Miután Mutios a sivatagban elérte az angyali életmódot, a belső elbeszélő, Koprés három epizóddal szemlélteti tökéletességét. Tematikailag mindhárom a halállal kapcsolatos: az első elbeszélés inkább furcsa, mint szent történetet mond el Mutios fiatal tanítványáról, akit ő maga öltöztetett be a szerzetesi ruhába, s akit annak halálakor is ő öltöztet fel – egészen addig, amíg az ki nem szól, hogy „Elég!” (3,1–5). A második történetben Mutios egy egykori tanítványát látogatja meg, s megállítja a napot, csak hogy elérjen hozzá annak halála előtt, majd a napcsodát követően életre szólítja a halottat, aki azonban inkább a másvilágra térne vissza (4,1–8). A harmadik epizód egy olyan haldokló testvéréről szól, akinek bűnös életmódját Mutios leleplezi, s három év haladékokat esdekel ki számára. Magával viszi a sivatagba, s három év múltán angyali küllemben térnek vissza („de már nem ember volt [...], hanem emberből angyallá lett, aki Isten pecsétjét viseli magán” 5,5), majd az ifjú szerzetes meghal (5,1–7).

Az elbeszélő anyag gazdagsága önmagában is csodálatra méltó, de még csodálatosabb az anyag elrendezése és tematikai tagolása. Mutios három *tanítványáról* hallunk, azaz szerzetesi kisugárzását követő emberekről: egy kezdőről, egy volt tanítványról és egy jelenlegi, tökéletessé válóról. Három *változásról* is szó van: az első ifjú idegenből („egy fiatalember” 3,1) szeretett szerzetestanítvánnyá („gyermekem” 3,4) válik; a második a halál birodalmából életre támad, majd tanító jelleggel ismét visszatér az alvilágba („Jobb nekem már eltávoznom és Krisztussal lennem” 4,7); a harmadik pedig szerzetesvoltát meghazudtoló tunyaságából és bűneiből valódi angyallá válik. A legmeglepőbb azonban az, hogy mindhárom csoda akkor történik, amikor Mutios *elhagyja* a sivatag zárt világát és kijön az emberek közé: „sok idő elteltével ismét előjött a sivatagból” (3,1); „Más alkalommal ismét visszatért a pusztaságból” (4,1); „az meg [ti. a haldoklásból visszahozott szerzetes] talpra szökkent, és késlekedés nélkül követte őt a sivatagba”. (5,5).

Elmondhatjuk tehát, hogy három határátlépéssel találkoztunk, amelyek mindegyikében egy kívülálló, a „nem szent”, vagy éppen a „gonosz” szemantikai teréhez tartozó szereplő Mutiosszal találkozva bebocsáttatást nyert a szent térbe. Mindhárom alkalommal Mutios „kiterjesztette” a sivatag szent terét a városiak világára, ő maga vitte magával a szent szférát, majd pedig ő maga vitte vissza magával az illető szerzetesjelölteket a pusztaság szent világába. Az elbeszélés

szintjén megfigyelhettük a három szituáció párhuzamos felépítését is: az elbeszélő néhány szóval rendre vázolta a kiindulási helyzetet, amelynek során egy szerzetes (vagy leendő szerzetes) a „szent” szemantikai terén *kívül* pozicionálódott, majd megjelent Mutios, aki csodát tett és segítette a határátlépésben az illetőt.

2.2. Koprés, szerzetesi köre és az elbeszélő – határátlépések II.

A három halálesetről tudósító részletes szakasz után – néhány szerzetes életére vonatkozó rövid feljegyzéseket követően – az elbeszélő visszatér a kerettörténethez, Koprés elbeszélésének körülményeihez és a hallgatóság reakciójához:

Mialatt az öreg Koprés ezeket előadta, testvéreink egyikének kezdett elege lennie az elbeszélésből, talán mert hihetetlennek találta az említett eseményeket, és annak jeléül, hogy torkig van a történetekkel, szunyókálni kezdett. Mikor mélyen aludt már, látja ám álmában, hogy az aggastyán kezében arany betűkkel írott könyvet tart, s úgy tűnik, innen olvassa történeteit, mellette pedig egy tündöklő külsejű férfi áll, tiszteletre méltó ezüstös szakállal, s imígyen korholja őt súlyos szavakkal: „Miért nem figyelsz arra, amit olvasnak, s miért alszol ehelyett hitetlenkedve?” A szerzetes zavartan ocsúdott fel álmából, és félrevonva bennünket azonnal elmondta nekünk latinul, hogy mit látott. (7,2)

Több okból jelentős ez a visszakapcsolás. Egyfelől azért, mert a narratíva szintjén tartalmaz olyan utalásokat, amelyek a recepciót hivatottak irányítani. Ahogy ugyanis az utazóközönségben megjelent az „incredulitas”, a hitetlenkedés, úgy esetleg az olvasóban is felmerülhetett. Erre a hitetlenkedésre válasz – mind az elbeszélés elalvó zárandoka, mind pedig a benne esetlegesen magára ismerő olvasó számára – az elbeszélő látomás az arany betűkkel írott könyvről. Fontos ebben az álomban a médiumváltás: az, amit Koprés élőszóban, hagyományként ad elő, a dolgok *valós rendjében* az angyalok szemszögéből írott, aranybetűkkel rögzített valóság. Természetesen az olvasónak is tudomásul kell ezt vennie. Másfelől az írott könyv formája az olvasó valós helyzetére is utal: amennyiben Koprés elbeszélése a valóság szintjén aranybetűkkel írott könyv, annyiban az a könyv, amelyet az olvasó tart a kezében, s amely Koprés elbeszéléséről tudósít írott formában, ama mennyei irodalomnak mása. Ily módon a metapoétikus vonatkozásokon túl legitimizációs elbeszélésnek is tekinthetjük ezt a kis epizódot, amelyben az elbeszélő saját elbeszélésének valóságát igazolja a történetmondás szintjén.

Az a tény, hogy az elbeszélés az olvasó számára azonosulási lehetőséget kínál, egy további fontos mozzanatra is rámutat. A narratíva azt hangsúlyozza, hogy az utazók még nem tökéletesek, kétségek ébrednek bennük, amelyeket a felkeresett szerzetesnek kell eloszlatnia. Ez egyfajta eltávolítási technika, amely a bemutatott

szent és az utazó-elbeszélő közötti különbséget hangsúlyozza. Az utazók (végső soron az elbeszélő) sokkal inkább az olvasóra, mint a szentre hasonlítanak, azaz az olvasó hétköznapi terének elemei. Másfelől abból, hogy ők maguk nem tartoznak annak a szent térnek a „lakói” közé, amelyet felkeresnek, egy további fontos következmény fakad. A szent jelenlétében feszültségben vannak saját terükkel, nekik maguknak is jellemfejlődésen – határátlépésen – kell még átmenniük. A narratíva tudósít egy tényleges határátlépési helyzetről. Ez a „határátlépés” ugyanúgy a szent ember jelenlétében történik, amint azt Mutios atya korábbi csodatételei kapcsán láttuk. Ha tehát az olvasó azonosulási mintákra talál a kerettörténet utazóiban, akkor azokhoz hasonlóan (azokkal együtt) láthatja, átélheti az elbeszélte dolgokat, másfelől pedig jellemfejlődésen mehet keresztül, velük együtt átléphet a hitelenségből a hit állapotába.

A kerettörténethez való visszakapcsolás nem ér véget ennyivel, Koprés elbeszélésekor nemcsak az egyik utazó alszik el, hanem Koprés háza körül is bizonyos események játszódnak le:

Ezenközben tanúi voltunk annak is, hogy egy parasztember, homokkal telt edényt tartva kezében, az öreg ajtajához állott, és várta, hogy az befejezze elbeszélését. Mi pedig megkérdeztük a presbitert, ugyan minek álldogál ott az a földműves a homokkal. (7,3)

Ez a szakasz vezet át Koprés saját életéről szóló elbeszéléseihez, hiszen az első történet, amelyet az őt felkereső parasztember kapcsán elmond, a saját múltjáról szóló beszámoló sorát nyitja meg. Meglehetősen különös ez a kiinduló helyzet, hiszen egy olyan parasztemberről tudósít, aki egy homokkal teli edényt tart a kezében.

A történet a szokásos csoda-elbeszélés felépítését követi.¹⁵ Röviden felvázolja a kiinduló állapotot (a Koprés lakása környéki talaj eredetileg terméketlen, lakói pedig pogányok – 7,5–6); a változást (a pogányok megtérnek) s a magyarázatot (a megtért emberek homokot visznek Kopréstól, s azzal termővé teszik a sivatagot olyannyira, hogy „akkora termést arattak, mint amekkorát egyetlen más egyiptomi terület sem” (7,8). Az életre szóló tanítás (miként az élet növényei dús bőségben) Koprés hatására terjed el a környéken.

Ezt követően további három elbeszéléssel találkozunk, amelyek Koprés csodatetteiről tudósítanak. Az első kettő (7,9–15 és 7,16–17) az istentelenség különböző változatait tárgyalja. Az előbbi elbeszélésben Koprés egy manicheussal folytat vitát, s igazsága jeleként sértetlenül jön ki a tűzből, amely a manicheust felholtta égeti, az utóbbi pedig bálványoknak áldozó pogány egyiptomiak hirtelen megtéréséről tudósít. A sorozat harmadik eleme (7,17–20) végül a „Koprés kertje” motívumot (7,5–7) veszi fel újra, amelybe ezúttal nem áldásért és fényes nappal, hanem zöldségért és éjszaka érkezik egy pogány rabló. Ő is kéri a keresztséget, mint azok, akik megszen-

15 A csoda-elbeszélések tipológiájához lásd: Herbert Kech: *Hagiographie als Christliche Unterhaltungsliteratur*. Göttingen, 1997, 98–100.

telt homokért járultak az atyához. Végül a termésből még egy úton lévő szerzetescsoport is részesül.

A csodatételeket összefoglalva érdemes kiemelni, hogy a kerettörténethez visszakapcsoló epizód („az elalvó zarándok”) mintegy szimmetriatengelyt képez az elbeszélés menetében. Az azt megelőzően elbeszéltek három részletesebben tárgyalt szerzetestörténetre most négy világi történet felel, mintegy az utazók jelenléte által előhíva. E négy történetben már nem olyan szerzetesekről mesél a szent, akiknek csodatevő ereje más szerzeteseken nyilvánult meg, hanem önmagáról ad elő világiaknak olyan csodatörténeteket, amelyek az ő közreműködése révén ugyancsak világiakkal estek meg. E négy csodaelbeszélés lényegi mondanivalója tehát az, hogy a szerzetes révén *világi ember is beléphet* a szent térbe, anélkül hogy maga a szerzetes volna, vagy a belépés során szerzetessé válna. E mondanivaló fontosságát természetesen alátámasztja a narratívában az a tény, hogy egy „szem- és fültanú” beszámolója keretében fogalmazódik meg, nem pedig kerettörténetbe helyezve és az elbeszéltek időben korábbra pozicionálva, mint a fentebbi szerzeteselbeszélések esetében.

A Koprés-témakör következő elbeszéléseit részletesen már nem elemzem, ám fontos megjegyezni, hogy itt egy elbeszélői kommentárt követően („Kopréstól hallottuk a következő történetet is” – X 8,1) Koprés által elbeszéltek szerzetestörténetek olyan sora következik, amely a világiak miliójából a sivatagi szerzetesek világába vezet vissza a jól ismert toposzok segítségével (Syros: jövendölés, angyalok szemlélése, majd angyalok kísérte halál; Helénos: csodatétel, böjt, paradicsomi állapotok megízlelése, állatok megszelídítése, szerzetestanítványok nevelése, angyali táplálék). E ciklus lezárásául ismételten visszatér az elbeszélő az elbeszélés körülményeinek bemutatásához:

Ezeket, s igen sok mást mesélt nekünk Koprés a szent atyák életéről és tetteiről, a legteljesebb szeretettel oktatva bennünket. Épülésünkre szolgáló beszéde után pedig kertecskéjébe vezetett minket, megmutatta pálmáit, gyümölcsfáit, melyeket maga ültetett [...]. (XI 10,1)

Ez a záró elbeszélői kommentár ismételten, immár harmadszor, a kert-motívumot eleveníti fel. Úgy tűnik, a szerzetesi kert témakör a zarándokok iniciációjának képe lehet: először csak áttételesen és az elbeszéltek időben múltba helyezve hallunk róla: egy parasztember jön megáldott homokért. Majd arról értesülünk, hogy az a pogány, aki meglopta Koprés kertjét, megtért – mindazonáltal ez is múlt, és az elbeszélés keretébe illeszkedik –; végül azonban a kert jelenné válik az elbeszélő számára. Koprés történetei, illetve azok meghallgatása jelentették azt az utat, amely elvezette a hallgatóságot Koprés életének és szentségének kézzelfogható szentélyébe (kifejezetten így olvassuk: „épülésünkre szolgáló beszéde után pedig kertecskéjébe vezetett bennünket”). Ahogy az elbeszélő, úgy az olvasó is elnyerte

végül a figyelmes odahallgatás jutalmát: beléphetett a szent szerzetes földi paradicsomkertjébe.

Ha vizsgálódásunk kiindulópontjához visszatérünk, és arra keressük a választ, hogy a Koprés-ciklusban ki volt az „események” hordozója, akkor többszínű kép áll előttünk. Egyfelől ugyanaz a kettős szemantikai térstruktúra épül fel az elbeszélés során, mint amelyet már a prólógus is felépített a szereplők és az elbeszélő/befogadó vonatkozásában. Ennek egyik eleme a szent szerzetes körül megjelenülő szent tér, a másik a vele szemben álló gonosz, istentelen vagy éppen profán térrész. A szent teret a megtért Mutios atya és az öreg Koprés reprezentálta, az ellentétes szemantikai térbe pedig az ifjú Mutios, a három tanítvány és a négy világi tartozott. A két tér határán átlépni tudó, azaz eseményhordozó hős volt először is a megtérő szerzetes (Mutios), majd pedig azok, akik beléptek az ő megtéréssel kialakított szent terébe, vagy azzal, hogy megjavította őket szerzetesi mivoltukban, vagy azzal, hogy meggyógyította őket. Eseményhordozó volt a Koprést felkereső parasztember, valamint azok az imént említett világi emberek, akiket a szerzetes a múltban meggyógyított. Végül – a prólógushoz hasonlóan – eseményhordozó volt a zarándok-elbeszélő és köre, akik az elbeszélés meghallgatása, valamint személyes tapasztalás révén – mint láttuk – ugyancsak változáson, fejlődésen mentek keresztül, és így beléphettek a szerzetes szentségének terébe.

E szinkron elmozdulásokon kívül egyfajta diakronitást is felfedezhettünk az elemzett elbeszéléssorozatban: rendszeresen szemben áll egymással a *múlt és jelen*, az elbeszélte csoda, valamint a meghallgatás és aktuálisan átélt csoda kettőssége. E technika az elbeszélés ideje és az elbeszélte idő közötti játékon alapul, amely kiegészül az olvasás idejének kölcsönhatásával. Azt mondhatjuk tehát, hogy a határátlépések elbeszélésében egyfajta mozgást érzékelhetünk, amely a múltban bekövetkezett csodákról való beszámolóktól az elbeszélő jelenében átélt csodák elbeszélésén keresztül az aktuális olvasó aktuális idejéig és határátlépéséig vezet.

3. Paphnutios története

A Koprés-ciklus korábbi elemei a szerzetesi hallgatóságot célozták, ugyanakkor azt is láttuk, hogy a megszentelt homokra váró parasztember története után világi emberekről szóló történetek következnek. Ez utóbbi témát, a világi keresztény és a szerzetes találkozását fejti ki a *Historia monachorum* XVI. fejezete. A Koprés-gyűjteményhez hasonlóan ez a fejezet is tudatos és gondos irodalmi szerkesztés jegyeit viseli magán, s talán a *Historia monachorum* legszebb szakaszai közé tartozik.

Keretes történetről van itt is szó: a zarándok-elbeszélő felkeres egy Héraklea-környéki monostort, s ott a nemrég elhunyt apát, Paphnutios érdemeiről értesül. Paphnutios a saját tanítványai beszá-

molója révén már az elbeszélés elején *angyali atyaként* áll előttünk: angyalokhoz méltó életet él, és Istennek feltett kérdésére egy angyal hoz neki feleletet; az elbeszélés végén pedig angyalok zengő dicsérete közben emelkedik lelke Isten országába: „az atyák szavahihető elbeszéléséből megtudtuk, hogy [...] angyalokhoz méltó életet élt (1,2)”; továbbá „látták, amint az angyalok himnuszokat zengve dicsőítik az Urat és így emelik magukhoz Paphnutios lelkét” (3,9). A narratíva szempontjából az tehát bizonyos, hogy ő máris a szent térrész szereplője, aki olyan szereplőkkel fog találkozni, akik valamilyen szempontból feszültségbe kerülnek saját szemantikai területükkel. Ezek szerint az eseményhordozó főhős – változhatatlansága miatt – nem ő, hanem az ővele találkozó alakok lesznek. Az életrajzban három ilyen szereplőt találunk, akik mindegyike szent életet él a *világban*, Paphnutios hatására azonban világi életét odahagyva *szerzetes* lesz.

A kerettörténetben a monostor szerzetesei arról tudósítanak, hogy Paphnutios egyszer arra kérte Istent, mutatná meg neki, kikhez hasonlít a *szentek* közül. E kérdésre háromszor kap feleletet: előbb egy zenésről, aztán egy falusi előljáróról, végül egy kereskedőről nyilatkoztatja ki Istent, hogy Paphnutioshoz hasonló szent életet él – csak éppen a sivatagon kívül. A történetmondásban ezekben a szakaszokban kiemelt szerep jut a párhuzamos szerkesztésnek. Paphnutios mindhárom alakot azzal a kérdéssel keresi fel, hogy mi tette őket különösen kedvelté Isten előtt: „Mikor rátalált, buzgón kezdte tudakolni, hogy miféle szent és kegyes tetteket vitt végbe, s kíváncsian faggatta minden cselekedetéről.” (1,3); „Évs közben Paphnutios kezdte kérdezgetni vendéglátóját, mivel foglalkozik, mihez ért, miféle munkában járatos?” (2,3); végül „Mit cselekszel, te drága, Istenhez méltó lélek?” (3,1).

E kérdésre az illető alakok rendre beszámolnak. Kiemelt figyelmet érdemel az első szereplő, a fuvolás beszámolója, mert ő nem tények felsorolásával, hanem narrációval: két belső történettel válaszol, amelyből múltjáról és megtéréséről tudósít. Kiderül, hogy „előéletében” ő is rabló volt:

[...] mikor még a rablók között éltem, egyszer egy Istennek szentelt szűz került fogságunkba. Mikor társaim arra készültek, hogy megfosszák becsületétől, én közbeléptem és megmentettem őt a gyalázattól, éjszaka pedig elvezettem egészen lakhelyéig és érintetlenül kísértem vissza házába. (1,5)

Ahogy a korábban látott betörő, Mutios, úgy a fuvolás is egy Istennek szentelt szűzzel találkozási térébe lép. Az elbeszélés során felvázolta kiindulási helyzetét („mikor még a rablók között éltem”); a saját szemantikai terével való feszültségét („Mikor társaim arra készültek, hogy megfosszák becsületétől, én közbeléptem”), majd pedig egy következő elbeszélésben azt is ábrázolja, hogy már megérkezett a szent terébe (elbeszélés a sivatagban bolyongó nőről – 1,6–9).

Ezeket hallva Paphnutios a sivatag világába – korábbi útonállása helyére – hívja vissza a fuvolást, hogy tökéletes életét a szerzetességgel mélyítse el. Az elbeszélő szerkesztői tehetségét dicséri az a retorikai bravúr, amellyel a zenészi mesterséget az elérendő mennyei harmóniával hozza kapcsolatba:

Ezért tehát testvérem, ne feledkezz meg lelkedről, hiszen látod, hogy nem épp a legutolsó helyen szerepelsz Isten szeretetében. Az pedig azon nyomban eldobta fuvoláját, követte a remetét a sivatagba, és a zene művészetét az élet és az értelem szellemi harmóniájára cserélve három évig a legszigorúbb önmegtartóztatásnak vetette alá magát, éjjel-nappal gyakorolta magát a zsoltáreneklésben meg a prédikálásban. (1,12)

A szent szerzetessel való találkozás során a *világi ember* kivonul a sivatag világába, s ha lehet, még tökéletesebb – szerzetesi – életet él. Szinte természetes, hogy életét *angyalok szent zenéje* közben fejezi be, s a sivatagban megteremtett paradicsomból az égi paradicsomba megy át: „lelkének erényeivel utat nyitva magának a mennybe, a szentek angyali karában lehelte ki lelkét” (1,12).

A fuvolásról szóló elbeszélés sémáját követi a másik két belső elbeszélés is. A második történetben Paphnutios egy falusi „polgármestert” kérdez ki élete felől. Úgy tűnik, ez a szereplő már nem határátlépésként mutatja be tökéletes életét, hanem sok elemre kiterjedő felsorolás segítségével. E listában megtaláljuk az önként vállalt szüzességnek, a békességszerzésnek, a hivatás gondos végzésének és az irgalmasság cselekedeteinek motívumait:

Nincs, aki ne tudná, hogy feleségemmel közös elhatározásunk alapján harminc éve tisztaságban élünk. [...] Sosem haboztam házamba fogadni az idegeneket, [...] soha nem bocsátottam el házamból senkit útravaló nélkül. [...] Ha a bírói székben ültem, még saját fiam kedvéért sem vétettem az igazság ellen. (2,5–7)

Ez a sorozat akár a „világi szent élet” listája is lehetne, ám az elbeszélés szempontjából nem teljes: hiányzik belőle a sivatag motívuma. Paphnutios szentírási idézetek sorozatával meg is invitálja a falusi előljárót a valódi szent élet helyére, a sivatagba:

Szent Paphnutios ezek hallatára homlokon csókolta házigazdáját és áldást mondott rá: „Áldjon meg téged Sionból az Úr, hogy lásd Jeruzsálem boldogságát! Mivelhogy helyesen és illőképp teljesítetted megbízatásodat, az maradt csak hátra számodra, ami a legfőbb jó, hogy mindent odahagyva az Úr igaz bölcsességét kövesd ezután, és rejtett kincsekre lelj, amelyekre nem lehet másképp rábukkanni, csak ha megtagadod önmagad, válladra veszed keresztedet és Krisztus nyomába szegődsz.” (2,9)

A fenti állítás, miszerint a falusi előljáró minden evangéliumi erénye dacára még nem érte el a tökéletességet, igazolást nyer a következő szakaszban, amely a sivatagba való belépésről tudósít. Paphnutiosnak és az előljárónak egy folyó állja útját, ám szállítóeszköz nem áll rendelkezésükre. A folyó mint a táj természetes eleme

a szerzetesélet szent terét választja itt el a városi élet terétől: „Mikor a folyóparthoz értek, és sehol nem leltek hajóra, Paphnutios felszólította, hogy lábáljon vele együtt a vízbe, amely ezen a helyen különösen mély volt.” (2,11). A szerzetes szentségének köszönhetően jut át a falusi előljáró ezen a határon, s ugyancsak a szerzetes az, aki, miként a pusztába, úgy a sivatagi szent életbe is bevezeti tanítványát:

Egyszerre keltek át a folyón, mégpedig úgy, hogy a víz még oldalukat is alig érte. Midőn a pusztaságba érkeztek, Paphnutios az előljárót egy monostorához közeli celláskába szállásolta el, és kioktatta a szellemi élet a szabályaira, megtanította a tökéletességre törekvés gyakorlataira, s megszoptotta vele a tudomány rejtettebb titkait is. (2,12)

A tökéletességre való eljutást követően a szerzetessé lett világi életéről szóló beszámoló utolsó eleme annak haláláról szóló tudósítás, miként a fuvolás esetében is. S ahogy az, úgy az előljáró is az angyali kórus részesévé válik:

[...] egy nap azután Paphnutios cellájában üldögélvén látja, hogy tanítványa lelkét az angyalok maguk közé fogadják e szavakkal: „Boldog, akit kiválasztasz és fölemelsz, hogy csarnokaidban lakjék.” Mikor ezt meghallotta, megértette, hogy embere eltávozott a világból. (2,14–15).

Az elbeszélés harmadik epizódjában Paphnutios ismét Istenhez fordul a hozzá hasonló embert keresve. Ez a harmadik világi szent egy kereskedő, aki a sivatagon át utazva éppen Paphnutios cellájához közelít, miután portékája nagy részét már szétosztotta a rászorulóknak között. Ennek az embernek az érényeiről is értesülünk, ám a variáció elvének megfelelően ezúttal nem egy belső elbeszélésből, nem is taxatív listából, mint a fenti esetekben, hanem egy elbeszélői kommentárból:

Paphnutios már indult is, és szembetalálkozott egy alexandriai kereskedővel, aki három hajójával húszezer solidust érő portékát szállított Thébaiból. S mivel istenfélő volt és törekedett jót cselekedni, tíz zsák lencsét rakatott szolgálói vállára és elküldette Isten emberének monostorához, ennek okán indult maga is Paphnutioshoz. (3,2)

Az elbeszélések eddigi motívumai rendre visszatérnek, Paphnutios felszólítja a férfit („Hagyd mindezt azokra, akik a földből vannak és a földhöz kötődnek gondolataik, te magad viszont Isten országának légy kalmára.”), az követi a szerzetest a sivatagba és letelepszik mellette („Ő pedig követte Paphnutioszt a pusztaságba, aki ugyanarra a helyre költöztette, ahonnan két elődje már az Úrhoz emeltetett.”). A szerzeteséletbe bevezetést nyerve ez a harmadik tanítvány is az égi kórus tagjává válik: „kis idő elteltével szintén átkerült az igazak gyülekezetébe” (3,4).

E három tanítványsors bemutatását követően az elbeszélő visszatér az eredeti Paphnutios-szálhoz. A szerzeteshez – immár sokadszor – Isten angyala szól, majd felveszi őt is az igazak gyülekezetébe, ahová sikeresen bejuttatta három tanítványát is:

Megállott előtte Isten angyala és így szólt: „Mármost indulj, te áldott, és lépj be arra a helyre, melyet örök lakhelyedül kiérdemeltél. [...] Világosan látták, amint az angyalok himnuszokat zengve dicsőítik az Urat és így emelik magukhoz Paphnutios lelkét. (3,7; 3.9)

Összefoglalóan elmondhatjuk: a Paphnutios-narratíva arra a kérdésre ad választ, hogy milyen viszony áll fenn a világban élő szent-életű 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 találkozással vonuljon ki a világból.

Az elbeszélés döntő mozzanata az, hogy e kérdésre elsősorban nem elméleti, hanem narratív választ ad, s e narratív választ retorikai és irodalmi elemek fegyvertárával támasztja alá. Az egyik ilyen elem az angyal-motívum. Paphnutios angyalokkal való kapcsolatának mintegy visszfényét látjuk abban, hogy tanítványai rendre az angyalkórus társaivá válnak. Ám e szinkronitás mellett találkozunk egy diakron mozzanattal is: azzal, hogy a három tanítvány, majd végül mesterük is a mennyei kórus társa lesz, újabb határátlépésekre kerül sor: az angyali élet *utánzásának* teréből az elbeszélt idő előrehaladtával mindannyian átlépnek a *valódi* angyali élet terébe.

Az elbeszélésben szereplő világi emberek részletes bemutatásuknak köszönhetően nagy azonosulási potenciált hordoznak az olvasó számára. Hiszen ugyanannak a létnek különböző társadalmi szintjeit testesítik meg: egyikük útonálló és (nemkülönben lenézett) fuvalás, másikkuk (házasságban élő) falusi előljáró, végül a harmadik a kereskedőréteghez tartozik. E foglalkozások a szerzetesi erkölcsök szempontjából meglehetősen kétségesek, ugyanakkor a világban élők számára többé-kevésbé ismerősek.

Ugyanígy különböző helyzetet képviselnek a sivataghoz való térbeli viszonyukban is: az első a sivatag *lakója* már megtérése előtt, a második a sivatag *szélén* él egy faluban, a harmadik pedig a par excellence bűnös *nagyvárosból*, a sivatagtól legtávolabb eső Alexandriából származik. Mindeközben pedig szerzetessé válásuk előtti életükben a világban való szent élet legkülönfélébb aspektusait valósítják meg: magatartásukban szinte az összes evangéliumi erény megjelenül.

Mint bemutattuk, az elbeszélés célja a világban való szent élet, valamint a sivatagi szerzetesi lét 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 befogadó számára. Mindenesetre a mondanivaló olyan fontos, hogy az elbeszélés végén explicit formában is megjelenik – természetesen a csaknem *angyallá vált* Paphnutios tolmácsolásában, közvetlenül annak halála előtt:

Egy napot élt még ezután a földi testben, s mikor néhány presbiter eljött hozzá látogatóba, elmesélte nekik mindazt, amit az Úr kinyilatkoztatott előtte; s arra tanította őket, hogy egyetlen világot se vessenek meg, legyen

az akár útonálló, akár színjátékos, földműves, vagy látszólag a házasság kötelékében élő, de még akár kereskedő is, aki áruját félti – hiszen az emberek minden rendjében található Istennek tetsző lelkek, akiknek feltűnés nélkül végzett cselekedeteiben Isten örömét leli. Emiatt nyilvánvaló, hogy nem annyira a földi életben űzött foglalkozás és a személyiség külső jegyei nyerik el Isten tetszését, mint inkább az őszinteség, a szív érzései, valamint a munka derekassága. Miután egyenként elbeszélgetett velük ezekről a témákról, átadta lelkét Teremtőjének. (3,7-9)

Ez az utolsó mondat több szempontból is megerősíti a világban élő befogadóval való kapcsolatot, másrészt pedig helyreigazítja az esetleges szerzetesi olvasóban lévő helytelen vélekedéseket. A „történet” szintjén vizsgálva: miután egy retorikai alakzattal (*anaphorával*) kezdődő, megengedő mellékmondatokból álló sorozattal számba veszi határátlépő főhőseinket és azok „gyengeségeit” („akár útonálló, akár színjátékos, földműves, vagy látszólag a házasság kötelékében élő, de még akár kereskedő is”), a főmondatban kiemeli a lényegi mondanivalót: így is tetszésre lelnek Istennél. A „történetmondásban” mindez úgy jelenik meg, hogy Paphnutios atya szavairól őt felkereső, zarándokúton lévő papok számolnak be, ők tolmácsolják a szerzetesek számára az atya szavait. Könnyű észrevenni ismételt az azonosítási pontot: ahogy ezek a papok beszámolnak a thébaisi kolostor szerzeteseinek Paphnutios tanításáról, úgy számol be a *Historia monachorum* fiktív zarándok-elbeszélője a thébaisi kolostor szerzeteseinek szavairól szerzetesi vagy éppen világi hallgatóságának.

4. Egy végső határátlépés

Vizsgálódásunk kezdetén azt a kérdést tettük fel, hogy milyen befogadói magatartást vár a *Historia monachorum* mai olvasóitól. A korábbi értelmezés- és kutatástörténetet vázlatosan áttekintve, valamint a mű eseménystruktúrájához közelítve megállapíthatjuk, hogy a mű mai befogadója nem elégedhet meg az *admiratióval* vagy az esztétikai *delectatióval*. A *Historia monachorum* megkívánja és lehetővé is teszi az *imitatiót* is. Ám mind a Koprés-, mind a Paphnutios-narratíva elemzése során azt találtuk, hogy az elbeszélő nem a szerzetesek életvitelének, aszketikus teljesítményeinek vagy csodáinak utánzását kívánja meg az olvasóktól. Ez eleve lehetetlen is volna, hiszen a szent szerzetesek mint az *angyali élet ikonjai* állnak előttünk. Még az ő múltbeli változásukról szóló elbeszélések is annak a sok mozaikdarabból álló, ugyanakkor egységes képnek a változatai – ugyan narratív és dinamikus előadásmódban –, amelynek legfőbb jellemzője a változatlan és beteljesedtség. Az elbeszélések „főszereplői” – s ily módon a követésre méltó példát is ők nyújtják – a *szentekhez járuló* emberek. Ahogy ők megváltoztak a szent jelenlétében, s így esemén্যালakító főszereplővé váltak, ugyanúgy változhatnak meg az olvasók is a szerzetesek és kultuszuk jelenlétében.

Másodsorban számos olyan helyzetet találtunk, amelyekben maga a zarándok-elbeszélő volt a határátlépés alanya. Bonyolult és rekonstruálhatatlan utat kellett bejárnia a sivatagon keresztül egyik atyától a másikig; az úton (a szent és a profán tér *határán*) számtalan veszedelmet kellett leküzdenie;¹⁶ iniciációs rítusokon keresztül kellett megismerkednie az egyes egyiptomi szerzetesek életével és múltjával, de végül megjárta az utat – sikerrel vette a határokat. Minthogy pedig az olvasó ennek az elbeszélőnek a szemén keresztül veszi tudomásul az eseményeket, az ő személyén keresztül lép be a sivatag világába és járja ott végig útját, szükségszerű, hogy vele is azonosuljon. Ám a szöveg még ennél is tovább megy. A narratíva szintjén túl, mint láttuk, metapoétikus utalások során szüntelenül reflektál az olvasás aktusára s a befogadó helyzetére. Az utolsó határátlépés – mint a metalepszis egy formája – végső soron a befogadóé. A *Historia monachorum* igenis lehetővé teszi az *imitatiót*, s ha valahol, hát éppen ezen a ponton.

Mit vár tehát az elbeszélés? Az olvasó – akár az Olajfák-hegyi monostorban él, akár bárhol a világban – élje át a szerzetességet a mesében, s ott, ahol él, valósítsa meg a tanulságot. Ahogy nem kell elindulnia zarándokútra, mert az olvasás aktusa elég számára mind az információszerzés, mind a szerzetesekkel való üdvhozó találkozás, mind a gyógyulások határátlépés szempontjából, úgy – ha világi – elvben még szerzetessé sem kell válnia, hanem a követést, az *imitatiót*, s a belőle fakadó építkezést, *aedificatiót*, a saját aktuális életében is valóra tudja váltani – ahogy Szent Benedek egykoron meg is hagyta.

16 Különösen a HM *epilógusa* az, amely felsorolja azokat a kihívásokat, amelyekkel az utazócsoportnak egyiptomi zarándoklata során meg kellett küzdenie. Kivált akkor válik ez a tény érdekessé, ha számba vesszük, hogy az említett epilógus esetleg az eredetileg külön álló, a jelenlegi formában a XXI–XXII. fejezettel kezdődő nagyobb egységnek, a Nitria–Kellia fejezetcsoportnak (XXI–XXXI.) *prológusa* lehetett. (Vö. Schulz-Flügel, i. m. 16–18.) Ez ugyanis azt jelenti, hogy maga az epilógus az a határátlépés, amely az elbeszélőt a sivatag szent terébe bevezeti.