

A „szent hely” az első szentéletrajzokban

SÁGHY MARIANNE

A „szent hely” és a korakeresztények

1961-ben született; történeész. Tanulmányait az ELTE BTK történelem-francia szakán, majd Oxfordban, Poitiers-ben és a Princetoni egyetemen végezte. Jelenleg a Közép-Európai Egyetem és az ELTE BTK oktatója.

¹Órigenész: *Contra Celsum* 28.

²R. A. Markus: *How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places*. *Journal of Early Christian Studies* 33 (1994): 258–270; J. Z. Smith: *To Take Place*. University of Chicago Press, Chicago, 1987, 1–23.

³E. D. Hunt: *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460*. Clarendon Press, Oxford, 1982; R. L. Wilken: *The Land called Holy*. Yale University Press, New Haven & London, 1992.

⁴Sághy Marianne: *Isten barátai. Szent és szentéletrajz a késő antikvitásban*. Kairoosz, Budapest, 2005.

A kereszténységnek háromszáz évig nem voltak „szent helyei”, és a keresztények magát a fogalmat is ijesztően pogánynak tartották. Isten az egész mindenséget betölti, mindenütt ott van: nincs olyan földrajzi hely, ahol „jobban” jelen lenne, mint másutt. A 3. század legnagyobb keresztény filozófusa, Órigenész határozottan leszögezte: „óriási tévedés azt hinni, hogy az Ígéret Földje, melyet Isten megígért az igazaknak, Júdeával azonos”.¹

Hogyan válhattak egyes földrajzi helyek mégis szentté a keresztények szemében?² A „szent hely” jellegzetesen konstantini újítás volt a kereszténység történetében: Jézus keresztthalálának helyszíne, illetve az apostolok és a mártírok sírja fölé a 4. században Konstantin császár építtetett hatalmas, aranymozaikoktól csillogó bazilikákat; a „szentföldi zarándoklat” divatját pedig anyja, Helena *augusta* palesztinai körutazása teremtette meg.³ A császári újítások nem váltottak ki osztatlan lelkesedést a keresztények körében. Sokan ragaszkodtak korábbi elképzeléseikhez, és nem szenvedhették a szent „röghöz kötését”, a keresztény lelkiség „materializálását”.

Órigenész allegorikus szövegértelmezését követte az a két temperamentumos keresztény hitvitázó, Szent Athanásziosz és Szent Jeromos is, akik megalkották a keresztény „szent ember” életét bemutató hagiográfia műfaját.⁴ A „szent helyről” mégsem egyformán gondolkodtak. Írásomban Athanásziosz Remete Szent Antalról írott életrajzát és Jeromos Szent Hilarionról szóló életrajzát vetem össze, hogy rámutassak: a két gondolkodó véleményét a „szent helyről” nemcsak teológiájuk, hanem élethelyzetük is befolyásolta.

Város a sivatag: Athanásziosz és a „szent hely”

„A sivatag mítosza a késő antikvitás egyik legmaradandóbb alkotása. Ez a világos ökológiai vonal pontosan körülhatárolta azt a különben mindenhova betüremkedő ’világot’ (*saeculum*), mellyel a kereszténynek szakítania kellett.”⁵

Athanásziosz legmaradandóbb újítása Szent Antal életrajzában⁶ az, hogy hősét drasztikusan elválasztja minden emberi közösségtől és „főhadiszállását” a sivatagban jelöli ki. Ebben a bib-

⁵P. Brown: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity.* Columbia University Press, New York, 1988, 216.

⁶Athanase d'Alexandrie: *Vie d'Antoine.* (Ed. G. J. M. Bartelink.) „Sources chrétiennes 400.” Éditions du Cerf, Paris, 2004; Szent

Athanásziosz: *Szent Antal élete.* (Ford. Vanyó László.) In: *A III–IV. század szentjei. „Ókeresztény örökségünk 2.”* Jel Kiadó, Budapest, 1999, 41–120.

⁷A sivatagi kivonulás a próféta és a szerzetes „nyilvános életének” kezdetét jelenti: Illés, Jeremiás, Keresztelő Szent János és Jézus is a pusztában kezdte meg működését. Lásd Vanyó László: *„Legyetek tökéletesek...” Tanulmányok a keresztény askézis történetéhez a szerzetesség kialakulásáig.* Szent István Társulat, Budapest, [1991].

⁸*De Incarnatione* 40, 4–13.

⁹D. Brakke: *'Outside the places, within the truth': Athanasius of Alexandria and the Localization of the Holy.* In: *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt.* (Szerk. D. Frankfurter.) Brill, Leiden, 1998, 452–453; S. Elm: *Athanasius of*

liai, újtestamentumi előképek meghatározó szerepet játszottak.⁷ A „sivatag” a keresztény magánerkölcs „közszemlére tételének” a helyszíne volt a korai kereszténységben, de csak Athanászi-osznál vált hatalmas metaforává: a szerzetesség a *Vita Antonii* nyomán forr össze mindörökre a sivataggal.

Annak, hogy Athanásziosz a sivatagba helyezte hősét, pontosan meghatározható teológiai okai voltak. Athanásziosz a szentnek földrajzi értelemben semmi jelentőséget nem tulajdonított és kerek perec elutasította a „szent hely” fogalmát: „a mennyei Jeruzsálem az igazi Jeruzsálem jelképe: ha a jelzett jelen van, mi szükség jelentőre?”⁸

A földrajzi hely konstantini szakralizálása ellenszenvet váltott ki Athanászioszból. „A szent bennünk van” — magyarázta azoknak a balga szüzeknek, akik szentföldi zarándokútjukról tértek vissza Alexandriába: az askéta élet Krisztus jelenlétének megtagasztalása, az askéta Krisztus temploma. Ahhoz, hogy átéljék Jézus jelenlétét, kidobott pénz és felesleges fáradság drága turistautakra befizetni, a szentre a kereszténynek saját lelkében kell rábukkannia: „Nekünk nincs szükségünk arra, hogy vándorútra keljünk, ha a mennyországba tartunk...”⁹ Ezt a gondolatot Antal életrajzában is megerősíti: „nekünk nem kell messzire mennünk a mennyek országa miatt”.¹⁰

A földrajzi hely megszentelésének elutasítása Antal temetésének leírásában a legnyilvánvalóbb: „Antal (...) ezt rendelte: temessétek el testemet, rejtsetek a föld alá, és szavamot tartsátok meg, rajtatok kívül senki ne ismerje a helyet.”¹¹

Antal Mózeshez hasonlóan¹² jeltelen sírban kíván nyugodni: nem akarja, hogy földi maradványait tisztelettel vegyék körül tanítványai és rajongói. A „jeltelen sír” fogalma éles ellentétben áll a „szent sír” éppen ekkoriban kialakuló fogalmával. Athanásziosz ezzel markánsan cáfolja a korabeli egyiptomi temetkezési szokásokat is (ami különösen érdekes az egyiptomi Antal részéről!), és hangsúlyozza, hogy Antal a temetkezésnek csak azt a módját tartja „törvényes” (*νόμιμον*) mintának a szerzetesek számára, ahogyan Jézust eltemették.¹³

A „szent hely” fogalmát Athanásziosz nem csak teológiai okokból utasította el. A „helytől” való szellemi elszakadását óhatatlanul fokozta az az üldözés, melyben negyven éven át része volt. 356-ban II. Constantius császár az ariánus Geórgioszt ültette az alexandriai püspökségbe: Athanásziosz a sivatagba menekült. Híveit és támogatóit azzal nyugtatta, ne aggódjanak, „az ariánusok birtokolják a helyeket, de [mi] az igazságot. Egy hely csak akkor szent, ha ott az apostoli hitet prédikálják; akkor szent, ha a Isten Szentje ott van.”¹⁴

A szerzetesség athanászioszi „elsivatagosítása” kultúrkritika is volt. A klasszikus kultúra csúcsteljesítménye a polisz: a város jelentette a civilizációt. A sivatag a civilizációhoz képest az abszo-

Alexandria's Letter to the Virgins. Who was its intended audience?

In: *Ricerche Patristiche in onore di Dom Basil Studer OSB.* (Szerk. V. Grossi – A. di Bernardino.)

Augustinianum 33 (1993): 171–83.

¹⁰VA 20.

¹¹Athanásziosz:

Vita Antonii 90–91.

¹²MTörv 34,7.

¹³M. Alexandre:

A propos du récit de la mort d'Antoine. In: *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au*

Moyen-Age (III–XIII^e siècles). (Szerk. J.–M. Leroux.) Paris, 1984, 268–269.

¹⁴Athanásziosz levelét idézi D. Brakke: *'Outside the places, within the truth'*, 451.

¹⁵Ez 12,20 fényében ennek a gondolatnak millenárisztikus olvasata is lehetséges: „A népes városok romhalmazzá válnak, az ország sivataggá lesz, hogy megtudjátok: én vagyok az Úr.”

¹⁶VA 14.

¹⁷M. Foucault: *Des espaces autres.* (1967) *Architecture, mouvement, continuité* 5 (1984): 44.

¹⁸Porphüriosz: *Vita Plotini* 12.

¹⁹Az eszményi város létrehozása a 3–5. században komoly terv volt, mely nemcsak császáro-

lút „másság”, „más hely”, de nem egyszerűen a civilizáció tagadása, mint inkább a civilizáció tükörképe. A pusztulásra ítélt civilizációból a pusztába vonuló szerzetesek „új várost” alapítanak: Isten városát.¹⁵ „A pusztta olyan lett, mint a remeték városa.”¹⁶ „A Paradicsom új telepesei” újratertik az elveszett Édent. A sivatag a megvalósult utópia helye, melyet Michel Foucault heterotópiának nevezett.¹⁷ A heterotópia heterochronikus: „más hely”, ahol „más időszámítás” érvényesül. Ebben az egyszerre nyitott és zárt térben, mely szigorú szabályok szerint működik és fontos társadalmi funkciója van, megszűnik a megszokott idő.

A heterotópia hatalom: olyan hely, ahol a hatalom működése megvalósul. De hogyan lesz a sivatag a hatalom helyévé? És hogyan kontrollálhatja a hatalom a homok lakóit? Az athanászioszi elbeszélés fontos eleme, hogy az anakhórétáknak a politikai hatalomtól függetlenül sikerült létrehozniuk azt az eszményi várost, mely után a filozófusok oly régen és oly hiába vágyakoztak: a filozófusok ugyanis tehetetlenek voltak, ha az uralkodó nem támogatta őket. Athanásziosz Porphürioszon és Plótinoszon diadalmaskodik, amikor bemutatja a „várossá lett sivatagot”: Plótinosznak maga Gallienus császár és felesége, Salonina ígérte meg, hogy Campaniában létrehozzák Platonopoliszt, ám ebből mégsem lett semmi,¹⁸ a keresztény szerzeteseknek viszont nincs szüksége császári szponzorálásra, hogy megvalósítsák a görög filozófiai hagyomány legnagyobb utópiáját.¹⁹

A szerzetesközösségek eszményített ábrázolása a *Vita Antonii*-ban azt is jelzi, hogy igazi keresztény életet csak a városon, a civilizáción kívül lehet élni — ezzel Athanásziosz nemcsak új térben helyezi el a hatalmat, hanem megalkotja a keresztény elenkultúra fogalmát is, mely olyan nagy hatást gyakorol a későbbi nemzedékekre. A sivatag az „igazi”, a „tisztta” hatalom megnyilvánulásának helye, az isteni hatalom kiadásának tere. A keresztény tökéletesség megvalósításához nemhogy császári pártfogásra, de még az emberi civilizáció legelemibb eszközeire sincs szükség: Istennel nem a poliszban, hanem a pusztában lehet találkozni: „A hegyekben a remeteségek olyanok voltak, mint az isteni karokkal teli sátrak: az angyali karok zsoltároztak, olvasták a Szentírást, böjtöltek, imádkoztak, a jövődjavak reményében örvendtek, dolgoztak azért, hogy alamizsnát adhassanak, szeretetben és egyetértésben voltak egymással. Valóban olyannak tűntek, mint az igazságosság és az istentisztelet vidéke. Nem volt ott olyan, aki jogtalanságot szenvedett volna, nem volt ott az adóbehajtó elmarasztalása, csak az aszkéták sokasága, akiknek mindnek egy volt a felfogása az erényről.”²⁰

A remeték létrehozták az eszményi várost, ahol igazság (*iustitia*) és egyetértés (*concordia*) uralkodik: városuk egy közös cél, az erény megvalósítása érdekében munkálkodik. A római

kat, püspököket és szerzeteseket foglalkoztatott, hanem volt kormánytisztviselőket is: Claudius Postumus Dardanus, 409–414-ig Gallia praefectus praetoriója, provence-i birtokán Segustero (Sisteron) mellett alapította meg Theopoliszt, melynek alapító felirata ma is olvasható a sziklába vésvé: *Les premiers chrétiens en Provence*. Éditions Errance, 2001: 126–129; H.–I. Marrou: *Un lieu dit 'Cité de Dieu.'* In: *Augustinus magister* I. Études augustiniennes, Paris, 1954–55, 101–110.

²⁰*Vita Antonii* 4.

²¹Ez a konstrukció nem pusztán Athanásziosz retorikai és teológiai „fogása” volt. A szerzetesletelepeket a császárok is „antipolisznak”, a világi város ellenpólusának tartották, és a 370-es évektől törvényben kötelezték a sivatagba költöző „dezertöröket”, hogy térjenek vissza a birodalom szolgálatába: *Codex Theodosianus* XII, 1, 63.

²²*Nehéz az emberi léleknek nem szeretni.*

(Ford. Adamik Tamás.) Helikon, Budapest, 1991, 42–86.

²³*Vita Hilarionis* = VH 31.

²⁴*ibid.*

²⁵VH 44.

politikai gondolkodás két alapfogalmának használata is bizonyítja, hogy Athanásziosz tudatosan a világi város politikai ellentétéként ábrázolja a szerzetesek „angyali karát”, és a közvetlen politikai célzást fokozza a jogtalanság és az adószedő packázásainak említése, melyeknek az emberek a világi városban ki vannak téve. Isten sivatagi „városához” képest a polis a Sátán birodalma. Két város, két haza körvonalai bontakoznak ki a *Vita Antonii*-ban: a császáré és az Istené.²¹ Két világ áll szemben egymással, amelyek között kibékíthetetlen ellentét feszül.

A Paradicsom új telepesei: Jeromos és a Szentföld

Jeromos a *Vita Antonii* ihletésére 374 táján írta meg Remete Szent Pál életrajzát (*Vita Pauli*), 386-ban, Betlehembe költöztekor pedig Malchus, a fogoly szerzetes (*Vita Malchi*) és Szent Hilarion életét (*Vita Hilarionis*).²² Pál és Malchus életrajzában sem a szent helyről, sem a szent ereklyéiről nincs szó, Hilarion életrajza ezzel szemben úgy a szent földrajzi lokalizálása, mint maradványainak tisztelete mellett határozottan kiáll.

Hilarion először is felkeresi Antal egykori lakóhelyét, ahol mélységes áhítattal szemléli a nagy remete keze művét és használati tárgyait: „Ha látnád, hogy az öreg hogyan futkosott Szent Antal tanítványaival ide-oda! »Itt szokott zsoldározni«, mondták neki, »emitt dolgozni, amott fáradtan megpihenni. Ezeket a szőlőket, azokat a bokrokat ő ültette, azt a kis tisztást saját kezével rendezte el. Ezt a kis medencét a kertecske öntözésére sok izzadság árán építette meg. Azt a kapát több éven keresztül használta a talaj föllazítására.« Az öreg oda feküdt, ahol Szent Antal aludni szokott, és mintha még meleg lenne a helye, csókolgatta.”²³

Tudja, hogy Antal ismeretlen sírban kívánt nyugodni, mégis izgatottan tudakolja a remetéktől, hol is van ez a sír: „Hilarion bejelentette a testvéreknek, hogy Szent Antal halálának évfordulója következik, és neki azon a helyen, amelyen meghalt, éjszakai virrasztással kell megtisztelnie őt. (...) azt kérte az öreg, hogy mutassák meg neki Szent Antal sírját. Erre félrehívták onnan, és homály fedí, hogy megmutatták-e neki vagy sem. Sírhelyének eltitkolása, mint mondják, Szent Antal kívánsága volt, nehogy a vidék leggazdagabb földesura, Pergamius, elvitetvén a szent testét, saját villája mellett sírkápolnát építsen számára.”²⁴

Hilarion mindezek után abban is utánozni kívánja a nagy remetét, hogy ő maga ugyanarra kéri tanítványait, amire egykor Antal utasította az övéit: intézkedik, hogy testét és ruházatát ne szedjék szét és tiszteljék ereklyeként, és hogy sírja ne legyen kultuszhely.²⁵ Halála közeledtével a környékbeliek őrt állnak, hogy mások el ne rabolhassák a becses ereklyét, a szent holttestét.²⁶ Tanítványa, Hészühiosz ugyan pontosan úgy tett, ahogy Hilarion parancsolta, de „kilenc-tíz hónap múltán, kockára téve éle-

²⁶VH 43.

tét ellopta a holttestet. Majmába vitte, s a szerzetesek és városiak nagy tömegétől kísérve régi kolostorában temette el. Sértetlen maradt az inge, csuklyája és köpenye, de az egész teste is sértetlen volt, mintha élne, és úgy illatozott, mintha bebalzsamozták volna.”²⁷

²⁷VH 46.

Csodatévő „szent hely”

A szent mindkét sírhelyén naponta csodák történtek — „de még gyakrabban ciprusi kertjében, talán mert e helyet jobban szerette”. Hilarion történetében ez az a pont, amikor Jeromos elrugasztkodik az athanászioszi hagyománytól: a szent nyugvóhelye mint csodatévő „szent hely” már a középkori sír- és ereklyekultuszt vetíti előre. Antal és Pál egyaránt egyszerű, névtelen temetést kívánt, olyat, amilyen az Úré volt; mivel sírjuk ismeretlen volt, nem is történhettek itt csodák. Hilarion esetében már más a helyzet: az a remete, aki képtelen volt egy helyben maradni, a sírból nem menekülhet — és a csodák itt folytatódnak.

A magányt mindhiába kergető remete mulatságos történetében Jeromos olyan „betétekkel” gazdagította a szentéletrajzot, melyek a hagiográfia jellegzetes toposzai lettek. A *Vita Hilarionis* nemcsak a szent élettörténetét, hanem tiszteletének kifejlődését is ábrázolja, pontosabban a szent életéről kultuszának történeteként értesülünk. Hilarion élő szent Jeromos elbeszélésében, aki hírnevét nem egyszerűen aszkézisének és tanításának köszönheti, hanem elsősorban gyógyító képességeinek. Ez újítás a *Vita Antonii*-hoz képest: Hilarion nem filozófus, nem tanító, hanem „csodatévő”: azért szent, mert — még halála után is! — árad belőle a szentség. Nemcsak a szent emberből, hanem a szent helyből is isteni energia sugárzik. A „szent hely” fogalmát és működését a *Vita Hilarionis* mutatja be elsőként a szentéletrajzok közül, és itt találkozunk először a szent halál utáni tiszteletével, a szent holttestének ellopásával, az ereklye- és sírkultusszal is. Annak, hogy Athanásziosszal ellentétben Jeromos a 380-as években ennyire üdvöztetőnek tartja a „szent helyet”, nemcsak teológiai, hanem személyes okai is voltak.

Jeromos hároméves római tartózkodása 385-ben botrányba fulladt: az arisztokrata hölgyek tanítója, a néhai pápa titkára szabályszerűen menekülni kényszerült a Városból. Rómából Betlehembe, „egy valamivel fenségesebb helyre”²⁸ költözött, 386-ban pedig nagy körutazást tett római „lelki gyermekeivel”, Paulával és Eustochiummal a közel-keleti szent helyeken, melynek során felkeresték a szent remetét is.²⁹ Útjukat híres levelekben népszerűsítették, melyekben római barátaitat igyekeztek rábírní arra, hogy csatlakozzanak hozzájuk és telepedjenek le a Szentföldön.

A Rómából való menekülés után íródott levelek és Jeromos első levelei párhuzamot alkotnak, akár egy diptichon két szárnya: ezekben is a szerzetesi hivatás és elkötelezettség foglalkoztatja Jeromost, de míg 374 táján ez még pusztán egyéni feladat

²⁸Jeromos:

In Ecclesiasten,
Praef. „augustiori.”

²⁹A Szentföld szent

helyeinek kialakulására
lásd M. Halbwachs:

*La topographie
légendaire des Évangiles
en Terre Sainte. Étude
de mémoire collective.*

Presses Universitaires
de France, Paris, 1941;
E. D. Hunt: *Holy Land*

Pilgrimage J. Wilkinson:

Jerusalem Pilgrims

before the Crusades.

Warminster, UK: Aris &

Phillips Ltd. (1977),

2002; W. L. Walker:

Holy City, Holy Places?

Christian Attitudes to

Jerusalem and the Holy

Land in the Fourth

Century. Oxford Early

Christian Studies.

Clarendon Press,

Oxford, 1990.

volt, 386-ban a probléma már közösségi jelleget ölt. Ismét felmerül, immár sürgetőbb formában, a kérdés: hol lehet, hol kell tökéletes keresztény életet élni? 374-ben még a sivatag látszott erre legalkalmasabbnak, 386-ban azonban már a biblikus „szent hely”.

**Jeromos Marcellához
írt levele**

³⁰Ep. 46. Szent Jeromos : *Levelek I–II.* (Ford. Adamik Tamás, Puskely Mária, Takács László.) Szenzár Kiadó, Budapest, 2005.

³¹A római mártírkultuszra lásd Sággyh Marianne: *Versek és vértanúk. A római mártírkultusz Damasus pápa korában,* 366–384. Kairosz, Budapest, 2003.

³²Vö. *Epp.* 14, 18, 43 — de ezek a levelek még a sivatagba vagy vidéki nyugalomba (*otium*) invitálták a tökéletességet kereső keresztényeket.

³³Ep. 127, 5.

Róma és Jeruzsálem

³⁴Ep. 127, 5.

³⁵Ep. 46, 10.

³⁶Ep. 46, 8.

³⁷Ep. 46, 3.

A 386-ban Paula és Eustochium nevében Marcellához írt levél³⁰ fontos dokumentuma annak, hogy Jeromos szemében ekkorra a Szentföld vált „a szerzetesség Paradicsomává”. A biblikus „szent helyeket” Jeromos nem allegorikus értelemben értelmezi, mint Órigenész és Athanásziosz, hanem — velük vitatkozva és érveiket cáfolva — nagyon is szó szerinti értelemben. Abban, hogy Jeromos a „szent helyet” ilyen „földhözragadt” módon interpretálja, sőt ezt az interpretációt szinte kötelezővé teszi, friss római tapasztalatai — az apostolsírok fölé épült konstantini bazilikák és a katakombákban lévő mártírsírok damasusi megszentelése és felértékelése — minden bizonnyal döntő szerepet játszottak.³¹

Jeromos levelében Paula és Eustochium arra akarják rávenni Marcellát, hogy hagyja ott Rómát, jöjjön az „Ígéret földjére”, csatlakozzon hozzájuk Betlehemben.³² Elvégre Marcella volt az, aki elsőként az askéta életre buzdította a római arisztokrata hölgyeket!³³ Marcella, a szenátori szerzetesség római tanítója nem maradhat a „bíborba öltözött asszony”, a Nagy Parázna bűnös városában. Marcella barátainak apokaliptikus ijesztgetésére úgy válaszol, ahogyan azt Athanásziosztól hallhatta, aki megismertette őt az askéta életformával:³⁴ „Isten országa bennünk van”,³⁵ felesleges azt egy bizonyos földrajzi helyen keresni. Ellenérvei között lehetett az is, hogy Jeruzsálem „átkozott föld, mert beitta az Úr vérével”.³⁶ Barátainak most azt kell bebizonyítaniuk Marcella számára, hogy Órigenész és Athanásziosz érvelésével ellentétben miért szent város Jeruzsálem: „amennyivel fenségesebb Iudaea a többi provinciánál, annyival fenségesebb ez a város egész Iudaeánál”.³⁷

Jeromos Jeruzsálemet a szerzetesség szentélyeként mutatja be Marcellának, és Rómába írt levelében párhuzamot von a Golgota és a római apostolbazilikák között: ha az egyik szent hely, a másik miért ne lenne az? Jeruzsálem felülmúlja Rómát, a Szent Sír magasabb rendű, mint az apostolok és mártírok sírhelyei. A Szentföldön van a Szentek Szentje, ezért ez a keresztények legszentebb helye. A Szent Sírból a „törvénykező Krisztus” hatalma árad, menekülnek innen a démonok és az ördögök: „Átkozottnak nevezik a földet, mert beitta az Úr vérével. De miért tartják áldottnak a helyeket, ahol Péter és Pál, a keresztény seregek vezetői, vérüket ontották Krisztusért? Ha dicsőséges a szolgák és egyszerű emberek hitvallása, miért nem dicsőséges az Úristen hitvallása? Mindenfelé tiszteljük a vértanúk sírjait, s szemünk előtt lévő szent hamvaikat, ha szabad, még ajkunkkal is megérintjük. S egyesek még azt gondolják, hogy ügyet sem kell vet-

ni az Úr sírhelyére? Ha nem hiszünk magunknak, higgyünk legalább a sátánnak és angyalainak, akiket valahányszor ezen sírhely előtt kiűznek a megszállott testekből, mintha a törvénykező Krisztus látókörében állnának, azonnal remegni kezdenek, elsápadnak, s későn fájlalják, hogy keresztre feszítették azt, akitől rettegnek.”³⁸

³⁸Ep. 46, 8.

A szent sírok csodatévő ereje

Jeromos nem kevesebbet állapít meg, mint hogy a megszállottak a szent síroknál gyógyulnak meg, vagyis leszögezi, hogy a szent sírnak ördögűző és gyógyító ereje van: erre utal később abban a levelében is, melyet Paulával tett szentföldi körútjukról írt. Keresztelő Szent János szamáriai sírjánál lélegzetelállító csodák történtek: „Paula itt megrendült a sok csodajeltől. Láthatott démonokat különféle gyötrelmekről vörösödni, aztán a szentek sírjai előtt farkas hangon üvöltő, kutyaként ugató, oroszlánként ordító, kígyóként sziszegő, bikaként bőgő embereket, másokat meg, amint fejüket elforgatva hátuk mögött homlokukkal érintették a földet, valamint lábbal felakasztott nőket, kiknek ruhái nem hullottak arcukba.”³⁹

³⁹Ep. 108, 13.

A démoni jelenések, különösen az állatok hangján üvöltő emberek a *Vita Antonii* démoni látomásait fejlesztik tovább. A démonokat Jeromos szerint nemcsak a szent sír, hanem a szent ember is ki tudja űzni az emberekből: Szent Hilarion életrajzában nem kevesebb, mint kilenc ördögűzési esetet sorol fel.⁴⁰ A „szent” akár élő, akár holt, természetfeletti erővel rendelkezik.

Ezért sereglenek Jeruzsálembé a keresztények legjobbjai, a szerzetesek: „Nem azért mondjuk, mert tagadjuk, hogy Isten országa köztük van, s hogy más vidékeken is élnek szentéletű emberek, hanem hogy főképp azt hangsúlyozzuk, hogy akik a földkerekségen az elsők, egyként ide gyűlnek össze. És erre a vidékre nem mint legelsők, hanem mint legutolsók érkezünk, hogy megpillanthassuk itt azokat, akik népük legkiválóbbjai. Bizonyosan valami virág és értékes drágakő az egyházi ékességek közt az itt élő szerzetesek és szüzek kórusa. Aki a legkiválóbb volt Galliában, ide siet. A mi tájékunkról a messzire szakított britannus, ha elmélyed hitében, maga mögött hagyva a lenyugvó napot, a számára csak hírből és az Írások előadásából ismert vidékekre igyekszik. Minek említsük az armeniaiakat, a perzsákat, India és Aetiochia népeit meg magát a szerzetesekben gazdag szomszédos Egyiptomot, Pontust és Cappadociát, Coele-sziriát, Mesopotamiát, s a Kelet összes seregeit? Ők a Megváltó kijelentése szerint, hogy *ahol hullá van, oda gyűlnek a keselyűk*, ezen a vidéken sereglenek egybe, s a különböző erények példáját mutatják meg nekünk.”⁴¹

Jeromos másik fontos újítása Athanasziossal szemben az, hogy „kihozza” a remetéket a sivatagból: úgy ábrázolja a szerzeteseket, mint akik a nagy szentföldi szentélyek szolgálatában állnak. A szerzetesek nemcsak azért jönnek Jeruzsálembé a világ

⁴⁰VH 10, 1–4: Marsítas;

10, 5–10: Orion;

12, 3–10: gázai szűz;

13, 2–10: frank katona;

14, 1–4: dromedár;

25, 2–4: hajós gyermeke;

26, 1–2: római katona;

28, 3–6: borsó;

39, 3–6: ciprusiak.

⁴¹Ep. 46, 10.

A „keresztény Athén”

⁴²Cicero: *In Q. Caecilio*
XII, 39: „si litteras
Graecas Athenis non
Lilybaei, Latinas Romae
non in Sicilia didicisses.”

⁴³Ep. 46, 9.

A szent helyek látogatása

⁴⁴Ep. 108.

⁴⁵Ep. 108, 8.

minden tájáról, hogy szemtanúi legyenek az itt zajló természetfeletti eseményeknek és mintegy ők maguk is „részesüljenek” ekképpen Krisztus erejéből, hanem azért is, mert ez a kereszténység legjobb „iskolája”, a keresztény Athén: „Hosszú lenne az Úr mennybemenetelétől egészen a jelen napig minden egyes nemzedéken át felsorolni, hogy hány püspök, hány vértanú és az egyházi tudományokban tudós férfiú jött Jeruzsálembe, aki úgy vélte, hogy nem elég vallásos, nem elég bölcs, s hogy — mint mondják — nem lesz mindaddig az övé az erények legnagyobbja, míg nem imádja Krisztust azokon a helyeken, amelyeken először ragyogott fel a keresztén az örömhír. Bizony, ha a leghíresebb szónok is úgy véli, hogy méltó a feddésre az, *aki görögül nem Athénban, hanem Lilybaeumban, latinul pedig nem Rómában, hanem Siciliában tanult,*⁴² hiszen minden egyes provinciának megvan a maga sajátossága, amellyel bizonyosan nem bír a másik, miért gondoljuk, hogy Athénunktól távol bárki is eljuthat a tudomány csúcására?”⁴³

Ahogy a Szent Sírt a római apostoltemplomokkal állította párhuzamba Jeromos, itt Athént és Jeruzsálemet hasonlítja össze. *Quid ergo Athenis et Hierosolymis?* — tér vissza Tertullianus híres kérdéséhez, hogy immár egészen másképp válaszolja meg. Már nem egyszerűen pogány tudomány és keresztény hit szembeállításáról van szó: Jeruzsálem versenyre kel Athénnal, a pogányok *hadjani* tudományos akadémiáját felváltja a „keresztény Athén”.

A bibliatudományok kiegészítője a szentföldi „terepmunka”, azaz a szent helyek végiglátogatása. A Marcellához írt levél befejezése, valamint Jeromos Paulával 386-ban tett körutazása⁴⁴ is a szent helyek kultuszának 4. századi virágzásáról tanúskodik. A latin utazókat lázasan érdekelte az Ó- és Újszövetség „szent topográfiája”, válogatás nélkül megnézték mindent, amiről a Biblia írt: „Tyros fővényein át, ahol Paulus térdet hajtott, [Paula] érkezett Acchóba, aminek most Ptolomais a neve; Mageddo mezőin keresztül, melyek tanúi voltak Jozija meggyilkolásának, belépett a filiszteus földre. Megcsodálta Dor, az egykor hatalmas város romjait, majd Straton tornyát, melyet Herodes, Iudea királya, Augustus Caesar tiszteletére Caesareának nevezett; ebben meglátogatta Corneliusnak Krisztus templomává alakított házát, Philippus kis házacskáit és négy szűz próféta lányának szobácskáját, aztán a félig lerombolt városkát, Antipatrist, amit Heródes apja nevééről nevezett el, aztán a Diospolisra átnevezett Lyddát, ami Dorcas és Aeneas feltámasztásáról és gyógyulásáról híres; ettől nem messze Arimathiát, az Urat eltemető József faluját és Nobot, az egykori papi várost, most alegyilkoltak sírjait, Joppét is, a menekülő Jónás kikötőjét — és hogy valamit a költők meséiből is érintsek —, ami látta a sziklához kötözött Andromédát.”⁴⁵

⁴⁶E. D. Hunt: *Holy Land Pilgrimage*, 94.

A szentkultusz megalapozása

És még csak az út kezdete! Jeromos nem győz áradozni, milyen egzotikus biblikus emlékeket kerestek fel közös útjukon. Jeromos szemében a bibliai szent helyeknek nem pusztán szimbolikus, hanem alapvető kulturális jelentőségük is volt: a művelt keresztény tudásszomjnak kellett a pogány „kultúr-turizmus” hérodotoszi örökébe lépnie.⁴⁶

386-ban Jeromos a 4. század végi kereszténység legnagyobb újításait és legbonyolultabb kérdéskörét — a szent ember, szent hely, szent sír, szent ereklye problémáját — vetette fel *Szent Hilarion életrajzában*, a Marcellához írt levélben, illetve a Paulával tett szentföldi körutazás leírásában. Megnyilatkozásai rendkívül jelentősek, nemcsak azért, mert ezek alapozták meg és befolyásolták a szentkultusz további fejlődését a latin Nyugaton, hanem azért is, mert olyan határozott kulturális állásfoglalás is kifejezésre jut bennük, ami eltér Athanásziosz állásfoglalásától. Jeromos nem egyszerűen „felveszi a harcot” a pogány kulturális értékekkel szemben, hanem kisajátítja őket a kereszténység nevében. *Szent Hilarion életrajzában* szubtilisan keveredik a keresztény „divattendencia”, a szent ember és a szent hely „üldözésének” kigúnyolása Jeromos személyes tapasztalataival — a római mártírkultusz kibontakozása Damasus pápa irányítása alatt; saját „bibliai” körutazása Paulával; illetve azzal a meggyőződéssel, hogy az aszkézis vértanúság — a szent ember „vértanú”, sírja „szent sír”, mely tiszteletet érdemel a hívek részéről. Jeromos saját problémáit és nézeteit fogalmazza meg ebben a szentéletrajzban, mely a remeteség, illetve a cenobitizmus, a közösségi szeretetesség közötti választás nehézségéről is tanúskodik.

Vita a „szent hely” fogalma körül

Az, hogy a „szent hely” fogalma körül mekkora vita folyt a 4. század végén a kereszténységben, mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy Jeromos 395-ben nolai Szent Paulinusnak írt levelében önmagát megcáfolva tér vissza a szent órigenészi felfogásához: „Nem azt a várost kell felkeresni, amely legyilkolta prófétáit s Krisztus vérént ontotta (...) az igaz imádók nem Jeruzsálemben, nem is a Garizim hegyen imádják az Atyát, mivel Isten lélek, s imádóinak igaz lelkükben kell imádniuk őt. A Lélek pedig ott fúj, ahol akar (...) Nem járt soha Jeruzsálemben sem Antonius, sem Egyiptom és Mesopotamia, Pontus, Cappadocia és Armenia szerzetesserege, s mégis, e város nélkül is nyitva áll számukra a Paradicsom kapuja.”⁴⁷

⁴⁷Ep. 58, 2-5.

Miért ez a meglepő „pálfordulás”? Ennek magyarázatára következő cikkemben teszek kísérletet.