



SÁGHY MARIANNE

A Biblia újratöltve

A keresztény életrajz a késő antikvitásban

313 után új hősök népesítik be a Római Birodalom keresztény irodalmát: „Isten barátai,”¹ akiknek immár nem a halála, hanem az élete példaadó a hívek számára. Míg az üldöztetések idején a halálon diadalmaskodó tanúságtétel erősítette meg a keresztény gyülekezeteket,² az államot és az egyházakat egyaránt alapjaiban átalakító³ konstantini fordulatot követően olyan szövegekre volt szükség, melyek Krisztus követésének mindennapi gyakorlatát mutatták be. Isten nemcsak vértanúiban él – akiknek története iránt felfokozott érdeklődés mutatkozott a konstantini vallásbéke után⁴ –, hanem különleges közvetítőikben is, akik kapcsolatot teremtenek Ég és Föld között. A keresztény életrajz (*biosz, vita*) kiváltságos közvetítők során keresztül – a császártól a Szentírás-tudóson át a remetéig – mutatta be Isten folyamatos jelenlétét a történelemben.⁵ Az életrajz a „vértelen vértanúság”-ra koncentrált: aszkéta hősei meghaltak a világnak, hogy Krisztusban éljenek. De a világtól való elvonulás mellett a közéleti szereplés keresztény mintáit is megalkotta, hiszen amikor Konstantin császár bevett vallássá tette a kereszténységet, a közigazgatás számos területén jelentős feladatokkal bízta meg az egyházak vezetőit. A társadalomban aktív szerepet játszó „tökéletes keresztény” eszményét a püspökéletrajzok alkották meg, melyek az aszkézis és a közéleti feladatvállalás, a karizma és az intézmény, a szemlélődő és a cselekvő élet feszültségében ábrázolták főhősüket. A keresztény életrajz a keresztény élet új stratégiáit dolgozta ki a késő antikvitás változó világában, amikor új fejezet nyílt ember és kozmosz, Isten és történelem viszonyában.

¹ Sággy Marianne: *Isten barátai. Szent és szentéletrajz a késő antikvitásban*. Budapest, 2005.

² Bowersock, Glen W.: *Martyrdom and Rome*. Cambridge, 1995.; Boyarin, Daniel: *Dying for God*. Stanford, 1999.; Middleton, Paul: *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*. London, 2006.

³ Lásd: Markus, Robert A.: *Az ókori kereszténység vége*. Ford. Nemes Krisztina. Budapest, 2010.

⁴ Sággy Marianne: *Versek és vértanúk. A római mártírkultusz Damasus pápa korában*. Budapest, 2003. 366–384.; Tilley, Maureen A. (ed.): *Donatist martyr stories: the Church in conflict in Roman North Africa*. Liverpool, 1996.; Leemans, Johan – Mayer, Wendy – Allen, Pauline – Dehandschutter, Boudewijn: *„Let Us Die that We May Live:” Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350 – AD 450)*. London, 2003.; Gemeinhardt, Peter – Leemans, Johan: *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300 – 450 AD). History and Discourse, Tradition and Religious Identity*. Berlin, 2012.

⁵ Williams, Michael Stuart: *Authorised Lives in Early Christian Biography between Eusebius and Augustine*. Cambridge, 2008.

A 4–6. század a keresztény életrajzírás nagy alkotókora, a kreatív kísérletezés ideje, amikor a Szentírást „újraírva”⁶ a keresztény szerzők változatos földrajzi, társadalmi, szellemi háttérből származó személyeket mutatnak be Krisztus követésének példáiként. A keresztény életrajzban kristályosodik ki a „személy” fogalma,⁷ jelenik meg az önmagára reflektáló egyén, terelődik a figyelem a külső eseményekről a belső történetre, a tettről a szándékra, a testről a lelki tisztaság felé – azaz a keresztény életrajz fekteti le a modern európai irodalom alapjait.⁸ A klasszikus hagyománnyal éles ellentétben a keresztény életrajz ugyanakkora szerepet biztosít a nőknek, mint a férfiaknak.⁹ A *vita* nem történeti, hanem teológiai hitelességre törekszik: egy élet rajzán keresztül azt akarja bemutatni, hogyan emelkedik fel az erényes lélek Isten szemléletéig, hogyan istenül át a test Igévé, vagy egy másik perspektívából tekintve, hogyan boldogul a mennylakó (*caelicola*) itt, a földön. Minthogy az új keresztény eszmény kialakítása a szentháromságtani és krisztológiai viták hevében kezdődött és a nagy népvándorlás viharaiiban folytatódott, a keresztény életrajzok a dogmatikai propaganda és legitimáció eszközeiként is szolgálhattak, és a liturgiában is felhasználták őket. A teológiai, társadalmi, irodalmi és egyházpolitikai igényeket kielégítő, „az evangéliumokat folytató”¹⁰ olvasmányos és szórakoztató keresztény életrajz a 4. századtól a lelkiségi irodalom legnépszerűbb műfajává vált, mely példát és programot adott, folyamatosságot teremtve a bibliai idők és a mindenkori egyház, a vértanúk és a kortárs „szent emberek” között.

Tanulmányom a 4–6. században keletkezett keresztény életrajzok néhány bibliai modellalkalmazását vizsgálja. E korai, műfajteremtő életrajzok a késő antikvitás leginkább kutatott szövegei, könyvtárnyi irodalmuk van: részletes elemzésükre jelen keretek között nem kerülhet sor. E szövegek közös vonása a szentírási ihletettség: sokkal közelebbi és sokkal izgalmasabb párbeszédet folytatnak a Bibliával, mint a későbbi életrajzok.

A hagiográfia újraértékelése a mai teológia, történet- és irodalomtudomány egyik legizgalmasabb feladata. Bevezetőül egy bibliográfiai esszében összefoglalom a téma alapvető kérdésfelvetéseit, amiből az is kiderül, miért pontosabb a „keresztény életrajz” kifejezés, mint a „hagiográfia” a késő antik források esetében.

⁶ A „réécriture” fogalmára lásd: Ricœur, Paul: *L'herméneutique biblique*. Paris, 2001., magyarul: *Bibliai hermeneutika*. Szerk. Fabinyi Tibor. Budapest, 1995. 3–10.; *A tanúság hermeneutikája. = Ikonológia és műértelmezés 3. A hermeneutika elmélete*. Szerk. Fabinyi Tibor. Szeged, 1987. 273–312.; Frye, Northrop: *A Biblia igézetében*. Budapest, 1995. A Szentírás állandó újraírására egy későbbi példán, a Legenda aureán keresztül lásd: Boureau, Alain: *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris, 1993.

⁷ A klasszikus görög-római felfogás szerint az ember pusztán jogi létező. A kereszténység alakítja ki az „erkölcsi személy” mindmáig érvényes fogalmát: Stroumsa, Gedaliahu: *Caro salutis cardo: Shaping the Person in Early Christian Thought*. History of Religions, 30. (1990) 25–50.; Drijvers, Han J. W.: *The Saint as Symbol: Conceptions of the Person in Late Antiquity and Early Christianity*. In: H. G. Kippenberg (ed.): *Concepts of Person in Religion and Thought*. Berlin – New York: Mouton de Gruyter, 1990. 137–157.; Baumgarten, Alan I. – Assmann, Jan – Stroumsa, Gedaliahu (eds.): *Self, Soul and Body in Religious Experience*. Leiden, 1998.

⁸ Newbold, Richard F.: *Personality Structure and Response to Adversity in Early Christian Hagiography*. Numen, 31. (1984) 199–215.; Fredericksen, Paula: *Paul and Augustine: Conversion, Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self*. Journal of Theological Studies, n.s., 37. (1986) 3–34.

⁹ Petersen, Joan M.: *Handmaids of the Lord. Contemporary Descriptions of Feminine Asceticism in the First Six Centuries*. Kalamazoo, MI, 1996.

¹⁰ Harnack, Adolf von: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Leipzig, 1882.

Hagiográfia vagy „keresztény életrajz”?

A keresztény életrajzot a szentéletrajzzal szokás azonosítani és a „hagiográfia” csoportjába sorolni. Holott sem Caesareai Euszebiosz, sem Alexandriai Atanáz nem sejtette, hogy „hagiográfia”-t ír. Igaz, a kifejezés a késő antikvitásban keletkezett, de egészen mást takart, mint ma. A „hagiográfia” szót görög és latin formájában 400 körül alkalmazza Szalamiszi Epiphanosz és Szent Jeromos a héber Ketubim (= szent írások) fordításaként a Biblia azon könyveire – Zsoltárok, Példabeszédek, Prédikátor könyve, Jeremiás sirmái –, melyek sem a történeti, sem a prófétai könyvek kategóriájába nem sorolhatók.¹¹ A „hagiográfia” kifejezés a 17. századig kizárólag a Ketubimot jelentette. A szó jelentésstartalma akkor bővült ki, amikor a katolikus megújulás során a bollandisták elkezdték összegyűjteni a szentek életrajzeit és a rájuk vonatkozó dokumentumokat.¹² A kifejezés ekkor már „a keresztény szentekkel foglalkozó írásokat” és a szentekkel foglalkozó „tudomány”-t is jelentette. Újabb jelentésváltozásra a 19. században került sor, amikor a hagiográfiát a historiográfiával szegezték szembe, mint olyan szöveget, amely a „hiteles” történeti adatokkal ellentétben „legendás,” mesés, történetileg haszontalan adatokat tartalmaz.¹³

A mai értelemben vett „hagiográfia” tehát egyszerre szűkebb és tágabb fogalom, mint a „keresztény életrajz”: szűkebb, amennyiben „szentéletrajz”-ot vagy „legendá”-kat értünk alatta,¹⁴ és tágabb, ha mindazokat a szövegeket ide soroljuk, melyek a keresztény személy ábrázolásához, a szent „dosszié”-jához¹⁵ tartoznak. Ezek a vértanúk és a ünnepeit tartalmazó liturgikus kalendáriumok (*martyrologia, menologia*), a misekönyvekben a szentek ünnepeit tartalmazó részek (*proprium de sanctis*), a vértanúkról megemlékező feliratok (*epigrammata*) életrajzok (*vitae*), dicshimnuszok (*panegyrici*), levelek (*epistulae*), útleírások (*itinerarii*), történetek (*historiae*), bölcs mondások (*apophthegmata*), párbeszéddek (*dialogi, conlationes*), szentbeszéddek (*sermones, homiliae*) szerzetesi szabályzatok (*regulae*), az ereklyék megtalálása (*inventio*), átvitele (*translatio*),¹⁶ az ereklyéknél történő csodák jegyzéke (*miraculae*) és a kanonizációs jegyzőkönyvek. A „hagiográfia” fogalom mindezek mellett a szentéletrajzokkal foglalkozó diszciplína jelölésére is szolgál.¹⁷ A mai kutatás joggal hangsúlyozza, hogy a hagiográfia nem egyetlen műfaj, hanem műfajok halmaza.¹⁸ Az angol nyelvű szakirodalom új megjelölései hagiográfia helyett a „sacred biography”¹⁹ és a

¹¹ Philippart, Guy: *Saints Here Below and Saints Hereafter: Towards a Definition of the Hagiographical Field*. *Studia Liturgica*, 34. (2004) 26–51. A Biblia könyveit így sorolta be a 12. században Autun-i Honorius: *Historia est quae praeterita narrat, prophetia quae futura nuntiat, hagiographa quae aeternae vitae gaudia jubilat*. Honorius Augustodunensis, *In Psalmos: De mysterio psalmodum*, PL 172. 272 B.

¹² Philippart, Guy: *Hagiographes et hagiographie, hagiologes et hagiologie: des mots et des concepts*. *Hagiographica*, 1. (1994) 1–16.

¹³ Lifshitz, Felice: *Beyond Positivism and Genre: ‘Hagiographic’ Texts as Historical Narrative*. *Via-tor*, 25. (1994) 109–110.

¹⁴ Williams, Michael Stuart: *Authorised Lives in Early Christian Biography between Eusebius and Augustine*. Cambridge, 2008. 6.

¹⁵ A „dossier hagiographique” meghatározására lásd: Delehay: *Les légendes hagiographiques*, 142–167.

¹⁶ Taylor, Anna: *Hagiography and Early Medieval History*. *Religion Compass*, 7/1. (2013) 2.

¹⁷ Philippart, Guy: *Hagiographes et hagiographie, hagiologes et hagiologie: des mots et des concepts*. *Hagiographica*, 1. (1994) 1–16.

¹⁸ Head, Thomas (ed.): *Medieval Hagiography: An Anthology*. New York, 2000. XIV.

¹⁹ Heffernan, Thomas J.: *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*. Oxford, 1988.

„hagiobiography”,²⁰ melyek azonosak a magyar „szentéletrajz” kifejezéssel. A magyar „szentéletrajz” kifejezés azonban átvette a „hagiográfia” és a „legenda” jelentését, hallatán gyakran önkéntelenül is „csodás”, „történetileg nem hiteles” elbeszélésre asszociálunk. A „keresztény életrajz” meghatározás ezzel szemben mentes az áthallásoktól, utal az írói szándéokra és műfaji törekvésre, és érzékelteti azt is, hogy az életrajz főhőse nem a modern értelemben vett „kanonizált szent”, hanem a „keresztény ember”. A késő antik életrajzokban szereplő „szent” kifejezés ugyanis egyszerűen „keresztény”-t jelent, nem egy már meghalt és a pápai tekintélyhivatal által kanonizált személy lelkeségi rangjelző fokozata.²¹ Az életrajzok címében sem szerepel a „szent” kifejezés (nem *Vita Sancti Antonii*, hanem *Vita Antonii*). A kereszttség révén minden keresztény szentségre hivatott: a korakeresztény közösségekben minden tagnak kijárt a „szent” megszólítás. A késő antik életrajzok főszereplői, akár egyházi, akár világi keresztények, nem a mai értelemben vett „szentek”: Eusebiosz Isten által választott vezetőként ábrázolja Konstantint, de nem „szentként”; a *Vita Antonii* alapvetően az átlagkeresztényt dicsőíti, aki emberfeletti teljesítményekre is képes, és kifejezetten megtiltja, hogy Antal köré kultusz szerveződjön; Ágoston *Vallomásaiban* (ez az első ön- és csoportos életrajz az európai irodalomban)²² Mónikát bemutatva (a világirodalom első női életrajzában!) a legkevésbé sem egy „szent”-et dicsőít, hanem egy egyszerű asszony vallásos hitelességét igazolja.²³

A 4–6. századi életrajzokra nemcsak azért pontosabb a „keresztény életrajz” terminus, mint a „hagiográfia”, mert kevésbé anakronisztikus és kevésbé pejoratív, hanem mert világosan kifejezi azt a problémát, ami szerzőiket – sőt általában a késő antik embert – foglalkoztatta: a tanítás igazságát egy ember élettörténetén keresztül igazolni, azt bemutatni, hogyan válik az ember eggyé a tannal, hogyan szellemül át az élet Igévé. Hasonló törekvés vezette a kor politeista íróit is: gyakorlati példákat adni az igazi filozófia megélésére, az ember megistenülésére (*deificatio*).²⁴ A „gyakorlati példa” nem azt jelenti, hogy a keresztény életrajz egyfajta „csináld magad!” kézikönyvként szolgált, inkább azt érzékeltette, hogy Krisztus követése milyen változatosan valósul meg a történelemben.

A „hagiográfia” tehát modern fogalom. Ezzel önmagában nincs baj, hiszen a szellemtudományok rendszerint mai kérdésekkel, mai fogalmakkal közelítenek a múlthoz – a „struktúra” vagy „gender” fogalmak sem klasszikusak, mégis jól használhatók a kutatásban. A

²⁰ Wilson, Anna: *Biographical Models: the Constantinian Period and Beyond*. In: Lieu, Samuel N. C. – Montserrat, Dominic (eds.): *History, Historiography, and Legend*. London, 1998. 107–135.

²¹ 1Kor 1, 1–3: „Pál [...] köszönti Isten korintusi egyházát, a Krisztus Jézusban megszenteltek, a meghívott szenteket és mindazokat, akik náluk vagy nálunk segítségül hívják Jézus Krisztusnak, a mi Urunknak nevét.” A *sanctus* késő antik jelentésárnyalata tudomásom szerint feldolgozatlan. A késő antik titulaturáról általában lásd: Mathisen, Ralph W.: *Imperial Honorifics and Senatorial Status in Late Roman Legal Documents*. In: uő (ed.): *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*. Oxford, 2001. 179–207.

²² Jeanmart, Guy.: *Herméneutique et subjectivité dans les Confessions d'Augustin*. Turnhout, 2006.; Suchocki, Marjorie: *The Symbolic Structure of Augustine's Confessions*. *Journal of the American Academy of Religion* 50/3. (1982) 365–378.

²³ Mattioli, Umberto: *Monica e Macrina. Temi del bios cristiano in due 'vite' di donna del IV secolo*. In: Zanetti, Paolo Serra (a cura di): *Verbis verum amare*. Bologna: La nuova Italia, 1980. 165–203.; Burrus, Virginia: *Confessing Monica*. In: *The Sex Lives of Saints*. Philadelphia, 2004. 76–86.; Sággy, Marianne: *Ubi tu, ibi et ille: Mónika életrajza Ágoston Vallomásaiban*. In: Sággy Marianne – Tóth Judit (szerk.): *Férfinak és nőnek teremtette*. Budapest, megjelenés előtt.

²⁴ Cox, Patricia: *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*. Berkeley – Los Angeles, 1983. A politeista *deificatio* tartósan vonzotta a filozófusokat: Ágoston Ep. 10, 2. a cassiacumi korszakot úgy írja le, mint *deificari in otio*.

probléma az, hogy a „hagiográfia” nem felel meg semmiféle késő antik–középkori valóságnak: a korabeli alkotók és olvasók nem ismerték azt a kategóriát, azt a műfajt, amit mi hagiográfiának nevezünk,²⁵ vagyis nem tettek különbséget „szentéletrajz” és „életrajz” között: felfogásuk szerint ez egyetlen, a múlt eseményeit leíró irodalmi (retorikai) műfajt alkotott. Poszt-hagiografikus korunkban egyes kutatók a kifejezés elhagyását javasolják,²⁶ mások a „hagiográfia végét” jövendölik.²⁷

A 19. században, amikor a „hagiográfia” mint műfaj története kezdődött, a frissen megalkotott műfaj genealógiája kötötte le elsősorban a kutatók érdeklődését. A tudósok a klasszikus görög–római irodalom mintáival vetették egybe a szentéletrajzokat, sőt eredetüket is itt keresték:²⁸ a hellenisztikus csodatörténetekben (*Wundererzählungen*),²⁹ a *Corpus Hermeticum* irataiban,³⁰ hőstörténetekben (*aretalógia*), a neoplatonikus filozófiai életrajzokban,³¹ a „plutarkhoszi” és „suetoniusi” biográfiákban,³² a görög filozófus-életrajzokban.³³ Figyelemreméltó, hogy a hagiográfia és a Szentírás kapcsolatának kutatása csak az 1990-es évek filológiai fordulata után került előtérbe.³⁴ Az „új filológia” legizgalmasabb területe a szentéletrajz mint a Biblia „metatext”-je, egy szöveg, mely kommentálva továbbírja a szent iratokat.³⁵ A keresztény életrajz szentírási tipológiája a világ újraértelmezésére és a múlt aktualizálására szolgál: a bibliai múlt nemcsak precedens a 4. századi szerzők számára, hanem a narratíva megszerkesztésében, az események strukturalizálásában, a kortársak

²⁵ Lifshitz: *Beyond Positivism and Genre*, 102.: „Genre: A Ninth-Tenth-Eleventh Century Anachronism.”

²⁶ Taylor: *Hagiography and Early Medieval History*, 8.: „We must not reify our categories or mistake them for reality.”

²⁷ 2000-ben Walter Walter Berschin „No More Hagiography?” címmel szervezett vitailést a Leeds-i Medieval Congress keretében, lásd: Taylor: *Hagiography and Early Medieval History*, 5.

²⁸ Sággy: *Isten barátai*, 1. fejezet.

²⁹ Reitzenstein, Richard: *Hellenistische Wundererzählungen*. Leipzig, 1906.

³⁰ Reitzenstein, Richard: *Das Athanasius Werk über das Leben des Antonius*. Sitzungberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, 8. (1914) 26–57.; uő: *Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Neue Forschungen 7. Göttingen, 1916.

³¹ List, Johann: *Das Antoniusleben des hl. Athanasius des Grossen. Eine literarisch-historische Studie zu den Anfängen der byzantinischen Hagiographie*. Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 11. Athen, 1930.

³² Leo, Friedrich: *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*. Leipzig, 1901.; Mertel, Heinrich: *Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden*. München, 1909.; Holl, Karl: *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens*. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, 29. (1912) 406–427.; Priessnig, Adolf: *Die biographischen Formen der griechischen Heiligenlegenden in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. München, 1924.

³³ Cox, Patricia: *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, id. mű.

³⁴ Uytendange, Marc van : *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600–750)*. Bruxelles, 1987.; Burton-Christie, David: *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*. New York – Oxford, 1993.; Clark, Elizabeth A.: *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton, 1999.; Williams, Michael Stuart: *Authorised Lives in Early Christian Biography between Eusebius and Augustine*. Cambridge, 2008.

³⁵ Déri Balázs – Kelemen Pál – Krupp József – Tamás Ábel (szerk.): *Metafilológia 1. Szöveg – variáns – kommentár*. Budapest, 2011.

kontextualizálásában is segíti őket.³⁶ A Szentírás által ihletett „szent-írás” maga is szakrális cselekmény: szerző és másoló egyaránt mennyei patrónust remél munkája jutalmaként.³⁷

A szentéletrajz mint irodalom vizsgálata a kutatás másik jelentős ágazata.³⁸ Az elmúlt ötven év szövegkritikai, szemiotikai, hermeneutikai, „új filológiai” fordulatainak kivételezett terepe a keresztény életrajz, melyben tetten érhető a hagiográfiai diskurzus megalkotása, az intertextualitás és a *réécriture* gyakorlata.³⁹ A keresztény életrajz sajátos tulajdonsága, szinte követelménye az át- és újraírhatóság: nincs még egy szöveg a világirodalomban, melyet ennyiszor szó szerint átírtak és ezáltal újraértelmeztek volna.⁴⁰ Míg a 19. századi filológia az eredeti szöveg (*Urtext*) bűvöletében lenézte a későbbi újraírásokat, a mai kutatásban éppen ellenkezőleg a „palimpszeszt”-re, az átíratokra tevődött a hangsúly.⁴¹ Minden kor más lát a szentekben, a szentekről szóló szövegek folyamatosan átértelmeződnek, s ezek a *remake*-ek a kor ideológiai követelményeit éppúgy tükrözik, mint erkölcsi és irodalmi eszményeit.

A keresztény életrajz kapcsán megkerülhetetlen a kérdés: milyen irodalom a hagiográfia. Jó vagy rossz? Parnasszusi vagy népszerű? Elit vagy bulvár? A felvilágosodás protestáns filozófusaitól és történetíróitól⁴² vették át a 19. századi jezsuita hagiográfusok és pozitívista történészek azt a „kétszintes” elméletet, miszerint a szentéletrajz és a szentkultusz „a nép” alacsonyabb rendű (értsd: pogány) vallási igényeinek kielégítését szolgálja.⁴³ A csodák inkább „bizonyítják” a népi és a magas műveltség közötti szakadást:⁴⁴ a kutatók a csodákat

³⁶ Williams: *Authorised Lives in Early Christian Biography*, id. mű

³⁷ Krueger, Derek: *Hagiography as an Ascetic Practice in the Early Christian East*. *Journal of Religion*, 75. (1999) 216–232.; Rapp, Claudia: *Holy Texts, Holy Men and Holy Scribes: Aspects of Scriptural Holiness in Late Antiquity*. In: William E. Klingshirn – Linda Safran (eds.): *The Early Christian Book*. Washington, 2007. 194–222.; Sággy Marianne: *Szentírás és szent-írás Sulpicius Severus Márton-életrajzában*. In: Solymosi László Festschrift (megjelenés előtt.)

³⁸ Holl, Karl: *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens*. *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 29. (1912) 406–427.; Priessnig, Adolf: *Die biographischen Formen der griechischen Heiligenlegenden in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. München, 1924.

³⁹ Irvine, Martin: *The Making of Textual Culture: 'Grammatica' and Literary Theory, 350–1100*. Cambridge, 1994.; Philippart, Guy: *L'hagiographie comme littérature: concept récent et nouveaux programmes?* *Revue des sciences humaines*, 251. (1998) 11–39.; Henriot, Pierre: *Texte et contexte. Tendances récentes de la recherche en hagiologie*. In: Cassagnes-Brouquet, Sophie – Chauou, Alain – Pichot, Daniel – Roussel, Louis (eds.): *Religion et mentalités au Moyen Age: Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*. Rennes, 2003. 75–86.; Dejsics Konrád: *Az elbeszélők arcai. Szent Jeromos szerzeteséletrajzainak narratológiai elemzése*. PhD értekezés. ELTE, Budapest, 2012.

⁴⁰ Az át- és újraírás nemcsak szövegeket, hanem vizuális alkotásokat is magában foglal: Alexandriai Szent Katalin életét a sinai ikonfestőktől Michael Redwood 2014-es filmjéig <http://www.youtube.com/watch?v=pE4z-GEldo4>, Assisi Szent Ferenc életét Giottótól Zeffirelliig értelmezték újra.

⁴¹ Gouillet, Monique – Heinzelmann, Martin (dir.): *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval: transformations formelles et idéologiques*. Ostfildern, 2003. Az újraírás a reformáció alatt zavartalanul folytatódik: Collins, David: *A Life Reconstituted: The Lives of Saint Jerome by Jacobus de Voragine and by Erasmus of Rotterdam Compared*. *Medievalia et Humanistica*, 25. (1998) 31–51.

⁴² Hume, David: *The Natural History of Religion* (1757) és Gibbon, Edward: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–1788) műveinek hatására: erről lásd: Brown, Peter: *A szentkultusz*. Ford. Sággy Marianne. Budapest, 1993. 1. fejezet.

⁴³ Delehay, Hippolyte: *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles, 1906.

⁴⁴ Delehay: *Les légendes hagiographiques*, 41.: *„L'apparente complication de certains légendes et les effets inattendus de quelques combinaisons qui semblent fort ingénieuses ne doivent pas faire*

„a tömegek” hiszékenységgel magyarázták, és az egyházi elit manipulációjaként mutatták be.⁴⁵ A csodákat a szövegek datálására is felhasználták, abból kiindulva, hogy minél későbbi egy szentéletrajz, annál több csodát tartalmaz (értsd: „annál kevésbé hiteles”).⁴⁶ Tény, hogy a csodatörténetek a 600-as évektől kezdenek burjánzani a szentéletrajzokban, amelyekben ezzel párhuzamosan megjelenik „a csodákban kétkedő ember büntetése”-motívum is.⁴⁷ A mai kutatás szerint a csodák nem a szerző korlátlan fantáziáját és „a tömegek” korlátoltságát bizonyítják,⁴⁸ hanem azt, hogy a szöveg szó szerint követi az evangéliumot.⁴⁹ A hagiográfia mint „népi kultúra” kutatása különösen az 1970-es években lendült fel,⁵⁰ és ma sem zárult le,⁵¹ annak ellenére, hogy a „kétszintes” modellt az 1980-as évek elején a kutatók megcáfolták és társadalomantropológiai elméletekkel helyettesítették.⁵²

Hogyan és mire használták a hagiográfiai szövegeket?⁵³ Az arisztokrácia szórakoztatása (*Unterhaltungsliteratur*)⁵⁴ vagy a hívek nevelése volt a szentéletrajz célja?⁵⁵ Nyilvánosan

illusion et il ne faudrait pas se hâter d'en tirer aucune conclusion en faveur des facultés créatrices du génie populaire.”

⁴⁵ Krusch, Bruno: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum*. Hanover–Leipzig, 1888–1920. II.: „kirchliche Schwindelliteratur”.

⁴⁶ Delehaye: *Les légendes hagiographiques*, 175.

⁴⁷ Uytfanghe, Marc van: *Pertinence du statut du miracle dans l'hagiographie mérovingienne (600–750)*. In: Aigle, Denis (dir.): *Miracle et karama: hagiographies médiévales comparées*. Turnhout, 2000. 67–144.

⁴⁸ Delehaye: *Les légendes hagiographiques*, 45.: „Le cerveau de la multitude est donc étroit, incapable de porter l'empreinte d'un grand nombre d'idées, même de n'importe quelle idée complexe, incapable aussi de se livrer à des raisonnements subtils ou suivis, tout préparé, au contraire, à recevoir des impressions des sens.”

⁴⁹ Mk 16, 15–18: „A híveket ezek a jelek fogják kísérni: a nevemben ördögöket űznek ki, új nyelveken beszélnek, kígyókat vehetnek a kezükbe, és ha valami mérget isznak, nem árt nekik. Rátészik a kezüket a betegekre, és azok meggyógyulnak.”

⁵⁰ Goff, Jacques Le: *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne. Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 22. (1967) No. 4. 780–791.; Schmitt, Jean-Claude: „Religion populaire” et culture folklorique. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 31. (1976) No. 5. 941–953.; Boglioni, Pierre: *Some Methodological Reflections on the Study of Medieval Popular Religion. The Journal of Popular Culture*, 11. (1977) No. 3. 696–705.; Klaniczay Gábor: *Népi vallás és népi kultúra a középkorban (Historiográfiai áttekintés)*. Világtörténet, 1. évf. (1979) 3. sz. 4–12.

⁵¹ Lásd például: Alexander, David D.: *Hermits, Hagiography, and Popular Culture: A Comparative Study of Durham Cathedral Priory's Hermits in the Twelfth Century*. PhD, University of London, 2000.

⁵² Brown: *A szentkultusz*, id. mű; *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*. Ed. John Howard-Johnston – Paul A. Hayward. Oxford, [1999], 2002.

⁵³ Egmond, Wim S. van: *The Audience of Early Medieval Hagiographical Texts: Some Questions Revisited*. In: M. Mostert (ed.): *New Approaches to Medieval Communication*. Turnhout, 1999. 41–67.

⁵⁴ Kech, H.: *Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur: Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus*. Göppingen, 1977.; Fuhrmann, Manfred: *Die Mönchsgeschichten des Hieronymus*. In: *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident*. Genève, 1976. 41–100.; Leyerle, Bruce: *Monks and Other Animals*. In: David B. Martin – Patricia Cox Miller (eds.): *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism and Historiography*. Durham, 2005. 15–71.; Shanzer, Danuta: *Laughter and Humour in the Early Medieval Latin West*. In: Guy Halsall (ed.): *Humour, history and politics in late antiquity and the early Middle Ages*. Cambridge, 2002. 25–47.

olvasták fel a gyülekezetnek a szentmisén, vagy csendben lapozgatták a római villa diszkrét magányában?⁵⁶ Pszichodramaként működött-e a szentéletrajz vagy keresztény irodalmárok magánügye volt?⁵⁷ Valószínűleg mindez egyszerre. A szentéletrajz történeti események biblikus stilizációja, melyben a fantáziának és a humornak éppolyan nagy szerepe van, mint a teológiának, a rituális cselekménynek, a példaadásnak és az erkölcsnevelésnek. Ezeket a kategóriákat nem szembeállítani kell, hanem együttesen vizsgálni.

Mi a szerepe az életrajznak a szent tiszteletének kialakulásában? Delehaye úgy vélte, hogy a hagiográfia legfontosabb funkciója „a szent kultuszának megteremtése, terjesztése, megerősítése és előmozdítása”. A 4–8. századi életrajzokra ez a megállapítás nem igaz. Az életrajz közrejátszhatott a kultuszban, hiszen ha egy történelmi alak életrajza rendelkezésre állt, az a későbbiekben támpontja lehetett a kultusz létrejöttének. Önmagában azonban egy életrajz, bármilyen kvalitásos lett legyen, nem volt elegendő a kultusz létrehozására. Márton életét Sulpicius Severus a püspök halálának évében írta meg: művét egymás kezéből téptek ki arisztokrata rokonai és barátai, de Tours-ban csak jó ötven évvel később alakult ki (itáliai hatásra!) Márton kultusza.⁵⁸ Az első szerzetes és püspök-életrajzok – Antal, Márton, Ambrus, Ágoston életrajzai – nem kultikus, hanem tanító céllal íródtak, nem a kultusz szervezését, hanem az arianizmussal szemben a niceai hittételek legitimálását és propagálását szolgálták, a püspökség ortodoxiáját bizonyították és történeti emlékezetét gazdagították. A késő antik életrajz funkciója tehát nem elsősorban a kultusz, hanem a karizmatikus személy emlékezetének megőrzése és az intézmény-, hely- vagy dinasztiatörténet (ki)alakítása.

Hagiográfia vagy historiográfia?

Baudouin de Gaiffier és Felice Lifshitz tanulmányai⁵⁹ hívták fel a figyelmet a 8–11. századi történeti források sajátosságaival kapcsolatosan arra, hogy a középkorban a szentéletrajz-írás a történetírás egy válfaja, azaz a hagiográfia semmiben nem különbözött a historiográ-

⁵⁵ Uytfanghe, Marc van: *L'hagiographie: un 'genre' chrétien ou antique tardif?* Analecta Bollandiana, 111. (1993) 135–88.; Rousselle, Aline: *Pauline de Nole et Sulpice Sévère hagiographes et la culture populaire*. In: Jean-Claude Schmitt (dir.): *Les Saints et les stars: le texte hagiographique dans la culture populaire*. Paris, 1983. 27–41.

⁵⁶ Fuhrmann, M.: *Die Mönchsgeschichten des Hieronymus. Formexperimente in erzählender Literatur*. In: A. Cameron (dir.): *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident*. Genève, 1976. 41–89.

⁵⁷ Brown: *A szentkultusz*, id. mű; ezt cáfolja Hayward, Paul A.: *Demystifying the Role of Sanctity in Western Christendom*. In: J. Howard-Johnston – P. A. Hayward (eds.): *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*. Oxford, [1999], 2002): 115–142.; Mooney. Cathrine M.: *Voice, Gender, and the Portrayal of Sanctity*. In: Cathrine M. Mooney (ed.): *Gendered Voices: Medieval Saints and their Interpreters*. Philadelphia, 1999. 1–15.; Gilliard, Frank D.: *More Silent Reading in Antiquity: Non Omne Verbum Sonabat*. *Journal of Biblical Literature*, 112. (1993) 689–694.; Dejesics Konrád: *Szent Jeromos korának irodalmi körforgása: bepillantás a szerzeteséletrajzok segítségével*. Ókor, 2010/3. sz. 46–51.

⁵⁸ McKinley, Alan Scott: *The First Two Centuries of Saint Martin of Tours. Early Medieval Europe*, 14. (2006) 173–200.

⁵⁹ Gaiffier, Baudouin de: *Hagiographie et historiographie: Quelques aspects du problème*. In: *La storiografia altomedievale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo* 17. Spoleto, 1970. 139–66.; Lifshitz: *Beyond Positivism and Genre: 'Hagiographic' Texts as Historical Narrative*, id. mű

fiától.⁶⁰ A „hagiográfia” mai jelentése a 19. században alakult ki, akkor, amikor a történetírás a természettudományokkal versengve az „egzakt tudomány” babérajaira tört. A „tudományosságukra” büszke antiklerikális, pozitívista történészek biztos kézzel hajtották végre azt az ahistorikus műtétet, mely elválasztotta a vallásos, egyházi dokumentumokat az állami adminisztráció által termelt iratoktól, a szentek életrajzait az államférfiak életrajzaitól. Még ezen is túlméntek, amikor a szentek életrajzaiból kioperálták a „tényeket”, és kidobtak minden olyan elemet (legfőképp a csodákat), ami a „történeti tény” 19. századi kategóriájának nem felelt meg.⁶¹ Hamis, fiktív szentek ellen korábban is felléptek: Tours-i Szent Márton az álvértanúk ellen vette fel a harcot,⁶² a normann hódítók jó pár angolszász szentet kipurgáltak a naptárból,⁶³ de a szentek ellen a pozitivistákéhoz hasonló globális támadásra még a reformáció alatt sem került sor.⁶⁴ Az Igazság racionális és objektív kutatásába a szentéletrajzok nem illettek bele: a „mi történt valójában?” rankei kérdésére nem tudtak válaszolni, és így nem fértek bele a „történelem” 19. században formálódó fogalmába és „kanonizált” forrásiratai közé.⁶⁵ A múlt írott forrásai között a legterjedelmesebb korpust alkotó hagiográfiai szövegekből a pozitívizmus néhány adatnál többet nem tudott kihámozni. A 19. századi történelemfilozófia szerint az állam a történelem értelme és a történet-tudomány fő tárgya: csak az a forrásanyag dokumentumértékű, amely az „állam” fejlődésére vonatkozó adatokkal szolgál. Az egyházi és elsősorban a vallásos tartalmú forrásokat ki-ejtették ezen a rostán, holott a középkorban az egyház volt a társadalom:⁶⁶ állam és egyház nem vált külön, és az állam az egyházszerkezetet másolva alakult ki. Az uralkodó személye szent volt, így a késő antik–kora középkori királyok és császárok életrajzai semmiben nem különböznek a szentéletrajzoktól, annál kevésbé, mivel az államférfiak tetteit ugyanazok a klerikusok örökítették meg, mint a szentekét.⁶⁷ Állam és egyház, szent és politikus sem a dokumentáció, sem a reprezentáció szintjén nem vált ketté a kora középkorban: Lifshitz joggal hangsúlyozza, hogy a „hagiográfia” olyan modern ideológiai eszköz, mely nem megérteni segít a 12. század előtti századokat, hanem elhomályosítani.⁶⁸ A 12. században egy új, világias történetírás is feltűnik az egyházi mellett, mely „kevésbé vallásos, de sokkal kevés-

⁶⁰ Klaniczay, Gábor: *Hagiography and historical narrative*. In: János M. Bak – Ivan Jurković (ed.): *Chronicon. Medieval narrative sources. A Chronological guide with introductory essays*. Turnhout, 2013. 111–119.

⁶¹ Carr, Edward H.: *Mi a történelem?* Budapest, 1993. 15.; Sággy: *Isten barátai*, id. mű, 1. fejezet.

⁶² Sulpicius Severus: *Vita Martini*, 11.

⁶³ Rubenstein, Jay: *Liturgy against History: The Competing Visions of Lanfranc and Eadmer of Canterbury*. *Speculum*, 74. (1999) 279–309.

⁶⁴ A reformáció idején a szentéletrajzok mit sem vesztek népszerűségükből: Collins, David: *Reforming Saints: Saints' Lives and Their Authors in Germany, 1470–1530*. Oxford, 2008.; Cavalotto, Stefano: *Santi nella riforma. Da Erasmo a Lutero*. Roma, 2009.

⁶⁵ Amint a historiográfia kialakult a hagiográfiától, a szentek átkerültek a szépirodalomba: Lootens, Tricia: *Lost Saints: Silence, Gender, and Victorian Literary Canonization*. Charlottesville, 1996.; Dunn-Lardeau, Brenda: *Le saint fictif. L'hagiographie médiévale dans la littérature contemporaine*. Paris, 1999.

⁶⁶ Southern, Richard W.: *A nyugati társadalom és egyház a középkorban*. Budapest, 1987.

⁶⁷ Coon, Linda L.: *Historical Fact and Exegetical Fiction in the Carolingian Vita S. Sualonis*. *Church History*, 72. (2003) 1–24.; Couser, Jonathan: *A Usable Past: Early Bavarian Hagiography in Context*. *Studies in Medieval and Renaissance History*, ser. 3, 4, (2007) 1–56.

⁶⁸ Lifshitz: *Beyond Positivism and Genre*, 113.: „It should not be anachronistically applied in our analyses of late Carolingian and early Capetian Francia, because it can only obscure the realities of those centuries, not to illuminate them.”

bé megbízható”.⁶⁹A 19. századi történetfelfogás radikalizálódásának jó példája a *Monumenta Germaniae Historica* forráskezelése: míg a Georg Heinrich Pertz, a volt protestáns teológus által jegyzett, az 1820-as években megjelent első kötetek (*Auctores antiquissimi*, *Scriptores rerum Merovingicarum*) számtalan szentéletrajzot, püspökökkel és apáttal kapcsolatos dokumentumot közölnek, 1881-től Georg Waitz vezetése alatt a legtöbb egyházi irat kikerül a sorozatból, mely ezentúl az állammal kapcsolatos dokumentumokra koncentrált, hogy ezzel is részt vegyen a német állam építésében.⁷⁰ A „hagiográfia” tehát a történettudomány professzionizálódásának és a nemzetállam kialakulásának egyszerre teremtménye és áldozata.

A probléma, melyet a hagiografikus szövegekkel kapcsolatban a 19. századi történettudomány felvetett, anakronisztikus volt, de lényeges. Azon az alapon különböztette meg a hagiográfiát a historiográfiától, hogy az egyik „megtörtént” (*facta*), a másik „kitalált” (*ficta*) eseményeket közöl. Tényeket olvasunk vagy regényeket? Ezt a kérdést a szekuláris levéltári anyag kapcsán is bátran fel lehetne tenni, de erre még nem került sor, mintha eleve bizonyítottan tartanánk, hogy az állami iratok mindig tényeket rögzítenek, ergo mindig „az igazat mondják”. Pedig a levéltárak világi anyagaiban éppen annyi kitaláció rejtőzik, mint a hagiografikus szövegekben.⁷¹ A pozitívizmus a világi iratanyagot fel-, a vallási dokumentumokat viszont leértékelte azáltal is, hogy az előbbit „fontos” történeti forrásnak, az utóbbit „érdektelen”-nek állította be.

A 19. század uralkodó tudományos paradigmái még azt tartották, hogy a szöveg objektív képet ad „a valóság”-ról: „A tények XIX. századi fetisizálása az iratanyagok fetisizálásában csúcsosodott ki és nyert igazolást. A tények templomában ezek testesítették meg a frigyládat. A pap szerepét alakító történész lehajtott fejjel közeledett hozzájuk és kenetteljes hangon beszélt róluk. Ha valami megtalálható az iratanyagokban, akkor az úgy is van.”⁷²

Az objektivitás feltételeinek a szentéletrajz több szempontból sem felelt meg. A szöveg objektivitásába vetett hitet azonban a saussure-i strukturalizmus alapjaiban megingatta: nemcsak a szöveg, de a nyelv sem „objektív” jelenség, a nyelv nem „tükrözi,” hanem „formálja” a valóságot.⁷³ Naivitás lenne feltételezni, hogy a szöveg olyasvalamire képes, amire maga a nyelv sem. A történeti dokumentum nem a valóságot ábrázolja: „Valamely írott dokumentumból csupán az derül ki, hogy mit gondolt annak szerzője – hogy szerinte mi történt, hogy szerinte minek kellene történnie, illetve mi fog történni, vagy hogy mit akart el-

⁶⁹ „À partir du 12^e siècle environ, une autre histoire commença à prospérer, moins imprégnée de religion, mais aussi beaucoup moins savante.” Guenée, B.: *Y a-t-il une historiographie médiévale?* *Revue historique*, 258. (1977) 261–275.

⁷⁰ Lifshitz: *Beyond Positivism and Genre*, 111. A *Monumenta* mentalitására jellemző a Párizsi Szent Genovéa kapcsán 1881-ben kitört és 1926-ig tartó „háború” a francia és német tudósok között. B. Krusch ugyan kiadta a szöveget a MGH SRM-ben, de késői hamisítványnak bélyegezte, Genovéát pedig kitalált személynek, ezzel szemben a francia tudósok védelmezték Genovéa történeti alakját és a szöveg hitelességét. Lásd: Poulin, Jean-Claude: *Les bella genovefensia: fin XIX–début XX e. siècle*. In: M. Heinzelmann – J. C. Poulin (dir.): *Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris*. Paris, 1986. 183–186.

⁷¹ Davis, Natalie Zemon: *Fiction in the Archives. Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France*. Stanford, 1988.

⁷² Carr, Edward H.: *Mi a történelem?* Budapest, 1993. 15.

⁷³ Saussure, Ferdinand de: *Cours de linguistique générale*. Dir. C. Bally – A. Sechehaye. Lausanne, [1916] 1977.

hitetni másokkal arról, hogy ő mit gondol, illetve mit gondolt ő maga arról, hogy ő mit is gondol.”⁷⁴

A 20. század második felében a filozófia „nyelvi fordulata,” a strukturalizmus, a pszichoanalízis, a szemiotika, a dekonstrukcionizmus, a funkcionális és kulturális antropológia új kérdésfelvetései gyökeresen megváltoztatták a szöveginterpretációt, és összetettebb szempontokat vetettek fel: az a felismerés, hogy „a szöveget a történelem konstruálja, s ugyanakkor az konstituálja a történelmet”,⁷⁵ lehetetlenné teszi, hogy a szöveget a „valóság” tükrképének tartsuk.⁷⁶ A *nouvelle histoire* posztmodern szövegelemzése arra törekszik, hogy átfogóan értelmezze a szöveget mint szöveget,⁷⁷ valamint a szöveg alkotta beszédmódot (*discours*) mint kulturális, társadalmi, politikai jelenséget: „Az új historicizmus kritikai vizsgálódásának – Foucault-hoz hasonlóan – az a célja, hogy demonstrálja a diskurzus rendkívüli képességét annak kiformálásában, miképpen hozza létre valamely korszak uralkodó ideológiája a mentális és társadalmi életet irányító kulturális képzeteknek mind az intézményi, mind a szövegszerű megtestesüléseit.”⁷⁸

A szöveg posztmodern felfogásából következően a 19. századi megkülönböztetés „irodalmi szöveg” és „történelmi dokumentum” között elévült. A világ szöveg; a szöveg pedig mindig sokkal valóságosabb és kézzelfoghatóbb, mint a „történelem”. A szövegeket éppen szöveg voltuk miatt nem lehet „képzeltelbire” (fikció) és „valóságosra” (dokumentum) redukálni. Az antropológus Clifford Geertz mutatott rá, hogy „a valóságos ugyanúgy képzelet-szülte, mint a képzeletbeli”.⁷⁹ A csodás eseményektől hemzsegő szentéletrajzok is valós lenyomatai koruknak, hű képet adnak vallási mentalitásáról és erkölcsi eszményeiről.⁸⁰ A vallás kulturális rendszerének részei a csodák is.⁸¹ A csoda nem „a természeti törvény fel-függesztése,” hanem Isten jelenlétét bizonyító jel.⁸² A késő antikvitás és a középkor nem „csodát” (*miraculum*), hanem jelet (*signum*) látott a szentek csodatetteiben.⁸³ A csodák tanúsították, hogy Isten ereje hat a szentben.⁸⁴ Nemcsak a csoda elmélete, hanem olvasata is más volt: nem szó szerint értelmezték a csodákat, mint a 19. századi protestáns tudósok, hanem allegorikusan, úgy, ahogyan azt Nüsszai Szent Gergely tette „Mózes élete” című mű-

⁷⁴ Carr: *Mi a történelem?* id. mű

⁷⁵ Patterson, Lee: *Negotiating the Past: The Historical Understanding of Medieval Literature*. Madison, 1987. 58.

⁷⁶ Lásd: Spiegel, Gabrielle M.: *History, Historicism and the Social Logic of the Text in the Middle Ages*. *Speculum*, 65. (1990). 59–86. = *Történelem, historicizmus és a szöveg társadalmi logikája a középkorban*. Ford. Ábrahám Zoltán. *Korall*, 15-16. (2004) 37–69.

⁷⁷ Capra, Dominic Ia: *Rhetoric and History. History and Criticism*. Ithaca–London, 1985. 19–20.

⁷⁸ Spiegel: *Történelem*, 49.

⁷⁹ Geertz, Clifford: *Negara. The Theatre-State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton, 1980. 136.

⁸⁰ Sigal, Paul A.: *Histoire et hagiographie: les Miracula aux XI–XIIe siècles*. *Annales de Bretagne*, 87. (1980) 237–257.

⁸¹ Geertz, Clifford: *Religion as a Cultural System*. In: M. Banton (ed.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. New York, 1966. 1–46.

⁸² Ward, Benedicta: *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event 1000–1215*. Philadelphia, 1982.

⁸³ Biaggini, Oliver – Milland-Bove, Bénédicte (dir.): *Miracles d'un autre genre: récritures médiévales en dehors de l'hagiographie*. Madrid, 2012.

⁸⁴ Brown: *A szentkultusz*, id. mű; uő: *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*. *Journal of Roman Studies*, 61. (1971) 80–101 = *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley – Los Angeles, 1982. 103–152.; uő: *The Saint as Exemplar in Late Antiquity*. *Representations*, 2. (1983) 1–25.; Dam, Raymond van: *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton, 1993.

vében: „...finomabb gondolkodásmódra és élesebb látásra van szükségünk [...], hogy belép-hessünk a boldog életbe. A könyvben Mózes legyen tehát az életforma mintája [...] a törté-netből kikeressük az erényre intő gondolatot.”⁸⁵

A lelki értelmezésben a természetfeletti erők olyan bámulatos beavatkozásai a választott nép sorsába, mint a hét csapás, a tenger kettényílása, a felhőoszlop, a mannaeső, a kőtáblák valójában az ember erkölcsi tökéletesedéséről szólnak. Száraz lábbal átkelni a Vörös-tengeren nem más, mint az ember megjavulásának „csodája”: „Mindenkinek tudnia kell, hogy az egyiptomi sereg a lélek különféle szenvedélyeit jelenti, melyek szolgátságban tartják az embert. [...] Parittyából eldobott kő a megszólás, rezgő élű dárda a haragos vágó: a lovak jelentsék a szenvedélyes élvezetet [...] hogy a képet még leplezetlenebbül fordítva értelmez-zük, azt jelenti, hogy aki a keresztség misztikus vizén átment, annak a gonoszság egész csata-rendjét, a kapzsiságot, a zabolátlan vágyat, a rabló szándékot, az élvhajhászást, a gőgöt, a haragot, indulatot, bosszút, irigységet, gyilkosságot és minden effélét [...] bele kell fojtania a vízbe, még a rosszindulatú gondolatot is annak következményeivel együtt.”⁸⁶

A szöveg státusában és interpretációjában a 20. század során bekövetkezett változások kedveztek annak, hogy a keresztes életrajz, ez a valós és a képzeletbeli mezsgyéjén elhelyezkedő, a fikciót a tényekkel váltogató, a jelentés több síkján dinamikusan mozgó, az idő és tér dimenzióit egybecsúsztató „mágikus realista” vallási szöveg a vizsgálódás középpont-jába kerüljön. A szöveg diskurzusalkotó, valóságformáló szerepére keresve sem találni jobb példát a Bibliát „újraíró” keresztes életrajzoknál.

A Biblia folytatódik

A 4–6. századi életrajzok legfőbb törekvése az volt, hogy érzékeltessék: választott képviselői által Isten cselekvően vesz részt a történelemben, akik az Ő akaratát valósítják meg a földön. E szövegek közös vonása a bibliai hagyomány kreatív alkalmazása. A késő ókori keresztesek tudták, hogy olyan világban élnek, ahol valamennyi lényeges dolog – Isten meg-testesülése, földi élete, megváltó kereszthalála és feltámadása – már jóval azelőtt megtörtént, hogy ők napvilágot láttak volna. A megváltás nagyszerű programja zárultával Isten be-fejezettnek tekinti-e földi közreműködését? Ez a kérdés nyugtalanította a híveket. Miután Krisztus felment a mennybe, mennyiben lehet rá számítani itt, a földön? Ég és föld mindig is egymás tükörképe volt a Mediterráneum vallásaiban: politeisták, zsidók és keresztesek egyaránt szoros kapcsolatot tételeztek fel a kozmosz különböző részei között, a világegye-temet szerves egységnek fogták fel. A Szentírás aktualizálása, az evangéliumok „folytatása” azért volt fontos a késő ókori keresztesek számára, hogy bizonyosságot szerezzenek: Jézus feltámadásával nem csapódott be a mennyország kapuja, Isten továbbra is közreműködik az emberek életében. Ég és Föld új kapcsolatrendszerét kellett kidolgozni, mégpedig azt, hogyan tudnak a földiek kapcsolatba lépni a mennyek országával. A keresztes életrajz a *caelicola* földi életét mutatta be, de azt is, hogy Isten működik a karizmatikus szentben, aki halála után a Mennyei Királyságban hathatósan közben tud járni az ittmaradottakért.

A Szentírás „mozgósítása” kétféleképpen történt: allegorikusan és tipologikusan. Az al-legória a szövegértelmezésre, a tipológia az eseményekre vonatkozik: a Vörös-tengeren való átkelést lehet allegorikusan a keresztség vagy az erényes élet jelképeként értelmezni, mint Nüsszai Szent Gergely tette, de olyan történeti eseményként is, mely bármikor megismét-

⁸⁵ Nüsszai Szent Gergely: *Mózes élete*. Ford. Baán István. In: A kappadókiai atyák. Budapest, 1983. 649.

⁸⁶ Nüsszai Szent Gergely: *Mózes élete*, 649.

lódhet: így értelmezte például Caesareai Euszebiosz, amikor Konstantin Milvius-hídnál aratott győzelméről írt. A tipológia a történeti tények egymásnak való megfeleltetése. A keresztények számára ez mindenekelőtt az Ó- és Újtestamentum eseményeinek egymásra vonatkoztatását jelentette, de nemcsak azt: a szentírási események a mindenkori ember élet-történetében is megismétlődhetnek. A szentéletrajzíró ezzel a földi élettörténetet, az általa ismert múltat becsatlakoztatta az üdvtörténetbe, ami egyben az idő- és térsíkok posztklasszikus (de nyugodtan mondhatnánk azt is, hogy „posztmodern”) egybetolásával járt. Ez akkora újítás a klasszikus életrajzhoz képest, mint a 3D a képregényhez viszonyítva. A 4–6. századi életrajzok másik újdonsága az, hogy a szerzők a Szentíráshoz alakítva ábrázolják hőseiket. A klasszikus életrajz mögött nem állt egy „szent forгатókönyv,” melyet követni, igazolni, értelmezni akart. A biblikus forгатókönyv alkalmazása a késő antik életrajzokban azzal járt együtt, hogy a keresztény kortársak a Szentírás legtekintélyesebb alakjaival lettek egyenrangúak.

Azok a 4–6. századi életrajzok, melyekből a Biblia aktualizálásának példáit kiválasztottam – Euszebiosz *Vita Constantini*,⁸⁷ Alexandriai Szent Atanáz *Vita Antonii*,⁸⁸ Szent Jeromos *Vita Pauli*⁸⁹ című művei, Nüsszai Szent Gergely *Magasztalása Baszileioszról*⁹⁰ és *Levele Makrináról*,⁹¹ Sulpicus Severus *Vita Martini*,⁹² Szent Ágoston emlékezése Mónikáról a *Vallomásokban*,⁹³ Milánói Paulinus *Vita Ambrosii*,⁹⁴ az ismeretlen szerző által írt *Vita Genovefae*,⁹⁵ Eugippius *Vita Severini*⁹⁶ – reprezentatív szövegek. Ezek a legkorábbi és leg-

⁸⁷ *Über das Leben des Kaisers Konstantin*. Kritikai kiadás: F. Winkelmann. In: *Eusebius Werke I/1 Griechischen christlichen Schriftsteller NF 7/1*. Berlin, 1975.; *Eusebius' Life of Constantine*. Ford. Andrew Cameron – Stuart Hall. Oxford, 1999. (a szövegnek nincs magyar fordítása!); Nuffelen, Peter van: *The Life of Constantine: The Image of an Image*. In: Andrew P. Johnson – John. M. Schott (eds.): *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*. Washington, DC, Trustees for Harvard University, 2013.

⁸⁸ Athanase d'Alexandrie: *Vie d'Antoine*. Kritikai kiadás: Gérard J. M. Bartelink. Paris, 1994.; Cameron, Averil: *Form and Meaning: The Vita Constantini and the Vita Antonii*. In: Thomas Hägg – Philip Rousseau (eds.): *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley, 2000. 72–88. Szent Athanasziosz: *Szent Antal élete*. Ford. Vanyó L. In: A III–IV. század szentjei. Budapest, 1999. 41–120.

⁸⁹ Szent Jeromos: *Szent Pálnak, az első remetének élete*. In: Adamik Tamás: *Nehéz az emberi léleknek nem szeretni*. Budapest, 1991. 42–51.; Fuhrmann, Manfred: *Christen in der Wüste*. München, 1983.; Dejesics Konrád: *Az elbeszélők arcai*, id. mű; Rebenich, S.: *Der Kirchenvater Hieronymus als Hagiograph. Die Vita Sancti Pauli primi eremitaе*. In: Kaspar Elm (Hg.): *Beiträge zur Geschichte des Paulinerordens*. Berlin, 2000. 23–40.

⁹⁰ Nüsszai Szent Gergely: „*Testvérenek, Baszileioszról mondott magasztalása*.” Ford. Vanyó László. In: *Kortárs szentek kortárs szentekről*. Budapest, 2003. 147–174.

⁹¹ Nüsszai Szent Gergely: *Levél Szent Makrina életéről*. Ford. Vanyó László. In: *Kortárs szentek kortárs szentekről*, 175–212.

⁹² Sulpice Sévère: *Vie de Saint Martin I-III*. Kritikai kiadás, J. Fontaine. Paris, 1967–1969.; Sulpicius Severus: *Szent Márton élete*. Ford. Borián Elréd – Reichard Ába – Szita Bánk. Pannonhalma, 1998.

⁹³ Aurelius Augustinus: *Vallomások*. Ford. Városi István. Budapest, 1982.

⁹⁴ Paulinus diakónus: *Szent Ambrus élete*. Ford. Csizmár Oszkár. In: A III–IV. század szentjei. Budapest, 1999. 211–254.

⁹⁵ *Bibliotheca Hagiographica Latine 3334, 3338; Documenta Germanie Historica, Scriptorum rerum Merovingicarum 3: 204–238*; Krusch, Bruno: *Párizsi Szent Genovéa élete*. Ford. Sággy Marianne. (Megjelenés előtt.)

nagyobb hatású keresztény életrajzok.⁹⁷ A két legkorábbi életrajz, Konstantin és Antal életének hatása mindegyik választott szövegben érzékelhető, bár az egyes szövegek közötti hatástörténet bonyolult: megállapíthatók konkrét összefüggések, de van, ahol hatás- vagy recepciótörténet egyáltalán nem mutatható ki. A választott életrajzok közös sajátossága, hogy (Eugippius kivételével) kortársak írnak kortársakról, olyan emberekről, akiket jól ismertek: Euszebiosz a császárról, akivel a niceaei zsinaton találkozott, és akinek tanácsadója lehetett, Atanáz Antalról, akivel sivatagi bujkálása során találkozhatott, Nüsszai Gergely a bátyjáról és a nővéréről, Ágoston édesanyjáról, Paulinus diakónus a püspökről. Még a Klotild királyné megrendelésére dolgozó névtelen tours-i barátról is feltehető, hogy ismerhette a Klodvig által annyira tisztelt Párizsi Szent Genovét.⁹⁸ Ezeknek az életrajzoknak szinte mindegyike barátoknak vagy ismerősöknek, aszkéta irodalmárok jól meghatározható körének készült, többnyire levélformában: Atanáz talán római szerzeteseknek küldte meg Antal életét; Sulpicius Nolai Paulinusnak köszönhetően ismerte meg Mártont, és Márton kultuszát Paulinusszal és az aquitániai aszkétákkal levelezésben építette ki; Milánói Paulinus Ágoston felkérésére írta meg Ambrus életét; Nüsszai Gergely híres bátyját és bámulatos nővérét örökítette meg a kappadókiai rokonok és barátok számára. Az is közös ezekben az életrajzokban, hogy Kelet és Nyugat, görög–szír–kopt és latin keresztények szoros kapcsolatát és a tökéletesedésben való versengését tükrözik: Antal életrajza „tengerentúli” szerzeteseknek íródott, akik „jó versenyre álltak ki az egyiptomi szerzetesekkel”; Márton nemcsak felveszi a versenyt az egyiptomiakkal, de túl is szárnyalja őket; Ambrushoz a perzsa sah meneszt követeket; Genovétának Oszlopos Szent Simeon hódolatát küldi Szíriából; Severinus valahonnan Keletről érkezett, bár senki sem tudja, honnan.

A továbbiakban érdemes megvizsgálni, hogyan ábrázolják kortársaikat ezek az életrajzok a Szentírás szűrőjén keresztül.

Krisztus új tanítványai

„Menjetek és hirdessétek: Közel van a mennyek országa! A betegeket gyógyítsátok meg, a halottakat támasszátok fel, a leprásokat tisztítsátok meg, a gonosz lelkeket űzzétek ki!” (Mt 10:8.)

Jézus hatalmat adott tanítványainak a gonosz lelkek, a betegség, a halál felett. Krisztus követői tehát mind képesek voltak ezek végrehajtására. Mint láttuk, e csodatévő erőt a késő antik egyházatyák allegorikusan értelmezték: számukra a leprások, vakok, bénák meggyógyítása vagy a halott-feltámasztás lelki, nem testi folyamatokat jelzett: író és közönség egyaránt e lelki változásokra volt a legkíváncsibb. A 4–6. századi szentéletrajzok előszeretettel tulajdonítanak hőseiknek evangéliumi csodákat, hogy ezzel is hangsúlyozzák: Isten működik bennük. Antal visszaveri a gonosz lelkek támadását, megtanítja, hogyan kell felvenni a harcot a démo-

⁹⁶ Eugippe: *Vita Severini*. Dir. Ph. Régerat. Paris, 1991.; Eugippius: *Vita Sancti Severini*. Ford. EL-TE régészhallgatók. Antik Tanulmányok, 1969. 265–320.; Walter Pohl – Max Diesenberger (hrsg. v.): *Eugippius und Severin. Der Autor, der Text und der Heilige*. Wien, 2001.

⁹⁷ Ezeket az életrajzokat nem szokás együtt vizsgálni a szakirodalomban, hiszen egyenként is könyvtárnyi irodalmuk van. A Szentíráshoz fűződő speciális viszonyuk, a kortárs szentek „bibliásítása” lehetőségessé teszi a csoportosítást. Lifshitz, Sigal és Coon a 8–11. századi szentéletrajzokat az alapján csoportosította, hogy ezek a történetfelfogás 12. századi átalakulása előtt keletkeztek, hőseiket pedig a régmúltba helyezték, nem a kortársakban keresték. A „kortárs”, illetve „régmúlt szentség” alkalmazható kritérium a hagiográfiában.

⁹⁸ Heinzmann, Martin – Poulin, Jean-Claude (dir.): *Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris*. Paris, 1986. 51–70.

nokkal, ördögöt íz és távolból gyógyít: „Bizonyos Buszirisz nevű leánygyermek Tripoliszból siralmas és nyomorult betegségben szenvedett. Neki a könnyei, az orrváladéka, a fülfolyása a földre hullva rögtön férgekké változtak. Teste is béna volt, és a szeme sem volt egészséges. Ennek a szülei megtudták, hogy vannak olyan remeték, akik meg szokták látogatni Antalt. Hittek az Úrban, aki meggyógyította a vérfolyásos asszonyt, és arra kérték őket, hogy a lányukkal együtt hadd utazzanak velük oda. Mikor pedig azok beleegyeztek, a szülők a gyermekkel együtt a hegyen kívül maradtak Paphnutiosznál, a hitvalló remeténel. Csak a remeték mentek be, akik a leánygyermek hírére meg akarták vinni neki, de Antal megelőzte őket, elmondta nekik a gyermek betegségét és azt is, miként utazott velük. Amikor ezek arra kérték, engedje meg, hogy ők is bejöjjenek, nem engedte meg nekik, hanem így szólt: »...menjetek és megtaláljátok őt, ha nem halt meg, akkor meggyógyult. Ilyen dolgot én nem tudok végbevenni, hogy még hozzám, a szálnalmas emberhez is bejöjjen! Az Üdvözítő a gyógyítás, aki mindenütt megalósítja akaratát azokban, akik segítségül hívják őt. Az ő imája az, amit az Úr meghallgatott, az én imám meg kinyilvánította az ő emberszeretetét, hogy itt lent, meggyógyította a gyermek betegségét.« A csoda végbement, és amikor ezek kimentek, ott találták az örvendező szülőket és az immár egészséges gyermeket.⁹⁹

Macrina egy vak gyermeknek adja vissza a látását: „Kislányunk fertőző szembetegségben szenvedett. Csúnyácska és szálnalmas látványt nyújtott, a pupilla körül a szaruhártya megkeményedett és a betegség következtében kifehéredett. [...] Van nekem gyógyszerem, mondta a nagy Makrina, amely meg tudja gyógyítani a szembetegséget. [...] és már hatott is a betegségeket gyógyító igazi szer, ami az imával való gyógyítás, a szembajból semmi sem maradt vissza, az az isteni gyógyszer megtisztította. [...] Nekem meg a hihetetlen evangéliumi csodák jutottak eszembe. Így szóltam: miért oly nagy dolog, ha Isten keze visszaadja a vakok látását, amikor most az ő szolgálóleánya ugyanilyen gyógyításokat visz végbe, a bele vetett hittel azoknál a csodáknál alig kisebbeket művel?¹⁰⁰

Ambrus sajátos módon szabadítja meg a démonoktól gyötört lelkeket: „Át kell őt adni testének romlására a Sátánnak [...] ahogy a szavak elhagyták a püspök ajkát, abban a pillanatban megragadta a tisztátalan lélek és marcangolni kezdte. [...] Azokban a napokban láttuk, hogy kézfeltételével és parancsoló szavára sokak megszabadultak a tisztátalan lelkektől.¹⁰¹

Genovéa Párizsban üzi ki a tisztátalan szellemeket az emberekből: „...tizenkét férfit és nőt vezettek elé, akiket kegyetlenül zaklattak a démonok. Genovéa nyomban imádkozni kezdett Krisztust híva segítségül, mire a megszállottak a levegőbe emelkedtek: kezük nem érintette a mennyezetet, lábuk a padlót. Imáját befejezve Genovéa felállt, és megparancsolta a felfüggesztetteknek, hogy menjenek Szent Dénes püspök és vértanú bazilikájába, de azok azt üvöltötték, hogy nem tudnak mozdulni, amíg el nem engedi őket. Genovéa keresztet vetett rájuk és felszabadította őket. Hátratett kézzel, csendben vonultak a mártír templomába. Körülbelül két óra múlva Genovéa követte őket a zsúfolásig telt templomba. Amint szokása szerint a padlóra borulva, könnyek között kezdett imádkozni, a megszállottak hangosan kiabáltak és ordítottak, hogy Ő, akinek segítségéért könyörög, már itt van. Azt hiszem, hogy az összes angyalok, mártírok és szentek a segítségére siettek, és maga az Úr is megjelent, Aki mindig ott van azokkal, akik őszintén kérik, meghallgatja azok kívánságát, akik félik Őt, és teljesíti az igazak imádságát, hogy mentse meg őket. Genovéa felállva imádságából, egyenként megjelölte a tisztátalan szellemek által megszállott embereket, akik nyomban meggyógyultak. A körülállók orrát rettenetes bűz facsarta, bizonyosságául an-

⁹⁹ *Vita Antonii*, 58.

¹⁰⁰ Niüsszai Szent Gergely: *Levél Szent Makrina életéről*, 37–38.

¹⁰¹ Paulinus: *Vita Ambrosii*, 43.

nak, milyen szörnyű démonoktól tisztultak meg ezek a lelkek. Az egybegyűlt tömeg magasztalta az Urat ezért a jelért.”¹⁰²

Márton halott-feltámasztással „indítja be” frissen alapított remeteközösségét Ligugében: „Eközben egy katekumen is csatlakozott hozzá, mert vágyakozott arra, hogy a szent férfiú tanítása szerint éljen. Néhány nap múlva a katekument bágyadság lepte el, és heves láz gyötörte. Márton éppen akkor távol volt. Mivel három napig nem volt otthon, amikor visszatért, holtan lelt rá. Annyira hirtelen érte a halál, hogy keresztség nélkül távozott a földi életből. A közepre helyezett testet a gyászoló testvérek éppen végtisztességben részesítették, mikor Márton sírva és jajgatva odasietett. Mivel teljes lelkével érezte a Szentlélek jelenlétét, megkérte az ott lévőköt, hogy hagyják el a cellát, amelyben a holttest feküdt. Majd az ajtókat bezárva, a halott testvér tagjaira borult. Egy időre imádságba merült, és érezte, hogy jelen van az Úr lelkének ereje. Majd felkelt, a halott arcára szegezte tekintetét, és türelmesen várta imádságának és mindenekelőtt az irgalmas Úrnak a csodás tettét. Alig telt el két óra, mikor azt látta, hogy a halott minden tagja lassan mozdulni kezd, és a felfylt szemeit látáshoz szoktatja. Ekkor fennhangon az Úrhoz fordult, és a cellát betöltötte hálát adó kiáltása. Amikor ezt meghallották a kint állók, berohantak. Csodás látvány tárult eléjük: élni látták azt, akit holtan hagytak ott.”¹⁰³

Severinus megvédi a rómaiakat a barbárok támadásaitól fenyegetett dunai határvidéken és a barbárokat is meggyógyítja: „Máskor pedig egy ember a rugiak nemzetségéből, aki tizenkét éven át hihetetlen csontfájdalmakban szenvedve tagjait egyáltalán nem tudta használni, elviselhetetlen és hosszadalmas kínjairól széltében-hosszában mindenütt ismertté vált. Ezért azután, mivel semmiféle orvosság nem használt neki, özvegy anyja fiát kocsiára téve elvitte a szent férfiúhoz, és a kolostor kapuja elé helyezve a reménye vesztett embert, szólni nem akaró sírással könyörgött, hogy adják vissza egyetlen fia egészségét. Isten embere pedig tudván, hogy nagy dolgot kérnek tőle, a siránkozástól megindultan így szólt: »Miféle csalárd hiedelemből zaklattok engem? Miért gondoljátok, hogy megtehetem, amire nem vagyok képes? Ekkora dolgot véghezvinni nem telik erőmből, de Isten kegyelmét elnyerve adhatok egy tanácsot.« Akkor meghagyta az asszonynak, hogy tehetsége szerint ajándékozzon valamit a szegényeknek. Az pedig habozás nélkül gyorsan levetvén ruháját, amit viselt, sietett a szegények közt szétosztani. Ezt meghallván Isten embere megcsodálta buzgalmát, és meghagyta, hogy újra vegye fel ruháit, mondván: »Amikor a fiad Istentől meggyógyítva hazatér veled, akkor váltsd valóra fogadalmadat.« Miután pedig szokása szerint néhány napos böjtöt rendelt el, Istenhez áradó imái által azonnal meggyógyította az erőtlent és beteg embert, és egészségesen a saját lábán küldte haza.”¹⁰⁴

A gyógyítás és a halottfeltámasztás a szent ember „védjegye”. Ezek a történetek legitímálják a szent embert mint a krisztusi hagyomány ortodox követőjét, aki ingyen vezetí üdvösségre mindazokat, akik hisznek benne. A szent működési terepe – az egyiptomi sivatag, Ligugé, Lorsch, Párizs – az új apostoli kor megannyi helyszíne, ahol Krisztus csodatévó ereje ellenállhatatlanul áramlik szét. Ezek a vidékek az új evangelizáció kiválasztott területei, ezért annyira fontos a hétköznapi, földrajzi-, személy- és népnevekkal hitelesített, realiztikus keret, mely még hihetőbbé teszi a szent csodatévó hatalmát.

Nem csak evangéliumi csodák és drámai halottfeltámasztások hasonították az embert Jézushoz. A kereszténységet elismerő Konstantin császár életében ilyenek nem történtek. Halálát azonban Eusebiosz úgy írja le, mint Krisztus siratását: „A praetoriánusok és test-

¹⁰² *Vita Genovefae*, 30.

¹⁰³ *Vita Martini*, 7.

¹⁰⁴ *Vita Severini*, 6.

őrei megszággatták ruháikat, földre borultak, fejüket a földhöz verték és jajgatva kiáltozták, „Urunk (κύριος), Királyunk, nem is Uralkodónk (δεσπότης), voltál, hanem Atyánk”, mint-ha valóban vérszerinti gyermekei lettek volna. A tribunusok és centuriók hangosan siratták Megváltójukat (σωτήρ), Védelmezőjüket és Jótevőjüket, a gyászba öltözött hadsereg Jó Pásztorát (ποιμήν) gyászolta.”¹⁰⁵

Euszebiosz félreérthetetlenül a császárról ír, de a jelzők, melyeket használ, félreérthetetlenül Krisztusra vonatkoznak. A Konstantin halála után vert érmén a császár szekéren emelkedik az ég felé, ahonnan egy kéz nyúl ki érte:¹⁰⁶ a császári apoteózis szokásos ábrázolását a keresztények könnyen társították Illés és Krisztus mennybemenetelével. A keresztény Konstantin teste azonban nem szállt a mennybe, szögezi le Euszebiosz, csak a lelke: „A császárok közt egyedül ő mutatta ki sokféle cselekedetekkel, hogy tiszteli a Mindenható Istent és Megváltó Krisztusát, ezért jogos, hogy egyedül őt méltatta arra Isten, hogy halandó testével uralkodjon az emberek között, így nyilvánítva ki haláltalan és halhatatlan lelkét.”¹⁰⁷

A klasszikus életrajzzal ellentétben, mely a császár megistenülését ábrázolja, a keresztény életrajz Isten alászállását érzékelteti. Euszebiosz szerint Konstantin olyan volt, mint Megváltója: nem kellett a feltámadására várakoznia, lelke égbe szállt, mert halhatatlanul mindig is a Mennyekben lakozott.

Könnyű lenne elintézni mindezt azzal, hogy klasszikus dicshimnusz keresztény köntösben, ezzel azonban lemondanánk Euszebiosz retorikájának értelmezéséről. Mit akar ezzel mondani az életrajzíró? Miért hasonlítja Konstantint Krisztushoz? A *Vita Constantini*ban nincs utalás sem Konstantin császári elődeire, sem Róma történetére. Euszebiosz egészen másról akar írni: „A Háromszorszent életének legnagyobb, császári részét, bajvívásait, csatáit, háborúit, győzelmeit [...] tetteit, amelyeket mint császár vitt végbe és amelyekre mindenki emlékszik, nincs szándékomban megörökíteni. Jelen munkámban arra törekszem, hogy olyan dolgokat öntsek szavakba és írjak le, melyek az Istennek kedves élethez kapcsolódnak.”¹⁰⁸

A Krisztust idéző jelzőkkel és Konstantin Mózesként való ábrázolásával Euszebiosz kiveszi Konstantint a hagyományos római történetírás keretei közül, és egy új világba ülteti bele: a Biblia világába. A *Vita Constantini* történetírói teljesítménye az, hogy sikerül meghonosítania Konstantint ebben a világban. Euszebiosz a római és a biblikus történelem ilyen zseniális (és ennyire önkényes) felhasználásával nem kevesebbet érzékeltet, mint azt, hogy Konstantin megtérésével az egész világ megtért: maga a föld lett más. A Római Birodalom klasszikus története lezárult: Krisztus újra földre szállott, és Konstantin már nem Róma, hanem a Biblia történetének szereplője.

Új Mózesek

A szentéletrajzok bibliai modellje nem egyedül Krisztus volt. Az Ószövetség nagy alakjai közül a népének új hazát és törvényt adó Mózes kiválóan alkalmas volt arra, hogy a konstantini fordulattal létrejött hatalmas változás jelképe legyen. Euszebiosz Verdit megszegyénítő virtuozitással hasonlítja Konstantint Mózeshez, és alkotja meg szabadság és elnyomás szimfóniáját a *Vita Constantini*ban.

¹⁰⁵ *Vita Constantini*, 4. 65. 1–2.

¹⁰⁶ MacCormack, Sabine G.: *Art and ceremony in late antiquity*. Berkeley, 1981. 119–20.

¹⁰⁷ *Vita Constantini*, 4. 67.3.

¹⁰⁸ *Vita Constantini*, 1.11.1.

Mózes élete három nagy szakaszra osztható: az ártatlan gyermek a zsarnokság markában; az atyái hitén esett sérelmet megbosszuló ifjú; az Istennel társalkodó törvényhozó. Konstantin a negyedes császárok zsarnoki uralma alatt nő fel, akik üldözik a kereszténységet, és az ifjú rádöbben, hogy látszólagos védelmezői valójában az életére törnek, ezért elmenekül előlük, akárcsak Mózes. Konstantin atyja vallását választja, és miután császárrá emelik, Mózeshez hasonlóan felszabadítóként száll szembe a pogány tetrarchákkal. Maxentius legyőzése a Milvius-hídnál a Vörös-tengeren való átkelés megismétlése,¹⁰⁹ a *labarum* Mózes botjának és a frigyládának is megfelelője.¹¹⁰ A mózesi tipológia azonban nemcsak az efféle külsőségeket érinti, a történet mélyebb értelemben is azonos. Konstantin megdöntötte a régi rendet és új hazába vezette népét, és ezzel nem egyszerűen a történelemben, hanem az üdvtörténetben nyitott új lapot: története ekképp válik immár a Biblia „részévé”.

Konstantin élete egy új bibliai korszak nyitányát jelezte, amelyben gombamód szaporodtak a Mózesek. Mózes az erény példaképe Nüsszai Szent Gergelynél, és innen már csak egy lépést kellett tenni, hogy Gergely a „keresztény vezető” példaképét is meglássa benne, amit nyomban bátyjára, Nagy Szent Vazulra alkalmazott. Vazulról mondott emlékbeszédében Euszebiosz tipologizálását allegorikus írásmagyarázattal elegyítve alkot figyelemreméltó „párhuzamos életrajzot”: „Egy egyiptomi hercegnő neveltette fel az örökbe fogadott Mózeset, aki az ottani nevelés ellenére sem szakadt el az anyai emléktől, zsenge korában ezzel a táplálékkal kellett dajkálni. Ugyanezt tanúsítja az igazság a Tanítóról (= Vazulról) is. Noha a világi bölcsességben nevelkedett, de mindig az egyház emléjéből származó tanok kormányozták és érlelték, erősítették lelkét. Később Mózes megtagadta a pótanyához fűződő rokonságát. Emerről sem szabad azt gondolni, hogy sokáig kitartott amellelt, amit szégyellt. Lerázott magáról minden dicsőséget, mely a világi tanokból származott, amint az a másik a királyságot, merészelték vállalni az alázatos életmódot, ahogyan Mózes is többre tartotta a hébereket az egyiptomiak kincseinél.”¹¹¹

Bámulatos rétori pályafutásáról lemondva, melyre a világi tudományok készítettek elő, Vazul a pusztába vonult, mint Mózes, és „hosszú időt töltött el magányos életet élve”.¹¹² Akkor azonosul igazán Mózesrel, amikor elvállalja a püspökséget, és szentbeszédeivel híveinek lelkét üdvösségre vezeti: „Megmenti Mózes a népet, kiragadva a zsarnok hatalmából. Ez a nép valami hasonlót tanúsít a mi tanítónkról, aki papi szolgálatával azt Isten ígéretére elvezette. Minek kellene mindent külön-külön felsorolni, hogy akiket ő is átvezetett a vizen, azokat az Ige által tűzszolppal vendégelte meg, akiket a Lélek felhőjével megmentett, azokat a mennyei eledellel táplálta, hogyan utánozta a sziklát, amelyen botjával utat nyitott a víznek [...], a szövetség milyen sátrát állította fel testi értelemben is a külvárosban, a testileg szegényeket lélekben is szegényekké téve a jó tanítás által, mivel számukra boldogság az a szegénység, mely az igazi királyság kegyelmét szerzi meg?”¹¹³

Gergely orációja több tér- és idősíkon mozog – Vazul halálának évfordulójától a Kivonulás könyvéig, a prófétákon és apostolokon át Vazul életéig –, és több műfajt ötvöz: a történeti életrajzot és a bibliai egzegézist. Miközben Vazul „újrajátssza” az Ó- és Újszövetség valamennyi nagy alakját, ő maga is bibliai alakká válik, a bibliai alakok pedig mindinkább késő ókori figuráknak látszanak, cselekedeteik semmiben sem különböznek egy 4. századi

¹⁰⁹ Euszebiosz már jó évtizeddel korábban a Vörös-tengeri átkeléshez hasonlította a Milvius-hídi győzelmet: *Egyháztörténet*, 9.9.

¹¹⁰ Williams: *Authorised Lives*, 36–40.

¹¹¹ Nüsszai Szent Gergely: „*Testvérenek, Baszileioszról mondott magasztalása*”, 166.

¹¹² Nüsszai Szent Gergely: „*Testvérenek, Baszileioszról mondott magasztalása*”, 167.

¹¹³ Nüsszai Szent Gergely: „*Testvérenek, Baszileioszról mondott magasztalása*”, 167–168.

ember tetteitől: vagyis a késő ókori ember számára sem lehet semmi lehetetlen, ami a Bibliában meg van írva. A Biblia nem „Jezárt múlt”, hanem dinamikus jelen, mindig újramezdődő „ma”, amelyben az ember otthonosan mozog: az idő „felrobbantása” és az allegorikus írásmagyarázat együttes eredményeként vált a Szentírás a késő antik (és a középkori) ember mindennapjainak „*up-to-date*” példatárává.

Új Illések

Ez az energizáló időfelfogás és a Biblia aktualizált olvasata segíti Remete Szent Antalt, hogy elkötelezze magát az askézis útján: „Megemlékezett Illés próféta szaváról is, aki ezt mondta: *És az Úr, aki előtt állok ma* (1 Kir 17, 1; 18, 15). Meg kell jegyezni, hogy »mát« mondott, mert nem mérte az elmúlt időt, hanem mintha örökös kezdő volna, naponta igyekezett Isten színe elé állítani magát úgy, ahogyan illő Isten előtt megjelenni, tiszta szívvel és készségesen engedelmeskedni az ő akaratának és senki másének. Ezt mondta magában: »Az askéta mindig a nagy Illés életmódjában mint tükörben ismerjen a saját életformájára.«”

Illés volt az askéták példaképe, akit a hollók tápláltak, és aki a Hóreb hegyén találkozott Istennel. A holló hozta kenyér motívumát Jeromos terjeszti el a szerzetesirodalomban: „Egyszer csak észreveszik, hogy egy holló ül a fa ágán, majd onnan finoman leereszkedik hozzájuk, és a csodálkozók szeme láttára egy egész kenyeret helyez le eléjük. Ezután elröpi, Pál pedig így szól: Nézd csak, az Úr ebédet küldött nekünk, igazán kegyesen, igazán irgalmasan. Már hatvan év óta mindig fél kenyeret kapok, de a te érkezésed tiszteletére Krisztus megduplázza katonája fejadagját.”¹¹⁴

Illés már Jézusnak is előképül szolgált: a halottfeltámasztások történeteinek nehéz eldönteni, hogy a Királyok könyvéből vagy az evangéliumokból merít-e ihletet a szerző. Illés/Krisztus hatalma ugyanúgy működik a szent asszonyokban, mint a férfiakban, legyen az gabonacsoda: „Éhínség idején [...] a szükségleteknek megfelelően kiadott gabona érzékelhetően nem fogyott, ugyanannyi maradt, mint amennyi azelőtt volt, hogy adtak volna a szűkölködőknek.”¹¹⁵ De lehetett az a halottak feltámasztása is: „Röviddel ezután felkereste egy asszony, akit megszabadított a démonok kínszásától. Négyéves fiacskája kútba esett, és az anya majd három óra hosszat kínlódott, míg sikerült kihúznia. Az asszony fájdalomtól eltorzult arccal, zokogva fektette halott kisfiát Genovéa lábaihoz. Az karjába vette a kisfiút, betakarta a köpenyével és sírva addig imádkozott, míg a halál el nem távozott a halott gyermekből. Ez Nagyböjtben történt, és a kisfiút, aki még csak katekumen volt, bevezették a katolikus hitbe. Húsvét vigiliáján keresztelték meg és a Cellomerus nevet kapta, mert elvesztett életét Genovéa cellájában nyerte vissza.”¹¹⁶

Illés az egy igaz Isten prófétája volt, akinek imái révén aratott diadalt ellenfelein Izrael. A nagy népvándorlás idején a győzelemre vezető Illés lesz a keresztény életrajz hőse: „Bolog Severinus azonban még jobban elmélyedve az imádkozásban, üdvös példabeszédekkel sokféleképpen buzdította a rómaiakat, előre megmondva, hogy Isten segítségével most le fogják győzni az ellenséget, de azok, akik semmibe veszik intelmeit, a győzelem után el fognak pusztulni. A rómaiak tehát a szent férfiú jóslataitól valamennyien megerősödve a megígért győzelem reményében csatarendbe fejlődtek, nem annyira valóságos fegyverekkel, mint a szent imái által vértetetlen. Miután az összecsapás során az alamannokat legyőzték és megfutamították, Isten embere így szólt a győztesekhez: Fiaim, a jelen csata pálmáját ne

¹¹⁴ Jeromos: *Vita Pauli*, 10.

¹¹⁵ Nüsszai Szent Gergely: *Levél Szent Makrina életéről*, 39.

¹¹⁶ *Vita Genovefae*, 32.

tulajdonítsátok saját erőiteknek, tudván, hogy ezúttal azért szabadultatok meg Isten kegyelmével, hogy innen – mintha csak valamiféle fegyverszünetet kaptatok volna – hamarosan elvonuljatok.”¹¹⁷

Összegzés

Tanulmányom a 4–6 századi keresztény életrajzok dinamikus kapcsolatát mutatta be a Szentírással. Néhány példát ragadtam csak ki a sok közül, hogy érzékeltessem, milyen kreatív és izgalmas módon olvasták a Bibliát azok a szerzők, akik a késő antikvitás új hőseit bibliai modellek szerint ábrázolták. A történelem a Bibliában kezdődött és az idők végezetéig tart. Ez a történelemfelfogás legalább a középkor végéig, sőt egészen a 19. századig érvényesnek számított. Történelem és irodalom, tény és fikció pozitivista szétválasztása nem segít megérteni a keresztény életrajzok történetfilozófiai újdonságát. A kor történelemszemléletét tükröző biblikus *réécriture* révén a keresztény életrajzok a késő antik hétköznapok állandó résztvevőjévé tették az Ó- és Újszövetség legtekintélyesebb alakjait, akikre ugyanakkor rávetítették koruk legelismertebb személyeit: amikor a szerzők új Mózesként és Illésként üdvözölik Konstantint, Vazult, Mártont vagy Genovévát, akkor Mózes és Illés alakjára „ráírják” a késő antik császár, püspök vagy aszkéta képét. A Szentírás segítségével könnyen értelmezhetővé vált a jelen, a jelen pedig segít megérteni a biblikus múltat. A keresztény életrajzok új idő- és történelemfelfogást közvetítenek, azt, hogy jelen és múlt, a Szentírás és az írás ideje egyetlen folyamat. Mindenekelőtt azonban azt érzékeltetik, hogy Isten nem szűnik meg közreműködni a történelemben: az üdvtörténet nem zárult le a Szentírás kanonizált könyveiben, hanem tovább folytatódik a világ végéig.

MARIANNE SÁGHY

The Bible Reloaded: Christian Biography in Late Antiquity

This paper has three goals: to present the rise of Christian biography in Late Antiquity; to summarize relevant research on the problem of hagiography as a new genre, distinct from historiography; and to explore the dynamic and creative use of Biblical models in the lives of late ancient Christians, from Saint Antony to Saint Paul, the First Hermit and to Saint Martin of Tours. Instead of separating history and hagiography, we should learn to read these texts allegorically and appreciate their „magical realism.” Biblical stories not only set an interpretive and symbolic framework for late ancient Christian lives, helping to make sense of past and present, but also demonstrate God’s unceasing activity in history through His saints and His miracles.

¹¹⁷ Eugippius: *Vita Severini*, 27.