

„A SÜNDISZNÓ ÖRÖKSÉGÉVÉ ÉS MOCSÁRRÁ TESZEM”  
A VÁROSPUSZTÍTÁS IDEOLÓGIÁJÁHOZ –  
JERUZSÁLEM ÉS RÓMA

---

GÁBOR GYÖRGY

„»Mire várunk, tolongva mind a fórumon?«  
Hogy végre ma a barbárok betörjenek.”

(Kavafisz: *A barbárokra várva*)

A hajdani szebb napokat, a dicsőséges afrikai partraszállás emlékét nevében is őrző, a büszke Africanus maior kitüntetett melléknévvel viselő P. Cornelius Scipio, a hispániai csaták nagy győztese, a második pun háború hőse inkább a csatamezőkön ért el jelentős sikereket, s kevésbé a római szenátus üléstermében. Hiába vetette latba minden befolyását annak érdekében, hogy szenátor-társai ne hallgassanak a beteges rögeszméit hajtogató ellenfelére, a kiszolgált hadfiból a modern filozófiai irányzatok üldözőjévé és fő cenzorává metamorfizálódott, leginkább azonban a mezőgazdaság ügyeivel bíbelődő Portius Catóra, aki a római szenátus üléseit főképpen háborús kampányaira igyekezett felhasználni, s beszédeit – bármiről is volt szó azokban – rendre eszelős dühkitörésével és hírhedt mondatával fejezte be és tette emlékezetessé: „Ceterum censeo Carthaginem esse delendam!” (Egyébiránt az a véleményem, hogy Karthágót el kell pusztítani!). Herder megállapítása felettébb pontos: „A bölcs szenátus oly módon tanácskozta meg, hogy vajon eltűrhető-e Karthágó a föld színén, mintha csak egy maga ültette káposztafejről lett volna szó.”<sup>1</sup> A retorika tudományában igencsak ott-honosan mozgó Cato végül is ügyesen kihasználva a szenátus érzékenységét és felbuzdulását – amely mindig képes volt magas hőfokon izzani, ha a római hegemonia biztosítását célzó politikáról esett szó –, elérte, hogy Róma már csak a casus bellire várt, avégett, hogy szokásosan könyörtelen módján és brutális eszközeivel leckéztesse meg régi ellenfelét, a többször megalázott, legyőzött, kifosztott és rendkívüli kártérítések megfizetésére kényszerített Karthágót. Az már a sors különös fintora, hogy egy jelentéktelen határviellon-gás ürügyén kirobbant háborúban a Scipio-család egyik adoptált tagja, Scipio Aemilianus fogja majd csapatai élén legyilkolni Karthágó lakosságát, a várost

---

<sup>1</sup> Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1978. 366. Fordította Imre Katalin és Rozsnyai Ervin.

kifosztani, szétverni, felégetni, s ekével felszántani, s végül ünnepélyes átokszórás közepette sóval behinteni az észak-afrikai metropolisz földjét, hogy az egykori civilizációt gyökerestől semmisítse meg.

Feltételezhető, hogy Appianosz a kérlelhetetlen, ámde dicső és nagyvonalú római jellemnek igyekezett örök emléket állítani, amikor beszámolt az elpusztított város láttán könnyekre fakadó, azaz ellenségeit még halottaiban is megbecsülő és tisztelő ifjú bajnokról, mégis – az idők távlatából – nemcsak Scipiónak, a nagy stratégának juthat ki tiszteletünkől, hanem fejet kell hajtanunk felettébb kiváló jóstehetsége előtt is: „Scipio még egyszer végigtekintett ezen a városon, amely alapítása óta hét évszázadon át virágzott, oly sok országnak, szigetnek és tengernek ura volt, fegyverekben és hadihajókban, harci elefántokban és gazdagságban a leghatalmasabb birodalmakkal is versengetett, de felülmúlta őket elszántságban és merészségben – hiszen hajóhadától és fegyvereitől megfosztva is három éven át állta a kemény ostromot és éhínséget –, s amelyre most a végpusztulás, a teljes lerombolás várt. Úgy mondják, hogy Scipio ekkor könnyekre fakadt, és hangosan megsiratta az ellenség balvégzetét. Ezután hosszas töprengésbe merült; elgondolkozott városok, népek és birodalmak végzetének elkerülhetetlenségén, Trójának – az egykor oly büszke városnak – pusztulásán, az asszír, a méd s a hatalmas perzsa birodalom bukásán és Makedonia dicső államának megsemmisülésén. Végül – talán szándékosan, talán csak amúgy véletlenül – a nagy költő szavai hagyták el ajkait:

Eljön a nap, mikoron megszentelt Ilion elvész  
és Priamosz meg népe a jógerelyes Priamosznak

(*Iliász*, 6, 449sk. Fordította Devecseri Gábor)

A vele lévő Polübiosz, aki nevelője volt egykoron, nyíltan megkérdezte tőle, mire céloz ezekkel a szavakkal; ő pedig nem habozott a saját hazáját megnevezni, mondván: »Dicső pillanat ez, Polübiosz; mégis félelem fog el, mert előre sejtem, hogy az én hazámnak is ugyanez lesz a végzete egykor.«<sup>2</sup>

## I.

Persze mindenről valójában az istenek tehetnek. JHWH eltúrta – s ezzel a későbbiekben sok munkát adott a romlott városok ellen rendre fellépő prófétainak –, hogy az első városalapító az a saját testvérét kegyetlenül meggyilkoló s emiatt a bűnösség jelével ellátott Kain legyen, aki Édentől keletre

---

<sup>2</sup> Appianosz: *Rómaiaké historia*, VIII. (*Libüké*), 132.

telepedett le, s városát fiáról Hénochnak nevezte el (*Genesis 4,17*). De a mindig oly aktív olümposziak sem tettek ellene, hogy az Athént alapító nőcsábász, az ígéreteit és esküvéseit folytonosan megszegő Thészeusz hazafelé tartva merő gondatlanságból (a megállapodás ellenére hajóján nem cserélte ki a fekete árbocvitorlát győzelmének jelére, a fehérre) saját apja halálát okozza, s az Appennin-félsziget hatalmasságai sem avatkoztak közbe, amikor a Róma alapjait lerakó Romulus az épülő városfal tövében meggyilkolta iker-testvérét, Remust.

A város a kozmikus mindenségnek mikrokozmosz tükörképe, az égi város földi speculum, amely – legtöbbször transzcendens tervek alapján („Az istenek tervezték el a várost, / ők rakták le a kőalapjait is.”<sup>3</sup>) – az isteni hatalomnak egyfajta leképzése, s földi hatalmak és intézményrendszerek működésébe való transzponálása („a királyság leszállott az égből”<sup>4</sup>). A babiloni Teremtés-eposz arról számol be, hogy „Az istenek székhelyeit égen és földön megjelölték”, s végül elkészült „Báb-ili földi mása”,<sup>5</sup> azaz Babilon városát is először odafönn alapították. Jesája tanúsága szerint az Örökkévaló a fogságból való csodálatos hazatéréskor ezekkel a szavakkal vigasztalja az elpusztított, elhagyott, tönkretett Siont: „Nézd, a tenyeremre rajzoltalak; falaid szemem előtt vannak szüntelen” (*Jesája 49,16*). Az égi és a földi dolgok közötti megfelelést tételező jellegzetes mitologikus-analógiás gondolkodás szerint minden földi létezőnek – legyen az ország, város, hegy, szentély stb. – megvan a maga égi, asztrális prototípusa (aitherosz eikón – mennyei képmás)<sup>6</sup>: „Mindenenestől úgy csináljátok, amint megmutatom néked” (*Exodus 25,9*). A város isteni mű, s az alapítók (a makrokozmosz egész teremtésének mikrokozmosz megismételői, azaz demiurgoszok), „akik az égből származnak és oda térnek vissza” (Cicero)<sup>7</sup>, a város helyét, határait, beosztását, „idejét” s működésének feltételeit az égi hatalmak sugallatára jelölik ki és határozzák meg,

---

<sup>3</sup> *Etana mennyei útja*, In: *Gilgames – Agyagtáblák üzenete* (válogatta: Komoróczy Géza), Budapest, Európa Könyvkiadó, 1966. 74. Fordította Rákos Sándor.

<sup>4</sup> uo.

<sup>5</sup> i.m. 41-42.

<sup>6</sup> Platón államának is megvan a maga égi archetípusa, „az égben alighanem van egy minta annak a szemek előtt, aki ezt meg akarja látni”: Platón: *Állam* 592 b, In: *Platón Összes Művei*. II. köt. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984. 648. Fordította Szabó Miklós.

<sup>7</sup> Ez történt például a „világ leghatalmasabb és leghíresebb városának” alapítójával, Romulusszal, akinek különleges apoteózisáról Plutarkhosz számol be. A neves életrajzíró egyenesen Romulus szájába adja az alábbiakat: „Az isteneknek úgy tetszett..., hogy csak addig legyünk az emberek között, amíg a világ leghatalmasabb és leghíresebb városát megalapítottuk, de utána ismét a mennyben lakozunk, ahonnan származunk.” *Párhuzamos életrajzok, Romulus, 27-28*. Budapest, Magyar Helikon, 1965. 53-54. Fordította Máthé Elek.

szigorúan a mindenség rendjéhez illesztve, kozmikus szabályok és asztrológiai együttthatók alapján, s még a város névadói is az istenek maguk. Az összehordott „néma és barbár” kőrengeteg ezáltal jut magasabb értelemhez és jelentéshez, ahogy a legfőbb – az istenektől kapott – törvények rendszere is így váltja fel a vadság, a törvényen kívüliség állapotát. (Ne feledjük: a városalapító legtöbbször törvényadó is egy személyben.) Jeruzsálem fennmaradásának, boldogulásának, rendezettségének és szakrális „világközpontúságának” feltételét a mispát, a cedek és a salom fogalmainak valóságos megléte, eszményi összhangja és egyensúlya garantálja. A mispát (döntés, ítélet) JHWH-nak, Jeruzsálem valóságos királyának háborítatlan uralkodását biztosítja a királyra (*Sámuel 1. könyve 8,9*), a papra (*Deuteronomium 18,3*) és a rabszolgára (*Jób 31,13*) egyaránt vonatkozó normatívák, jogok és kötelességek betartásával. A cedekről (igazság, igazságosság) a földi király gondoskodik, s JHWH figyelemmel van rá, hogy az igazság mindig győzedelmeskedjék („Jobbod telve igazságossággal” – *Zsoltárok könyve 48,11*). A salom (béke) és vele együtt a teljesség és a hiánytalanság (a salom eredetileg teljességet, hiánytalanságot jelentett) akkor lesz adott, ha Jeruzsálemben (hiszen a frigyláda a Debirbe, a Szentek Szentjébe került<sup>8</sup>) a cedek alapozza meg Isten és Izrael harmonikus viszonyát és békéjét.

Az égi város, a mennyei, a szent polisz öröksége avatja a földi várost örök várossá, s adja át neki – saját képére és hasonlatosságára – szent helyeit és szent időszakaszait. Az „Ég és Föld találkozásának”<sup>9</sup> jellegzetes alkalmá s a végtelen és áthidalhatatlan távolság részleges meghódításának pillanata, amikor például egy-egy szent ereklyéje, azaz a szent fizikai jelenléte (praesentia) mintegy transzcendens – és ezáltal társadalmi és politikai – legitimációt biztosítva a városnak, elfoglalja „végleges” helyét a város egyik megszentelt helyén (Hic locus est – Íme a hely). A relikvia az örökösön bűnös városnak való megbocsátás isteni irgalmát és a metropolisz fennmaradáshoz való jogának gondviselői szándékát fejezi ki: így nem csoda, hogy történelme során egy-egy városnak sok-sok ereklyére volt szüksége. A városba érkező zarándok ugyanakkor a település által megtestesített vallási-ideológiai egység-

---

<sup>8</sup> A jeruzsálemi templom hármas beosztása a következő volt: Előcsarnok (Ulam), Szentély (Hekal), Szentek Szentje (Debir). A templom jelképiségének rendszere (miként a főpap ruházata is) mikrokozmoszként a világ kozmikus egészét szimbolizálta, ahogy erről Philón (*De specialibus legibus 1,66; 1,96-97; Quaestiones et solutiones in Exodum II,95*) és Josephus Flavius is beszámolt (*Bellum Judaicum V,5*. In: *A zsidó háború*, Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1964. 351-356. Fordította Révay József. A templomról l. R. Patai: *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, London, 1967.

<sup>9</sup> P. Brown: *A szentkultusz kialakulása és szerepe a latin kereszténységben*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1993. 23 skk.. Fordította Sághy Marianne.

nek a városon kívüli – azaz kozmikus – jellegéről tanúskodott, arról, hogy a városon „belül” domináns érték valóban univerzalisztikus, hiszen a városon „kívül” is virulens. Jeruzsálem, Betlehem, Mekka vagy Róma városa ezt a messzire (mindenhová) elérő szellemiséget, s az adott vallás híveinek teljes szolidaritását, „azonos ügyhöz való tartozását”, konszenzusát tükrözi. De – emettől eltérő formában ugyan – a várostól távolabb eső temetőknél város közelbe (városfalak tövébe) való telepítése, valamint e temetkezési helyek valóságos nekropoliszokká történő kiépítése (porticusok, csarnokok, oszlopsorok, „utcák”, építmények, szentélyek stb.) ugyancsak „Ég és Föld találkozásának”, különös egybekapcsolódásának módját érzékelteti.

Jóllehet a későbbiekben a zsidóságnak keservesen csalódnia kellett Jesája jövődőlésében, mert a próféta kijelentéséből egyértelműen az tűnt ki, hogy Jeruzsálem, „a biztos lakóhely” a stabilitást, az állandóságot és a teljes nyugalmat jelenti, a történelmi Izrael számára a végső lakhelyet, „a sátrat, amely már nem vándorol, cövekeit nem szedik föl soha, és egyetlen kötele sem szakad el” (*Jesája 34,20*). A város „beavatottá” tesz, az adott világhoz tartozóvá szenteli föl az embert, aki ezáltal az alakot és formát öltött rend részévé válik. A „benti” világgal szemben a külső világ, az „odakint” a káosz, a folytonosan szerveződő gonosz, az ismeretlen, az alaktalan, a rendezetlen és az idegen képzetét kelti, szörnyek, vadak, démonok, mindenféle ellenséges erők félelmetes univerzumát<sup>10</sup>, melyek, ha támadnak, nem egyszerűen csak a város ellen törnek, hanem a világ teljes rendjét, a kozmikus mindenséget próbálják megsemmisíteni. A városokat körülölelő falak<sup>11</sup> (a Római Birodalomban a városi ember megnevezése: „intramuranus”, azaz „falak között lakó”), árkok, bástyák, természetes vagy mesterséges vizek nem csupán a katonai-stratégiai védelmet biztosították, hanem a várost alapító vagy a várost patronáló istenségnek tetsző funkciót is betöltöttek, amennyiben a rontásra törő gonosz szellemét mágikus módon igyekeztek távol tartani<sup>12</sup>: a városfalak és város-

---

<sup>10</sup> Athanasziosz elismerő csodálatának ad hangot, hogy Szent Antal és remetéi „várost alapítottak a sivatagban”, ott, ahol pedig ez nem is lehetséges (Athanasziosz: *Vita Antonii*, 14).

<sup>11</sup> A mózesi törvények rendszerében a falu és a város között az a különbség, hogy a város fallal van körülveve: l. *Leviticus 25,29-31*. A középkori ábrázolásokon is kiténik, hogy a városfal nem egyszerűen a város határát, végét jelzi, s nem is pusztán stratégiai funkciót lát el, hanem a szó legszorosabb értelmében világokat választ el egymástól, szubsztanciális, metafizikai különbségeket, elkülönüléseket tesz nyilvánvalóvá és láthatóvá.

<sup>12</sup> Rendkívül jellemző, hogy a héber Biblia, ha városokról beszél, igen gyakran hozza szóba – hangsúlyos formában – a város falait, kapuit, a kapuk zárait, a pántokat stb. l. *Deuteronomium 3,5*; *Bírák könyve 16,3*; *Sámuel 1. könyve 6,18*; *23,7*; *Ezékiel 38,11*. Vitruviusnak – a legbiztonságosabb védekezést szem előtt tartva – még a város alaprajzát illetően is (négyzetes, kiugró sarkú vagy „kerekded”) van

kapuk felszentelése középkori gyakorlatának ez a hit szolgáltatta a spirituális értelmét. (Ne feledjük, hogy már Remusnak is azért kellett meghalnia, mert az árkot, amelyet Romulus a védőfalak köré húzott, könnyedén és gúnyosan átugrotta.<sup>13</sup>) Gilgames, aki az örök élet titkát kívánta felkutatni, ámde vállalkozása kudarcba fulladt, a legfontosabb uralkodói tevékenységét abban látta, hogy Uruk városának falat építtessen („Mert újabb gond a hazatérés s nekem, ki már mindent föladtam, új terveim vannak e fallal...”<sup>14</sup>). Hérodotosz érezhető tisztelettel szól a médek Egbata nevű fővárosáról, s királyi székhelyéről, amely köré „nagy és hatalmas védőfalat emeltek”, hét körfallal, s a király, Déiokész „a népnek megparancsolta, hogy e falak körül telepedjék le.”<sup>15</sup> S a Mózeshez visszatérő kémek a nomád életet élő, még a városok pusztá látványához sem igen szokott ember rémületével számolnak be a nagy településekről, amelyek „égig érő falakkal vannak körülvéve” (*Deuteronomium 1,28*). Nem véletlen hát a későbbiekben a zsoltáros büszke örömujjongása Isten szent városának láttán: „csodáljátok meg sáncait, falait, járátkot be erődítményeit” (*Zsoltárok könyve 48,14*). De ott is, ahol nem építettek falat, egy barázdával jelölt területet szenteltek fel (Rómában ez volt a Pomerium), s mágikus praktikák egész sorával igyekeztek elűzni az ártó szellemeket onnan. Azonban, miként a legkülönbözőbb mítoszok kozmogóniai elbeszélései is arról számolnak be, hogy már a kezdetekkor, az istenek születésének, a világ megalkotásának vagy az ember teremtésének pillanatától kezdődően jelen volt a rossz – s ebben a vonatkozásban teljesen mindegy, hogy a rossz nem reális létezőként, hanem a jó hiányaként bukkan-e fel, az istenek felelőtlenségének, bosszúálló indulatának a következménye-e, a véletlennek, az esetlegességnak vagy a végzetnek az isteni nem-mindenhatóságon való felül-emelkedéseként válik-e hatóerővé, avagy nem is a végtelen Teremtő, hanem a véges ember felelősségéről (felelőtlenségéről) kell-e beszélni –, ugyanúgy a rossz, a bűn jelenléte már a városok alapításakor, történelmi kezdetükkor is megtalálható volt, „belül tanyázott”, s mintegy metafizikai módon megosztotta a város közösségét és meghatározta a település jövőjét és sorsát is.

---

lényeges mondanivalója: Vitruvius: *Tíz könyv az építészetéről*, Budapest, Képzőművészeti Kiadó, 1988. 41. Fordította Gulyás Dénes. Ambrogio Lorenzettinek a sienai Palazzo Pubblicóban (Sala dei Nove) látható freskóján (*A Jó Kormányzat hatása a városi és a vidéki életre*) a város és a vidék ideális harmóniáját a kép középpontjában húzódó magas városfal félreérthetetlenül kettévetszi. S ugyanígy a római Santa Pudenziana apszizmozaikján a mennyei várost és annak szellemi „másságát” vaskos kőfal vizualizálja.

<sup>13</sup> Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok, Romulus*, 10. i.m. 37.

<sup>14</sup> *Gilgames*, XI. tábla, in: *Gilgames – Agyagtáblák üzenete*. i.m. 159.

<sup>15</sup> Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*, I. 98-99., Budapest, Európa Könyvkiadó, 1989. 54. Fordította Muraközy Gyula.

Mindenesetre rendkívül jellemző, hogy Augustinus, aki a *De civitate Dei* egy helyén arról beszél, hogy a testvérgyilkosok, Kain és Romulus városokat alapítanak<sup>16</sup>, s akinél a Civitas Terrena, Civitas Diaboli (földi-sátáni város) – Civitas Coelestis, Civitas Dei (mennyei-isteni város) mellett az ember városának a fogalma ugyan nem jelenik meg, mégis a „civitas permixtae”<sup>17</sup> a pozitív és negatív értékek keveredésének, a kétféle szeretetnek, „az Istentől elforduló önszeretetnek” (amely a földi város alapja) és „az önmegvetésig eljutó istenszeretetnek”<sup>18</sup> (amely a mennyei város fundamentuma) a térénuma, s azt a földi várost (államot) jelképezi, amely Isten városának végső eljöveteleig tart. „E kétféle szeretet közül az egyik szent, a másik romlott; az egyik nyitott a közösség felé, a másik önös és magába zárkózó.”<sup>19</sup> A két város – amelyek közül az egyik az Istenhez, a másik a sátánhoz tartozik<sup>20</sup> – természetesen csak ideáltipikus formában létezik: a két értékrendet egyfelől Jeruzsálem, a béke víziója (visio pacis), másfelől Babilon, a zűrzavar (confusio) otthona testesíti meg szimbolikusán.

A héber Bibliában a város egyfelől Isten ajándéka, amelyet az embereknek adott – „Nektek adtam... a városokat, amelyeket nem ti építtetetek” (*Józsue 24,13; Deuteronomium 6,10*) –, s Jeruzsálem, Dávid városa az istentisztelet helyévé válik, hiszen ez a „nagy király városa” (*Zsoltárok könyve 48,3*), ugyanis „Isten lakik benne” (*Zsoltárok könyve 46,6*), s falai biztos védelmet nyújtanak, mert „örtornyaiban az Isten lakik” (*Zsoltárok könyve 48,4*): azaz a várost „Isten örökre megalapozta” (*Zsoltárok könyve 48,9*). Így válhatott Jeruzsálem nemcsak a politikai hatalom főhelyévé, hanem az egész nép egységének jelképévé is: „Jeruzsálem, te nagyszerűen épült, megerősített és (fallal) körülrzárt város! Odavonulnak a törzsek, az Úr törzsei, Izrael törvényei szerint, hogy dicsőítsék az Úr nevét” (*Zsoltárok könyve 122,3-4*). Másfelől azonban már az egészen korai hagyománytól kezdődően a város az emberi bűnnek, gonoszságnak és gögnek is az otthona (Bábel – *Genesis 11,1-9*), az erkölcsi romlás helye (Szodoma – *Genesis 19,1-28*), ahonnan a civilizáció pusztító hatása elleni tiltakozás jelképeként a rekábiták a nomád törzsi törvényeket „örök” törvényekké megtéve kivonultak (*Jeremiás 35,6-11*). Miként Jeruzsálem, a „hűség város” is „cédvá lett” (*Jesája 1,21*), s a többi izraeli város szintén bűnössé, Szodomához, Gomorrához, Ninivéhez és Babilonhoz vált hasonlóvá, s ahogy Babilonra a pusztulás vár (*Jesája 47*), ugyanúgy fog megsemmisülni

---

<sup>16</sup> vö. Augustinus: *De civitate Dei*, XV,5.

<sup>17</sup> I. H.-I. Marrou: *Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?* In. *Studia Patristica*, 2. 1957.

<sup>18</sup> Augustinus: *De civitate Dei*, XIV,28.

<sup>19</sup> Augustinus: *De Genesi ad litteram*, XI,15.

<sup>20</sup> „Civitas quarum una est Dei, altera diaboli” (Augustinus: *De civitate Dei*, XXI, 1.)

a többi izraeli város is: „felszántják Siont, mint a szántóföldet, Jeruzsálem romhalmazzá válik, a templom hegye erdő borította magaslattá” (*Mika 3,12*).

Hasonlóképpen az Újszövetség is ismeri a „bűnös” város fogalmát, s az *Apostolok cselekedetei* ekként ítéli el Pál apostol kigúnyolásáért, az areopáguszi beszéd közönyös fogadtatásáért Athént. De maga Jézus is korholja a városokat, mert nem tartottak bűnbánatot, s ezért jövődölése szerint valamennyire kegyetlen sors vár: „Jaj neked, Korozain! Jaj neked, Betsaida!... Tirusznak és Szidonnak elviselhetőbb lesz a sorsa az ítélet napján, mint a tiétek... És te Kafarnaum! Vajon az égig emelkedel? A pokolba süllyedsz.” (*Máté 11,21-23*). A legfőbb bűnös azonban Jeruzsálem, amelynek pusztulását elborzasztó képektől és hasonlatoktól gazdag próféciáiban láttatja Jézus: „Jönnek napok, amikor sánccal vesz körül ellenséged, bekerít és mindenfelől ostromol. Eltipornak gyermekeiddel együtt, akik falaid között élnek, és nem hagynak benned követ kövön” (*Lukács 19,43-44*); „Amikor azt látjátok, hogy Jeruzsálemet seregek veszik körül, tudjátok, hogy bekövetkezett a pusztulás... Jaj a várandós és szoptató anyáknak... Kard élén hullanak el és fogságba hurcolják őket, a pogány népek közé, és Jeruzsálemet pogányok fogják tiporni” (*Lukács 21,20-24*); „Jeruzsálem leányai... ne engem sirassatok. Inkább magatokat sirassátok és gyermekeiteket, mert jönnek majd napok, amikor azt fogják mondani: Boldogok a meddők, akik nem szültek, nem szoptattak. Akkor majd unszolni kezdik a hegyeket: Omoljatok ránk! És a dombokat: Takarjatok el! Mert ha a zöldellő fával így tesznek, mi lesz a sorsa a kiszáradt fának?” (*Lukács 23,28-31*).

Spengler a magasrendű embert „városépítő állat”-nak mondja<sup>21</sup>, holott nyugodtan nevezhetnénk ugyanezt az embert egyúttal városromboló állatnak is. A háború városi intézménye nemcsak egy kezdetlegesebb társadalom mágiájában gyökerezett „infantilis trauma” (Mumford), s nem is csupán egy grandiózus rituális áldozat vallási színjátéka vagy a halál nagybani osztogatásával önmaga mindenhatóságát megjelenítő hatalom különös reprezentációja, hanem a város leglényegéhez hozzátartozó, a benne meglévő és egymással folytonosan szembekerülő ellentétes erők és vallási, ideológiai nézetek megjelenési formája, amely a mindenkori (külső vagy belső) ellenséget a transzcendens gondviselés eszközének, az igazság végső megnyilatkozásának, s egyúttal önmaga történeti vagy üdvtörténeti igazolásának tekinti. „Városexeketikai” kérdés, hogy a szembenálló felek közül éppen ki kit tart bűnösnek, a gonosz eszközének, a démonok játékszerének vagy az istenek ellenségének: azt, aki a város „kozmosz” rendjét látszólag nem zavarja, ám erkölcsstelen életével szembekerül a törvénnyel, s a *nomoszt*, az emberek által

---

<sup>21</sup> O. Spengler: *A Nyugat alkonya*, II. köt. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1994. 126. Fordította Simon Ferenc.



alkotott rendelkezéseket többre tartja a *phüszisz*nél, a természettől vagy az istenektől eredő, tehát kötelező erejű törvényeknél, avagy azt, aki pöröllyel vagy faltörő kossal remél bebocsáttatást a város kapuján, aki a város jelképezte világegész káosszal fenyegeti, ám akit a büntető és gondviselő istenek hírnökeként, s megbízottjaként vagy a világtörténelem immanens értékeinek, az emberiség haladásának és az emberi nem kiteljesedésének és végső boldogulásának a letéteményeseként lehet (vagy kell) köszönteni.

Különös és jellemző is egyben, hogy a szent városnak, Jeruzsálemnek a nevével („Rusalimum”) – úgy tűnik – először egy i.e. 2. évezred elején keletkezett egyiptomi átokszövegben (exekrációs szövegek) találkozhatunk. Szokás volt, hogy az ellenséges ország, város vagy uralkodó nevét agyagedényre véssék, majd a mágikus gyakorlatnak megfelelően átokmondás közepette az edényt összezúzták, rontást bocsátva ezzel a megnevezett településre vagy uralkodóra. De nemcsak a városok megalapításának és felépítésének gyakorlata rendelkezik történelmi és azon túli (üdv történeti) jelentőséggel, s válik az Istennek (az isteneknek) tetsző tevékenységgé, hanem alkalmasint azok elpusztítása is, miközben a bennük lakozó gonosz, istentelen vagy más istenekhez pártoló erők megsemmisítésének dicső tette a városrombolót mindig sajátos hittel és küldetésstudattal vértelmez fel. A héber Biblia által is emlegetett, Juda megerősített városai ellen felvonuló és azokat elfoglaló Szin-ahh-eriba (Szancherib – *Királyok 2. könyve 18,13*) asszír király felirata egyfelől beszámol a városvédő, városépítő király Ninivét rendkívüli pedantériával csinósító buzgalmáról, arról, miként tette a város utcáit egyenessé, a város kapujánál lévő teret tágassá, hogyan szélesítette ki a szűk utcákat, védte az új sugárutakat, s a karóba húzás cseppet sem kecsesítő, ámde annál valószínűbbnek tűnő ígéretével miként szegte kedvét az engedély nélküli, ám életéhez mégiscsak ragaszkodó építkezőnek. De másfelől ugyanennek a királynak a felirata mondja el még az apró részleteknél is elidőzve, s a neorealizmus szikár tárgyilagosságát anticipálva Babilon lerombolásának aprólékosan megtervezett és seregei által kivitelezett történetét: „A várost és épületeit, az alapoktól a háztetőig leromboltam, megsemmisítettem, tűzzel felégettem. A falat és a külső falat, a templomokat és az isteneket, a téglából és földből emelt templomtornyokat, melyek számosak valának, a földdel tettem egyenlővé, és behordattam az Arakhtu csatornába. E város központján át csatornákat ástam, a várost vízzel árasztottam el, és még a pusztá alapokat is szétromboltam. Mindezzel alaposabban elpusztítottam, mint valamely árvíz.”<sup>22</sup> De akár Nagy Sándort is példaként említhetnénk, aki Alexandria megalapításával az ókor egyik legjelentősebb metropoliszát hozta létre, ám eközben olyan

---

<sup>22</sup> H. Gressmann: *Altorientalische Texte zum alten Testament*, Berlin, 1926. 351.

jelentős városokat tett a földdel egyenlővé, mint – többek között – Thébai, Halikarnassosz, Türosz vagy Perszeopolisz.

Ahogy a városok megalapításáról transzcendens erők határoztak, ugyanígy azok sorsáról és végzetéről is az istenek hivatottak dönteni. Babilon „az Örökkévaló ellen kevélykedett, Izrael Szentje ellen” (*Jeremiás 50,29*), ezért az Úr, a Seregek Ura most ellene fordul (*Jeremiás 50,31*), s romhalmazzá teszi mindörökké (*Jeremiás 51,26*), majd a *Jelenések könyve* már ekképpen vizionálja az eseményeket: „elesett a nagy Babilon! Ördögök tanyája lett, minden tisztátalan szellem hajléka, minden tisztátalan madár fészke, minden tisztátalan és gyűlöletes állat odúja” (*Jelenések könyve 18,2*). Aligha véletlen, hogy a Bibliának a városról szóló első tudósítása a település (Jerikó) pusztulásának érzékletes leírása („A nép nyomban megrohanta a várost... Betöltötték az átkot mindenkin, aki a városban csak volt, férfin és nőn, fiatalon és öregen, az ökörig, juhig és számarig, a kardnak élével... Felgyújtották a várost, s mindent, ami benne volt...” – *Józsué 6,20.24*), s az események az Úr kedve szerint alakultak („A város az Úr kedvéért átk alá esik mindennel, ami benne van” – *Józsué 6,17*). Ez a fajta városgyűlölet („Átkozott, aki belefog, hogy újjáépítse e várost!” – *Józsué 6,26*) ezekben a történelmi időkben talán még csak a pusztában lakó nomád ember részéről fogalmazódhatott meg, aki – a későbbi történelmi korok megannyi népies-urbánus vitáját anticipálva – a városban, mint saját élet- és létformájának tökéletes ellentétében, a bűn, az erkölcstelenség és a romlottság fészket látta csupán meg. Ámde az sem véletlen, hogy az európai irodalom első jelentős alkotása is egy város (Trója) lerombolásának, feldúlóinak, s a pusztítást végzők halhatatlan és hathatós támogatóinak állít eposzi méretű emléket.

Noha a történelem során az adott „ügy” szolgálata, vagy az ahhoz való viszonyulás megannyi várost avatott eleve szentté, bűnössé vagy árulóvá, hőssé, hűségessé vagy hűtlenné, szocialistává, kommunistává vagy reakcióssá, de a mindenkor proféta, a szószóló, a *nabi* az elkerülhetetlennek tűnő pusztulás fenyegetésével még időben jobb belátásra bírhatta a város bűnös lakóit. Jónás Ninive végzetét jövendőli, de a „ki tudja, hátha irgalmas lesz és újra megbocsát az Isten” (*Jónás 3,4*) mondat a megtérés és a gonosz útról való letérés perspektíváját fejezi ki, s hasonló reménység fogalmazódik meg Ábrahámnak az Úrral való alkudozásában s a „tíz miatt sem pusztítom el” isteni ígéletében (*Genesis 18,23-33*). A próféták történelmi pesszimizmusát rendre felváltó üdvtörténelmi optimizmus sok esetben éppen abból a hitből és meggyőződésből fakad, hogy már a megtérők csekély száma is a végső és elkerülhetetlennek látszó katasztrófa elmaradását eredményezheti. Mindenesetre rendkívül sokatmondó, hogy míg Jesája egyik fiának a neve Seár Jasub, azaz „a maradék megtér” (*Jesája 7,3*), addig a másiknak Mahér-Salal-

Has-Baz, azaz „rabolj gyorsan, prédálj hamar”, ugyanis „mielőtt a gyermek megtanulja kimondani: »apám« és »anyám«, Damaszkusz kincsét és Szamária zsákmányát Asszíria királya elé viszik” (*Jesája 8,4*). Miként az is jellemző, hogy a próféta a végső időkről szóló eszkatologikus látomásában a teljes pusztulást követő boldog újjászületést Dávid roskadozó sátra felállításának, Izrael fogságba esett népe visszatérésének és „a romba dőlt városok” fölépítésének reményében fejezi ki (*Ámosz 9,11-14*).

Ámde a korsó összetörik („Így töröm össze ezt a népet és ezt a várost, amint ez a cserépkorsó összetörik”, s „ráhozom erre a városra és a hozzátartozó valamennyi városra azt a nyomorúságot mind, amellyel megfenyegettem, mivel megkeményítették nyakukat és nem akartak hallgatni a szavamra” – *Jeremiás 19,11.15*). Jahve függőnja segítségével a függőlegestől eltérőnek találja Izrael falát, menthetetlennek, amely immár megérett a lebontásra (*Ámosz 7,8-9*). „A sündisznó örökségévé és mocsárrá teszem, és elsöpöröm a pusztítás seprűjével” (*Jesája 14,23*).

## II.

„Titus állítólag tanácsosaival előbb fontolgatta, leromboljon-e egy ilyen nagyszerű templomot. Némelyek ugyanis azon a véleményen voltak, hogy a minden emberi múnél híresebb, megszentelt építményt nem kell megsemmisíteni, mert épségben hagyása a római mértéktartást példázná, míg ledöntése a kegyetlenség örök bélyegét sütné rájuk. Mások viszont – köztük maga Titus is – főleg azért voltak a templom lerombolása mellett, hogy minél tökéletesebben megsemmisítsék a zsidó és a keresztény vallást: hiszen ezek a vallások, bár ellenkeznek egymással, mégis egy tőről fakadnak; a keresztények a zsidóktól erednek: ha a gyökereket kiirtják, a törzs már könnyen el fog száradni.”<sup>23</sup>

Miként a Tacitusnak tulajdonított fenti sorok eredetisége, úgy az is megkérdőjelezhető, hogy vajon valóban Titus gyújtatta-e fel a Templomot, avagy – ahogy erről Josephus Flavius számol be – Titus szándéka ellenére egy római katona meggondolatlan cselekedetének volt a következménye a zsidó vallási kultusz ősi szimbólumának pusztulása.<sup>24</sup> Noha nem tűnik valószínűnek, hogy a fémelemekkel gazdagon díszített kőépület lángbaborulása egy hebreus katona műve lett volna – valószínű, hogy Josephus Flavius apologetikai céllal igyekszik enyhíteni a történeteket –, ám a katasztrófa be-

---

<sup>23</sup> Tacitus: *Töredékek*, 2., In. *Tacitus összes művei*, I. köt. Budapest, Magyar Helikon, 1970. 365. Fordította Borzsák István.

<sup>24</sup> Josephus: *Bellum Judaicum* VI,4., In. *A zsidó háború*. i.m. 417.

következett, s Titus tűzzel-vassal pusztító seregei Jeruzsálemet a földdel tették egyenlővé. A rómaiaknak nem volt különösebben nehéz okot és magyarázatot találni Jeruzsálem szétverésére: Róma az „örökösen lázadó”<sup>25</sup> alattvalóit győzte le, azon népet, amely sem a római politikai hatalmat, sem a legkülönfélébb elvárásokat (vallási, pénzügyi, katonai stb.) nem akceptálta, sőt eközben a megszállt országban egyre inkább elszaporodtak a különböző ellenálló csoportok, a forradalmi tanokat hirdetőktől (zelóták) a messiási reményeiknek fegyverekkel nyomatékos adó körökön át az egyszerű terroristákig („sicarii”-k, késesek). A zsidóságot ért legkülönfélébb, főként a tudatlanságból eredő ráfogások, alpári hazugságok és a római kultúrfőlényből táplálkozó becsmérlések közül ebben az időszakban – a Birodalom helyzetéből következően – a politikai jellegű, olykor egy-egy jól irányzott följelentéssel is beérő vádak erősödnek fel, amelyek – meglehetősen régi állításokat felmelegítve – a római néppel és a Birodalom valamennyi lakójával igyekeztek elhíthetni, hogy a zsidóság makacs, konok nép<sup>26</sup>, akikre a mindenkori hatalommal (jelenleg történetesen a császársággal) szembeni tiszteletlenség és illojalitás a jellemző<sup>27</sup>, s akik vakmerők<sup>28</sup>, veszedelmesek<sup>29</sup>, kegyetlenek és gyűlölködők.<sup>30</sup> A győzelem emlékére vert éremsorozatok, a római hősiességet megjelenítő diadalívek, a győzelmi mámorban úszó, s a Birodalom többi népe felé egyértelmű figyelmeztetésnek és elrettentésnek szánt katonai parádék és erőfitogtatások, s – nem éppen mellékesen – a hatalom gazdasági erejét növelő és mérhetetlen költségeit lehetővé tevő rabszolgahadak, illetve a kifosztott országból a birodalmi központba áramló kincsek a triumfáló Róma mindenhatóságát, legyőzhetetlenségét és erejét reprezentálták.

Eközben a zsidó apokrif irodalom az eszkatologikus hagyománynak megfelelően a fény és sötétség fiainak a végső időkben lezajló csatáját látta a bekövetkezett eseményekben. A prófétai hagyomány a bűnökre adott isteni válaszként s a Tóra szellemétől való eltávolodás következményeként próbálta értelmezni a tragédiát, amely az előírások be nem tartása, a bálványimádás és a folyamatos gyűlölködés miatti – a korábbiakban már oly sokszor megjövendölt – transzcendens ítékezés beteljesedése volt: a pusztulásra ítélt

---

<sup>25</sup> *Makkabeusok 2. könyve* 14,6; Apión: I. Josephus: *Contra Apionem* II,5. In. *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról*, Budapest, Helikon Kiadó, 1984. 56. Fordította Hahn István; Kelszosz: I. Órigenész: *Contra Celsum* III,5.

<sup>26</sup> Tacitus: *Historiae* 2,4., In. *Tacitus összes művei*. I. köt. i.m. 169.

<sup>27</sup> Tacitus: *Historiae* V,5. i.m. 351.; Apión: I. Josephus: *Contra Apionem* II,6. In. i.m. 59.

<sup>28</sup> Apollóniosz Molón: I. Josephus: i.m. II,14. 70.

<sup>29</sup> Quintilianus: *De institutione oratoria* 3,7,11.

<sup>30</sup> Manethón: I. Josephus: *Contra Apionem* I,28. i.m. 39.; Apollóniosz Molón: I. Josephus: uo. II,14. i.m. 70.; Dio Cassius: *Rómaiaké hystoria* 49,22,4.

város romba dőlése Jesája jövendölésének visszatérő eleme (*Jesája 24,10; 25,2; 27,10*), miként majd a *Jelenések könyvének* apokaliptikus látomásai között a végső események sorában értesülünk Babilonnak (azaz Rómának) „a nagy kéjnőnek” a dicstelen bukásáról és pusztulásáról is (*Jelenések könyve 18*). Ám az optimista távlatokat kijelölő apokaliptikus látomások már Jeruzsálem dicsőséges feltámadásáról<sup>31</sup>, avagy a tökéletlen Jeruzsálemet felváltó, az idők kezdetén teremtett örök Jeruzsálem megjelenéséről<sup>32</sup> s a szent városnak, az új Jeruzsálemnek az égből való alászállásáról (*Jelenések könyve 21,2*) tudósítanak. Ez az eljövendő város azóta kész, amióta „úgy határoztam, hogy megalkotom a Paradicsomot. A várost megmutattam Ádámnak..., szolgáltnak, Ábrahámnak... s Mózesnek a Szinajon.”<sup>33</sup> Az a város, amely JHWH közelében öröktől fogva létezik, s az idők végezetén „leköltözik” a földre, nem lehet más, csak olyan, amelyet nem emberkéz épített. A judaizmus szilárdan hitte és vallotta, hogy a régi várost és a régi templomot, bármily pompás is mindkettő, fel kell, hogy váltsa Isten végső lakhelye, hiszen az isteni királyság székhelyének tökéletesnek kell lennie, azaz nem ember által alkotottnak. Az *Ezra negyedik könyvének* zokogó asszonyaként megszemélyesített város<sup>34</sup>, aki „Jeruzsálem fájdalma” miatt ontja a könnyeket, hiszen „szentélyünk elhagyva, oltárunk összetörve, templomunk lerombolva... a szövetség szekrényét elrabolták, szent tárgyainkat meggyalázták... papjainkat máglyára vetették... szüzeinket meggyalázták... ifjaink rabszolgaságba kerültek...”<sup>35</sup>, egyszerűen a Magasságos városaként mutatkozik meg ragyogó szépségében. Az idealizált vagy inkább ideális város talán nem is fog különbözni attól, amelyet először Ezékiel pillantott meg látomásában (40-48), s amelynek pontos és részletes leírására jóval később az a közösség vállalkozott, amely valahol a

---

<sup>31</sup> *Ezra 4. könyve IV. 10.*

<sup>32</sup> *Barukh 2,4.*

<sup>33</sup> i.m. 4,5.

<sup>34</sup> A nőnemű perszifikáció azokból a nyugat-sémi képzetekből eredhet, amelyek szerint a nőként megszemélyesített város és a város védőistene között egyfajta hierosz gamosz tételezhető fel. „Hol van anyátok válólelevele, amellyel elbocsátottam?” (*Jesája 50,1*) – teszi fel az Úr a kérdést, akkor, amikor a város idegen elnyomás alatt áll. De ugyanígy nőként, sőt egykori királynőként, országok úrnőjeként (gebíra) jelenik meg Babilon is, akit bukása után „már nem hívnak többé országok úrnőjének” (*Jesája 47,5*), ezzel is egyértelművé téve, hogy Babilon hajdanán valamennyi városon, sőt az egész országon uralkodott. Szent Pál hasonlata mindenestre a zsidó metafora fennmaradásának, illetve a hasonlat jellegzetes tipológikus alkalmazási módjának egyértelmű bizonyítéka: „Hágár... a mai Jeruzsálemnek felel meg, amely gyermekeivel együtt szolgasorsban él. A szabad asszony (Sára) ellenben a magasságbeli Jeruzsálemet jelenti: ez a mi anyánk” (*Galataiakhoz 4,25-26*).

<sup>35</sup> *Ezra 4. könyve IV. 10.*

Holt-tenger nyugati partvidékén, Qumránban élte az életét.<sup>36</sup> De az *Ezra negyedik könyvének* apokaliptikus látomása beszámol a tengerből fölemelkedő birodalmi sasról is (a Római Birodalom jelképe), amelyet Isten Messiása valamennyi gazságáért és igazságtalanságáért kegyetlenül meg fog büntetni.<sup>37</sup>

Ezenközben – különös módon – Jeruzsálem és a templom felépülésére vonatkozó zsidó remények párhuzamba állíthatók az őskereszténység parúziavárásával, hiszen ahogy a zsidó remények sem hunytak ki véglegesen, Jézus keresztthalála sem csüggesztette el a híveit. Miként Jeruzsálem és a templom pusztulása csupán előkészülete annak az eszkatológiai restaurációnak, amelyből majd még szebben és hatalmasabban fog újjászületni a város és a szentély, ugyanúgy Krisztus keresztáldozata is szükséges előjátéka feltámadásának és dicsőséges visszatérésének. Ennek a szoros kapcsolatnak az egyértelmű égi jele, hogy Jézus halálakor „a templom függőnye kettéhasadt” (*Máté 27,51*); a Jeromos által idézett *Héberék szerinti evangéliumban* „a templom csodás méretű nagygerendája omlott össze”<sup>38</sup>), s következőképpen a templom újraépítése messiási feladat lesz. Jézus „botrányos” kijelentése, amelyet Máté enyhébb („Le tudom bontani az Isten templomát, és három nap alatt újra fel tudom építeni” – *Máté 26,61*), Márk élesebb formában tolmácsol („Lebontom ezt az emberi kéz építette templomot, és három nap alatt másikat építék, amely már nem emberi kéznek lesz az alkotása” – *Márk 14,58*), a templomra és a Messiásra vonatkozó közös teológiai álláspontot fejez ki: így a főpap joggal érezhette Jézus mondását messiási kijelentésnek. Nem véletlen tehát, hogy míg a zsidók a szent város és a templom újraéledéséért mondanak imát („Térj vissza irgalmadban városodba, Jeruzsálembe, s lakozz ott, amint ígérted! Építsd fel azt hamarosan, napjainkban, hogy örökké álljon, Dávid trónját is helyezd oda egyhamar! Áldott vagy Te, Örökkévaló, Jeruzsálem újjáépítője!”<sup>39</sup>), vagy ünnepi világukban – széderestén – hangzik el a tradicionális reménykedés: „Jövöre az újjáépült Jeruzsálemben”), addig a keresztények az Úr visszatérését várják rendületlenül (maranatha).

A zsidókereszténység számára ez a kettős várakozás egészen természetes, mondhatni rendjén való volt, hiszen a messiási időket mintegy bevezeti a város és a szentély újjáépítése. Jeruzsálem nélkül, amely a világ középpontja, s ahol összegyűlnek majdan a népek, nincs és nem is lehetséges eszkatológikus reménykedés és várakozás. Az első tanítványok hűségesen kitarítottak a

---

<sup>36</sup> 2Q24, 4Q554, 5Q15. l. A *qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 1998. 313-318. Fordította Fröhlich Ida.

<sup>37</sup> Ezra 4. könyve V. 11.

<sup>38</sup> Jeromos: *Epistola* 120,8.

<sup>39</sup> Smone eszré 14.

templom mellett (*Apostolok cselekedetei 2,46; 3,1*), s az ebioniták Jeruzsálem iránt tanúsított áhítataról Ireneusz is megemlékezik: „Állhatatosak voltak szokásaikban és jellegzetes zsidó életvitelükben, törvényeikhez hűen, és Jeruzsálemet úgy imádták, mintha Isten lakóhelye volna.”<sup>40</sup> De Szent Jeromos még két évszázad múlva is arról elmélkedik, hogy az ebioniták a zsidókhoz hasonlóan várták az új Jeruzsálem megalapítását, a városét, „melyet aranyként és drágakőként tiszteltek, s melyről azt tartották, hogy az égiek alapították.”<sup>41</sup> Jeruzsálem eszméjének, a mennyei város eljövételének képzete (*Galataiakhoz 4,26; Zsidókhoz 12,22*) azonban a pogánykeresztények körében lassan halványodni kezdett, sőt kicsivel később végképp átadta a helyét a messiási várakozásnak, amely a továbbiakban csak és kizárólag Krisztus személyére koncentrált: a zsidók temploma és a Messiás immár kölcsönösen kizárták egymást. Maga Jézus is azt hirdette, hogy „nem marad itt kő kövön, amit le nem rombolnak” (*Márk 13,2*), s a 70-es évek katasztrófája igazolni látszott a Megváltó próféciját: a pogánykereszténység a város és a templom pusztulását ettől kezdve véglegesnek tekintette, ahogy befejezett tényé vált számára a zsidóság történelmi és üdvtörténeti bukása is.

A keresztény történelemszemlélet igyekezett beleilleszteni a 70-es, illetve a 135-ös évek eseményeit önnön üdvtörténeti sémájába és eszkatológiai doktrínájába. A fiatal kereszténység saját legitimálásának érdekében és reményében, propagandájának minden erejét latba vetve próbált mind teológiailag, mind politikailag profitálni az eseményekből. Titus abbéli szándéka, hogy egyidejűleg semmisítse meg a zsidókat és a keresztényeket – mondván, hogy a két vallás „egy töről fakad”, s „a gyökereket kell kiirtani” – a keresztények részéről azonnali válaszlépéseket követelt. A kereszténység Róma politikai és katonai figyelmét megpróbálta önmagáról az „örökösen lázadó” zsidó népre terelni, s egyúttal törekedett világossá tenni a pogány világ számára, hogy a kereszténység nem azonos a zsidósággal. A háború kitörésének előestéjén Jeruzsálem keresztény gyülekezete elhagyta a várost és Pellába költözött, kivonulásukkal is deklarálván a zsidóságtól való teljes függetlenségüket. Euszebiosz *Egyháztörténetében* így számol be erről: „a jeruzsálemi egyház népe is, miután kinyilatkoztatás útján vezetői olyan jóslatot kaptak, hogy még a háború kitörése előtt hagyják el a várost és költözzenek Perea egyik városába, melyet Pellának neveznek, engedelmeskedett a parancsnak, és itt telepedtek le a Jeruzsálemből kivonult krisztushívők, úgyhogy maga a zsidók királyi fővárosa és az egész zsidó föld teljesen szent férfiak nélkül maradt. És most Isten igazságszolgáltatása megbüntette azokat, akik annyi

---

<sup>40</sup> Ireneusz: *Adversus haereses* I,26,2.

<sup>41</sup> Jeromos: *De visione Isaiae* 49,11.

törvénytelen séget követtek el Krisztus és apostolai ellen, hogy egészen kitörölje az istentelen nemzedéket az emberek sorai közül.”<sup>42</sup>

Vespasianus és Titus s majd a későbbiekben Hadrianus kíméletlen seregeinek irtóhadjáratát a keresztények – ahogy ez már Euszebiosz soraiból is kitűnt – megértő helyesléssel köszöntötték, s a genocídiumot általában jogosnak és teológiaiilag igazolhatónak tartották, hiszen Isten büntetését, Izrael bűnei feletti ítélkezését olvasták ki a történetekből. Akár szimbolikusnak is tekinthető, hogy mindjárt a háború másnapján az Aelia névre átkelesztett Jeruzsálemben „a körülmetélt származású püspökök után elsőként” Márk vette át az ottani hívek irányítását. A zsidókeresztény közösség helyét immár a pogánykeresztények foglalták el<sup>43</sup>, azok, akik – miként ezt a korabeli zsidóság érzékelhette – Róma gyilkos seregeihez hasonlóan szintén a pogány világból érkeztek, azok, akiknek a szent városba a Szentély romjain át vezetett az útjuk, s azok, akik a Templom pusztulását annak egyértelmű isteni jeleként értelmezték, hogy Izrael ideje bevégeztetett.

A pogány istenségek zászlói alatt felvonuló seregek ugyan némi csúsztatással, de az Úr méltó büntetésének, a gondviselő ítélkezésének közvetítőivé magasztosultak. A keresztény szerzők többsége azt hangoztatta, hogy Izrael végzete, a város romba dőlése, az emberek legyilkolása, a zsidók szétszóródása jogos következménye volt annak, hogy a Megváltó elleni összeesküvés és keresztrefeszítésével a zsidók elkövették az emberiség elleni legnagyobb bűnt és gyalázatot, s emiatt a jóvátehetetlen vétek miatt Izrael most méltó megtorlásban részesült. „Így érte végül is utol az isteni büntetés a zsidókat, akik kezet mertek vetni Krisztusra”<sup>44</sup> – írja Euszebiosz másokhoz, többek között Órigenészhez<sup>45</sup> és Tertullianushoz<sup>46</sup> hasonlóan, ezzel lényegében követve Szent Pál patinás sorait: a zsidók, „akik Urunkat, Jézust és a prófétákat is megölték, minket pedig üldöznek, ezért az Isten előtt nem kedvesek, és az embereknek is ellenségei... Így betelik egyszer s mindenkorra bűneik mértéke, s már rajtuk is az Isten haragja, végérvényesen” (1 *Thesszalonikiekhez* 2,15-16). Jézus jövendölése beteljesült (*Máté* 24,15-16; *Márk* 13,14-15; *Lukács* 21,20-21), a szent város többé nem a zsidók városa, a régi törvény a régi törvény népével pusztul el, s átadja helyét az Egyháznak, az új szövetség új népének: „A zsidók elkövették a legiszonyosabb gáztettet, összeesküvést szővén az emberiség Megváltója ellen, éppen abban a városban, ahol a ha-

---

<sup>42</sup> Euszebiosz: *Historia ekklesiásztiké* III,5,3. In. *Euszebiosz Egyháztörténete*, Budapest, Szent István Társulat, 1983. 99. Fordította Baán István.

<sup>43</sup> I. uo. IV,6,4. i.m. 149.; V,12,1. i.m. 214.

<sup>44</sup> uo. II,6,8. i.m. 66.

<sup>45</sup> Órigenész: *Contra Celsum* I,47.

<sup>46</sup> Tertullianus: *Adversus Iudaeos* 13.



gyománys kultuszukkal Istennek áldoztak. Úgy is kellett hát történnie, hogy a város, ahol Jézus kiszenvedett, a földdel váljék egyenlővé, a zsidók üldözöttekké legyenek, s az Isten immár másokat hívjon meg üdvözült kiválasztottságra.”<sup>47</sup> A keresztények körében teljes volt az egyetértés Hadrianus intézkedését illetően, aki Jeruzsálemnek még a környékéről is kitiltotta a zsidókat.<sup>48</sup>

Órigenész, aki az Alexandriában uralkodó „szinkretista” állapotokat és szokásokat közlő ismeri, s félti a keresztényeket a zsidó kultusz konkurenciájától, pedagógiai értelemben hangsúlyozza, hogy az Úr azért rombolta le a jeruzsálemi Templomot, hogy egyszer és mindenkorra megszüntesse a zsidó istentisztelet csábító erejét.<sup>49</sup> A legtöbb keresztény szerző azonban az események menetében a leghatározottabb üdvtörténeti jelzést látta, amely a zsidóság üdvtörténeti feladatának beteljesedését<sup>50</sup>, történelmi szerepének bevégeződését fejezte ki. Ámde ezt a zsidók nem ismerték fel, s ezért – Euszebiosz szerint – a rómaiak büntetésként eltörölték állami létüket, szétszórták és más népek szolgáláivá tették őket, s örök időkre megsemmisítették Jeruzsálemet és a Templomot.<sup>51</sup>

Joannész Khrüszosztomosz a zsidó kultikus gyakorlatból indul ki, amikor emlékeztet arra, hogy Isten egykoron szuverén hatalomként fogadta el Ábel áldozatát és utasította el Káinét. A Templom lerombolása a zsidók egész kultikus gyakorlatának, ünnepeinek és áldozatainak végső elutasítását jelentette.<sup>52</sup> Ez pedig éppen azt fejezi ki, hogy a zsidó vallásgyakorlat illegitimmé, a törvény pedig érvénytelenné vált. Ahogy Isten egykor elhatározta, hogy Jeruzsálemet a zsidók istentiszteletének központjává teszi, úgy a Templom lerombolásával éppen azt fejezte ki, hogy nem akarja sem a zsidó kultuszt, sem a zsidó vallás további fennmaradását.<sup>53</sup> „Ha nem ezt akarta volna elérni, akkor ezt a kultuszt annak idején miért csak egy helyre koncentráltta, amikor Ő mindenütt jelen van. Miért kötötte az imádkozást az áldozatokhoz, az áldozatokat egy helyhez, a helyet egy időhöz, az időt egy városhoz, és a várost miért rombolta szét?”<sup>54</sup>

---

<sup>47</sup> Órigenész: *Contra Celsum* IV,23.

<sup>48</sup> vö. Jusztinosz: *I. Apológia* 47. In. *A II. századi görög apologéták*, Budapest, Szent István Társulat, 1984. 101. Fordította Vanyó László; Euszebiosz: *Hisztória ekklesiásztiké* IV,6,3. i.m. 149.

<sup>49</sup> l. Órigenész: *Homiliae in Numeri* 1; *Commentarium in Joannem* 10,14; *Homiliae in Levit.* 10,1.

<sup>50</sup> Euszebiosz: *Demonstratio evangelica* 1,6,38.

<sup>51</sup> l. uo.

<sup>52</sup> Joannész Khrüszosztomosz: *Adersus Judaeos* 1,7.

<sup>53</sup> l. uo. 4,6.

<sup>54</sup> uo. 4,4.

Rendkívül veszélyes, ám a későbbiekben annál népszerűbb teológiai argumentumot fogalmaz meg Khrüszosztomosz, midőn azt hangsúlyozza, hogy nem a római császár romboltatta le saját ötletétől vezérelve a Templomot és a várost, hanem a zsidókra haragvó Isten volt az, aki a pusztítást a római hadakkal elvégeztette. Ez az álláspont igazolhatónak és magasabb, transzcendens szempontok alapján jogosnak tart minden zsidóellenes intézkedést és fellépést, arra hivatkozva, hogy azok az isteni igazságszolgáltatás emberi közvetítését fejezik ki.

Khrüszosztomosz egyébként a törvény hatályon kívül helyezésének is a Templom lerombolásában látja a bizonyítékát, hiszen az előírások egy részének – például annak, hogy „évenként háromszor jelenjen meg minden férfi az Úrnak, az Istennek színe előtt” (*Exodus 23,17*) – már nem lehetett eleget tenni.<sup>55</sup> Ugyanígy a zsidó papság is képtelen feladatát ellátni, s szerepe – Khrüszosztomosz szerint – kifejezetten komikussá vált, hiszen a törvényben előírtaknak megfelelően többé már nem tudnak áldozatot bemutatni. De erre már nincs is szükség, mert – miként azt a próféták megjövendölték – Krisztus egyetlen áldozata feloldotta és megszüntette az összes többi áldozatot.<sup>56</sup>

Nem véletlen az a dühödöt türelmetlenség, amely keresztény részről minden esetben hangot kapott, mihelyt bárki, bármilyen módon és formában kísérletet tett a zsidó politikai és vallási önállóság legfőbb szimbólumának, a Templomnak a restaurációjára, hiszen szerintük minden ilyen szándék és akarat az isteni terv ellen irányul, s csak Isten büntetését vonhatja maga után. Keresztény részről többek között ezért kísérte mérhetetlen gyűlölet Julianus fellépését, holott a császár valójában nem is becsülte sokra a zsidók istenképét, ám Jeruzsálem és a Templom újjáépítésével és a szétszóródott zsidóság összegyűjtésével egyfajta rezervátumot akart kialakítani.<sup>57</sup> Noha a császár valós szándékairól pontos információkkal nem rendelkezünk (különös, gyakorlatilag szinte értelmetlen Julianusnak a zsidók közösségéhez intézett levele, amelyben adókedvezmények mellett azt ígéri a zsidóknak, hogy a perzsákkal vívott háborúja után az újra felépített »szent Jeruzsálemben« a zsidókkal együtt fogja magasztalni a Mindenhatót<sup>58</sup>), ám a különböző források nyomán feltételezhető, hogy a – sok esetben rendkívül elszánt és harcos – univerzalisztikus tudattal fellépő kereszténység visszaszorításának eszközt látta és remélte a zsidóságban az „aposztata”, akinek tevékenységét a kereszténység a későbbiekben rendre mint a gyűlöletes restaurációs kísérlet elrettentő példázatát írta le. Mindenesetre Julianus

---

<sup>55</sup> uo. 7,1.

<sup>56</sup> l. uo. 7,2.

<sup>57</sup> l. Szodzomenosz: *Hisztoria ekkléziasztiké* 5,22,1.

<sup>58</sup> Julianus: *Epistola* 204.

tervét keresztény részről hatalmas felzúdulás követte, hiszen egykor Jézus megjövendölte, hogy „nem marad itt kő kövön, amit le nem rombolnak” (Márk 13,2), s ha most a Templom újjraépül, azt a zsidóságnak a kereszténység fölötti győzelmeként kell majd elkönyvelni. Nem tudható pontosan, hogy Nazianszoszi Gergely sorai milyen mértékben tekinthetők a valóság realiztikus tükörcépének, avagy inkább kissé túlzó költői látomásról van-e szó, de – akár így, akár úgy – megfogalmazásában egészen tisztán érzékelhető az elkötelezett aggodás, amely a zsidók templomépítő elszántságára való tekintettel, már-már az egész keresztény tanítást, s annak igazságértékét látja veszélyeztetve. „Amikor Julianus elkezdett a tervvel foglalkozni ... a zsidók fejükbe vették, hogy újra felépítik a Templomot, és önszántukból felkeresték az építményt. Azok, akik csodálják a zsidókat, elmesélték, hogy miként mondtak le az asszonyok saját ékszereikről a munka javára, s hogyan hordták el ölükben a hordalékot, mivel azt hitték, hogy ezzel Istent szolgálják. Nem voltak tekintettel sem drága ruháikra, sem törékeny tagjaikra nem figyeltek, semmi sem szegte kedvüket”.<sup>59</sup> Amikor a vállalkozás – feltételezhetően földrengés és tűzvész következtében – abbamaradt<sup>60</sup>, a keresztény teológusok mindezt látható és egyértelmű csodaként értelmezték<sup>61</sup>, égi jelet láttak benne, Istennek a zsidókkal és a vakmerő császárral szemben beteljesedett ítéletét, s Krisztus jövendölésével való szembeszegülés következményét. A tűzvész elmúltával „az égen a fény által körülölelt kereszt jele rajzolódott ki”, amely „győzelmi jel volt; Istennek a bűnösök fölötti győzelmét hirdette.”<sup>62</sup> Julianus tervének és szándékának sikertelensége a továbbiakban egyfelől a keresztény antijudaizmus egyik fontos érve lett, másfelől a kereszténységet rendkívüli módon megerősítette abban a hitében, hogy Isten a zsidókat végleg elvetette, s az ószövetségi pozitív jövendölések csakis az egyházra mint „igaz Izraelre” (verus Israel) vonatkoznak.

Órigenész már egy új üdvrend optimista vonulatát jelöli ki, s a földi és égi ellentétpár alkalmazásával Izrael véglegesen megszűnt evilági perspektíváit cserélni fel a kereszténység spirituális távlataira: „Ha Jeruzsálembé érkezve egy földig lerombolt városba ütköznél, ne sírj, miként ezt a gyermek tenné, ne jajveszékelj, hanem a földi város helyett keress egy égit. Nézz odaföl, és megtalálod az égi Jeruzsálemet, mindnyájunk anyját. Isten jóságának köszönd, hogy földi örökséged felemelkedett, és azt a mennyekben keresheted.”<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> Nazianszoszi Gergely: *Oratio*. 5,4.

<sup>60</sup> I. Ammianus Marcellinus: *Res gestae* 23,1.

<sup>61</sup> I. Efrém: *Carmen in Julian. Apost.* 4,18-20.

<sup>62</sup> Nazianszoszi Gergely: *Oratio* 5,4.

<sup>63</sup> Órigenész: *Homiliae in Jos.*, XVII,1.

A földig lerombolt város fölött tornyosuló mennyei Jeruzsálem képe vizualizálja Izrael és az Újszövetség népének az üdvtörténeti távlatokban beteljesedő helyzetét és szerepét, de egyúttal érzéki formában jeleníti meg a kereszténység azon igyekezetét, hogy – az üdvtörténeti perspektíva anticipációjaként – a kereszténységnek alávetett zsidóság teológiai és teoretikus előfeltevését mielőbb átültesse a gyakorlatba, s a konstantini fordulatot követően akár a legkülönbébb jogi szabályzók igénybevételével ezt immár a közvetlen jelen számára is egyértelműen kifejezésre juttassa.

### III.

Természetesen ismét csak az isteneket okolhatjuk mindenért. Platón hiába róttá meg egykoron Homéroszt azért a sok-sok „hazugságért”, melyet a dalnok az istenekről terjesztett – mintha a rossz okozói az istenek lettek volna, holott „a rossz okát mindig valami másban kell keresnünk, nem pedig az istenben”<sup>64</sup> –, a mitológiai hagyomány, a mitikus képzet és fantázia, az eidosz jóval masszívabbnak (és populárisabbnak) bizonyult – még ha igaz is, hogy „a mítosz-kedvelő valahogyan bölcsesség-kedvelő is”<sup>65</sup> –, mint a logosz. Hérodotosz igazán nem kertel, s a történelmi eseményeket uraló isteni hatalmat egészen egyszerűen irigynak és állhatatlannak nevezi, amely csupán a dolgok rendjének felforgatásában és megzavarásában leli minden örömét. Euripidész egyenesen rossz mestereknek titulálja az isteneket, s az emberek mindössze az égiek érdemtelen példáit követik. Nem is jogos tehát, hogy éppen a törvényeket folyamatosan megszegő törvényadók ítélkezzenek az emberek fölött: „Az embereket már nem jogos / elítélni; mert ha az istenek példája visz / minderre minket – az oktatók a vétkesek.” (*Ión*, 449-451. sor)

A nemzeti értékekből és hagyományokból táplálkozó „konzervatív” pogány érvelők egy régi teóriához nyúltak vissza, amely a nemzeti múlt mitikus hagyományaiban gyökerezett: szilárd meggyőződésük szerint Róma sorsát, válságait és történelmi végétét a Romulus látta tizenkét saskeselyű<sup>66</sup> titokzatos száme gyűttese határozta meg.<sup>67</sup> Mágusok, csillagjósok és mindenféle jövendőlátók próbálták a tizenkettes szám különböző variációival és kombinációival meghatározni Róma dátumszerű, de mindig is adott válságos időszakhoz igazított végét, amelynek elkerülhetetlenségét *A római néphez* (Ad populum) írott tizenhatodik epódoszában klasszikus lejtésű metrumai-

---

<sup>64</sup> Platón: *Az állam*, 379 c, i.m. 136.

<sup>65</sup> Arisztotelész: *Metafizika*, 982 b

<sup>66</sup> Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok, Romulus*, 9. i.m. uo.

<sup>67</sup> I. J. Hubaux: *Les grands mythes de Rome*, Paris, 1945.

ban már Horatius is megénekelte.<sup>68</sup> S noha Augustus uralkodásának, a Pax Romana békés időszakának racionális várostervezései, a hatalmas köz- és magánépítkezések, valamint a városok „karjainak” kinyújtózkodása a vidék felé (utak, hidak, vízvezetékrendszerek, csatornák stb.) újra az örök berendezkedés igényét tükrözték, de az ismétlődő, több hullámban érkező és egyre jelentősebb katonai eredményeket produkáló barbár támadások következtében az egykor szebb és dicsőbb napokat megélt Imperium Romanum agoniálása ismételten azokat a hangokat erősítette föl, amelyek a küszöbön álló katasztrófáról próbálták meggyőzni a lakosságot. A sztoikus hagyomány „sors” és „végzet” fogalmára támaszkodó filozófiai és asztrológiai elméletek – amelyek az istenségnek az égi-kozmikus szférákon (a bolygók és a csillagok mozgásán) keresztül az emberi világ egészére tett determinatív hatását visszahangozták – a kozmikus és történelmi ciklusok egymást követő rendjének teóriájával felvértezve a szükségszerűen bekövetkező vég időszerűségét olvasták ki az adott történelmi eseményekből, s annak a szilárd meggyőződésnek adtak hangot, hogy az „urbs aeterna”-ként<sup>69</sup> emlegetett város a barbár háborúk következtében immár elérkezett az adott világkorszakon (aión) belüli fátumszerű végéhez. Ám a „konzervatív” hangokkal szemben a nemzeti hagyományokat a politikai radikalizmussal párosító (vagy azzal felcserélő) populista ideológusok már nem a bölcséleti hagyomány elveire támaszkodtak, hanem a másság, a vallási és világnézeti különbözőségek alpári kijátszására s ezek időről időre való felhasználásával a háborúktól, az éhezéstől és a nélkülözésektől elgyötört polgárság manipulálására. A barbár támadások és betörések következtében egyre erőteljesebben „spiritualizálódó” birodalmi határok, s az állandó mozgásban lévő hatalmas néptömegek okozta „globalizáció” azt eredményezte, hogy az a Róma, amelynek történelmét egykoron még a sokféleség, az egymással keveredő, egymást át- meg átszövő eszmék, gondolatok és hitvilágok tarka sokasága jellemezte, mostantól képtelen volt tolerálni a Birodalmon belüli másságot: a régi római arisztokrácia muzeális álláspontjának felelevenítése egyfelől, s a pogány szabadcsapatok mindennapos utcai fellépései másfelől a politikailag és hatalmilag immár berendez-

---

<sup>68</sup> „Győztes barbár fogja tiporni haló porainkat, / lován robogva vágat át a Városon”, Horatius: A római néphez, In. *Quintus Horatius Flaccus összes versei*, Budapest, Corvina Kiadó, 1961. 351. Fordította Radó György.

<sup>69</sup> Ammianus Marcellinus nevezte elsőként Rómát Örök Városnak (*Res gestae*, 16,10,14, In. Ammianus Marcellinus: *Róma története*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1993. 100. Fordította Szepesy Gyula), de már öt megelőzően is sok állandó jelzővel illették a várost. Ovidius „arany városként” emlegeti (*Ars amatoria* 3,114), Seneca „óriási világvárosnak” mondja (ad Helviam 6,3, In. Seneca: *Vigasztalások*, Budapest, Magyar Helikon, 1967. 115. Fordította Révay József), s Rutilius Namatianus a „kincses Rómát” az istenek égi lakásához hasonlítja (*De redito suo* 1,96-114).

kedett kereszténységet kétségtelenül a régi-új helyzet elé állította. A harmadik század legelején írott Tertullianus-sorok ismételten aktuálisakká váltak: „minden nyilvános szerencsétlenségnek, a népre zúduló valamennyi csapásnak a keresztények az okai. Ha a Tiberis a városfalakig emelkedik, ha a Nílus nem árad szét a szántóföldeken, ha változatlan az időjárás, ha megmozdul a föld, ha éhínség, ha járvány lép föl, rögtön halljuk az üvöltést: »Oroszlán elé a keresztényeket!«<sup>70</sup>

A négy százados évek elején Augustinusnak tehát ismét azért kellett pennát ragadnia, hogy megfeleljen azokra a pogány állításokra, amelyek Róma – Alaric gót király általi – elpusztítását a haragvó istenek bosszúálló munkálkodásának tragikus következményeként értékelték. A Pax Romanát a pax deorumtól függővé tevő pogány érvelők a mitológia isteneinek jogos büntetéseként fogták fel Róma tragikus állapotát, mellyel az ősi isteneiket elhagyó s valamiféle egy Istennek behódoló keresztények árulását voltak kénytelenek a legkülönbélebb helyekről Rómába „átszinkretizálódott” istenségek megtorolni. A kereszténység megjelenése előtt „az emberiség nem szenvedett annyit a bajoktól”<sup>71</sup> – emlékeznek a pogány bölcsek, mert hiszen Rómára is csak akkor szakadt rá a sok szerencsétlenség, amikor az egyistenhívők „az ősi isteneket száműzték”.<sup>72</sup>

Más kérdés, hogy Hipponagy tekintélyű püspöke eközben szintén nem talál egyéb okot a barbárok dúlta Örök Város helyzetének megválaszolására, mint magát az Istent, aki – miként ez köztudott – végtelen gondviselésének minden erejével és eszközével imígyen bünteti a magukról megfeledkező, hírhedten erkölcstelen életet élő rómaiakat. S noha – sok más keresztény kortársához, Jeromoshoz, Ambrosiushoz és másokhoz hasonlóan – a „doctor gratiae” szemébe is könnyek szöknek a történelmi események láttán („Borzasztó dolgok jutottak tudomásunkra: csatavesztés, gyűjtogatások, rablások, gyilkosságok, emberek megkínzása. Igaz mindez. Sok hírt hallottunk, s minden a szívünkbe markolt, gyakran könnyeztünk, s vigaszt alig leltünk”<sup>73</sup>), mégis előszeretettel citálja kedvenc zsoldárának sorait: „vesszővel büntetem vétküket, és ostorral minden bűnüket” (*Zsoldárok könyve 89,33*).<sup>74</sup>

Ami a keresztény bölceletet illeti – s ez Augustinusra különösen igaz –, a fent említett probléma valójában a teodicea legfőbb kérdéséhez kapcsolódott; a világban jelen lévő rossz okának (és céljának) megválaszolásához. A

---

<sup>70</sup> Tertullianus: *Apologeticum* XL,1-2. In: *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, 1986. 130-131. Fordította Városi István

<sup>71</sup> Augustinus: *Epistola ad Victorianum* CXI,2

<sup>72</sup> Augustinus: *Sermo* CCXCVI,6,7.

<sup>73</sup> Augustinus: *De urbis excidio*, II,3.

<sup>74</sup> I. pl. Augustinus: *De civitate Dei*, I,7.

kereszténység, némiképp letérve a Mindenhatóval pörlekedő Jób útjáról és elfeledkezve az Úr kioktató válaszában morális (és teoretikus) tanulságairól, a történelmi eseményekben a keresztényi értelem tértől és időtől független örök igazságának egyértelmű megnyilatkozását próbálta fellelni. Maga Augustinus ebben a tekintetben nem is alkotott különösen újat, csupán fellelevenítette és adaptálta azokat a három, három és fél évszázaddal korábbi vitákat, amelyek során a zsidóktól, pogányoktól és zsidó-keresztényektől körülvevő pogánykereszténység (*Ecclesia ex gentibus*) átfogó módon először tett kísérletet saját önmeghatározására, miközben a disputák történelmi háttérül és díszletül – már akkor is oly jellemző módon – egy város romba döntése és elpusztítása szolgált.

Az 5. század kereszténységét mindenesetre nem véletlenül emlékeztették a Rómát rendkívüli buzgalommal szétverő Alaric gótjai Titus és Hadrianus egykori légiósainak kegyetlenkedő hordáira. Történetileg az üdvtörténet egészébe kellett beleilleszteni, magyarázni és értelmet adni a barbárok – a józan ész segítségével nehezen értelmezhető – pusztításának, s rombolásának, s Szent Jeromos kérdése nagyon is időszerűvé vált az egész kereszténységre vonatkozóan: „*Quid salvum est, si Roma perit?*” (Ki üdvözül, ha Róma elvész?) Ilyen értelemben kellett tehát választ találni arra, hogyan illeszthetők be ezek az események a „*civitas terrena*” és a „*civitas Dei*” nagy ütközétébe, miközben pogányok és keresztények kölcsönösen egymásra hárították a szenvedések miatti felelősséget. A kérdés így hangzott: ki okozta Róma vesztét: a züllött erkölcsű pogányok, avagy a nemzeti vallást és isteneket elhagyó keresztények?

A pogány és a keresztény történetapológia egyaránt felerősödött. A pogányok Symmachus szenátor köré tömörülve próbáltak érvelni a kereszténység ellen s rávilágítani a Birodalom hanyatlásának „tényleges” okaira. Symmachus egy levelében a római múlt nagyságát, dicsőségét egyértelműen a régi istenek tiszteletének következményeként írja le. Rómát megszemélyesítve az alábbi szavakat mondhatja el vele: „Ti áldott jó császárok, a haza atyjai, tekintsetek tisztos koromat, amelyet jámbor vallásosságomnak köszönhetek! Hadd ápoljam tovább is az ősi szertartásokat, hiszen meg vagyok elégedve velük! Hadd éljek a magam szokásai szerint, hiszen szabad vagyok! Ez a vallás hajtotta az egész világot az én törvényeim alá, ezek a szent szertartások üzték el Hannibált a falaktól, a gallusokat a Capitoliumról. Hát erre a végre maradtam meg, hogy késő öreg koromban megszegyenítsenek? Majd meglátom, milyen új rendszert javasoltok: azonban ilyen öreg korban már késő és szégyenletes átvedleni.”<sup>75</sup> A saját sorsát örökösén vallásos sorsként szemlélő

---

<sup>75</sup> Symmachus: *Rel.* 3.

pogány Róma tehát az ősi istenektől elpártoló keresztényeket okolta a városra zúduló bajok miatt: azokat, akik fölthagytak őseik kultuszával, az istenek szobraiét összetörték vagy beolvasztották, s hagyták, hogy a templomok oltárai romba dőljenek. „Amikor áldoztunk isteneinknek, Róma szilárdan állt a talpán, de most, hogy számúzték isteneinket, lám, mennyi bajtól szenved Róma” – idézi a pogány érvelőket Augustinus<sup>76</sup>, hiszen azok az istenek, akik korábban védték, őrizték Rómát, most elhagyták a várost, s így annak lakói, védelmüket nélkülözve, szenvedni kénytelenek.<sup>77</sup> A rómaiak szerencsétlen időkről, kegyetlen időkről, a megpróbáltatások idejéről beszélnek<sup>78</sup>, azt hangsúlyozva, hogy a keresztény tanításnak „a világban való szétterjedése előtt az emberiség nem szenvedett ennyit a bajjoktól.”<sup>79</sup>

A pogány érvelők a kereszténység nyilvánvaló bűneként könyvelték el, hogy az egy Istent imádók elhagyták a régi, „törzsökös” isteneket, kik egykor nagyvá tették a Birodalmat, azok árulóivá váltak, s szó nélkül túrték, hogy a hatalom újdonsült képviselői saját triumpfálásukat az „új Isten” gondviselő akaratával összhangba állítva s azt mintegy manifesztálva a régi istenek szobraiét beolvasszák és a templomok oltárait ledöntsék. A keresztények attitűdje – hangzott a pogány dörgedelem – amúgy is „nemzetietlen”, hiszen Rómán kívüli és Róma feletti értékrendre hivatkozik, s erkölceisek a birodalmi érdekekkel és a katonai-stratégiai szempontokkal szöges ellentétben állnak, miután azt tanítják, hogy a „rosszért rosszal senkinek ne fizessetek” (*Rómaiakhoz 12,17*) vagy, hogy „aki megüti a jobb arcodat, annak tartsd oda a másikat is” (*Máté 5,39*). Így hát nem meglepő, hogy a császárság kereszténysége nyugodt lélekkel tűri a barbár ellenség fosztogatásait, anélkül, hogy a háború jogán visszavágna, megbosszulandó a provinciák kirablását.<sup>80</sup>

Ugyanakkor Róma elfoglalása és kifosztása az egész keresztény világot is döbbenettel töltötte el. Szent Jeromos nem csekély iróniával állapítja ugyan meg, hogy a harcok kimenetele nem éppen azt az ambrosiusi állítást látszik igazolni, miszerint Góg és a gótok azonosak lennének<sup>81</sup>, ám kissé dagályos stílusában – már-már apokaliptikus pátosszal – számol be Róma pusztulásáról – Rómától néhány ezer kilométerre, Betlehemből: „Rettenetes hír érkezett hozzánk Nyugatról. Rómát legyőzték, polgárait arra kényszerítették, hogy életükért váltságdíjat fizessenek. Majd kifosztván valamennyit, újra legyőzték őket. Ezúttal az életük és nem a vagyonuk volt a tét. A hang elfúl a torkom-

---

<sup>76</sup> Augustinus: *Sermo* CCXCVI,6,7.

<sup>77</sup> l. uo. 7,8.

<sup>78</sup> Augustinus: *Sermo* LXXX,8.

<sup>79</sup> Augustinus: *De consensu evangelistarum*, I,33,51.

<sup>80</sup> Marcellinus: *Epistola ad August.* CXXXVI,2.

<sup>81</sup> l. Jeromos: *Lib. Hebraic. Quaestiones in Gen.*, X.



ban, könnyek nehezítik szavaimat, ahogy diktálok. Az a város, amely legyőzte a világot, most maga is legyőzetett. Az éhínség még iszonyatosabb, mint a szablya. Nem maradt sok polgár, hogy foglyul ejthessék őket. A nép majd beleőrült az éhínségbe, és irtózatos módon jutott csak élelemhez: egyik a másikat szúrta le némi ennyivaló reményében. Még az anya sem kímélte mellén a gyermekét. Azon az éjszakán, amikor Moábot elfoglalták, azon az éjszakán leomlottak a város falai. Oh, Istenem, a pogányok léptek az öröködbe! Szent templomaidat meggyalázták, Jeruzsálemet elpusztították, szolgálid testét prédául vetették az égi madaraknak, híveid húsát a föld vadjainak. Jeruzsálem körüli ontották vérüket, mint a vizet, és nem akadt senki, hogy eltemesse őket.”<sup>82</sup>

Pelagius, Demetriadésznek írott levelében, már valóban a szemtanú hitelességével – s Jeromoshoz képest sokkal tárgyilagosabban – mondja el a római eseményeket: „Róma, a világ úrnője rémületében remegett a gótok fülsüketítő trombitáitól és csatakiáltásaitól. Hol voltak a nemesek? Hol voltak az elmúlt rangok és méltóságok? Rettentő félelmükben egy emberként rettegtek valamennyien. Minden családnak kijutott a szörnyű fájdalomkából, és a vad rettegés összekevert minket. Szolgák és nemesek egyek voltunk, a halál képe megjelent mindenki előtt.”<sup>83</sup>

Ambrosius az inváziókban egyenesen a világ végének előjelét látja: „Senki jobban nem tanúskodhat a mennyei szavak mellett (*Lukács 21,9-11*), mint mi, akik a csaták és a csaták zaja által tanúi lettünk a világ végének. A hunok rávetették magukat az alánokra, az alánok a gótokra, a gótok a thaifalokra és a szarmatákra; a gótok visszaszorítatván hazájukba, visszaszorítottak minket Illyricumba. És ennek nincs még vége!”<sup>84</sup> Ambrosius – aki egyébként a római hegemonia kérdéséről egyre közelebb került a hivatalos retorika álláspontjához<sup>85</sup> – a Rómára támadó barbárokat emberiségüktől megfosztott vadakként kezeli, akik foglyaikat meggyalázzák, beszennyeznek.<sup>86</sup> A keresztények feladata ebben az új helyzetben csak az lehet, hogy önfeláldozó módon, ha kell, életük árán védelmezzék romba dőléstől fenyegetett hazájukat<sup>87</sup>, s ehhez mozgósítani kell a legkiválóbb erényt, a katonai bátorságot, amely a barbár invázióval szemben védi a hazát.<sup>88</sup>

---

<sup>82</sup> Jeromos: *Epistola CXXVII*,12.

<sup>83</sup> Pelagius: *Epistola ad Demetriadem* 30.

<sup>84</sup> Ambrosius: *Expos. evang. sec. Luc.* X,10.

<sup>85</sup> Ambrosius: *Expl. Ps.* XLV,21.

<sup>86</sup> Ambrosius: *De officiis ministrorum* II,28,136; III,13,84.

<sup>87</sup> l. Ambrosius: i.m. III,3,23.

<sup>88</sup> i.m. I,27,129.

Az örök tudósember portréjához nyújt szép adalékot Rufinus, aki a nyugati gótok elől a szicíliai Messanába menekülve keserűen mentegetőzik Origenész-fordításának lelassulása miatt. Ugyanis – mint írja – „az idők rendkívül zavarosak! Lehetséges lenne vajon írásra gondolni akkor, amikor a városok és a falvak körül pusztulást lehet csak látni, akkor, amikor menekülni kell a tengeren keresztül, s a száműzetés helye sem nyújt teljes védelmet a veszedelmektől?”<sup>89</sup> De – Rufinus ellenpéldájaként – megemlékezhetünk az észak-afrikai Vita püspökének, Victornak az üldöztetésekről írott munkájáról, ahol naturalista képektől bővelkedő leírásokban emlékezik meg a kínzásokról és fölkoncolásokról, a vonagló testek látványáról.<sup>90</sup> Vagy szóljunk a galliai származású költőről, Averna későbbi püspökéről, Sidonius Apollinariusról, aki szélsőséges barbár-gyűlöletének jambikus lejtésű sorai-ban ad hangot, kedélyesen „kócos tökfekként”, „hagymaszagú bűzt akadó”, s „gigászi méretűeket zabáló” vadakként aposztrofálva valamennyit.<sup>91</sup>

Összességében elmondható, hogy a kereszténység egyre értelenebbül állt a harci események láttán: „miért Isten szolgáit kaszabolták le a barbárok, miért őket hurcolták el fogságba?”<sup>92</sup> Az Írás azt ígéri, hogy ha tíz igaz van, Isten nem fogja elpusztítani a várost (*Genesis 18,33*). „De ne lenne Rómában ötven igaz? Annyi hívő között, annyi szerzetes között, annyi aszkéta között, Isten annyi szolgálja között? Ne lehetne találni ötven igazat, sem negyvenet, sem harmincat, sem húszat, sem tízet?... Sokat rabságba hurcoltak, sokat legyilkoltak, sokat megkínzottak.”<sup>93</sup> Róma pusztulása botrány, érthetetlen, megválaszolhatatlan esemény: „Péter teste Rómában nyugszik, Pál teste Rómában nyugszik, Lőrinc teste Rómában nyugszik; sok más szent teste Rómában nyugszik: és Róma szerencsétlen, Rómát feldúlták, megtiporták, felgyújtották, Róma elpusztult.”<sup>94</sup>

Bár Augustinus is nagy fájdalommal számolt be a római eseményekről, ugyanakkor a rómaiak irányában Hippo püspöke mindig különös kétértelműséggel viseltetett. Szembeszállt erkölcsökkel, és a várost legtöbbször modern Babilonnak nevezte: Romulus és Remus vitáját két bűnös közötti vitának tekintette. De a Római Birodalom az isteni gondviselés alatt fejlődött ki, hogy a világ gonoszsága fölött ellenőrzést gyakoroljon. Augustinus 105. prédikációjának ironiája azok ellen irányult, akik hittek Róma különleges szerepében,

---

<sup>89</sup> Rufinus: *Prolog. Rufini interpret. ad Ursac.*

<sup>90</sup> Victor Vitensis: *Historia persecutionis Africanae provinciae*

<sup>91</sup> Sidonius Apollinaris: *Carmen XII.*

<sup>92</sup> Augustinus: *Epist. ad Vict. CXL,3.*

<sup>93</sup> Augustinus: *De urbis excidio II,2; l. még De civitate Dei, I,10-12.*

<sup>94</sup> Augustinus: *Sermo CCXCVI,5,6.*

egyfajta szentségében.<sup>95</sup> Jeromos füstölgésével szemben („meghódították a Várost, amely meghódította a világot”<sup>96</sup>) Augustinusnak Róma története valójában nem több, mint az üdvtörténet egy fázisa, s az elkerülhetetlen corollarium: „ha a világ Rómával együtt üdvözülni, akkor a barbárokkal is együtt fog üdvözülni.” Azaz: Róma egyetlen kiváltsága, hogy módjában áll megsemmisíteni azokat az isteneket, akikkel egykor betöltötte az univerzumot, továbbá – és ezzel együtt – Róma hivatott megtéríteni a barbárokat. Augustinus éppen emiatt tesz félreérthetetlen és világos disztinkciót Radagaisus és Alaric között. Az előbbi pogány volt, s így a 405-ös veresége hozzájárult a politeizmus vereségéhez. Az utóbbi bár eretnek, de keresztény: az ő 410-ben aratott győzelme már a „keresztény idők” fensőbbiségét hirdette.<sup>97</sup> Tehát Augustinus a két gót föllépését a gondviselés rendjén keresztül küldetésnek, a világ további alakulása számára nélkülözhetetlennek tekintette.

A *De civitate Dei* nagy történeti apológiájával a pogány vádakra kívánt megfelelő választ adni Hippo püspöke. Ahogy a *Retractationes*ben írja: „Akkor, amikor Rómát a gótok Alaric király vezetése alatt megtámadták, és szörnyű pusztítást vittek végbe, mindenféle hamis istenek imádói, akiket mi csak egyszerűen pogányoknak nevezünk, kísérletet tettek arra, hogy mindezt a keresztény vallásra kenjék, maró és keserű blaszfémiákat engedtek meg maguknak az igaz Isten ellen. Ez felgyújtotta buzgóságomat Isten iránt, s elkezdtem írni *Az Isten államát*, amit válasznak szántam hamis tévelygéseikre.”<sup>98</sup> Augustinus – óriási antik anyagot is fölhasználva – állítja, hogy a történeti bajok okai nem a kereszténység megjelenésében és hatásában keresendők, hanem a pogány erkölcsvilágban. A *De civitate Dei*ben Sallustius történeti beszámolóira hivatkozva bebizonyítja, hogy a rómaiak már jóval a kereszténység megjelenése előtt is erkölcstelen, kicsapongó életet éltek, s még saját íróik is erről tanúskodnak.<sup>99</sup>

Augustinus apológiájának első lapjaitól kezdődően – a legkülönfélébb példák segítségével – igyekszik bizonyítani az egyetemes gondviselés rendjének létét és üdvözítő hatását. Azzal, amikor például beszámol arról, hogy a barbárok elől a templomokba menekülőket Alaric gójtjai megkímélték, félreérthetetlenül azt szögezi le, hogy ebben nem is a gótok, hanem Isten kegyelmét kell érzekelni, aki képes volt arra, hogy megszelídítse a természetükből eredően vad és kegyetlen barbárokat<sup>100</sup>, s ezzel a kegyelmi aktussal a bar-

---

<sup>95</sup> I. Augustinus: *Sermo CV*,7-10.

<sup>96</sup> Jeromos: *Epistola ad Princip. virgin.*, CXXVII,12.

<sup>97</sup> I. Augustinus: *De civitate Dei*, V,23; *Sermo CV*,10,13.

<sup>98</sup> Augustinus: *Retractationes* II,43.

<sup>99</sup> I. Augustinus: *De civitate Dei*, II,18.

<sup>100</sup> I. uo. I,7.

bárok megtérítését készítse elő. Augustinus szükségszerűnek tartja, hogy ebben a helyzetben a pogányok káromolják az Istent, de a jók, az igazak hitükben megerősödnek és dicsérik az Urat, aki ostromozza őket: „Így az Isten könyörületessége védelmezi az igazakat, akik arra méltók, de haragjával sújtja az igaztalanokat, akik csupán a büntetését érdemlik ki.”<sup>101</sup> Hippo szigorú püspöke sajátos logikával bizonyítja be egyesek igazságtalan és értelmetlen halálának üdvtörténeti pozitívumait: többen így jutottak hozzá a mártírság érdeméhez<sup>102</sup>; a földi javak elvesztéséért bőven kap kárpótlást az igaz hívó az el nem múló javakból<sup>103</sup>; az éhezés által sokan tanulták meg a böjtölést és az aszkézis nehéz gyakorlatát<sup>104</sup>, és egyáltalán, mi ez a sok gyötrellem a pokolbeli kínszenvedésekhez képest?<sup>105</sup> Ha pedig úgyis meg kell halni valamilyen módon, jobb egy halálnemtől szenvedve meghalni, mint „mindegyiktől rettegve élni”.<sup>106</sup> Egy igazi keresztényt soha nem lehet fogságba hurcolni, hiszen ő saját lakhelyén sem érezheti otthon magát: igazi hazája ugyanis nem idelelenn, hanem odafönn van.<sup>107</sup> Amúgy pedig külön szerencse és az isteni gondviselés bölcs előrelátása, hogy a foglyok között keresztények is akadnak, ugyanis ők nyújthatnak a nehéz körülmények között igazi vigaszt társaik földi szenvedéseiben.<sup>108</sup>

A barbárok tehát Isten gondviselésének eszközei: szerepük, feladatuk a pogány világ végleges felszámolása, az istentelenség megbüntetése, a keresztény hit állhatatosságának, szilárdságának próbára tétele, ugyanakkor az egyház számára a pogányság megtérítése – s ezáltal a kereszténység továbbterjesztése, kiszélesítése – új és fontos feladat.<sup>109</sup> Orosius – aki nem tudja eldönteni, hogy Róma pusztulását a város „végelgyengülése”, vagy inkább a betolakodók súlyos csapásai okozták<sup>110</sup>, s aki egyébiránt azt hangsúlyozza, hogy a világ a kereszténység előtt jóval többet szenvedett a különböző háborúktól – siet emlékeztetni a rómaiakat arra, hogy egykor ők is hódítóként érkeztek a világnak eme szegletére.<sup>111</sup> Augustinus kítűnő tanítványa, aki a középkor egyik legtöbbször idézett szerzőjévé vált, s akinek a történelem-

---

<sup>101</sup> uo. I,8.

<sup>102</sup> I. Augustinus: *De urbis excidio*, II,2.

<sup>103</sup> I. Augustinus: *De civitate Dei*, I,10.

<sup>104</sup> I. uo.

<sup>105</sup> Augustinus: *De urbis excidio*, IV,4.

<sup>106</sup> uo. VI,6; *De civitate Dei*, I,11.

<sup>107</sup> Augustinus: *De civitate Dei*, I,15.

<sup>108</sup> I. Augustinus: *De urbis excidio*, II,2.

<sup>109</sup> I. Augustinus: *De civitate Dei*, XIX,7.

<sup>110</sup> Orosius: *Historianum adversum paganos libri VII*. II,6,14.

<sup>111</sup> uo. III,20,11.

szemlélete a középkori keresztény gondolkodásra és világlátásra igen nagy hatást gyakorolt, leszögezi, hogy a barbárok csakugyan kegyetlen ellenségei voltak a Birodalomnak, mégis – a bölcs isteni gondviselés következtében – a hódításaik során kerültek kapcsolatba a keresztény univerzummal, s lettek keresztényekké.<sup>112</sup> Hiszen már az is Isten gondviselő erejének tudható be, hogy Alaric nem romboltatta le Rómát, megkímélte a keresztény templomba menekülőket (már az sem véletlen, hogy a pogányok a keresztény templomokba menekültek, és ott védelmet is találtak), és – ahogy a lakosok is mondogatják – a nem is olyan régi fosztogatásokra máma már mindössze néhány rom emlékeztet csupán.<sup>113</sup> Ugyanakkor a város pusztulása jó ürügyül szolgált arra, hogy az evangéliumok üzenetéhez és a keresztény eszmeiséghez hűen Orosius az elsők között fogalmazza meg önmaga „világfelettségét”, azaz a keresztény „kozmpolitizmus” lényegét. Világosan leszögezi ugyanis, hogy keresztény mivoltából egyenesen következik, hogy „mindenhol képes megtalálni hazáját, törvényeit, vallását”.<sup>114</sup> A világtörténelem birodalmak felemelkedéséből és pusztulásából áll, egyikük bukása eredményezi a másik felemelkedését: így örökölte meg egykoron a babiloni Kelet hatalmát a római Nyugat.<sup>115</sup> Korántsem a patrióta öntudata vagy a mélabús honfi délibábos ábrándja, sokkal inkább a kereszténységnek is hasznot hozó bizonyosság kap hangot Orosiusnál, amikor kijelenti, hogy az egész világra kiterjedő és azt egységesítő, tehát az evangéliumi szellem szabad áramlását elősegítő Pax Romana üdvös szerepét kell szem előtt tartanunk ahhoz, hogy Jézus Krisztust akár „római polgárnak is nevezhessük.”<sup>116</sup>

„Lehet, hogy nem ez a város vége, de egy nap a városnak vége lesz”<sup>117</sup> – írja Augustinus, ezzel is kiemelve, hogy számára (miként az egész kereszténység számára) nem igazából Róma – és tágabban a világi birodalmak – nagysága és mulandósága a fontos és kérdéses, hanem az eszkatológikus jövőbeli kiteljesedés. Mindenesetre rendkívül sokatmondó, hogy később, a középkor folyamán Róma privilégiumává válik, hogy az isteni civitas mintájául szolgáljon. Dante a Paradicsomról szólván ezt mondja majd: „ama Rómában fogsz lakni vélem, / melynek polgára Krisztus mindörökre!”<sup>118</sup>, ezzel is kifejezve és feltételezve a hasonlóságot a mennyei Jeruzsálem és a történelmi

---

<sup>112</sup> uo. VII,32.

<sup>113</sup> uo. VII,40.

<sup>114</sup> uo. V,2,1.

<sup>115</sup> uo. II,2,10.

<sup>116</sup> uo. III,8,8; VI,1,8; VI,22,8.

<sup>117</sup> Augustinus: *Sermo LXXXI*,9.

<sup>118</sup> Dante: *Isteni Színjáték, Purgatórium, XXXII, 101-102*. In: *Dante Alighieri összes művei*, Budapest, Magyar Helikon, 1965. 814. Fordította Babits Mihály.

Róma között. A barbárok azóta már jó keresztényekké lettek, s a róluk való megemlékezés mást kívánt, mint a négy század elején: ha az üdvtörténetet nem is, de a valóságos történelmet immár át lehetett (kellett) retusálni. Amiről Augustinus és kortársai egykor még rettegve és elborzadva számoltak be, a barbárok Rómába özönléséről, az most Dante tollán kedélyes látogatással szelidül, amelynek során a barbár hadak afféle távolból érkezett érdeklődő turisták ámulatával és bámulatával csodálkoznak rá a város szépségeire és értékeire, a római imperium bukása utáni pápai város méltó utódainak és örököseinek érezvén magukat: „...a barbár had, ama táj lakója... / Rómába érve, a nagy kőhalomba, / elkábult, mikor szemét Laterán / csodálatos műve magára vonta.”<sup>119</sup> Nem meglepő hát, hogy a reneszánsz-kori illuminátorok kisebb logikai és történeti bukfencsel a császári és keresztény város csodáinak (mirabilia Urbis) bemutatását már egyenesen az Isten városának vizualizálására alkalmazták<sup>120</sup> – nemegyszer Augustinus *De civitate Dei* című művének mesteri illusztrációjaként –, mintha Augustinus egykoron nem is azt bizonygatta volna, hogy az antik Róma a sátán műve és a bűnök fészke lenne.

1962. május 30-án a második világháborúban szétbombázott Coventry városának felszentelésre kerülő székesegyházában Benjamin Britten *Háborús Requiem* című műve csendült fel, amelynek zenéje az első világháború utolsó napjaiban életét vesztett Wilfred Owen fiatal költő dalciklusára íródott. A hatodik költemény Ábrahám és Izsák történetét mondja el, csak éppen a vers végén

„... az öreg nem a kost ölte meg, de gyermekét  
S véle egyenként Európa fészkeinek felét.”<sup>121</sup>

Jeruzsálem és Róma: a két város valójában elpusztíthatatlan, hiszen az egyik szent, a másik örök, az egyik „mennyei”, a másik „isteni”. De vajon az égbolt melyik szegletén keressük Kisinyov, Lidice, Varsó, Hiroshima, Nagaszaki, Szarajevó, Groznij és a többi számtalan tönkretett, meggyalázott, lerombolt és földre tiport város égi mását?

---

<sup>119</sup> Dante: *Isteni Színjáték, Paradicsom, XXXII, 31-36.* i.m. 944.

<sup>120</sup> A. Chastel: A XV. századi városszimbolika egy epizódja: Firenze és Róma, Isten városai, In. *Fabulák, formák, figurák*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1984. 182-188. Fordította Görög Lívia.

<sup>121</sup> Saját fordítás. (G.Gy.)