

Josip Knežević
HODOČAŠĆA U PATRISTICI: IDEJA HODOČAŠĆA PREMA
NEBESKOJ DOMOVINI

Pilgrimages in patristics: idea of pilgrimages
to heavenly homeland

UDK: (093.2)15.06.313.:27-57
27-57:Sv.Helena (569.441)“326“

Pregledni rad
Review article
Primljeno 3/2022

191

Sažetak

Autor u ovom članku razmišlja o fenomenu hodočašća i o samim početcima hodočašća ograničavajući se na prvih pet stoljeća rane Crkve. Članak je podijeljen u dvije glavne cjeline koje zapravo čine i naslov samog rada. Tako će u prvoj cjelini biti riječi o povijesti nastanka hodočašća – prije i poslije Milanskog edikta. U ovom dijelu autor se također bavi i odnosom između dvaju biskupskih središta Cezareje i Jeruzalema, te prvim hodočasničkim izvještajima i putnim vezama i udaljenostima kojima su hodočašća išla. Druga cjelina, koja govori o Jeruzalemu kao nebeskoj domovini kršćana, obrađuje teme koje se tiču stavova otaca prema kršćanskim hodočašćima, te razvoju kršćanskih svetih mjesta. Cjelina se zaokružuje tematikom Crkve kao hodočasničkog naroda u kojoj će biti riječi o askezi i gostoljubivosti kod kršćana kao izvoru i plodu hodočašća, te životnom putu prvih kršćana.

Ključne riječi: (kršćansko) hodočašće, sveta mjesta, Jeruzalem-nebeska domovina.

UVOD

Tradicija hodočašća vezuje se uz sve religije. Ljudsko je biće oduvijek željelo istraživati svoje podrijetlo, bliskost s vječnošću, te nešto što je sveto u njemu samomu – kao neko mjesto gdje je granica između zemaljskog i nebeskog puno tanja negoli na drugim mjestima. Čovjek je *ens religiosus*, biće koje je upućeno na

Boga i koje oduvijek traži jedno mjesto koje mu govori o božanskoj prisutnosti. Na sve se ovo mogu svesti i ciljevi hodočašća koja idu prema određenome mjestu, svetištu. Svetišta su uvijek cilj svakog hodočasnika, a prvi ih kršćani nisu imali. Prema tome, moglo bi se zaključiti kako nisu imali taj fenomen. No, to ne znači da ga nisu poznavali. Nisu ni uvijek smatrali Jeruzalem svetim gradom kao cilj kršćanskim hodočasnici. Premda su prvi kršćani priznavali Palestinu kao rimsku provinciju u kojoj je rođen Isus Krist, gdje je odrastao, propovijedao, te umro i uskrsnuo, stoljećima nakon raspeća Kristova na križu nisu Jeruzalemu davali neku duhovnu vrijednost.¹ Ipak, nakon „Konstantinovskog obrata”, nakon bitke protiv Maksencija na Milvijskome mostu početkom IV. stoljeća, i Palestina je doživjela značajan rast i razvoj što je uvelike promijenilo i držanje prvih kršćana prema samom Jeruzalemu. Nakon što je Konstantin zaustavio progone kršćana, započeo je, dakle, razvoj Palestine kao Svete zemlje.²

Tu imamo nekoliko najvažnijih izvora koji nam rasvjetljuju činjenicu kako su kršćani tumačili taj „Konstantinovski obrat” i razvoj Palestine. Prvi je Euzebije, biskup Cezareje, koji se kao metropolit opirao razvoju i jačanju pozicije Jeruzalema vidjevši to kao opasnost za njegovu osobnu crkvenu vlast i ugled. S

¹ O tome više vidi: John W. Crowfort, *Early Churches in Palestine. Schweich lectures*, London, Pub. for the British academy, 1941., 1 – 5; Jan W. Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Leiden, Brill, 2004., 1 – 11. Wendy Pullan, 'Intermingled Until the End of Time': Ambiguity as a Central Condition of Early Christian Pilgrimage, u: Jaš Elsner – Ian Rutherford (ur.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2007., 389–400; Peter W. L. Walker, *Holy City, Holy Places?: Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1990., 11. Ipak E. D. Hunt drugačije misli. On, naime, smatra da je i čak prije Konstantinovskog obrata među kršćanima bilo jasno shvaćanje Jeruzalema kao svetoga grada, te da je slijedom toga bilo i hodočasnika (Edward D. Hunt, *Were there Christian Pilgrims before Constantine?*, u: Jennie Stopford (ur.), *Pilgrimage Explored*, University of York, York Medieval Press, 1999., 25–26.

² Usp. Oded Irshai, The Christian Appropriation of Jerusalem in the Fourth Century: The Case of the Bordeaux Pilgrim, u: *The Jewish Quarterly Review* 99 (2009.), 4, 465–469. O Konstantinu i Konstantinovu obratu vidi: Arnold H. M. Jones, *Constantine and the Conversation of Europe*, London, English Universities Press, 1948.; Samuel N. C. Lieu – Dominic Montserrat, *Constantine. History, Historiography and Legend*, London – New York, Routledge, 1998.; Charles M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, London-New York, Routledge, 2004.; Johannes Roldanus, *The Church in the Age of Constantine. The Theological Challenges*, London – New York, Routledge, 2006.; Raymond Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.; Drago Župarić, *Konstantinski preokret i značenje Milanskog edikta, u: Zemlje antičkog Ilirika prije i poslije Milanskog edikta*, Sarajevo, 2014., 45–60.

druge strane, Ćiril, biskup Jeruzalema, snažno je poticao razvoj Jeruzalema kao duhovnog središta svih kršćana te podržavao tu „pro-jeruzalemsku” politiku koju je vodio sâm car Konstantin jer pojedina sveta mjesta postala su svetima zbog Konstantinove politike gradnje crkava na značajnim biblijskim lokalitetima što ih je učinilo još više atraktivnim za hodočasnike koji su nam ostavili svoje hodočasničke dnevnik. No, uz to polako se razvijala i druga ideja hodočašća koja je uključivala ideju hodočašća prema nebeskoj domovini.

1. NASTANAK KRŠĆANSKOG HODOČAŠĆA

193

Korijeni hodočašća mogu se pronaći već na prvim stranicama Svetog pisma: Od Abrahama kojeg Bog poziva da pođe iz Ura Kaldejskog u zemlju koju mu obećava dati, preko Izaka i Jakova – koji su putovali bez nekoga fiksiranog cilja – ili pak kao Izrael koji je hodio kroz pustinju prema jasnom cilju sadržanom u Božjem obećanju o zemlji „kojom teče med i mlijeko” (Izl 3,8).

1.1. Povijest hodočašća

Hodočašće kao fenomen duboko je ukorijenjeno u čovjekovoj duši. Riječ je o putovanju koje je čovjek prakticirao stoljećima nastojeći povezati se s uzvišenim bićem i otkriti ga. Zato su i hodočašća tijesno povezana s asocijacijom o Božjem poslanju u želji da se otkrije Božja otajstvena prisutnost u vremenima i na mjestima.

Ova je tema relativno recentna historiografska tematika i najvećim dijelom uključuje ulogu Jeruzalema koji je već početkom IV. stoljeća počeo postajati središtem duhovnog svijeta. Sam pojam „hodočasnik” (lat. *peregrinus*), kako ga mi danas shvaćamo, etimološki upućuje na nešto duhovno jer već Pavao govori o zemaljskom životu kršćanina kao o hodočašću (usp. 2 Kor 5,6). U latinskom jeziku pojam *peregrinus* označuje ‘pridošlicu’ ili pak ‘stranca’ što opet upućuje na jednu lutajuću dimenziju, ali ponajviše u legalnim uvjetima.³ U kršćanskom pak korištenju ovog pojma želi se kombinirati fizičko-tjelesno kretanje s odredištem. Prvi

³ Usp. Baudouin de Gaiffier, *Pellegrinaggi e culto dei santi: Réflexions sur le thème du Congrès*, u: *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I^a crociata*. Congvegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale IV, Todi, 1963., 9–35.

je to upotrijebio Tertulijan opisujući posjet BDM/Blažene Djevice Marije svom sinu Isusu (usp. Lk 8,20).⁴ Uz pojam *peregrinatio* koristio se i pojam *itinerarium* u smislu fizičkog putovanja na sveta mjesta. Ipak, od IV. stoljeća ustalio se više pojam *peregrinatio* kao *terminus technicus* za hodočašće.⁵

Lingvisti se slažu da ovaj pojam „hodočašće” (*peregrinatio*) temeljno obuhvaća dva aspekta: putovanje i molitvu. „Wallfahrt ohne Gebet ist eine Reise”, kaže B. Kötting.⁶ To znači: Ako bismo hodočašće lišili njegove pobožne i duhovne dimenzije, bilo bi neko obično putovanje, a opet teško je pomisliti na hodočašće bez dimenzije putovanja. Antropološki pristup ovom pitanju identificira u hodočasniku čovjeka koji priznaje postojanje one nebeske, onostrane stvarnosti koja se objavljuje u ovom svijetu preko stvari, mjesta i ljudi – ono što nazivamo „hijerofanijom”, to jest objavom svetoga. S druge pak strane, ne postoji hodočašće ni bez nekoga jasnog odredišta. I stoga nije beznačajno što je termin „hodočašće” prešao sa svoga izvornog etimološkog značenja – što priziva dimenziju lutanja – na trenutačno značenje pobožnog i duhovnog putovanja prema određenim svetim mjestima.⁷

1.2. *Kršćanska hodočašća u ranoj Crkvi*

Hodočašće kao fenomen ima svoju dugu tradiciju već od ranokršćanskog razdoblja. Ta ideja hodočašća razvijala se još više tijekom prvih triju stoljeća u velikoj Crkvi. Hodočašće kao takvo ima svoje izvore u posebnoj radikalnoj primjeni jednoga životnog hodočašća koje se u početku prikazivalo prelaskom iz grada u pustinju što će dovesti do razvoja monaštva kao moć-

⁴ Usp. Kvint S. F. Tertulijan, *De carne Christi* VII,7, u: Emil Kroymann (ur.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (dalje: CSEL), LXX, Leipzig – Wien, 1942., 203.

⁵ Usp. W. Pullan, 'Intermingled Until the End of Time', 396.

⁶ Bernhard Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirchen*, München – Regensburg, Regensbergsche, 1950., 2: „Hodočašće bez molitve je obično putovanje”.

⁷ Usp. Giuseppe Perta, *The Mediterranean of Mobility. Contemporary Historiography on the Jerusalem Pilgrimage before the Crusades*, u: *Storia della Storiografia* 64 (2013.), 2, 105–107. Za definiciju i ciljeve hodočašća vidi: Ivan Bodrožić, *Hodočašća kao način zbližavanja kršćana u Europi*, u: Nediljko A. Ančić – Nikola Bižaca (prir.), *Teologija i Crkva u procesima europskih integracija*. Zbornik radova međunarodnog znanstvenog skupa Split, 25. i 26. listopada 2007., Split, 2008., 202–210.

nog modela jednog nutarnjeg putovanja. Već je Origen pozivao u svome alegorijskom duhu na „izlazak iz Egipta”,⁸ to jest u smislu napuštanja ovoga života u naseljenim mjestima i obilju, te odlazak u pustinju, u samoću, u svrhu služenja Gospodinu. Dolazi se u pustinju,⁹ gdje je duša u svojoj nutarnjoj pustinji na putovanju, kao što je bio i izabrani narod pri izlasku iz Egipta.¹⁰

Kada govorimo o kršćanskim hodočašćima, to nas odmah asocira na Svetu zemlju i posebno Jeruzalem. Tako se početak kršćanskih hodočašća u Svetu zemlju, o kojoj istraživači već dugo vremena iznose svoje mišljenje, vezuje za sv. Helenu koja je godinu dana nakon Nicejskog koncila 326. godine hodočastila u Jeruzalem. Međutim, imamo također neke informacije o hodočašćima u Svetu zemlju (Palestinu) i posebno Jeruzalem i prije Konstantinova vremena, iako sva ta hodočašća nisu bila motivirana nužno pobožnošću. U svakom slučaju, kršćanska su hodočašća na početku bila povezana s mjestom rođenja, života, te raspeća i uskrsnuća Gospodina Isusa Krista. Takav oblik hodočašća primjećuje se već u Origenovu vremenu da bi svoj puni procvat doživio za vrijeme Jeronimova boravka u Jeruzalemu, krajem IV. stoljeća.¹¹

⁸ Origen, *In Exodum homiliae*, 3, 3: „... exire de Aegypto.”, u: Wilhelm A. Baehrens (ur.), *Die griechische christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte* (dalje: GCS), XXIX, Leipzig, 1920., 167.

⁹ Usp. Origen, *In Exodum homiliae*, 1, 5: „In Aegypto id est in carne nostra.”, u: GCS XXIX, 150.

¹⁰ Usp. Origen, *In Numeros homiliae*, 17, 4, u: GCS XXX, 160–163.

¹¹ O tome: Kenneth G. Holm, Hadrian and St. Helena: Imperial Travel and the Origins of Christian Holy Land Pilgrimage, u: Robert G. Ousterhout (ur.), *The Blessing of Pilgrimage*, Urbana, University of Illinois Press, 1990., 70; Ewald Burger, Die Anfänge des Pilgerwesens in Palästina. Zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in der ersten Jahrhunderten, u: *Palästina Jahrbuch* 27 (1931.), 84–111. Neki autori smatraju da su hodočašća u Svetu zemlju u pravom smislu nastala prije Helenina putovanja. Tako npr. Vlastimil Drbal donosi podatak o arheološkom nalazu koji bi upućivao na ranokršćansko hodočašće s latinskim natpisom otkrivenim ispod crkve Svetoga groba (usp. Vlastimil Drbal, Die christliche und pagane Pilgerfahrt in der Zeit Konstantins des Großen: die heilige Helena v. Nikagoras von Athen, u: Erika Juhász (ur.), *Byzanz und das Abendland II*. Studia Byzantino-Occidentalia, Budapest, Eötvös-József-Collegium, 2014., 121.). Za više o tom natpisu vidi: Magen Broshi, The Jerusalem Ship Reconsidered, u: *International Journal of Nautical Archaeology* 6 (1977.) 4, 349–352. Međutim, drugi autori smatraju da ta referenca na ranokršćansko hodočašće ne može biti potvrđena (usp. Shimon Gibson – Joan E. Taylor (ur.), *Beneath the Church of the Holy Sepulchre*, Jerusalem – London, Committee of the Palestine Exploration Fund, 1994., 25–48.).

1.2.1. Hodočašća u Jeruzalem prije Milanskog edikta

Kamo su kršćani hodočastili prije „Konstantinovskog obrata”, odnosno Milanskog edikta? Kao odgovor na ovo pitanje dvije su teorije. Prema prvoj, postojali su neki *proto-peregrini*, u smislu prvih hodočasnika u Jeruzalem prije Konstantina, kao neki obični putnici, biskupi ili teolozi, ali ne hodočasnici *strictu senso*. Ova teorija, dakle, identificira neke prijašnje putnike koji su došli u Jeruzalem i koji bi poznavali zajedničku praksu hodočašća koja je bila kod Židova i prakse pobožnosti prvih kršćana.¹² Druga teorija naglašuje Konstantinovu ulogu zajedno s hodočašćem njegove majke Helene koja je postala simbolom „prve hodočasnice”. I Jeruzalem se tako postupno razvijao kao kršćanski sveti grad kroz gradnju svetišta koja su poslije postala konačnom destinacijom mnogih hodočasnika. Tako, na primjer, Euzebij, premda kritičan prema rastućoj važnosti Jeruzalema, piše kako su hodočašća u Jeruzalem i Svetu zemlju započela malo prije njegova vremena, odnosno malo prije čak i Helenina putovanja.¹³ Međutim, pojedini autori smatraju da bi teško bilo govoriti o nekakvom „pred-konstantinovskom” hodočašću s obzirom na to da je malo toga vezano uz Kristovo rođenje, muku i smrt bilo materijalizirano.¹⁴

U glavnom, tijekom prvih triju stoljeća kršćanima je bilo teško hodočastiti u Jeruzalem ponajprije zato što je Tit Vespanzijan 70. godine u Židovskom ratu uništio grad i jeruzalemski hram. Nakon druge pobune, car je Hadrijan 135. godine preimenovao Jeruzalem u *Aelia Capitolina*, te protjerao sve Židove iz Svete zemlje i na mjestu Kalvarije (Golgote) dao podići hram u čast boginje Venere. Grad je u potpunosti bio romaniziran, ispunjen poganima i njihovim hramovima kao i svaki drugi grad. U Rimskom Carstvu *Aelia Capitolina* bio je garnizonski grad dok se provincijom Palestinom upravljalo iz središta u Cezareji.¹⁵

¹² Usp. K. G. Holum, *Hadrian and St. Helena*, 66–81.

¹³ Usp. Euzebij Cezarejski, *Demonstratio evangelica* I, 1, 2; VI, 18, 23; VI, 2, 14 (citati i referencije: Jean-Paul Migne, *Cursus Patrologiae Graecae* (dalje: PG), 13–794).

¹⁴ Usp. Fuasto Parente, *La conoscenza della Terra santa come esperienza religiosa dell'Occidente cristiano dal IV secolo alle Crociate*, u: *Popoli e paesi nella cultura alto medievale*. Settimane di studio del CISAM, 29, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1983., 213–316.

¹⁵ Usp. G. Perta, *Mediterranean of Mobility*, 116; Klaus Bieberstein, „*Aelia Capitolina*”, u: Zeidan KAFABI – Robert Schick, *Jerusalem before Islam*, Oxford, 2007., 134–168.

Židovima je bio zabranjen ulazak u Jeruzalem, a tako i velikom broju kršćana koje su Rimljani u početku smatrali židovskom sektom. Budući da su sveta mjesta kršćana okupirali mnogi poganski hramovi, kršćani nisu imali što ni posjetiti. Zato je i vrlo malo zapisa o kršćanskim posjetiteljima (ili hodočasnicima) Jeruzalemu tijekom prvih triju stoljeća. Međutim, od onih posjetitelja za koje znamo, njihovi su motivi bili ponajprije u svrhu teoloških istraživanja, ali bili su i više inspirirani željom posjetiti tu kršćansku zajednicu, negoli u svrhu štovanja pojedinih biblijskih mjesta gdje se Isus rodio, kuda je prolazio ili pak gdje je učinio koje čudo i slično. Tako postoji informaciju da je Meliton Sardski između 160. i 170. došao u Jeruzalem tražeći informacije o broju i redosljedu svetopisamskih knjiga. Euzebij piše o tome u svojoj *Crkvenoj povijesti* prenoseći Melitonove riječi: „Putovah, dakle, na Istok i dođoh do kraja gdje se naviještalo i opsluživalo [evanđelje, op. a.]. Točno sam upoznao spise Staroga zavjeta. Utvrdivši popis, poslao sam ti.”¹⁶ S time je povezano i njegovo nastojanje oko pronalaska pojedinih informacija u svrhu zaustavljanja kontroverzije glede datuma slavljenja Uskrsa, budući da je on pripadao kvartodecimanskoj tradiciji koja je slavila Uskrs 14. mjeseca Nisana. Dakle, Melitonovi motivi nisu bili duhovno-pobožne naravi, nego teološkog istraživanja. Nigdje nije naznačeno da je pokazivao bilo kakvo zanimanje za pojedina biblijska mjesta. Zapravo je u svojoj *Homiliji o Pashi* napisao da je Jeruzalem bio dragocjen, ali je sad bezvrijedan „zbog nebeskog Jeruzalema”.¹⁷

Nakon Melitona, postoji podatak da je i Klement Aleksandrijski (oko 218. godine) također putovao u Jeruzalem. Dvije godine nakon njega tamo je doputovao neki prezbiter Aleksandar iz Kapadocije koji bi, prema dostupnim informacijama, postao biskupom Jeruzalema (220. godine).¹⁸ I Origen je također sredinom III. stoljeća, smjestivši se u Cezareju, pokazivao interes za sveta mjesta u Palestini i okolici, ali više iz jedne znanstvene

¹⁶ Euzebij Cezarejski, *Historia Ecclesiastica* (dalje: HE) IV, 26, 14 (hrv. prijevod: Euzebij Cezarejski, *Crkvena povijest*, Split, Služba Božja, 2004.).

¹⁷ Meliton Sardski, *Homilija o Pashi*, 45, u: Othmar Perler (ur.), *Mélon du Sardes, Sur la Pâque*, SCh 123, Paris, Éd., du Cerf, 1966., 84–85. O Melitonovu putovanju u Jeruzalem vidi: Anthony E. Harvey, Melito and Jerusalem, u: *Journal of Theological Studies* 17 (1966.) 2, 401–404.

¹⁸ Usp. V. Drbal, Die christliche und pagane Pilgerfahrt in der Zeit Konstantins des Großen, 119–120.

perspektive istražujući povijesne tragove koji su mu bili potrebni u njegovu teološkom istraživanju.¹⁹ Tek će s Jeronimom ovo istraživalačko zanimanje za Jeruzalem biti spojeno s idejom hodočašća na sveta biblijska mjesta jer nemamo pravih dokaza da su kršćani prije početka IV. stoljeća pokazivali bilo kakav interes za čašćenje nekih mjesta u Svetoj zemlji zbog njihove povezanosti s Isusom ili nekim drugim biblijskim likom.²⁰ To će se dogoditi tek nakon Milanskog edikta kojim će kršćanima biti osigurana sloboda ispovijedanja vjere. Nakon toga dogodilo se to da je religija koja u početku nije pokazivala nekakav interes za sveta mjesta, krajem IV. stoljeća naveliko primjenjivala ideju o pohodu svetim mjestima.²¹ U svakom slučaju, bez obzira na motivacije koje su dovele prijašnje putnike u Palestinu, stoljeće u kojem se dogodio Konstantinovski obrat, zajedno sa Milanskim ediktom, svjedočilo je potpunom procvatu kršćanskog hodočašća u Jeruzalem i Svetu zemlju.

1.2.2. Hodočašća u Svetu zemlju nakon Milanskog edikta

Postoje dva razloga zašto je bilo tako relativno malo kršćanskih hodočašća u Svetu zemlju u prva tri stoljeća? Prvi je razlog činjenica da se rano kršćanstvo smatralo duhovnom religijom koja u početku za svoja bogoslužja nije imala potrebu za nekim mjestima koja bi držala svetima. U tom je kontekstu Konstantinovski obrat bio značajna prekretnica.²²

Drugi je razlog bila politička situacija u Palestini koja je postala rimskom provincijom još 63. pr. Kr. kada ju je Pompej osvojio. Otprilike stotinu godina nakon toga (70. godine) židovski narod pokušao se osloboditi rimske dominacije, ali nije mu uspjelo. Palestina je u tom ratu uništena, a Hram je u potpunosti srušen. Nije ostao „ni kamen na kamenu” (usp. Lk 21,5). Slično je bilo i 135. godine za vrijeme pobune koju je započeo Bar-Kochba kada je car Hadrijan rastjerao Židove po svem svijetu, a Jeru-

¹⁹ Usp. Origen, *Commentarium in Johannem* I,28, u: Cecil Blanc (ur.), *Origène, Commentaire sur s. Jean*, SCh 120, 74–75, Paris Éd., du Cerf, 1966.

²⁰ Usp. Joan E. Taylor, *Christians and Holy Places: The Myth of Jewish Christian Origins*, Oxford, Clarendon Press, 1993., 295.

²¹ Usp. Robert A. Markus, How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places, u: *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994.) 3, 259.

²² Usp. V. Drbal, Die christliche und pagane Pilgerfahrt in der Zeit Konstantins des Großen, 121.

zalem preimenovao u *Aelia Capitolina*. Nakon progona kršćana ono što je jednom bilo zaboravljeno doživjelo je transformaciju u istaknuti kršćanski grad ispunjen arhitektonskim sjajem nekoliko izgrađenih crkava i samostana. Konstantin je bio zaokupljen željom da ujedini tada arijanskom i donatističkom krizom razjedinjene kršćane oko jednoga jedinog kršćanskog mjesta.²³

Međutim, pravi početak kršćanskih hodočašća ipak povozujemo s putovanjem sv. Helene 326. godine, kako nam opisuje Euzebije Cezarejski,²⁴ nakon čijeg putovanja ostala su postala potpuno religiozne naravi. Palestina je tako pretvorena u kršćansku svetu zemlju zahvaljujući, prije svega, njezinu hodočašću i našašću Svetog Križa, te je porastao i interes za sveta palestinska mjesta koja za prve kršćane postaju istinski cilj duhovnog putovanja u želji da se upoznaju mjesta gdje se Isus rodio, gdje je živio, umro i uskrsnuo.²⁵ U kontekstu toga Ćiril kaže: „Drugi mogu samo slušati o tome, a mi možemo i opipati.”²⁶

Na više mjesta govoreći o Palestini i Jeruzalemu, Konstantin ih opisuje kao sveta mjesta.²⁷ U jednom pismu, govoreći o najsvetijoj i najznačajnijoj crkvi koju je sagradio u Jeruzalemu – bazilici Svetog groba (*Sanctum Sepulcrum*, Ἀνάστασις) – opisuje ju kao τὸν ἱερὸν ἐκεῖνον τόπον koje je po Božjoj prisutnosti postalo još svetije (ἁγιώτερον).²⁸ Koristeći se ovom riječju, on pokazuje kako su Palestina i Jeruzalem sveta mjesta kršćana. Čini se da je upravo Konstantin bio prvi koji je Jeruzalem nazvao „Svetom zemljom”, termin koji će postati uobičajen za kršćane počevši od IV. stoljeća pa dalje.²⁹ Na taj je način utjecao na razvoj Jeruzalema kao središta kršćanskog svijeta sagradivši u njemu na mjestu Golgote baziliku Kristova groba nakon što je srušio hram boginje Venere. Nakon toga, na tom je mjestu pronađena špilja

²³ Usp. Brouria Bitton-Ashkelony, *The Attitude of Church Fathers Towards Pilgrimage to Jerusalem in the Fourth and Fifth Centuries*, u: Lee I. Levine (ur.), *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, New York, Continuum, 1999., 10.

²⁴ Usp. Euzebije Cezarejski, *Vita Costantini* 42–47 (citati i referencije: PG 20, 905–1440).

²⁵ Usp. Marcello Garzaniti, *Apocriphal Tradition and Slavonic Pilgrimage Literature*, u: *Scrinium* 14 (2018.), 212.

²⁶ Ćiril Jeruzalemski, *Kateheze*, 13, 22 (citati i reference: PG 33, 331–1060).

²⁷ Euzebije Cezarejski, *Vita Costantini* III, 52.

²⁸ Isto, III, 30: „ono sveto mjesto”.

²⁹ Usp. Pierre Maraval, *The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before the 7th Century)*, u: *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002.), 67

Isusova groba tako da je cijela bazilika postala mjestom od presvetog značenja, te je Jeruzalem postao središtem kršćanskog svijeta postavši kršćanskim gradom i omiljenom metom kršćanskih hodočasnika u IV. stoljeću.³⁰

1.2.3. Odnos: Cezareja – Jeruzalem

Ovdje nam je ponajviše zanimljiv stav Euzebija Cezarejskog prema rastućoj važnosti Jeruzalema. Cezareja je bila metropolitansko sjedište, a Jeruzalemska biskupija bila je sufraganska. Međutim, nakon Nicejskog koncila Jeruzalem počinje dobivati na važnosti jer je VII. kanon Nicejskog koncila³¹ donekle uveo tenzije između ovih dvaju biskupijskih sjedišta. S jedne strane, kanon VII. kaže da je biskup Jeruzalema najznačajniji među biskupima – odmah nakon biskupa Rima, Aleksandrije i Antiohije kao triju patrijaršijskih sjedišta – zbog svoje tradicije. Na taj način očito je Jeruzalemu dan religijski autoritet, ali opet, s druge strane, isti kanon kaže da je Jeruzalemska biskupija sufraganska metropoliti u Cezareji što je prouzrokovalo paradoks koji će poslije dovesti i do drugih tenzija jer su obojica biskupa – i Euzebije Cezarejski i Ćiril Jeruzalemski – smatrali da imaju prvenstvo na području Palestine.³²

Euzebije nije želio vidjeti nikakvo opravdanje, teološko ili crkveno, da bi se Jeruzalemu dodao nekakav poseban status. Njegov stav prema Jeruzalemu bio je sasvim jasan jer Jeruzalem je, prema *Novom zavjetu*, odbacio Mesiju. Štoviše, događaji iz 70. godine potvrdili su činjenicu da ga je Bog sasvim odbacio. To je, po njemu, bio sud Jeruzalemu i očiti znak Božje kazne za grad koji je razapeo Krista, te, prema tome, za kršćane nema nikakve važnosti.³³ Zato je *Novi zavjet* ohrabrivao kršćane da usmjere svoju pozornost prema nebeskom Jeruzalemu (usp. Gal 4,26; Heb 12,22) jer je taj nebeski Jeruzalem ispunio sve ono što je

³⁰ Usp. Gregory T. Armstrong, *Constantine's Churches: Symbol and Structures*, u: *Journal of the Society of Architectural Historians* 33 (1974.) 1, 13–16. O hodočašćima u Svetu Zemlju u ranokršćanskom periodu vidi: Edward D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Late Roman Empire AD 312. – 460.*, Oxford, Clarendon Press, 1982.).

³¹ O tome: Leo D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, Washington, A. M. Glazier Book, 1990., 64.

³² Usp. Peter W. L. Walker, *Eusebius, Cyril and the Holy Places*, u: *Studia Patristica* 20 (1989), 306–308.

³³ Usp. Euzebije Cezarejski, *Demonstratio evangelica* III, 2, 10; IV, 12, 4; X,8,64.

zemaljski trebao označivati.³⁴ Postoji, dakle, realna mogućnost da je Euzebije malo i s ljubomorom gledao na rastuću važnost Jeruzalema i na česta hodočašća u Jeruzalem dok se njegovo metropolitansko mjesto zaobilazilo. Zbog toga se u njegovim riječima osjeća i antagonizam prema Jeruzalemu koji posebno dolazi do izražaja kad se za njega koristi poganskim naziv: *Aelia Capitolina*.³⁵

Za razliku od Euzebija koji je bio vrlo kritičan prema Jeruzalemu smatrajući ga od Boga osuđenim i prema tome bezvrijednim za kršćane, stav Ćirila Jeruzalemskog bio je posve suprotan. Ćiril je kao biskup radio uvelike na promociji Jeruzalema i svetih mjesta u Jeruzalemu kao središtu religijskog kršćanskog svijeta i života. Ćiril je tako smatrao da su Jeruzalem i Golgota najvažnija mjesta na cijelome svijetu za sve kršćane.³⁶ Za njega je Jeruzalem Grad Božji i Sveti Grad ukazujući tako na njegov prestiž i status.³⁷

1.3. Prvi hodočasnički izvještaji

Hodočasnički izvještaji jesu tekstovi koji nam izravno opisuju kako se i kuda odvijalo pojedino hodočašće, kao i mjesta koja su posjećena tijekom samog hodočašća. Među najstarije i najznačajnije svakako se ubrajaju *Itinerarium Burdigalense* i *Itinerarium Etheriae*. Njihova je svrha bila upoznati čitatelje sa Svetom zemljom i oduševiti na hodočašća, te opisati smjer kretanja hodočasnika i sama sveta mjesta kao i blagdanske proslave u njima.

Itinerarium Burdigalense najstariji je kršćanski spis koji sadržava opis jednog hodočašća koje se dogodilo najvjerojatnije 333. godine, što se izvodi iz imena konzula koji su u to vrijeme bili: Dalmatika i Zenofila. Opisuje putovanje *ad loca sancta* iz Bordeauxa do Jeruzalema, te natrag do Milana preko Rima: „Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque et ab Heraclea per Aulonam et per urbem Romam Mediolanum usque.”³⁸ Spis je zapravo

³⁴ Usp. Peter W. L. Walker, *Holy City, Holy Places and Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1990., 40–41.

³⁵ Usp. P. W. L. Walker, *Eusebius, Cyril and the Holy Places*, 308–309.

³⁶ Usp. Ćiril Jeruzalemski, *Kateheze*, 13, 22

³⁷ Isto 3, 7; 13, 28; 16, 4; 17, 13;

³⁸ Paul Geyer, *Itinera Hierosolymitana seculi IIII-VIII* (Gustav Freytag (ur.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL), XXXIX, Vindobonae, F. Tempsky, 1989., 1–33.).

jedna vrsta zemljopisno-hodočasničkog vodiča u kojem autor ne opisuje što je posjetio, nego daje koncizne smjernice udaljenosti između *civitates*, *mansiones*, te *mutationes* opisujući udaljenost među njima.³⁹ Anonimni hodočasnik najvjerojatnije nije nikakva visoko rangirana crkvena osoba, čak najvjerojatnije uopće nije bio poznata osoba. Isto tako nisu mu poznata ni mjesta koja je prolazio, pa čak ni sâm Jeruzalem, osim onoga što je mogao pročitati u Euzebijevu djelu *Onomastikon*. Također mu baš i nije bila poznata crkvena povijest tako da se može zaključiti da nije riječ o nekom poglavaru kršćanske zajednice, nego o nekome anonimnom kršćaninu koji je osobno hodočastio u Jeruzalem.

Drugi je hodočasnički izvještaj Egerijin, koji je nastao pedesetak godina nakon ovoga prvog. Egerijino putovanje otkriva nam veliki broj značajnih elemenata koji su bili uključeni u hodočašća u Svetu zemlju kao što su posjeti svetim ljudima, biblijskim mjestima, te važnost čašćenja svetih mjesta.⁴⁰ Malo znamo o ovoj hodočasnici osim onih detalja koja ona spominje u svom izvještaju. To je jedan od najstarijih ženskih primjera hodočasničkih zapisa *ad loca sancta* koje se dogodilo između 381. i 384.⁴¹ No, spis je i više od običnog dnevnika jer nam je posebno važan zbog opisa starokršćanske liturgije slavlja Velikog tjedna, posebno čašćenja Svetog Križa, što nam daje dokaz o *Triduum celebrationis* koji se prema tom izvještaju ne razlikuje puno od današnje prakse, te nam na taj način omogućuje upoznati život i liturgiju jeruzalemskih kršćana IV. stoljeća.⁴²

1.4. *Putne veze i distance*

Od strateške važnosti bili su putovi koje je Rimsko Carstvo načinilo kako bi ujedinilo i najudaljenije provincije s glavnim gradom. Stoljećima je rimska dominacija bila temeljena upravo na tim putovima, *viae militaris*, koji su bili građeni sa strateškim

³⁹ Usp. Celestina Milani, Note su toponimi dell'*Itinerarium Burdigalense* (a. 333. D. C), u: *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese* 9 (2016.), 5, 191–195.

⁴⁰ Usp. *Itinerarium Etheriae*, 36, 3 (hrv. prijevod: Egerija, *Putopis*, Makarska, Služba Božja, 1999.).

⁴¹ Usp. S. Elm, *Perceptions of Jerusalem Pilgrimage*, 21.

⁴² Usp. *Itinerarium Etheriae*, 37, 2. Za više vidi: Giuseppe Perta, La Basilica dell'Anastasis di Gerusalemme nelle fonti letterarie del IV secolo, u: *Annali della Pontificia Insigne Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon* 10 (2020.), 307–327.

ciljem.⁴³ Putnici na hodočašću prema Svetoj Zemlji koristili su se tijekom IV. stoljeća tim već uspostavljenim sustavom povezivanja zvani *cursus publicus*,⁴⁴ koji je uveden u formi kršćanske gostoljubivosti i inkorporiran u crkvenu organizacijsku strukturu što je korišteno i za razmjenu pisama i spisa među tada najpoznatijim crkvenim ocima Istoka i Zapada. Tako je ovakvo povezivanje među kršćanskima središtima odigralo veliku ulogu u hodočašćima.⁴⁵

Već od kasne antike postojala su dva glavna puta koja su vodila hodočasnike prema Jeruzalemu i povezivala Rim s ostatkom tada poznatog svijeta. Osim onoga morskog puta, od iznimne važnosti bio je pogotovo kopneni put koji je išao od Rima prema zapadnoj Europi pa prema Jeruzalemu. Put je detaljno opisan kod hodočasnika iz Bordeauxa. Taj je spis od velike važnosti za naše podneblje jer put koji je u njemu opisan vodio je dobrim dijelom kroz današnju zapadnu Hrvatsku i Slavoniju. Dolaskom u Donju Panoniju (*Pannonia inferior*) hodočasnik spominje *civitas Iovia*, što bi odgovaralo okolini oko Ludbrega, te kroz *civitates Mursa* (Osijek) i *Cibalae* (Vinkovci). Nakon tih gradova, hodočasnik se zaputio prema *civitas Sirmium* (Srijemska Mitrovica), putujući prema Svetoj zemlji. Riječ je o takozvanoj *via Diagonalis* koja ide preko Balkana prema Dunavu i slijedi tok rijeke sve do Crnog mora. Ta je ruta bila popularna dugo vremena, ali zbog nedostatka dokaza i argumenata od V. do VIII. stoljeća teško je u potpunosti dokazati kontinuitet korištenja toga puta od hodočasnika.⁴⁶

Struktura toga hodočasničkog spisa *Itinerarium Burdigalense* otkriva nam pozorno planiranje hodočašća od anonimnog hodočasnika koji se koristio rimskim cestama. Riječ je o udalje-

⁴³ Usp. Florin-Gheorghe Fodorean, Listing Settlements and Distances: The *Emona-Singidunum* Road in *Tabula Peutingeriana*, *Itinerarium Antonini* and *Itinerarium Burdigalense*, u: *Starinar* 67 (2017.), 95–96.

⁴⁴ O tome vidi: Angelo di Bernardino, *Cursus publicus*, u: *Nuovo dizionario patristico di antichità cristiane*, Genova – Milano, Marietti, 2006., 1310–1313.

⁴⁵ Više o tome vidi u: E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, 56–63; Anne Kolb, *Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich*, Berlin, Akademie Verlag, 2000., 206–226; Sigrid Mratschek, *Crossing the Boundaries: Networks and Manifestations of Christian Hospitality*, u: Carmen A. Cvetković – Peter Gemeinhardt – Ariane Bodin (ur.), *Episcopal Networks in Late Antiquity: Connections and Communications Across Boundaries*, Berlin, De Gruyter, 2019., 150–155.

⁴⁶ Usp. G. Perta, *The Mediterranean of Mobility*, 113. O tim putevima vidi: Nikola Vulić, *Le strade Romane in Jugoslavia*, Roma, Istituto di studi romani, 1938.

nosti od 398 rimskih milja koje je hodočasnik prevalio dok nije došao u Jeruzalem.⁴⁷ Ipak, hodočasnik je mogao uzeti i kraći put (340 milja) koji ide preko *Haemonae* (Ljubljane), Siska (*Siscia*) i uzduž rijeke Save. Međutim, na tom putu vjerojatno nije mogao u potpunosti koristiti *cursus publicus*. Osim toga, ovaj drugi put koji je hodočasnik prešao i koji ide uzduž rijeke Drave prema Slavoniji, Dunavu, Konstantinopolu do Palestine bio je zapravo službeni put koji je posjedovao više mogućnosti mjesta gdje su službenici, koristeći se *cursus publicus*, mogli prenoćiti, što hodočasnik naziva *mansiones*, kao i mjesta gdje se mogu zamijeniti konji da bi se mogao nastaviti put (*mutationes*).⁴⁸

2. JERUZALEM: NEBESKA DOMOVINA

2.1. *Dva vida hodočašća*

Kršćani iz svih krajeva svijeta počeli su nakon Milanskog edikta hrliti na sveta mjesta u Jeruzalemu što se može, kako smo vidjeli, smatrati početkom kršćanskih hodočašća. Svijet se tako okrenuo novom centru koji se nalazio u špilji Uskrsnuća i kršćani iz cijeloga Rimskog Carstva počeli su dolaziti kako bi tu iskusili svetost u konkretnoj topografiji.⁴⁹ No, nedostatak većeg broja izvora čini težim definirati ranokršćanska hodočašća budući da ona nisu ni sakrament, niti su obvezna u kršćanstvu,⁵⁰ smatrajući ih formom posredništva između zemaljskog i nebeskog Jeruzalema. Upravo iz ovoga rodila se diskusija za hodočašće i protiv njega krajem IV. stoljeća, te se proširila i na sljedeća jer konačni cilj kršćanskog hoda mora biti nebeski Jeruzalem.⁵¹

⁴⁷ Usp. Laurie Douglas, A New Look at the *Itinerarium Burdigalense*, u: *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996), 3, 313.

⁴⁸ Usp. F.-G. Fodorean, Listing Settlements and Distances, 98–104.

⁴⁹ Usp. Pablo Argárate, Encountering the Other on the Way Egeria and Marching towards the Holy, u: Alina Pătru (ur.), *Meeting God in the Other*. Studies in Religious Encounter and Pluralism in Honour of Dorin Oancea on the Occasion of his 70th Birthday, Wien, LIT Verlag, 2019., 266.

⁵⁰ Usp. W. Pullan, 'Intermingled Until the End of Time', 388.

⁵¹ O ovoj tematici vidi: Giles Constable, Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages, u: *Studia Gratiana* 19 (1976.), 125–146; Brouria Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred: The Debate on Pilgrim in Late Antiquity*, Berkley – Los Angeles – London, University of California Press, 2005.; Isti, The Attitude of Church Fathers Towards Pilgrimage to Jerusalem in the Fourth and Fifth Centuries, u: Lee I. LEVINE (ur.), *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, New York, Continuum, 1999., 188–203; Pierre Maraval, L'attitude

Uspostavljajući tu tenziju između zemaljskog i nebeskog Jeruzalema, već je *Novi zaujet* isticao identifikaciju kršćana kao građana neba i hodočasnika koji putuju prema nebeskoj domovini (usp. Fil 3,20) što se može primijetiti i kod mnogih crkvenih otaca, te u ranokršćanskoj asketskoj literaturi.⁵² Upravo su crkveni oci smatrali taj pojam „nebeskog Jeruzalema” temeljnim za sveukupno razumijevanje cjelokupnoga kršćanskog života i kršćana koji kao tuđinci borave ovdje na zemlji, putujući prema nebeskom Jeruzalemu. Tako npr. Klement Rimski u svom *Pismu Korinćanima* piše: „Crkva Božja, koja kao tuđinka boravi u Rimu, Crkvi Božjoj koja kao tuđinka boravi u Korintu.”⁵³ Nadalje, autor *Pseudo-Barnabine Poslanice*, koristeći se slikom putovanja ovim svijetom, potiče čitatelje da putuju u moralno-duhovnom smislu: „... ako netko želi stići na određeno mjesto, neka ne štedi truda. Nama je dana spoznaja kako tim putom valja ovako hoditi. Ljubi onoga tko te je stvorio, boj se onoga tko te oblikovao; slavi onoga tko te od smrti otkupio...”⁵⁴ I autor *Poslanice Diognetu* posebno govori o kršćanima koji su putnici na ovom svijetu čija je domovina na nebesima, odnosno nebeski Jeruzalem: „Kršćane naime ne dijeli ni zemlja ni jezik ni običaji od ostalih ljudi. Oni naime niti prebivaju gdje sami u posebnim gradovima, niti žive kakvim neobičnim životom ... Stanuju u grčkim i barbarskim gradovima, kako se već komu desi; i prilagođavaju se domaćim običajima u nošnji, hrani i ostalom življenju, ali pri tom očituju divno i, kako svi složno priznaju, nevjerojatno vladanje u svom građanskom životu. Žive u svom zavičaju, ali kao stranci; imaju sve zajedničko s drugima kao građani, a trpe sve kao tuđinci. Sva im je tuđina domovina i sva domovina tuđina ... Žive u tijelu, ali ne prema tijelu (usp.: Fil 3,18-20). Borave na zemlji, ali je življenje njihovo na nebu ...”⁵⁵

des Pères du IV siècle devan les Lieux saints et les pèlerinages, u: *Irenikon* 65 (1992), 5–23.

⁵² Usp. Gerhard Ladner, *Homo Viator*. Medieval Ideas on Alienation and Order, u: *Speculum* 42 (1967.) 2, 237. Također: Tomislav Zdenko Tenšek, Stranci na zemlji. Naša je domovina na nebesima. Biblijsko-teološka problematika prognostva, u: *BS* 63 (1993, 3 – 4, 303–305.

⁵³ Klement Rimski, *Pismo Korinćanima*, *Prol.* (hrv. prijevod: Apostolski oci II., *Didaché*, *Klement Rimski: Pismo Korinćanima*, *Barnabina poslanica*, Split, Verbum, 2010.

⁵⁴ *Barnabina Poslanica*, XIX,1 – 2.

⁵⁵ *Poslanica Diognetu* 5. Slično se može naći i u Herminu *Pastiru* (Parabola I, 1): „Tvoj je grad daleko od ovog grada...” (hrv. prijevod: Apostolski oci III., *Pseudo-*

I u III. stoljeću kod Ciprijana kršćani su također viđeni kao stranci i pridošlice, kao u izgnanstvu, udaljeni od svoje (nebeske) domovine.⁵⁶ Poganskim ušima to je teško bilo slušati te su ih zato optuživali za mržnju prema ljudskom rodu (*odium generis humani*) kako nam prenosi Euzebije kod primjera mučenika sv. Pamfila koji je jasno rekao svomu mučitelju Firmilijanu da je njegov grad nebeski Jeruzalem, slobodni grad.⁵⁷ Nadalje, kod Ivana Zlatoustog također su poticaji na življenje moralnog hodočašća, te sliku kršćana kao stranaca i pridošlica na ovome svijetu koja se, kako vidimo, već dobro utvrdila u ranoj Crkvi i starokršćanskim spisima te će nastaviti nadahnjivati i druge autore.⁵⁸

Dakle, život prvih kršćana bio je viđen kao oblik hodočašća na zemlji prema nebeskoj domovini. Njihovo se stanje može stoga opisati kao „ovdje su, ali ipak nisu tu”. Njihov je konačni cilj nebeski Jeruzalem i sva odredišta na zemlji samo su slika onoga konačnog koji dolazi s konačnim sudom. I to viđenje nebeskog Jeruzalema uvijek je bilo dominantno u ranokršćanskom razdoblju.⁵⁹ Mnogi su se spisi prvih stoljeća koncentrirali na zemaljsko otuđenje i hodočašće prema obećanome nebeskom Jeruzalemu. Tako Ivan Zlatousti objašnjava tu usporedbu dvaju viđenja hodočašća riječima kako je naša domovina na nebesima, ali naš je život ovdje.⁶⁰ Ta dva vida hodočašća, koja bismo mogli nazvati fizičkim (tjelesnim) i duhovnim, preklapaju se najočitiije i u potpunosti kada putovanje u sveta mjesta postane doživotna potraga, kada i tijelo i duša dijele konačno odredište. Riječ je o jednome „molitvenom hođu” koji završava u nebeskom Jeruzalemu.⁶¹

2.2. Nastanak kršćanskih svetih mjesta

Kršćani su željeli posjetiti mjesta kojima je Isus hodio ili gdje je boravio kao, na primjer, Jeruzalem, Betlehem, Nazaret kako bi imali „predokus” nebeskog Jeruzalema. Zbog toga je Sveta

Klementova homilija, Poslanica Diognetu, Hermin Pastir, Split, Verbum, 2011.)

⁵⁶ Usp. Tascije C. Ciprijan, *De mortalitate* 26 (CSEL 3/1, 313–314).

⁵⁷ Usp. Euzebije Cezarejski, *De Martyribus Palestinae* XI,9, 10 (PG 20, 1457).

⁵⁸ Usp. Ivan Zlatousti, *Cathecheses ad Illuminandos* (PG 49, 223–240)

⁵⁹ Usp. W. Pullan, 'Intermingled Until the End of Time', 389–390.

⁶⁰ Usp. Ivan Zlatousti, *In Ep. 2 ad Cor.*, 15, 5 (PG 61, 509–511).

⁶¹ O tome vidi: Alphonse Dupront, *Pèlerinage et lieux sacrés*, u: *Méthologies de l'histoire et des sciences humaines*. Mélanges en l'honneur de Ferdinand Braudel II, Toulouse, 1973., 189–206.

Zemlja postavljena kao središte hodočašća. Međutim, ta mjesta nisu bila svakom dostupna. Rana je Crkva imala dosta i mučenika tako da su malo-pomalo i njihovi grobovi ubrzo postali mjestima hodočašća jer je to davalo osjećaj blizine svetom budući da su oni postigli nebesku slavu, te su pred prijestoljem Božjim u nebeskom Jeruzalemu. Tako je i njihov zagovor postao vrlo važan za kršćane.

2.2.1. Nastanak svetišta

Nije, dakle, samo Jeruzalem bio omiljeni cilj hodočasnika. Kršćanstvo je od najranijih vremena tu praksu hodočašća u pojedina sveta mjesta uvijek prakticiralo smatrajući, doduše, kako treba samo dati opravdane motive. Shvaćanje života kao putovanja, ili bolje rečeno hodočašća, na neko nepoznato mjesto nije dakle ništa novo. Primjer za to imamo kod izabranog naroda koji je putovao prema cilju koji mu je odredio Bog. Na tom putovanju narod je doživio iskustvo Boga i Njegove prisutnosti u oblaku, u vatri, a zatim, nakon ulaska u Obećanu zemlju, u Hramu – *sancta sanctorum* – u svetome mjestu *par excellence*. Međutim, s Crkvom, kao novim izabranim narodom Božjim, dolazi i nova ideja svetog mjesta kao i pojam Svete zemlje. Sve dotada kršćani nisu imali ni hrama ni drugih svetišta. No, nastala je povezanost između τόπος (mjesto) i ἅγιος (sveto) kod mučeništva, odnosno mjestā gdje je Krist podnio žrtvu križa, što se poslije proširilo i na mjesta mučeništva pojedinih kršćana.⁶²

Već početkom IV. stoljeća s hodočašćima u Svetu zemlju nastalo je i vjerovanje da će se pohodom nekomu svetom mjestu postići blagoslov u životu. Zapravo sve religije u svom sustavu stavljaju jak naglasak na koncepciju svetosti pojedinog mjesta. Postoje tako četiri karakteristike svetih mjesta: funkcija svetog mjesta kao središta života nekog vjernika; zatim sposobnost oslikavanja savršenstva; njegova uloga susreta između božanskog i ljudskog; te mjesto kulta koje simbolizira božansku prisutnost.⁶³

Starozavjetno pripovijedanje prikazuje pomak od Abrahama putovanja i izlaska izabranog naroda iz ropstva prema novom fokusu koji se temelji na štovanju i susretu s Bogom na

⁶² Usp. P. Argárate, *Encountering the Other on the Way Egeria and Marching towards the Holy*, 265.

⁶³ Usp. Harold W. Turner, *From Temple to Meeting House: The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, The Hague, Mouton, 1979., 3–12.

određenome mjestu, to jest u Hramu. S druge strane, u *Novom zavjetu* vidimo preokret ovog procesa i snažan odmak od ovakvog stava. Tako se Crkva u prva tri stoljeća fokusirala na Božju prisutnost sa svojim narodom, gdje god se on nalazio, tražeći utjehu i nadahnuće više u nebeskom negoli u zemaljskom Jeruzalemu, kao što to objašnjava i Origen u svojem *Contra Celsum*.⁶⁴ Kršćanska se vjera temelji na izravnom odnosu s Bogom koji je posredovan, ne hramskih žrtvama kao u židovstvu, nego kroz prisutnost Duha Svetoga s vjericima, a takvo se iskustvo Boga ne može ograničiti nekim mjestom. Rušenjem Jeruzalema u dva navrata i brisanjem samoga imena, Jeruzalem je u potpunosti izbrisan, a na njegovu se mjestu uzdigao poganski grad.⁶⁵ Jeruzalem je tako za veliku Crkvu postao mjestom koje je izgubilo svoje posebni status koji je prije uživao zbog čega se fokus prebacio na iskustvo Božje prisutnosti u cijelome svijetu.

Konstantinovskim pak obratom i kršćansko razmišljanje o svetim mjestima doživljava svoj obrat, te dolazi do nastanka kršćanskih svetih mjesta što je oblikovalo ideju hodočašća. Tako se stvorio odnos između hodočašća, koje je do tada bilo shvaćeno kao duhovni životni put k nebeskom Jeruzalemu, i hodočašća na fizička sveta mjesta, odnosno svetišta. Tako su i sveta mjesta dobila na važnosti u hodočašćima. No, i tu je bilo razilaženja u mišljenju kod pojedinih otaca. Dok npr. Euzebije⁶⁶ i Ćiril Jeruzalemski⁶⁷ veličaju svjedočku ulogu tih svetišta, Grgur Nisenski, na primjer, to je smatrao nepotrebnim jer, po njemu, Krist ne stanuje u nekome mjestu, nego u svakoj osobi koja vodi svet život. I on je također 383. godine putovao u Svetu zemlju radi crkvenih poslova, ali i radi hodočašća. Dva njegova pisma dokumentiraju taj posjet. U *Epistuli 2* vrlo je kritičan prema rastućoj praksi hodočašćenja, a kao prigovor dodaje razloge moralne, teološke i duhovne naravi. Postoji, naime, opasnost da se takva mjesta shvate kao sveta sama po sebi i da će njihovo čašćenje zamijeniti štovanje božanskih događaja odakle je izvučeno njihovo izvorno značenje.⁶⁸ Naime, kako je rastao broj hodočasnika, bio

⁶⁴ Usp. Origen, *Contra Celsum* VII, 29 u: Marcel Borret (ur.), *Origène, Contre Celse*, SCh 150, Paris Éd. du Cerf, 1969., 78–81

⁶⁵ Usp. Euzebije Cezarejski, *HE* IV, 6.

⁶⁶ Usp. Euzebije Cezarejski, *Vita Costantini* III, 28, 42.

⁶⁷ Ćiril Jeruzalemski, *Kateheze*, X, 19; XIII, 9; XIV, 22–23

⁶⁸ Usp. Grgur Nisenski, *Ep.* 2, 158 – 2, 198 (citati i referencije: PG 46, 999–1106).

je i veliki broj onih čiji su motivi bili vrlo pomiješani u smislu nekoga pobožnog turizma koji je bio vrlo raširen s tendencijom rasta. Nastala je pošast koja je bila povezana s „duhovnim suvenirima” koje su hodočasnici tražili od lokalnog stanovništva kako bi ponijeli sa sobom kao uspomenu.⁶⁹ Ipak, u *Epistuli 17* Grgur smatra tjelesno hodočašće pozitivnom stvari ako je izvršeno kada je duša načinila vlastito putovanje iznad tjelesnih ograničenja. Stoga, teško je razumjeti odnosi li se to na fizička mjesta ili na simbolična mjesta Božja ili samo na dušu.⁷⁰

Jeronim generalno ima najpozitivniji stav kad je riječ o hodočašćima na sveta mjesta. Njegova je prva reakcija bila ispunjena entuzijazmom kada se 386. godine nastanio u Betlehemu. U *Epistuli 46*, zajedno s Paulom i njezinom kćeri Eustohio, piše Marceli da ostavi Rim i dođe u Svetu zemlju koja je za njega oličenje pobožnosti u kojoj se „Aleluja” pjeva „gdje god se okreneš”.⁷¹ Iako se u njegovim tekstovima ističe više ono mistično negoli literarno razumijevanje, i on sâm vidi onu lošu stranu svetih mjesta koja pojedini žele iskoristiti za vlastiti profit.⁷² U *Epistuli 108*, koju upućuje Eustohio u povodu smrti njezine majke Paule, Jeronim se prisjeća njihova hodočašća na sveta mjesta kada su došli u Svetu zemlju i u isto vrijeme uspoređuje ih s pogledom na ono životno putovanje jer je Paula žudjela za duhovnim postojanjem koje je nastupilo njezinom smrću, a koje svoje konačno ostvarenje ima u nebeskom Jeruzalemu.⁷³

2.2.2. Svetci i mučenici

Kršćanstvo praksu hodočašća nikad nije odbacivalo kao nešto nepotrebno, nego je uvijek smatralo da treba dati opravdane motive za čašćenje mjesta i stvari koji su vezani uz Krista, uz apostole, mučenike i svetce kako bi iz toga izvukli duhovnu korist. Zato je i kult svetaca i mučenika bio od velike važnosti za razvoj hodočašća jer je upravo njegovim rastom olakšano prihvaćanje ideje kršćanskih svetih mjesta. A da bi neko mjesto bilo priznato kao sveto u kršćanskom shvaćanju, ono mora

⁶⁹ Usp. R. A Markus, How on Earth Could Places Become Holy?, 261.

⁷⁰ Usp. Grgur Nisenski, *Ep. 17*, 1–14; 31–34.

⁷¹ Jeronim, *Ep. 46*, 12 (hrv. prijevod: Ivan Marković (ur.), *Izabrane poslanice sv. Jeronima*, Zagreb, 1908.).

⁷² Usp. Jeronim, *Ep. 58*, 3.

⁷³ Usp. Jeronim, *Ep. 108*, 7–14. 32

biti povezano bilo s Presvetim Trojstvom – obično s Isusom Kristom – bilo s nekom osobom koja u povezanosti s Bogom potiče na svetost.⁷⁴

Već zarana započelo je u Crkvi štovanje mučenika i drugih svetaca. Tako su nastajala i hodočašća pojedinim mjestima gdje su oni djelovali ili gdje su pokopani. Prvi su kršćani vjerovali da su na taj način najbliži tim mučenicima ili svetcima, ali i Bogu jer su upravo oni pred Njegovim licem. Tako je to vjerovanje potaklo i brojne hodočasnike da posjete ta mjesta. Na isti je način rasla i pobožnost prema apostolskim prvacima Petru i Pavlu u Rimu koji je zbog duge tradicije progona od Nerona do Dioklecijana dao veliki broj mučenika. Petar i Pavao u Rimu su bili smatrani utemeljiteljima rimske Crkve. Rim je postao blagoslovljenim gradom, kršten krvlju Kristovih apostola. Grobovi apostolskih prvaka (*limina apostolorum*) postali su tako cilj pobožnosti prvih hodočasnika jer se u ranokršćanskom razdoblju grob smatrao pragom (*limen*) između ovozemaljskog i nebeskog života. Tako se pojam *ad limina apostolorum* odnosi na pohod grobovima apostolskih prvaka i pojam kao takav naglašuje se već od 190. godine kao željni cilj vjernika hodočasnika.⁷⁵

U početcima Crkve pojam „svet” (ἅγιος) koristio se općenito za vjernike koji su povjerovali u Kristovu poruku i njegovo uskrsnuće (usp. Fil 1, 1). Ipak početkom III. stoljeća riječ je bila korištena vrlo restriktivno označujući ponajprije mučenike i ispovjedaoce vjere kao one koji su dali svjedočanstvo za Krista. Tako se počeo slaviti i dan smrti kao dan njihova rođenja za nebo kako to sugerira već sv. Ciprijan: „Obilježite dane u kojima su otišli kako bismo mogli slaviti sjećanje na njih.”⁷⁶ Čašćenje mučenika poslužilo je da lokalne kršćanske zajednice osiguraju kontinuitet sa svojim zaštitnikom (patronom) i da sveopća Crkva osigura svoj kontinuitet s vremenom mučenika. Tako su i mučenici i njihove relikvije imale svoja mjesta koja su postaja-

⁷⁴ Usp. R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge – New York – Melbourne, CUP, 1990., 153.

⁷⁵ O tome vidi: Lucrezia Spera, *Ad Limina apostolorum. Santuari e pellegrini a Roma nella tarda antichità e nell’alto medioevo*, u: Claudio Cerreti (ur.), *La geografia della Città di Roma e lo spazio del sacro. L’esempio delle trasformazioni territoriali lungo il percorso della visita alle sette chiese privilegiate*, Roma, Società geografica Italiana, 1998.

⁷⁶ Tascije C. Ciprijan, *Ep. 12, 2* (CSEL 3/2, 503).

la mjestima hodočašćenja.⁷⁷ Njihovi grobovi predstavljaju točku gdje se susreću nebo i zemlja jer su mučenici po svojim relikvijama prisutni u ovome svijetu premda uživaju slavu u nebeskom Jeruzalemu. Valja ih slaviti jer su s Bogom, te su provodnici Njegove milosti za nas. Već u IV. stoljeću dobili su svoje mjesto u euharistijskim molitvama Crkve budući da je tijekom progona kanonizacija bio spontani čin lokalne zajednice.⁷⁸ Nakon prestanka progona u fokus su došli asketi, biskupi, misionari i drugi branitelji vjere koji su se posebno istakli svetošću života. Tako su nastala hodočašća na mjesta njihova djelovanja, kao što je, na primjer, na području gdje je djelovao sv. Martin iz Toursa.⁷⁹ Logika je jednostavna: Gdje su relikvije, ondje je i svetac mučenik; gdje je svetac mučenik, ondje se mogu zadobiti pomoć i ozdravljenje upravljajući Bogu molitve po njima.

Međutim, bilo je i onih koji su nijekali tu mogućnost. Tako na primjer, Vigilancije, jedan kršćanin iz Galije, koji je došao u Svetu zemlju i boravio kod Jeronima u Betlehemu bio je vrlo kritičan prema ovoj praksi. Jeronimov se odgovor nije dugo čekao. U jednoj noći napisao je svoje djelo *Contra Vigilantium* u kojem je, praveći razliku između obožavanja (lat. *adoratio*, grč. *δουλία*) i čašćenja (lat. *veneratio*, grč. *λατρεία*), dao svoje objašnjenje.⁸⁰

Kult mučenika i svetaca očito je bio potreban ranoj Crkvi jer je nudio opipljivu poveznicu između vidljivog i Božje milosti potrebitog svijeta, te nevidljivog i moćnog Boga. To duhovno hodočašće često je bivalo izraženo na svjetovni, naivni i tjelesni način što je povezano s tjelesnim hodočašćem koje ipak ne može biti odvojeno od duhovnog jer je ono predstava onoga nebeskog na kraju vremenā. Nebesko je kraljevstvo očigledna naravna čežnja svakog kršćanina za nebeskim Jeruzalemom kao konačnim odredištem, gdje će se dogoditi i *παρουσία*.⁸¹ Zato je shvaćanje eshatološkog hodočašća bilo posebno naglašeno u mjestima kakav je bio Jeruzalem koji simbolizira eshatološku

⁷⁷ Usp. R. A Markus, *How on Earth Could Places Become Holy?*, 270–271.

⁷⁸ Usp. Eric W. Kemp, *Canonization and Authority in the Western Church*, Oxford, OUR, 1948., 5 – 7. Prva će kanonizacija biti tek 993. godine.

⁷⁹ O tome više: Diether von der Nahmer, Martin von Tours, Bischof (+397.), u: *Lexikon des Mittelalters*, VI, München-Zürich, Artemis & Winkler, 1993., 334; Norbert Ohler, *Pilgerstab und Jakobsmuschel. Wallfahrten in Mittelalter und Neuzeit*, Düsseldorf – Zürich, Artemis & Winkler, 2000., 23.

⁸⁰ Jeronim, *Contra Vigilantium* 4–6 (PL 23, 356–359).

⁸¹ Usp. Euzebijje Cezarejski, *Demonstratio evangelica* VI, 18, 287–288.

nadu. Stoga je ono posredništvo između zemaljske i nebeske države što će posebno doći do izražaja u nauku svetog Augustina koji je izložio u svom djelu *De Civitate Dei*, kao stanja izmjenjivanja dviju država sve do kraja vremena.⁸²

2.3. *Hodočašća kao izraz pobožnosti*

Kršćanska su, dakle, hodočašća na pojedina sveta mjesta za prve kršćane imala izrazitu moralnu i duhovnu važnost. Hodočašnici su, naime, na taj način željeli ojačati i obnoviti vlastitu vjeru gledajući uzore svetosti života. Tako su mjesta grobova pojedinih mučenika postala mjestima okupljanja gdje se slavilo i bogoslužje. Nakon završetka progona kršćani su mogli nesmetano hodočastiti na mjesta koja su povezivali sa svetim izražavajući na taj način svoju pobožnost.

2.3.1. Kršćanski asketizam i gostoljubivost – izvor i plod hodočašća

Asketski pokret koji je nastao već sredinom III. stoljeća bio je plod raširenog otuđivanja kako su ga shvaćali prvi kršćani.⁸³ Uvjerenje da je njihov istinski status bio onaj „pridošlice i stranca” u ovom svijetu ponukalo je mnoge da odbace zemaljske spone i užitke kako bi se posvetili duhovnom cilju koji je sadržan u evanđelju (usp. Mt 19,21), što je među prvim potaklo sv. Antuna Pustinjaka koji je shvatio da nema potrebe ići na fizičko putovanje tražeći Boga jer je kraljevstvo Božje u njegovu srcu.⁸⁴ Tako

⁸² Usp. Aurelije Augustin, *De Civitate Dei* XVIII, 54 (hrv. prijevod: Aurelije Augustin, *O Božjoj državi*, Zagreb, KS, 1995.).

⁸³ O asketskom pokretu vidi: Tomislav Zdenko Tenšek, *Asketsko-monaška duhovnost otačkog razdoblja. Počeci i razvoj kršćanskog asketizma i monaštva do sv. Benedikta*, Zagreb, KS, 2003. Za više bibliografije o prvotnome monaštvu vidi: Antoine Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bellefontane, 1979.; Karl Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1981.; Peter Brown, *The Body and Society. Men Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, 1988.; Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Paris, 1991. – 2007.; Susanna Elm, *“Virgins of God”. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, 1994.; James E. Goehring, *Ascetics, society, and the desert. Study in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg, 1999.; Marilyn Dunn, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford – Maden, 2000.; Luigi Padovese, *Cercatori di Dio. Sulle tracce dell'ascetismo pagano, ebraico e cristiano dei primi secoli*, Milano, 2002.

⁸⁴ Usp. Atanazije Veliki, *Vita Antonii* 19 (hrv. prijevod: Atanazije Veliki, *Život svetog Antuna Pustinjaka*, Zagreb, KS, 1985.).

ga je njegova osobna potraga dovela u pustinju gdje se odrekao svega materijalnoga i uključio se u duhovnu borbu s demonima koji su ga neprestano opsjedali. Riječ je o duhovnom putovanju iz civilizacije u apsolutnu samoću, iz vanjskog svijeta u rastuću duboku duhovnu interiornost što zasigurno nije bilo ni bezbolno s obzirom na neprestane demonske nasrtaje.⁸⁵ Oni koji su nastavili ovaj život poput sv. Antuna smatrani su istinskim slugama Božjim koji se nisu opterećivali zemaljskim stvarima, nego su provodili život na zemlji kao istinski građani neba.

J. Leclercq smatra da se monaški život može poistovjetiti s idealom hodočašća tako što neki stranac koji kreće na put postaje ne samo siromašan čovjek, koji se odlučuje na pokoru, nego postaje usamljenik; usamljen u svijetu kao u pustinji. Ova praksa objašnjava cjelokupni vid antičkog monaštva. Tako život pustinjaških otaca biva definiran kao hodočašće.⁸⁶ Međutim, pojam monaštva kao svojevoljnog bijega, odnosno izolacije, ima svoje simboličko značenje u povezanosti s Jeruzalemom. Jeronim, na primjer, u svojim spisima rasvjetljuje taj element izolacije naglašujući da savršeni monah ne može biti takav u vlastitoj zemlji.⁸⁷ On sastavlja obrazac povezanosti pustinje kao mjesta dobrovoljnog izgnanstva (izolacije) i mogućnosti anticipacije nebeskih radosti: „O pustinjo, u kojoj se nalazi ono kameenje od koga se, u Knjizi Otkrivenja zida grad velikog Kralja [Usp. Otk 21,18]! O pustinjo, gdje se na prijateljsku s Bogom obći! ... Zar ti zadaje strah neizmjerena pustinja? Ali ti ćeš duhom hoditi po raj!"⁸⁸

Antički Jeruzalem često se pokazivao kao središte vrtloga ljudi i ideja s hodočasnicima koji su dolazili iz svih krajeva Rimskog Carstva. No već prije toga, i u Svetoj zemlji primjećujemo začetke kršćanskog asketizma, a nastankom fenomena hodočašća kršćanski asketski pokret dobiva na sve većoj važnosti. Širenje hodočašća na Svetu zemlju poklapa se i s otvaranjem prvih samostana. Primjer su nam toga samostani koje su otvorile rimske matrone u Jeruzalemu na Maslinskoj gori koji je otvorila Melanija Starija (oko 372. godine) i vodila zajedno s Rufinom Akvilejskim, te Paula u Betlehemu (oko 385. godine) koji je vodila

⁸⁵ Usp. Boniface Ramsey, *Beginning to Read the Fathers*, London, SCM, 1993., 151.

⁸⁶ Usp. Jean Leclercq, *Aux Sources de la Spiritualité Occidentale: Étapes et Constantes*, Paris, Éditions du Cerf, 1964., 43.

⁸⁷ Usp. Jeronim, *Ep.* 14, 7

⁸⁸ Jeronim, *Ep.* 14, 10

zajedno sa sv. Jeronimom. Jedan od glavnih ciljeva ovih samostana bio je prihvaćanje hodočasnika koji su došli u Svetu zemlju i njihov osigurani smještaj.⁸⁹ Ove su dvije rimske matrone, dakle, u tu svrhu dale sve svoje imanje kako bi, prvo njihove kuće, a potom i samostani postali središtima molitve, istraživanja Svetog pisma, ali i smještaja hodočasnika.⁹⁰ Tako je i ta vidljiva kršćanska pobožnost odigrala vrlo važnu ulogu u razvoju kršćanskih hodočašća jer će upravo to njihovo djelovanje omogućiti populariziranje hodočašća i među ženama premda se to nije baš preporučivalo ponajviše zbog sigurnosti samog putovanja.⁹¹

2.3.2. Životni put kršćana

Iako su hodočašća u Jeruzalem postala popularna u IV. i V. stoljeću, bilo je crkvenih otaca koji nisu blagonaklono gledali na tu pojavu. Kod njih je prevladavao onaj prvi pogled na hodočašća, duhovni pogled, u smislu hodočašća kršćaninova života u nebeski Jeruzalem. Tako se kod velikih crkvenih otaca na Istoku i na Zapadu počinje naglašavati duhovni život kao hodočašće. Shvaćali su, dakle, kršćanski molitveni život kao istinsko hodočašće. No, iz toga se stvorila slika putovanja u zemaljski Jeruzalem kao metafora za stvarno hodočašće života u nebeski Jeruzalem.⁹² Zato crkveni oci i crkveni pisci nisu željeli shvatiti hodočašće kao putovanje i posjet svetim mjestima jer bi po njemu onda hodočasnici mogli pomisliti da se jednostavnim posjetom Jeruzalemu može postati svetijim. Međutim, opet nisu obeshrabrivali vjernike u hodočašću ako je shvaćeno u pravom duhu molitve, pobožnosti i općenito duhovnog života.

⁸⁹ Glede biografskih podataka upućujemo na: 1) Melanija: Palladije, *Historia Lausiaca* 46, 54–55; Francis X. Murphy, Melania the Elder: A Biographical Note, u: *Traditio* 5 (1947.), 59–77; Laura Swan, *The Forgotten Desert Mothers: Sayings, Lives, and Stories of Early Christian Women*, New York, Paulist Press, 2001., 114–118; 2) Paula: Jeronim, *Ep.* 108; John N. D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London, Duckworth, 1975.), 91–140; L. Swan, *The Forgotten Desert Mothers*, 138–141.

⁹⁰ Usp. Jeronim, *Ep.* 144,4.

⁹¹ Vidi: Susanna Elm, Perception of Jerusalem Pilgrimage as Reflected in Two Early Sources on Female Pilgrimage (3rd and 4th Centuries A.D.), u: *Studia Patristica* 20 (1989.), 219–223; Jaš Elsner, Piety and Passion: Contest and Consensus in the Audience for Early Christian Pilgrimage, u: J. Elsner – I. Rutherford (ur.), *Pilgrimage in Graeco-Roman World*, 433.

⁹² O tome: Dyas Dee, *Pilgrimage in Medieval English Literature 700-1500*, Cambridge, D. S. Brewer, 2001.).

Isto tako, na primjer, Ambrozije je obeshrabrivao sv. Moniku da ne ide na grobove mučenika jer su ta mjesta postala kao turistička atrakcija, a ne mjesta čašćenja. Umjesto toga želio je da se ona fokusira na Krista za čiju su vjeru u uskrsnuće umrli ti mučenici. Ovo nam je ispričao sv. Augustin koji je među crkvenim ocima dao svoje najeksplicitnije viđenje života istinskog hodočašća.⁹³ Tako on u svojim *Ispovijestima* kaže da je život hodočašće,⁹⁴ opisujući svoj život kroz pad u grijeh i otpad od Boga te povratak k Bogu. Kao biskup često je pisao o kršćanskom hodočašću, o hodočašću u zemaljskom društvu, kao i o hodočasničkoj Crkvi. U svim slučajevima on govori o našem putovanju prema nebeskom Jeruzalemu, a ne o putovanju prema zemaljskom Jeruzalemu. Jedini cilj kršćaninova molitvenog života jest nebeski Jeruzalem koji je, po njemu, naviješten kao simbol nebeskoga grada.⁹⁵ Zato on razlikuje dvije vrste ljudi: oni koji su na hodočašću prema nebeskom Jeruzalemu i oni koji to nisu jer ne žive život vjere i zbog toga imaju samo ovaj nesavršeni svijet kojeg nazivaju domom. Oni sebe ne mogu nazvati istinskim hodočasnicima na zemlji jer su na mjestu gdje su rođeni po tijelu. Nisu na hodočašću prema nebeskoj domovini koje započinje krštenjem, a završava u vječnom životu.⁹⁶ Prema tome, on je razvio jednu ideju putovanja duše kao nutarnjeg hodočašća pojedinca dok se još nalazi u tijelu koje je prepoznalo duhovnu nadmoć duše kao širenje izvan smrtne domene tako da krepost omogućuje duši da se uzdigne iznad ovog života i da je Bog nagrada za krepost i pobožnost.⁹⁷

Augustin priznaje da, iako istinski hodočasnici nisu s ovog svijeta, oni su u svijetu. Hodočasnici smo čak i u svom domu i u svojoj obitelji koja živi po vjeri i kao takva putuje prema nebeskom Gradu.⁹⁸ Crkva je nebeski grad Jeruzalem dok je u svom stanju hodočašća kao hodočasnička (putujuća) Crkva. Ta *Eccle-*

⁹³ Usp. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, VI, 2 (hrv. prijevod: Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Zagreb, KS, 1973.).

⁹⁴ Usp. Isto, V, 13, 23.

⁹⁵ Usp. Aurelije Augustin, *Enn. In Ps.* 64, 1 (PL 36, 772). Isti, *Tumačenje Evanđelja po Ivanu*, 124, 5 (hrv. prijevod: Split, Verbum, 2020.).

⁹⁶ Usp. Isto, *Enn. In Ps.* 118 (8), 1 (PL 37, 1517).

⁹⁷ Usp. Isto, *De Quantitate animae* XXXVI, 81 (PL 32, 1080). Ovdje nećemo ulaziti u to pitanje *itinerarium animae*, u: *De Quantitae animae* XXXIII, 70–76 (PL 32, 1073–1077), ali upućujemo čitatelje na ono što Augustin kaže o tome u svojim *Ispovijestima*: VII, 17.

⁹⁸ Usp. Aurelije Augustin, *De Civitate Dei* XI, 10, 14.

sia peregrinans skuplja zajedno sve hodočasnike svih jezika ne uzimajući u obzir različitosti ljudskih manira, zakona i institucija. Kršćani kao građani nebeskog Jeruzalema, dok su još putnici ili hodočasnici ovdje na zemlji, trebaju se koristiti tim zemaljskim stvarima, ali ne dopuštajući im da ih odvrate od njihova puta prema Bogu, nego da im pomognu kako bi lakše podnijeli teret iskvarenog tijela koje opterećuje dušu.⁹⁹ A ono što drži zajedno ovu hodočasničku Crkvu jest zajedništvo vjere, nade i ljubavi, koje se manifestira kod kršćana u njihovoj zajedničkoj molitvi kada moli zajedno: „... otpusti nam duge naše kako i mi otpuštamo/otpuštismo dužnicima našim.”¹⁰⁰

216

Dakle, biljeg je svakog hodočašća neprekidna molitva u jedinstvu s cijelom Crkvom kao što kaže u Pismu udovici Probi pozivajući se na 1 Sol 5,17 želeći bez prestanka sretan život u jedinstvu s Bogom u molitvi.¹⁰¹ Stoga, on zaključuje da bi trenutci molitve trebali biti kratki kako ne bismo izgubili naše usmjerenje na određeni cilj ohrabrujući na češću i neprekidnu, ali opet kratku molitvu.¹⁰²

ZAKLJUČAK

Vidjeli smo u ovom radu da su ciljevi hodočasnika bili mjesta Božje Objave, Isusova života, djelovanja proroka, apostola, mučenika i svih drugih svetaca. Tako hodočašće može biti viđeno kao jedno svojevrsno traganje za Bogom kako se može vidjeti iz primjera poziva Abrahama i drugih patrijarha i proroka. Prema tome, i kršćansko se hodočašće razvilo djelomično u skladu sa židovskim naslijeđem rane Crkve, ali i u reakciji na to isto naslijeđe.

Živeći kao pridošlice, odnosno hodočasnici na ovoj Zemlji, i težeći prema nebeskoj domovini, sveti su oci krajem III. stoljeća počeli razvijati ideju hodočašća orijentiranih prema određenome mjestu što će utjecati i na daljnji razvoj hodočašća u srednjem vijeku. Nakon što se u IV. stoljeću razvio pojam hodočašća na određena mjesta, u najvećoj mjeri u Jeruzalem, hodočasnici su počeli dolaziti u Svetu zemlju kako bi svojim očima mogli barem djelomično vidjeti ono što su vjerovali, a što stoji napisano u Sve-

⁹⁹ Isto, XIX, 17.

¹⁰⁰ Isto, XIX, 27

¹⁰¹ Usp. Aurelije Augustin, *Ep.* 130, 9, 18 (PL 33, 501).

¹⁰² Isto, 10, 20 (PL 33, 501).

tom pismu. Nakon toga, na temelju svih tih iskustava, došao je i razvoj svetišta preko čašćenja pojedinih mučenika i svetaca koji su bili shvaćeni kao zagovornici vjernika kod Boga jer su se vjernici u potpunosti usredotočili na svetost njihovih života.

Ipak, glavna metafora, koja se vezuje uz kršćansko hodočašće, u konačnici jest ona slika stranaca i pridošlica u „izgnanstvu” na ovaj svijet. Kršćanin je tako hodočasnik prema nebeskoj domovini. Stoga je primarno novozavjetno shvaćanje hodočašća da je ono putovanje kroz život što je ostala dominantna tema i kod Otaca jer drugačiji način i viđenje života koji je došao s kršćanstvom potaknulo je i na dijalog s poganstvom u ranokršćanskom razdoblju što će i ojačati Crkvu kao takvu, te dovesti do priznanja njezine slobode u Rimskom Carstvu. No, ono što je značajnije omogućilo je razumijevanje Kristove pobjede koji je obećao „novo nebo i novu zemlju” (Otk 21,1). Prema tome, *peregrinari ad Dominum*, koje nas podsjeća da smo putnici na ovome svijetu, podrazumijeva život u skladu s evanđeljem, s kršćanskim moralom, protumačenim na najbolji način u hagiografskim djelima kroz ono što danas nazivamo *imitatio Christi*, *vita evangelica*, *vita perfecta* itd., kako bi se vjernik što više približio uzorima života kršćanskih svetaca, čiji je temeljni uzor sâm uskrsnuti Krist.

PILGRIMAGES IN PATRISTICS: IDEA OF PILGRIMAGES TO HEAVENLY HOMELAND

Summary

In this article the author reflects on the phenomenon of pilgrimage and the very beginnings of pilgrimage, limiting himself to the first five centuries of the early Church. The article is divided into two main parts, which actually make up the title of the paper itself. Thus, the first part will discuss the history of the origin of the pilgrimage - before and after the Edict of Milan. In this part, the author also deals with the relationship between the two episcopal centres, Caesarea and Jerusalem, as well as the first pilgrimage reports and travel connections and distances that the pilgrimages covered. The second part, which talks about Jerusalem as the heavenly homeland of Christians, deals with topics concerning the attitudes of the Fathers towards Chris-

tian pilgrimages, and the development of Christian holy places. The whole is rounded off with the theme of the Church as a pilgrim nation, which will discuss asceticism and hospitality among Christians as the source and fruit of pilgrimage, and the life path of the first Christians.

Keywords: (Christian) pilgrimage, holy places, Jerusalem-heavenly homeland