

# VILÁG- TÖRTÉNET

6. (38.) évfolyam 2016. 1.

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYI KUTATÓKÖZPONT  
TÖRTÉNETTUDOMÁNYI INTÉZET FOLYÓIRATA

- **SÁGHY MARIANNE**  
SULPICIUS SEVERUS SZENT MÁRTON-ÉLETRAJZA
- **JACQUES FONTAINE**  
KLASSZIKUS ÉS KERESZTÉNY ÉRTÉKEK  
A NAGYBIRTOKOS ARISZTOKRÁCIA LELKISÉGÉBEN
- **SYLVIE LABARRE**  
SZENT MÁRTON ÉS A SZERZETESSÉG A VITA MARTINIBEN
- **VERONIKA WIESER**  
SULPICIUS SEVERUS KRÓNIKÁJA ÉS A 4. SZÁZADI VILÁGVÉGEVÁRÁS
- **ALLAN SCOTT MCKINLEY**  
TOURS-I SZENT MÁRTON TISZTELETÉNEK ELSŐ KÉTSZÁZ ÉVE
- **BRUNO JUDIC**  
A TOURS-I ZARÁNDOKLATOK A 7-10. SZÁZADBAN
- **SZEMLE**  
NOVÁK VERONIKA, ARANY KRISZTINA ÍRÁSAI

VILÁGTÖRTÉNET  
A Magyar Tudományos Akadémia  
Bölcsészettudományi Kutatóközpont  
Történettudományi Intézetének folyóirata

Szerkesztők  
Skorka Renáta (főszerkesztő)  
Bíró László, Bottoni Stefano, Farkas Ildikó,  
Katona Csaba, Martí Tibor,  
(szerkesztők)

Szerkesztőbizottság  
Glatz Ferenc (elnök), Anderle Ádám, Borhi László,  
Erdődy Gábor, Fischer Ferenc, Fodor Pál, Klaniczay Gábor,  
Majoros István, Pók Attila, Poór János

6. (38.) évfolyam 2016. 1.

## TARTALOM

Egy szent születése. Tours-i Szent Márton 1700 (Sághy Marianne) 1

### *Tanulmányok*

Sághy Marianne: Sulpicius Severus Szent Márton-életrajza.  
Történeti kontextus, szerzetesi püspökmodell, historiográfiai értelmezések 3

Jacques Fontaine: Klasszikus és keresztény értékek  
a nagybirtokos arisztokrácia lelkiségében a 4. század végi latin Nyugaton 37

Sylvie Labarre: Szent Márton és a szerzetesség  
a *Vita Martini* prózai és verses változataiban 69

Veronika Wieser: Sulpicius Severus *Krónikája* és a 4. századi világvégevárás 87

Allan Scott McKinley: Tours-i Szent Márton tiszteletének első kétszáz éve 119

Bruno Judic: A tours-i zarándoklatok a 7–10. században 147

### *Szemle*

Középkori magyarok nyugati szemmel (Novák Veronika) 171

A *Nyomok* észak-olaszországi könyvtárakba és levéltárakba vezetnek (Arany Krisztina) 175

Jelen számunkat szerkesztette és a fordításokat lektorálta: Sághy Marianne

## CONTENTS

The Birth of a Saint: Saint Martin of Tours 1700 (Marianne Sághy)	1
---	---

### *Studies*

Marianne Sághy: The <i>Life of Saint Martin</i> by Sulpicius Severus: Context, Models, Historiography	3
Jacques Fontaine: Antique and Christian Values in the Spirituality of Great Western Landowners in the Late Fourth Century	37
Sylvie Labarre: Saint Martin and Monasticism in the Prosaic and Lyric Versions of the <i>Life of Saint Martin</i>	69
Veronika Wieser: The <i>Chronicle</i> of Sulpicius Severus and the Eschatological Expectations of the Late Fourth Century	87
Allan Scott McKinley: The First Two Centuries of Saint Martin of Tours	119
Bruno Judic: Pilgrimages to Tours in the Seventh to Tenth Centuries	147

### *Book Reviews*

Medieval Hungarians through Western Eyes (Veronika Novák)	171
Sources Related to Medieval Hungary in North-Italian Libraries and Archives (Krisztina Arany)	175

## SZERZŐINK

Arany Krisztina, PhD, főlevéltáros, Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára • Fontaine, Jacques (1922–2015), az Institut de France tagja, professzor emeritus, Université Paris-Sorbonne • Judic, Bruno, habilitált egyetemi tanár, Université François-Rabelais Tours • Labarre, Sylvie, habilitált egyetemi tanár, Université du Maine • McKinley, Allan Scott, PhD, egyetemi tanár, University of Birmingham • Novák Veronika, PhD, egyetemi adjunktus, ELTE BTK • Sághy Marianne, PhD, egyetemi docens, Közép-európai Egyetem (Central European University) • Wieser, Veronika tudományos munkatárs, Österreichische Akademie der Wissenschaften Institut für Mittelalterforschung

# Egy szent születése

## Tours-i Szent Márton 1700

Tours-i Szent Márton savariai születésének 1700. évfordulója alkalmából a Világtörténet jelen száma a nemzetközi Szent Márton-kutatás új irányairól számot adó multidiszciplináris tanulmányokat ad közre. A középpontban Sulpicius Severus hagiográfiai műve, késő antik társadalmi-vallási háttere és a kultusz korai (4–10. századi) fejlődésének bemutatása áll. Ezekről a kérdésekről eddig magyarul alig jelent meg szakirodalom.

Tours-i Szent Márton (316?–397), a katonából lett remete, majd szerzetesből lett püspök a késő antikvitás és a középkor legnépszerűbb szentje volt. Mártontól magától nem maradt fenn írás: mindent, amit róla tudunk, életrajzírójától, Sulpicius Severustól tudjuk. A kötet nyitótanulmánya nemcsak azt a történeti, társadalmi és vallási környezetet mutatja be, amelyben Sulpicius megalkotta Szent Márton, a csodatévő szerzetes-püspök alakját, hanem azokat a historiográfiai modelleket is, amelyek alapján a 19–20. században Sulpicius művét értelmezték. Jacques Fontaine 1972-ben megjelent tanulmánya nem Sulpiciusról szól, de érzékletesen felvázolja azt a „jámbor karavánszerájt”, amelyben ő is élt. Költészet és társadalom összekapcsolásán túl ez a Jean Daniélou bíboros<sup>1</sup> tiszteletére összeállított ünnepi kötetben megjelent cikk volt az első, mely alapjaiban ingatta meg a pogányság és a kereszténység szembenállásának a 19–20. századi történetírásban megcsontosodott dogmáját<sup>2</sup> azáltal, hogy rámutatott a földesúri és a szerzetesi életmód hasonlóságára. Ezzel arra hívta fel a figyelmet, hogy a rendszer- és vallásváltások sokkal bonyolultabbak annál, mint ahogyan azt forrásaink sugallják. Nemcsak a pogány-keresztény viszony árnyaltabb értelmezését ösztönözte,<sup>3</sup> hanem a galliai és hispá-

1 Daniélou bíboros, a II. vatikáni zsinat egyik vezéralakja alapította 1942-ben és indította meg Nüsszai Szent Gergely Mózes *élete* című művének kiadásával a patrisztikus szövegek kommentárokkal ellátott bilingvis sorozatát, a *Sources Chrésiennes*-t.

2 Labriolle, Pierre de: *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1934; Alföldi András: *A keresztény Konstantin és a pogány Róma*. In: *Olasz Szemle*, 2. (1943) 939–995.; Alföldi, András: *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*. Oxford, 1948; *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Ed.: Momigliano, Arnaldo. Oxford, 1963; MacMullen, Ramsay: *Christianizing the Roman Empire (A. D. 100–400)*. New Haven, 1984; Ratti, Stéphane: *Polémiques entre païens et chrétiens*. Paris, 2012.

3 A „pogány ellenállás” elméletét elveti és a konfliktus helyett a politeista társadalom és vallás átalakulását hangsúlyozza: Cameron, Alan: *The Last Pagans of Rome*. Oxford, 2010; *Pagans and Christians in the Roman*

niai latifundiumok és villagazdaságok (ezekhez hasonló környezetben élethetett Seu-so is a Balaton-felvidéken) régészeti és történeti kutatását is, amiről a tanulmányhoz csatolt legújabb bibliográfia tanúskodik.

Milyen a keresztény élet? Hogyan kell keresztényként élni? Az askétamozgalom erre a kérdésre keresett elsősorban választ. Sylvie Labarre Sulpicius szövegéből, illetve Petricordiai Paulinus és Venantius Fortunatus költeményeiből következtet arra, milyen is lehetett a mártoni szerzetesség. A 4. században a kereszténység nemcsak a társadalmat változtatta meg, hanem az időt is. Sulpicius világtörténeti műve, a *Krónika* alapján az apokaliptikus világvégevárás elemzi Veronika Wieser a barbár inváziók korában. A Szent Márton-kultusz korai fejlődését tekinti át nagyon provokatívan, de rendkívül gondolatébresztően Allan Scott McKinley, aki a Szent Mártonról szóló hagiográfiai szövegeket határozottan adott társadalmi körökhöz és politikai-vallási szándékokhoz köti. Szinte vitatkozik vele Bruno Judic egészen más felfogású tanulmánya a tours-i Szent Márton zarándokközpont szerzetesi, püspöki és királyi támogatóiról.

Szent Márton oltalmába szerzetesek és királyok ajánlották magukat Nagy Theodoriktól és Klodvigtól Szent István magyar királyig, Nursiai Szent Benedektől Assisi Szent Ferencig. Nemzetközi kultuszának hirdetői püspökök, költők, királyok, apácák, császárok, szerzetesek voltak. Mindegyiküket más és más ragadta meg Szent Márton sokoldalú személyiségében, és minden kor mást emelt ki vonásaiból: a katonától a püspökig, a misztikustól a misszionáriusig. Szent Márton az apostoli szegénység és az első szerzetesség jelképe maradt a későbbi keresztény generációk számára.

Reméljük, hogy a tanulmányok nemcsak Szent Márton ábrázolásának és kultuszának jobb megértését segítik elő, hanem a késő antik hagiográfia hazai kutatását is bátorítják.

Sághy Marianne

## THE BIRTH OF A SAINT: SAINT MARTIN OF TOURS 1700

The present volume contains multidisciplinary studies which reflect the new directions of the Martin-research on the occasion of the 1700th anniversary of the Saint's birth at Savaria (modern Szombathely in Hungary). Attention is mainly focussed on the hagiographical work of Sulpicius Severus, its late antique socio-religious background, and the examination of the early expansion (fourth to tenth centuries) of the cult, for these aspects have received little scholarly treatment in Hungarian so far. The impresarios of Saint Martin's international cult were bishops, poets, kings, nuns, emperors and monks: each of them was attracted by a different element in the multifaceted personality of Martin, and the feature emphasised most varied from period to period, and from soldier to bishop, mystic to missionary. Saint Martin has remained the symbol of apostolic poverty and first monasticism for later Christian generations. It is hoped that these studies will not only contribute to a better understanding of the portrayal and cult of Saint Martin, but also give new momentum to Hungarian research of late antique hagiography.

*Empire: The Breaking of a Dialogue (IV<sup>th</sup>–VII<sup>th</sup> Century A. D.).* Eds.: Brown, Peter–Lizzi Testa, Rita. Münster 2011; *Pagans and Christians in Late Antique Rome.* Eds.: Salzman, Michele Renee–Sághy, Marianne–Lizzi, Testa Rita. Cambridge, 2016.

## Sulpicius Severus Szent Márton-életrajza

Történeti kontextus, szerzetesi püspökmodell,  
historiográfiai értelmezések

Sulpicius Severus (360?–420?), a gazdag és előkelő családból származó, sikeres bordeaux-i ügyvéd a 390-es évek végén rokonai és barátai példáját követve lemondott világi karrieréről és vagyonáról, hogy Isten szolgája (*servus Dei*) legyen. A Toulouse és Narbonne között fekvő, „Primuliacum”-nak nevezett villagazdaságából szerzetesi paradicsomot varázsolt és itt írta műveit Márton tours-i püspökről. A *Vita Martini*<sup>1</sup> és a *Gallus sive dialogi de virtutibus sancti Martini*<sup>2</sup> a késő antikvitás és a középkor könyvszlágerei lettek, melyek népszerűségét csak a Biblia múlta felül.

Mindent, amit Mártonról tudunk, Severustól tudjuk, és mindent, amit Severusról tudunk, a Mártonról szóló írásaiból tudjuk meg. A *Vita Martini* keletkezését annak a művelt galliai keresztény szenátori rétegnek a vallási érdeklődése inspirálta, mely 350–380 között súlyos spirituális és politikai válságon ment át.<sup>3</sup> E kör elvárásai és olvasmányai befolyásolták Severus lelkiségét, valamint azt is, hogy milyenek ábrázolta hősét. A keresztény tökéletességet megvalósítani szándékozó aszkéták a Szentírás mellett Alexandriai Szent Atanáz *Remete Szent Antal*-életrajzát forgatták a legnagyobb érdeklődéssel. Az egyiptomi szerzetesek élete és bölcsessége mélyen befolyásolta gondolkodásukat, és nyomban versengeni is kívántak velük.

A *Vita Martini* a keleti remetetörténetekkel rivalizálva alkotja meg a tours-i püspök arcképét. Márton, Severus és a *Vita Martini* viszonya többszörösen összetett: Severus életének fordulópontján, Istenhez való megtérésének, az aszkétahivatás vállalásának döntő pillanatában írta meg életrajzát a püspökről, akinek példája szerzetesi fogadalmát inspirálta. A még Márton életében, 396 végén befejezett mű tehát – akárcsak Ágoston *Vallomásai* – nemcsak Isten dicsőségére és a hívek épülésére íródott püspökéletrajz, hanem önéletrajz és önformálás is egyben: Severus hitvallása

1 Sulpice Sévère: *Vie de Saint Martin*. 1967–1969. Havas László a *Vita Martini* latin szövegét saját bevezetőjével és Jacques Fontaine jegyzeteinek magyar fordításával adta közzé: Sulpicii Severi *Vita Sancti Martini*. In: *Ókeresztény latin írók*. Red.: Ladislaus Havas et Emericus Tegye. Debrecen, 2003. 357–448. Magyar fordításai: *Szent Márton élete*. Ford.: Szunyogh Xavér Ferenc. In: *Az első remeték és szerzetesek világából*. 1. *Az első szerzetesek Nyugaton*. Bp., 1944. 13–43. (részletek); *Szent Márton élete*. Ford.: Borián Elred OSB–Reichardt Aba OSB. Pannonhalma, Bencés Kiadó, 1998; *Szent Márton élete*. Ford.: Vanyó László. In: *A III–IV. század szentjei*. Szerk.: Vanyó László–Ridegné Gelencsér Katalin. Bp., 1999. 151–208.

2 Sulpice Sévère: *Gallus*. 2006.

3 Van Dam, 1985; Drinkwater, 1987; Sivan, 1992. 133–138.

a keresztény tökéletességről. A klasszikus auktorokon iskolázott Severus bibliai előképek alapján alkotta meg Márton portréját.<sup>4</sup> Ebből leginkább az derül ki, hogyan olvasta és értelmezte ő maga a Szentírást, milyen tanulságot szűrt le belőle magának és mit tartott benne a legfontosabbnak. Severus figyelmét elsősorban a csodák kötik le, a természetfeletti hatalom rejtélyes jelei, melyek világosan kifejezik a szent Istentől kapott hatalmát. Márton Isten hatalmával eltelt ember: *vir Deo plenus*. Az isteni hatalommal bíró ember képes meggyógyítani az emberek lelki és testi nyomorúságát. A püspököt Isten barátsága teszi kiválasztottá, nem hivatali pozíciója. Márton megbízatása nem császári kinevezésen alapszik, hanem spirituális adottságain. Severus az ószövetségi próféták és az evangéliumi Krisztus-kép alapján az isteni erővel eltelt csodatévő szentet magasztalja a Mártonról szóló életrajzában.<sup>5</sup>

Ez a *Vita Martini* legfeltűnőbb sajátossága. Severus Márton személyében nem a keresztény közösséget irányító püspököt, hanem a karizmatikus szentembert mutatja be.<sup>6</sup> A beállítás nem mindenki tetszését nyerte el sem a kortársak, sem a későbbi tudósok közül: a püspök ilyenén ábrázolása merőben új és meglepő dolog volt. Severus hangsúlyozza, hogy Krisztushoz hasonlóan Márton is megosztotta az embereket: vagy szerették, vagy gyűlölték őt. A személye körül kibontakozott vita halála után sem csillapodott: Severus Márton-képét kortársai, akik jól ismerték hőseit, erősen bírálták. A *Vita Martini* nemcsak hagiográfiai alkotásként úttörő a latin Nyugaton, hanem abban is, hogy egy rendkívül összetett egyéniséget mutat be személyiségváltások sorozatán keresztül. A szentéletrajzok témája rendszerint egyetlen sorsdöntő átalakulás, az, hogy miként lesz az ember Istené és hogyan kötelezi el magát az aszkétaélet mellett. Severus több metamorfózissal érzékelteti, hogyan lett Márton aszkéta: katonából remete, remetéből ördögűző, végül szerzetesből püspök.

Tanulmányom első részében a kor teológiai vitáit és azt a galliai aszkétakört mutatom be, melynek Severus tagja volt, majd a *Vita Martini* bibliai modelljeit, végül a mű történeti problémáit és historiográfiai értelmezéseit ismertetem.

## A galliai háttér: császárok és nagybirtokosok

A késő római Gallia földrajzi, politikai és kulturális tekintetben egymástól eltérő vidékek konglomerátuma volt, melyek gazdasági, kulturális és vallási integrációja nehezen haladt előre.<sup>7</sup> A Római Birodalom általános strukturális válságát itt két tényező, a barbár betörések és a bagauda lázadás súlyosbította: a rajnai határ a *limes* legfelfegyvetettebb és legvédtelenebb szakasza volt, melyre harcias germán törzsek (alemannok, frankok, szvévek, szászok, herulok) fokozódó nyomást gyakoroltak. A germán betörések és a római katonák pusztításai mellett az általános létbizonyta-

4 Sággy, 2016.

5 Rousseau, 1971. 380–419.

6 Rapp, 2005.

7 Duval, 1971; Drinkwater, 1987; Goudineau–Guichard–Kaenel, 2010.



lanságot a helyi gerillaháborúk (*bagauda*) növelték.<sup>8</sup> Mindezek után nem meglepő, hogy a gallo-római társadalom hőse a 4. században az a Konstantin császár lett, aki „ismét érvényt szerzett Róma törvényeinek a gall provinciákban” – mint azt egy helyi író megkönnyebbülten feljegyezte.<sup>9</sup> Konstantin biztosította a rajnai határvédelmet és visszaszorította a germánokat a római *limes* mögé. 306-tól 312-ig hol Augusta Treverorumból (Trier), hol Arelatéból (Arles) igazgatta az uralma alá eső Britanniát és Galliát. Az, hogy a császár Galliába helyezte székvárosát, óriási fellendülést és presztízst jelentett a régió számára. Trier császárvárossá emelkedését a kereszténységet látványosan patronáló császári család jelképesen azzal fejezte ki, hogy Helena *augusta*, Konstantin anyja egy felbecsülhetetlen értékű ereklyét ajándékozott a városnak: Krisztus varratlan köpenyét (*chiton arraphos, tunica inconsultilis*).<sup>10</sup>

Konstantin mindkét galliai városban jelentős építkezéseket folytatott. 314-ben Arles-ba hívta össze az első keresztény zsinatot;<sup>11</sup> 317-ben itt született fia, Constantius (aki tíz évvel később maga után Constantiának nevezi el a várost). Arles Konstantin uralkodása alatt kezdett a „gall Róma” (*Arelate gallula Roma*) büszke címmel dicsekedni. 312-ben a császár innen indult Itáliába, hogy leverje társzászárát, Maxentiust és meghódítsa az „igazi” Rómát. A konstantini fordulat után a kereszténység gyorsan terjedt az egyébként később krisztianizálódott gall városokban, amelyek közt mártírjai révén elsősorban Lugdunum (Lyon) dicsekedhetett tekintélyes keresztény múlttal. Lyon lett Gallia vallási metropóliája, míg a közigazgatás központja néhány kilométerrel odébb, a Saucona (Saône) folyó túloldalán fekvő Viennába (Vienne) helyeződött át. A kereszténység Gallia legrománizáltabb provinciáiban – Viennensis, Narbonensis, Provence, Aquitania – vált jelentős tényezővé, ahol a 4. század közepén az új vallást már a régi római hagyományok részének tartották.

De mi is a kereszténység, és miben különbözik a keresztény élet a hagyományos rómainál? Erről a 4. század során heves vita folyt, melybe Galliában nemcsak a teológusok, hanem a világi nagybirtokosok is beleszóltak. Az arianizmus<sup>12</sup> egyszerűbb monoteizmusa jobban megfelelt a konstantini monarchia ideológiájának (egy Isten az égben, egy császár a földön), ezért II. Constantius császár az ariánus hitvallást akarta kötelezővé tenni a birodalom valamennyi egyházában. Ennek érdekében az üldözéstől sem riadt vissza.<sup>13</sup> A konstantini fordulat után harminc évvel az egyházüldözés újrakezdődött. A 325-ben éppen az ariánus tanok ellen megfogalmazott niceaei katolikus hitvallást egyedül Alexandriai Atanáz püspök védelmezte a császárral szemben. Atanáz a teológiai vitákban kevésbé járatos latin püspökök támogatása. 355-ben Hilarius, Pictavium (Poitiers) első püspöke<sup>14</sup> állt a katolikus ellenállás élére: Constantius ellen írt röpiratában (*Contra*

8 Van Dam, 1985. 25–56.

9 Carus 18, 3. In: *Historia augusta*. 2003. 154.

10 Aretz, 1996.

11 Boojamra, 1998. 129–141.

12 Wiles, 1996.

13 Barnes, 1993; Sággy, 2005. 133–147.

14 *Hilaire et son temps*, 1969; Doignon, 1971.



*Constantium*) elítélte a császár erőszakos valláspolitikáját,<sup>15</sup> mire a császár Frígiába száműzte.<sup>16</sup>

Hilarius nem ette bánatosan a száműzetés keserű kenyerét, hanem a püspöki székvárosától kényszerűen távol töltött három évet (356–359) fizetett tanulmányi szabadságként fogta fel. A művelt püspök, akinek korábban sejtelve sem volt a birodalom jóval krisztianizáltabb keleti tartományairól, beutazta Palesztinát és Egyiptomot, megismerte az ottani egyházak helyzetét és teológiai vitáit, valamint felkereste az egyiptomi remeteket is. A keleti teológiával, különösen Órigenész műveivel való találkozás mélyen befolyásolta Hilarius gondolkodását, aki a latin Nyugatot egyik legkiválóbb egzegétája lett.<sup>17</sup> A teológiai zűrzavart észlelve elhatározta, hogy lefekteti a Szentírásra vonatkozó katolikus tanítást. Száműzetésének első hónapjaiban elkezdte írni *A hitről az ariánusok ellen* (*De fide contra Arianos*) című monumentális vitairatát, amely később a *Szentháromságról* (*De Trinitate*) címet kapta,<sup>18</sup> az ariánus zsinatok állításait *A zsinatokról* (*De synodis*) írt művében hasonlította össze.<sup>19</sup> Hilarius bátor kiállásával nagy tiszteletet vívott ki magának: a császárral szembeálló lelkipásztor a gall egyház példaképe lett.<sup>20</sup>

Az ariánus üldözés döbbsentette rá az elkényelmesedett keresztényeket, hogy a hit olyan dolog, amiért érdemes, sőt kell harcolni. Az aszkézis új, egyiptomi formái, melyekkel Hilarius és latin püspöktársai keleti száműzetésük során ismerkedtek meg, az evangéliumi tökéletesség és a megalkuvó „karrierkereszténység” között tátongó szakadékra hívta fel figyelmüket. Visszatérése után Hilarius Galliában is terjeszteni kezdte az új szerzetesi ideált, és pártfogásába vett egy furcsa, bozontos idegent: a katonából szerzetessé lett Mártont, aki 361-ben Poitiers mellett, Ligoticiacumban (Ligugé) megalapította az első kolostori közösséget a latin Nyugaton, 371-es püspökké választása után pedig Turonum (Tours) mellett Maius Monasterium (Marmoutier) kolostorát.

A latin kereszténység legnagyobb botránya az ariánus válság idején éppen a keresztény önmegtartóztatás körül bontakozott ki. Az aszkétaeszmény az arisztokratákat ragadta meg leginkább. Ebben nincs semmi meglepő, hiszen a falusi semmittevés (*otium*) századok óta az elit hagyományos „elfoglaltsága” volt. A római uralkodó osztály tagjai a városi ügyintézés (*negotium*) után boldogan vonultak vissza a természet lágy ölére, hogy irányítsák birtokaikat, földművelésről szóló műveket olvassanak, a görög, latin vagy keresztény klasszikusok kéziratait másolják.<sup>21</sup> A római hagyomány frugális életelvei és rusztikus életformája sok tekintetben megegyezett az aszkétaeszménnyel.<sup>22</sup> Az elit keresztényként is „jobb” akart lenni má-

15 Borchardt, 1966.

16 Beckwith, 2005. 21–38.

17 Az 51. és 103. zsoltárt Órigenész alapján magyarázza: Krisztus alámerült a világ tengerébe, ahol az emberek hajótörötként tengődtek. Lásd: Doignon, 1990.

18 Hilaire de Poitiers, 1999–2000.

19 *PL* vol. X. c. 471–546.

20 Doignon, 2005.

21 André, 1966.

22 Fontaine, 1972. 571–595.

soknál: „Tanulj meg szentül büszkének lenni, légy tudatában annak, hogy jobb vagy náluk!” – biztatta arisztokrata lelkigyermekait Jeromos.<sup>23</sup>

Földbirtokos hispániai családból származott Priscillianus is, Ávila püspöke, akit életvitele miatt boszorkánysággal vádoltak és 386-ban kivégeztek.<sup>24</sup> Művelt világi keresztényként Biblia-olvasó köröket szervezett, melyeken gazdag nők is részt vettek. Priscillianusra Szent Pál gyakorolta a legnagyobb hatást,<sup>25</sup> emellett azonban apokrifeket, sőt talán gnosztikus és manicheus könyveket is forgatott. Tanairól már a kortársak is nehezen tudtak ítéletet alkotni.<sup>26</sup> Tanításában nagy szerepet kapott az egyéni életszentség megvalósítása, a különleges életrend kialakítása. Priscillianus éles ellentétet lát „saját életformája” (*nostra vita*) és másoké között. A Szentírás olvasásának fontosságát hangsúlyozza, de ezt az apokrifek olvasásával egészíti ki, mert ezek szerinte segítenek megvilágítani a szent szöveg értelmét. Priscillianus szerint a keresztség teljes újjászületés, Krisztus áldozata révén minden keresztény részesül a Szentlélek adományaiban, ezért mindegyikük feladata szembeállni a Sátánnal és megismerni Isten titkait. Az aszkézis – vegetarizmus, az alkoholtól való teljes tartózkodás, szexuális önmegtartóztatás, nőtlenség, vagyis a testi „tisztaság” – jellemezte Priscillianus és körének magatartását.

Hívei „tanítóként” tisztelték a karizmatikus Priscillianust, akinek erkölcsi megújhodást hirdető laikus mozgalmát egyes klerikusok is támogatták, mások azonban „manicheusnak” bélyegezték. A közvélemény a böjttől sápadt szerzeteseket rendszerint manicheus eretnekeknek tartotta, mert tudták, hogy ezek gyűlölik a testet és a Sátán alkotásának tartják.<sup>27</sup> A vád súlyos volt, hiszen a 4. században a manicheizmus volt a *par excellence* eretnekség.<sup>28</sup> 380-ban a saragossai zsinat Priscillianust nem, tanait azonban elítélte. A hispániai püspökök felismerték, hogy az aszkétakörök veszélyeztetik hatalmukat: míg a városokban több-kevesebb sikerrel ellenőrzésük alatt tudták tartani nyájukat, az Ebro-völgy fényűző villáiba vagy sziklás rengetegébe visszahúzódó aszkéták kicsúsztak az egyházi kontroll alól. Priscillianus egyházi ellenfelei befolyásukat féltették a karizmatikus tanítótól, ezért a zsinat megtiltotta, hogy bárki is „távol maradjon a templomtól, elbújjon háza mélyére, elrejtőzzön villájában, elmeneküljön a hegyek közé, vagy mezítláb vándoroljon”.<sup>29</sup>

A priscilliánus válság a hispániai egyház hatalmi válsága volt, ezért Priscillianus hívei elintézték, hogy vezetőjüket Ávila püspökévé válasszák. Mivel Priscillianus

23 Jeromos: *Ep.* 22, 16. In: Jeromos, 1991. 25.

24 Chadwick, 1976; Burrus, 1995.

25 Brown, 2003. 123. Pelagius is Szent Pál leveleinek magyarázatával vált híressé.

26 Jeromos: *De viris illustribus* 121 szerint Priscillianust elsősorban gnoszticizmussal, azaz Baszileidesz vagy Márk eretnekségével vádolták, akiről Iréneusz ír, hívei viszont azt hangoztatták, hogy gondolkodására ez egyáltalán nem volt jellemző. Priscillianus hispániai eretnekségének meghatározása érdekében Jeromos a gall egyház nagy tekintélyéhez, lyoni Iréneuszhoz – a gnosztikus eretnekségek pörölyéhez – fordul. Sulpicius Severus *Krónikáját* a priscillianizmus történetével fejezi be (c. 46–51). Szerinte gnosztikus tanok fertőzték meg Priscillianust, melyeket egy Memphisből való egyiptomi ember, bizonyos Márk terjesztett.

27 Jeromos: *Ep.* 22, 13. In: Jeromos, 1991. 25.

28 Burrus, 1995. érzékletesen mutatja be a „címkezés” késő antik retorikáját. A manicheizmus szimbolikus jelentéséről lásd: Van Dam, 1985. 78–87.

29 *PL* vol. 84. c. 316: a saragossai zsinat 4. kánonja: „Nulli liceat de ecclesia absentare, nec latere in domibus, nec secedere in villam, nec montes petere, nec nudis pedibus incedere.”

személyesen akarta meggyőzni Damasust, Róma püspökét nézetei és életformája helyességéről, 381-ben Itáliába utazott, de útközben Delphinus püspök nem engedte be Bordeaux-ba, így egy Euchrotia nevű gazdag *matrona* közeli birtokán kellett meghúzódnia, akinek lányával, Proculával nyomban hírbe hozták. Priscillianus Euchrotia, Procula és más asszonyok kíséretében folytatta útját Rómába.<sup>30</sup> 382–384 között írt *Tractatus*ában Priscillianus elítélte az eretnekséget és hangsúlyozta, hogy teljes mértékben a katolikus ortodoxia talaján áll.<sup>31</sup> Hiába. Gratianus császár Priscillianust törvényen kívül helyezte. 383-ban a hispániai születésű Magnus Maximus Britanniából Galliába vezette csapatait, magához ragadta a hatalmat és megölette Gratianust. A 384-ben Delphinus elnöklete alatt összeült bordeaux-i zsinat Priscillianust elítélte, és tömeghisztériát szított a városban a priscillianusok ellen: a mester egyik hívét, egy Urbica nevű nőt fényes nappal halálra köveztek a fórumon.<sup>32</sup>

Priscillianus nem jelent meg a bordeaux-i egyházi zsinaton, hanem a világi hatalomhoz, Maximus császárhoz fellebbezett, de elszámította magát. Egyházi ellenfelei vallási dualizmussal – manicheizmussal, szabellianizmussal, modalizmussal – vádolták; azt állították, hogy szerinte a preegzisztens emberi lélek büntetésként pottyant a testbe, mely a Sátán alkotása, ezért tagadja Krisztus megtestesülését, karácsonykor, valamint vasárnaponként szigorú böjtöt tart, meztelenül imádkozik, igéket mond a gyümölcsök felett és áldozatokat mutat be a Napnak és a Holdnak.<sup>33</sup> Emellett arra is gondjuk volt, hogy jóval közérthetőbb vádak is bevessenek Priscillianus és követői ellen: jóslás, kuruzslás, boszorkányság, varázslás (*Etrusca disciplina*), démonokkal való szövetkezés, összeesküvés, titkos társaságok, szexuális orgiák. Ezek a vádak a római invektíva hagyományos eszköztárának jól bevált kellékei voltak, melyek sosem mondtak csődöt.<sup>34</sup> A császárok ugyanis semmitől sem rettegetek úgy, mint a titkos társaságoktól, az összeesküvésektől, valamint attól, hogy az okkult hatalmakkal szövetkező varázslók ártanak nekik és veszélyeztetik szerencsájüket. Aquitaniában köztudomásúlag már az is elég volt gazdag és előkelő családok tönkretételéhez, ha valakit azzal vádoltak meg, hogy a bíborszélű asztalkendőjét magára terítette és ezzel azt a látszatot keltette, mintha császári palástot vett volna magára, vagy ha a lakomán a felszolgálók a „Győzni fogunk!” felkiáltással üdvözölték a vendégeket.<sup>35</sup>

A trónbitorló Maximus éles szemmel felismerte, hogy Priscillianus ügye jó alkalmat ad számára katolikus ortodoxiája lobogtatására és ezáltal helyzetének látványos megerősítésére. Határozott fellépésével azt remélte, hogy Theodosius, a Kelet császára elismeri uralmát. A korabeli közvélemény persze meg volt győződve,

30 Trout, 1999. 73.

31 *Priscilliani quae supersunt*, 1889.

32 Prosper Aquitanus: *Chronicon* annum 385. In: *MGH AA* 9. 462.

33 Priscillianus: *Tractatus* I. 27–28.

34 Vö.: Livius: *Ab urbe condita*, 19, 8–19. In: Titus Livius, 1963–1976. 32; Sallustius: *Catilina*, 14–16., 20–22. In: Sallustius Crispus, 1978. 52.; Minucius Felix: *Octavius* 9. In: Minucius Felix, 2001. 19.; Ammianus Marcellinus: *Res gestae* 28, 1. In: Ammianus Marcellinus, 1993. 198.

35 Ammianus Marcellinus, 16, 8.

hogy Maximus ezzel a perrel csak a zsebét akarta megtölteni, hiszen első dolga az volt, hogy elkobozza a jómódú Priscillianus és gazdag társainak vagyonát.<sup>36</sup> A katolikus püspökök ellenezték, hogy egy egyházi embert világi bíróság ítéljen el. Márton, Tours püspöke Trierbe utazott, hogy közbenjárjon Maximusnál Priscillianus érdekében, de csak annyi eredménnyel járt, hogy majdnem őt is eretnokséggel vádolták meg.<sup>37</sup> 385-ben Priscillianust négy diakónusával és Euchrotiával együtt boszorkányság vádjával Trierben *in gladio* lefejezték. Híveit száműzték, Maximus császári ügynököket küldött Hispániába, hogy felkutassák a priscillianus eretneket és végrehajtsák az ellenük hozott törvényeket. Márton sietett vissza a császári udvarba, hogy tiltakozzon az egyházszakadással fenyegető vallásüldözés ellen, aminek megakadályozása érdekében még a Priscillianust elítélő püspökökkel is hajlandó volt egyházi közösséget vállalni.<sup>38</sup>

Az úgy mélyen megrázta a hispániai és galliai keresztényeket. Ez volt az első eset, hogy Theodosius vallási törvénykezésének értelmében a világi hatalom az egyház segítségére sietett egy hitkérdésben, és ez volt az első eset, hogy egy keresztényt eretnekként végeztek ki – még ha formálisan boszorkányság volt is ellene a vád. Priscillianus pere megmutatta, hogy a theodosiusi kereszténységben a teológiai érvelésről a püspök személyére helyeződött át a hangsúly.<sup>39</sup> A vallási törvénykezésben sem a teológiai tisztázás számított, hanem az, hogy a császár melyik püspököt kedvelte. Erről a hangsúlyeltolódásról árulkodik, hogy 380-ban Theodosius úgy határozta meg az ortodoxiát, mint „*azt a hitet, melyet Damasus, Róma főpapja és Péter, Alexandria püspöke vall*”.<sup>40</sup>

Mindez a püspök szerepének felértékelődését is jelentette. Az apostolok utódként minden püspök „apostoli szentséget” vindikált magának. Ilyen körülmények között nehéz volt pártatlan ítéletet hozni, hogy melyik püspök eretnek és melyik nem. Priscillianus perében az vált nyilvánvalóvá, hogy az a püspök nem eretnek, amelyik jó kapcsolatokkal rendelkezik. Kiderült, hogy mi mindenre képesek a prelátusok befolyásuk érvényesítése érdekében, és az is, hogy mire nem: el tudják veszejteni kollégájukat, kivégzését megakadályozni azonban nem tudják. Priscillianus kivégzése elbizonytalanította az embereket, hiszen a határ az eretnokség és az ortodoxia között szubjektív és „személyfüggővé” vált. A gazdag arisztokrata Hilarius püspököt eretnekként száműzték, de az ortodoxia bajnokaként tért vissza hazájába. A torzonborz Mártonnál gyanúsabb egyént keresve sem lehetett volna találni Galliában: még az állatok is megijedtek tőle, amint lobogó fekete köpenyé-

36 Sulpicius Severus: *Dialogi*. III. 12, 2.

37 Sulpicius Severus: *Chronicon*. II. 50, 3.

38 Prinz, 1996. 1–13.; Burrus, 1995.

39 Van Dam, 1985. 85.: „*In the early 380s the emperors defined the true religion that they wished everyone to accept. Interestingly enough, the theological aspects of the definition were only secondary, because it rested primarily on the personal preferences of certain bishops.*”

40 *Codex Theodosianus* XVI, 1, 2. (380): „*Cunctos populos, quos clementiae nostre regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis, religio usque nunc ab ipso insinuata declarat, quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum, virum apostolicae sanctitatis.*” Lásd: *Codex Theodosianus*. 1952. 104.

ben járta a vidéket;<sup>41</sup> a 380-as évekre azonban képes volt tiszteletet kivívni magának a gall egyházban. Priscillianus sem életvitelét, sem hitét illetően nem sokban különbözött Hilariustól vagy Mártontól: a tragédia azért döbbsentette meg annyira a kortársakat, mert Priscillianus „magukfajta” ember volt, akit nemcsak származása, hanem életfelfogása miatt is osztályosuknak tartottak. Aquitániában és Provence-ban sok keresztény nagybirtokos akadt, aki hogy vallását komolyan gyakorolja, vidéki villáiba húzódott vissza és ott mélyedt el a Szentírás olvasásában, „Isten városának” építésében.<sup>42</sup> Az aszkétaelvekkel rokonszenvező keresztények hirtelen ráébredtek, milyen veszélyes dolog is a világmegvetés. Korábban is vádoltak püspököket és szerzeteseket eretnekséggel, ezeknek azonban semmi bajuk sem lett, 383-ban Rómában Helvidius támadt Jeromosra és vándorprédikátor társaira, éltévélen szélsőségesen aszkéta tanait.<sup>43</sup> Az, hogy a Priscillianushoz hasonló elveket valló Hilariusnak, Mártonnak vagy Jeromosnak haja szála sem görbült, egyfelől azt mutatta, hogy az idők megváltoztak, másfelől azt, hogy a *contemptus mundi* által kiváltott társadalmi viharokat kapcsolataik révén egyesek sikerrel vészelték át, mások pedig nem. Ebben a bizonytalan légkörben különösen figyelemreméltó, hogy még Priscillianus kivégzése sem tántorította el Krisztus követésétől azt az aquitániai arisztokratát, akinek nem sokkal e tragédia után Márton „nyitotta fel a szemét” a keresztény tökéletességre.

Pontius Meropius Paulinus (354–431) az aquitániai szenátori arisztokrácia leggazdagabb tagja volt: országnyi kiterjedésű családi birtokai, melyeket tanára és barátja, a költő Ausonius nemes tömörséggel „királyságoknak” nevezett,<sup>44</sup> Bordeauxtól Barcelonáig terjedtek.<sup>45</sup> Bordeaux nemcsak boráról volt nevezetes, hanem retorikai iskoláiról is. Itt tanult Paulinus is, tanára Decimus Magnus Ausonius (310–394), a költőként is kiváló professzor volt, akit 365-ben a trónörökös, Gratianus nevelőjének, érdemei elismeréseképp pedig a 379-es év *consuljának* neveztek ki.<sup>46</sup> Paulinust kölcsönös ragaszkodás és szeretet fűzte Ausoniushoz. A 370-es években pályájuk is hasonlóan alakult: Paulinus 377-től 383-ig Itáliában tartózkodott, és egymás után haladt felfelé a *cursus honorum* grádicsain: 378-ban Rómában lett helyettes *consul*, majd Campania kormányzójává nevezték ki. A hetvenhárom éves Ausonius megható gondoskodással követte a harminc körül járó Paulinus költői fejlődését és életének alakulását, de kapcsolatuk a római irodalom tiszteletre méltó

41 Sulpicius Severus: *Dialogi*. II. 3, 2.; III. 11, 5.

42 Claudius Postumus Dardanus, aki 409–414 között Gallia praefectus praetoriója volt, Segustero (Sisteron) melletti birtokán alapította meg Theopoliszt, Isten városát: „*Cl(audius) Postumus Dardanus v(ir) in(l)ustris et patriciae dignitatis, ex consulari provinciae Viennensis, ex magistro scrinii lib(ellorum), ex quaest(ore), ex praef(ecto) pret(orio) Gall(iarum) et N(a)evia Galla clar(issima) et in(l)ustris fem(ina), mater fam(íli)as eius, loco cui nomen Theopoli est, viarum usum caesis utrimque montium laterib(us) praestiterunt, muros et portas dederunt, quod in agro proprio constitutum teutioni omnium voluerunt esse commune, adnidente etiam v(ir) in(l)ustris com(ite). ac fratre memorati viri Cl(audio) Lepido ex consulari Germaniae primae, ex mag(istro) mem(or)iae, ex com(ite) rerum privat(arum), ut erga omni(um) salutem eorum studium et devotionis public(ae) titulus possit ostendi.*” Guyon–Jégouzo, 2001. 126–129.

43 Jeromos: *Contra Helvidium*. In: Jeromos, 1991. 67–76.

44 Ausonius: *Ep. 23.36: Paulini regna*. In: Ausonius: *Epistles*.

45 Trout, 1999.

46 Sivan, 1993.



közhelyeinek szellemes ismételésén kívül nem sok izgalmat ígért,<sup>47</sup> egészen addig, míg Ausonius váratlanul nem értesült arról, hogy tanítványa szerzetesnek áll. 386 táján ugyanis Paulinus véletlenül összefutott Mártonnal Vienne-ben: „*Paulinus (...) egyszer súlyos fájdalmat érzett a szemében és pupilláját már vastag hályog borította be. Márton ecsettel érintette meg a szemét, és megszüntetve minden fájdalmát, visszaadta korábbi egészségét.*”<sup>48</sup>

Márton, akár egy gyakorlott orvos, eloszlatta Paulinus szeméről a hályogot. A leírás pontosan érzékelteti, hogy Márton komoly orvosi ismeretekkel rendelkezhetett (a hadseregben erre is szükség volt), és pontosan úgy járt el, ahogyan a késő antik orvosok. A találkozás mindenekfelett szimbolikus jelentőségű volt Paulinus számára, akinek Márton egy másik valóságra nyitotta fel a szemét. Paulinus ettől kezdve mestereként tekintett Mártonra, mint aki elvezette Istenhez. A történet azért is szimbolikus, mert egy új kapcsolatot, lelkiatyai és tanítványi kapcsolatának kialakulását tárja elénk. Paulinus campaniai kormányzósága idején szoros kapcsolatokat ápolt Rómával és megismerkedett a legújabb keresztény áramlatokkal, a szentkultusszal, az aszkétaeszménnyel, az egezetikai vitákkal, a klasszikus formába öntött keresztény művészettel. Mindez azonban még nem volt elegendő ahhoz, hogy „levesse a régi embert”, hogy szakítson régi önmagával és elkötelezze magát a szerzetesség mellett. Mártonnal kellett találkoznia, hogy rálépjen az aszkézis útjára.

Paulinus önazonosságát mindvégig úgy határozta meg, hogy megtérése Márton szellemi égíse alatt ment végbe. Az út azonban hosszú volt a végső visszavonulásig. Paulinus nem adhatott fel mindent egy csapásra, mint Ágoston, egyszerűen azért, mert neki sokkal többről kellett lemondania. Életének 383–391 közötti szakasza az identitásváltás időszaka. 391-ben Paulinus bátyját főbenjáró bűn miatt – talán politikai okokból – kivégezték: Paulinus élete és birtokai is veszélyben forogtak. Ugyanekkor egy másik, még súlyosabb személyes tragédia is érte: újszülött fia, Celsus elvesztése.<sup>49</sup> Paulinus ekkor döntött úgy, hogy Delphinus püspök kezéből felveszi a keresztséget.<sup>50</sup> Hosszan elhúzódó megtérésére 394. nyár végén tette fel a pontot, amikor Barcelonában lemondott világi javairól és megkezdte birtokai áruba bocsátását. Lépése a 4. század *cause célèbre*-je, társasági témája lett: *ekkora* vagyronról még senki nem mondott le *ilyen* látványosan. Sokan pillanatnyi elmezavarnak tartották a dolgot, egy távoli afrikai város, Hippo püspöke, Ágoston viszont áhítatos megilletődéssel bámulta *Paulinus noster*, a „mi Paulinusunk” utánoszthatatlan gesztusát. Paulinus ekkor nemesült követhetetlenül követendő példaképpé újdonsült aszkéta barátai szemében. A frissen keresztelt Paulinus nemcsak szakítani

47 *Ausone et Paulin de Nole*, 2004.

48 Sulpicius Severus: *Szent Márton élete*. 1988. 19.: „*Iam pupillam crassior nubes superducta texit, oculum ei Martinus penicillo contigit pristinamque ei sanitatem, sublato omni dolore, restituit.*” Borián Elréd és Reichardt Ába fordítását javítottam, mert összekeverték a penicillust a peniculusszal, és így náluk „ecset” helyett „szivacsos anyag” szerepel.

49 Celsust Complutumban (Alcalá) temették el *ad sanctos*.

50 Coşkun, 2002. 99–111.

akart régi világával, hanem szó szerint „idegen” akart lenni a világban.<sup>51</sup> 395 nyarán a campaniai Nola melletti temetőbe<sup>52</sup> vonult vissza és élete hátralévő harminchat évét itt élte le a védőszentjéül választott Szent Félix sírja mellett, akivel különleges személyes kapcsolatot alakított ki. Ez a temető, Cimitile lett a latin Nyugat monasztikus központja, ahová keletről és nyugatról egyaránt érkeztek hírek, könyvek, zarándokok, ereklyék.<sup>53</sup> Bár Paulinus aszkéta világiként vonult vissza és nem tagozódott be az egyházi hierarchiába, élete vége felé, a 420-as években csodálatos módon már Nola püspökeként tisztelték.

A késő római ember sohasem volt egyedül, legkevésbé akkor, amikor a szerzetesi hivatást választotta. Az arisztokrata Paulinust rokonok és pártfogoltak kiterjedt hálózata vette körül, megtérése után pedig érdeklődő elbarátok és rokon lelkek csapata üdvözölte, hogy egészen Istené lett.<sup>54</sup> Paulinus új barátai között az első Jeromos volt, akit szentírási problémákkal keresett fel,<sup>55</sup> de Ágostonnal is felvette a kapcsolatot, akiben igazi rokon lélekre lelt, huszonöt éven át leveleztek. Paulinus rokona volt az Olajfák hegyén kolostort alapító idősebb Melania,<sup>56</sup> Aquileiai Rufinus<sup>57</sup> pártfogója, aki a Szent Kereszt ereklyéit küldte neki ajándékkul a Szentföldről Itáliába, ő pedig ezek darabkáit küldte tovább iskolatársának és barátjának, Sulpicius Severusnak, akinek megtérésében Paulinusnak döntő szerepe volt.

Paulinus volt az, aki Severust bemutatta Mártonnak. A találkozás óriási hatást gyakorolt az ügyvédre. A 700 kilométeres távolság dacára Severus ezután évente többször is felkereste a tours-i püspököt, akihez kölcsönös szeretet fűzte: *„Ó, igazában leírhatatlan férfiú! Buzgó hitű, irgalmas és emberszerető, mely erény manapság ebben a hideg korban még a szent férfiakban is kihűl, őbenne azonban napról napra folyton növekedve mindvégig megmaradt. Ezt a jóságát én különösen is élvezhettem, mivel méltatlanságom és érdemtelenségem ellenére különleges módon szeretett.”*<sup>58</sup>

Márton életrajzát minden bizonnyal Paulinus „rendelte meg” Severusnál. A két barát sűrűn levelezett Mártonról. Severus primuliacumi birtokán egy kápolnát építtetett Márton tiszteletére és Paulinust kérte fel, hogy verseket írjon e templom számára.<sup>59</sup> Paulinus szerepéről azonban maga a *Vita Martini* tanúskodik. A mű végén, amikor Severus felidézi életrajzának keletkezéstörténetét, elmondja, miként kereste fel Mártont, hogy meginterjúvolja. Ez a fejezet nemcsak arról tudósít, hogy Severus az „oral history” egyik úttörője volt, hanem arról is, hogy Paulinusnak milyen meghatározó szerepe volt mindebben. Amikor Severus azt írja, hogy maga Márton állította a keresztények elé Paulinust, a Nápoly környéki temetőben élő világi aszkétát példaképként (ebben talán van némi okunk kételkedni), ezzel nem

51 Conybeare, 2000.

52 *Coemeterium* – ebből alakult ki a sír és Paulinus monostora körüli település neve, Cimitile.

53 Lienhard, 1977; Lehmann, 1992. 243–281.

54 Trout, 1999. 200.

55 Jeromos: *Ep.* 53. In: Jeromos, 2005. I. 176.

56 Špidlík, 2009.

57 Tyrannius Rufinus, 2004; Thelamon, 1977.

58 Sulpicius Severus: *Ep.* 2. *Aurelius diakónushoz.*

59 Lehmann, 1997. 56–67.



kevesebbet tesz, mint hogy a tours-i püspök által szentesíti azt a furcsa és szokatlan életformát, amiért Priscillianust például kivégezték.

A késő antik retorika és etikett szabályai szerint egyszersmind művének patrónusát is kiemeli, aki értelemszerűen nem más, mint Paulinus: *„Amikor egyszer hallottam hitéről, életéről és erényéről, vágy támadt bennem, hogy lássam, és örömmel szántam rá magam a zarándoklatra, hogy felkeressem, részben azért is, mert már erősen élt bennem az a szándék, hogy megírjam az életrajzát. Tőle magától tudakozódtam, amennyire kérdezni lehetett, másrészt azoktól értesültem a történetekről, akik tanúi voltak vagy tudtak róluk.*

*El se hinnék, hogy mekkora alázattal és milyen szívélyesen fogadott! Nagyon szerencsésnek tartotta magát, és örvendezett az Úrban, hogy annyira megbecsültem őt, hogy vállalkoztam az utazásra. Alig merem bevallani, hogy engem, nyomorultat arra méltatott, hogy meghívott a szent étkezéshez, és kezemre ő öntött vizet, este pedig ő maga mosta meg a lábamat. Nem volt bátorságom arra, hogy ellenkezzem, és hogy tiltakozzam, mert tekintélyével úgy hatott rám: bűnnek éreztem volna, ha ellentmondok.*

*Nem beszélt velem másról, mint arról, hogy mennyire fontos elhagyni a világ csábításait és korunk terhét, hogy Jézus Urunkat szabadon és akadálytalanul kövessük. Napjaink legkiválóbb példájaként Paulinust állította elénk, akiről fentebb említést tettem. Ő lemondott hatalmas vagyonáról, és a mi időnkben talán ő az egyetlen, aki Krisztust követve teljes mértékben elfogadta az evangélium parancsait. Őt kell követned, kiáltott fel, őt kell utánoznod, és boldognak mondta ezt a kort, amely a hitnek és erénynek ekkora bizonyosságát látta, mert Paulinus, noha gazdag lévén sok mindent birtokolt, az Úr szavát meghallva mindenét eladta, és a szegényeknek ajándékozta, így példájával bebizonyította, hogy amit lehetetlennek látszik megvalósítani, mégis lehetséges.”<sup>60</sup>*

A *Vita Martini* a galliai és hispániai keresztény nagybirtokosok püspökeszményét teremtette meg: a karizmatikus, gyógyító, aszkéta, térítő püspökét, az Isten-nel eltelt emberét, akinek természetfeletti „hatalma van” és ezt a hatalmat nemcsak a városban, hanem a vidék körülményei között is érvényesíteni tudja. A gall püspökök ritkábban a városi *decuriók*, gyakrabban a nagybirtokos arisztokrácia köreiből kerültek ki, egyszerűen azért, mert ők rendelkeztek elegendő hatalommal és tekintéllyel, hogy tárgyaljanak a császári kormányzattal és megvédjék városukat.<sup>61</sup> Ezek a főpapok éppúgy pompakedvelésükről voltak híresek,<sup>62</sup> mint a rómaiak, akikről a 380-as években a pogány történetíró Ammianus Marcellinus hagyott emlékezetes leírást: *„Ha én a városi viszonyok közt tapasztalható fényűzést nézem, nem vonom kétségbe, hogy azoknak, akik ilyesmire vágyakoznak, minden erejük latba vetésével küzdeniük kell, hogy célhoz jussanak. Mert csak ha azt elérik, akkor lehetnek biztosak abban, hogy tiszteletre méltó asszonyok adományaiából meggazdagodva, kocsin járhatnak díszes öltözetben, és olyan pazar vendégséget rendezhetnek, hogy*

60 Sulpicius Severus: *Szent Márton élete*. 1988. 25.

61 Rapp, 2000. 379–398.

62 Duchesne, 1894–1915.

lakomáik még a királyi ebédeken is túltesznek. Pedig valójában akkor is boldogok lehetnének, ha nem törődve a város nagyságával, amivel hibáikat palástolni akarják, némely tartományi főpaphoz hasonlóan élnének. Ezeket ugyanis az evésben-ivásban való szigorú mértékletességük, egyszerű ruházatuk, földre szegezett tekintetük az örök istenség oltalmába ajánlja, és példaképpül állítja őket az igazi istenhívők elé, mint tiszta szívű, erkölcsös embereket.”<sup>63</sup>

A főpapság ammianusi jellemzése egybevág Jeromos csípős kritikájával: „Akadnak olyan férfiak – a saját rendembeliéről beszélek –, akik csak azért akarnak presbiterek és diakónusok lenni, hogy szabadabb bejárásuk legyen a nőkhöz. Semmi másra nincs gondjuk, csak az öltözködésre: hogy finoman illatoznak-e, és cipőjük ránc nélkül simul-e lábukra. Bodorított hajukon sütővas nyoma; ujjaikon gyűrűk csillognak; és hogy ne fröcsköljék össze magukat a vizes utcán, lábujjhegyen tipegnek. Ha ilyen gavallérokat látsz, kérőknek tartsd őket, ne papoknak. Néhányuk egész életét azzal tölti, hogy férjes asszonyok neve, háza, erkölcsi után érdeklődik.”<sup>64</sup>

A krisztianizáció folyamata nem csupán az egyéni hit megváltozását jelentette, hanem újfajta társadalmi érintkezés kialakítását is. Galliában a 4. század során hatalmi vákuum alakult ki, az egymást követő trónbitorlókkal szemben a szenátori arisztokráciából verbuválódott püspökök nem tudtak megfelelően fellépni. A gall keresztény társadalomnak tekintélyes vezetőre volt szüksége: a pannoniai származású,<sup>65</sup> katonai múlttal rendelkező csodatévő püspöknél keresve sem lehetett volna alkalmasabb embert találni ennek jelképes megtestesítésére. A semmiből jött idegen, a társadalmi hálózattal nem rendelkező, sőt a társadalomból kivonuló csodatévő aszkétából lett szent püspök a társadalmi mobilitás legszebb bizonyítéka is volt Galliában.<sup>66</sup> Márton Isten „tiszta hatalmának” képviselője egy fenyegetett társadalomban, melynek hagyományos vezetői, a szenátori rangú földbirtokosok is feltűnően az egyház, sőt a szerzetesség bástyái mögé húzódtak vissza. Ebben a társadalomban a karizma nem egyéni kvalitás, hanem társadalmi kapcsolatrendszer: „A karizma szociológiai szempontból nem személyes tulajdonság vagy misztikus adomány, hanem társadalmi viszony. (...) A vezetőt azért követik, mert olyan értékeket testesít meg, melyeket követői saját érdekeik alapján fontosnak tartanak.”<sup>67</sup> Márton energikus, tettekész figurája a *Vita Martin*ban pontosan azt a vezetőt mutatta be, akire a gallo-római társadalomnak szüksége volt.<sup>68</sup>

63 Ammianus Marcellinus, 1993. 450–451.

64 Jeromos: *Ep. XXII. (Ad Eustochium de virginitate)*. In: Jeromos, 1991. 5–41.

65 Van Dam, 1985. 15. hívta fel a figyelmet arra, hogy a pannoniai származás a pannon katonacsászárok korában politikai előnyt is jelenthetett.

66 Jones, 2009.

67 Worsley, 1968. 288.: „Charisma ... sociologically viewed, is a social relationship, not an attribute of individual personality or a mystical quality... The leader is followed because he embodies values in which the followers have an 'interest'.”

68 Van Dam, 1985. 119–140.

## A szerzetes-püspök

Sulpicius Severus nemcsak összetett, hanem egyenesen kihívó Márton-képet alkotott, amikor a szerzetesi karizmát egyesítette a püspöki hivatallal.<sup>69</sup> 385-ben Siricius pápa tarragonai Himeriushoz írt levelében a Priscillianus által felvetett problémahalmazra reagálva leszögezte: a szerzeteseknek is végig kell járniuk az egyházi hierarchia fokait, „*egyetlen ugrással nem kerülhetnek a püspöki hivatal csúcsára*”.<sup>70</sup> Siricius nem volt az aszkéták ellensége, de az egyházat „professzionális” hivatásrendként képzelte el, ezért követelte meg az előzetes egyházi szolgálatot a szerzetesektől is, akiket egyébként életmódjuk és erkölcsiségük miatt kitüntetett tisztelet övezett.<sup>71</sup> Sulpicius Severus ügyel arra, hogy aszkéta hősét szorosan a püspöki hatalomhoz kösse: Márton szerzetesi élete elején mindvégig poitiers-i Hilarius tanítványaként ábrázolja, aki „*megpróbálta (...) a diakonátus szolgálatával megbízva szorosabban magához és az isteni szolgálathoz kötni*”. Márton azonban méltatlannak találta magát a megtisztelő hivatalra. Hilarius tudta, hogy tanítványát „*csak egy módon tudja lekötelezni, ha olyan feladattal bízta meg, amelynek elfogadásához alázatara van szükség. Így arra kérte, hogy ördögűző legyen.*” Márton ezt a tisztséget már nem utasíthatta vissza, „*nehogy úgy tűnjék, hogy megveti a kisebb papi rendet*”, s így a klérus tagja lett.<sup>72</sup>

A *Vita Martini* a püspököt karizmatikus „szentemberként” mutatja be: Márton próféta és apostol, miközben lelkipásztori és bírói tevékenysége – a római városok püspökeinek legfőbb elfoglaltsága – háttérbe szorul. A szerzetes-püspök legfőbb jellemzője a világról való lemondás, miközben a világban él, sőt át is formálja azt.<sup>73</sup> A szerzetes-püspök a lelki hatalom elsőbbségét vallja a világi hatalommal szemben és hivatala magasabbrendűségének tudatában magával a császárral is szembeszegül. A császár bírálata új hang a posztkonstantini birodalmi egyházban, mely az ariánus válság idején mindennaposá, a hagiográfiában pedig kötelező toposszá vált. Sulpicius Severus az aszkéta „ellenkultúra” elméletét beleépíti a keresztény irodalom főáramába: „*Csaknem kivételes eset korunkban, mikor már minden lezüllött és megromlott, hogy egy főpapnak van bátorsága, hogy megtagadja a hízélgést a császárral szemben. Midőn Maximus császárnál, e vad természetű és a polgárháborúban aratott győzelmeitől felfuvalkodott férfiúnál a világ különböző részeiről összegyűltek a püspökök, feltűnő volt, hogy az uralkodónak mindnyájan milyen csúnyán hízelegtek, és a császárral szemben a főpapi méltóságukat gyáva gyengeségből a szolgaság szintjére alacsonyították le. Egyedül Márton őrizte meg az apostoli tekintélyt. Ha valakiért a császárnál könyörögnie kellett, inkább parancsolt, mint kért.*”<sup>74</sup>

69 Sággy, 2008. 39–45.

70 Siricius: *Ep.* 1. In: *PL* vol. 13. 1137.: „*Nec saltu ad episcopatus culmen ascendant.*”

71 Hunter, 2003. 453–470.

72 Sulpicius Severus: *Szent Márton élete.* 1988. 5.

73 Sterk, 2004.

74 Sulpicius Severus: *Szent Márton élete.* 1998. 20.

Sulpicius nem ragad meg az elméleti kritika síkján, hanem gyakorlati példát ad az uralkodó akaratának kijátszására: „Közöttük kapott helyet a Márton kíséretében levő pap, maga Márton pedig közvetlenül a császár mellett, egy alacsony széken ült. A lakomának közel a felénél tartottak, amikor a szokásnak megfelelően az egyik szolga öblös kupát nyújtott a császárnak, ő azonban azt parancsolta, hogy adják inkább a szent életű püspöknek, arra várva és számítva, hogy majd annak a jobbából kaphatja meg a kelyhet. Márton azonban, miután ivott belőle, a papjának adta tovább a kupát, mert senki mást nem tartott méltóbbnak arra, hogy őutána elsőnek igyék, nem látta ugyanis helyesnek, hogy egy papnál előbbre helyezze akár a császárt, akár a hozzá közel álló személyeket.”<sup>75</sup>

A szerzetes-püspök azonban nem egyszerű ellenzéki. Isten erejével eltelt férfi, próféta és apostol egyben. Severus apokaliptikus világnézetének nem kis szerepe volt abban, hogy „új Illésként” láttassa Mártont. „Mióta ma reggel elmentél tőlem, egyedül maradtam kis cellámban, és elmerültem azokban a gondolatokban, melyek oly gyakran foglalkoztatnak: az eljövendőbe vetett remény és a jelen megvetése, az ítélettől való félelem, a büntetéstől való rettegés” – írja Severus barátjának.<sup>76</sup>

Ezek a gondolatok nem az átlagaszkepa meditációi. Severus már a körülötte lezajló eseményeket is úgy olvassa, mint a világvége megannyi jelét:<sup>77</sup> „Érdemes megemlíteni, hogy csaknem ugyanezen időben Hispániában élt egy fiatal ember, aki sok feltűnő jellel tekintélyt szerzett magának, és gőgjében odáig jutott, hogy Illésnek nevezte magát. Mivel sokan könnyelműen hittek neki, még azzal is megtoldotta, hogy Krisztusnak mondotta magát. Olyan megtévesztő játékot űzött, hogy egy Rufus nevű püspök mint Istent imádta, ezért később, mint láttuk, letették a püspökségről. Testvéreink közül ugyanakkor többen azt hozták hírül, hogy Keleten van egy illető, aki meg Jánosnak mondogatja magát. Ezekből azt következtetjük, hogy ha ilyen hamis próféták lépnek fel, közel van az Antikrisztus eljövetele, aki már a gonoszság titkát működteti ezekben az emberekben.”<sup>78</sup>

Márton az utolsó idők püspöke. Aszkézise megtérésre figyelmeztet: a végítélet közel, a keresztényeknek úgy kell élniük, hogy megálljanak az Örök Bíró előtt és méltók legyenek a Királyságra. A szerzetes-püspök három jellemzője Severusnál a szeretet, az alázat, valamint a térítésben és gyógyításban megnyilvánuló felebaráti szolgálat. Márton már mint katona is szerzetesként él, kiszolgálja saját rabszolgáját, köpenyét megfélezi a koldussal.<sup>79</sup> Szeretet és alázat fűzi mesteréhez, Hilarius püspök-höz, aki egyházához köti és támogatja szerzetesi életformájának gyakorlásában.<sup>80</sup>

A szerzetes Mártont a nép méltónak tartja a püspökségre, püspökkollégái azonban nem: „Ekkoriban a tours-i egyház élére püspököt kerestek, de mivel Mártont nehéz volt kimozdítani a remeteségből, egy Rusticius nevű polgár feleségének

75 Uo. 20.

76 Sulpicius Severus: *Ep. 2. Aurelius diakónushoz*. In: Sulpicius Severus: *Szent Márton élete*. 1998. 43.

77 Daly, 2009.

78 Sulpicius Severus: *Szent Márton élete*. 1998. 24.

79 Uo. 3.

80 Uo. 7.

színlelt betegsége ürügyén a térdéhez borulva elérte, hogy útnak induljon. Így történt, hogy már az úton a város polgárainak sokasága fogta körül, és mintegy őrizet alatt vezették egészen a városig. Csodálatos módon hihetetlen sokaság gyűlt össze a szavazásra, de nemcsak ebből a városból, hanem a környezőkből is. Megegyezett mindnyájuk akarata, mindnyájuk szavazata és véleménye: Márton a legméltóbb a püspökségre, boldog lesz az az egyház, amelynek ilyen főpapja van. Néhányan, mégpedig főként azon püspökök közül, akiket az elöljáró megválasztására meghívtak, gonosz módon ellenálltak, mondván, hogy Márton megvetendő személy, s hogy méltatlan a püspökségre az az ember, akinek arca formátlan, ruhája piszkos, haja gondozatlan. Az egészségesebben gondolkodó nép azonban csak nevetett azoknak az esztelenségén, akik csak növelték annak a kiváló férfiúnak a hírét, akit ócsárolni szerettek volna.<sup>81</sup>

Márton püspökként is ugyanolyan alázatos és szeretetteljes marad, mint remeteként, de immár sokkal szélesebb körű tevékenységet fejt ki. Karizmatikus munkáit püspökként hajtja végre. Ennek közösségi jelentősége van: Márton nem öncélian tevékenykedik, hanem mint a közösség vezetője a közösség érdekében működik. Először is szerzetesközösséget alapít, melybe özőnlenek az arisztokrata aszkétajelöltek. Első alapításáról, a Poitiers melletti Ligugérről nem sokat tudunk meg, a Tours melletti „nagy monostor” (Maius Monasterium, Marmoutier) szervezetről már valamivel többet. A mártoni monaszticizmus az első jeruzsálemi közösség eszményeit vegyíti a sivatagi atyák gyakorlatával: a szerzetesek mindent közösen birtokolnak, nincs magántulajdonuk, de az egyiptomi kolostorokkal ellentétben nem dolgoznak, legfeljebb könyvmásolással foglalkoznak, egyedül a meditációra, az imára összpontosítanak.

Severus „püspökiskolának” állítja be Marmoutier-t. Bár nem tudjuk, hogy az itteni szerzetesek közül lett-e valaki püspök Galliában, tény, hogy a csupán néhány évvel később, 400 táján alapított lerinumi szerzetessziget a gall episzkopátus utánpótlásképzőjeként működött:<sup>82</sup> „Hogy püspökké szentelése után milyen és mennyire kiváló életet élt, annak elmondása valóban meghaladja erőmet. Állhatatosan kitarva ugyanaz maradt, ami volt: szívében alázatos, ruhája szegényes. Úgy töltötte be nagy tekintéllyel és kegyelemben a püspöki méltóságot, hogy a szerzetesi életeszményt és erényeket nem adta fel. Egy ideig a temploma melletti kis cellájában lakott, majd midőn már nem tudta elviselni a látogatók zavaró sokaságát, a városon kívül körülbelül két mérföldnyire remeteséget épített magának. Ez a hely annyira elhagyatott és magányos volt, hogy nem kívánta már a sivatag magányát. Az egyik oldalról ugyanis egy meredek sziklafalú, magas hegy vette körül, a sík területet pedig a Liger (Loire) folyó kissé visszahajló kanyarral zárta el, csak egyetlen és szűk úton lehetett megközelíteni. Márton kis cellát ácsolt magának fából, és a testvérek közül sokan ugyanezt tették, a legtöbben azonban a felettük magasodó hegy üreges szikláiban készítettek maguknak remetelakot. Majdnem nyolcvan tanítvány élt ott, akiket a szent mester példája nevelt. Senkinek nem volt magántulajdona, mindenük

81 Uo. 9.

82 Sággy, 2006. 281–295.



*közös volt. Sem venniük, sem eladniuk nem volt szabad, mint ez a szerzeteseknek a szokása. Mesterségekkel nem foglalkoztak, kivéve a másolást, amelyet a fiatalabbakkal végeztek, az idősebbek csak az imádságnak éltek. Ritkán hagyták el a cellájukat, csak amikor az imádság helyére gyűltek egybe. Ételt mindnyájan közösen, a böjt órája után vettek magukhoz. Senki sem ivott bort, csak akinek a betegsége miatt szüksége volt rá. Legtöbben teveszőrből készült ruhát hordtak, a puha ruhából készült viselet vétségnek számított. Ezt annál inkább csodálatra méltónak kell tartanunk, mert sokan közülük előkelő származásúak voltak, akik bár egészen másként nevelődtek, mégis ilyen nagy alázatosságra és türelemre jutottak el. Többeket közülük később püspökként láttunk viszont, de melyik város vagy egyház ne kívánt volna magának Márton monostorából főpapot?”<sup>83</sup>*

Akárcsak a sivatagi atyák, Márton is küzd a Sátánnal. A *Vita Martini* 27 fejezetéből 7 mutatja be Mártont ördögűzőként. Látóként megadatott neki az ördög felismerése mindig, minden körülmények között. Hiába hecceli kétségbeesetten az ördög, Márton átlát a szitán: *„Az ördög, amikor ezerféle ártó szándékú mesterkedéssel próbálta a szent férfiút becsapni, gyakran a legkülönfélébb formákban mutatkozott előtte. Megtörtént, hogy Jupiter vagy legtöbbször Merkur alakjában, gyakran meg Venus és Minerva formáját magára öltve jelent meg neki. Márton a kereszt jelének és az imádságnak a segítségével mindig félelem nélkül védekezett ellene. Sokszor hallani is lehetett a szidalmakat, amint az ördög sértő szavakkal gyalázta, ő azonban, jól tudva, hogy mindez hiábavalóság és hazugság, meg sem rendült a vádak hallatán.”*<sup>84</sup>

Krisztus követőjeként Márton Isten erejével legyőzi a Sátánt, és ártó mesterkedéseit, a betegséget és a halált. A halottfeltámasztások és a csodálatos gyógyítások annak a kozmikus küzdelemnek a részei, melyet az aszkéta a Sátánnal vív. A küzdelem tétje az ember és a társadalom lelki békéjének helyreállítása, az üdvözülés lehetőségének megteremtése. Márton szünet nélkül járja egyházmegegyét, hogy meggyógyítsa a híveket, megszabadítsa őket a démonoktól és a bálványimádástól. A pogányság és a betegség tehát ugyanazon érem két oldala: a megszállottság és a pogányság elleni harc egyetlen egésznek alkot. Mélyen megindító az az üzenet, melyet Márton gyógyító csodái közvetítenek: a közösség gyógyulása az egyénnel kezdődik.

Márton minden emberért egyformán küzd, legyen az férfi vagy nő, egyházi vagy világi, szabad vagy rabszolga. Mindenkire szükség van, senkit nem enged át a Sátánnak: *„Treveriben (Trier) egy leány oly súlyos bénaságtól szenvedett, hogy szervezetének minden működése jó ideje megszűnt, és minden tekintetben közel volt a halála, már alig pihegett. Hozzátartozói szomorúan álltak mellette, és csak életének végét várták, amikor váratlanul hírt hozták, hogy Márton ebbe a városba érkezett. Midőn ezt megtudta a leány apja, lélekszakadva futott, hogy gyermekéért esdekелjen. Márton már éppen belépett a templomba, amikor a zokogó öregember ott, a nép szeme láttára és sok más püspök jelenlétében átölelte a térdét, és ezt*

83 Sulpicius Severus: *Szent Márton élete*. 1998. 10.

84 Uo. 22.

mondta: »A leányom szörnyű betegségében már halálra vált, és ami a halálnál is borzasztóbb, csak lélegzése mutat életjelet, teste már úgyszólván halott. Kérlek, jöjj el hozzá, és add rá áldásodat, mert hiszem, hogy a te közbenjárásodra visszanyeri egészségét.« E szavak hallatán Márton döbbenet hallgatott, és el akart tűnni onnan, mondván, ilyesmire neki nincsen hatalma, és hogy az öregember téved, mert ő, Márton, nem méltó arra, hogy az Úr általa mutassa meg hatalmának jelét. De az apa ott maradt, s még hevesebben sírva kérte, hogy jöjjön el a haldoklóhoz. Végül is, mivel a körülötte álló püspökök is biztatták, lement a leányka házához. Az ajtó előtt hatalmas tömeg gyűlt össze és várta, hogy mit fog tenni Isten szolgája. Először földre borult és imádkozott, mert ez volt a meghitt fegyvere, amelyhez ilyenkor folyamodni szokott. Majd rátekintett a betegre, és olajat kért. Mikor megáldotta, és az erőt adó szent folyadékot a leány szájába öntötte, az erre azonnal hangot adott. Azután Márton érintésére lassanként minden tagja éledezni kezdett, és amikor a lábai is megerősödtek, a nép szeme láttára felkelt.<sup>85</sup>

A démonok megszállják a lelket, romlásba taszítják a testet, vagyis megbontják a természet Isten teremtette rendjét és a közösség nyugodt működését. Amikor Márton kiűzi az ördögöt a megszállt lélekből, ezzel reintegrálja a beteg személyt a családba és a közösségbe: »Márton betért egy családapához, a küszöbön azonban megállt és kijelentette, hogy a ház udvarán egy rettenetes démont lát. Mikor ráparancsolt, hogy távozzék, a démon megszállta a ház urának szakácsát, aki az épület belső terében tartózkodott. A nyomorult vicsorgatni kezdte a fogát, és dühöngve rontott rá azokra, akikkel szembetalálkozott. Megrendült a ház, a család fel lett dülva, a háznép futásnak eredt. Márton szembefordult a dühöngővel, és megparancsolta, hogy azonnal álljon meg. Mikor ez a fogát csikorgatta, és a száját kitéve harapással fenyegetőzött, Márton a szájába dugta az ujjait. »Ha van hatalmad, akkor nyeld le őket!« – mondotta. Mintha tüzes vas ment volna a torkába, messze visszahúzta a fogait a szent ujjaitól, és vigyázott, hogy hozzájuk ne érjen. Ekkor azonban a démon a megszállott testből a büntetés és a gyötrelmek miatt menekülni kényszerült, de mivel nem távozhatott a szájon keresztül, hasmenéssel ment ki belőle, undorító nyomokat hagyva hátra.«<sup>86</sup>

A közrend megbontása, a rémhírterjesztés, a pletyka, az izgatás is a démonok műve: az eluralkodó pánik társadalmilag és gazdaságilag is romlásba döntheti a városokat. Amikor Márton megszabadítja a démonoktól a várost, egyúttal a barbár veszélyt is kisebbiti és időt ad arra, hogy tiszta fejjel átgondolják helyzetüket: »Ugyancsak ez idő tájt keltett riadalmat a városban a barbárok megindulásáról és betöréséről szóló váratlan hír. Márton ekkor megparancsolta, hogy hozzanak eléje egy ördögtől megszállt embert, s azt követelte tőle, hogy mondja meg, vajon igaz-e a hír. Akkor ez megvallotta: még tíz démon segített neki a rémhír elterjesztésében, hogy Márton legalább félelemből távozzék el ebből a városból, a barbároknak pedig

85 Uo. 16.

86 Uo. 17.



eszükbé sem jutott a támadás gondolata. Midőn a tisztátalan lélek ezt a templom közepén bevallotta, a város megszabadult félelmétől és zavarától.<sup>87</sup>

A bálványimádás a démoni megszállottság minősített esete Márton szemében. A késő antik püspökök közül egyedül ő veszi magának a fáradságot, hogy térítőtutakra induljon a vidéken és lerombolja a pogány szentélyeket. A térítés célja ugyanaz, mint az ördögűzésé: a közösségi reintegráció. Márton (és Sulpicius) jól látja, hogy a vidéken (*pagus*) élő pogányok (*pagani*), még ha közösséget alkotnak is, kimaradnak a keresztény társadalom építésének kalandjából, szegregálódnak és leszakadnak a krisztianizálódó Római Birodalomban. A térítést „versengésként” látató jelenetek az ősi Izrael prófétái történeteit emelve át a jelenbe valójában már eredményt hirdetnek: a politeisták esélytelenek az igaz Istennel szemben, nincsenek tényleges versenyhelyzetben a posztkonstantini rendszerben. Csak a megkezesztelkedés teszi lehetővé számukra a beilleszkedést és a szentmisén, e kitüntetett közösségi eseményen való részvételt: „Egy másik faluban, amelynek *Leprosum* (*Levroux*) volt a neve, mikor ugyancsak le akart rombolni egy templomot, amelyet gazdagon elhalmozott a babonás hit, a pogányok sokasága ellenállt, sőt erőszakosan elűzték. Márton egy közeli helyre húzódott vissza. Ott három napon át vezeklőruhát hordott, hamut szórt magára, és állandóan böjtölt és imádkozott az Úrhoz, hogy isteni erővel rombolja le azt a templomot, amelyet emberi kéz nem pusztíthatott el. Hirtelen két lándzsás és nagy pajzzsal felszerelt angyal jelent meg neki az égi seregből, azt mondva, hogy az Úr küldte őket, hogy a falusi sokaságot megfutamítsák, és védelmet nyújtsanak Mártonnak, nehogy valaki is ellenálljon, miközben lerombolja a templomot; térjen tehát vissza, és a megkezdett munkát istenfélően fejezze be. Visszatért tehát a faluba, és a pogány sokaság nyugodtan szemlélte, hogy a pogány szentélyt az alapjáig lerombolja, az oltárokat és a bálványszobrokat porrá zúzza. Amikor a földművesek mindezt látták, megértették, hogy az isteni akarat töltötte el őket csodálattal és rettegéssel, nehogy szembeszálljanak a püspökkel. Szinte mindnyájan hittek Jézus Urunkban, és nyilvánosan hirdelve megvallották, hogy Márton istenét kell tisztelni, és fel kell hagyni azon bálványok imádatával, melyek magukon sem tudtak segíteni.”<sup>88</sup>

Az aszkéta és a püspök alakjának összeolvasztása azért ennyire sikeres Sulpicius *Vita Martinijában*, mert azt a közös nevezőjüket emelte ki, melyre minden társadalomnak égető szüksége van: a közösségért önzetlenül tevékenykedő vezetőre. Sulpicius tökéletesen tisztában volt azzal, amire nemrégiben Peter Brown klaszszikus tanulmánya<sup>89</sup> nyitotta rá újra a szemünket: paradox módon a remete az egyedüli igazi önzetlen közösségi ember, aki nem saját zsebre dolgozik, és akit nem lehet korrumpálni. Az aszkéta azzal, hogy lemond a világról, hatalmat nyer fölötte, Isten „tisztá” hatalmát képviseli a földön. Ezért válhat a közösség vezetőjévé. A korrupciómentes hatalom minden társadalomban központi kérdés, de míg a modern társadalmak a negatív kritikánál nemigen jutnak tovább, a késő antikvitás képes volt

87 Uo.18.

88 Uo. 14.

89 Brown, 1971. 80–101.

olyan pozitív példaképet teremteni, melynek mindmáig nem lépett senki helyébe: a „szentember” példaképet.<sup>90</sup> Sulpicius jó érzéssel vette észre, hogy a bitorlóktól, bagaudáktól és barbároktól szenvedő Galliában olyan vezetőre van szükség, aki Isten hatalmát képviseli. Márton, a szerzetes-püspök kétszeresen is Isten hatalmát képviseli: mint a katolikus egyház püspöke és mint aszkéta. Szerzetesként és püspökként egyaránt „társadalmi munkát” végez, a társadalomért dolgozik. Amikor Sulpicius a püspököt csodatévő szentemberként ábrázolja, a közösségépítőt és a közösségépítés csodáját állítja rivaldafénybe.

## Historiográfiai értelmezések

A késő antikvitás és a középkor nem egyszerűen történeti műként, hanem lelkiségi alkotásként olvasta Sulpicius Severus könyvét, melynek újraírása (*réécriture*) már az 5. században megkezdődött: először Petricordiai Paulinus, majd Venantius Fortunatus öntötte versbe a *Vita Martinii*.<sup>91</sup> Márton, a katonából lett remete és a szerzetesből lett püspök irodalmi metamorfózisa megkezdődött. Márton a késő antikvitás és a középkor legkedveltebb szentje volt, kultusza egész Európát behálózta. Sírját zarándokok tömegei keresték fel, Tours-t a középkorban Márton városának (*Martinopolis*) nevezték, az életéről és csodatévő erényeiről szóló hagiográfiai írások (*Martinellus*) a középkor legolvasottabb könyvei voltak, nevezetes köpenyét (*chape*) királyok és császárok külön e célra épített épületben őrizték. A francia királyi dinasztia, a Capetingek erről a köpenyről nevezték el magukat. A 4–14. század között a lelkiség, a politika és a művészetek Márton sokoldalú személyiségének mindig új és új arcát fedezték fel és helyezték előtérbe: az 5–11. század között győzelemért könyörgött közbenjárásáért király (Klodvig és István) és szerzetes (Szent Benedek, Canterburyi Szent Ágoston, Szent Kolumbán, Szent Adalbert) egyaránt. A 12–14. század között Márton szegények iránti odaadása és lovagi erényei kerülnek előtérbe, ekkortól ábrázolják lovon a kettévágott köpeny tulajdonosát. Szent Ferenc pedig Mártonban saját arcát látta meg. Mindketten katonából lettek szerzetesek, és mindketten Krisztus koldusai voltak. Ferenc első ábrázolásai a Mártonikonográfia tipológiáját veszik át. Márton az apostoli szegénység és az első szerzetesség jelképe maradt nemcsak a ferencesek, hanem a későbbi keresztény generációk számára. A sulpiciusi szöveget tehát ekkor lelki irodalomnak tekintették.

A *Vita Martinii* először a reformáció, majd a felvilágosodás döntötte le piedesztáljáról. „Márton életrajza és a csodáiról folytatott Párbeszéd a legfárgatlanabb barbárságnak tetsző tényeket ismertetnek az augustusi aranykorhoz méltó latinsággal. Mivel a jó ízlés és a józan ész között természetes a megfelelés, mindig mélységesen megdöbbenek, valahányszor azt látom, hogy e kettő ellentétbe kerülhet egymással.”<sup>92</sup>

90 Orosz, 1943.

91 Labarre, 1998.

92 Gibbon, 1914. 66. XXVII. fejezet, 1. lábjegyzet: „The Life of St. Martin, and the Dialogues concerning his miracles, contains facts adapted to the grossest barbarism in a style not unworthy of the Augustan age. So natural is the alliance between good taste and good sense that I am always astonished by the contrast.”

Az 1780-as években a felvilágosult anglikán történész, Edward Gibbon nem értette, hogyan lehet ilyen kitűnő latinsággal ekkora „ostobaságokat” írni. A kálvinista Jean Leclerc *Bibliothèque choisie* című, 1710-ben publikált munkájában óva int, nehogy higgyünk Márton „gyanús csodáiban”, hiszen ezek a „sötét” középkorban csak a nép megtévesztésére szolgáltak.<sup>93</sup> A protestánsok már a 16. századtól „kitalációnak” gúnyolták a szentéletrajzokat, és a katolikus szentkultusszal együtt tűzre vetették. A „felvilágosult” forradalmárok rombolásának első áldozata Franciaországban a királyi ház védőszentje, Tours-i Szent Márton sírja és temploma lett. *Martinopolis* – a középkori Európa egyik legnépszerűbb zarándokhelye Jeruzsálem, Róma és Compostela mellett – eltűnt a föld színéről.<sup>94</sup> Az épülettel együtt a késő antikvitás és a középkor legolvasottabb szentéletrajzát, Sulpicius Severus Mártonról szóló írásait is el akarták feledtetni, azt az életművet, melyet *Martinellus* néven gyűjtöttek egybe a középkorban, és számtalan kódexben maradt fenn. A 19. századi pozitivisták hiperkritika a protestáns hitvitázó irodalmat a „tudományosság” álruhájába öltöztetve vetette el a csodatörténeteket és bélyegezte „népbutító fikciónak” a katolikus hagiográfiát.

A *Vita Martini* legszélsőségesebb értelmezése, Edmond-Charles Babut könyve<sup>95</sup> ilyen ideológiák jegyében született. Babut korábban Priscillianusszal foglalkozott,<sup>96</sup> és ez határozta meg Mártonhoz, pontosabban Severushoz való hozzáállását. Babut tézise szerint Sulpicius Severus a priscillianus válságot követő nehéz időkben a Priscillianusszal rokonszenvező antifelicianus kisebbség tagja volt, aki saját nézeteinek elismertetése érdekében találta ki Márton figuráját, hogy emögé bújva legitimálja önmagát és csoportját.<sup>97</sup> Márton csodái, látomásai, „sátános” ügyletei valójában Severus tisztességtelen üzelmeit voltak hivatva leplezni. Ez egészen addig sikerült is, míg Babut le nem rántotta a leplet erről „a közönséges csalóról”.<sup>98</sup> Babut nemcsak Sulpiciust, hanem Szent Mártont is meg akarta fosztani a tiszteletől: „*Gallia összes püspöke közt Márton volt talán a legérdemtelenebb az egyházi dicsőségre.*”<sup>99</sup> Babut úgy érvelt, hogy Mártont, e torzonborz, senkiházi idegent sohasem fogadta be a jólfésült helyi arisztokratákból álló gallo-római püspöki kar: magára maradt furcsa nézeteivel és eretnek eszményeivel, melyeket csak néhány rajongó – köztük Sulpicius Severus – tett magáévá. Babut egyfajta „ellen-szentéletrajzot” írt, amikor Márton és Severus valamennyi tettét és indítékát szisztematikusan kétségbe vonta, kiforgatta, át- vagy félreértelmezte és befeketítette. Minden olyan adatot hitelesnek fogadott el, mely Mártont rossz színben tüntette fel, és mindent elvetett, ami Mártont magasztalta. Ám mivel mindkét véleményt – a kedvezőt

93 A *Vita Martini* historiográfiájának remek összefoglalására lásd: Fontaine, 1967. 171–210.

94 Vieillard-Troïekouroff, 1972. 839–846.; Lelong, 1986.

95 Babut, 1912.

96 Babut, 1909.

97 Stancliffe, 1983. 7–8.

98 Fontaine, 1967. 174.: „*Le fond de la Vie de s. Martin et des Dialogues est ce que nous appelons une imposture.*”

99 Fontaine, 1967. 174.: „*De tous les évêques de la Gaule celui qui paraissait le moins désigné pour la gloire ecclésiastique.*”

és a kedvezőtlen is – kizárólag Sulpicius Severus szövegei őrizték meg számunkra, Babut eljárása módszertani szempontból igencsak kifogásolható.

Babut „nagy leleplezése” nemcsak emiatt bukott meg. A hagiográfia doyenje, a bollandista Hippolyte Delehaye kimerítő elemzésben mutatta ki, milyen gyenge lábakon áll Babut tézise, különösen ami Márton és a priscilliánusok kapcsolatát, illetve Sulpicius Severus keresztény irodalmi műveltségét illeti.<sup>100</sup> A római Gallia kutatója, Camille Jullian prozopográfiai cikkek sorozatában bizonyította be, hogy Mártont püspöktársai és a gallo-római arisztokrácia egyaránt nagyra tartotta és barátságába fogadta.<sup>101</sup> Sem Delehaye, sem Jullian nem foglalkozott azonban Babut kritikájának két sarkpontjával: Márton csodáival, illetve a Sátán problematikájával a *Vita Martiniana*-ban. Ennek okai a felekezeti elfogultságon túl (a katolikus tudósok valószínűleg hiábavaló erőfeszítésnek érezték megérteni a protestáns történelemmel a csoda és a Sátán jelentőségét a katolikus teológiában) mindenekelőtt ideológiai és módszertani szempontok voltak, hiszen a természetfeletti jelenségek értelmezése nem tartozott a pozitívista történettudomány erősségei közé. Mivel a pozitívista történetírás nem a csodák magyarázatára volt kíváncsi, hanem arra, hogy „mi történt valójában” (*was ist eigentlich gewesen*), Babut, Delehaye, Jullian vitája minden tudományos erőfeszítés dacára megmaradt a *detractatio* és az *apologia* hagyományos keretei között, és fő kérdése az „objektív igazság” körül forgott: „hitelesek-e”, „igazak-e”, „megtörténtek-e” Márton csodái vagy sem.

A II. világháború utánig kellett várni a sulpiciusi hagiográfia újraértékelésére. A megváltozott valóságban megváltozott a valóság helyzete is: a történész már nem azt kutatja, hogy „igaz”-e valami, vagy pedig „hamis”, hogy „megtörtént”-e vagy sem, hanem hogy miért tartanak bizonyos korok bizonyos dolgokat igazaknak, és miért tartják más korok ugyanezeket az igazságokat hamisnak. A strukturalista nyelvészet és nyelvfilozófia, a bourdieui szociológia és vallásszociológia, a posztmodern irodalomelmélet, szemiotika, antropológia és pszichoanalízis, a foucault-i filozófia, az absztrakt, a szürrealista és a concept-art meghaladottá tette a racionalizmus és a pozitívizmus eredményeit.

A szavakkal és a szöveggel szembeni elvárások és kérdések megváltoztak. A strukturalista nyelvészet szerint a szavak és a szavakból álló szövegek pusztán „jelek”. A nyelv szimbolikus forma, a szavaknak szóképileg nincs közük jelentésükhöz. A szavak alkotóerővel bírnak, nem „tükrözik” és „leképezik”, hanem formálják a valóságot. A strukturalizmus alapján kialakult új irodalomtudományt nem a szövegben fellelhető „igazságok” vagy „hazugságok” érdeklik, hanem az, hogy a fikció hogyan válik valósággá az olvasó számára: „a szöveg halála az olvasó születése.” A posztmodern irodalomelméletek a hatás és recepció kérdéséhez is másképp állnak hozzá: nem arra kíváncsiak, hogy egy-egy műfaj vagy motívum „honnan ered”, hanem inkább a műfajok és motívumok keveredésére, kontaminációjára, kivágására (*découpage*), a szövegek barkácsolására (*bricolage*). A posztstrukturalista szemiotika és szemiózis felszámolta az objektív valóság fogalmát: egy meghatározott jel-

100 Delehaye, 1920. 5–136.

101 Jullian, 1910. 260–280., 1922. 37–229.

rendszeren belül valamennyi jel értelmes és értelmezhető. Minden kultúra sajátos jelrendszert alkot, ezért a mindenkori kulturális jelenségek csak ezen a jelrendszeren belül, saját „kódjai” segítségével fejthetők meg. Ha kilépünk a jelrendszerből, vagy ha eleve nem találjuk a kulcsot a belépéshez és egy másik jelrendszerben próbáljuk megfejteni a szöveget vagy képet, semmire sem jutunk.

Az új szövegértelmezés és irodalomkritika a bibliai egzegézisre és a hagiográfiára is hatott. A Szentírás és a szentéletrajzok értelmezésében a tipologikus értelmezés került előtérbe a történeti interpretáció mellett.<sup>102</sup> A csodák korábbi elutasítását a 20. században az antropológiai terepmunka is megcáfolta. Néprajzosok és etnopszichológusok Afrikától Amerikáig és Polinéziáig szentemberek működését, gyógyító csodáit jegyezték fel, és lefilmezték, hogyan űzik ki az ördögöt a megszállottakból. E gyógyító csodák létezését, a szent és a szentség központi jelentőségét, közösségformáló erejét a törzsi társadalmakban vallásos hittől függetlenül sem lehetett tagadni.<sup>103</sup> A 20. századi pszichoanalízis és az etnopszichiátria egyaránt kitüntetett figyelmet szentelt a szellemektől való megszállottságnak és a megszállottsági kultuszoknak, az ördögűzésnek és a gyógyító csodák társadalmi szerepének.<sup>104</sup> Afrikanista kutatók olyan szinkretikus vallási közösségek életét tárták fel, mint például a protestáns keresztény harristáké, amely gyóntatással gyógyít és a prófétálásra helyezi a legnagyobb hangsúlyt.<sup>105</sup> A modern antropológiai kutatások fényében a katolikus szentek, így különösen Márton nem „vén bolondnak”,<sup>106</sup> hanem felkészült vallási szakértőnek látszik.

A történetírás és különösen a késő antikvitás strukturalista „antropológiai fordulata” az 1960-as évek végén következett be, amikor a történészek már nem saját koruk „előzményeként” vizsgálták a történeti eseményeket, mintha azok egyesesen vezettek volna a jelenkor jelenségeihez, hanem abszolút „mássággként” álltak hozzá a múlthoz: a múlt egészen más, mint az a kor, amelyben élünk, ráadásul már nem is létezik. A történész feladata a múlt elméleti rekonstrukciója, nem a jelen igazolása a múlt által. Úgy kell foglalkoznia a múlttal, ahogyan az antropológusok foglalkoznak az ipari forradalomtól nem érintett, az írásbeliséget nem ismerő közösségekkel.<sup>107</sup> Az „új filozófia” és az új diszciplínák eredményei a hagyományos tudományágakra, a teológiára, a klasszika-filológiára<sup>108</sup> és a történetírásra is hatottak. A katolikus–protestáns viszonyban a hitvitát felváltotta az ökumenizmus. Az ókeresztény szerzők szövegeinek olvasatában az 1960-as évektől határozott paradigma-váltás következett be. Az evangéliumok és a szentéletrajzok kapcsolatát ma már egészen másképp mutatják be, mint egykor Adolf von Harnack. Marc Van Uytfange kitűnő meghatározása szerint a szentéletrajzok csodatörténetei nem „kiegészítik”

102 Klein, 1974; Hartin–Petzer–Metzger, 1991.

103 Zempléni, 1973. 141–178.

104 Behrend–Luig, 2000.

105 Augé–Bureau–Piault, 1975.

106 Ahogy Márton földiakónusa és utóda, Briccius gondolta: Sulpicius Severus: *Dialogi*. II. 13, 7.: „Martinum (...) nunc per inanes superstitiones et fantasmata visionum ridicula prorsus inter deliramenta senuisse.”

107 Erre a legjobb példa: Brown, 1971.

108 Most, 2002.



és „folytatják” a bibliai történetet, hanem „megvalósítják”,<sup>109</sup> a szent a gyakorlatban „éli” az evangéliumot. Ez a *Vita Antonii* programja: Antal nem szavakban hirdeti, hanem tettekre váltja az evangéliumi eszményt.<sup>110</sup> A csodák arra szolgálnak, hogy bizonyítsák, a szent Istennel eltelt ember, Isten „benne van”, és rajta keresztül működik.

A történettudományban is változást hozott a dekolonizáció: a „civilizált” és „barbár” ellentétpárja, mely a görögök óta meghatározó volt, ma már nem igazán „trendi”. Az új szemlélet szerint a Római Birodalom „bukása” már nem a barbárság feltartóztathatatlan térhódítását jelzi, hanem éppen ellenkezőleg, a birodalmi intézmények és a birodalmi gondolat bámulatos szívósságát és rugalmasságát bizonyítja a középkor ezer évén át, sőt még azon is túl. Szó sincs már „hanyatlásról és bukásról”, inkább átalakulásról, transzformációról.<sup>111</sup> A Római Birodalmon végigsöprő vérszomjas barbárokban a történészek ma inkább „idegen munkavállalókat” látnak,<sup>112</sup> a germán inváziót „etnikai mobilitásnak” nevezik. A klasszikus antikvitás már nem a felvilágosult műveltség modellje a sötét, babonás, vallásos, „szerzetesi” középkorral szemben. A modern történettudományban a legjelentősebb fordulat éppen az aszkézis és a szerzetesség újraértékelésében következett be: a kutatók az aszkézist a világtól való elfordulás helyett immár a hatalom új technikájaként, a megmaradás feltételeként elemzik, a szerzetesi mozgalmat pedig a világból való kivonulás helyett új közösségszervező erőnek tekintik.<sup>113</sup>

Az új történeti kutatásban a legnagyobb változás a „szent püspök” társadalmi szerepének értékelésében következett be. Miért a püspök vált a késő antik egyház kizárólagos szellemi vezetőjévé, hogyan lett a püspök a kora középkori város irányítója?<sup>114</sup> Mindeddig az a nézet volt általános, miszerint Nagy Konstantin császár magisztrátusi hatalommal ruházta fel a püspököket, vagyis azért kiváltságolta az egyházat, hogy az episzkopátust besorozza a Római Birodalom világi adminisztrációjába.<sup>115</sup> Ezzel szemben a legújabb történeti munkák az életszentségben jelölik meg a püspök új, „világi” hatalmának forrását.<sup>116</sup> Ez határozott szakítást jelent a korábbi, a felvilágosodás szellemiségét folytató „racionális” társadalomtörténeti állásfoglalással szemben. A felvilágosodás filozófusai és történétírói voltak az elsők, akik szétválasztották az államot az egyháztól és a két intézmény történetét külön-külön vizsgálták. A vallás és a világ ilyenét szétválasztása azonban művi és anakronisztikus operáció volt. Claudia Rapp helyesen hangsúlyozza, hogy „a világi

109 Van Uytvanghe, 1985. 572. *„Officiellement, la littérature relative à ces ‘hommes – et femmes – de Dieu’ n’est pas devenue une ‘Bible supplémentaire’ comme le voulait l’auteur de la Passio Perpetuae (...), mais officiellement elle se présente comme une exegèse pratique de la Bible, comme une Bible ‘actualisée.’*”

110 Sággy, 2005. 182.

111 Ward-Perkins, 2005; Heather, 2006.

112 Brown, 1998.

113 Ennek bemutatását és bőséges irodalmát lásd: Sággy, 2005. 20–24.

114 Rebillard-Sotinel, 1998.

115 Drake, 2000.

116 Elm, 2003; Sterk, 2004; Rapp, 2005.

és a vallási szféra szembeállítását tökéletesen érthetetlen lett volna a késő antikvitás embere számára”.<sup>117</sup>

A kutatás új paradigmái termékenyítően hatottak Sulpicius Severus művének vizsgálatára. A *Vita Martini* kritikái kiadását 1967–1969-ben tette közzé bámulatosan kimerítő bevezetéssel és kritikai kommentárral Jacques Fontaine, a párizsi Sorbonne latin tanszékének professzora.<sup>118</sup> Munkája döntő előrelépést jelentett a Márton-kutatásban. Babut, Jullian és Delehayé után Fontaine végtelen gonddal gombolyította fel a *question martinienne* valamennyi vonatkozását, a szerzői miliőtől a mű *Sitzen im Lebenjéig* és irodalmi, lelki, történeti értékeléséig. Fontaine szerint Sulpicius nem egyszerűen Márton egyik keresztény „rajongója”, hanem gallo-római földbirtokos, bordeaux-i ügyvéd és történétíró is egyben, akinek Mártonról szóló szövegeit nem lehet *en bloc* fikciónak tekinteni. A *Vita* ugyanakkor nemcsak *res gestae*, hanem a klasszikus retorika szabályait kiaknázó *apologia* és *encomium* is. Fontaine megközelítésének legnagyobb értéke sokoldalúsága: nem egyetlen forrásból eredezteti a mű genezisét és üzenetét, hanem számtalan okot, hatást, ihletet megenged: „Fontos, hogy ne hagyjuk magunkat beskatulyázni egyetlen műfaj keretei közé, miszerint történeti tanúságtétellel vagy magasztalással állunk-e szemben? Ki kell jelentenünk: tanúsággal és magasztalással.”<sup>119</sup> Ez a módszer rendkívüli szabadsággal ruhazza fel az értelmezőt, mert kiengedi a szigorúan vett vallási, irodalmi és történeti kategóriák rácsai közül. Severus történeteiben az élet lüktet, legyenek bár valós események vagy képzeletbeli látomások (*imaginae revelationes*).<sup>120</sup> Márpedig Clifford Geertz óta már a legkritikusabb tudósok is elfogadják, hogy a képzeletbeli éppúgy az emberi valóság része, mint a kézzelfogható tények világa.<sup>121</sup>

Fontaine elemzésében Severust annak az aquitaniai arisztokratákból álló aszkétakörnek a tagjaként mutatja be, melynek vezéralakja a Római Birodalom egyik leggazdagabb földbirtokosa, Pontius Meropius Paulinus volt. Ő mutatta be Severust Mártonnak, és ismerve barátja írói tehetségét, ő biztatta arra, hogy a *Vita Antoniival* versengve írja meg a tours-i püspök élettörténetét. Az új aszkéta-életeszmény aquitaniai követői közé tartozott Severus anyósa, Bassula is, akinek támogatásával Severus egyfajta „aszkrétaközösséget” – Fontaine szellemes kifejezésével –, „ájtatos karavánszerajt” hozott létre birtokán. A *Vita Martini* e kör szellemi és lelki igényeinek kielégítésére készült, irodalmi stílusa az arisztokrata aszkéták elvárásainak felelt meg. Severus nagy fába vágta fejszóját: ennek az alapvetően civil értékeket valló művelt csoportnak egy volt katona szellemi nagyságát kellett bemutat-

117 Rapp, 2005. 6. „A proper understanding of the role of the bishops during this time of transition can be accomplished only once we rid ourselves of the anachronistic baggage of a supposed secular-religious dichotomy. This is an artificial distinction that would have been completely incomprehensible to the men and women of late antiquity.”

118 Sulpice Sévère, 1967–1969.

119 Fontaine, 1967. 178. „Il importe de ne pas se laisser enfermer dans une alternative du genre: témoignage ou apologie. C’est, en fait, témoignage et apologie qu’il faut dire.”

120 Ágoston: *Vallomások*. IX, 10, 25.: „Si cui (...) sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris (...) sileant somnia et imaginae revelationes.” <http://mek.niif.hu/04100/04187/04187.htm>.

121 Fontaine, 1967. 186–187.; Geertz, 1983.



nia;<sup>122</sup> a szemlélődő semmittevés (*otium*) szenátori hagyományát aszkétaelvonulás-ként krisztianizáló<sup>123</sup> társainak a tettek emberét, a világban tevékenykedő püspököt kellett eszményíteni; végül pedig a kereszténnyé váló Római Birodalomban mind otthonosabbá váló felebarátainak egy olyan prófétát kellett dicsérnie, aki minduntalan arra figyelmeztetett, hogy közel az Ítélet.<sup>124</sup> Fontaine éles szemmel veszi észre a *Vita Martini* profetikus dimenzióját, mely megteremti a mű teológiai alaphangulatát és kitűnően elemzi, hogyan lép a korábbi modell, a vértanú helyébe a hitvalló és a szerzetes a késő antik kereszténységben.<sup>125</sup>

Fontaine legnagyobb érdeme Márton látomásainak, Isten és Sátán jelenléteinek tisztázása a *Vita Martiniban*. Márton víziói személyes párbeszédnek Istennel, illetve a Sátánnal. Mind Márton, mind Severus számára az ember életében egyedül ez a párbeszéd számít.<sup>126</sup> Márton az önmegtartóztatás révén válik látnokká, aki képes megkülönböztetni a jó és a rossz szellemi hatalmakat, felismerni a Sátán működését a világban. A keleti szerzetesség hatása kimutatható Severus életrajzában és párbeszédeiben is,<sup>127</sup> aki Mártont oly módon mutatja be, ami nagyon emlékeztet a démonokkal harcoló egyiptomi és szíriai csodatévő aszkétákra. Fontaine azonban felhívja a figyelmet, hogy Márton aszkézise és találkozásai a Sátánnal több mint egyszerű „irodalmi hatás”, „egyiptomi díszlet” a műben.<sup>128</sup> A Sátán Márton vallásos hitének integráns része, Márton vallásos tudatának síkján helyezkedik el. „A Sátán jelenléte a *Vita Martiniben* történelmi tény”,<sup>129</sup> és mint ilyen történelmi magyarázatot igényel. A Sátán történelmi jelenléte a késő antik keresztény mentalitásban keresendő, ám különösen felerősödik az ariánus válság idején, amikor a katolikusok az ariánus császárban az Antikrisztust látták.<sup>130</sup> Poitiers-i Hilarius, Márton mestere II. Constantiust a Sátán elsőszülött fiának tartotta.<sup>131</sup> Már Camille Jullian felvetette, hogy a milánói úton az Ördög nem más, mint Constantius császár.<sup>132</sup>

Fontaine négy csoportba osztja Márton csodáit: 1. evangéliumi csodák (a halott feltámasztása, gyógyítás, ördögűzés), 2. két ok egybeesésének köszönhető csodák (a körmenet megállítása, a zuhanó fa dőlésszögének megváltozása, a tűz megfékezése, időjárás és más természeti jelenségek), 3. folklorisztikus csodák (a

122 Fontaine, 1980. 141–171.

123 Fontaine, 1972. 571–595.

124 Fontaine, 1963b. 84–95.

125 Fontaine, 1963a. 31–58.

126 Fontaine, 1967. 197.: „Cette saisie des mécanismes essentiels de tel rêve ou de telle vision laisse d'ailleurs entier le problème de leur signification religieuse, c'est-à-dire l'utilisation de cet ensemble comme d'un langage au service d'un dialogue personnel entre Dieu (ou Satan) et l'homme. Pour la foi de Martin et de Sulpice seul ce dialogue importe.”

127 Rousseau, 1971. 380–419.

128 Fontaine, 1967. 195.: „C'est au niveau de sa conscience religieuse, interprétant les données de la perception ou de l'imagination, qu'il faut situer les 'incarnations de Satan, et non dans le domaine commode et superficiel des imitations littéraires et d'une simple décoration égyptienne.”

129 Uo. „Le fait satanique est bien dans la *Vita Martini* un fait historique.”

130 Sággy, 2005. 143–147.

131 *Contra Const.* 8.: „Haec ille pater tuus, artifex humanarum mortium, edocuit.” („Ezt apádtól, az emberek halálának szerzőjétől tanultad.”) In: Hilare de Poitiers, 1987. 72.

132 Jullian, 1910. 272.

kés eltűnése), 4. a szerző által „kitalált” csodák (Paulinus szembajának meggyógyítása). A *Vita Martiniben* az evangéliumi csodák a leggyakoribbak, és a kitalált csodák a legritkábbak. Fontaine ezt azzal magyarázza, hogy a késő antik író sokkal kisebb írói szabadságot élvezett, mint a mai.<sup>133</sup> A hagyomány – a keresztény hagyomány, a helyi, marmoutier-i szerzetesi tradíció és a késő antik irodalmi kánon – féken tartotta a szerző képzelőerejét és egyúttal meghatározta, hogy mit írhatott. A késő antik irodalom szabályai és követelményei a *Vita Martini* valóság tartalmát igazolják. Fontaine ennek alapján megállapítja, hogy a mű történeti értéke mindent összevetve számottevőbb, mint azt korábban vélték.<sup>134</sup>

Fontaine monumentális munkájával egyidejűleg jelent meg Henry Chadwick rövid összegzése a korai egyházzól,<sup>135</sup> melyben Sulpicius életrajzát az aszkéta mozgalom keretein belül mutatja be. Chadwick szerint Sulpicius jórészt fiktív életrajzában leginkább azt akarta bizonyítani, hogy Galliában is teremtek olyan aszkéták, mint Egyiptomban, sőt csodatetteikkel felül is múlták az egyiptomi szerzeteseket.<sup>136</sup> Chadwick a *Vita Martinit* későbbre, 403-ra datálja, ezáltal összemossa a *Dialógusokkal*, és így Sulpicius rajongó lelkesedését Márton csodái iránt a Marseille-ben 410 táján letelepedő és kolostorokat alapító Johannes Cassianus józan szerzetesi mérsékletével hasonlíthatja össze.

Fontaine eredményeire építve Clare Stancliffe tisztázta az életrajzíró és hőse, illetve a csoda és a történelem viszonyát a *Vita Martiniben*.<sup>137</sup> A csodák főszerepet játszanak Sulpicius Severus művében: nem véletlenül bukkannak föl az elbeszélésben, hanem ezek alkotják magát az elbeszélést.<sup>138</sup> Stancliffe a csoda „jel” szerepével, a késő antik mentalitással, valamint a Márton és Sulpicius Severus keresztény hitét jellemző profetikus millenarizmussal magyarázza, miért helyezi Severus a csodákat az életrajz és a *Dialógusok* középpontjába. Kiemeli, hogy Sulpicius Márton-ábrázolása a valóságban gyökerezik, de a csodatévő „szentember” alakját stilizálja és az aszkéta-életeszményt némi túlzással és nyilvánvalóan propagandisztikus céllal úgy mutatja be, mint amely már megnyerte magának a korabeli egyházat.<sup>139</sup>

Márton életének kronológiáját illetően egy fontos kérdésben Stancliffe más nézetet képvisel, mint Fontaine. Sulpicius Severus életrajzában egyetlen évszám sem szerepel. Nem tudjuk meg, mikor született Márton, csak azt, hogy Iulianus csá-

133 Fontaine, 1967. 202. „La liberté de l’imagination individuelle est beaucoup plus bridée chez un écrivain antique que chez un moderne. Dans la mesure où le poids des traditions est encore plus lourd dans une culture sénéscente comme celle du IV<sup>e</sup> siècle.”

134 Uo. 203. „La valeur historique de la *Vita Martini* est beaucoup plus considérable que l’offensive hypercritique n’eût invité à le croire désormais.”

135 Chadwick, 1967; magyarul: Chadwick, 2003.

136 Chadwick, 1967. 182. „A zealous publicist from Aquitaine, Sulpicius Severus, writing about 403, achieved popular success with a largely fictitious biography of the ascetic bishop Martin of Tours, designed to show that Gaul could produce a saint superior even to the Egyptian ascetics.”

137 Stancliffe, 1983.

138 Uo. 9. „Miracle stories do not just crop up incidentally in the course of his main narrative: rather, they are his main narrative.”

139 Uo. 318.

szár idején szerelt le 356-ban, amikor Iulianus a galliai seregek vezére volt. Sulpicius szerint Mártont 15 évesen sorozták be és öt évet szolgált, azaz húszéves korában hagyta ott a katonaságot. Ez azt jelenti, hogy 336-ban született. A római hadseregben a kötelező katonai szolgálat azonban huszonöt év volt. Fontaine szerint Sulpicius azért igyekezett csökkenteni Márton katonaeveinek számát, hogy tisztázza hőse előéletét bírálói előtt, mivel a katonaság és a kereszténység sokak szemében összeegyeztethetetlen volt.<sup>140</sup> A katonák kezéhez vér tapadt, durva, szabados életet éltek, márpedig egy keresztény püspöknek feddhetetlen erkölcsűnek kellett lennie. A császári törvények is tiltották, hogy a katonák szerzetesnek álljanak. A kérdés azon áll vagy bukik, hogy Sulpicius Severus tudósítását fogadjuk-e el, vagy pedig a korabeli katonai szabályzatot. Fontaine – Babut-t követve – a „hosszú kronológia” híve, vagyis szerinte Márton valójában huszonöt évet szolgált a seregben, csak Severus „kozmetikázta” ki ezt a tényt életéből.<sup>141</sup> Stancliffe ezzel szemben azzal érvel, hogy bár a kortársak Severus Márton-ábrázolását több szempontból bírálták, a katonai szolgálat „lerövidítését” sohasem vetették szemére. Severus nehezen állíthatta volna, hogy Márton csak öt évet szolgált a seregben, amikor mindenki tudta, hogy huszonöt év a szolgálati idő. Ám mivel ezen egyetlen kortárs olvasója sem háborodott fel, ez kétségkívül azt jelenti, hogy tudósítását igaznak fogadták el. Lehetséges, hogy öt év szolgálat után is le lehetett szerelni, vagy legalábbis hogy Márton esetében ez így történt. Stancliffe tehát a severusi „rövid kronológia” hívéként Márton születési évét 336-ra teszi.<sup>142</sup>

Míg Fontaine és Stancliffe Sulpicius Severus művét helyezte az elemzés középpontjába, az újabb kutatásban a hangsúly a szentéletrajzról a szent és a közösség viszonyára tevődött át. Az aszkézis kérdése megosztotta a keresztény társadalmat. Az árkok nemcsak a szerzetesek és a püspökök, hanem az új aszkéták és a konzervatív keresztények között húzódtak. A megtartóztató „radikálisok” a házasságban élő vagy világi hivatást vállaló keresztényeket „másodrendűeknek” tartották, akiknek semmi esélye bejutni a Mennyei Királyságba. Ez joggal háborította fel a régi keresztényeket, akik ugyan házasságban éltek, mégis jó kereszténynek tartották magukat. A régi keresztények gyanakvással és ellenszenvvel fogadták az önmegtartóztatókat, mivel az aszkézis közismerten az eretnek szekták specialitása volt. A „régik” keresztények eretneknek bélyegezték az aszkétákat, az „új” aszkéták pedig félkeresztényeknek, sőt félpogányoknak tartották a hagyományos keresztényeket. Márton alakjában Sulpicius Severus a karizmatikus és csodatévő „szentembert” állítja mintául a nyugati epizkopátus elé. Már a priszcellianus válság is az aszkéta-életvitel körül forgott: milyen a helyes keresztény életforma, olvashatják-e együtt a Szentírást férfiak és nők? A priszcellianus vita után 393-ban robbant ki a Szentföldön az első origenista konfliktus. Ez az a spirituális háttér, mely a keleti és nyugati keresztény lelkiséget összeolvasztó *Vita Martini* nagy témáit is magyarázza.

140 Fontaine, 1967. 143. 1. jegyzet; Harnack, 1905.

141 Fontaine, 1968. 504. „Un écrasement chronologique de la période qui s'étend entre le baptême et la sortie réelle du service au bout des 25 ans réglementaires.”

142 Stancliffe, 1983. 111–132.

Paulinus – Melania és Rufinus révén – jól ismerte a jeruzsálemi órigenista csoport lelkiségét: Márton életrajza az órigenista vitára adott válaszként is olvasható.

Posztmodern történeti, irodalmi és vallási kérdésselvetései révén a kutatás egyre izgalmasabbá teszi a hagiográfiát. A *Vita Martini* újraértékelése csak most kezdődik igazán. Michael Stuart Williams alapvető tanulmánya a Szentírás és a szent-írás összekapcsolódásáról a Krisztus-követés, a Biblia folytatása és aktualizálása terén nyitott új távlatokat.<sup>143</sup> A keresztény életrajzíró egy újabb „szent szöveg” alkotója, aki az írás által maga is megszentelődni és üdvözülni remél. Erre a legjobb példa Sulpicius *Szent Márton-életrajza*, egy érzékeny értelmiségi zseniális alkotása, mely nemcsak saját írásának mozgatórugóit tárja fel, hanem a Szentírás és a szent-írás, az élet és az esemény, a képzelet és a történeti tény bonyolult kapcsolatának és alkalmazásának egész spektrumát felvonultatja.

## Forrás- és irodalomjegyzék

### 1. Kiadott források

Ágoston

1975 *Szent Ágoston vallomásai*. Ford.: Vass József. Bp., 1975.

Ammianus Marcellinus

1993 Ammianus Marcellinus: *Róma története*. Ford.: Szepesy Gyula. Bp., 1993.

*Ausone et Paulin de Nole*

2004 *Ausone et Paulin de Nole: Correspondance*. Introduction, texte latin, traduction et notes Amherdt, David. Bern, 2004.

Ausonius

1924 Ausonius: *Epistles*. Transl.: Evelyn-White, Hugh. Cambridge, Mass., 1924. (Loeb Classical Library.)

*Codex Theodosianus*

1952 *The Theodosian Code and the Simondian Constitutions*. Translated by Clyde Pharr. Princeton, 1952.

Hilár

1987 Hilaire de Poitiers: *Contre Constance*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par André Rocher. Paris, 1987. (Sources chrétiennes, 334.)

1999–2000 Hilaire de Poitiers: *La Trinité I–III*. Paris, 1999–2000. (Sources chrétiennes, 443., 448., 462.)

*Historia augusta*

2003 *Historia augusta: Császárok története*. Sajtó alá rend.: Burai Erzsébet et al. Debrecen, 2003.

Jeromos

1991 Szent Jeromos: „Nehéz az emberi léleknek nem szeretni.” A keresztény életről, irodalomról és tudományról. Ford., jegyz., utószó: Adamik Tamás. Bp., 1991.

2005 Szent Jeromos: *Levelek*. I–II. Ford.: Takács László. Bp., 2005.

<sup>143</sup> Williams, 2008.

Minucius Felix

2001 Minucius Felix: *Octavius*. Ford.: Károsi Sándor–Heidl György. Bp., 2001.

Orosz

1943 *Egy magyar szentember*. Orosz István *önéletrajza*. Kiadta Bálint Sándor. Bp., 1943.

PL

*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Vol. 10. *Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi Opera Omnia*. Ed.: Migne, Jacques Paul. Parisiis, 1844. Vol. 13. *Sanctorum Damasi Papae et Paciani necnon Luciferi Episcopi Calaritanus opera omnia*. Ed.: Migne, Jacques Paul. Parisiis, 1845. Vol. 84. *Sancti Isidori Hispalensis Episcopi opera omnia*. Ed.: Migne, Jacques Paul. Parisiis, 1850.

Priscillianus

1889 *Priscilliani quae supersunt. Priscillianus Tractatus, Canones*. Ed.: Schepss, Georg. Vindobonae, 1889. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 18.)

Prosper Aquitanus

1892 Prosper Aquitanus: *Chronicon*. In: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII.* Hrsg. v. Mommsen, Theodor. Berlin, 1892. 341–449. (Monumenta Germaniae Historica Auctores antiquissimi, 9.)

Sallustius Crispus

1978 *C. Sallustius Crispus összes művei*. Szerk.: Zsolt Angéla. Bp., 1978. (Magyar Helikon, 41.)

*Scriptores Historiae Augustae*

1965 *Scriptores Historiae Augustae*. I–II. Hrsg. v. Hohl, Ernst. Leipzig, 1965.

Sulpicius Severus

1866 Sulpicius Severus: *Opera., Sulpicii Severi libri qui supersunt*. Recensuit et commentario critico instruxit Carolus Halm. Vindobonae, 1866. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 1. benne: *Chronicon*, 3–105., *Dialogorum libri* I–II. 152–216.)

1967–1969 Sulpice Sévère: *Vie de Saint Martin*. I–III. Introduction, texte et traduction par Fontaine, Jacques. Paris, 1967–1969. (Sources chrétiennes, 133–135.)

1998 Sulpicius Severus: *Szent Márton élete*. Ford.: Borián Elréd OSB–Reichardt Aba OSB. Pannonhalma, Bencés Kiadó, 1998.

2006 Sulpice Sévère: *Gallus. Dialogues sur les „vertus” de Saint Martin*. Ed.: Fontaine, Jacques. Paris, 2006.

Titus Livius

1963–1976 Titus Livius: *A római nép története a város alapításától*. Ford.: Muraközy Gyula, Kis Ferencné. Bp., 1963–1976.

Tyrannius Rufinus

2004 Tyrannius Rufinus: *Az egyiptomi szerzetesek élete*. Piliscsaba, 2004.

## 2. Szakirodalom

André

1996 André, Jean-Marie: *L’otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l’époque augustéenne*. Paris, 1966.

Aretz

1996 *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi*. Hrsg. v. Aretz, Erich et al. Trier, 1996.

## Augé–Bureau–Piault

1975 Augé, Marc–Bureau, René–Piault, Colette: *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*. Paris, 1975.

## Babut

1909 Babut, Edmond-Charles: *Priscillien et le priscillianisme*. Paris, 1909.

1912 Babut, Edmond-Charles: *Saint Martin de Tours*. Paris, 1912.

## Barnes

1993 Barnes, Timothy D.: *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, Mass., 1993.

## Beckwith

2005 Beckwith, Carl L.: The Condemnation and Exile of Hilary of Poitiers at the Synod of Béziers (356 C. E.). In: *Journal of Early Christian Studies*, 13. (2005) 21–38.

## Behrend–Luig

2000 *Spirit Possession, Modernity, and Power in Africa*. Eds: Behrend, Heike–Luig, Ute. Madison, 2000.

## Booamra

1998 Booamra, John L.: Constantine and The Council of Arles: The Foundations of Church and State in the Christian East. In: *Greek Orthodox Theological Review*, 43. (1998) 129–141.

## Borchardt

1966 Borchardt, C. F. A.: *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*. The Hague, 1966.

## Brown

1971 Brown, Peter: The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. In: *Journal of Roman Studies*, 61. (1971) 80–101.

1998 Brown, Peter: *Az európai kereszténység kialakulása, 200–800*. Bp., 1998.

2003 Brown, Peter: *Szent Ágoston élete*. Bp., 2003.

## Burrus

1995 Burrus, Virginia: *The Making of a Heretic: Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*. Berkeley–Los Angeles, 1995.

## Chadwick

1967 Chadwick, Henry: *The Early Church*. Middlesex, 1967.

1976 Chadwick, Henry: *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*. Oxford, 1976.

2003 Chadwick, Henry: *A korai egyház*. Bp., 2003.

## Conybeare

2000 Conybeare, Catherine: *Paulinus Noster: Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*. Oxford, 2000.

## Coşkun

2002 Coşkun, Altay: *Die gens Ausoniana an der Macht. Untersuchungen zu Decimius Magnus Ausonius und seiner Familie*. Oxford, 2002.

## Daly

2009 *Apocalyptic Thought in Early Christianity*. Ed.: Daly, Robert J. Grand Rapids, Mich., 2009.

## Delehay

1920 Delehay, Hippolyte: Saint Martin et Sulpice Sévère. In: *Analecta Bollandiana*, 38. (1920) 5–136.



## Doignon

1971 Doignon, Jean: *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1971.

1990 Doignon, Jean: Sur la 'descente' du Christ en ce monde chez Hilaire de Poitiers. In: *Revue de l'histoire des religions*, 207. (1990) 1. sz. 65–75.

2005 Doignon, Jean: *Hilaire de Poitiers. Disciple et témoin de la vérité, 356–367*. Paris, 2005.

## Drake

2000 Drake, Harold Allen: *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*. Baltimore–London, 2000.

## Drinkwater

1987 Drinkwater, John F.: *The Gallic Empire. Separatism and Continuity in the North-Western Provinces of the Roman Empire*. Stuttgart, 1987.

## Duchesne

1894–1915 Duchesne, Louis: *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*. Vol. I–III. Paris, 1894–1915.

## Duval

1971 Duval, Paul-Marie: *La Gaule jusqu'au milieu du V<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1971.

## Elm

2003 Elm, Eva: *Die Macht der Weisheit: Das Bild des Bischofs in der Vita Augustini des Possidius und anderen spätantiken und frühmittelalterlichen Bischofsviten*. Leiden, 2003.

## Fontaine

1963a Fontaine, Jacques: Sulpice Sévère a-t-il travesti saint Martin de Tours en martyr militaire? In: *Analecta Bollandiana*, 81. (1963) 31–58.

1963b Fontaine, Jacques: Une clé littéraire de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère: la typologie prophétique. In: *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*. Utrecht, 1963. 84–95.

1967 Fontaine, Jacques: Introduction. In: Sulpice Sévère: *Vie de Saint Martin*. I. Paris, 1967. 171–210.

1968 Fontaine, Jacques: Commentaire. In: Sulpice Sévère: *Vie de Saint Martin*. II. Paris, 1968.

1972 Fontaine, Jacques: Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV<sup>e</sup> siècle occidental. In: *Epektasis. Mélanges offerts au Cardinal Jean Daniélou*. Ed.: Daniélou, Jean–Fontaine, Jacques–Kannengiesser Charles. Paris, 1972. 571–595.

1980 Fontaine, Jacques: Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IV<sup>ème</sup> siècle: l'idéal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien. In: *Ecclesia orans. Mélanges patristiques offerts au Père Adalbert G. Hamman à l'occasion de ses quarante ans d'enseignement*. Ed.: Saxer, Victor. Roma, 1980. 141–171.

## Geertz

1983 Geertz, Clifford: *Local Knowledge: Further Essays on Interpretive Anthropology*. New York, 1983.

## Gibbon

1914 Gibbon, Edward: *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Ed.: Bury, J. B. London, 1914.

Goudineau–Guichard–Kaenel

2010 *Celtes et Gaulois, l'archéologie face à l'histoire. Colloque de synthèse, Paris, Collège de France, du 3 au 7 juillet 2006*. Éd.: Goudineau, Christian–Guichard, Vincent–Kaenel, Gilbert. Glux-en-Glenne, 2010.

Guyon–Jégouzo

2001 Guyon, Jean–Jégouzo, Anne: *Les premiers chrétiens en Provence. Guide archéologique*. Paris, 2001.

Harnack

1905 Harnack, Adolf von: *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen, 1905.

Hartin–Petzer–Metzger

1991 *Text and Interpretation: New Approaches in the Criticism of the New Testament*. Eds.: Hartin, Patrick J.–Petzer, J. H.–Metzger, Bruce M. Leiden, 1991.

Heather

2006 Heather, Peter: *The Fall of the Roman Empire: a New History of Rome and the Barbarians*. Oxford, 2006.

Hilaire et son temps

1969 *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre–3 octobre 1968, à l'occasion du XVI<sup>e</sup> centenaire de la mort de saint Hilaire*. Paris, 1969.

Hunter

2003 Hunter, David G.: Rereading the Jovinianist Controversy: Asceticism and Clerical Authority in Late Ancient Christianity. In: *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 33. (2003) 3. sz. 453–470.

Jones

2009 Jones, Allen E.: *Social Mobility in Late Antique Gaul: Strategies and Opportunities for the Non-elite*. Cambridge, 2009.

Jullian

1910–1922 Jullian, Camille: Notes gallo-romaines. In: *Revue des Études anciennes*, 12. (1910) 260–280.; 24. (1922) 37–229.

Klein

1974 Klein, Ralph W.: *Textual Criticism of the Old Testament: the Septuagint after Qumran*. Philadelphia, 1974.

Labarre

1998 Labarre, Sylvie: *Le manteau partagé. Deux métamorphoses poétiques de la Vie de saint Martin chez Paulin de Périgueux (V<sup>e</sup> s.) et Venance Fortunat (VI<sup>e</sup> s.)*. Paris, 1998.

Lehmann

1992 Lehmann, Tomas: Eine spätantike Inschriftensammlung und der Besuch des Papstes Damasus an der Pilgerstätte des hl. Felix in Cimitile/Nola. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 91. (1992) 243–281.

1997 Lehmann, Tomas: Martinus und Paulinus in Primuliacum (Gallien): Zu den frühesten nachweisbaren Mönchsbildnissen (um 400) in einem Kirchenkomplex. In: *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit*. Hrsg. v. Keller, Hagen–Neiske, Franz. München, 1997. 56–67.

Lelong

1986 Lelong, Charles: *La basilique Saint-Martin de Tours*. Chambray-lès-Tours, 1986.

## Lienhard

1977 Lienhard, Joseph T: *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*. Köln, 1977.

## Most

2002 *Disciplining Classics – Altertumswissenschaft als Beruf*. Ed.: Most, Glen W. Göttingen, 2002.

## Prinz

1996 Prinz, Friedrich: Der Testfall: Das Kirchenverständnis Bischof Martins von Tours und die Verfolgung der Priscillianer. In: *Hagiographica*, 3. (1996) 1–13.

## Rapp

2000 Rapp, Claudia: The Elite Status of Bishops in Late Antiquity in Ecclesiastical, Spiritual, and Social Contexts. In: *Arethusa*, 33. (2000) 379–398.

2005 Rapp, Claudia: *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley, 2005. (The Transformation of the Classical Heritage, 37.)

## Rebillard–Sotinel

1998 *L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle. Image et autorité*. Éd.: Rebillard, Éric–Sotinel, Claire. Rome, 1998.

## Rousseau

1971 Rousseau, Philip: The Spiritual Authority of the ‚Monk-Bishop‘: Eastern Elements in some Western Hagiography of the Fourth and Fifth Centuries. In: *Journal of Theological Studies*, 23. (1971) 2. sz. 380–419.

## Sághy

2005 Sághy Marianne: *Isten barátai. Szent és szentéletrajz a késő antikvitásban*. Bp., 2005.

2006 Sághy Marianne: Christo vivere: Egyház, világ, aszkézis a késő antik Galliában. In: *Porta patet. A 60 éves Török József köszöntése*. Szerk.: Perendy László. Bp., 2006. 281–295.

2008 Sághy, Marianne : Should Monks become Bishops? A Debate on Asceticism and Episcopal Power in the Fourth-Century West. In: *Church, Society, Monasticism*. Ed.: López-Tello García, Eduardo. Roma, 2008. 39–45.

2016 Sághy Marianne: A Szentírás útja. Bibliai modellek Sulpicius Severus Szent Márton-életrajzában. In: *Szent Márton útjai*. Szerk.: Tóth Ferenc. Szombathely, 2016. (Megjelenés előtt.)

## Sivan

1992 Sivan, Hagith: Town and Country in Late Antique Gaul: The Example of Bordeaux. In: *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?* Eds.: Drinkwater, John F.–Elton, Hugh. Cambridge, 1992. 132–143.

1993 Sivan, Hagith: *Ausonius of Bordeaux: Genesis of a Gallic Aristocracy*. London, 1993.

## Špidlík

2009 Špidlík, Tomáš: *A két Melánia. Regényes életutak az V. században*. Bp., 2009.

## Stancliffe

1983 Stancliffe, Clare: *Saint Martin and His Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus*. Oxford, 1983.

## Sterk

2004 Sterk, Andrea: *Renouncing the World Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*. Cambridge, Mass., 2004.

## Thelamon

1977 Thelamon, Françoise: *Modèles de monachisme oriental selon Rufin d'Aquilée*. Udine, 1977.

## Trout

1999 Trout, Dennis E.: *Paulinus of Nola: Life, Letters and Poems*. Berkeley–Los Angeles, 1999.

## Van Dam

1985 Van Dam, Raymond: *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley, 1985.

## Van Uytfanghe

1985 Van Uytfanghe, Marc: L’empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale. In: *Le monde latin antique et la Bible*. Ed.: Fontaine, Jacques–Pietri, Charles. Paris, 1985. 565–611.

## Vieillard-Troïékouroff

1972 Vieillard-Troïékouroff, May: La basilique de Saint-Martin de Tours de Perpetuus (470) d’après les fouilles archéologiques. In: *Evolution générale et développements régionaux en histoire de l’art. Actes du XXII<sup>e</sup> Congrès international d’histoire de l’art, Budapest*. Vol. 2. Bp., 1972. 839–846.

## Ward-Perkins

2005 Ward-Perkins, Bryan: *The Fall of Rome and the End of Civilization*. Oxford, 2005.

## Wiles

1996 Wiles, Maurice: *Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries*. Oxford, 1996.

## Williams

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

## Worsley

1968 Worsley, Peter: *The Trumpet Shall Sound: A Study of ‘Cargo Cults’ in Melanesia*. New York, 1968.

## Zempléni

1973 Zempléni, András: Pouvoir dans la cure et pouvoir social. In: *Nouvelle Revue de Psychoanalyse*, 8. (1973). 8. sz. 141–178.

## MARIANNE SÁGHY

THE LIFE OF SAINT MARTIN BY SULPICIUS SEVERUS  
CONTEXT, MODELS, HISTORIOGRAPHY

This paper presents, for the first time in Hungarian historiography, the genesis, message, and reception of Sulpicius Severus’ *Vita Martini*. The first part sketches the history of fourth-century Gaul with a special focus on the Gallo-Roman Christian aristocracy taken by the ascetic revolution. This is the circle that inspired and read Severus’ work. The second part deals with the Scriptural and hagiographical models of the new, “charismatic-prophetic-ascetic” Christian bishop, the mystical and self-denying pastor of his community, promoted by the *Vita Martini*. Finally, the paper surveys the problems and different interpretations of this powerful and fascinating text, the first Christian bestseller after the Bible.

## Klasszikus és keresztény értékek a nagybirtokos arisztokrácia lelkiségében a 4. század végi latin Nyugaton

A 4. század végi latin egyházatyák három legnagyobbika városban született (Trierben, Stridonban, Thagastében) és rövid megszakításokkal városban is élt (Milánóban, Hippóban, Betlehemben).<sup>1</sup> Hilarius poitiers-i püspök városi háttere már nem ennyire egyértelmű: Tours-i Szent Márton elvonulása Ligugébe és Hilariusnak *A Szentháromságról* bevezetőjébe szőtt vallomása ezt cáfolni látszik.<sup>2</sup> A vidék és a többé-kevésbé krisztianizált „falusi elvonulás” (*secessus in uillam*) azonban Gratianus és Theodosius századának három nagy keresztény költőjénél, Ausoniusnál, Paulinusnál és Prudentiusnál központi helyet foglal el.

Ez a kor a nagybirtok kora.<sup>3</sup> A 4. századi régészeti leletek – a szicíliai Piazza Armerina, a karthágói „Iulius úr” vidéki birtoka, Aquitania fényűző chiragani és montmaurini villái, az ókasztíliai Dueñas-villa elegáns mozaikjai – mind-mind vidéki kúriák felújításáról, sőt építéséről tanúskodnak.<sup>4</sup> E villák díszítésében – az Ebro menti Fragától a kenti Lullingstone-ig – sokféleképp, de világosan feltűnik a kereszt.

1 A tanulmány eredeti megjelenése: Fontaine, Jacques: Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV<sup>e</sup> siècle occidental. In: *Epektasis. Mélanges offerts au Cardinal Jean Daniélou*. Ed.: Daniélou, Jean-Fontaine, Jacques-Kannengiesser, Charles. Paris, Beauchesne, 1972. 571–595.

2 Márton Hilarius családjának birtokára vonulhatott el Ligugébe: Sulpicius Severus: *Vita Martini*. II. 613. Jean Doignon a sallustiusi és lactantiusi átvételeken túl számos értékes megfigyelést tesz az előszóról: Doignon, 1971. *A Szentháromságról* előszava a semmittevésről (*otium*) és a dúskálásról (*opulentia*) szóló elmélkedéssel indul, annak érzékeltetésére, hogy milyen nyugtalanná teszi az emberi szívet ez a földhözragadt életeszmény, melynek legnyilvánvalóbb képviselői az aquitaniai nagybirtokosok és a gallo-római arisztokraták voltak, az a társadalmi réteg, ahonnan Hilarius is származott. Az előszó többi eleme – a gazdag trágyát adó állatok életének bonyolult hasonlata, a pogány természetvallásban „a föld és az ég elemeinek” tisztelete, az epikureizmus kritikája vagy a teremtetett természet szépsége – még kutatásra vár.

3 A késő Római Birodalom nagybirtokos arisztokráciájának társadalomtörténetéről: Gagé, 1971. 390–399. Galliára lásd: Jullian, 1926. 126–180. Különös tekintettel két fejezetre: 130–136. („A szenátori nagybirtokok”), továbbá 139–146. („A nagybirtokosok mindenhatósága”). Lásd még: Stroheker, 1970. Hispaniára: Blázquez, 1964. Balil, 1965. 886–904. hangsúlyozza a 4. századra vonatkozó epigráfiai források szegénységét Stroheker, 1963. 107–132. nyomán.

4 A római Gallia villáiról: Grenier, 1934. 783–884. (különös tekintettel a chiragani villára vonatkozóan: 832–838.); Fouet, 1969. A hispaniai villákról: Taracena, 1947. 76–79.; Palol, 1970. 43–50.; Palol, 1967a. 196–225. Az Ebro felső szakaszán és Hispania Tarraconensis villái: Blázquez, 1964. 96–104.; Balil, 1965. 886–904.

Bármily nehezen értelmezhető is egyes kontextusokban, annyit biztosan jelez, hogy e földesurak valamilyen módon kapcsolódtak a kereszténységhez.<sup>5</sup>

A latin Nyugat romanizált vidékein az ember és a föld ősi kapcsolatának köszönhetően az életkörülmények és az életmód kölcsönhatásban álltak. Az „elfalusiasodás” (*rusticatio*) költői és filozófiai ábrázolását a római irodalom legnagyobbjai folyamatosan megújították és elmélyítették az idősebb Catótól a villakedvelő Cicerón át Maternusig, akinek ars poeticáját Tacitus örökölte meg a *Szónokok párbeszédében*. A falu (*rus*) filozófiája széles spektrumot ölelt át a földművelés gyakorlati tudnivalóitól a legemelkedettebb vallásos kontemplációig. Ezt a hagyományt gazdagította eredeti szellemben és új érzésvilággal Vergilius, Horatius, Seneca és az ifjabb Plinius.<sup>6</sup>

Hogyan találkozik a kereszténység és a Szentírás az antik hagyománnyal anélkül a három „rusztikusnál” (*mures rustici*), Ausoniusnál, Paulinusnál és Prudentiusnál, akik egyúttal urbánus értelmiségiek (*urbani*) és az auktorok lelkes olvasói is voltak? Milyen mértékben építették bele vagy zárták ki a vidéki élet (*vita rustica*) pogány értékeit keresztény életükbe, melynek keretei azonosak voltak a korábbiakkal? Milyen hasonlóságok és milyen különbségek vannak e költők között? Olyan jólismert szövegeket vizsgálok e „falusi” perspektívából, mint Paulinus és idős mestere, Ausonius édes-keserű levelezése.

Nem az a leegyszerűsítő történeti kérdés foglalkoztat, hogy a késő római arisztokrácia visszatért-e a földhöz. A városi és a vidéki élet váltogatása ősi hagyomány volt, ami nemcsak fennmaradt, de arányaiban a falu javára tolódott el: ezt Ausonius világosan leírja Terentius *Eunuchus*ából kölcsönzött kifejezésekkel.<sup>7</sup> Hagyományos volt az a világi vagy vallásos indíttatású kivonulás is, amikor magas rangú tisztségviselők „nyugdíjazásukat” követően visszavonultak birtokaikra.<sup>8</sup> Az a vallás-

5 A fragai (Lleida grófság) villa Fortunatus mozaikjainak chrisonjéről: Palol, 1967b. 90., 197.; az extrema-durai nagy La Cocosa-villában talált, keresztény feliratot tartalmazó fémtárgy (Palol, 1967b. 140.), egy téglán talált chrison-maradvány (Aceuchal, Portugália), és egy másik, faragott chrison ω-jával a késő római *opus sectile* technikával díszített cryptoporticusa (Gabia la Grande, Granada tartomány). A britanniai villák ikonográfiájáról: Painter, 1971. 156–175.

6 André, 1962.; André, 1966. (Különös tekintettel a Horatiusról és Vergiliusról szóló zárófejezetre.) Gazdasági és társadalmi szempontokat elemez fontos Vergilius-fejezettel: Martin, 1971. Lásd még: Joly, 1956; Grilli, 1953. Ez a munka elsősorban az antikvitás és a kereszténység közötti átmenetet vizsgálja, szinte kizárólag a görög egyházatyák művein keresztül (283–344.). A késő antik pogány vallásról lásd: Marrou, 1937. Különös tekintettel a munkát lezáró mintegy százoldalmi értelmezésre.

7 A városi *negotium* és a vidéki *otium* klasszikus római életre jellemző váltogatása a 4. században is tovább élt, már csak azért is, mert a megújított és megerősített városok hatalmi és gazdasági központok maradtak. Anakronisztikusan vetítettük vissza e korra a középkori „várgazdaság” képét: Jullian, 1926. 126–180. André Chastagnol javasolja, hogy térjünk vissza erre a fontos kérdésre. Ausonius *De herediolo* címet viselő egyértelmű szövegén kívül (lásd: Ausonius, 1886. 17–28.) Sulpicius Severus önéletrajzi beszámolóját is idézhetjük; ő furcsa módon még megtérése után is „Tolosae positus”-nak mondja magát egy olyan élet-helyzetben, amikor idejének nagy részét primiliacumi birtokain kellett töltenie. Lásd: Sulpicius Severus: *Vita Martini*. III. 279. Az aktív és a kontemplatív élet váltogatásának utóéletéről monasztikus kontextusban: Leclercq, 1961. 111.

8 Ausonius, Sulpicius, Paulinus és levelezőtársaik (mint Aper és Amanda) esetén kívül figyelemre méltó az 5. század eleji különös felirat, mely Theopolis alapítását ünnepli. A provençe-i Alpok fennsíkján fekvő birtok tulajdonosa Dardanosa, Gallia praefectura volt: Marrou, 1954. 101–110.; Griffé, 1965. 128–137.



szociológiai kérdés sem érdekel, hogy a keresztény nagybirtokosoknak volt-e szerepe a vidéki lakosság megtérítésében: nem térek ki arra, hogy Tours-i Szent Márton nagy hatalmú barátai és pártfogói segítették-e a püspök térítőmunkáját. Nem foglalkozom azzal, hogy a falusi vallásosság mennyire igazodott a falu birtokosának (*dominus uillae*) új hitéhez,<sup>9</sup> és nem érintem a „nagybirtok művészetének”<sup>10</sup> keresztény – sőt eredetileg talán kriptokeresztény – ikonográfiáját sem. Tanulmányomban arra az irodalmi és egzisztenciális feszültségre mutatok rá, melyet a kétfajta – pogány és keresztény – életesmény összeegyeztetése okoz a keresztény földesurak gondolkodásában. A világi és az aszkétaélet közötti kapcsolat feltárása árnyalja a „megtérés” (*conversio*) folyamatát is. Nolai Szent Paulinus megtérését az aszkézishez, melyet Sulpicius Severus stilizáltan ábrázol és Szent Márton hatásának tulajdonít, a tudósok „gyökeres változásnak” és „drasztikus átalakulásnak” állítják be. Az a kevés azonban, amit Paulinus életéről, nolai életkörülményeiről és életstílusáról tudunk, arra int, hogy tartózkodjunk az ilyen „legendás” fordulatoktól.

Nem új felfedezéseket közlök, hanem olyan párhuzamokra mutatok rá, melyeket a gallo-római lelkiség, a mártoni aszkézis, a Márton-tanítvány Sulpicius Severus, Prudentius költészete vagy az aquitaniai szerzetesség kutatása hozott felszínre.<sup>11</sup> A szövegek, amelyeket a tudósok eddig mint ellentétes vallásos értékek hordozóit állítottak szembe egymással, hirtelen gondolatébresztő hasonlóságokat mutatnak. Eddig egymástól elkülönített szövegeket állítok párhuzamba keletkezési idejük, irodalmi műfajuk, szerzőik életkörülményei, illetve keletkezési helyeik földrajzi közelsége kapcsán.

Ausonius, Paulinus és Prudentius a 4. század utolsó harmadának három legnagyobb költője a latin Nyugaton. Mindhármuk családja a Pireneusok vidékéről származik, ahol a Garonne és az Ebro folyó völgyében élénk volt az intellektuális és vallási élet.<sup>12</sup> Mindhárman nagybirtokosok voltak, mint „Iulius úr”; és életmódjuk nemcsak lelkiségüket határozta meg, hanem kereszténységükön is nyomot hagyott.

9 Jullian, 1923. 49–55.; Griffe, 1965. 260–298. A nagybirtokosok támogatják a szomszédjukban lévő vidéki plébániákat és saját villáikban kápolnákat alapítanak (ezek lesznek a kora középkorban a magánegyházak, *ecclesiae propriae*).

10 André Grabar kifejezése a *Cahiers Archéologiques* hasábjain igen elterjedt a spanyol régészek köreiből. Vö.: Pedro de Palol beszámolóját a barcelonai nemzetközi keresztény régészeti kongresszuson, 1969 októberében. Egy nehezen értelmezhető jelenségre utal: a késő Római Birodalom villáinak kifinomult, pompás mozaikjain egyszerre szerepelnek egyértelműen keresztény motívumok (*chrismon*) és pogány témák (Orpheusz, Bellerophón). Kérdés, hogy a keresztény tulajdonosok keresztény szellemben átértelmezték-e a pogány történeteket (*interpretatio christiana*) vagy kriptokeresztény módon olvasták. Angol régészek gondolatébresztő vitáiról britanniai ásatásokon lásd: Painter, 1971.

11 Fontaine, 1964a. 9–41.; Sulpicius Severus: *Vita Martini*. I–III.; Fontaine, 1964b.; Fontaine, 1970a.; Fontaine, 1964c.; Fontaine, 1970b.; Fontaine, 1973.

12 Délnyugat-Galliáról lásd: Chadwick, 1955; Étienne, 1962; Duval, 1971. (Molinier, 1901. átdolgozása). Hispaniára: Cuevas-Domiguez del Val, 1956. Az Ebro vidékéről, Barcelonai Szent Pacianus, Calagurrisi Prudentius munkásságáról és a 380. évi első saragossai Priscillianus-ellenes zsinatról: Madoz, 1949. 85–112. Megfontolásra főként azok a kapcsolatok érdemesek, amelyekről az „eretnek”, Priscillianus aquitaniai és Nolai Szent Paulinus (és hispániai felesége) utazásai tanúskodnak ezen a vidéken. Figyelemre méltó Jeromos titokzatos ellenfele, Calagurrisi Vigilantius, aki Gennadius 36. szerint „*natione Gallus, Hispaniae Barcelonensis parochiae ecclesiam tenuit*”. Vigilantius tehát szintén aquitaniai, és szintén Barcelonában szentelik pappá, mint Nolai Szent Paulinust.

Lelki életükben és hitük költői kifejezésében meglehetősen apró, de fontos vonás ez. Ebből a szempontból vizsgálom szövegeik összecsengő elemeit a kultúr- és társadalomtörténet, a keresztény vallás, aszkézis és szerzetesség határvidékén. Utalok a műveik szépirodalmi elemzésekor felmerülő módszertani problémákra is. A gyors politikai, társadalmi, eszmei változások, illetve a 4. század végi Nyugatrómai Birodalom vidéki területeinek evangelizációját kronologikus sorrendben tárgyalom. A szerzők önkifejezési formáit tiszteletben tartva azonban néhol „anakronisztikus” összehasonlításokat is teszek: a fél évszázaddal később élt Sidonius Apollinaris szövegeire is támaszkodom, mert az *Auitacum* című művében leírt életstílus segít elképzelni Paulinus és Ausonius vidéki villáinak mindennapjait.

## Ausonius

Ausonius költészete – még ha két nagynénje már fel is vette a szüzek fátylát<sup>13</sup> – nem „keresztény költészet”, ahogyan Paulinus és Prudentius poézise az. „Félkeresztény” lett volna Ausonius, lelkében a pogányság és a kereszténység békésen együtt élt, mint legutóbbi méltatója, Riggi állítja? Kutatási szempontjaink arra készítetnek, hogy felülvizsgáljuk ezt a kijelentést. A földesúri életmódjában és irodalmi munkáiban kifejezett pogány és keresztény erkölcsi és lelki értékek alapján Ausonius „természetből fogva kereszténynek” (*anima rustica naturaliter christiana*) látszik: földesúrként hű az antik, vergiliusi és horatiusi naturalizmushoz, mely megfelel költői műveltségének és ízlésének, de a klasszikus auktorok szeretetét összeegyezteti a családi és állami keresztény egyistenhittel. Ausoniusnál a falusi elvonulás antik értékei nyitottak a keresztény átértékelésre (*interpretatio christiana*), ami a pogány eszményeket átalakítja és integrálja, de nem érvényteleníti.

A „vidéki élet” alapvető klasszikus értékei tűnnek fel Ausonius rövid versében, melyben megejtően üde líraisággal üdvözli „ősi kis birtokát” (*herediolum*). Vergiliusi góggal beszél családi birtokáról (*maiorum regna meorum*): ez az a hely, melyben gyökerezik, ahol igazán önmaga lehet, ahol őseihez legközelebb érzi magát. Ez az a hely, ahol a föld ura a maga ura lehet. Ez az a kitüntetett helyszín, ahol maga dönt sorsáról, a lélek és az anyagi javak játékos és bölcselkedő párbeszédre ihletik Ausoniuszt: „*Helyesnek vélem, ha lelkem uralkodik javaim felett, és nem javaim a lelkemen. (...) Az anyagi gazdagság akkora, amennyit a lélek befogad.*”<sup>14</sup> A földi fösvénységből (*avaritia*) fakad a kapzsiság és a mértéktelenség elleni belső harc (*exercitatio animae*), melynek megfogalmazása közvetlenül a horatiusi aszkézist

13 Csak miután a *Parentalia deuotae uirginitatis amor* ilyen értelmezése mellett foglaltam állást, jutottam Calogero Riggi tanulmányához (Riggi, 1968. 680–695.). Riggi Ausonius „félkereszténységének” pontos rajzát adja: egyszerre hű régi hitéhez és őszinte, bár visszafogott követője az új vallásnak, de ebben a különös kettősségben nincs kétszínűség. A cikk tartalmazza a téma hosszú bibliográfiáját. Ausoniusról lásd még: Duval, 1971. 603. Protopográfia: Stroheker, 1970. 150.

14 „*Ex animo rem stare aequum puto, non animum ex re. (...) Ille opibus modus est, quem statuas animo.*” Ausonius, 1886. 16., 17.

visszhangozza: „*et mihi res, non me rebus subiungere conor*”.<sup>15</sup> A vidéki és a városi élet váltogatása, amit a vers utolsó disztichonja emel ki, nemcsak örömet okoz és nemcsak Horatius és Seneca nézeteit cáfolja a „nem lelket, csak eget váltó”<sup>16</sup> ingázókról. A „vegyes életformát” Terentius *Eunuchusa* mellett az arisztotelészi filozófia is alátámasztotta,<sup>17</sup> sőt a cselekvő és szemlélődő életről, a magányos visszavonulásról, illetve az emberi kapcsolatokról szóló keresztény diskurzusba is beleillett. A két létforma váltakozását a mártoni modellt követő Nagy Szent Gergely egyenesen Jézus életpéldáján keresztül mutatja be.<sup>18</sup>

Ausonius a rusztikus kikapcsolódásban az önmagunkra találás klasszikus gondolatát fejt ki abban a levélben, melyben Paulinust invitálja birtokára, még annak megtérése előtt.<sup>19</sup> A horatiusi meghívóleveleket utánozva ösztökéli Paulinust, hogy rázza le magáról a bordeaux-i „business” nyűgjét: „*Minden, ami a békés természetbe ütközik, arra sarkall, hogy hagyjuk el a város falait*.”<sup>20</sup> A tagadás terápiaja az ígéretes kiszabadulás előfeltétele. „*Újból felfedezzük a félreeső birtok nyájas időtöltéseit és a komoly semmiségek báját: itt rendelkezünk időnk felett, megengedhetjük magunknak a semmittevést, és hogy azt tegyük, amit szeretnénk*.”<sup>21</sup> La Fontaine felhőtlen könnyedsége? Inkább a bölcs meglepődöttsége, aki a sza-

- 15 Horatius, 1878. 254. A Horatius által megálmodott „fundus Sabinus” meghatározása is eszünkbe jut: Horatius, 1878. 211.: 1. A „modus agri non ita magnus”; illetve a „modus in rebus” egyetemes szabálya: Horatius, 1878. 15. A mártoni askézis középpontjában ugyanez az érték jelenik meg a „temperamentum” rokon értelmű kifejezésében: a „bőjt és az önmegtartóztatás helyes mértéke”. Vö. Sulpicius Severus: *Vita Martini*. III. 1083. Kérdés, hogy ebben antipriscillianus, és mint ilyen, apologetikus véleményt kell-e látnunk. Ugyanannak az antik, horatiusi életelvnek a dicséretéről van szó, mint Ausoniusnál.
- 16 „...caelum, non animum mutant qui trans mare currunt” – Horatius, 1878. 333. Seneca Luciushoz írott leveleinek vonatkozó részeit lásd: André, 1962. 57. Horatius verssora a 4. század végén közmondásossá vált: Jeromos 376-ban idézi Damasus pápának a khalkiszi sivatagbeli családostságáról.
- 17 „*Et quotiens mutare locum fastidia cogunt, transeo et alternis rure uel urbe fruor*” – Ausonius, 1886. 17. Ezt Rudolf Peiper párhuzamba állítja Terentius *Eunuch* című komédiájában szereplő szövegrésszel: „*Ex meo propinquo rure hoc capio commodi: / neque agri neque urbis odium me umquam percipit. / Vbi satias coepit fieri, commuto locum.*” A szöveg két menandrosi forrása e helyszínváltogató életmód hellenisztikus gyökereiig vezet vissza. A szemlélődő és a cselekvő élet arisztotelészi szintézis filozófiai háttéréhez: Joly, 1956; André, 1966. 150. 4. lábjegyzet; André, 1962. 35. Vö. Seneca *A lélek nyugalmáról* írt dialógusának 17. fejezetében szereplő mondatrészsel: „*miscenda tamen ista et alternanda sunt, solitudo et frequentia*” (Seneca: *De tranquillitate animi*, 17, 3.).
- 18 Nagy Szent Gergelynél és Sevillai Izidornál a probléma mint a külvárosi-vidéki kolostorok kontemplatív csendje (*otium*), illetve az egyházi munka (*negotium*) közötti választási kényszerként vetődik fel: Fontaine, 1971. 2109. A városi és a vidéki élet váltakozása megjelenik Márton életében is: szerzetesi és püspöki feladatai, Marmoutier és Tours közötti „ingázása”, sőt korábban már a Ligugé és Poitiers közötti utazásai kapcsán. A vidéki elvonultság az askézisről, az imádkozásról és a Szentírás olvasásáról szól, a városi püspöki székhelyen a cselekvő életvitel, a liturgia és a prédikációk kaptak nagyobb hangsúlyt. A kétpólusú antik életforma fennmarad, a *negotia* és az *otia* új jelentéstartalmakkal gazdagodik.
- 19 Ausonius, 1886. 228–230. Paulinust hívja, hogy legyen a vendége a birtokán a húsvéti ünnepekre. Már Rudolf Peiper is rámutatott a horatiusi, sőt persiusi reminiscenciákra. A baráti meghívólevél műfaji előképe Horatius levele Torquatushoz: Horatius, 1878. 288–293.
- 20 „*Nam populi coetus et compita sordida rixis / fastidientes cernimus...*” – Ausonius, 1886. 229. „*Haec et quae possunt placidos offendere mores / cogunt relinqui moenia.*” Uo. 230. Emellett azonban Bordeaux stilizált leírása is szerepel a szövegben: a szekerek, kutyák és disznók jelenléte Horatius kellemetlen római élményeit eleveníti fel (Horatius, 1878. 447.), ettől azonban nem kevésbé lesz őszinte.
- 21 „*Dulcia secreti ut repetantur otia ruris / nugis amoena seriis / tempora disponas ubi tu tua iusque tuum sit / ut nil agas uel quod uoles.*” – Ausonius, 1886. 230. Az *otium* jelentése itt a „szabadság”, a „szabad

bad mozgás külső feltételeinek megteremtésével belső szabadságát gyakorolja. A vergiliusi édes semmittevés bukolikus harmóniája összekapcsolódik az aranykorral, a természethez és az istenekhez illő élethez való visszatéréssel. Ebben látja Mater-nus is a kikapcsolódás legfőbb jutalmát Tacitusnál.<sup>22</sup> A *dolce farniente* és a „súlyos semmiségekről” (*serae nugae*) való kedélyes csevegés ellenére ezek az utalások nagyon is komolyan veendőek. A versikék írása és a Paulinusszal folytatott versengés öröme, melyre a meghívó nyíltan utal, a görög *spoudaiogeloion* fogalmát idézik. A falusi élet örömei nem zárják ki, hogy a „múzsai férfiú” (*múszikosz aner*) fajsúlyosabb kérdésekről töprengjen. Könnyed utalásaival Ausonius valójában a lelkeség klasszikus (pogány) programját ajánlja meghívójában Paulinusnak.

Társas magány kiválasztottak kis körében, akik kettőzött erővel szentelik magukat a dolgos semmittevésnek (*negotiosum otium*): Ausonius ezzel a legősibb római hagyományhoz tér vissza.<sup>23</sup> A cselekvés kéz a kézben jár az álmodozással: a mezei munkák, az építkezés és a vadászat, illetve halászat hármas feladata olyan szellemi tevékenységekkel váltakozik, mint az irodalmi művek olvasása vagy alkotása, a rögtönzött felolvasóestek és a pásztorköltészeti versenyek. Ausonius vidéki életmódja egy a Pliniustól Sidoniusig terjedő hosszú hagyomány része, és ez lehetővé teszi számunkra, hogy szűkszavú verseit a falusi pihenés (*otium rusticum*) konkrét formáival egészítsük ki.<sup>24</sup> Sidonius vallomásaiban tréfásan így „katalogizálja” a barátja villájában található klasszikus és keresztény könyveket: „A hölgyek heverői mellett fekszenek a vallásos könyvek, az urak padjain a szónoki munkák.”<sup>25</sup> Így oszt-hatták fel egymás között olvasmányaikat Ausonius és szent életű nagynénjei (*uirgines deuotae*) is, akik a családi villában találták meg aszkézisük legmegfelelőbb környezetét.

Ez az életforma még nem szerzetesi. Ausonius és kortársainak keresztény családjai még úgy hitték, hogy a szív békéje, a mértékletesség, az erkölcsi tisztaság és a rabszolgákkal való kíméletes bánásmód elegendő garancia az örök élet elnyerésé-

mozgáshoz való jog”, ami egyúttal „a biztonság és gondtalanság lelkiállapota” is, a szó eredeti jelentésének megfelelően. Vö.: André, 1962. 17., 22.

22 A *rus* egyes számban Vergiliusnál ritka. A lélektani elmélkedés Horatiust idézi, lásd a *dulcia otia* horatiusi párhuzamát: Horatius, 1853. 270.: „*otium... dulce*”. A többes szám más sorba illeszkedik: a Lucretiusnál előforduló „*otia dia*”, a Vergilius *Georgicájában* megjelenő „*latis otia fundis*” (Vergilius, 1814. 63.), illetve az Ovidiusnál felbukkanó „*mollia otia*” sorába. Mindhárom az aranykorra való közvetlen vagy közvetett utalás keretében hangzik el. Ehhez járul a természetben töltött idő (*secretum*) erényeinek maternusi dicsérete, miként Tacitusnál az aranykor magasztalása előtt olvashatjuk: „*secedit animus in loca pura atque innocencia fruiturque sedibus sacris*” – Tacitus: *Dial.* 1914. 46.

23 Így jelenik meg abban a fontos archaikus latin szövegben, mely egyúttal az *otium* római koncepciójának első ismert kifejtése is. Ennius *Iphigénijában* *otium otiosum* szerepel. Ebből feltételezhető az *otium negotiosum*, melyet a töredék pontosan meghatároz. Az *otium* pozitív és tiszteletet parancsoló római koncepciójáról lásd Jean-Marie André munkáit.

24 A politikai és társadalmi kereteket és a szenátori arisztokrácia életmódjának folytonosságát a romanizált Galliában pontosan elemzi a 4–5. században Stroheker, 1963. A kontinuitás arra ösztönöz, hogy Ausonius és Paulinus közléseit Sidoniuséival egészítsük ki: Sidonius, 1836. 135., 238. A késő Római Birodalom arisztokráciájának építési lázáról (*morbis fabricatoris*): Symmachus, 1883. 61., ő maga is ebben szenved.

25 Tonantius Ferreolus *Prusianum* nevű birtoka a Gardon partján. Lásd: Sidonius, 1836. 164–165.: „*huc libri adfatim in promptu... sic tamen quod, qui inter matronarum cathedras codices erant, stilus his religiosus inueniebatur, qui uero per subsellia patrumfamilias, hi cothurno Latiaris eloquii nobilitabantur.*”

hez. A Nolai Szent Paulinusnak tulajdonított, de valószínűleg Ausonius unokájától, Pellai Paulinustól származó ima jól illusztrálja az égiekkel való földesúri kiegyezést:<sup>26</sup>

„Legyen vidám a ház,  
egymást kövessék ingyen lakomák:  
jól táplált rabszolga, hűséges társ,  
jóllakottságtól sugárzó szolgáló,  
figyelmes hitves és tőle származó gyermekek:  
ezek azok a javak, melyekkel Isten a feddhetetlen életet jutalmazza,  
ez a magatartás biztosítja  
az örök életet az eljövendő századokra.”<sup>27</sup>

A kereszténység e kényelmes és gondtalan értelmezésében az e világi élet leplezetlen, túlzott lemondásokat nélkülöző élvezete az örök élet előkészítése és biztosítása is egyben. Pellai Paulinus nagyapja mindennap imádkozott és hálaadását szentélyek látogatásával tette ünnepélyessé. Bár nem valószínű, hogy Ausonius „Mindennapi hálaadását” (*Ephemeris*) életprogramnak szánta volna fenséges tanítványának, Gratianus császárnak,<sup>28</sup> de ez nem zárja ki a külsődleges vallási kötelezettségek, a formális reggeli ima és „a szentély megnyitásának”<sup>29</sup> már-már paraliturgikus megéneklését, és egyúttal a már Cicerónál feltűnő „második vallásosságot”: a bensőséges hitet, mely napszaktól függetlenül titkon dicséri Istent. Ausonius így írja le reggeli hálaadását: „Szívünkben örök imádatlal Istent dicsőítjük szüntelenül, tisztán (...) szakadatlan áhítattal.”<sup>30</sup> A „szüntelen ima” a görög-római filozófia legmagasztosabb fogalma, mely a keresztény hagyománnyal is összhangban áll, Szent Pál leveleitől a szerzetesi „állandó ima” (*oratio perpetua*) eszményéig.<sup>31</sup> A szerzetesi eszmény Ausoniust azért nem nyerte meg, mert úgy látta, hogy a liturgikus órarend

26 „*Omnipotens genitor rerum*” – Paulinus Nolanus: *Carm.* 1894. 4. Meggyőző érvek szólnak amellett, hogy Pellai Paulinus műve. Vö.: Courcelle, 1947. 101–113. és Courcelle, 1964. 293–302. (IV. függelék *Une prière de jeunesse de Paulin de Pella* címmel). Courcelle találoán jegyzi meg: „Az ima világi ember műve, akit megigézett a keresztény deizmus.”

27 Ez az ima végkövetkeztetése (15–19. sor): „*Adsit laeta domus epulisque adludat inemptis / uerna satur fidusque comes nitidusque minister / morigera et coniunx caraque ex coniuge nati. / Moribus haec castis tribuit Deus, hi sibi mores / perpetuam spondent uentura in saecula uitam.*”

28 Riggi feltevése „Ausonius félkereszténységéről a trieri udvarban” nem helytálló, ha a szakácshoz írt sorokra gondolunk (egy baráti meghívás után, egy írónak szóló vers és egy álmokról szóló töredék előtt). Rudolf Peiper datálása helyesebb: Ausonius az *Ephemeris* 364 előtt Bordeaux-ban írta. Hiányzik belőle minden az udvarra vagy az udvari életre vonatkozó utalás. Bizalmas hangvétele is valószínűtlenné teszi, hogy a gyermek császárnak íródott tanítás lett volna.

29 A kötet második darabja (*Parechasis*) „pateat sacrarium” felszólítása Ausonius egyik birtokának kápolnájára utalna? Csábító feltételezés, de nem több. A 6. század elejétől majorsági imaháznak, kápolnának (*oratoria uillaria*) nevezik.

30 „*At nos aeternum cohibentes pectore cultum / interneratorum uim continuamus honorum: / annua cura sacris, iugis reuerentia nobis*” – Ausonius, 1886. 17–18. A kijelentés ünnepélyessége néhány vonásában a szűz Camilla portréjából táplálkozik. Lásd: Vergilius, 1814. 352.: „*aeternum telorum et uirginitatis amorem intemerata colit*”.

31 Jézus (Lk 18,1) és Pál (1 Thessz 5,17) tanításaitól Szent Márton és Szent Antal szüntelen imájáig: Sulpicius Severus: *Vita Martini*. III. 1081., 1091.



által szabályozott vallásosság nem felel meg a bölcs kifinomult és szabad lelkének. A későbbi monasztikus szintézis e két igény között teremt összhangot, a napi imát (*ephemeris*) beemelve a liturgikus órák (*cathemerinon*) rendjébe, melyek meghatározzák a napok és az évszakok ritmusát.

A belső elhatározáson és a vallásos cselekedeteken túl megjelenik-e Ausonius hitében a természet szeretete vidéki kikapcsolódásában? Riggi Ausonius „agrár-vallásosságát” szembeszegezi „Nonnius misztikus és retorikus vallásosságával”.<sup>32</sup> Jogos ez a szembeállítás? Ausonius természetszeretetéről Paulinus válaszaiból értesülünk. Paulinus az aszkézishez való megtérésének legmélyebb indítékait úgy magyarázza meg idős mesterének, hogy arra buzdítja Ausonius: imádja vele együtt a természet felséges Istenét, a villám urát, „aki az égből a vetésre zúdítja a napot és az esőt”. Szinte szó szerint idézi a *Georgicát*, melyben Vergilius nem a jupiteri gondviseléshez, hanem „a mezőket vigyázó”<sup>33</sup> istenekhez és istennőkhöz könyörög. E hexameteres „paraszt-hiszekegy” apologetikus szándékkal íródott. Paulinus azért hivatkozik a természetre, mert tudja, hogy Ausonius mennyire érti ezeket a hivatkozásokat. Az értelmezési keret túlmutat Vergiliuson, és a levelezőtársak személyes tapasztalataiban gyökerezik: mindketten földesurak és – mint ilyenek – nem úgy olvassák és szavalják Vergiliust, ahogyan a városi ember.

Paulinus Ausonius katekézisést inkább „georgikoni”, semmint páli krisztológiával folytatja. A Szentháromság második személyének mindenütt jelenvalóságát a *Georgica* 4. könyvének szavaival idézi fel: hogyan tör be az istenség a világmindenségbe. A fenséges Isten „mindenütt egy és egész, mindenben urakodik és mindent kormányoz Krisztusa által, aki minden létezőben ott van”.<sup>34</sup> A mindent átható isteni princípium szó szerint idézi Vergiliust a méh isteni eredetű lelkéről. Paulinus a sztoikus hagyomány mellett arra épít, hogy levelezőtársának van tapasztalata az „isteni természetről”, amikor Szent Pál „fordított panteizmust” sejtető képeire utal.<sup>35</sup> Ez mit sem von le Paulinus ortodoxiájából – sem saját versében, sem Ausonius *Ephemeris*ének imájában. Nem is „teológiáról” van itt szó, hanem jámbor lelkiség-

32 Riggi antitézise egy tisztán irodalmi, esztétikai, külsőséges, racionális pogányság és egy paraszti, szertartásos, „horatiusi” (lásd a *Bandusia* forrásához írt ódát) vallásosság között erőltetett. Ausonius személyes kapcsolatairól a paraszti kultuszokkal mit sem tudunk – noha egy bayeux-i druida szerepel a családfáján –, szemben Prudentiusszal, akinél megjelenik a határok isteneinek tisztelete és a falusi természetkultuszok üldözése.

33 „...*quique satis caelo soles largitur et imbres*” – Ausonius, 1886. 297. (lásd: Paulinus Nolanus: *Carm.* 1894. 10. 122.). Az idézett rész Lakatos István fordítása. Vergilius *Georgicájának* szinte változtatás nélküli átvétele: „*quique satis caelo largum demittitis imbres*” (Vergilius, 1814. 36.), fohász, amelynek címetjei: „*di deaeque omnes studium quibus arua tueri*” (Vergilius, 1814. 36.).

34 „...*qui super omne quod est uel in omni totus ubique/omnibus infusus rebus regit omnia Christus, / qui mentes tenet atque mouet, qui tempora nostra / et loca disponit*” – Paulinus Nolanus: *Carm.* 1894. 10. 123–126. Fabre, 1949. 64. idézi és lefordítja ezt a szakaszt, de csupán annyit mond: „nemes költészettel teli”. Witke, 1971. nem értelmezte e sorokat, noha a vers más részeiről nagyszerű meglátásai voltak (44–66.).

35 Az istenségnek a mindenségbe való behatolása felidézti a méhekben lévő istent: „*deum namque ire per omnis / terrasque tractusque maris caelumque profundum*” (Vergilius, 1814. 89.). Az *infusus* Ankhiszész szavait idézi: „*spiritus intus alit, totamque infusa per artus / mens agit molem et magno se corpore miscet*” (Vergilius, 1814. 235.). E képet fordítja „ki” Szent Pál, 1Kol 17: „*ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant.*”



ről: arról, hogy miként alakítsunk ki személyes kapcsolatot Istennel. Ezen a valós területen minden megélt tapasztalat – mint amilyen a természet nagyságának megélt tapasztalása a nagybirtokosok életében – ugyanúgy befolyásolja a vallásos érzékenységet, mint a hagyományos költői képek és kifejezések, melyek ettől elválaszthatatlanok.

Akár Ausoniustól jutunk el Paulinusig, akár Paulinustól Ausoniusig, mély költői és kulturális összhangra bukkanunk köztük. Kölcsönös egységük sokkal alapvetőbb, mint ahogyan azt „szakítólevelük” alapján gondolnánk. Paulinus sohasem szakított azokkal az életelvekkel, melyek a mérsékelt keresztény földesúr Ausonius számára oly kedvesek voltak. A vidéki elvonulás hagyományos filozófiai, erkölcsi és vallási elvei előkészítették a szerzetesi életet, és az immár teljesen Istennek ajánlott élet nem zárta ki ezeket a római elveket. A félelmetes vagy szépséges természet legfőbb istenének bensőséges imádata jól beleilleszthető volt egy immár kizárólagosan keresztény teológiába és lelkeségbe. A két férfi a horatiusi mértéktartásban (*modus in rebus*) nem tudott megegyezni: Ausonius Paulinus szemére vetette „túlzott vallásosságát, az istenfélelemben tanúsított mértéktelen buzgalmát”.<sup>36</sup> A mértéktelenség végzetesen felborítja a vidéki nagybirtokos életmód egyensúlyát, sőt annak megtagadásáig vezethet, mint ahogyan azt Paulinus és felesége, Therasia látványos gesztusa (birtokaik eladása) is bizonyította. De még ebben a vonatkozásban is alaposan újra kell olvasni Paulinus levelezését, a nagybirtokosoknak adott tanácsait és a nolai életének nagybirtokosi vonásait feltáró utalásokat.

## Paulinus

Látványos gesztusuk révén, amellyel megtértek az aszkézishez, Paulinus és Therasia még életükben példaképpé nemesedtek. Sulpicius Severus szerint Tours-i Szent Márton „*napjaink legkiválóbb példájaként Paulinust állította elénk. (...) Lemondott hatalmas vagyonáról, és a mi időnkben talán ő az egyetlen, aki Krisztust követve teljes mértékben elfogadta az evangélium parancsait.*”<sup>37</sup> Innen már csak egy lépés, hogy Paulinus megtérésében, a birtokról való fizikai lemondásában a földesúri élet megtagadását is lássuk. Paulinus írásai azonban, melyek a 393 utáni időkből, „szerzetesi életének kezdetei”-től maradtak ránk (mint fennmaradt életművének úgy szólván egésze), korántsem a vidéki elvonulás megtagadásáról, mint annak sajátosan keresztény integrációjáról tanúskodnak. Az aszkéta *vita nuova* keresztény értékrendje nem mond ellent a vidéki élet antik eszményének és a földbirtokosok életmódjának. A hagyományos szókészlet szemantikai módosulásai nem egysze-

36 Riggi Ausoniusra vonatkoztatva, a szerzetesi és aszketikus kereszténységgel szemben fogalmazza meg ezt a nagyon is antik ítéletet, amelyet Priscillianus ellenségei hoztak fel bordeaux-i követője, Euchrotia ellen, ahogyan Theodosius gallo-római dicsőítője, Pacatus beszél el. Lásd: *Panégyriques latins*, 1955. 96.: „*exprobratur... nimia religio et diligentius culta diuinitas.*”

37 Sulpicius Severus: *Vita Martini*. III. 1058.: „*Praestantissimumque nobis praesentium temporum inlustris uiri Paulini, cuius supra fecimus mentionem, exemplum ingerebat, qui, summis opibus abiectis Christum secutus, solus paene his temporibus euangelica praecepta complexset.*”

rűen kompatibilitást mutatnak a két értékrend között, hanem azonosságot. A 393. év végérvényes fordulópont volt Paulinus életében a lelki élményeket és külső eseményeket tekintve, de a megtérése előtti és utáni időszak figyelmesebb vizsgálata azt sugallja, hogy „fokozatosan tért meg”. Ez a koncepció kevésbé radikális, kevésbé drámai, mint az eddigi, de a vallási és lelki valóságot sokkal inkább fedi.

Paulinus már Gratianus császár 383-ban bekövetkezett halála után visszavonult a magánéletbe. Hazatért Aquitaniába, hogy letelepedjen birtokain, melyeket Ausonius bámullattal elegy nosztalgiával „Paulinus ősi királyságainak” (*ueteris Paulini regna*) nevez.<sup>38</sup> Az Aquitaniába való visszatérése és birtokainak eladása, illetve nolai letelepedése között eltelt tíz évben sem házassága – a szintén kiterjedt birtokokkal rendelkező, gazdag hispaniai Therasiával –, sem 389. évi megkeresztelkedése nem akadályozta abban, hogy birtokain megtapasztalja az egyre többet követelő keresztény életre való hosszadalmas áttérés minden fázisát. Az ausoniusi hagyományos életmódból kiindulva a szerzetesi és papi élet gyakorlati megvalósításáig jutott el, ami igen közel állt Szent Márton marmoutier-i vagy Sulpicius Severus primuliacumi szerzetesi életéhez, de még regula nélkül. Ez az évtized a családi és vidéki aszkézis kísérleti időszaka. Ennek nyomait megtaláljuk azokban az iránymutató levelekben, amelyeket Paulinus olyan keresztény, de birtokait megtartó házaspároknak írt, mint amilyen Aper és Amanda volt. Paulinus megtérése után, hispaniai tartózkodása idején, amikor pappá szentelték Barcelonában, illetve az Aquitaniából Nolába költözés közötti időszakban továbbra is Therasia birtokain élt, várva, hogy földjeik adásvétele lezáruljon. Ausonius vádjára, miszerint barbár módon elszigetelte magát a Pireneusokban, a Bilbilis, Calagurris és Ilerda környéki pusztákon (a romantikus felsorolás jól mutatja, milyen regényes elképzelései voltak Ausoniusnak Hispania földrajzáról),<sup>39</sup> Paulinus így válaszolt: „Fogadalmamhoz hű vagyok, de még most is derűs tájékon lakom, termékeny tenger nyájas ölén.”<sup>40</sup> Szavai a tengerparti Katalónia római kúriáit juttatják eszünkbe, Tossa del Mart vagy a Tarragona melletti Centcelles császárvilláját.<sup>41</sup>

38 Ausonius, 1886. 281. Lásd: Fabre, 1949. Aquitaniától öt évnél nem élt többet távol 378–383 között. Campaniai feladatai sem szolgálták el birtokairól, hiszen családjának itt is voltak földjei, Nolában és Fundiban.

39 „*Bilbilis aut haerens scopulis Calagorris habebit*” – Ausonius, 1886. 288. Ezt a felsorolást veszi át válaszában Nolai Szent Pál. Lásd: Paulinus Nolanus: *Carm.* 1894. 10. 223. Witke, 1971. 57. szerint a felsorolás inkább hagyományos, mint földrajzilag pontos. Lásd még: Étienne, 1966. 319.

40 Paulinus Nolanus: *Carm.* 1894. 10. 182. „*fides uoti par est, sed amoena colenti / nunc etiam et blanda posito locupletis in acta / litoris...*” A főnévként használt, többes számú *amoena* csakúgy, mint hagyományos melléknévi használatának többségében, közvetlenül a mezők természeti szépségeit idézi fel. A „*locus amoenus*” irodalmi hagyományáról lásd: Curtius, 1956. 10. fejezet („Az idealizált táj: a gyönyör helye”) 240. Paulinuséhoz hasonló eszményt örökít meg Horatius intézőjéhez írt levelében, Horatius, 1878. 345.: „*nam quae deserta et inhospita tesqua (= „loca quaedam agrestia” Varro, 1938. 276.) / credis, amoena uocat mecum qui sentit...*”; a főnevesített melléknév ritka, többes számú, semleges használatára példa. A *locuples* földtulajdonra vonatkoztatása: Cicero: *Rep.* 1995. 71.: „*Tum erat res in pecore et locorum possessionibus, ex quo pecuniosi et locupletes uocabantur.*” A mezőgazdasági táj kontextusa őrzi a kifejezés etimológiáját. A *colenti* elmés költői válasz lenne a barbár sivatagi élet vádjára?

41 Katalónia gazdag római villáiról lásd: Palol, 1970; Blázquez, 1964. A Tossa de Marban található villáról lásd: Castillo, 1939. 186.; A centcelles-i villáról lásd: Schlunk–Hauschild, 1963. Ehhez még Avienus, 1994. 141.: „*Et Barclonum, amoenas sedes ditium.*”

Ennél tovább is mehetünk. Paulinus Szent Félix sírjára alapozott remetesége és nolai életmódja nagyon is a hajdani „királyságaiban” zajló életre emlékeztet. A városfalakon kívül eső területet Cicero „kertvárosnak” (*suburbanum*) nevezte volna. Paulinus itt nagyszerű ürügyet (és rengeteg szabad területet) talált az építkezésre, ami az 5. század közepéig a nagyurak legfőbb szenvedélye maradt.<sup>42</sup> A püspök úr (*dominus episcopus*) és a ház úrnője (*domina*) köré gyűlő szolgák, tanítványok és barátok közössége az egykorú aquitaniai „villaéletet” vidító válogatott patriarchális és baráti társaságot idézi. Severus tréfákozásai a kertecskéről (*hortulus*), az ügyetlen hírvívőkről vagy a Szent Félix csodáiban lefestett paraszti élet mind azt mutatja, mennyire megőrizte a nolai remeteség a korabeli nagybirtok életmódját, légkörét, emberi kapcsolatait.

Ez a folyamatosság magyarázza, miért értékeli oly nagyra Paulinus leveleiben a vidéki kikapcsolódást. Megtérését is egyenesen ennek tulajdonítja. A keresztesség felvétele akkor ért meg benne véglegesen, mondja, amikor elvonult birtokaira. Sulpicius Severusnak írt levelében – aki aquitaniai birtokán haladt előre a mártoni „megtérés” útján – vallomás és biztatás keveredik: „Amikor végre úgy döntöttem, hogy visszavonulok a külföldi kiküldetésektől, megszabadulván a közügyektől, a fórum izgalmaitól és a rágalmaszásoktól, a családi pihenés jóleső nyugalalmában a mezei tevékenységeknek és a vallási szertartásoknak szenteltem magam. Ahogyan távolodott lelkem a háborgó kor viharaitól és közeledett az ég parancsaihoz, úgy döntött a világ megvetése és Krisztus követése mellett. Olyan úton indultam el, mely mostani életmódommal azonos.”<sup>43</sup> A vidéki elvonulás tehát lelki lökést ad a szerzetesi aszkézishez (*uia huic proposito finitima*). A kivonulás (*secessus*) különböző fázisokon keresztül szabadítja fel a lelket, hogy a rusztikus tétlenség (*ruris otium*) közepette senecai nyugalomhoz (*tranquillitas*) vezesse. Miután a világmegvetés (*contemptus mundi*) is az antikvitásban gyökerezik,<sup>44</sup> igazi újdonságot az utolsó lépcső jelent, amikor is a földbirtokos (*dominus uillae*) dolgos semmittevése (*otium negotiosum*) egyházi jelleget ölt (*ecclesiae cultus*), és életét immár fogadalmának (*propositum*) egyéni és egyházi liturgiája alakítja.<sup>45</sup>

42 Szent Félix sírja „egy kilométerre” volt Nola kapuitól. Paulinus építkezéseiről a sír környékén lásd: Fabre, 1949. 38–39.

43 Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 5. 4.: „Postea denique ut a calumniis et peregrinationibus requiem capere uisus sum, nec rebus publicis occupatus et a fori strepitu remotus ruris otium et ecclesiae cultum placita in secretis domesticis tranquillitate celebraui, ut paulatim subducto a saecularibus turbis animo praeeptisque caelestibus accommodato procliuius ad contemptum mundi comitatumque Christi quasi de finitima huic proposito uia dimicauerim.”

44 A sztoikus filozófia aszketikus hagyományát jól foglalja össze a szegény Evander király Aeneasnak: merd, vendég, megvetni a pénzt (*aude, hospes, contemnere opes* – Vergilius, 1814. 275.); Horatius, 1878. 233.: a bölcs az egyedüli szabad ember, mivel képes megvetni a kítüntetések (*contemnere honores fortis*). Seneca Vergilius sorai alapján kommentálja a gazdagság lenézésének szükségességét: Seneca: *Ep.* 1878. 39. A senecai bölcsélet elvonulásfogalmáról és a keresztény aszkézissel való kapcsolatáról lásd: Bovis, 1948. 2. fejezet. A világ (*mundus*) a latin kereszténységben kezdettől meglehetősen negatív dolog: Orban, 1970. 217.

45 A vidéki elvonultság jámbor cselekedeteitől a szerzetesi élet felé ívelő pályát többféleképpen elképzelhetjük: imák és szertartások a birtok szentélyében (*sacrarium*) (lásd: 29. sz. jegyzet); rendszeres részvétel a szomszéd város vagy falu plébániatemplomának szentmiséin. Már Ausonius is ismerte a „kastélyból a

A vidéki kikapcsolódás ilyenén felfogása nemcsak Paulinus és Severus sajátja. Így élt Paulinus barátja, az ugyancsak aquitaniai nagybirtokos Aper is: „*Mint írod, ritkán vagy a városban, a meghitt falusi elvonulást szereted. Nem mintha a tétlenséget többre értékelnéd a tetteknél, vagy kivonnád magad az egyház szolgálata alól, de a fórum nyüzsgésével vetekedő egyházi tumultust kerülöd és hátat fordítasz a háborgó zsinatoknak...*”<sup>46</sup> Vajon a milánói, nîmes-i és torinói zsinatok Priscillianus-vitáira és következményeire utal-e Paulinus ebben a 399 körüli levélben?<sup>47</sup> Fontosabb, hogy olyan új felfogást alakít ki a vidéki elvonulásról (*secessus in uilla*), miszerint itt ugyanannyira – ha nem még inkább – az egyház hasznára lehet az ember, mint a világban való nyüzsgéssel. Paulinus így kereszteli meg Seneca elmélkedését: az emberiséget a semmittevő bölcs (*sapiens otiosus*) szolgálja legjobban.<sup>48</sup>

Néhány évvel később egy Apernek írt levélből kiderül, miként illeszkedik az „elvidékiesedés”, a birtok mezőgazdasági hasznosítása az askéta fogadalmas programjába. A levél az igazi kincsekről szóló elmélkedéssel indul: a lélek kincsei (*praedium spirituale*) az evangéliumnak megfelelően romolhatatlan javak.<sup>49</sup> Paulinus a Bölcsesség könyvének egy versét a Prédikátor ritkán idézett versével társítja, hogy a földművelést

templomba” járás szokását Paulinusnak írt 25. levele különös közlése alapján: 93. sor: „*tum prata uirentia, tum nemus umbris / mobilibus celebrique frequens ecclesia uico*”. A vidéki elvonulás része volt a vallásos olvasmány, sőt a „műzsai férfi” könyvforgató életének folytatásaképp, de már a szerzetesi lelkiiség befolyása alatt a zsoltár- és himnuszéneklés is idetartozott. Lásd: Sidonius beszámolóit (24. és 25. sz. jegyzetek), vagy Prudentius alább tárgyalandó életmódját és életkereteit.

46 Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 38.: „*uenarabili ac dilectissimo fratri Apro*”, 10.: „*Rarus, ut scribis, urbium frequentator, familiare secretum taciti ruris adamasti, non otium negotio praeferena neque te ecclesiasticae utilitati subtrahens, sed iam paene forensibus turbis aemulos ecclesiarum tumultus et concilia inquieta declinans.*” Aper nehezen azonosítható: Fabre, 1949; Fabre, 1948. 75. A levél 399–402 között keletkezhetett, a legvalószínűbb, hogy 401-ben (Fabre, 1948. 75.). Aper aquitaniai származását bizonyíthatja Sidonius hasonló nevű levelezőtársa fél századdal később: Sidonius, 1836. 388., 439. Lásd: Stroheker, 1970.

47 A priscillianizmus kellemetlen következményei 380–400 között különösen az aquitaniai nagybirtokosokat sújtották: Sulpicius Severus: *Chron.* 1866. 100–101. és Griffé, 1964. 316–329. A priscillianizmus aquitaniai elterjedésének fontos központja volt a nagybirtok: Priscillianus és társai, miután a bordeaux-i püspök kidobta őket, Euchrotia villájából folytatták térítő tevékenységüket. Uo. 101.: „*a Burdigala per Delfinum repulsi, tamen in agro Euchrotiae aliquantisper morati, infecere nonnullos suis erroribus*”. Az ekkor Primuliacumban visszavonultan élő Sulpicius ennek közvetlen tanúja. A katolikus és a priscilliánus egyházak közötti tumultuózus jelenetek (*forensibus turbis*) a milánói (390), nîmes-i (396) és torinói (398) viharos zsinatokra utalhat. Priscillianus askéta elköteleződése, melyet jórészt a teológiai szakadások és a világius egyház kíméletlen vitáitól való undorodás váltott ki, igencsak hasonlít Sulpicius Severus egyházellenes askéziséhez.

48 Seneca egyéni szemlélődésben kicsúcsosodó letisztult bölcselete kiemeli, hogy a hajdani bölcssek semmittevése az emberiség javára szolgált: Seneca: *De otio*, 4, 2: „*Huic maiori rei publicae et in otio deseruire possumus*”; és 6, 5: „*inuenerunt quemadmodum plus quies illorum hominibus prodesset*”. Vö.: André, 1962. 27–81.: „*Seneca számára a keresés végpontja, a filozófiához és az emberséghez való végleges elköteleződés eszkatológiai program.*” Ez közel áll Aper döntéséhez, hogy inkább jámbor elvonultságban szolgálja Isten városát (jellegzetes ágostoni terminológiát használva), semmint hogy elmerüljön a zarándok egyház meddő és visszatetsző zűrzavarában.

49 Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 39.: „*...uenerabilibus ac dilectissimis fratribus Apro et Amandae Paulinus et Therasia peccatores*”. Ez a kétszeres házastársi ajánlás arra utal, hogy a két család 385–395 között barátságban volt. Paulinus levelezőtársai Hispaniában vagy Aquitániában lakhattak: Aper és Amanda ragaszkodása Paulinus és felesége számára „örökség” (*patrimonium*), „gazdag hozamú föld” (*uberimus fundus reditus*) volt, amelyet Isten kegyelmének köszöntek. Ebből a következtetés: „*in nostris praediis spiritalibus, id est sanctis fratribus*”. E metafora háttere az evangéliumi parancs a romolhatatlan mennyei kincsekről

lelki tevékenységként mutassa be, és a gazda által értékke emelt földben Isten akaratát, és ezáltal a szerzetesi fogadalommal összeegyeztethető hivatást lásson: „Maga a teremtő Bölcsesség, aki a mindenséget üdvösen igazgatja, sugallja, hogy a földművelést az Isten rendelte, ezért ne csupán testi, de lelki buzgalommal műveld.”<sup>50</sup> Paulinus levele fontos összekötő láncszem Vergilius – Theodor Haecker szép meghatározása szerint a „Nyugat atyja”<sup>51</sup> – és Szent Benedek között, aki *Regulájában* felmagasztalja a kétkezi mezőgazdasági munkát.<sup>52</sup> Paulinus írása tehát a nyugati szerzetesség kulcsszövege. Az „elvidékieződés” vallási jótéteményeit hat lelki témára fűzi fel. Felvonultatja Jézus bölcsességi példabeszédeinek állatait, a hangyát és a méhet (a mezők madarait nem), a földművelő példabeszédekből a fügefát, a konkolyt, a magvetőt; párhuzamot von a föld és a „szív művelése” között, a kertészkedést lelkileg értelmezi Isten kertjében (*hortulus Dei*), ahol „paraszt Szentháromságot” alkot a szőlőműves Atya, a szőlőtő Fiú és az öntöző Szentlélek, végül a Jóel próféta ihlette képekben megjelennek a mezőket sújtó csapások.<sup>53</sup>

(Mt 6,19 és Luk 12,33). De ezt is a nagybirtokosok élethelyzetéhez alakította azáltal, hogy a birtok (*praedia*) kifejezést a kincsekkel (*thesauri*) helyettesíti.

- 50 Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 39.: „*Quod scribitis impedimenta uestri esse propositi possessionis et filiorum curam (...), in multimodam potius uobis exercendae fidei perficiendaeque uirtutis materiam diuino haec esse proposita consilio iudicamus (...)* propterea dicit per Salomonem ipsa rerum opifex sapientia, quae disponit omnia suauiter, ab altissimo creatam rusticationem, ut eam non corporali tantum, sed etiam spiritali studio colas.” A földművelés az isteni bölcsesség gondviselése: „*adtingit enim a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suauiter*” (Bölcs 8,1). Az embernek úgy kell alávetnie magát e munkának, mint Isten akaratának: „*non oderis laboriosa opera et rusticationem ab Altissimo creatam*” (Sir 7, 16). Hartel nem jelzi a hivatkozást, noha szövegében szó szerint közli az „ab... rusticationem” idézetet, ritkított karakterekkel épp, mint közvetlen előtte a Bölcsesség könyvéből származó idézetet. A Prédikátor könyvének ezt a versét alig idézik ókeresztény szerzők. André Benoit közlése szerint hiányzik a Centre de Documentation patristique de Strasbourg cédulái közül, és ugyanezt állapította meg Anne-Marie La Bonnardiére Szent Ágoston-lexikonában.
- 51 Haecker, 1931. A Prédikátor tanácsa összhangban állt a vergiliusi elképzeléssel, mely szerint a mezei munka Jupiter jóakarátának és a gondviselés szándékainak kifejeződése. Vergilius, 1814. 38.: „*Pater ipse colendi / haud facilem esse uiam uoluit primusque per artem / mouit agros, curis acuens mortalia corda.*” E vergiliusi „munkaparancsról” lásd: Perret, 1965. 78.; Martin, 1971. 185.
- 52 Szent Benedek: *Reg.* 381.: „*De opere manuum quotidiano.*” Benedek mezei munkáról beszél: a *laborare* és az *operari* igék után világos a pontosítás: „*ad fruges recolligendas*”. Ágoston *De opere monachorum*-ában kevésbé pontos, de a mezei munkát a „becsületes, az emberek javát szolgáló mesterségek” között említi (igaz, csupán a negyedik helyen): „*opera fabrorum, structorum, sutorum, rusticorum, et his similia*”. A kétkezi munka „a szemlélődő szerzetes fegyvere, aki vállalja a nehéz munkát”. Vö. Leclercq, 1961. 105., 140.; Leclercq, 1953. 2700–2708.
- 53 Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 39. 2. A hangya és a méh a Bibliában: Péld 6,6 és 30,25; az Úr „sok mindent paraszti példákkl tanít”, mondja Paulinus, majd összefoglalja Jézus három földműves példabeszédét. A földművelés allegorikus értelmezése talán Szent Márton prédikációival áll kapcsolatban. Lásd a Szent Márton példabeszédeiről szóló tanulmányomat: Sulpicus Severus: *Vita Martini*. III. 1969. 129. A földek és a lélek művelése: Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 39. 3. 65. jegyzet. – Uo. 4.: „Mi is kertbarátok vagyunk” (*capax hortulus nos ipsi sumus*). Paulinus kedves témája (uo. 44. 6–7., Apernek és Amandának), lelkesen gondozta nolai kertecskéjét (uo. 5. 15–16.). – A „paraszt Szentháromság” biblikus képei: Ján 15,1: *ego sum uitis uera et pater meus agricola est, Spiritus Sanctus rigator animarum* – ez később a pünkösdi liturgia része lesz (*riga quod est aridum*). A metafora forrása a kereszteléskor a Szentlélek „kiáradása” a megkeresztelkedettre, mint Jézus esetében és Szent Pál szavai az Atyáról és a Szentlélekről 1Kor 3,8.: „*qui autem plantat et qui rigat unum sunt*”. Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 39. 5–6. „*eruca, locusta, bruchus, rubigo*” fogalmairól lásd: Jóel 1,4.



A földesurak lelki fejlődését támogató módszertani alapszövegek mellé nyugodtan odatehetjük Paulinus többi levelét is, hogy megértsük, miként keverednek a pogány és a keresztény értékek az „elvidékesedés” olyan kulcsfogalmaiban, mint a *secretum*, *otium* és *cultura*. A városi közügyektől eltávolodó, elvonult élet a fokozatos és átgondolt megtérés feltétele Paulinus szemében. Az elszakadás egyformán része a Jézus életében kicsúcsosodó prófétai hagyománynak és a vértanúságnak (Tertullianus a világtól elzártaságot dicsérte a bebörtönzött mártírok esetében), mint a Seneca, Maternus és Plinius nevével fémjelzett neosztóikus hagyománynak.<sup>54</sup> Ausonius és Sulpicius Aquitaniájára éppúgy jellemző ez az életmód, mint Paulinus nolai remeteségére, ahol Isten emberei – többé-kevésbé – magányos áhítatban élnek: „Szobánkba vonulva csöndben maradunk. Ahogy a próféta mondja, jó az embernek egyedül lenni és hallgatni.” Paulinus hozzáteszi: „A félreeső hely és a szerzetesi életmód véd a világtól: elvonultan élek, nincs mit mondanom.”<sup>55</sup> A bűnbánó és az imádkozó ember magánya ez, de „elvonulását” ugyanazzal a szóval (*secretus*) írja le, mint Aper megszokott vidéki elvonulását (*familiare secretum ruris*) vagy korábban maga Paulinus otthoni elvonulását (*secreta domestica*) aquitaniai birtokain.<sup>56</sup> Akárcsak a római hagyományban a költő vagy a filozófus elvonulása, a keresztény aszkéta magánya sem követeli meg a társaság teljes visszautasítását, netán az embergyűlöletet. Paulinus finom különbségtétellel jelzi Sebastianus remetének: „Magányodban nem vagy elszigetelt, hisz nem a sivatagban, csak félreeső helyen élsz.”<sup>57</sup> Még inkább áll ez Nolára és Primuliacumra: levelezésük alapján az a benyomásunk, hogy Paulinus campaniai hajléka és Sulpicius aquitaniai remetesége olyan volt, mint egy jámbor karaván-szeráj. Megváltozva, de fennmaradt az a társasági élet, mely – a republikánus „villadialógusoktól” a késő császárkor gallo-római birtokain folytatott vitáig – mindvégig szorosan hozzátartozott az „elvonulás” római fogalmához.<sup>58</sup>

Amikor Paulinus és Sulpicius a szerzetesi életet úgy ábrázolják, mint ami fölötte áll a közügyek (*negotium*) és a semmittevés (*otium*) ellentétpárjának, mivel Isten

54 Tertullianus: Mart. 1957. 3.: világosan összefoglalja a *secessus* zsidó-keresztény hagyományait: „*Hoc praestat carcer christiano quod eremus prophetis. Ipse Dominus in secessu frequentius agebat, ut liberius oraret, ut saeculo cederet. (...) Auferamus carceris nomen, secessum uocemus.*” A vértanúk örökébe lépő szerzetesek lelkiségében ez a szöveg hozzáadott a *secessus* lelki értelmezéséhez. A pogány hagyományról (melyet Ausonius is ekként értékelt): André, 1962, 1966. A tudatos visszavonulás a gazdasági, politikai, társadalmi közügyektől, a filozófiához való valódi megtérés első gesztusa már Senecánál: „*proderit tamen per se ipsum secedere*” (Seneca: *De otio*. 1909. 164.)

55 Paulinus Nolanus: Ep. 1894. 5, 7: „*in cenaculo enim nostro secreti silemus, quia bonum est uiro, ut propheta ait (Jer 3,28) sedere singulariter et tacere*”; pontosítás Paulinus Nolanus: Ep. 1894. 13 2: „*cum ipsa me et loci remotio et propositi ratio defendat, quo secretus ac tacitus agens neque uidere nisi raros praetereuntium possum*”.

56 „*Familiare secretum ruris*”: lásd 46. sz. jegyzet; „*secreta domestica*” Paulinusnál: lásd 43. sz. jegyzet.

57 Paulinus Nolanus: Ep. 1894. 26. 1.: „*quamuis tua solitudo non sola sit, quae non deserta est, sed secreta*”. Sebastianus valóban viharos körülmények között vonult vissza (valószínűleg Aquitaniába: Fabre, 1949. 181.) egy diakónus társaságában. A társasági élet nem áll le, csak más mederben folytatódik a tulajdonosaik által vidéki aszkézisre választott birtokokon. A primuliacumi aszketikus életéről lásd: Sulpicius Severus: *Vita Martini*. I. 1966. 40–46.

58 Igazságtalanok a kritikák, melyek a keresztény aszkétákat mélabús mizantrópiával vádolják: Ausonius, 1886. 284–289. A szerzeteseket Bellerophonhoz hasonlították, aki Homérosz Iliásza szerint „*bolygott (...) lelkét ette, s a földlakók nyomait kikerülte*” (Devecseri Gábor fordítása). E tekintetben Duval, 1968 nézeteit osztom.



előtt mindkettő hiábavalóság, szintén az antik filozófiából merítenek.<sup>59</sup> Az *otium* Paulinusnál szinte kizárólag negatív: „tétlenséget”, nem pedig „kikapcsolódást” jelent. Az Amandusnak írt 21. levél két ízben is elítéli a tétlenség meddőségét, és jelzői nem hagynak kétséget az *otium* szó pejoratív használata felől.<sup>60</sup> A Sulpicius Severusnak írt 24. levél megkülönbözteti a kártékony semmittevést az áldott elszakadástól, ami lehetővé teszi, hogy Isten rendelkezésére álljunk: „Ő, aki virrasztásra és imádkozásra hív, nem tétlenséget javasol, hanem azt, hogy szakítsunk a világgal, hogy Isten szolgálatába állhassunk, szakadjunk el kötelezettségeinktől, melyek Isten ügyében tesznek minket tétlenné.”<sup>61</sup> Ez az *otium* filozófiai koncepciója, ahogyan azt először Seneca gondolta el: elszakadás, ami egy mélyebb kötődés előzetes feltétele, és ami biztosítja, hogy a lélek készen áll magasabb szintű személyes elköteleződésre. Maternus is arra törekedett elvonultságában, „berkekben és szent ligetekben” (*in nemora et lucos*) Istennek szentelve idejét, hogy a természetben, sőt azon túl is megtalálja Istent.<sup>62</sup>

Az Istenre irányuló vagy már neki elkötelezett keresztény *otium* tartalmát Paulinus belső eseménynek képzei el, még nagyon is pogány színezettel, a művelés (*cultura*) szó egyszerre konkrét és elvont jelentésében. A *Tusculanumi beszélgetések*nek a filozófia mibenlétének meghatározására javasolt „lélekművelés” (*cultura animi*) fogalmát formálja át és integrálja.<sup>63</sup> A „lélek művelése” az ember önmagára irányuló szellemi erőfeszítése, mely civilizáló hatással van rá, ugyanúgy, ahogyan a földet a földműves munkája kiszakítja természetes vadságából. A szókép

59 Paulinus Nolanus: *Carm.* 1894. 10. 33.: „*uacare uanis, otio aut negotio, / et fabulosis litteris / uetat (Deus), suis ut pareamus legibus*”. Ez Szent Márton és híveinek nézete, lásd: Sulpicius Severus: *Vita Martini*. III. 1969. 1086. (Márton portréja): „*nullumque uacuum ab opere Dei tempus, quo uel otio indulserit uel negotio*”. Más tartalommal, de már Seneca is túllép a két életforma hagyományos konfrontációján: Seneca: *Ep.* 1878. 300.: „*Philosophia autem et contemplatiua est et actiua: spectat simul agitque*.” A bölcs léleknek egyszerre kell harcossá és szemlélődővé válnia egy magasabbrendű egységben, amely előképe a tisztító és megvilágosító aszkézistípusoknak. A *negotium* és *otium* ősi ellentétét a filozófiai gondolkodás természetes és autonóm keretein belül feloldó felemelkedésről lásd: André, 1962. 76–81.

60 Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 21. 5.: „*inertiae infructuoso otio*”, és néhány sorral később: „*segne otium*”; ez a kettős megjegyzés csupán Cardamas, a tettekész és fáradhatatlan hírnök pozitív portréjának hangsúlyozására szolgál. A per jámbor visszavonulásának indítékairól Paulinus különbségtétele ugyanígy negatív konnotációjú: „*non otium negotio praeferens*”. A „*per otium*” (szabaddon) rögzült szókapcsolat: *uo.* 50. 14.

61 *Uo.* 24. 11. az aszkézishez való megtérés értelméről és Isten „emberműveléséről” (*agricultura Dei nobis*) Sulpicius Severusnak: „*Non enim otium nobis suadet hoc uerbo qui instanter orare et uigilare nos monet, ne intremus in temptationem, sed uacare a saeculo ut occupemur sibi, uacare ab his negotiis quibus implicati otiamur Deo*.” Ugyanez a gondolat, az *otiosus* hasonlóan negatív konnotációjával: Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 5. 16.: „*quo sin uineam suam Christus elegit et otiosus Deo in uano huius saeculi foro stare non passus est*”.

62 Seneca: *Ep.* 1878. 76–77.; André, 1962. 75. André szerint a „visszavonulás és a rendelkezésre állás, elszakadás és elköteleződés olyan tartós állapothoz vezet, melyben a világ nem érint meg többé”. Az *otium* és a *vacatio* közötti, pozitív értelmű megfelelés egy alkalommal megjelenik Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 50. 14.: „*non quidem quanta legenti per otium occurrere solent, nec enim nunc uacabat dispersa per libros quaerere*”. Maternusról: „*secedit animus in loca pura atque innocentia (= a „nemora et luci”) fruiturque sedibus sacris*” – Tacitus: *Dial.* 1914. 46.

63 Cicero: *Tusc.* II. 1905. 172.: „*Nam ut agri non omnes frugiferi sunt qui coluntur, (...) sic animi non omnes culti fructum ferunt. Atque, ut in eodem simili uerser, ut ager quamuis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus (...) Cultura autem animi philosophia est; haec extrahit uitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat iis et, ut ita dicam, serit quae adulta fructus uberrimos ferant*.”

így jelenik meg a belső bölcsesség programjában Horatius *Leveleiben*: „*Senki nem olyan vad, hogy ne lehessen megszelídíteni, ha hajlandó művelődni.*”<sup>64</sup> Horatius a szó két jelentését ütközteti sabinumi birtokának intézőjéhez írt levelében: „*Kelj vélem versenyre, ki irt tüskét derekabbul, én lelkem talajából, vagy te sabinumi földből, s Flaccus, avagy kis birtoka lesz tisztább.*”<sup>65</sup> Paulinus ezekre a szövegekre utal, különösen az utolsóra, amikor Aper és Amanda számára így fogalmazza meg a keresztény elfalusiasodás (*rusticatio christiana*) programját: „*Ahogyan intéződtől megköveteled birtokod átalakítását, úgy kell neked is átalakított szívedet felmutatnod az Úrnak.*”<sup>66</sup> A Horatius erkölcsi tanításaitól ihletett gondolat krisztianizálása abban is megmutatkozik, hogy Paulinus a lélek (*animus*) helyett a szív (*cor*) kifejezést használja ebben a Cicerói visszanyúló fordulatban. A „szív” Ágostonnak is oly kedves bibliai fogalma kizárja a pogány „kikapcsolódás” új, keresztény verziójából az intellektualitást: minden lénynek teljesen át kell adnia magát Istennek, nem csupán elméjét kell csiszolnia, mint a platonikusoknak, akik az *intelligibilis* fölött töprengenek.<sup>67</sup>

A művelés (*cultura*) klasszikus humanista metaforáját Paulinus nemcsak ezekben az összefüggésekben alkalmazza.<sup>68</sup> A keresztény bölcsélet programjában, melyben kegyelem és szabadság összekapcsolódik, Paulinus Jézus földműves példabeszédeiből kiindulva kibővíti a „földművelő Isten” korábbi képét: Isten minket művel meg saját birtokaként és épít fel minket saját hajlékaként. Az emberiséget művelő Isten evangéliumi parafrázisát (Ján 15,1) Paulinus irányadó levelekben ismétli meg és a püspök kötelességeinek összefoglalásává bővíti. A nolai kertből váratlanul „lelkünk szomjazó kertecskéje” lesz az Apernek és Amandának szóló két levélben, melyekben a szív művelése központi helyet foglal el.<sup>69</sup>

64 Horatius, 1878. 257–258.: „*nemo adeo ferus est ut non mitescere possit, / si modo culturae patientem commodet autem*”. A fenti idézet Horváth István Károly fordítása. François Villeneuve a *culturae*et „lelki műveltségnek” fordítja. A Kiessling-féle kiadás a *Tusculanes* szövegével rokonítja. Egymástól függetlenül mindkét szöveg a földműveléssel kapcsolatos metaforák filozófiai hagyományához nyúlik vissza, amikor az előrehaladás erkölcsi tanítását fogalmazza meg.

65 Horatius, 1878. 342–348.: „*Vilice siluarum et mihi me reddentis agelli, (...) certemus spinas animone ego fortius an tu / euellas agro, et melior sit Horatius an res.*” A fenti szövegrész Urbán Eszter fordítása. A bűnök kiirtása „gyökerüknél fogva” már a *Tusculanes* szövegében is megjelenik. Horatius metaforikus tüskéi közvetlenebbül utalnak a magra: „*Seminatus in spinis*” a magvető példabeszédeiből (Mt 13,22).

66 Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 39. 3.: „*Igitur cum in agro es et rus tuum apectas, te quoque ipsum Christi agrum esse cogita et in te sicut in agrum tuum respice: qualem agri tui speciem fieri a uilico tuo postulas, talem Deo domino cordis tui redde culturam...*”

67 A cicerói és horatiusi szövegek egyértelműen a lelki életre vonatkoznak. A késő antikvitásban a platonizmus racionális és ismeretelméleti irányban befolyásolta a lélekművelés (*exercitatio animi*) fogalmát. Lásd: Marrou, 1937. 3. fejezet.

68 Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 5. 15–16.: Paulinus a valóság és a fikció között írja le Severus megérkezését Nolába: „*Félix vértanú kertjében oszloppá válik*”, „*quam facile depleturi sint leuioris culturae laborem quos in uineam suam Deus elegit...*” A földművelésnek a szőlőtőkék példabeszédére utaló (Mt 20) felfogása jelenik meg Delphinus gyümölcsöző bordeaux-i lelképásztori tevékenysége kapcsán: Paulinus Nolanus: *Ep.* 1894. 10. 3.: „*repetas a Deo culturae tuae fructum*”. A földművelés aktív és átvitt értelemben más latin keresztény szerzőknél csupán a kötelesség, a gyakorlat, a feladat kontextusában jelenik meg.

69 Uo. 24. 11.: „*Ergo inchoaturus agriculturam in nobis suam dicit...*”; Uo. 32. 3.: „*hic deus qui te adiutorem... culturae suae fecit*”; Uo. 43. 4.: „*ut... agricolae meo reurescam*”; Uo. 44. 7.: „*credat agricolae interuenienti*”. Paulinus Apert és Amandát arra kéri „*ut animae nostrae hortulum sitientem non solum uerbo, sed et precatu rigetis...*” Az imában visszatér az „öntöző Szentlélek” képe.

Nem pusztán a szellemi élvezet kedvéért dolgozta ki a lelki élet hatalmas földműves allegóriáját e volt földesúr és mindvégig „falusi” püspök, aki nemcsak campaniai híveinek gyermeki hitét, hanem galliai birtokaikon maradt barátaiét is gondozta. A hasonlatot nem lehet egyszerűen az evangéliumokra visszavezetni, még ha ott a galileai táj és lakói, állataikkal, növényeikkel, konkrét vagy átvitt értelemben vett munkálataikkal oly jelentős helyet foglalnak is el. Paulinus lelki levelezésében a mezők azért szerepelnek kitüntetett helyen, mert az evangéliumi szakaszok összecsengenek a római földművelés (*cultura*) ősi hagyományával, Paulinus és mestere, Ausonius saját kultúrájával. E kettős irodalmi ihletet a földbirtokos ősi tapasztalata töltötte meg élettel, és a vidéki püspök lelkipásztori munkája emelte magasabb szintre.<sup>70</sup> Ezért olyan eredetiek Paulinus költői képei és lelkivilága: a földműves allegóriája alkalmas volt a keresztény földesurak lelki vezetésére, kezdve mindjárt magával Paulinusszal.

## Prudentius

Meglepőnek tűnhet, hogy a Pireneusokon átkelve az Ebro völgyében bukkanunk rá a keresztény nagybirtokosok „testvériségének” egy másik tagjára, Calagurrisi Prudentiusra.<sup>71</sup> A két költő szövegeinek keletkezési körülményei hasonlóak. Prudentius verseinek Paulinus rusztikus elmélkedéseivel összecsengő vizsgálata és tágabb kontextusba helyezése előtt röviden kitérek személyes kapcsolataikra. Ausonius, Paulinus és Prudentius nem csupán a kronológiai közelség és a költészet szeretete köti össze, de szomszédok időben és térben is. Az ibérektől a vizigótokig a Pireneusok nem határként funkcionáltak: a római utak vágta hágók összekötötték, nem elválasztották Galliát és Hispaniát. A Tetrarchia közigazgatási reformjai megújították és felélnkítették Délnyugat-Gallia és Hispania Tarraconensis ősi sorsközösségét. Gallia és Hispania a Nyugat *dioecesis* része lett, mert a birodalom stratégiai érdekeinek szempontjából az észak–déli kapcsolatokat, a Garonne és az Ebro völgye közötti összeköttetés és Bordeaux fővárosi szerepe felértékelődött.<sup>72</sup>

Aquitania és Hispania Tarraconensis kapcsolatainak Pireneusokon átívelő újjáéledésének kulturális következményei világosan érzékelhetőek a tanulmányunk tárgyát képező keresztény földesurak köreiből. Paulinus Aquitániába való visszatérése előtt a hispaniai eretnek Priscillianus Rómába menet egy Eauze vidéki birto-

70 Az olyan példabeszédek ismerete által, mint a magvető, a jó pásztor vagy a házát kősziklára építő bölcs ember (Mt 7) példája, a pappá vagy püspökké lett földbirtokos nem tudta nem érzékelti tevékenységének folytonosságát akár pásztorként, akár az ige elvetőjeként, vagy templomépítőként, mint volt földműves, pásztor, építető. Innen származik Paulinus különleges érdeklődése a mezei munka gondviselészerű jellegére utaló Sir 7,16 (lásd 50. sz. jegyzet) iránt, amelyet az első századok keresztény írói alig idéznek.

71 Hogy mindenképpen Calagurrist kell Prudentius születési és tartózkodási helyének tekinteni Saragosával és Tarragonával szemben, nem kérdéses Italo Lana alapos biznyítása után. Lana, 1962. 3–10. A problémával korábban foglalkozó spanyol kutatók (J. Vives, M. del Alamo, I. Rodriguez) ugyanerre jutottak Sebastian Cirac Estopañán szkeptikus véleményével szemben.

72 A britanniai, a galliai, viennai, hispaniai és afrikai adminisztrációs kerület (*dioecesis, διοικησις*). Noha Diocletianus reformjai után Dél-Gallia fővárosa Vienna lett, a század második felében az atlanti partokat a barbár kalózok rajtaütései ellen védendő a kerület központját Bordeaux-ba helyezték át.

kon szállt meg Delphidius bordeaux-i rétor özvegyénél. Bordeaux és Agen püspökei részt vettek a saragossai zsinaton, mely Priscillianust és követőit kiközösítette.<sup>73</sup> Paulinus életének jelentős részét töltötte Therasia hispaniai birtokán, complutumi látogatása pedig azt jelenti, hogy 389–395 között legalább a Jalón torkolatáig felhajózott az Ebrón.

Észak-hispaniai éveikben, melyekről oly keveset tudunk, Paulinus és Therasia az Ebro völgye és a későbbi Katalónia ragyogó latin keresztény kultúrájában élt, melynek nagyszerű alkotóerejét Barcelonától és Tarragonától Saragossáig és Calagurrisig gazdag villák, afrikai divat szerint készült mozaikpadlók, importált és helyben faragott szarkofágok tanúsítják. Találkozott-e a 348-ban született Prudentius a nála öt-hat évvel fiatalabb Paulinusszal? Csak találgathatunk. Útjaik már Itáliában, világi pályafutásuk idején kereszteződhetnek, de Paulinus megkeresztelkedése után, hispaniai utazásai alatt valóban összefuthattak.<sup>74</sup> A hipotéziseknél fontosabb annak megállapítása, hogy a Pireneusok két oldalát és a két nagy folyóvölgyet virágzó emberi, egyházi és kulturális kapcsolatok fogták össze. Paulinus Therasia tarragonai birtokain élte aszkétaéletét, Priscillianus pedig Procula és Euchrotia aquitaniai villájában. Ezzel nem arra akarok utalni, hogy Edmond-Charles Babut-nek igaza lett volna a priscillianizmus délnyugat-galliai terjedését illetően.<sup>75</sup> De a pireneusi háttér meggyőzően magyarázza Prudentius és a gallo-római szerzők műveinek hasonló érdeklődését.

Irodalomtörténeti szempontból Aquitania és Tarragona kulturális kapcsolatai máig megoldatlan problémát jelentenek. J. L. Charlet kutatásai ígéretes feltételezésekhez vezettek. Szövegpárhuzamok alapján Charlet kimutatta, hogy Prudentius olvasta Ausonius *Ephemeris*-ét: innen a feltevés, hogy a *Cathemerinon* nemcsak címében, de alapötletében is tudatosan Ausoniusnak válaszol: Prudentius a „mindennapi ima” aszkéta változatát írta meg a szerzetesi fogadalomnak

73 Sulpicius Severus: *Chron.* 1866. 101. A saragossai zsinatról: uo. 100.: „*apud Caesaraugustam synodus congregatur, cui tum etiam Aquitani episcopi interfuere*”. A zsinat jegyzőkönyveiből (lásd: Vives–Marín, 1963. 16.) kiderül, hogy a zsinat résztvevői közt vezető pozícióban volt „Fitadio” és „Dephino”, akiket Ageni Phoebadiusszal és Bordeaux-i Delphinusszal azonosítanak: Griffe, 1964. 318. Más aquitaniai püspökök is szerepelhetnek itt, akiket nem tudunk beazonosítani. A vizigót zsinatokról nem maradtak fenn jegyzőkönyvek a püspökök és püspökségek neveivel.

74 Barcelonától Alcalá de Henaresig Paulinus és Therasia Tarragona, Ilerda, Saragossa (Caesaraugusta) és Bilbilis érintésével juthattak el. Fiukat, a kis Celsust itt temették el a mártírok mellé: „*Quem Complutensi mandauimus urbe propinquis / coniunctum tumuli foedere martyribus*.” Celsus *ad sanctos* temetése ugyanazon hispaniai mártírok tiszteletét fejezi ki, akikről Prudentius *Peristephanon*-ja szól. Vajon miért lustus és Pastor complutumi sírja mellé temették Celsust, miért nem a három tarragonai mártír mellé, vagy Saragosa tizennyolc mártírjának sírja közelében (Prudentius: *Peristephanon.* 1963. 6., 4.)? Talán mert Therasia birtokai a terület középső részén feküdtek, nem messze a Tajo folyó felső szakaszának völgyétől? Balil, 1965. 890. 8. jegyzet feltételezi, hogy Therasia cumplutumi származású volt. E termékeny nagybirtokok jó példája a Tajo középső folyásánál, Toledo közelében lévő birtok, Puebla Nueva hatalmas nyolcszögletű mauzóleumával és remek theodosiusi szarkofágjával: Hauschild, 1969. 296–316. Az *in situ* talált szarkofágról lásd: Schlunk, 1966. 210. Sajnos Prudentius nem szentelt himnuszot lustus és Pastor mártíroknak, de említi őket, csakúgy, mint Complutumot: Prudentius: *Peristephanon.* 1963. 4. 41. Prudentius és Paulinus általunk ismert útjai Hispania Tarraconensis keleti részében keresztezik egymást, tíz év eltéréssel.

75 Különösen Paulinus testvéreinek halálát illetően nincs igaza, akiről azt állítja, hogy belekeveredett a Maximus által a priscillianisták ellen indított boszorkányüldözésbe. A homályos ügyről lásd: Fabre, 1949. 33.

megfelelő időbeosztással. A mindennapos ima óránkénti szertartásos beosztása nyilvánvaló a mű cselekményében, szerkezetében és bevezetésében. A szüntelen imádkozás szándékát így fogalmazza meg: „Nappal himnuszt himnusza fűzünk, és egy éjszaka se teljen el úgy, hogy ne dicsérnénk az Urat.”<sup>76</sup> Ez a *Cathemerinon* irodalmi és vallási programja. A szerzetesi eszményt városi visszavonultságban is meg lehetett valósítani, ahogyan azt Jeromos Eustochiumhoz írt buzdító levele bizonyítja.<sup>77</sup> A prudentiusi Isten-dicséret számára – melynek ritmusát Cyprianus a lelki olvasmányok és az ima váltogatásában határozta meg – a tökéletes helyszín azonban a nolai külváros a titkos imádkozóival, vagy pedig Ausonius, Paulinus, Sulpicius Severus aquitaniai villái.

Prudentius is így élt-e az *ager Calagurritanus* családi villájában? A „földesúri szerzetesség” szempontjából a *Cathemerinon* nem okoz olyan csalódást, mint Ausonius *Ephemerise*. Az első hat ének óránkénti ima, kakasszótól az esti imáig, melyek közé ékelődnek az étkezések előtti és utáni imák,<sup>78</sup> illetve a lámpagyújtás (*lucernarium*) ősi keresztény fohásza. Különösen a földi táplálékért igen szépen hálát adó „étkezés előtti himnusz” érdemel figyelmet. A hálaadás bukolikus, jól művelt tájra vezet, ahol a föld gyümölcseinek csábítását a sanyarú étek (*tenuis uictus*) horatiusi és keresztény aszkézise mérsékli: ez Prudentius kedvenc témája, amit *Contra Symmachum* című versében is kifejt.<sup>79</sup> Horatius, Plinius és Sidonius is nagyra értékelte volna a mezők szerény asztalát, melyet ez a hálaima megrajzol, a halászok és a vadászok zsákmányát, a búzát, a szőlőt, az olajbogyót, a tejet, a mézet és a gyümölcsöket.<sup>80</sup> A költői eszközök kifinomult mozaikja mit sem von le e csendéletek bájából, amelyek mögött egész tájképek és egy sajátos keresztény életvitel bontakoznak ki. Hogy érzékeljük, mennyire hétköznapi élettapasztalatot versel meg a költő, érdemes összehasonlítani sorait a Paradicsom-kertről festett kifinomult allegorikus képeivel.<sup>81</sup> A hellenisztikus költészet

76 A *Cathemerinon* 404-ben íródott előszavában (lásd: Lana, 1962. 43.) Prudentius így beszél a kötetéről: „*Hymnis continuet dies, / nec nox ulla uacet quin Dominum canat.*” Ausonius vallási eszményei, keresztény és szerzetesi árnyalatai köszönnek vissza: „*intemeratorum uim continuamus honorum*”.

77 Hieronymus: *Ep.* 201–202. emlékezteti Eustochiumot Szent Pál „szüntelenül imádkozz!” parancsára, de a szerzetesi imaórákat javasolja neki: ezeket éneklj meg a *Cathemerinon* első hat imája.

78 Jeromos Eustochium számára a következő imaórákat különbözteti meg: „*horam tertiam, sextam, nonam, diluculum quoque atque uesperam*”. A két utolsó imaóra himnusza: „*ad galli cantum*” és „*ante somnum*”; a reggeli himnusz a *tertia*, az étkezések előtti és utáni ima a *sexta*, a *nona* az esti istentisztelet imája, bár utóbbi a „vecsernyéhez” jobban illene. Nem a részletes megfeleltetés a lényeg, hanem az örökös Isten-dicséret (*laus perpetua*) általános szándéka, melyet a nap órái tagolnak: „*ut, si forte aliquo fuerimus opere detenti, ipsum nos ad officium tempus admoneat*”, ahogyan Jeromos mondja.

79 Prudentius a *Cathemerinonban* a vegetáriánus ételek szerénységéről ír, az állatok véres húsának fogyasztását tiltja: „*nos holeris coma, nos siliqua/feta legumine multimodo/pauerit innocuis epulis*” (Prudentius: *Cath.* 1949. 22.). Lásd még: Prudentius: *Contra Symm.* 1953. 86.: „*nec magno opus est frugi uiuentibus*”. A *frugalitas* erényét Ausonius is méltatta.

80 Madárfogás (A hálaima 41. sorától – Prudentius: *Cath.* 1949. 22.); halászat hálóval vagy horoggal (46. sortól – uo.); búza, szőlő, olíva (51. sortól – uo.); tejtermékek (66. sortól – uo.); méz (71. sortól – uo.); gyümölcsök (76. sortól – uo. 24.). Ezt a leírást hozzátehetjük ahhoz, amit a késő római Hispania Tarracensisről – és különösen az Ebro völgyéről – tudunk: Blázquez, 1964. 90. (a vadászatról és halászátról szóló részek) és 95. (a mezőgazdaságról szóló rész).

81 J. L. Charlet kiadatlan tanulmánya a költői kifejezésmódok kifinomultságát és eklektikáját elemzi ezekben az alexandrinusokban, melyek a hellenisztikus epigrammákat és Vergilius *Bucolicáját* idézik. De e versek



édeskés és túlfinomult díszítő stilizációi a *Cathemerinon*ban letisztulnak. A hálaadó ima Krisztus napszámóinak (*coloni Christo adsumpti*) hétköznapiját ülteti át a liturgiába, ahogy maga Prudentius mondja.<sup>82</sup> A költő napirendjéről olvasunk, miután jámborban visszavonult szülőföldjére, ami egyfajta „Isten városa” lett számára, a kiszolgált Dardanus *praefectus* alpesi birtokához vagy később Szent Márton hatalmas barátainak elvonulásához hasonlóan.

Feltételezésünket nem a *Cathemerinon* folytatása, hanem Prudentius apologetikus költeménye, a *Contra Symmachum* váratlan utalása igazolja. A Victoria-oltár ügyében Szent Ambrusnak Symmachus *Relatiójára* adott válaszát megverselő szöveg „időszerűtlensége” viszonylagosabb, mint gondolnánk.<sup>83</sup> A keresztényekkel szemben Symmachus a 383. évi éhínséget hozza fel érvként, olyan demagóg módon, amiről Tertullianus korábban azt írta: „*si fames, christianos ad leonem*”.<sup>84</sup> A *Relatio* 16. fejezetében Symmachus kifejti, hogy „a szentségtörés apasztotta el a termést abban az évben” (*sacrilegio annus exaruit*). Szent Ambrus történeti és racionális érvekkel cáfolja ezt a leegyszerűsítő következtetést.<sup>85</sup> Figyelemre méltó, hogy Prudentius költői interpretációja mennyire más: a keresztény földesúr vidéki életstílusát ünnepli, gazdagságát dicséri, a földművelő életformát magasztalja.

---

valóságze nem kevésbé figyelemreméltó: Fontaine, 1970., Prudentius: *Cath.* 1949. 24., 44., 70–74. Az allegória és a tiszta képzelet e verseknek sokkal irreálisabb költőiséget kölcsönöznek.

- 82 Prudentius: *Contra Symm.* 1953. 88.: „*Christus et adsumptis dedit haec praecepta colonis*.” Az ager kétértelmű használatát a *Cathemerinon* bűzáról, szőlőtőkéről és olajfáról szóló 3. versében párhuzamba állíthatjuk az 51. sorral: „*Fundit opes ager ingenuas...*” (Prudentius: *Cath.* 1949. 22.). Lavarenne a „mezőt” elsődleges jelentésében fordítja, ami lehet általános és kollektív („vidék, a mezők”), vagy szűkebb „a birtok”. Lásd Sulpicius Severus kifejezését: „*in agro Euchrotiae*”.
- 83 A *Contra Symmachumot* sokáig „retro” stílusgyakorlatnak tekintették. Még ha nem is fogadjuk el Seeck feltevését, miszerint Symmachus 402-ben még egyszer felvetette volna a Victoria-oltár ügyét, akkor is komolyan kell vennünk Prudentius elkötelezettségét ebben a műben, mely Fr. Paschoud szerint egy „volt római tisztviselőből keresztény költővé lett ember lelkiismereti vívódásait fogalmazza meg”. Paschoud, 1967. 224. Anélkül, hogy Prudentius életművének kontextusát vizsgálánánk, a költemény személyes vonatkozásait kiemelő elemzés arra csábít, hogy elemeit megélt tapasztalatokhoz és „látott dolgokhoz” kössük. Az életmű költői öncélúsága ellen érvel Argenio, 1968. 155–163.
- 84 Schneider véleménye a pogány vádak alakulásáról és a keresztény apologetika cáfolatai Eusebiusig és Szent Ágostonig (Tertullianus, 1968. 197.).
- 85 Symmachus, 1883. 283.: „*secuta est hoc factum fames publica (...)* *sacrilegio annus exaruit*”. Ambrus válasza a 18. levélben (Ambrosius: *Ep.* 254–260.) öt érvben foglalható össze: korábban is voltak éhínségek, „*amikor a pogány babonaság uralkodott a világmindenségen*”; az istenek haragja nem róhatta ki az emberekre büntetés gyanánt a makk fogyasztását, amelyet a tölgyek és ligetek antik tisztelete szerint az istenek jótéteményének kell tekinteni; ez a bosszú igazságtalan lenne, és „*kegyetlenebb, mint maga a bűn*”; anakronisztikus is volna, hiszen „*immár sok év eltelt azóta, hogy a templomok kiváltságait eltörölték az egész világon; végül, ez az éhínség nem tartott sokáig, és a rákövetkező év kiemelkedően gazdag mezőgazdasági termést hozott*”. Ambrus nagyon erős ellenérvből indul ki, a pogányság korában megtörtént történetből és „*az istenek bosszújának*” tételéből, de sem személyes érveket nem hoz fel, sem a keresztény nagybirtokosi valóságra nem hivatkozik. Argenio szerint Prudentius szándékosan az érvrendszer azon részét dolgozta ki, amelyet Ambrus figyelmen kívül hagyott. Ambrosius: *Ep.* 260.: „*refellendae relationis, non exponendae superstitionis mihi studium fuit*”. Ez nem zárja ki Prudentius személyes elköteleződését a vitában.



Prudentius nemcsak azt hangsúlyozza, hogy „mi is a földből élünk, és nem szégyelljük kapával edzeni karunkat”,<sup>86</sup> hanem azt is, hogy a keresztény földesúr – akinek bő termése Symmachus vádja alapján megmagyarázhatatlan lenne – azzal is törődik, hogy kiirtsa birtokairól a falusi pogányságot. Eltörli a köveknél bemutatott áldozatokat, betiltja a határköveknél a birtokhatárokat védő istenek tiszteletét, kivágja a szent fákat.<sup>87</sup> Prudentius a világi és vallási értékek egységét vergiliusi fogalmakkal, a földművelés metaforáival ünnepli ugyanúgy, mint Paulinus, aki Apernek és Amandának ezt írja: „Ah! Milyen boldog a bölcs és a földműves, aki egyformán műveli földjét és szellemét, és mindkettőt éberon gondozza. (...) Egyformán ápolja a szív és a rét termését, belső műveltsége úgy világítja meg szívét, ahogy a búza a kövér barázdát.”<sup>88</sup> Prudentius kettős párhuzama már megfogalmazásában is nagyon közel áll Paulinus gondolataihoz, illetve Horatius *Tusculanumi meditációi*hoz, illetve intézőjéhez írt verséhez. Prudentius alkotása négy költői szövegrétegre épül.

Ihletének forrásait nem kronológiai, hanem megjelenési sorrendben vizsgálom. Prudentius az ősi római *frugalitással* (*uita frugi*) indít,<sup>89</sup> vergiliusi kifejezésekkel dicséri a keresztény földművest (*agricola christianus*). A bevezető *O nimium felix* azt a kettős felkiáltást visszhangozza, mellyel Vergilius egyszerre ünnepelte a bölcsesség intellektuális örömét és a vidéki lét lelki boldogságát, míg az utolsó két szó összecsengetése az *Aeneis* IV. énekének epikai kontextusát idézi.<sup>90</sup> Az első sor háromszorosan vergiliusi, támadó éle a *Georgicát* idézi. A keresztény földműves bölcsessége és lelki világa egybecsenget a vergiliusi földműveseszménnyel és Horatius falusi bölcsével, *Ofellusszal*.<sup>91</sup> Prudentius a régi római eszményeket a keresztény hitben megújult lélekművelésbe építi bele. A „föld- és lélekművelés” (*terram animumque colens*) prudentiusi formulája közelebb marad az eredeti cicerói lélek-

86 Prudentius: *Contra Symm.* 1953. 1003.: „*Cur non chisticolum tantum populatur agellos (pestis) / (...) Vtimur et ruris reditu, et ratione colendi / exercere manum non paenitet...*” A királyi többes, ami általános érvényűvé teszi az állítást, mit sem von le az érvelés eredeti jellegéből Ambrushoz képest: egyáltalán nem „újraírásról” van szó.

87 A szöveg folytatása: „*et lapis illic / si stetit, quem cingere sueuerat error / fasceolis (...)* / *frangitur et nullis uiolatur Terminus extis / et quae fumificas arbor uittata lucernas / seruabat, cadit ultrici succiaa bipenni.*” A vidéki pogánysággal szembeni aktív küzdelem nagyon hasonlít a Szent Márton által a gall vidékeken betett módszerekhez (Sulpicius Severus: *Vita Martini.* 12. és 15.). Ha a szövegnek van történeti magva, az Ebro völgyében végbement hasonló térítést tükrözheti. Az Észak-Hispaniában továbbélő kő- és fatiszteletré példát hoz a 6. században a galíciai Martinus Bracarenis: *De correctione rusticorum.* Lásd: Meslin, 1969. 512–524. Calagurris nincs messze a Nyugati-Pireneusoktól, ahol a bükkfa-isten (*deo fago*) tiszteletere sok feliratot találtak.

88 Prudentius: *Contra Symm.* 1953. 1020.: „*O felix nimium sapiens et rusticus idem / qui, terras animumque colens, inpendit utrisque / curam peruigilem...*”; és „*...simul et cordis segetem disponit et agri / ne minus interno niteant praecordia cultu / quam cum laeta suas ostentant iugera messes*”.

89 A bölcs alapvető erénye: „*Qui sit frugi igitur uel, si mauis, moderatus et temperans, eum necesse est esse constantem; qui autem constans, quietum; qui quietus, perturbatione oruti uacuum (...)* et *sunt illa sapientis.*” Cicero: *Tusc.* III. 1934. 23. Prudentius a haszont és a fősვნენსეგე ბირალა horatiusi szellemében.

90 Az „*O felix nimium... /qui...*” fordulatot vö. Vergilius *Georgicájával*: „*Felix qui potuit rerum cognoscere causas*” (Vergilius, 1814. 64.), továbbá „*O fortunatos nimium, sua si bona norint, / agricolas!*” (Vergilius, 1814. 63.), illetve *Aeneisevel*: „*felix, heu, nimium felix...*” (Vergilius, 1814. 187.).

91 Prudentius: „*sapiens et rusticus idem*”. *Ofellus* az egyszerűség horatiusi archetipusa („*uiuere pauro*”), a kisbirtokosok számára a bölcs példája („*metato in agello*”, lásd: Prudentius „*chisticolum agellos*”).

művelés (*cultura animi*) fogalmához, mint Paulinusé, de végül ugyanúgy a szív műveléséhez (*cultura cordis*) ér el (*cordis segetem disponit*), mint a nolai püspök. Mindkét „művelés” előfeltétele a gondosság, az odafigyelés, az állhatatosság: pontosan ezek jellemzik Szent Pál, Ausonius és Paulinus szerint a pogány vagy keresztény, ausoniusi vagy Szent Páli belső imát.

Belsőnk művelése „a bűn töviseinek” kihúzogatóásával kezdődik. Ebben az egyszerű képben nehéz megállapítani, hogy mennyi benne a *Tusculanumi meditációk*, mennyi a Horatius intézőjéhez címzett kérdés, és mennyi a magvető példabeszédének ihletése.<sup>92</sup> Prudentius érdekesen bánik ezzel a példabeszéddel. A parabola elbeszélése és szövegmagyarázata két külön előírásként jelenik meg, amelyek a „vidéki bölcsben” (*sapiens et rusticus idem*) lakó két emberhez szólnak. „Jézus napszámosai” a földműves Isten béreseinek (*coloni adsumpti*) hagyott előírásait követik. A keresztény földművesek Isten akaratából gyakorolják a vidéki elvonulást és szívüket is „felszántják”, arra a lelki termésre számítva, melyet sem zsi-zsik, sem moly el nem pusztít.<sup>93</sup> Az erősen nyitó szöveg a magvető példabeszédének didaktikus parafrázisává oldódik, ahogy Prudentiust maga alá gyűri az ismert téma költői átírása fölött érzett öröm. A Paulinus által Aper és Amanda elé állított eszmény tovább virágzik ebben a formában, melyben benne van Cicero, Horatius és főleg Vergilius egész életműve. Prudentius Symmachus ellen írt második szövegében, amely még kevésbé merít Szent Ambrus válaszleveléből, ez még jobban tettenérhető.

Prudentius hangvételét és célját tekintve két igen eltérő műve, a *Cathemerinon* és a *Contra Symmachum* két könyve egy sor olyan kérdést vet fel, melyeket Ausonius és Paulinus szövegeivel összehasonlítva tudunk megválaszolni. Többről van szó, mint gondolat- és érzésszerű egyezésekről, melyek persze önmagukban is jelentősek, mert kiragadják a calagurrisi költőt életrajzának helyrehozhatatlan homálya révén tovább súlyosbított elszigeteltségéből. Teljes életművének újragondolására sarkallnak: annak vizsgálatára, milyen kapcsolatban álltak élményei költői képzeletvilágával. Hogyan élt hispaniai elvonulásában, az óráknak, napoknak és az évszakoknak szentelt lírai műveit Istennek ajánlva? Az idézett művek alapján Prudentius életmódja jóval kevésbé tűnik elszigeteltnek. Olyan világi és vallásos, gazdálkodó és gazdag lelki életet élhetett, mint nemzedékének és társadalmi osztályának többi képviselője a latin Nyugaton. Még ha nem

92 A *cultura animi* definíciója után: „haec [cultura] extrahit uitia radicitus...” – Cicero: *Tusc.* II. 1905. 173.; Prudentius „*extirpamus enim sentos de pectore uepres*” (Prudentius: *Contra Symm.* 1953. 1040.) különbözik a horatiusi (*euellas*), a cicerói (*extrahit*) és a biblikus (*eradicetis*) megfogalmazástól is, de a folytatásban látszik, hogy Prudentius elmélkedett a magvető példabeszédében szereplő tövises közét esett magon: „*ne uitiosa necent germen uitale flagella / ne frugem segetemque animae spinosa malorum / inpediat sentix...*”

93 A bölcs keresztény földművelő meghatározása: uo. 1022.: „*Quales quos inbuit auctor / Christus, et adsumptis dedit haec praecepta colonis: / semina cum sulcis committitis, arua caute/dura lapillorum macie, ne decadat illic / quod seritur...*” A Krisztust idéző megszemélyesítéssel a költő a példából parainé-zist csinál. A (föld)művelést az *animi* és a *cordis* jelzőkkel illeti: „*animumque colens*”, „*cordis segetem*” (uo. 1021.). „*His Deus agricolam confirmat legibus; ille / ius caeleste Patris non summa intellegit aure, / sed simul et cordis segetem disponit et agri...*” (uo. 1035.)

is tudjuk kimutatni, nem lehetetlen, hogy az Ebro felső folyásánál fekvő birtokok aszketikus életvitelét némi priscillianizmus is színezte. Prudentius éppolyan erősen kötődött a legkifinomultabb klasszikus költészet értékeihez és formáihoz, mint Ausonius, és ez első pillantásra kizárja egy világmegvető *heterodox* aszkézis elfogadását. A föld- és önművelés kettős kultúrájának harmonikus egyensúlya, mely Prudentiust oly sok helyen rokonítja Paulinusszal, a mértékletesség és a *frugalitas* ősi római hagyományában helyezi el a költőt, azokhoz a keresztény szénátorokhoz hasonlóan, akiknek fokozatos megtérése a visszavonult, önmegtartóztató élethez a földesúr dolgos semmittevésének ritmusát követte.

\*

Kortársi hasonlóság és nemzedéki folytonosság jellemzi e kereszténnyé vált rómaiak és antik lélekvezetőik kapcsolatát. Horizontális és vertikális összehasonlításuk új szemponttal gazdagítja e többnyire egymástól elszigetelten kezelt, noha egységesen a késő antikvitás esztétikai és spirituális eszményeit tükröző versek kutatását. Tagadhatatlan tartalmi és kifejezésbeli kölcsönzések ellenére sem vezettük vissza az egyik szöveget a másikra. Istennel annyiféle egyéni kapcsolat létezik, ahány ember és ahány élethelyzet, a három költő életrajza pedig túl kevésbé ismert ahhoz, hogy lehetővé tegye a verseikben megfogalmazott tapasztalatok finom értelmezését, Isten-élményüknek élethelyzetükhöz kötését.

Kutatásunk sokféle távlatot nyit. Négy eredményre hívom fel a figyelmet. Először is árnyalja a 4. század végi latin szerzetesség egységéről és sokféleségéről kialakított fogalmainkat. Az előkelők társadalmi osztályából rekrutálódott szerzetesek életmódja azonos volt a vidéki notabilitásokéval, és vallási értékeik azonos forrásból táplálkoztak. A biblikus és a szerzetesi eszmény által kidomborított és megújított keresztény önfegyelem (*disciplina christiana*) hagyománya összeolvadt az antik bölcséleti tradícióval, melyet a klasszikus prózaírók és főleg a költők tanulmányozása, olvasása és utánzása tartott életben. A különböző hagyományokat minden egyes nemzedék a maga lelkialkata, képességei és ízlése szerint adagolta. E váltakozó kimenetelű kísérletek határozták meg a latin Nyugat gazdasági, társadalmi és vallási jövőjét. Nem egyszerűen a szerzetesség intézményét alakították ki, hanem a keresztény életnek azt a mintáját, melyet – a hagyományos társadalmakban működő társadalmi utánzás ereje révén – a kastély mutat a vidéknek. E kísérletek jelentősége azért is óriási, mert egykorúak a vidék Szent Márton indította határozott, sőt erőszakos evangelizációjával.

Kutatásunk nem az antik értékek eltűnését, hanem átalakulását mutatta ki a szerzetesi élet keretében. A keresztény hitvallás mindennapi követelményeihez igazodva a cicerói, horatiusi, vergiliusi, sőt neosztoikus és senecai értékek továbbra is élénken érvényesülnek a földesurak gondolkodásában és gyakorlatában. Leginkább azoknak a földesuraknak az életében, akik hűek maradtak világi hivatásukhoz és keresztény hitükhöz, és amikor elégedetlen végignézték birtokaikon, családjukon és rabszolgáikon (már-már „jobbágyaikon”!), arra gondoltak, amit a modern költő így fogalmazott meg: „a lélek megtestesült”. Ezek a birtokosok ösztönösen érezték, hogy a Paulinus és Therasia által választott „angyali élet” általánossá válása mekkora felelőt-

lenség lenne. Maga Paulinus sem erre biztatta Apert és Amandát. Fontos lenne megvizsgálni, hogy különöc döntése, mely Szent Félix sírjától a kis nolai püspökségig vezet, mennyiben segítette Paulinust újból rátalálni azokra az értékekre és arra a hivatásra, melyeket hatalmas latifundiumairól lemondva kockára tett, sőt megtagadott.

Kérdés, vajon ugyanazok a szavak mindig ugyanazokat a dolgokat takarják-e. Horatius sztoikus szellemben javasolta újraolvasni Homéroszt barátainak. Csöppet sem csodálkozott volna azon, hogy műveit Vergiliuséival együtt egy új hit szemszögéből olvassák újra anélkül, hogy a természet szeretetét, mely a földművelésből élő társadalom folytonosságának köszönhetően változatlan maradt, elárulnák. A vidéki elvonulás a kereszténységben is elszakadás, de a bölcs autonómiája az Istennek és a fogadott vagy választott testvéreknek való önátadássá válik. A dolgos semmittevést (*otium negotiosum*) már az új irtásokat törő, földművelő szerzetesek „Imádkozzál és dolgozzál!” (*ora et labora*) ritmusa szabályozza. A lélek (*cultura animi*) és a szív művelése (*cultura cordis*) egyenértékűvé válik párhuzamosan azzal, hogy a „múzsai férfiú” véglegesen megtér az „égi bölcsességhez”. A keresztény élet egyensúlyát antik gyökerek és római alapok biztosítják. Galilea és a latin Nyugat között mély és termékeny párbeszéd létesül, melyben Vergilius és a magvető példabeszéde éppoly jól megfér egymással, mint a nápolyi táj a Szentírás gazdag növényvilágával és vidéki leírásaival.

Az értékek ilyenén összehangolása egyidejűleg jelenik meg a három latin keresztény földesúri költőnél: Ausoniusnál, Paulinusnál, Prudentiusnál.<sup>94</sup> A városok – Bordeaux, Nola, Calagurris, sőt Saragossa és Tarragona –, melyeket neveikhez csatolunk, önkéntelenül arra készítették a kutatókat, hogy a késő római városi kultúra (*urbanitas*) termékeinek tartsák műveiket. Az a kevés, amit hivatali karrierjükről tudunk a Római Birodalom magas rangú tisztségviselői között, ezt csak megerősíteni látszott. De nem szabad elfelejtenünk, hogy életművük majdnem egészét – különösen Paulinus és Prudentius – elvonulásuk idején alkották meg. Az alkotás életük azon szakaszára esett, amikor vidéki villájukba húzódtak vissza, Ausonius és Prudentius hivatalviselése után (*honesta missio*), Paulinus pedig betegsége folytán (*causaria missio*). Ezekhez az évekhez számolhatjuk, ha fenntartásokkal is, a nolai külváros püspöki villájában töltött időt is.

A vidéki élet – több más fontos téma mellett – e három költő lelkiségének és megtérésének közös és alapvető eleme. Jól kivehető, miben hasonlítanak és miben különböznek. Földbirtokosi létük nemcsak azt határozza meg, hogy könnyű-e vagy pedig nehéz beleilleszteni életrendjüket sajátos élethelyzetükbe. A keresztény élet személyes felfogásán túl a vidéki élet is befolyásolja a természethez való hozzáállásukat. Meghatározza alkotó képzeletüket és érzékenységüket a természet leírásában és az elmélkedéseiket tápláló nagy ívű lelki allegóriák megalkotásában. E földesurak költészetében a természethez fűződő viszony klasszikus formái, melyek élő

94 Palol elhamarkodottan következtet, amikor 1970-ben ezt írja a Valladolidi Egyetem bevezető órájának anyagában (Palol, 1970. 42.): „Prudencio, de Calagurris, después de una intensa vida política como conserejo de Teodosio, se refugió en su villa (secessus in uillam) a principios del siglo V, retirándose de la vida mundana, como pudieron hacer otros autores.” Hipotézisét szövegekkel támasztottuk alá. Most az Ebro felső folyásánál dolgozó régészeken és epigráfusokon a sor, hogy igazolják.

mintái továbbra is az augustusi kor csodált és utánzott remekművei voltak, mit sem veszítettek hitelességükből, de lelkileg letisztultabbá és szimbolikusabbá váltak, és szorosabban kapcsolták össze a költészetet a vallással.<sup>95</sup>

Ez a vázlatos kutatás arra ösztönöz, hogy más szempontból is megvizsgáljuk a három szerző költői, földrajzi és földbirtokosi „háromszögének” összefüggéseit. Az összecsendések nemcsak a kor sajátosságai vagy hasonló élethelyzetük következményei. A levelek, gondolatok és művek élénk áramlása, amelyet Paulinus Hispania Tarraconensis, Aquitania és Campania között zajló levelezése igazol, azt mutatja, hogy ennél szorosabb kapcsolatok léteztek közöttük. Ausonius és Paulinus barátok voltak; Prudentius olvasta Ausonius *Ephemerisét*; Prudentius és Paulinus egyformán gondolkodott a „szív műveléséről” (*cultura cordis*): ezek a tények a Pireneusok 4. század végi virágzó keresztény kultúrájáról tanúskodnak, melynek irodalmi és vallási kapcsolatai teljességükben egyelőre feltáratlanok.<sup>96</sup>

In agro Cadurcorum apud uillam Caluinianam, Aug. MCMLXXI.

Fordította: Eszik Veronika

## Forrás- és irodalomjegyzék

### 1. Kiadott források

Ambrosius

1836 *Sancti Ambrosii Opera omnia*. Tomus IV. Iuxta editionem monachorum Sancti Benedicti. Parisiis, 1836.

Ausonius

1886 *Decimi Magni Avsonii Bvrdigalensis: Opuscula*. Recensvit Peiper Rvdolfus. Lipsiae, 1886.

Avienus

1994 *Avieno Ora maritima descriptio orbis terrae Phaenomena*. Ed.: Mangas Manjarres, Julio-Plácido, Domingo. Madrid, 1994. (Testimonia Hispaniae antiqua, 1.)

95 Tanulmányom – a szó valódi és költői értelmében – „georgicai” nézőpontú. A további kutatásnak azt kellene tisztáznia, miként találkozik a kor szerzetesi kultúrájában az askézis mint a paradicsomi élethez való visszatérés biblikus témája és a bukolikus életérzés költői megnyilvánulása (amelyet nyugaton Vergilius első kötete népszerűsített). Idetartozik Jeromos vágyakozása a vidéki elvonulásra, amelyről 385-ben vall Marcellának: „*quasi quendam portum secreta ruris intramus...*” (Hieronymus: *Ep.* 320.). A folytatásban egy Prudentiuséhoz hasonló vegetáriánus programot találunk (Fontaine, 1970, Prudentius: *Cath.* 1949. 22.), amely kedvez az olvasásnak és az imádkozásnak. Végül bukolikus elégiát olvasunk a négy évszak örömeiről (például: Vergilius négyesorosa, Vergilius, 1814. 23.). A „keresztény bukolika” megjelenéséről Paulinusnál: Schmid, 1953. 161–165.

96 Hasonló kutatást lehetne végezni a kortárs görög egyházi írókról: Vogt, 1971. 98–109. Kürénei Szünésziosz *Himnuszának* hangja egybecseng a *Cathemerinon* himnuszaiával: „*Itt [a vidéki magányban] a lélek, szenvedélyeitől megtisztultan, szabad akarattal, fájdalom és panasz nélkül, távol a háború ellenségeskedéseitől, fel tudja ajánlani bűnös énekét, tiszta szavait és egészséges lelkét.*”

## Benedek

1996 *Benedict's Rule. A Translation and Commentary* by Kardong, Terrence. Minnesota, 1996.

## Cicero

1905–1934 *M. Tulli Ciceronis Tusculanarum disputationum. Libri Quinque. Vol. I. Containing Books I and II.* Ed. Dougan, Thomas Wilson. Vol. II. Eds.: Dougan, Thomas Wilson–Henry, Robert Mitchell. Cambridge, 1905, 1934.

1995 *Cicero: De re publica.* Ed.: Zetzel, James E. G. Cambridge, 1995.

## Gennadius

1896 *Gennadius: Liber de viris illustribus.* Ed.: Richardson, Ernest Cushing. Leipzig, 1896.

## Horatius

1853 *Quinti Horatii Flacci opera omnia.* Commentary by MacLeane, Arthur John. Vol. 2. London, 1853. (Biblioteca classica, 2.)

1878 *Quintus Horatius Flaccus.* Recensuit atque interpretatus est Iohannus Gaspar Orellius. Vol. 2. Turici, 1878.

## Hieronymus

1910 *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae.* Pars I. Recensuit Isidorus Hilberg. Vindobonae, 1910. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 54.)

## Martinus Bracaraensis

1883 *Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum.* Hrsg. v. Caspari, Carl Paul. Christiania, 1883.

## Panégytiques latins

1955 *Panégytiques latins.* Vol. 3. Ed.: Gallatier, Édouard. Paris, 1955. (Collection des universités de France.)

## Paulinus Nolanus

1894 *S. Pontii Meropii Paulini Nolani Opera.* Vol. 1. *Epistulae.* Hrsg. v. Hartel, Wilhelm. Vindobonae, 1894. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 29.)

1894 *S. Pontii Meropii Paulini Nolani Opera.* Vol. 2. *Carmina, Indices et Addenda.* Hrsg. v. Hartel, Wilhelm. Vindobonae, 1894. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 30.)

## Prudentius

1949–1953 *Prudentius: Works.* Vol. 1. *Prudentii Liber Cathemerinon.* Vol. 2. *Prudentii contra orationem Symmachi.* Ed.: Thomson, Henry John. London–Cambridge, 1949–1953. (The Loeb classical library.)

1963 *Prudentius, Aurelius Clemens: Le livre des couronnes = Peristephanon liber; Dittochaëon; Epilogue.* Paris, 1963.

## Seneca

1878 *L. Annaei Senecae opera quae supersunt.* Vol. 3. *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt.* Recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit Fridericus Haase. Lipsiae, 1878.

1909 *Seneca: De otio. Edition accompagnée de notes critiques et d'un commentaire explicatif.* Ed.: Waltz, René. Paris, 1909.

## Sidonius

1836 *Oeuvres de C Sollius Apollinaris Sidonius.* Avec le texte en regard et des notes par Grégoire, Jacques-François–Collombet, François-Zénon. Tome I. Paris, 1836.



Sulpicius Severus

1866 Sulpicius Severus: *Opera, Sulpicii Severi libri qui supersunt*. Recensuit et commentario critico instruxit Carolus Halm. Vindobonae, 1866. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 1. benne: *Chronicon*, 3–105., *Dialogorum libri I–II*. 152–216.)

1967–1969 Sulpice Sévère: *Vie de saint Martin*. Tome I. Introduction, texte et traduction par Fontaine, Jacques. Tome II. Commentaire (jusqu'à Vita 19) par Fontaine, Jacques. Tome III. Commentaire (fin) et index par Fontaine, Jacques. Paris, 1967–1969.

Symmachus

1883 *Quinti Aurelii Symmachi quae supersunt*. Edidit Otto Seeck. Berolini, 1883. (Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum, VI/1.)

Tacitus

1914 Cornelius Tacitus: *Dialogus, Agricola, Germania*. Ed.: Peterson, William–Hutton, Maurice. London–New York, 1914.

Tertullianus

1957 *Quinti Septimi Florentis Tertuliani opera*. Pars IV. *Ad martyras, Ad Scapulam, De fuga*. Edidit Vincentius Bulhart. Vindobonae, 1957. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 76.)

Varro

1938 *Varro on the Latin Language*. Ed.: Kent, Roland Grubb. Vol. I. London–Cambridge, 1938.

Vergilius

1814 *Publius Virgilius Maro, Bucolica, Georgica et Aeneis*. Excudebat Petrus Didrot. Paris, 1814.

Tertullianus

1968 *Le premier livre Ad nationes de Tertullien*. Ed.: Schneider, André. Rome, 1968. (Bibliotheca Helvetica Romana, 9.)

## 2. Szakirodalom

André

1962 André, Jean-Marie: *Recherches sur l'otium romain*. Paris, 1962.

1966 André, Jean-Marie: *L'otium dans la vie intellectuelle et morale romaine, des origines à l'époque augustéenne*. Paris, 1966.

Argenio

1968 Argenio, Raffaele: *Il Contra Symmachum di Prudenzio fu uno scritto di attualità?* In: *Rivista di Studi Classici*, 16. (1968) 155–163.

Balil

1965 Balil, Alberto: *Aspectos sociales del Bajo Imperio (siglos IV a VI). Los senadores hispánicos*. In: *Latomus*, 24. (1965) 886–904.

Blázquez

1964 Blázquez, José María: *Estructura económica y social de Hispania durante la anarquía militar y el Bajo Imperio*. Madrid, 1964.

Bovis

1948 Bovis, Andrée de: *La sagesse de Sénèque*. Paris, 1948.

Castillo

1939 Castillo, Alberto del: *La Costa Brava en la antigüedad, en particular la zona entre Blanes y Sant Feliu de Guixols*. In: *Ampurias*, I. (1939) 186–267.

## Chadwick

1955 Chadwick, Nora Kershaw: *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*. London, 1955.

## Courcelle

1947 Courcelle, Pierre: Un nouveau poème de Paulin de Pella. In: *Vigiliae Christianae*, 1. (1947) 101–113.

1964 Courcelle, Pierre: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*. Paris, 1964.

## Cuevas-Dominguez del Val

1956 Cuevas, Eusebio-Dominguez del Val, Ursino: *Patrologia española*. Madrid, 1956.

## Curtius

1956 Curtius, Ernst Robert: *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*. Paris, 1956.

## Doignon

1971 Doignon, Jean: *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1971.

## Duval, P.-L.

1971 Duval, Paul-Marie: *La Gaule jusqu'au milieu du V<sup>e</sup> siècle*. 2 vol. Paris, 1971.

## Duval, Y.-M.

1968 Duval, Yves-Marie: Recherches sur la langue et la littérature latine: Bellerophon et les ascètes chrétiens. „Melancholia” ou „otium”? In: *Caesarodunum*, 2. (1968) 183–190.

## Haecker

1931 Haecker, Theodor: *Vergil, Vater des Abendlandes*. Leipzig, 1931.

## Hauschild

1969 Hauschild, Theodor: Das Mausoleum bei Las Vegas de Puebla Nueva. In: *Madridrer Mitteilungen*, 10. (1969) 296–316.

## Étienne

1962 Étienne, Robert: *Bordeaux antique*. Bordeaux, 1962.

1966 Étienne, Robert: Ausone et l'Espagne. In: *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jerome Carcopino*. Édités par Heugon, Jacques-Charles-Picard, Gilbert-Seston, William. Paris, 1966. 319–332.

## Fabre

1948 Fabre, Pierre: *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de saint Paulin de Nole*. Paris, 1948.

1949 Fabre, Pierre: *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*. Paris, 1949.

## Fontaine

1964a Fontaine, Jacques: L'Antiquité chrétienne (des origines au VI<sup>e</sup> siècle). In: *Histoire spirituelle de la France*. Tome I. *Spiritualité du catholicisme en France et dans les pays de langue française des origines à 1914*. Ed.: Certeau, Michel de-Labande, Edmond René. Paris, 1964.

1964b Fontaine, Jacques: Démons et sibylles: la peinture de possédés dans la poésie de Prudence. In: *Hommages à Jean Bayet*. Éd.: Renard, Marcel-Schilling, Robert. Bruxelles, 1964. 196–213.

1964c Fontaine, Jacques: Le pèlerinage de Prudence à Saint-Pierre et la spiritualité des eaux vives. In: *Orpheus*, 11. (1964) 112–120.

1970a Fontaine, Jacques: Trois variations de Prudence sur le paradis. In: *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Büchner*. Hrsg. v. Wimmel, Walter. Wiesbaden, 1970. 96–115.

1970b Fontaine, Jacques: La Femme dans la poésie de Prudence. In: *Mélanges offerts à Marcel Dury*. Paris, 1970. 55–83.

1971 Fontaine, Jacques: Isidore de Séville. In: *Dictionnaire de spiritualité*. Vol. 7. Paris, 1971. 2104–2116.

1973 Fontaine, Jacques: L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien. In: *Atti del Convegno su La Gallia Romana (Roma 10–11 maggio 1971)*. Rome, 1973. 87–115.

Fouet

1969 Fouet, Georges: *La villa gallo-romaine de Montmaurin (Haute-Garonne)*. XX<sup>e</sup> Suppl. à *Gallia*. Paris, 1969.

Gagé

1971 Gagé, Jean: *Les classes sociales dans l'Empire romain*. Paris, 1971.

Grenier

1934 Grenier, Albert: *Manuel d'archéologie gallo-romaine*. Tome II/2. Paris, 1934.

Griffe

1964–1966 Griffe, Élie: *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*. I. *Des origines chrétiennes à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*. II. *L'Église des Gaules au V<sup>e</sup> siècle*. III. *La cité chrétienne*. Paris, 1964–1966.

Grilli

1953 Grilli, Alberto: *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milano e Roma, 1953.

Joly

1956 Joly, Robert: *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*. Bruxelles, 1956.

Jullian

1923 Jullian, Camille Louis: Remarques critiques sur la vie et l'oeuvre de saint Martin. In: *Reveu des études anciennes*, 25. (1923) 49–55.

1926 Jullian, Camille Louis: *Histoire de la Gaule*. Tome VIII. *Les empereurs de Trèves*. Paris, 1926.

Lana

1962 Lana, Italo: *Due capitoli prudenziani. La biografia, la cronologia delle opere, la poetica*. Roma, 1962.

Leclercq, H.

1953 Leclercq, Henri: Travail manuel. In: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie*. Vol. XV. Ed.: Cabrol, Fernand. Paris, 1953. 2700–2708.

Leclercq, J.

1961 Leclercq, Jean: *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge*. Romae, 1961.

Madoz

1949 Madoz, José: Literatura latinocristiana. In: *Historia general de las literaturas hispánicas*. I. Publicada bajo la dirección de Guillermo Díaz-Plaja. Barcelona, 1949. 85–112.

Marrou

1937 Marrou, Henri-Irénée: *Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*. Grenoble, 1937.

1954–1955 Marrou, Henri-Irénée: Un lieu dit „Cité de Dieu”. In: *Augustinus Magister*, 1. (1954–1955). 101–110.

Martin

1971 Martin, René: *Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et sociales*. Paris, 1971.

## Meslin

1969 Meslin, Michel: Persistances païennes en Galice vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle. In: *Hommages à Marcel Renard*. Vol. II. Bruxelles, 1969. 512–524. (Collection Latomus, 102.)

## Molinier

1901 Molinier, Auguste: *Les sources de l'histoire de France des origines aux guerres d'Italie (1494)*. Tome I. Paris, 1901.

## Orban

1970 Orban, Arpad Peter: *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*. Nijmegen, 1970.

## Painter

1971 Painter, Kenneth Scott: Villas and Christianity in Roman Britain. In: *The British Museum Quarterly*, 35. (1971) 156–175.

## Palol

1967a Palol, Pedro de: Das Okeanos Mosaik in der römischen Villa zu Dueñas (prov. Palencia). In: *Madrider Mitteilungen*, 8. (1967) 196–225.

1967b Palol, Pedro de: *Arqueología cristiana de la España romana*. Madrid–Valladolid, 1967.

1970 Palol, Pedro de: *Castilla la Vieja entre el imperio romano y el reino visigodo*. Valladolid, 1970.

## Paschoud

1967 Paschoud, François: *Roma Aeterna. Étude sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*. Rome, 1967. (Bibliotheca Helvetica Romana, 7.)

## Perret

1965 Perret, Jacques: *Virgile*. Paris, 1965.

## Riggi

1968 Riggi, Calogero: Il cristianesimo de Ausonio. In: *Salesianum*, XXX. (1968) 642–695.

## Schlunk

1966 Schlunk, Helmut: Der Sarkophage von Puebla Nueva. In: *Madrider Mitteilungen*, 7. (1966) 210–231.

## Schlunk–Hauschild

1963 Schlunk, Helmut–Hauschild, Theodor: *Informe preliminar sobre los trabajos realizados en Centcelles*. Madrid, 1963. (Excavaciones arqueológicas en España, 18.)

## Schmid

1953 Schmid, Wolfgang: Tityrus Christianus: Problem religiöser Hirtendichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert. In: *Rheinisches Museum für Philologie*, 96. (1953) 2. sz. 101–165.

## Stroheker

1963 Stroheker, Karl Friedrich: Spanische Senatoren der spätrömischen und westgotischen Zeit. In: *Madrider Mitteilungen*, 4. (1963) 107–132.

1970 Stroheker, Karl Friedrich: *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*. Darmstadt, 1970. [Reprographischer Nachdruck.]

## Taracena

1947 Taracena, Blas: Arte romano. In: *Ars Hispaniae. Historia universal del arte hispánico. Arte romano, arte paleocristiano, arte visigodo. Arte Asturiano*. Tomo II. Ed.: Taracena, Blas–Batlle Hugué, Pedro–Schlunk, Helmut. Madrid, 1947. 9–181.

Vives–Marín

1963 Vives, José–Marín, Tomás: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona–Madrid, 1963.

Vogt

1971 Vogt, Joseph: Synesios im Glück der ländlichen Einsamkeit. In: *Museum Helveticum*, 28. (1971) 2. sz. 98–109.

Witke

1971 Witke, Charles: *Numen litterarum. The Old and the New in Latin Poetry from Constantine to Gregory the Great*. Leiden–Köln, 1971.

## Bibliográfiai tájékoztató

Jacques Fontaine klasszikus tanulmánya adott lökést a késő antik „égi és földi dolgok” (lelkiség és gazdaság, költészet és kultúra, vagyon és szerzetesség) új szempontú vizsgálatára, ami ma a historiográfia egyik izgalmas területe. Ausonius, Paulinus és Prudentius költeményeit a kutatók ma már nemcsak mint a keresztény lelkiség alapműveit, hanem mint társadalomtörténeti forrásokat elemzik. A legfontosabb új kiadványok:

Aliciati, Roberto: And the Villa Became a Monastery: Sulpicius Severus’ Community of Primi-liacum. In: *Western Monasticism Ante Litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Eds.: Dey, Hendrik–Fentress, Elizabeth. Turnhout, 2011. 85–98.

*Ausone et Paulin de Nole: Correspondance*. Introduction, texte latin, traduction et notes: Amherdt, David. Berlin, 2004.

Balmelle, Catherine: *Les demeures aristocratiques d’Aquitaine. Société et culture de l’Antiquité tardive dans le Sud-Ouest de la Gaule*. Bordeaux, 2001.

Bowes, Kimberly Diane–Kulikowski, Michael: *Hispania in Late Antiquity: Current Approaches*. Leiden, 2005.

Brown, Peter: *Ista Vero Saecularia: Those Things, Indeed, of the World*. Ausonius, Villas and the Language of Wealth. In: Brown, Peter: *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 A. D.* Princeton, 2014. 185–207.

Coskun, Altay: *Die gens Ausoniana an der Macht. Untersuchungen zu Decimus Magnus Ausonius und seiner Familie*. Oxford, 2002.

Durán Penedo, Mercedes: *Iconografía de los mosaicos romanos en la Hispania alto-imperial*. Barcelona, 1993.

Guardia Pons, Milagros: *Los mosaicos de la Antigüedad tardía en Hispania. Estudios de iconografía*. Barcelona, 1992.

*La lettre au service du Verbe. Correspondance de Paulin de Nole avec Ausone, Jérôme, Augustin et Sulpice Sévère (391–404)*. Textes choisis, présentés, traduits et annotés par Taisne, Anne-Marie. Paris, 2012.

Les sarcophages d’Aquitaine. In: *Revue d’Antiquité Tardive*, 1. (1993).

Lienhard, Joseph T.: *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism. With a Study of the Chronology of His Works and an Annotated Bibliography, 1879–1976*. Köln, 1977. (Theophaneia, 28.)

- Mondes ruraux en Orient et en Occident*. I–II. Ed.: Carrié, Jean-Michel. Turnhout, 2012, 2013. (Antiquité Tardive, 20., 21.)
- Mors omnibus instat: aspectos arqueológicos, epigráficos y rituales de la muerte en el Occidente Romano*. Ed.: Andreu, Javier–Espinosa, David–Pastor, Simone. Madrid, 2011.
- New Perspectives on Late Antiquity*. Ed.: De la Fuente, David Hernández. Newcastle, 2011.
- Palmer, Anne-Marie: *Prudentius on the Martyrs*. Oxford, 1989.
- Percival, John: Saints, Ghosts and the Afterlife of the Roman Villa. In: *L'Antiquité Classique*, 65. (1996) 161–173.
- Percival, John: The Fifth-Century Villa: New Life or Death Postponed? In: *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?* Eds.: Drinkwater, John F.–Elton, Hugh. Cambridge, 1992. 156–164.
- Percival, John: Villas and Monasteries in Late Roman Gaul. In: *Journal of Ecclesiastical History*, 48. (1997). 1. sz. 1–21.
- Perring, David: Aristocratic Houses of Aquitaine in Late Antiquity. In: *Journal of Roman Archaeology*, 16. (2003) 701–704.
- Pietri, Luce: Les oratoria in agro proprio dans la Gaule de l'Antiquité tardive: un aspect des rapports entre potentes et évêques. In: *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale (IV–IX<sup>e</sup> siècle)*. Ed.: Delaplace, Christine. Paris, 2005. 235–242.
- Roberts, Michael: *Poetry and the Cult of the Martyrs. The Liber Peristephanon of Prudentius*. Ann Arbor, 1993.
- Roberts, Michael: *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*. Ithaca, 1989.
- Rücker, Nils: *Ausonius an Paulinus von Nola. Textgeschichte und literarische Form der Briefgedichte 21 und 22 des Decimus Magnus Ausonius*. Göttingen, 2012. (Hypomnema, 190.)
- Sivan, Hagith: *Ausonius of Bordeaux: Genesis of a Gallic Aristocracy*. London, 1993.
- Trout, Dennis E.: *Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems*. Berkeley, 1999.
- Williams, Joe: Letter Writing, Materiality, and Gifts in Late Antiquity: Some Perspectives on Material Culture. In: *Journal of Late Antiquity*, 7. (2014) 351–359.

Összeállította: Sághy Marianne

## JACQUES FONTAINE

### ANTIQUÉ AND CHRISTIAN VALUES IN THE SPIRITUALITY OF GREAT WESTERN LANDOWNERS IN THE LATE FOURTH CENTURY

Ausonius, Paulinus and Prudentius were the three greatest poets of the Latin West in the last third of the fourth century. Their families all lived in the region of the Pyrenees, where in the valleys of the Garonne and the Ebro intellectual and religious life flourished. All three were major landowners, and their way of life impinged not only on their spirituality, but also on their Christianity. Their provincial lifestyle is clearly reflected both in their spiritual life and in the poetic expression of their faith. It is from this perspective that I examine the corresponding elements of their texts on the borderlands of cultural and social history, Christian religion, asceticism and monasticism. Texts which have hitherto been treated separately are examined in parallel with regard to the date of their composition, literary genre, the life conditions of their authors, and the geographical proximity of the places where they were written.



## Szent Márton és a szerzetesség a Vita Martini prózai és verses változataiban

Sulpicius Severus *Szent Márton-életrajza* (396–397) szigorúan véve nem egy szerzetes életét ábrázolja, mint Alexandriai Szent Atanáz Szent Antal-életrajza (356), Szent Jeromos szerzetesrománcai (376–392) vagy Rufinus egyiptomi szerzetestörténetei (404).<sup>1</sup> A középkori kéziratokban *Szent Márton püspök élete* (*Vita sancti Martini episcopi*) a mű címe, Márton szerzetesi voltát nem említik. Az első szerzetesség korából harminc latin nyelvű szabályzat ismeretes<sup>2</sup> (a „regula” mint *terminus technicus* csak később jelenik meg), de Mártontól nem maradt fenn szabályzat. Sulpicius Severus *Szent Márton-életrajzában*, leveleiben és *Dialógusaiban* viszont negyvenhárom alkalommal bukkan fel a *monachus* kifejezés, és negyvenszer a *monasterium*.<sup>3</sup> A szerzetesség tehát – ha nem is központi, de – fontos helyet foglal el ezekben a szövegekben.

A remeteélettel való többszöri kísérletezés után Márton Ligugéban – ez Franciaország (és a latin kereszténység) legrégebb kolostora –, majd Marmoutier-ban alapított monostort. Karizmatikus egyéniségének és életrajzírója tehetségének köszönhetően lelkisége az általa alapított közösségeken kívül is hatott. A korai szerzetesség történetének francia kutatói, Adalbert de Vogüé és Vincent Desprez 1994–2003 között megjelent munkáikban a mártoni monachizmusra is kitértek, míg a német kutatásban Maria-Elisabeth Brunert és Eva Elm írásai világitották meg a szerzetes-püspök alakját.<sup>4</sup>

Tanulmányom Sulpicius Severus prózai szövegei, a *Vita* és a *Dialógusok* alapján megkísérli összeállítani annak az „íratlan regulának” az elemeit, amelyek a mártoni szerzetesség alapját képezhették. Ezt a katalógust a szerzetes-püspök Sulpiciusnál ábrázolt vonásaival egészítem ki, majd Petricordiai Paulinus és Venantius Fortunatus verses átdolgozásaiban<sup>5</sup> azt vizsgálom meg, hogyan tekintettek a mártoni szerzetességre a későbbi századokban.

1 A tanulmány eredeti megjelenése: Sylvie Labarre: Aux sources du monachisme martinien. Les Vies de Martin en prose et en vers. In: *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 119. (2012) 3. sz. 27–40. Online dokumentumként: <http://abpo.revues.org/2472>; <http://www.cairn.info/revue-annales-de-bretagne-et-des-pays-de-l-ouest-2012-3-page-27.htm> (letöltés ideje: 2015. december 30.).

2 Desprez, 1980. 19–25.

3 Sulpicius Severus, 1967–1969.; Sulpicius Severus, 2006.

4 Vogüé, 1997. 19–156.; Vogüé, 2000; Desprez, 1998. 547–561. (a *Martin moine, fondateur, évêque* címet viselő 14. fejezet); Brunert, 1994. 145–176.; Elm, 2003. 78–90.

5 Labarre, 1998.

## A szerzetesi élet főbb témái Sulpicius Severus Szent Márton-életrajzában és a Dialógusokban

Legrégibb forráscsoportunkat Sulpicius Severus prózai írásai alkotják. A 360 körül született szerző aquitaniai jogász volt, aki Nolai Szent Paulinusszal ápolt barátságot, s Márton kortársaként és csodálójaként maga is megtért a keresztény aszkézishez. Szerzetesi életre utaló mozzanatok az életrajznak a püspöki szék betöltése előtti és utáni időszakokról hírt adó szövegegységeiben – előbbi életszakaszhoz Ligugé, utóbbihoz Marmoutier alapítása kapcsolódik – ugyanúgy találunk, mint az életrajz végén olvasható szentportréban. A *Dialógusokban* elszórtan ugyancsak akadnak a téma szempontjából lényeges elemek. Adott szövegrészekben sorra bukkannak fel azok a témák, amelyeknek a szerzetesség kutatói jelentőséget tulajdonítanak.<sup>6</sup>

### Elszakadás a világtól

A sivatag iránti vágyakozást Sulpicius állandó sóvárgásként mutatja be, amely Mártont ifjúkorától fogva jellemzi („*midőn tizenkét éves lett, a pusztába kíváncszott*”).<sup>7</sup> Hősenek életét a hagiográfus egységben kívánja láttatni, amikor hangsúlyozza a szent jellemvonásainak és céljainak állandóságát.<sup>8</sup> Márton első szerzetesi kísérlete Milánóban történik (*sibi monasterium statuit*, „*remetelakot épített magának*”).<sup>9</sup> Ezt követően Gallinara szigetére vonult vissza,<sup>10</sup> mielőtt Ligugében „*remetelakot épített magának*” (*haut longe sibi ab oppido monasterium conlocavit*).<sup>11</sup> A Milánó esetében alkalmazott fordulat Marmoutier alapításakor is visszatér: *duobus fere extra ciuitatem milibus monasterium sibi statuit*.<sup>12</sup> Az említett helyeken a *monasterium* szó eredeti jelentésében tűnik fel, és – ahogyan Jeromosnál<sup>13</sup> vagy több alkalommal Egeria útinaplójában – magányos szerzetesi lakhelyet, azaz remeteséget vagy cellát jelöl.

Noha Márton remetességének színhelye sohasem esik messze a várostól, Sulpicius a tours-i *castrum*tól három kilométernyire elhelyezkedő, a folyó áttelnes partján fekvő Marmoutier-t sivatagként írja le:<sup>14</sup> „*Ez a hely annyira elhagyatott és magányos volt, hogy nem kívánta már a sivatag magányát. Az egyik oldalról ugyanis egy meredek sziklafalú, magas hegy vette körül, a sík területet pedig a Liger (Loire) folyó kissé visszahajló kanyarulata zárta el.*”<sup>15</sup> Remete Szent Antal thébai magaslatát

6 Vogüé, 2000. 3–27.

7 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 2,4.; Sulpicius Severus, 1997. 28. Sulpicius Severus Szent Márton-életrajzát Borián Elréd és Reichardt Aba magyar fordításában idézem (a fordító megjegyzése).

8 Labarre, 2004.

9 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 6,4.; Sulpicius Severus, 1997. 36.

10 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 6,5.

11 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 7,1.; Sulpicius Severus, 1997. 37.

12 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 10,3.

13 Jeromos: *Vita Pauli* 12,4 és 6,12.

14 Doyere–Lialine, 1960.

15 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 10,4.; Sulpicius Severus, 1997. 41., 43.

idézi a szerző: „a nyugati szerzetes remetemagányára vetíti rá a keleti aszkéta táj toposzát”.<sup>16</sup>

Sem Ligugében, sem Marmoutier-ban nincs szigorú *clausura*: Márton csodatételeit többnyire cellájától távol viszi végbe.<sup>17</sup> Másutt azt olvashatjuk, hogy – bár a szentet „nehéz volt kimozdítani a remeteségből” (*cum erui monasterio suo non facile posset*) – cellája elhagyásába beleegyezett, ha segítségül hívták.<sup>18</sup> Hasonlóan járt el Remete Szent Antal is, aki a visszavonult szerzetes és a vízben fickándozó hal híres hasonlatával hangsúlyozta, milyen lényeges a magány a szerzetes számára: „Mert ahogyan a halak elpusztulnak, ha huzamosabb ideig maradnak a szárazon, úgy a remeték is, ha sokáig veletek időznek, kimúlnak. Ahogyan tehát a halnak a tengerben kell maradnia, úgy a remetének visszasietnie a hegyre, nehogy elnehezülve megfeledkezzék a belső dolgokról.”<sup>19</sup>

### Közösségi élet

Márton már a hadseregben ragaszkodást és tiszteletet ébresztett társaiban azzal, hogy előttük szeretetről, türelemről és alázatosságról tett tanúbizonyságot.<sup>20</sup> Oly szoros bajtársi kötelék fűzte tribunusához, hogy a katonai pálya elhagyásával megvárta azt a pillanatot, amikor ez a férfiú is lemondott a világról. A közösségi élet időszaka a hadseregben a szerzetesközösségi kapcsolatokat vetíti előre. Ligugében egy katekumen csatlakozott Mártonhoz, Gallinarán pedig egy pap szegődött társául.<sup>21</sup> Marmoutier-ban csaknem nyolcvan tanítvány vette őt körül, többnyire az arisztokrácia soraiból kerültek ki (*multi inter eos nobiles habebantur*).<sup>22</sup> Mindez egybevág azzal, amit a késő antik Galliában az egyházi társadalom utánpótlásáról tudunk.<sup>23</sup> Szent Márton 397. évi temetésén Sulpicius mintegy kétezer, javarészt Tours vidékéről érkezett szerzetes részvételét jelzi, ami azt sejteti, hogy az utánpótlás jóval szélesebb körből történhetett.

A marmoutier-i szerzetes telep szervezetét Luce Pietri alapvető munkája tárta fel.<sup>24</sup> Az ősi *monasterium* nem mai értelemben vett monostor, hanem olyan „remeteségek csoportjai”,<sup>25</sup> amelyek elszórtan helyezkedtek el egy nagyobb, fallal körülvett területen. Tudunk olyan szerzetesről is, egy bizonyos Clarusról, aki a püs-

16 Sulpicius Severus, 1967–1969. II. 667. (Jacques Fontaine kommentárja); *Vita Antonii* 12,3. In: Athanasius, 1994.

17 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 8,1.

18 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 9,1.; Sulpicius Severus, 1997. 39.

19 *Vita Antonii* 85, 1–5. – A megfelelő részleteket Vanyó László magyar fordításában közlöm. Athanasius, 1999. 110. (a fordító megjegyzése).

20 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 2,7.

21 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 6,5.

22 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 2,7.

23 Heinzemann, 1976; Consolino, 1979.

24 Pietri, 1983. 421–430., valamint 652. skk.

25 Sulpicius Severus, 1967–1969. II. 679. (Jacques Fontaine kommentárja).

pöki monostortól valamivel távolabb, a falakon kívül telepedett meg.<sup>26</sup> Mártonnak a társai felett gyakorolt tekintélyét meg is kérdőjelezhetjük, hiszen későbbi követője a püspökségben, Briccius – aki a közösségnek igen korán tagja lett, és a szent neveltje volt – bírálta mesterét.<sup>27</sup>

### Az aszkézis

Minden szerzetes egyénileg gyakorolta aszkézisét, s erről lakhelyválasztása is árulkodott. Sulpicius úgy tudja, Márton „kis cellát ácsolt magának fából”.<sup>28</sup> A Martinellus néven ismert középkori gyűjteményekben fennmaradt egy metrikus bejegyzés, amely szerint barlangról van szó: „Ezen a helyen élt barlangjában a boldog remete.”<sup>29</sup> Egy másik feljegyzés hamuval borított kőpadként írja le a szent ágyát: „Vezeklőruha, a fej alá kőpárna és vastag hamuréteg: / valamennyi fáradt tagod számára ez jelentett a szemedben ágyat. / Ez a pad szolgálta nyugalmad a csendes éjszakán, / ahogyan ülőalkalmatosságként vagy székként is ugyanez szolgált nappal.”<sup>30</sup> Más szerzetesek fakunyhóban vagy a mészkősziklába vájt barlanglakásban laktak.<sup>31</sup> Közös helyiségük volt az oratórium, ahol a szerzetesek a szertartásokra gyűltek össze, valamint a refektórium, ahol ételüket egymással megosztották.

Az étkezés igen mértékletes volt. Márton Gallinarán „növények gyökereivel táplálkozott” (*radicibus uixit herbarum*),<sup>32</sup> mint az egyiptomi anachoréták, akikkel kapcsolatban Sulpicius a *Dialógusokban* ugyanezt a kifejezést alkalmazza.<sup>33</sup> Marmoutier-ban a szerzetesek cellájukban böjtöltek, mielőtt a közös étkezésekre összegyűltek volna. Utóbbiakon egyébként a bor fogyasztása – kivéve a betegek számára – tilos volt.<sup>34</sup>

A magántulajdon nem volt megengedett, javaikról valamennyien lemondtak,<sup>35</sup> és ugyancsak tiltottnak számítottak a kézműves mesterségek. Utóbbi ponton a mártoni szerzetesség különbözik a nyugati regulák szabályaitól, mert ezekben kötelező a kétkezi munka: Szent Ágoston is írt egy értekezést a *Szerzetesek munkájáról* (*De opere monachorum*). A marmoutier-i *monasterium* egy parasztot fogadott fel fahordásra.<sup>36</sup> Az egyetlen munka, amelyet a legfiatalabbak végezhettek, a kéziratok másolása volt.<sup>37</sup> A közösség fennmaradását a magánadományok és

26 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 23,2.

27 Sulpicius Severus: *Dial.* III. 15.

28 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 10,4.; Sulpicius Severus, 1997. 43.

29 Le Blant, 1856. 167. sz. (7. sor); Desprez, 1998. 55.; Pietri, 1983. 802–804. (6. sz. függelék). Lásd még: Gilardi, 1983 (kritikailag ismerteteti: Pietri, 1984).

30 „*Cilicium, subter capiti lapis et cinis altus / Exesis membris hic, uidebare, torus. / Sellula namque fuit requies in nocte silenti, / Pro scamno aut cathedra huic haec quoque sella die*” – Le Blant, 1856. 169. sz. (5–8. sor).

31 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 10,5.

32 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 6,5.

33 Sulpicius Severus: *Dial.* I. 15,2 és 16,1.

34 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 10,7.

35 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 10,6.

36 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 21,3.

37 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 10,6.

a tours-i egyház hozzájárulása biztosította. Amikor Lycontius gazdagon megajándékozta Mártont, a szerzetesek részt követeltek belőle élelemre és ruházatra.<sup>38</sup>

### A habitus

A szerzetesi habitus előírásai a szerzetesi szabályzatokban előkelő helyet foglalnak el, rögtön a bevezetőben szerepel például Pontuszi Evagriosz *Praktikoszában* és Johannes Cassianus *A keleti szerzetesek szabályai* című munkájában. A ruha a világtól való elszakadás és a közösségi élet jelképe. A marmoutier-i szerzetesek viselete éppoly sokszínű volt, mint lakásuk. Sulpicius szerint a „legtöbben teveszőrből készült ruhát hordtak”.<sup>39</sup> Márton az egyházi társadalom szemében elfogadhatatlan megjelenésével is feltűnést keltett. Életrajzírója mindehhez azt a megjegyzést fűzi, hogy szívének alázatosságát ruhájának szegényességével is kifejezésre juttatta („szívében alázatos, ruhája szegényes”).<sup>40</sup> A szent önmaga sa-nyargatására vezeklőruhát is viselt.<sup>41</sup>

### Az imádság

Az imádság a szerzetesi élet kulcsfontosságú elemeként jelenik meg. A szerzetes azt az evangéliumi és apostoli előírást valósítja meg, amely arra szólít fel: „Szüntelenül imádkozzatok!” (Lk 18,1; 1Tessz 5,16). A szerzetesek azért nem végezhetek kétkézi munkát, mert magukat teljes mértékben az imádságnak szentelték. Amíg a legfiatalabbak kéziratokat másoltak, addig az idősebbek „csak az imádságnak éltek”.<sup>42</sup> Az egyéni ima idejét csupán a közösségi imádkozás szakította meg: „Ritkán hagyták el a cellájukat, csak amikor az imádság helyére gyűltek egybe.”<sup>43</sup> Jelenthete az imádkozás zsoltárok mormolását vagy himnuszok és zsoltárok éneklését is.<sup>44</sup> Ez ismét Remete Szent Antal életét idézi: „A hegyekben a remeteségek olyanok voltak, mint az isteni karokkal teli sátrak, amely karok zsoltároztak, olvasták a Szentírást, böjtöltek, imádkoztak, a jövődő javak reményében örvendtek, dolgoztak azért, hogy alamizsnát adhassanak, szeretetben és egyetértésben voltak egymással.”<sup>45</sup>

### A nemek szerinti elkülönülés és a szüzesség felmagasztalása

A *Dialógusok* második könyvében Gallus meséli el azokat a történeteket, amelyekből megtudjuk, hogy Márton szétválasztotta a felszentelt férfiakat és nőket. A szent helyesli, amikor egy szűz megtiltja, hogy felkeresse,<sup>46</sup> és meggyőz egy szerzetessé

38 Sulpicius Severus: *Dial.* III. 14,6.

39 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 10,8.; Sulpicius Severus, 1997. 43.

40 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 10,2.; Sulpicius Severus, 1997. 41.

41 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 14,4.

42 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 10,6.; Sulpicius Severus, 1997. 43.

43 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 10,7.; Sulpicius Severus, 1997. 43.

44 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 23,8. és 23,9.

45 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 44,2.; Athanasius, 1999. 110. 80–81.

46 Sulpicius Severus: *Dial.* II. 12,1–11.

lett katonát, hogy ne éljen együtt feleségével, aki maga is apáca volt.<sup>47</sup> Sulpicius ez előtt a történet előtt utal arra a példabeszédre, amely világosan jelzi, hogy a szüzeséget magasabb rendűnek tartja a házasságnál.<sup>48</sup> A példázat a következőképpen végződik: „*Semmi sem hasonlítható a szüzeséghez. Azok, akik a házasságot a bujasággal azonosítják, súlyos tévedésben vannak, s éppen úgy nyomorult bolondok azok, akik úgy ítélik, hogy a házasságot a szüzeséggel egyenrangúnak kell ítélnünk.*” Márton tehát nem ért egyet a kortárs Iovinianus szerzetessel – őt egyébként Szent Ambrus és Siricius pápa mellett Szent Jeromos is elítélte<sup>49</sup> –, aki a házasságot egyenértékűnek tartotta a szüzeséggel.

A szerzetességgel kapcsolatos fenti témák szerepeltetése ellenére nyilvánvaló, hogy Sulpicius Severus célja nem annyira a mártóni szerzetesség ábrázolása volt, mint inkább az, hogy megrajzolja egy kivételes személyiség alakját, aki a püspökök körében éles kritikát váltott ki.<sup>50</sup>

## A szerzetes-püspök portréja

Márton rendelkezett az irgalmasság és az alázatosság szerzetesi erényeivel. Mértékletességét (*frugalitas*) a szöveg már ott jelzi, ahol Márton még a hadseregben szolgál („*inkább vélték szerzetesnek, mint katonának*”).<sup>51</sup> Kirajzolódnak azonban Mártonnak eredetibb jellemvonásai is. Sulpicius cselekvésorientált szerzetest állít elénk, aki Illyricumban az ariánus eretnekséggel bocsátkozik küzdelembe.<sup>52</sup> Szavak helyett példamutatása révén nevel: „*Majdnem nyolcvan tanítvány élt ott, akiket a szent mester példája nevelt.*”<sup>53</sup>

Az imádkozás, Szent Márton életrajzának vezérmotívuma, újfent előkerül az életrajzot lezáró arcképben: „*Mint ahogy a kovácsoknak az a szokásuk, hogy munka közben az üllővasra mintegy pihenésképpen is ráütnek, úgy Márton még akkor is mindig imádkozott, ha látszólag mást csinált.*”<sup>54</sup> Sirák fiának könyve írja le a kovácsot, akinek gondolataiban munkája tökéletesítése jár (Sir 38,29). Több fejezet imádság közben mutatja Mártont. Az imából merít csodatévő erőt a katekumen feltámasztásához („*türelmesen várta imádságának és mindenekelőtt az irgalmas Úrnak a csodás tettét*”)<sup>55</sup> vagy a levroux-i pogány templom lerombolásához („*Ott három napon át vezeklőruhát hordott, hamut szórt magára, és állandóan böjtölt és*

47 Sulpicius Severus: *Dial.* II. 11.

48 Sulpicius Severus: *Dial.* II. 10.

49 Lásd: *Adversus Iovinianum*. Magyarul közli: Szent Jeromos, 1991.

50 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 27,3.

51 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 2,7.; Sulpicius Severus, 1997. 29.

52 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 6,4.

53 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 10,5.; Sulpicius Severus, 1997. 43.

54 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 26,4.: „*ut fabris ferrariis moris est, qui inter operandum pro quodam laboris leuamine incudem suam feriunt, ita Martinus, etiam dum aliud agere uideretur, semper orabat*”. Magyar fordítása: Sulpicius Severus, 1997. 65.

55 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 7,3.; Sulpicius Severus, 1997. 37.



imádkozott az Úrhoz, hogy isteni erővel rombolja le azt a templomot”).<sup>56</sup> Sulpicius szerint Márton maga mondta, hogy egyszerű szerzetes létére hatalmas gyógyító ereje van.<sup>57</sup>

Márton azt az összetett antik eszményt valósítja meg, amely a cselekvést ötvözi az elmélyüléssel, a magányt pedig az e világi cselekvéssel. Ez az ideálkép a szerzetes-püspöki kettősségben teljeseedik ki. A Marmoutier-nak szentelt fejezet a püspöki méltóság és a szerzetesi erény Márton megvalósította egységével indul,<sup>58</sup> s azzal zárul, hogy a szent monostorában későbbi püspökök nevelkedtek: „Többeket közülük később püspökként láttunk viszont, de melyik város vagy egyház ne kívánt volna magának Márton monostorából főpapot?”<sup>59</sup>

Püspöki-szerzetesi kettős minőségében Márton osztozik Altinumi Heliódorosossal, Jeromos levelezőtársával,<sup>60</sup> aki katonai pályafutását követően lett pappá, s 381-ben részt vett az aquileiai zsinaton, vagy Eusebiusszal, akit 345-ben választottak meg Vercelli püspökévé,<sup>61</sup> továbbá Alypiusszal, akihez Nolai Szent Paulinus is levelet intézett, s akit magasztalt, mivel saját maga számára hozott létre sivatagot.<sup>62</sup> Kortársai szemében Márton mindenesetre atipikus szerzetes-püspök maradt. A következő évszázadokban az ezzel kapcsolatos vita csillapult, Szent Márton kultusza diadalmaskodott.

## Szent Márton és a szerzetesség az 5–6. századi verses szentéletrajzokban

*Petricordiai Paulinus: egy nyugati, aktualizált, tours-i változat*

Petricordiai Paulinus hosszú, 3622 hexameterből álló hagiografikus eposza<sup>63</sup> Sulpicius Severus két művét szedte versbe, szigorúan megtartva elődje előadásának rendjét. A 6. században Tours-i Gergely és Venantius Fortunatus is összekeverte őt Nolai Szent Paulinusszal. A költemény Perpetuus tours-i püspöknek (458/9–488/9) szóló ajánlása révén helyezhetjük el időben Paulinust, Szent Márton kultuszának egyik alakítóját. Mit ír Paulinus a mártoni szerzetességről?

56 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 14,4.; Sulpicius Severus, 1997. 49.

57 Sulpicius Severus: *Dial.* II. 4,3.

58 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 10,2.

59 Sulpicius Severus: *Vita Martini* 10,8 és 10,9.; Sulpicius Severus, 1997. 43.

60 „In uno atque eodem et imitabatur monachum et episcopum uenerabatur” – Hieronymus: *Epist.* 60,10 (Jeromos Heliódoroshoz intézett levele, amely egyben az altinumi püspök unokaöccsének, Nepotianusnak a gyászbeszéde is). Jeromos leveleinek kritikai kiadása: Jérôme, 1949–1963.

61 Ambrosius: *Epist.* 63,66: „monasterii continentia et disciplina ecclesiae”. Ambrosius, 1968–1996. III. 270.

62 Paulinus Nolanus: *Epist.* 3,2.: „nam etsi in populis ac super populum agas oues pascuae domini regens sollicitis uigil pastor excubiis, tamen abdicatione saeculi et repulsa carnis ac sanguinis desertum tibi ipse fecisti secretus a multis, uocatus in paucis”. Lásd: Paulinus Nolanus, 1894.

63 Paulinus Petricordiae, 1888 (Michael Petschenig kiadása); Paulin de Périgeux, 2016 (Sylvie Labarre kiadása).

A *monachus* kifejezést a költő tizenötször alkalmazza.<sup>64</sup> A szó többnyire a Mártont körülvevő szerzeteseket jelöli. Amikor a *monachus* magára Mártonra vonatkozik, a terminus a méltatás kontextusában tűnik fel. Paulinus a fordulatot nem egyszerűen azért alkalmazza, hogy Márton szerzetesi mivoltát jelezze vele, hanem azért is, hogy a halmozott minőségeket, amelyeket a szent egy személyben egyesít, bemutatthassa: Márton egyszerre szerzetes és katona, szerzetes és püspök, s mind ezeken túl tanítómester is.<sup>65</sup>

Egyszer sem használja ezzel szemben Paulinus a *monasterium* kifejezést: ennek kétségkívül a ritmusbeli zökkenő (egy rövid, két hosszú, egy rövid szótag) az oka – ami később nem jelent akadályt Venantius Fortunatus számára.<sup>66</sup> Paulinus ehelyett előnyben részesíti a *cella* szót (I. 257: Milánó; 296: Ligugé; II. 90: Marmoutier; VI. 74: Marmoutier), amely jól visszaadja a lakhely individuális jellegét, és hangsúlyozza a szerzetes magányát.

Paulinus nagyon pontosan írja le a marmoutier-i helyszínt: „Míg egyik oldalról természetesen meredek sziklaperemével ölelte körül a görbe s egy kisebb bemélyedést is mutató sziklafal, addig a másik oldalról kacskaringós partjainak enyhe kanyargása révén a Loire vette körbe a földnyelvet alatta hömpölygő vizével. Egyetlen szűk átjáró nyílt a sziklafal és a folyó között azon a helyen, ahol a vízáram, kissé összeszűkülve és lemaradva, a hegy peremét elérte.”<sup>67</sup> A költő további részletekkel mutatja be a hordalékos síkságot, amely a Loire egyik kanyarulatában a vízfolyás és a meredek hegyoldal között képződött. A sorok vajon személyes helyismeretet tükröznek, vagy a dagályosság csupán poétikai eszköz? Valószínűleg mindkettő igaz.

A passzus nyilvánvaló irodalmi reminiscenciákat is tartalmaz. Az *Aeneis*-ből származó *praecisi* (...) *saxi* kifejezés Márton menedékét Cacus barlangjához teszi hasonlónak.<sup>68</sup> A *locus horridus*, ahol az Árkádiát pusztító és az emberi világon kívüli térben elhelyezkedő szörny él, meglepő módon a tanulás helye lesz, ahol az imádságba mélyedő szent Istennel találkozik. Petricordiai Paulinus alapos ismerője Vergilius eposzának, és pontosan emlékszik, milyen kontextusban használ a mantovai költő egy-egy kifejezést.<sup>69</sup> A szövegkörnyezet megváltoztatása tudatos: a kép arra utal, hogyan teremt a káoszban rendet az istenhit.

64 Paulinus Petricordis: *Vita Martini* I. 135; II. 12, 84, 95, 299, 321; III. 148, 172, 185, 274; IV. 42, 596, 608; V. 549, 684.

65 „*iam meritis monachus, sed solo nomine miles*” – Paulinus Petricordis: *Vita Martini* I. 135; „*hactenus, ut mores monachi uel gesta referrem*” – II. 12; „*nec minor inde labor monachi, quia gloria creuit*” – II. 95; „*secretum hospitium monacho, uia parua magistro*” – II. 84.

66 Fortunatus rövidként skandalja a -te szótagot: „*Fitque monasterium Pictaua cominus urbe*” – I. 158; „*inde monasterium sibi condit rupe sub alta*” – I. 220; IV. 158, 391, 483. Lásd: Quicherat, 1890. 690. (*monasterium* szócikk).

67 Paulinus Petricordis: *Vita Martini* II. 97–103.: „*Hinc naturalis praecisi margine saxi / ambierat modico rupis curuata recessu, / hinc Liger inflexis paruo sinuamine ripis / sepserat ingressam praetento gurgite terram. / Unus et angustus patuit rupem inter et amnem / ingressus, paulum artato qua limite distans / fluminis allapsus tangit confinia montis.*”

68 Vergilius: *Aeneis* VIII. 233: „*praecisis undique saxis*”; Paulinus Petricordis: *Vita Martini* II. 97: „*praeci (...) saxi*”.

69 Labarre, 1998. 169–201.

A Polydorus haláláért felelős aranyéséget idéző *auri fames* vergiliusi kifejezését<sup>70</sup> ugyancsak alkalmazza Paulinus, amikor arról ír, hogy a szerzeteseknek tilos az adásvétel: „Senki számára sem engedélyezték, hogy bármit is eladjon, nehogy a már megízlelt arany utálatos éhsége megnőjön.”<sup>71</sup> A fordulat közmondásossá vált a latin irodalomban: elterjedt prózában és költészetben, pogány (Idősebb Plinius, Quintilianus) és keresztény (Jeromos, Ambrus, Prudentius, Sedulius) szerzők tollán egyaránt.<sup>72</sup> Petricordiai Paulinushoz hasonlóan Cassianus is azt az aranyéséget jellemzi így, amely a szerzetesnél a nyereséggel egyenes arányban növekszik.<sup>73</sup>

François Châtillon érdekes párhuzamokra hívta fel a figyelmet Petricordiai Paulinus és Sidonius Apollinaris között: a 431 táján Lyonban született auktor ugyanabból a társadalmi körből származott, mint kortársa, Paulinus.<sup>74</sup> II., V. és VII. számú versei – vagyis az Anthemius, Maiorianus és Avitus nyugatrómai császárokhoz írt panegyricusok – állhattak a *Szent Márton-életrajz* költőjének rendelkezésére. Szókincsbeli hasonlóságok mutatkoznak a *uicus Helena* sidoniusi leírása<sup>75</sup> és Marmoutier paulinusi bemutatása között.<sup>76</sup> Maiorianus és a frankok az Arras melletti „Ilona falunál” (*uicus Helena*) ütköztek meg. Panegyricusában Sidonius folyóvölgyekkel, szűk átjárókkal és dombokkal szabdalta tájat ír le. Châtillon úgy ítéli, hogy a dicshimnusz kifejezéseit a költő-hagiográfus könnyedén átvehette, hiszen a helyszínábrázolás konvencionális, több helyzetben is alkalmazható fordulatokat használ. Nem nyilvánvaló utánpótlás, jelentős szövegegyezés nincs közöttük. A *uia*, *angustus* vagy *flumen* szavak szerepeltetése nem sokat bizonyít. A két költőt legfeljebb a földrajzi helyek általános leírása rokonítja.

Paulinus verses átdolgozása dagályos, sok lelki elmélkedést tartalmazó be-téttel. A *Szent Márton-életrajz* Marmoutier-nak szentelt fejezetét, amely Sulpiciusnál 34 sorból áll, szerzőnk hetvenkét verssornyi bő tárgyalásban írja újra. A fa kiválasztását az aszkéta kunyhójának felépítéséhez így magyarázza: „Ezen a helyen vélte Márton megfelelőnek, hogy kis cellát építsen egy halom fából, mivel ismerte a szent [kereszt]fa titkait.” Az építőfát a kortárs költeményekben – mint a *De Pascha* (*uel de ligno uitae*) címet viselő pseudo-cyprianusi versben vagy Claudius Marius Victorius *Alethiájában* – is olvasható jelképek segítségével hozza összefüggésbe Krisztus keresztjével.<sup>77</sup>

A másolói munka, amelyet Márton engedélyez, így nyer Paulinusnál igazolást: „Egyedül az írás tevékenységét engedélyezte, mivel utóbbi lefoglalja a lelket, a szemet és a kezet, és egyetlen pontra összpontosít valamennyi érzékszervet: a

70 Vergilius: *Aeneis* III. 57.

71 Paulinus Petricordis: *Vita Martini* II. 117–118.: „Nulli uendendi quicquam concessa facultas, / ne degustati fames improba cresceret auri.”

72 Labarre, 1998. 192.; Courcelle, 1984. 230–234. Lásd még: *ThLL* VI/1. Col. 233. (*fames* szócikk).

73 Cassianus: *De institutis coenobiorum* VII. 7,3: „Auidior fames ad crescit auri tantoque uehementior suscitatur, quanto etiam summa lucri maior adponitur”.

74 Châtillon, 1976.

75 Sidonius: *Carmina* V. 213–221.

76 Paulinus Petricordis: *Vita Martini* II. 84–155.

77 Cyprianus, 1871. (jeleneleg az 5. századra datáljuk); Prieur 2006a. 226–227. (szöveg); Prieur 2006b. 170–172. (kommentár).

szemet a látás, a lelket az értelem, a jobb kezét a vonalvezetés révén.”<sup>78</sup> Az a középkori antropológia jelenik meg itt, amelyet először Órigenész fogalmazott meg: az emberi testet a szellem tartja egységben. A *scriptorium*ban azonban csupán Marmoutier legfiatalabb szerzeteseit foglalkoztatják – talán azért, mert ők még nem szenvednek távollátásban. Paulinus eltérő magyarázatot talál. Az írás szerinte olyan szolgálat, amelyet azoknak a szerzeteseknek kell teljesíteniük, akiknek a nevelése még nem fejeződött be. Szembeállítja a szerző az ifjakat az érettebbekkel, akik számára a kontemplatív élet is elégséges: „Ezekkel a munkákkal azonban csupán a legifjabb korúak foglalkoznak, mivel az érett elme számára az imádság elegendő. Hogy az, akiben az értelmet az idősebb kor bölcsessége megerősítette, a lélek tisztaságára törekedhessék, s ügyeljen belső szemének tisztánlátására, nehogy az valamiféle rejtett hiba felhőjétől eltakarva Krisztus fényétől megfosztassék.”<sup>79</sup> A belső szem azt a lelki szemet jelenti, amelyről Szent Pál is szól (Ef 1,18), és amellyel a szellemi valóság érzékelhető. A belső szemet meg kell tisztítani, mert a bűn – Szent Ágoston szerint – elvakította.<sup>80</sup>

Paulinus nem elégszik meg azzal, hogy erkölcsi és lelki kommentárral bővítsen szövegét: Sulpicius *Dialógus*ainak – és ezzel a szerzetességnek – egy „nyugtatibb” változatát mutatja be. A Karoling-korban három párbeszédre osztott *Dialógusok* közül az első az egyiptomi szerzetesekről értekezik, mielőtt Gallus magához ragadná a szót, és bemutatná Szent Márton gyógyító erejéből és erkölcsi nagyságából fakadó fölényét az egyiptomi szerzetesek felett. Paulinus a sivatagi atyákat teljes egészében elhagyja. Neki már nincs szüksége arra, hogy Szent Mártont a keleti szerzetesekhez hasonlítsa.

Paulinus története emellett korszerűbb is. Sulpicius szövegeit aktualizálja, amikor ezekhez hozzátesz egy hatodik éneket a szent poszthumusz csodatételeiről: ennek első változatát ekkorra már Perpetuus prózában elkészítette. Paulinus felidézi az új Szent Márton-bazilika építését, amelyet Perpetuus rendelt el Tours-ban, a hunok pusztítását és a gallo-rómaiak harcait a vizigótokkal.

Átdolgozása Tours-ra és környékére koncentrál. Paulinus támogatja Perpetuus törekvését, hogy Tours Márton „szent városa” legyen. A Tours környéki tájat a mártoni topográfia jegyében értelmezi újra. Luce Pietri helyesen jegyzi meg: „A krisztianizált városnak a keresztény város adott helyet: a városi tér Perpetuus püspökségétől kezdve a mártoni jelenlét alapján kirajzolódó szent helyek földrajza szerint szerveződik. (...) [Petricordiai Paulinus szemében] a Loire, amelynek szépségét a költő Tours-on való keresztülhaladtában is ünnepli, folyásiránya révén sorsszerűen illeszkedik a város szent helyeinek topográfiájához, amely mellett elfolyik, és amelyet

78 Paulinus Petricordis: *Vita Martini* II. 119–122.: „Conceditur unum / scribendi studium, quod mentem oculosque manusque / occupet atque uno teneat simul omnia puncto, / aspectum uisu, cor sensibus, ordine dextram.”

79 Paulinus Petricordis: *Vita Martini* II. 123–128.: „Attamen his rebus minor aetas sola tenetur. / Nam iam matura satis est oratio menti, / ut, cuius sensum senior sententia firmat, / munditiis cordis studeat uigiletque remotum / interius purgare oculum, ne nube latentis / peccati obductus priuatur lumine Christi.”

80 Augustinus: *Homiliae super evangelium s. Joannis* 2,16. In: *PL* vol. 35. Magyarul: Szent Ágoston, 2009–2011. Lásd még: *Realexikon für Antike und Christentum*, I. 1950. col. 957–969. (Auge szócikk).

két részre oszt.”<sup>81</sup> Azt, hogy a Loire arra rendeltetett, hogy a szentet fogadja, Paulinus a következő módon fejezi ki: „A tápláló folyó szemtanúja a csodálatos erény alkotta műnek. Eléri a város falait, és a sziklákat nyaldossa habjaival. Mivel középpütt helyezkedik el, elválasztja egymástól a cellát és a sírt.”<sup>82</sup> Vergilius Tiberise hasonló jelkép a római ideológiában. Még ha szövegkölcsonzészről nem is beszélhetünk, az *ecclesia* és a *monasterium* között hömpölygő Loire az *Aeneis* Tiberisét idézi, amely Augustus unokaöccse, az ifjú Marcellus sírja alatt folyik.<sup>83</sup>

*Fortunatus: a szerzetes alakja elhalványul a püspök és a közbenjáró figurája mellett*

Az Itáliából érkezett Venantius Fortunatus 575 körül készítette el a *Szent Márton-életrajz* egy újabb, 2200 sorból álló verses variánsát. Ekkorra Tours-i Szent Gergely barátja és támogatója, Perpetuus politikáját folytatva Tours-t már teljes egészében Szent Márton városává tette. Fortunatus költeményében a *monachus* szó tizenegy alkalommal szerepel: többnyire a Mártont körülvevő szerzetesek jelölésére szolgál, egyszer pedig Mártonnal kapcsolatban is feltűnik. A *monasterium* terminus ötször található meg a szövegben.<sup>84</sup> Említi a költő a remeteség alapítását Ligugében, majd Marmoutier-ban. A monostor ezt követően olyan helyként jelenik meg, ahonnan Szent Márton elindul, hogy csodákat vigyen végbe: „minden alkalommal, amikor Márton elhagyta a monostort, hogy a városba siessen”.<sup>85</sup> Két alkalommal említi, hasonló szavakkal, a monostor küszöbét: a küszöbön a rossz szellemek nem tudnak átlépni („még mielőtt a szentséges monostor küszöbét elérte volna”, „ante monasterii quam limina tangeret almi”),<sup>86</sup> de Márton áthaladhat rajta („mielőtt remetesége küszöbét átlépte volna”, „ante monasterii sed quam bene limen adiret”).<sup>87</sup>

Venantius Fortunatus Marmoutier alapítását három sorban foglalja össze. „Azután a maga számára remeteséget (monasterium) alapított egy magas sziklafal alatt (rupe sub alta), megmaradván szerzetesnek (monachus) a főpapi tisztségben is. Tömegesen özönlött ide a testvérek szent sokasága (examina).”<sup>88</sup> Fortunatus átdolgozása epikus stilizációnak felel meg. A *rupe sub alte* szókapcsolat az epikus szerzőknél – így Vergiliusnál, Lucanusnál vagy Statiusnál – szerepel.<sup>89</sup> A sziklafal függőlegessége, a szent kitarása a szerzetesség mellett vagy a testvérek magas szá-

81 Pietri, 1983. 429.

82 Paulinus Petricordis: *Vita Martini* VI. 71–74.: „fluuius testatur alumnus / mirandae uirtutis opus, qui moenibus urbis / iunctus contiguous adlambit saxa fluentis. Hic medius cellam discriminat atque sepulcrum.”

83 Vergilius: *Aeneis* VI. 873–874.

84 Fortunatus: *Vita Martini* I. 158, 220; IV. 158, 391, 483.

85 Fortunatus: *Vita Martini* IV. 158.

86 Fortunatus: *Vita Martini* IV. 391.

87 Fortunatus: *Vita Martini* IV. 483.

88 Fortunatus: *Vita Martini* I. 220–222.: „Inde monasterium sibi condit rupe sub alta, / uir monachus perstans in pontificatus honore. / Plurima conueniunt ubi sancta examina fratrum.”

89 Vergilius: *Bucolica* I. 56; Lucanus IV. 601.; Statius: *Thebais* XI. 741.



ma egytől egyig a hős nagyságát jelzik. A függőlegesség a transzcendenciát juttatja kifejezésre: a Bibliában a hegy az Istennel való találkozás helyszíne.

A járvány megszüntetéséért szünet nélkül imádkozó Márton kitartásának története a vergiliusi eposz hatását tükröző sajátos átdolgozásban olvasható. A három csillagatlan éjszaka (*totidem sine sidere noctes*), amelyet Aeneas hajózással tölt, hét csillagatlan éjszakává (*totidem sub sidere noctes*) változik, amelyet Márton az imának szentel: „*Hét nap és ugyanennyi éjjel virrasztott a földre borulva az égbolt alatt, a böjtöt meg nem törve s ugyanezen idő alatt imádságát sem szakítva meg.*”<sup>90</sup> A hajózást és az imádkozást a szerző párhuzamba állítja egymással. Márton állhatatossága győzedelmeskedik azonban Aeneasé felett: a trójai hős bolyong a tengeren, de a szent, aki egészen Isten felé fordul, tudja, hová igyekszik.

A költő Fortunatus sem a marmoutier-i közösséget, sem pedig a szerzetesi életet meghatározó rendet nem említi. Pedig éppen ekkor írja Tours-i Szent Gergely, hogy Marmoutier mekkora tekintélyre emelkedett: ekkor kezdik nagy kolostornak (*monasterium maius*), azaz Marmoutier-nak nevezni.<sup>91</sup> A cellákat ismét elfoglalják a szerzetesek, akik az apát főisége alatt állnak.<sup>92</sup>

Ennek az oka, hogy Fortunatus nem a mártoni szerzetesség fejlődéséről kíván epikus átdolgozásában szólni, hanem a püspök, s még inkább a közbenjáró alakjára fókuszál: „*Kérlek hát, hogy fedd el szent lepleddel gyengeségemet, és óvj meg köpönyegeddel a tűztől, amely rettegéssel tölt el!*”<sup>93</sup> Epigrafikus versében – amelyet a tours-i székesegyházban a *secretarium* (*cellula*) falára véstek, ahol Márton átöltözött a szentmisék előtt, és felruházott egy koldust<sup>94</sup> – Fortunatus hangsúlyozza a hívek között élő szentember ellentmondásos voltát: „*Ebben a hajlékban lakozván, a remetei magányt megtartotta, ám befolyásos szentember volt népe körében.*”<sup>95</sup> A belső magány nyitja meg számára az ég kapuját: „*A földön számkivettként s az ég lakosaként Márton gyakorta zárkózott magába, hogy ily módon a mennyek kapuit tárja ki.*”<sup>96</sup> A paradoxont ellentétek sora hangsúlyozza: föld/ég, száműzött/lakos, magába zárkózik/kitár.

Vajon Fortunatus Marmoutier-ről való hallgatása annak jele-e, hogy a mártoni remeteségből kinövő tours-i monostor jelentősége ekkor már alulmaradt a Szent Honoratus által 400–410 között alapított lerinumi kolostorral szemben? A II. könyv 5. énekében (67–70) a költő kívánatosnak tartja, hogy a poitiers-i Szent Kereszt-kolostor apácái továbbra is azt a Szent Ágoston hatását mutató szabályzatot kövessék, ame-

90 Fortunatus: *Vita Martini* IV. 446.: „*Tris adeo incertos caeca caligine soles / erramus pelago, totidem sine sidere noctes*” – Vergilius: *Aeneis* III. 203–204.; „*septem nempe dies, totidem sub sidere noctes*”.

91 Gregorius Turonensis: *Historia Francorum* X. 31,3: [Martinus] „*In monasterio uero qui nunc maior dicitur basilicam in honore sanctorum apostolorum Petri et Pauli aedificauit.*” Gregorius Turonensis: *Libri de virtutibus sancti Martini* I. 2.: „*Cumque ad cellulam Maioris monasterii peruennisset (...)*” In: MGH SRM 1/1.

92 Pietri, 1983. 425.; Gregorius Turonensis: *Libri de virtutibus sancti Martini* III. 42. In: MGH SRM 1/2.

93 Fortunatus: *Vita Martini* IV. 611–612.

94 Sulpicius Severus: *Dial.* II. 1.

95 Fortunatus: *Carmina* I. V, 5–6.: „*Aede sub hac habitans, heremi secreta tenebat, / per medios populos anachorita potens.*”

96 Fortunatus: *Carmina* I. V, 3–4.: „*Exul enim terris, caeli incola, saepe solebat / clausus Martinus hinc aperire polos.*”



lyet Arles-i Caesarius, egykori lerinumi szerzetes írt a szüzek számára, és amelyet az apácakolostort alapító Szent Radegunda átvett. Fortunatus ezt írja: „tartassék meg (...) áldott regulája a kegyes főpapnak, Caesariusnak, aki lerinumi életét odahagyva lett Arles főpapja, és maradt meg szerzetesnek a püspöki méltóság dicsősége mellett is.” A szerzetesség és a püspöki méltóság között feszülő, a 4. század végén még éles el- lentét oly mértékben tompult, hogy a 6. századtól kezdve számos szerzetes emelked- hetett püspöki rangra. Ez a tendencia később csak erősödött.<sup>97</sup>

\*

A mártoni szerzetességhez vonható főbb témákat Petricordiai Paulinus az 5. szá- zadban epikus tradícióba (a vergiliusi eposz hagyományába), kezdetleges középkori antropológiába és szimbolikus (Tours- és Loire-vidéki) földrajzba ágyazta. A 6. szá- zadban a szerzetes alakjával szemben győzedelmeskedett a püspök figurája. Fel- tehetjük végezetül a kérdést: mennyiben olvashatták a kora középkorban Petri- cordiai Paulinus és Venantius Fortunatus verses alkotásait? Ismerte-e őket Alkuin, akit 796-ban választottak a tours-i Szent Márton-monostor apátjává, és aki maga is írt egy kivonatos Szent Márton-életrajzot, vagy a tours-i születésű Odó,<sup>98</sup> aki 927 és 942 között volt Cluny apátja? Csaknem bizonyosnak tekinthetjük, hogy olvasták ezeket a műveket. Veronika von Büren mutatott rá arra, hogy a clunyi könyvtár állo- mánya „Szent Odó patrónusa, Tours-i Szent Márton alakja köré” szerveződött,<sup>99</sup> és a nagy katalógus, amely valószínűleg a 11. századra datálható, Petricordiai Paulinus és Venantius Fortunatus verses szentéletrajzait is említi.<sup>100</sup>

*Fordította: Csákó Judit*

## Forrás- és irodalomjegyzék

### Rövidítések

CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
MGH SRM	Monumenta Germaniae historica Scriptorum rerum Merovingicarum
PL	Patrologiae Cursus Completus (Series Latina)
SC	Sources chrétiennes

### 1. Kiadott források

Ágoston

1845 Sancti Aurelii Augustini Opera omnia. In: *PL* vol. 35. Ed.: Migne, Jacques Paul. Paris, 1845.

<sup>97</sup> Riché, 1986.

<sup>98</sup> Clunyi Szent Odó ismerte a Martinellust: Vielberg, 2006. 295–303. A versben írt hagiográfiai munkák recepciójáról nem ejt szót.

<sup>99</sup> Büren, 1990. 259.

<sup>100</sup> Delisle, 1874. 458. skk. Petricordiai Paulinus munkájának elterjedtségéről lásd: Labarre, 2012.

2009–2011 Szent Ágoston: *Beszédek Szent János evangéliumáról*. I–II. Bp., 2009–2011. (Ókeresztény örökségünk.)

Ambrosius

1968–1996 Ambrosius: *Epistulae et acta*. I–IV. Ed.: Faller, Otto–Zelzer, Michaela. Vindobonae, 1968–1996. (CSEL, 82/1–4.)

Athanasius

1994 Athanase d’Alexandrie: *Vie d’Antoine*. Ed.: Bartelink, Gérard J. M. Paris, 1994. (SC, 400.)

1999 Szent Athanasziosz: Szent Antal élete. Ford.: Vanyó László. In: *A III–IV. század szentjei*. Szerk., bev.: Vanyó László. Bp., 1999. 41–117. (Ókeresztény örökségünk, 2.)

Cassianus

1965 Cassien, Jean: *Institutions cénobitiques*. Traduit par Jean-Claude Guy. Paris, 1965. (SC, 109.)

1999 Cassianus, Johannes: *A keleti szerzetesek szabályai*. Ford.: Simon Árkád. Pannonhalma–Tihany, 1999.

Cyprianus

1871 Cyprianus: De Pascha. In: *S. Taschi Caecili Cypriani Opera omnia*. III. Ed.: Hartel, Guilelmus. Vindobonae, 1871. 305–308. (CSEL, 3/3.)

Fortunatus

1994 Fortunat, Venance: *Poèmes*. Tome II. Livres V–VIII. Texte établi et traduit par Marc Reydellet. Paris, 1994.

1996 Fortunat, Venance: *Œuvres*. IV. *Vie de Saint Martin = Vita Sancti Martini*. Texte établi et trad. par Quesnel, Solange. Paris, 1996. (Collection des universités de France, 336.)

Gregorius Turonensis

1884 *Gregorii Turonensis Opera*. Teil 1. *Libri historiarum X. Historia Francorum*. Teil 2. *Miracula et opera minora. Editio nova lucisope expressa*. Hrsg. v. Krusch, Bruno. Hannoverae, 1884–1885. (MGH SRM 1/1–2.)

1963–1965 Grégoire de Tours: *Histoire des Francs*. Tome 1. *Livres I–V*. Tome 2. *Livres VI–X*. Éd. et trad. de Robert Latouche. Paris, 1963–1965. (Classiques de l’Histoire de France au Moyen Âge, 27–28.)

Jeromos

1949–1963 Saint Jérôme: *Lettres*. I–VIII. Ed.: Labourt, Jérôme. Paris, 1949–1963. (Collection Budé.)

1991 Szent Jeromos: „Nehéz az emberi léleknek nem szeretni.” *A keresztény életéről, irodalomról és tudományról*. Ford., jegyz., utószó: Adamik Tamás. Bp., 1991.

Le Blant

1856 Le Blant, Edmond: *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII<sup>e</sup> siècle*. I. Paris, 1856.

Paulinus Nolanus

1894 Paulinus Nolanus: *Epistulae*. Ed.: Hartel, Wilhelm von. Vindobonae, 1894. (CSEL, 29.)

Petricordiai Paulinus

1888 Paulinus Petricordiae: De uita sancti Martini episcopi libri VI. Ed.: Petschenig, Michael. In: *Poetae christiani minores*. I. Mediolani–Pisis–Neapoli 1888. 17–159. (CSEL, 16/1.)

2016 Paulin de Périgueux: *Vie de saint Martin (Prologue, livres 1 à 3)*. Introduction, édition critique, traduction et commentaire par Sylvie Labarre. Paris, 2016. (SC, 581.)

## Sidonius Apollinaris

1836 *Œuvres de C Sollius Apollinaris Sidonius*. Ed.: Grégoire, Jacques-François–Collombet, François-Zénon. Paris, 1836.

## Sulpicius Severus

1967–1969 Sulpice Sévère: *Vie de saint Martin*. I–III. Ed.: Fontaine, Jacques. Paris, 1967–1969. (SC, 133–135.)

1997 Sulpicius Severus: Szent Márton élete. In: Sulpicius Severus: *Szent Márton élete*. Nagy Szent Gergely pápa: *Szent Benedek élete*. Ford.: Borián Előd–Börcsök Tamás–Kovács Balázs–Reichardt Ábá–Szita Bánk. Pannonhalma, 1997. 25–67.

2006 Sulpice Sévère: *Gallus. Dialogues sur les „vertus” de Saint Martin*. Ed.: Fontaine, Jacques. Paris, 2006. (SC, 510.)

## 2. Szakirodalom

## Brunert

1994 Brunert, Maria-Elisabeth: *Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts*. Münster, 1994.

## Büren

1990 Büren, Veronika von: Le grand catalogue de la bibliothèque de Cluny. In: *Le gouvernement d’Hugues de Semur à Cluny. Actes du colloque scientifique international, Cluny, septembre 1988*. Cluny, 1990. 245–263.

## Châtillon

1976 Châtillon, François: Paulin de Périgueux, auteur de la *Vita Martini* et Sidoine Apollinaire, panégyriste des empereurs. In: *Revue du Moyen Âge Latin*, 23. (1976) 5–12.

## Consolino

1979 Consolino, Franca Ela: *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica. Studi sulla figura del vescovo nei secoli IV–VI*. Napoli, 1979. (Koinonia, 4.)

## Courcelle

1984 Courcelle, Pierre: *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l’Énéide*. I. Paris, 1984. (Institut de France. Mémoires de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Nouvelle série, 4.)

## Delisle

1874 Delisle, Léopold: *Le Cabinet des manuscrits de la bibliothèque nationale*. II. Paris, 1874.

## Desprez

1980 Desprez, Vincent: *Règles monastiques d’Occident, IV<sup>e</sup>–VI<sup>e</sup> siècle. D’Augustin à Ferréol*. Bellefontaine, 1980.

1998 Desprez, Vincent: *Le monachisme primitif des origines jusqu’au concile d’Éphèse*. Bellefontaine, 1998.

## Doyere–Lialine

1960 Doyere, Pierre–Lialine, Clément: Érémitisme. In: *Dictionnaire de la spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. IV. Ed.: Viller, Marcel et al. Paris, 1960. col. 936–982.

## Elm

2003 Elm, Eva: *Die Macht der Weisheit: das Bild des Bischofs in der Vita Augustini des Possidius und anderen spätantiken und frühmittelalterlichen Bischofsviten*. Leiden, 2003.

## Gilardi

1983 Gilardi, Francis J.: *The Sylloge epigraphica Turonensis de S. Martino*. [Ph.D. Diss.] Washington, D. C., 1983.

## Heinzelmann

1976 Heinzelmann, Martin: *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte*. München, 1976. (Beihefte der Francia, 5.)

## Labarre

1998 Labarre, Sylvie: *Le Manteau partagé: deux métamorphoses poétiques de la Vie de saint Martin chez Paulin de Périgueux (V<sup>e</sup> siècle) et Venance Fortunat (VI<sup>e</sup> siècle)*. Paris, 1998. (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 158.)

2004 Labarre, Sylvie: La composition de la Vita Martini de Sulpice Sévère. In: *Vita Latina*, 171. (2004) 1. sz. 102–120.

2012 Labarre, Sylvie: La transmission de Paulin de Périgueux: les principes d'une nouvelle édition. In: *Revue d'histoire des textes. Nouvelle série*, 7. (2012) 117–157.

## Pietri

1983 Pietri, Luce: *La Ville de Tours du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Naissance d'une cité chrétienne*. Rome, 1983. (Collection de l'École Française de Rome, 69.)

1984 Pietri, Luce: Une nouvelle édition de la sylloge martinienne de Tours. In: *Francia*, 12. (1984) 621–631.

## Prieur

2006a Prieur, Jean-Marc: *La Croix dans la littérature chrétienne des premiers siècles*. Bern–Berlin–Bruxelles, 2006. (Traditio Christiana. Thèmes et documents patristiques, 14.)

2006b Prieur, Jean-Marc: *La croix chez les Pères (du II<sup>e</sup> au début du IV<sup>e</sup> siècle)*. Strasbourg, 2006. (Cahiers de Biblia Patristica, 8.)

## Quicherat

1890 Quicherat, L[ouis]: *Thesaurus poeticus linguae latinae*. Paris, 1890.

## RAC

*Reallexikon für Antike und Christentum*. Ed. Theodor Klauser et al. I–. Stuttgart, 1950–.

## Riché

1986 *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*. IV. *Les voies nouvelles de la sainteté, 605–814*. Dir.: Riché, Pierre. Paris, 1986.

## ThLL

*Thesaurus Linguae Latinae*. I–. Leipzig–Stuttgart–München, 1894–.

## Vielberg

2006 Vielberg, Meinolf: *Der Mönchsbischof von Tours im 'Martinellus': Zur Form des hagiographischen Dossiers und seines spätantiken Leitbilds*. Berlin, 2006.

## Vogüé

1997 Vogüé, Adalbert de: *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*. IV. 1. *Le monachisme latin*. Paris, 1997.

2000 Vogüé, Adalbert de: *Regards sur le monachisme des premiers siècles: recueil d'articles*. Roma, 2000. (Studia Anselmania, 130.)

SYLVIE LABARRE

SAINT MARTIN AND MONASTICISM IN THE PROSAIC AND LYRIC VERSIONS  
OF THE LIFE OF SAINT MARTIN

Sulpicius Severus' *Life of Saint Martin* and his *Dialogues* present the main themes of monastic life: separation from the world, communal life, asceticism, clothing, prayer, separation of the sexes and exaltation of virginity. These prose works shape the portrait of an action-oriented monk-bishop, who realizes the ideal of the "mixed life" that combines action with contemplation, and solitude with presence in the world. In the fifth century, Paulinus of Périgueux, in his hexametric *Life of Saint Martin*, describes precisely the site of Marmoutier, and expands the description by imitating Vergil: for instance the *locus horridus* is made a place of learning for the saint in prayer. Paulinus emphasises the copyists' work, integrating the human body through spirituality. In contrast to Sulpicius, Paulinus no longer compares Martin to the desert fathers. A century later, the poet Venantius Fortunatus reduces the foundation of Marmoutier to an epic stereotype and an antithesis between the monk and the bishop. The bishop clearly triumphed over the monk and Martin is seen more like a bishop and an intercessor.





# Sulpicius Severus Krónikája és a 4. századi világvégevárás

Miközben a tudós aquitániai aszkéta, Sulpicius Severus 403–404-ben a Toulouse melletti Primuliacum nevű birtokán *Krónikáját* írta, a latin Nyugatot hatalmas politikai és vallási átalakulás rázta meg.<sup>1</sup> A 4. század utolsó negyedében rómaiak, gótok, hunok és vandálok súlyos katonai harcokat vívtak, melyek nemcsak a Római Birodalom földrajzi határait, hanem társadalmi és politikai szerkezetét is tartósan megváltoztatták.<sup>2</sup>

## Egy birodalom halálhörgése

A csatazaj már a késő antik történetíró, Ammianus Marcellinus szerint is meghatározta I. Valentinianus (364–375) és Valens (364–378) római császárok uralkodását, amikor vérszomjas vadak rohanják le a római világot és pusztulással fenyegetik.<sup>3</sup> A vad barbárok a névtelen szerző által írt *De rebus bellicis* című traktátusban is felbukkanak: szorongatják a Római Birodalmat, megtámadják határait, megzavarják nyugalmat és békéjét.<sup>4</sup> Az egyháztörténész Rufinus a 376–378. évek politikai eseményeihez köti a „Római Birodalom válságának kezdetét, az akkori és a későbbi csapások eredetét”.<sup>5</sup> A gót szövetség átkelése a Dunán és az ezt követő 378. augusztus 9-i hadrianopolisi csata, amely a keletrómai császári sereg megsemmisítő vereségével és Valens császár halálával végződött, a kortárs és a mai történetírásban egyaránt víz-

1 A tanulmány eredeti megjelenése: Wieser, Veronika: Die Weltchronik des Sulpicius Severus: Fragmente einer Sprache der Endzeit im ausgehenden 4. Jahrhundert. In: *Abendländische Apokalypitk: Kompendium zur Genealogie der Endzeit*. Hrsg. v. Wieser, Veronika–Zolles, Christian–Feik, Catherine–Zolles, Martin–Schlöndorff, Leopold. Berlin, Akademie Verlag, 2013. 661–693. (Kulturgeschichte der Apokalypse, 1.)

2 Webster–Brown, 1997; Bowersock–Brown–Gabar, 1999; Rousseau–Raithel, 2009; Wickham–Cameron–Ward–Perkins–Whitby, 2000; Wickham, 2009; Smith, 2007; Sarris, 2011; Pohl–Gantner–Payne, 2012.

3 Ammianus Marcellinus: *Res gestae*. XXVI. 4. In: Seyfarth, 1968–1971. Bd. 4/2. 20.: „Hoc tempore velut per universon orbem Romanum bellicum canentibus bucinis excitaes gentes saevissimae limites sibi proximos persultabant.”

4 Anonymus: *De rebus bellicis*. 6, 1–2. In: Thompson, 1952. 97.: „Inprimis sciendum est, quod imperium Romanum circumlatrantium ubique nationum perstringat insaniae omne latus limitum tecta naturalibus locis appetat dolosa barbaries. Nam plerumquememoratae gentes aut silvis teguntur aut extolluntur montibus aut vindicantur pruinis, nonnullae vagae solitudinibus ac sole nimio proteguntur. Sunt quae paludibus fluminibusque defensionae nec inveniri facile queunt et tamen quietem pacis lacerant inopinatis incursibus.”

5 Tyrannus Rufinus: *Historia ecclesiastica*. II. 13. In: *PL* vol. 21. 523A: „Quae pugna initium mali Romano imperio tunc et deinceps.”

választó a római–barbár kapcsolatok történetében.<sup>6</sup> „Úgy dőltek a birodalomba a felfegyverzett barbárok seregei, mint Etnából a hamu,<sup>7</sup> és nyomásuk viharos hevességgel a római világ összeroppanásához vezetett” – írja Ammianus Marcellinus,<sup>8</sup> aki a hadrianopolisi csatával zárja le a Róma történetét. Az egyházatya Szent Jeromos is ezt az eseményt választja krónikája végpontjául.<sup>9</sup> Nem mintha „félne nyíltan és őszintén az élőkrol tudósítani, hanem mert barbárok tombolnak országunkban”.<sup>10</sup> Barátjának, Helidorusnak még húsz évvel később is azt írja, hogy a hadrianopolisi csata idején „Konstantinápolytól a Júliai-Alpokig ömlött a római vér”.<sup>11</sup>

376 és 378 a „népvándorlás korának”, a „barbár invázióknak” a kezdete, ami a késő antikvitás és a kora középkor nyugat-európai történelmének mester-narratívája lett. A vándorló vagy menekülő gótok, vandálok, burgundok és longobárdok egész Európát átszelő mozgalmi a Nyugatrómai Császárság válságáról és összeomlásáról, illetve fennmaradásáról és átalakulásáról szóló történeti értelmezés alapjai.<sup>12</sup> Az időszak gyors egymásutánban bekövetkező radikális változásai „a nyugati birodalom haláltusájának”,<sup>13</sup> általános társadalmi válságának részei. A válság nemcsak a birodalom perifériáján bontakozott ki, hanem központi területeit is érintette. A következő évek fejleményeit az események és ellenreakciók megfoghatatlan sokasága határozta meg: határátlépések, támadások és fosztogatások, felkelések és bitorlások, amelyek épp annyira voltak külső, mint belső eredetűek. A 4. század végén e sokoldalú folyamatok alapján az emberek úgy érezték, a Római Birodalom bukása bármikor bekövetkezhet. Barbár hadseregek, befolyásos római hadvezérek és segédcsoportok, bitorlók és ellencsászárok központi politikai szereplővé váltak.<sup>14</sup>

6 A kortárs ábrázolásokról: Ammianus Marcellinus: *Res gestae*. XXXI. 4, 1–13. In: Seyfarth, 1968–1971. Bd. 4/2. 252–257.; Hieronymus: *Chron.* a. 376.; Orosius: *Historiae adversum paganos*. VII. 33, 9–19. In: Zangemeister, 1967. 279–281.; Eunapios von Sardes: *fr.* 42. In: Blockley, 1981–1983; Procopius: *Bellum Gothicum*. IV, 5. In: Veh, 1978. Bd. 2. 737–747.

7 Ammianus Marcellinus: *Res gestae*. XXXI. 4, 9. In: Seyfarth, 1968–1971. Bd. 4/2. 254.: „*Per id tempus nostri limitis reseratis obicibus atque ut Aetnaeas favillas armorum agmina diffundente barbaria (...)*.”

8 Uo.: „*Ita turbido instantium studio orbis Romani pernicies ducebatur.*”

9 Hieronymus: *Chron.* a. 378. A krónika végdátumára: Burgess, 1993. 70.; Lenski, 1997. 129–168.; Rebenich, 2009. 49–59. A hatásokról kritikusan: Wolfram, 1977. 227–250.

10 Hieronymus: *Chron. praef.* In: Helm, 1984. 7.: „*Quo fine contentus reliquum temporis Gratiani et Theodosii latoris historiae stilo reservavi, non quo de viventibus timuerim libere et vere scribere – timor enim D[omi]ni hominum timorem expellit – sed quoniam dibacchantibus adhuc in terra nostra barbaris incerta sunt omnia.*”

11 Hieronymus: *Ep.* 60, 16. In: Hilberg, 1996. 571.: „*Viginti et eo amplius anni sunt, quod inter Constantinopolim et Alpes Iulias cotidie Romanus sanguis effunditur. Scythiam, Thraciam, Macedoniam, Thessaliam, Dardaniam, Daciam, Epiros, Dalmatiam cunctasque Pannonias Gothus, Sarmata, Quadus, Alanus, Huni, Vandali, Marcomanni vastant, trahunt, rapiunt.*”

12 A migrációra és invázióra: Pohl, 2002; Halsall, 2007. 3–34., 455–498.; Goffart, 2006; Heather, 2010. A kutatástörténetre: Gillett, 2002.

13 Heather, 2009. 4.

14 Steinacher, 2015. Sulpicius Severus és Tours-i Szent Márton életében fontos a trónbitorló Magnus Maximus, akit 383-ban Britanniában csapatai császárként kiáltottak ki, és akit Gratianus császár meggyilkolása után rövid időn belül Theodosius és II. Valentinianus is elismert, és így Nyugaton átvette az uralmat. Öt évig uralkodott Trier központtal Britannia, Gallia és Hispánia felett. Matthews, 2010. 361–378.; Sulpicius Severus: *Dialogi*: „*vir omni vita merito praedicandus*” (II. 6, Z. 2. [187.]), „*multis bonisque actibus praeditus*” (III. 11, Z. 11. [209.]).

A Nyugatrómai Birodalom következő évszázadában nemcsak a politikai szervezet, de a hatalomról folyó diskurzus is alapvetően új – vallási és intellektuális – színezetet kapott. Konstantin császár 312-ben a Milvius-hídi csata előestéjén látott álma és a kereszténység ugyanazon évszázad végén bekövetkezett győzelme, azaz Konstantin megtérése és Theodosius 394-es Frigidus menti győzelme között a kereszténység „avantgárd szektából” a Római Birodalom államvallása lett.<sup>15</sup> Az új keresztény korszakot (*tempora Christiana*) olyan egyházatyák munkái és gondolatai határozták meg, mint Nagy Szent Vazul, Poitiers-i Szent Hilarius, Szent Ambrus, Aranyszájú Szent János, Szent Jeromos és Szent Ágoston.<sup>16</sup> A korszakot az egyház belső konfliktusai és ellentétei jellemezték, különböző hitértelmezések és eretnek irányzatok (Arius, Priscillianus és Pelagius) versengtek egymással, miközben a szerzetesközösségek gyorsan növekedtek, illetve az egyházi struktúrák kialakultak és intézményesültek.

A 4. század fordulóján a kortársak beszámolóiban a válság és a társadalmi változást okozó mozgalmak széles spektruma bontakozik ki. A földközi-tengeri térség keresztény elitje a politikai eseményeket új társadalmi látomások és világvégevárás alapján értelmezte. Ezeket fogalmazta meg Szent Ágoston az *Isten városáról* írt monumentális művében, Orosius *A pogányok ellen írt történeti könyveiben*, Sulpicius Severus *Krónikájában* és *Dialógusaiban*. Sulpicius Severus Primuliacumban, Paulinus Nolában, Ágoston Hippóban, Jeromos Betlehemben és Ambrus Milánóban egyéni szemszögből – püspökként vagy aszkétaként, száműzetésben vagy keresztény nyájuk számára – a görög-római antikvitás klasszikus elbeszélő hagyományait és a keresztény univerzalizmust ötvözve értelmezték az eseményeket.

## Regionális távlatok

Mielőtt a háború és a pusztítás az 5. század első éveiben elérte volna Gallia déli részét, Primuliacumban még virágzott Sulpicius Severus kis keresztény központja, a Tours-i Szent Márton lelkiségét továbbvivő aszkétaközösség.<sup>17</sup> Birtokára visszavonulva Sulpicius 395 és 404 között három nagy irodalmi művet írt, melyek közt a legismertebb a feltehetően 396 nyarán elkészült *Vita Martini*. A szöveg röviddel megjelenése után széles körben ismert lett, a középkorban számos hagiografikus szöveg mintájává vált.<sup>18</sup> A kora középkori és a mai közönség is kevésbé ismeri Sulpicius *Krónikáját*. A mű egy teljes kéziratban maradt csak fenn, és egy rossz állapotú

15 Veyne, 2008. 26–27.; Brown, 2003; Cameron, 1994. A keresztények és pogányok szembenállásának kritikája: Cameron, 2011. 93–131. Lásd még: Lim, 1999. 196–218.

16 Markus, 1994. 92–122.; Leppin, 2007.

17 Az előképek a sivatagi atyák, például Remete Szent Antal (*Athanasius: Vita Antonii*) között találhatók: Brunert, 1993. A monasztikus és aszketikus mozgalmak kifejlődésének és elterjedésének áttekintésére: Stancliffe, 1983. 21–29.; Goodrich, 2008; Dunn, 2007. 669–690.; Rubenson, 2007. 637–668.; Brown, 2012. 411–432.; Rapp, 2005. 105–124.

18 Az atanázi, jeromosi és egiptusai püspök- és szentéletrajzok műfajához: Stancliffe, 1983. 72., 90.

töredékben.<sup>19</sup> Sulpicius 400 körül, Stilicho konzulátusa idején kezdte munkáját és körülbelül három évig dolgozott rajta.<sup>20</sup> A *Krónikával* közel egy időben jelent meg ismert szövegei közül utolsóként a három fiktív beszélgetést tartalmazó írása, a *Dialógusok*, melyben Sulpicius Gallusszal, Márton tanítványával és a hároméves egyiptomi útról visszatérő Postumianusszal beszélget Szent Mártonról, a sivatagi atyákról és a korabeli galliai egyházat felbolygató feszültségekről.

Sulpicius nem a külvilágtól elvonultan élt Primuliacumban, hanem háztartásával – rabszolgáival és hírvívőivel, szegényekkel, idegenekkel és látogatókkal, *puerusokkal* és *frater spiritualisokkal* – együtt. Keresztényként azonban „idegen volt a földön”, ahogy régi barátja, Nolai Szent Paulinus eszményítette őt: „idegen vagy hazádban és száműzött a világon” (*patriae tuae peregrinus es et exul istius mundi*).<sup>21</sup> „Előkészítéd magadnak a szállást kis celládban és rabszolgáid társaként nem mint családfő húzódsz házádba, hanem mint idegen napszámos és hontalan béres, az Úrnak a közösen kikönyörgött szállásért felebarátaid testi és lelki szolgálatával fizetsz.”<sup>22</sup>

Paulinus levelei alapján Sulpicius csak a birtok használati joga felett rendelkezett, tulajdonjogát átírta a helyi egyházra. Többi javait (*substantia*) és nagy vagyonát (*divitiae*), amelyhez konzuli családba történt beházasodása révén jutott, eladta.<sup>23</sup> Amikor Sulpicius az aszkézisnek szentelt élet mellett döntött, lemondott örökségéről és hátrahagyta atyját „az élet ingadozó hajóján (...) birtokaival”<sup>24</sup> együtt. Az aszkétaközösség felépítéséhez anyagi támogatást gazdag anyósától, Bassulától kapott. Bassula nemcsak lelkileg állt közel Sulpiciushoz mint „Krisztus társörököse”, de a gyakorlati életben is segítette, ideértve irodalmi munkásságát is.<sup>25</sup> Sulpicius megtérésében Bassulának éppúgy szerepe volt, mint Nolai Szent Paulinus és Tours-i Szent Márton

19 Biblioteca Apostolica Vaticana, Palatinus latinus 825. A kéziratot a 10. század végén egy brit scriptoriumban írták: Bischoff, 1989. 126–127. A töredék (Stiftsarchiv im Hof St. Leodegar, PAA 123/3 és 123/4) 9. század második felére (Corbie) történő datálására: Hoffmann, 2003. 447–458. Az *editio princeps* publikálója Matthias Flacius Illyricus volt: *Sulpitii Severi Sacrae historiae a mundi exordio ad sua usque tempora deductae libri duo* (Basel, 1556). Flacius Illyricusról: Kürbis, 2013. 431–450. A krónikával ellentétben a *Vita Martin*nek több mint 200 kézírata maradt fenn: Vaesen, 1988. 49–71.; Senneville-Grave, 1999. 11–12.

20 A datálásra: Stancliffe, 1983. 80. (403 tavasz és legkésőbb 406 között). Ugyanekkor keletkeztek a *Dialógusok*, illetve Hieronymus: *Comm. in Hiezechielem* XI. 36, Z. 658–662. In: Gloire, 1964. 500.: „(...) et nuper Severus noster in dialogo cui »Gallo« nomen imposuit.”

21 A primuliacumi életére vonatkozó kevés információ elsősorban Paulinus leveleiből és Sulpicius *Dialógusaiból* származik. Burrus, 1995. 141. szerint Primuliacum olyan eszményi aszkétaközösség volt, mely megőrizte a nagybirtok társadalmi struktúráit, a késő antik háztartás általában a rabszolgákkal együtt tért meg.

22 Paulinus Nolanus: *Ep.* 24, 3. In: Skeb, 1998. II. 584–585.: „(...) sed de peregrinis et egentibus unius ipse metator anguli conples tuorumque confamulus vernularum temporale habitaculum tui tecti non ut paterfamilias usurpas, sed ut mercannarius vel inquilinus manes, stipendium quasi precariae mansionis domino pensitans de socia et corporis tui et animi servitute.”

23 Paulinus Nolanus: *Ep.* 5, 5. In: Skeb, 1998. I. 174–176.

24 Paulinus Nolanus: *Ep.* 5, 6. In: Skeb, 1998. I. 176.: „...exemplo apostolorum relictopatre in navicula fluctuante, scilicet in huius vitae incerto cum retibus rerum suarum et inplicatione patrimonii derelicto Christum secutus.” Lásd még: *Ep.* 1, 1 (Skeb, 1998. I. 118–119.) és *Ep.* 24, 1 (Skeb, 1998. II. 578–581.). A vagyonról történő részleges lemondás megszokott volt a birtokos előkelők között. A vagyon egy része egyházi és kolostori alapítványokat táplált, míg a családi birtokot egy rokon igazgatta tovább. Mratschek, 2002. 140–155., 159–163.

25 Sulpicius Severus: *Ep.* 3 (Bassulának). In: Smolak, 1997. 144–163.; Mratschek, 2002. 156. Lásd Paulinus Nolanus: *Ep.* 5, 19. In: Skeb, 1998. I. 196–198.: „...sanctam parentem nostram, matrem in Christo coheredem.”

barátságának. A megtérés 394–395 óta őszintén foglalkoztatta.<sup>26</sup> Amikor hátrahagyta fényes ügyvédi és szónoki karrierjét Bordeaux-ban, Paulinus szerint „virágzó életéről” mondott le: „Több dicsőséget nyertél, kevésbé nehezedett rád az atyai vagyonsúly, nem szükkölködtél a rendelkezésre álló lehetőségekben, és éppen kiléptél a világ színpadára, az ünnepelt fórumra, győzelmi díjként ékesszólásodért.”<sup>27</sup>

Sulpicius nem Márton marmoutier-i szerzetesközösségébe lépett be, hanem saját vallási központot alapított.<sup>28</sup> Isten szolgájaként (*servus Dei*) élt Primuliacumban, úgy, mint Paulinus, aki feleségével, Therasiával 393-tól fokozatosan felszámolta és eladta közös vagyonukat, majd 395 nyarán Nolában kolostort (*fraternitas monacha*) alapított.<sup>29</sup> Nolát még mint Campania *consularis*a jól ismerte, és amikor aszkétaként itt telepedett le, folytatta korábbi építő tevékenységét.<sup>30</sup>

Paulinus és Sulpicius régi barátok voltak, megtérésük után pedig lelki kötelekük még erősebb lett. „Különleges ajándék, hogy szoros barátságunk, amit korábbi életünkben is ápolunk, megmutatta, hogy Krisztus szeretetében is egymásnak választattunk.”<sup>31</sup> Az aszkéták és keresztény „megtértek” elihálózatának tagjai lettek, akik rendszeres kapcsolatban álltak egymással személyes találkozók és elsősorban levelezés útján. A baráti viszonyt olyan anyagi javak cseréjével pecsételték meg, mint saját írásaik, könyvek és ereklyék ajándékozása.<sup>32</sup> Therasia elküldte Bassulának a jeruzsálemi Keresztfű töredékét,<sup>33</sup> amit később Sulpicius újonnan épített második primuliacumi bazilikájának ereklyetartójában őriztek, Clarus, Márton egyik tanítványának földi maradványai és szentek hamvainak gyűjteménye mellett.<sup>34</sup> Paulinus 397 nyarán kapott egy példányt Sulpicius Szent Márton-életrajzából,

26 Két döntő esemény történt ekkor: felesége halála (Paulinus Nolanus: *Ep.* 5, 5. In: Skeb, 1998. I. 174–177.; Stancliffe, 1983. 17.), valamint első találkozása Szent Mártonnal, amikor már az életrajzán dolgozott (Sulpicius Severus: *Vita Sancti Martini* 25, 1. és 25, 4–5. In: Smolak, 1997. 2–115.)

27 Paulinus Nolanus: *Ep.* 5, 5. In: Skeb, 1998. I. 174–177.: „*Tu frater dilectissime, ad dominum miraculo maiore conversus es, quia aetate florentior, laudibus abundantior, oneribus patrimonii levior, substantia facultatum non egentior et in ipso adhuc mundi teatro id est fori celebritate diversans et facundi nominis palmam tenens (...).*”

28 A primuliacumi liturgikus napirendről keveset tudunk. Burrus, 1995. 141–143.

29 Paulinust 394 karácsonyán szentelték pappá, a püspöki címet pedig 409-ben nyerte el: Mratschek, 2002. 62. Birtokai eladása 400-ig is eltartott. Paulinus javairól történő lemondására: Augustinus: *De civitate Dei. Libri viginti duo* I. 10. In: Dombart-Kalb, 1955. 11–12.: „*Unde Paulinus noster, Nolensis episcopus, ex opulentissimo divite voluntate pauperimus et copiosissime sanctus (...).*” Lásd még: Mratschek, 2002. 78–83.; Trout, 1999. 133–159.; Brown, 2012. 208–223.

30 Paulinus Nolanus: *Carm.* 21. In: Hartel, 1999. 158–186. Campaniai hivatali ideje alatt Nolában szállást építtetett a szegények és zarándokok számára, illetve egy kövezett utcát Szent Félix bazilikájához; későbbi építető tevékenységét saját pénzből finanszírozta. Építtetett egy bazilikát Fundiban, ő fizette az új nolai vízvezeték építését, a zarándokszállás kibővítését és a Szent Félix-bazilika renoválását. Mratschek, 2002. 250–265.

31 Paulinus Nolanus: *Ep.* 11, 5. In: Skeb, 1998. I. 250–251.: „*...tamen illud in te speciale nobis donum est, quod praedestinos nos invicem nobis in caritate Christi iunctissima prioris quoque vitae amicitia signavit, adhuc eorum, quae nunc per Christum avertimur, amatores.*”

32 Trout, 1999. 200–218.

33 A Szent Kereszt darabkáját Melania hozta magával 400 körül Jeruzsálemből, Bassulának és Sulpiciusnak közösen adta ajándékba. Paulinus Nolanus: *Ep.* 31, 1. In: Skeb, 1998. II. 728–731.: „*Sed quod alteri vestrum datur utriusque vestrum est, quia in utroque vestrum una ratio manet et sexum evacuat fides, qua in virum perfectum ambo concurritis.*”

34 Paulinus Nolanus: *Ep.* 31, 1–2. In: Skeb, 1998. II. 728–733.



melyet lelkesen terjesztett nolai látogatói és a római könyvtárosok (*librarii*) között.<sup>35</sup> *Krónikáján* dolgozva Sulpicius megkérte Paulinust, hogy egészítse ki történelmi ismereteit. A Szent Kereszt Szent Heléna általi megtalálásáról folytatott levelezésüket Sulpicius felhasználta a Hadrianus alatti zsidó háborúról szóló elbeszélésében.<sup>36</sup> Paulinus „mindig kitért a történetírók elől” és Sulpicius kérdéseit továbbküldte Rufinusnak, aki ekkor Eusebius *Egyháztörténetét* fordította latinra.<sup>37</sup>

Leveleikben az aszkétaközösség életének gyakorlati gondjait is érintették, mint például a ruházat és a táplálkozás. Paulinus egy küldöncről panaszkodott Sulpiciusnak, és hangsúlyozta, milyen külső jegyekkel kell egy aszkétának megkülönböztetnie magát másoktól.<sup>38</sup> A megtértek (*conservulus, compaldus*) legyenek sápadtak és szegények: „Gyűrött zsákruhát viseljenek, ne kabátot, hanem köpennyel fedjék magukat, ne övet, hanem kötelet csomózzanak derekukra, ne bodorítsák a hajukat (...), hanem nyíratkozzanak rútul kopaszra.”<sup>39</sup>

Az aquitaniai aszkétaközösségekben a 370–380-as években sokan tolongtak. Paulinus 386-ban vette fel a kapcsolatot vezetőikkel, Victricius roueni és Márton tours-i püspökkel. A szerzetesmozgalmak és a róluk folytatott vita határozta meg a 4. század végének kiéleződő lelki és szellemi hangulatát. Ekkor terjedtek el az Ibériai-félszigetről Priscillianus, Ávila püspökének tanai, akinek mozgalmával Paulinus, Sulpicius és Tours-i Szent Márton is érintkezésbe került. Márton 385–386-ban kiállt Priscillianus mellett, amikor püspökkollégái feljelentették, és a trónbitorló Magnus Maximus elítélte és kivégeztette. Ezek után őt is eretnekséggel vádolták.<sup>40</sup> Sulpicius *Krónikája* több fejezetét is ezen eseményeknek szenteli, megvédi Márton álláspontját és megkísérelti „eltávolítani” Priscillianustól.<sup>41</sup> Paulinus tágabb környezetből Ausonius (a híres szónok és a fiatal császár, Gratianus tanítója) kollégájának

35 Paulinus Nolanus: *Ep.* 29, 6. In: Skeb, 1998. II. 690–693. (Paulinus abból olvas fel); Sulpicius Severus: *Dial.* I. 23, 4. In: Halm, 1866. 176.

36 Paulinus Nolanus: *Ep.* 28, 5 (ca. 402/3). In: Skeb, 1998. II. 676–679.; *Ep.* 31, 4 (uo. 736–739.); Van Andel, 1976. 48–53.

37 Paulinus Nolanus: *Ep.* 28, 5. In: Skeb, 1998. II. 676–677.: „Attamen nunc operis tui curam gerens, quo te pro utilitate fidei nostrae inspiciendis et conferendis praeteritorum temporum rationibus occupatum indicasti, quod de me non habui de fratris unanimi opulentiore thesauro petivi; et ipsam adnotationem, quam commonitorii vice miseris litteris meis inditam, direxi ad Rufinum presbyterum, sanctae Melani [sic!] spiritali via comitem.”

38 Paulinus Nolanus: *Ep.* 17, 1 és 22, 1. In: Skeb, 1998. II. 398–401., 470–471.; Trout, 1999. 121–132.

39 Paulinus Nolanus: *Ep.* 22, 2. In: Skeb, 1998. II. 470–473.: „Nos adeant et revisant conservuli et compallidi nostri, non vestibus pictis superbi sed horrentibus ciliciis humiles nec chlamyde curta liti sed sagulis palliati nec balteo sed reste succinti nec inproba adtonsi capitis fronte criniti sed casta informitate capillum ad cutem caesi et inaequaliter semitonsi et destituta fronte praerasi.” A teveszőrből és puha báránybőrből készült kabátok kölcsönös ajándékozása: Paulinus Nolanus: *Ep.* 29, 1 és 5. In: Skeb, 1998. II. 682–685., 690–691. Stancliffé, 1983. 33. a primuliacumi, nolai és a Márton alapította marmoutier-i szerzetesi közösség életét a „laza” és „úriemberhez méltó” fogalmakkal jellemzi. Hasonlóképp Burrus, 1995. 141–142.

40 Márton vádlója Ithacius, a hispániai Ossonuba püspöke volt: Sulpicius Severus: *Chron.* II. 49, 1. In: Senneville-Grave, 1999. 338–339.; *Dial.* III. 12, 2. In: Halm, 1866. 210. Priscillianus ítélete az eretnekség mellett varázslást és szexuális kicsapongást is említett. *Chron.* II. 50, 3 (342–343.): „Is Priscillianum gemino iudicio auditum convictumque maleficii nec diffitentem obscenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium feminarum egisse conventus nudumque orare solitum, nocentem pronuntiavit redegitque in custodiam, donec ad principem referret.”

41 Sulpicius Severus: *Chron.* II. 46–51. In: Senneville-Grave, 1999. 332–347.; Van Andel, 1976. 97–114.



felesége és lánya volt érintett Priscillianus ügyében, akivel együtt őket is kivégezték Trierben.<sup>42</sup> Aquitániában nemcsak a szerzetesmozgalmak okoztak feszültséget, hanem a keleti aszkézis gyakorlata is magában hordozta a konfliktus lehetőségét. Márton az első egyike Nyugaton, aki megvalósítja a sivatagi atyák tanítását Marmoutier-ban, amely Paulinus nolai közösségének szolgált például. Az aszkéta és monasztikus törekvések egyre erősödtek a 4. század közepétől a városokban, a szenátori arisztokrácia köreiben és a vidéken is terjedő kereszténységben.<sup>43</sup>

Paulinus és Sulpicius életműve jól példázza azt a jelenséget, hogy a galliai nemesség szerzetesi életre vagy egyházi hivatalra cserélte világi karrierjét.<sup>44</sup> Sulpicius írásai vallási viták és identitáskeresés hátterében keletkeztek. Márton és Sulpicius nézőpontjából láttatják és tematizálják a problémákat, és beszámolnak az aquitániai püspökökkel és klérussal vívott kisebb-nagyobb konfliktusokról is.<sup>45</sup> Sulpicius szerint a kereszténység nem egységes, belső ellentétek (*ecclesiarum intestinis periculis*),<sup>46</sup> irigység, rosszakarat és a püspökök hataloméhsége osztja meg: „A püspökök viszálykodása nyugtalanítja és összezavarja a keresztényeket, ellenségeskedésük mindent elront, megfélemlítéssel, állhatatlansággal, irigységgel, pártoskodással, kapzsisággal és mohósággal, kevélységgel, lustasággal fertőznek meg mindent – örült tanácsokkal és kitartó törekvéssel támadják a jó szándékú keveseket.”<sup>47</sup>

Sulpicius iszonyodott az egyház világiasságától,<sup>48</sup> ahol olyan kiemelkedő személyiségek, mint Tours-i Márton is ki voltak téve ellenséges támadásoknak és sértéseknek (*probro et ludibrio*).<sup>49</sup> Írásaiban ezért lelkiatyja, Márton és annak tanítója, Hilarius poitiers-i püspök nemcsak az eretnesség elleni küzdelem főszereplői, hanem az ószövetségi próféták újabb megtestesülései, akik közvetítenek a világi és a lelki dolgok, Isten és a keresztény közösség között.<sup>50</sup>

Sulpicius keresztény Krónikájának két könyvében tehát nemcsak a teremtésről, a bűnbeesésről, az özönvízről és a keresztényüldözésről (*vexationes*) számol

42 Euchrotia és Procula, Attius Tiro Delphidius rétor felesége és lánya: Sulpicius Severus: *Chron.* II. 51, 2. In: Senneville-Grave, 1999. 344.; Mratschek, 2002. 57., 88.

43 A „vallásos ébredésre” és az 5. századi püspöki hatalom kialakulására: Heinzelmann, 1976; Brown, 2012. 385–407.

44 Prominens példák: Poitiers-i Hilarius, Rutilius Claudius Namatianus és Sidonius Apollinaris. Galliára: Wickham, 2005. 155–186.; Salzman, 2002. 86–90.; Rapp, 2005. 3–22., 172–207.

45 Sulpicius Severus: *Dial.* I. 26. In: Halm, 1866. 100–101.; Burrus, 1995. 143–148.

46 Sulpicius Severus: *Chron.* praef. 2. In: Senneville-Grave, 1999. 88.

47 Sulpicius Severus: *Chron.* II. 51, 5. In: Senneville-Grave, 1999. 346–347.: „*Et nunc, cum maxime discordiis episcoporum omnia turbari et misceri cernerentur cunctaque per eos odio aut gratia, metu, inconstantia, invidia, factione, libidine, avaritia, arrogancia, somno, desidia depravata, postremo plures adversum paucos bene consulentes insanis consiliis et pertinacibus studiis certabant.*”

48 Sulpicius Severus: *Dial.* I. 2. In: Halm, 1866. 154.: „*In his regionibus, inter ista quae vivimus, ipsa nobis vita fastidio est.*” Vö.: Fontaine, 1988. 163–176.

49 Sulpicius Severus: *Chron.* II. 51, 5. In: Senneville-Grave, 1999. 346–347.

50 Például Sulpicius Severus: *Dial.* II. 5. In: Halm, 1866. 186.: „*Vicisti, inquit Postumianus, Galle, vicisti, non utique me, qui Martini sum potius adsertor et qui haec omnia de illo viro et scivi semper et credidi, sed eremitas omnes anachoretasque vicisti. Nemo enim illorum, sicut Martinus hic vester, immo noster, mortibus imperavit. Meritoque hunc iste Sulpicius apostolis comparat et prophetis, quem per omnia ille esse consimilem fidei virtus ac virtutum opera testantur.*” Lásd még: Sulpicius Severus: *Chron.* II. 50, 1. (Senneville-Grave, 1999. 342–343.). Vö.: Van Andel, 1976. 69., 76–83.

be a római császárok alatt, hanem elsősorban saját korának megpróbáltatásairól, a Római Birodalom felosztásáról (395),<sup>51</sup> barbár népek fenyegetéséről és az aquitaniai egyház problémáiról, amelyet megosztottak az eretnekségről és az aszkézisről folyó viták.<sup>52</sup> Az egyház új, nehéz és veszélyes korbba lépett, óriási, eddigelé nem látott gonosz erők fenyegetik: „Korunkban hatalmas nehézségek és veszélyek köszöntöttek be, melyek szokatlan gonosszággal mocskolják be az egyházat és zavarnak össze mindent.”<sup>53</sup>

## Pillantás a távolba

Sulpicius nem egyszerűen az aquitaniai egyház hitvitáiban felhangzó békétlen hang, hanem tágabb politikai kontextusban „a sebezhető nyugatrómai provinciák hangja”.<sup>54</sup> Az 5. század fordulóján a Római Birodalomban robbanásig feszült a katonai helyzet. Elsőként Noricumban, Raetiában és Galliában, majd Itáliában, amikor Alarik gót hadvezér, miután elveszítette a *magister militum* címet, megostromolta Aquileiát és Milánót, és kifosztotta Észak-Itáliát (Venetia, Liguria, Tuscia).<sup>55</sup>

Nolában Paulinust közvetlenül fenyegette a veszély, Szent Félixhez imádkozott „a háború közeledő csatazajában”. Amikor a várost úgy fenyegette az elenség, mint a gonosz szellem az egyházat, arra kérte a szenteket, hogy tartsák távol „az istentelenek hadseregét” és kegyelmezzenek a hívőknek.<sup>56</sup> Paulinusnak a hit adott reményt, amikor 402. április 6-án, Alarik és Stilicho pollentiai csatájának előestéjén így prédikált gyülekezetének: „Szent Félixhez könyörgök, ha a gótok fegyvereinek lennék alávetve vagy a kegyetlen alánok között, akkor is örvendezve dicséreném a napot. Ha súlyos láncot viselnék nyakamon, és ha testemet le is gyűrnék, lelkemet és szívemet nem győzhetik le. Hitem kineveti a keserű szolgaságot. Szeretetem szabad barbár láncokban is szelíd szavakkal dicséri Istent. Most, amikor a hírek országról országra járva rémisztő újsággal sebzik félénk fülünket, rendíthetetlen bizodalunk Krisztusban, a mi Urunkban megerősít és felvértez bennünket. Kitartást ad lábainknak és Istenhez vezet lelkünket.”<sup>57</sup>

51 A Római Birodalom felosztásának ez a dátuma retrospektív nézőpont, de a kortársaknál is megragadható a politikai széttagozódás: Hieronymus: *Ep.* 60, 15 (Geruchiához). In: Hilberg, 1996. Bd. 1. 568–569.

52 Fontaine, 1988. 170.; Van Andel, 1980. 278–287. A krónika felosztására: Van Andel, 1976. 7–53.; Weber, 1997.

53 Sulpicius Severus: *Chron.* II. 46, 1. In: Senneville-Grave, 1999. 332.: „*Sequuntur tempora aetatis nostrae gravia et periculosa, quibus non usitato malo pollutae ecclesiae et perturbata omnia.*”

54 Tromp, 2000. 283.

55 Wolfram, 1998. 144–159.; Heather, 1996. 130–165.; Halsall, 2007. 186–209.

56 Paulinus Nolanus: *Carm.* 26, Z. 425–430. In: Hartel, 1999. 261.: „*Sic modo bellisono venientes flumine pugnans / de nostris averte [sc. Felix] locis. Manus in pia sacris / finibus absistat, quibus est tua gratia vallum / atque tuam timeant hostes quasi daemones aulam / nec cruor haec violet quae flamma vel unda refugit.*” Lásd még: Courcelle, 1964. 35–36.

57 Paulinus Nolanus: *Carm.* 26, Z. 22–28. In: Hartel, 1999. 246–247.: „*Hunc [sc. Felicem] ego, si Geticis agerem male subditus armis / inter et immites celebrarem laetus Alanos / et si multiugae premerent mea colla catenae / captivis animum membris non iungeret hostis / pectore non victo, calceret triste superba / servitium pietas. Licet inter barbara vincla / liber amor placitis caneret mea vota loquellis / Nunc igitur,*

A következő évek súlyos fegyveres összecsapásai nemcsak a Nyugatrómai Birodalom politikai egyensúlyát befolyásolták és változtatták meg alapvetően, hanem a gazdaságét és társadalomét is. 405 végén Itáliát ismét egy nagy gót sereg támadta meg, amely ezúttal hun és alán szövetséges csapatokkal nyomult be a Duna felől.<sup>58</sup> Szent Ágoston szerint Radagasius gót hadvezér szörnyűséges, százezer fős vad sereg felett parancsnokolt.<sup>59</sup> Ágoston tanítványa, Orosius szerint azért jött, hogy pogány isteneit a rómaiak vérével engesztelje ki, akiket az utolsó csepp vérig fel akart áldozni nekik.<sup>60</sup> Stilicho győzelme, aki Radagasius hun segédcsapataira Fiesole mellett megsemmisítő csapást mért, új érveket adott a keresztény apológéták kezébe.

A rajnai birodalmi védelmi rendszer szétesésekor azonban újabb válsággóc jött létre. 405–406 telén alánok, vandálok, aszdingok, szilingek és szvévek heterogén szövetsége lépte át a római határt a Rajnánál, megszállták Gallia északi részét, 409-ig Dél-Galliát, az Ibériai-félszigetet és Afrikát is elfoglalták.<sup>61</sup> „A hispaniaiak ugyanazokban a lángokban perzselődnek, amelyben a gallok megégtek” – írja Salvianus választott hazájában, Marseille-ben.<sup>62</sup> Gallia – melynek császári fővárosa, Trier a 4. század második felétől a birodalom egyik politikai és kulturális központja volt – a harcok középpontjában helyezkedett el, ellentétben a 3. századdal, amikor az inváziók kevésbé érintették. Ekkor a Loire-től, a Barbaricum katonai határától délre virágzó római kultúra fejlődött ki, amelyet Salvianus a Paradicsomhoz hasonlít.<sup>63</sup> Most „számtalan vad nép”<sup>64</sup> vette körbe és foglalta el a gall provinciákat, ahogyan Szent Jeromos a távoli Betlehemből jelentette.<sup>65</sup> A Galliát prédáló barbárokat (kvádokat, vandálokat, szarmatákat, alánokat, gepidákat, herulokat, szászokat, burgun-

---

*quamvis varias vaga fama per oras / terrificis pavidas feriat rumoribus aures / nos tamen in domino stabilis fiducia Christo / roboret, et recto fixis pede mentibus armet (...).* Lásd még: Courcelle, 1964. 31–41.

58 Heather, 1996. 107.; Halsall, 2007.

59 Augustinus: *De civitate Dei*. V. 23. In: Dombart–Kalb, 1955. 159–160. Orosiusnál 200 ezer (Orosius: *Historiae adversum paganos*. VII. 37, 4. In: Zangemeister, 1967. 289.), Zószimosznál 400 ezerig. Zosime: *Historia nova*. V. 26. In: Paschoud, 1979. vol. 2.

60 Orosius: *Historiae adversum paganos*. VII. 37, 5. In: Zangemeister, 1967. 289.: „*Hic supra hanc incredibilem multitudinem indomitamque uirtutem paganus et Scythia erat, qui, ut mos est barbaris huiusmodi gentibus, omnem Romani generis sanguinem dis suis propinare devoverat.*”

61 A 406. december 31-i dátumra Prosper Aquitanus: *Chron.* a. 406. In: Mommsen, 1892. 465. A kutatás irányzataira: Steinacher, 2015; Heather, 2009. 3–29.; Goffart, 2006. 73–119.

62 Salvianus: *De gubernatione Dei*. VII. 52. In: Halm, 1877. 93.: „*Vastata est diu Gallia: ergo emendate est, cum in vicino esset, Hispania? Nec inmerito, quia nullus erat omnino timor, nulla correctio, flammis, quibus arserant Galli, Hispani ardere coeperunt.*”

63 Salvianus: *De gubernatione Dei*. VII. 2. In: Halm, 1877. 85.: „*Nemini dubium est Aquitanos ac Novempopulos (...) ut vere possessores ac domini terrae illius non tam soli istius portionem quam paradisi imaginem possedisse videantur.*” Ehhez lásd: Roberts, 1992. 97–106.; Maas, 1992. 275–284.; Wood, 1992. 9–18. A határról: Halsall, 2007. 346–357. A terület I. Valentinianus (367–392) óta tartó intellektuális virágkoráról (a gall rétoriskolákról): Stancliffe, 1983. 3–4.

64 Lásd a 66. jegyzetet.

65 386-től 420-ban bekövetkezett haláláig élt és dolgozott betlehemi száműzetésében, miután két évvel korábban boszorkánysággal, manicheizmussal és erkölcstelenséggel vádolták Rómában, és ezért elmeneült onnan: Hieronymus: *Ep.* 45, 2–6. In: Hilberg, 1996. Bd. 1. 324–328.: „*Ego probrosus, ego versipellis et lubricus, ego mendax et satanae arte decipiens! (...) Maleficum me quidam gariunt: magum vocabant et Iudaei dominum meum, seductor et apostolus dictus est.*”

dokat és alemannokat) az ószövetségi Izraelt fenyegető asszírokhoz hasonlította.<sup>66</sup> A birodalom északnyugati részén, Britanniában trónbitorlók döntötték meg a római uralmat.<sup>67</sup> A Marcus és Gratianus uralkodása alatti meghiúsult kísérletek után „III.” Konstantinnak sikerült a hatalomátvétel. A római hadsereg maradékával átkelt Galliába, hogy ott szembeszálljon a barbár hódítókkal, és végül Gallia nagy részét ellenőrzése alá vonta.<sup>68</sup>

A politikai küzdelmek csúcspontját a kortársak számára Róma kirablása jelentette az 5. század elején. 410. augusztus 24-én Alarik vezetésével gót csapatok nyomultak be a városba és három napig fosztogattak.<sup>69</sup> Szent Jeromos már egy évvel azelőtt széles történeti összefüggésbe helyezte a hadrianopolisi csata korábbi eseményeit. Geruchiához intézett levelében a rómaiak és barbárok „harmincéves háborújáról” írt.<sup>70</sup> E szerencsétlenségek és a hosszú háborúk kikapasztották könnyeit, és Róma kirablására már szavakat sem talál: „Szörnyű hír ért el minket nyugatról. Rómát megostromolták és a polgárok életét aranyért vették meg. (...) torkomra fagy a szó diktálás közben, és hangom zokogásba fúl. Elfoglalják a várost, amely korábban leigázta a világot.”<sup>71</sup>

A Római Birodalom, azaz a rómaiak által ismert világ vége a rómaiak szemében egyre valószínűbbé vált, de meghaladta a képzelet és a nyelv határait.<sup>72</sup> Szent Jeromos vitatott hallgatása egy azok közül a római reakciók közül, mellyel az *Vrbs* elfoglalására válaszoltak. A birodalom „szimbolikus központját” foglalták el.<sup>73</sup> A Római Birodalom bukásának előérzete egybevágott a keresztények eszkatologikus várakozásával és a világvégéről folytatott gondolkodással.

66 Hieronymus: *Ep.* 123, 15. In: Hilberg, 1996. 92.: „Innumerabiles et ferocissimae nationes universas Gallias occuparunt. Quicquid inter Alpes et Pyrenaeum est, quod oceano Rhenoque concluditur, Quadus, Vandalus, Sarmata, Halani, Gypedes, Heruli, Saxones, Burgundiones, Alamanni et – o lugenda res publica! – hostes Pannonii vastaverunt. Et enim Assur venit cum illis.”; Zsolt 83,9: „Asszur is velük szövetkezett, segítséget nyújt Lót fiainak.”

67 Hieronymus: *Ep.* 133, 9. In: Hilberg, 1999. 255.: „Neque enim Britanni, fertilis provincia tyrannorum (...)”

68 A trónbitorlás következménye volt Róma kivonulása Britanniából 409–410-ben. Kulikowski, 2000. 325–345.

69 A Róma kifosztására vonatkozó kortárs és mai nézőpontok differenciált bemutatása: Meier–Patzold, 2010.

70 Hieronymus: *Ep.* 123, 16 (Geruchiához). In: Hilberg, 1999. 93.: „Olim a mari Pontico usque ad Alpes Iulias non erant nostra, quae nostra sunt, et per annos triginta fracto Danubii limite in mediis Romani imperii regionibus pugnabatur.”

71 Hieronymus: *Ep.* 127, 12. In: Hilberg, 1999. 154.: „Dum haec aguntur in lebus, terribilis de occidente rumor adfertur obsideri Romam et auro salutem civium redimi spoliatosque rursus circumdari, ut post substantiam uitam quoque amitterent. haeret uox et singultus intercipiunt uerba dictantis. capitur urbs, quae totum cepit orbem, immo fame perit ante quam gladio et uix pauci, qui caperentur, inuenti sunt. ad nefandos cibos erupit esurientium rabies et sua inuicem membra laniant, dum mater non parcat lactanti infantiae et recipit utero, quem paulo ante effuderat.” Goetz–Patzold–Welwei, 2006–2007. 341.

72 Hieronymus: *Ep.* 123, 16. In: Hilberg, 1999. 94.: „Potentiam Romanae urbis ardens poeta describens ait: »Quid satis est, si Roma parum est?« Quod nos alio mutemus elogio: »Quid saluum est, si Roma perit?«.”

73 Corradini, 2013. 65–142.

## A végítélet a római keresztény gondolkodásban

A bizonyosság, hogy a világ robog előre meghatározott vége felé, és hogy az utolsó idők (*dies novissimus*)<sup>74</sup> már beköszöntöttek, a kor számos keresztény szövegében és szentbeszédében megjelenik.<sup>75</sup> Jeromos figyelmeztet, hogy a hívek még mindig nem értik, hogy „közeleg az Antikrisztus, akit az Úr, Jézus Krisztus szája egyetlen lehetőséggel fog megölni”.<sup>76</sup> Jeromoshoz hasonlóan mások is hittek a bibliai kinyilatkoztatások valóra válásában. Paulinus Itáliában már az 5. század kezdete előtt meg volt győződve arról, hogy „az ítéletnap közeledik, és minden óra közelebb visz minket a végítélthez”.<sup>77</sup> A szaporodó csodajelek arra készítették, hogy Fundiban új bazilikát alapítson. Az apszizmozaikot maga tervezte: az Utolsó Ítélet képét tette rá, melyet Sulpiciusnak így ír le: „Sziklatrónusán ülve a Paradicsom virágzó égi ligetében, vérvörös kereszt alatt”<sup>78</sup> ítélkezik Krisztus bíróként a keresztény hívek felett, a bárányok a jobbján, a kosok a balján helyezkednek el.

Gallia már azelőtt „máglyaként füstölt”,<sup>79</sup> mielőtt idáig értek volna a drámai politikai események. Sulpicius szemében ekkor a földi dolgok káoszba merültek. Meg volt győződve arról, hogy betelt a hatezer világév, melyet a teremtés hat napjának értelmezéséből vezettek le a Zsoltárok könyve 90,4 és Péter 2. levele 3,8 felhasználásával.<sup>80</sup> Sulpicius a római keresztény világ végét a bibliai végítélettel ötvözi: „Isten majd' hatezer évvel teremtette a világot ezelőtt, ahogyan az a tekercs állítja.”<sup>81</sup> Az utolsó korszak (*finis saeculis*) végén Sulpicius Nero császár visszajöttét jósolja, aki az Antikrisztus hírnökeként az utolsó, tizedik keresztényüldözést fogja vezetni, épp úgy, ahogyan az elsőt elkezdte.<sup>82</sup> „Nero nemcsak minden királyok legrosszabbika, hanem minden emberek, sőt vadállatok legromlottabbika volt.

74 2 Tim 3,1: „Hoc autem scito quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa (...)”

75 Markus, 2001. 23–34.; Fredriksen, 1991. 151–183.

76 Hieronymus: *Ep.* 123, 15. In: Hilberg, 1999. 91.: „Verum quid ago? (...) Qui tenebat, de medio fit, et non intellegimus adpropinquare antichristum, quem dominus Iesus interficiet spiritu oris sui.”

77 Paulinus Nolanus: *Ep.* 38, 7. In: Hartel, 1999. 330.: „Et quia iam cotidie magis adpropinquat recognitionis dies omnisque nos hora iudicio adplicat, satagit et properat bonus minus praeripere nos ab ira ventura et »de complexu huius«, ut scriptum est, »nocentis et viperae generationis« abducere. Hinc in omni loco plura cotidie miracula solito signaque crebrescunt, ut omnem, quantum in ipso est, hominem salvum fiat.” Lásd még: Mratschek, 2002. 38–48.

78 Paulinus Nolanus: *Ep.* 32, 17 (Sulpicius Severushoz?). In: Hartel, 1999. 784–785.: „Inter floriferi caeleste nemus paradisi / Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno, / Agnus ut innocua iniusto datus hostia leto, / Alite quem placida sanctus perfundit hiantem / Spiritus et rutila genitor de nube coronat. / Et quia praecelsa quasi iudex rupe superstat, / Bis geminae pecudis discors agnis genus haedi / Circumstant solium; laevos avertitur haedos / Pastor et emeritos dextra complectitur agnos.” Lásd még: Mratschek, 2002. 133.

79 Orientius: *Commonitorium*. In: *PL* vol. 61. 977–1006.

80 Palmer, 2013. 605–618.

81 Sulpicius Severus: *Chron.* I. 1. In: Senneville-Grave, 1999. 92.: „Mundus a Deo constitutus est abhinc annos iam paene sex milia, sicut processu uoluminis istius digeremus.”

82 Sulpicius Severus: *Vita Martini*. 24. In: Smolak, 1997. 99–103.; Sulpicius Severus: *Chron.* II. 28, 1 és II. 29, 1–2. In: Senneville-Grave, 1999. 289–291.; Sulpicius Severus: *Dial.* II. 14, 1–4. In: Halm, 1866. 197–198. Lásd még: Van Andel, 1976. 119–122.; Vaesen, 1988. 58–59.; Bousset, 1895. 77–83.; McGinn, 2000. 57–78.; Kitchen, 2013. 641–660.



Ő kezdte elsőként üldözni a keresztényeket. Nem tudom, hogy ő fogja-e bevégezni is, de sokan úgy gondolják, hogy az Antikrisztus eljövetele előtt visszatér.<sup>83</sup>

A *Dialógusok* ezt kiegészíti az Antikrisztus eljövetelére utaló hét jellel: az Antikrisztus Keletről érkezik; Nero megöl tíz királyt; felépíti a jeruzsálemi templomot; azt színleli, hogy ő a Messiás; megparancsolja minden ember körülmételését; egy ideig háborítatlanul uralja a világot: „Amikor Mártont a világvégéről kérdeztük, azt mondta, elsőként Nero és az Antikrisztus fog megjelenni, Nero tíz nyugati királyt győz majd le és utána ő fog uralkodni; bekövetkezik majd a keresztényüldözés, hogy bálványimádásra kényszerítsen. Az Antikrisztus először Keleten ragadja magához a hatalmat, és Jeruzsálemet teszi székhelyévé és birodalma fővárosává. Újjáépíti majd a várost és a templomot. Az üldözés, amit majd elkezd, Krisztus istenségének tagadására kényszerít. Krisztusnak adja majd ki magát, és azt parancsolja, hogy mindenki a Törvény szerint metéltesse körül magát. Nerót az Antikrisztus fogja elpusztítani, így kényszerítve a Föld minden népét uralma alá, addig, amíg az istentelent Krisztus eljövetele meg nem dönti.”<sup>84</sup>

Az Antikrisztus megjelenése Sulpicius számára – Jeromossal ellentétben – nem a távoli jövőben zajló esemény.<sup>85</sup> A *Dialógusok* II. könyvében Márton elmagyarázza, hogy az Antikrisztus már megszületett, most nyolc éves: „A gonosztól fogant Antikrisztus már megszületett és fiúkorban van. Ha a megfelelő korbá lép, magához ragadja a hatalmat. Most nyolc éves, ahogyan azt szájából hallottuk. Mérvétek fel, hogy azon események, melyek jövőbeni bekövetkeztétől rettegünk, már a küszöbön állnak.”<sup>86</sup>

Két hamis próféta – Illés Hispániában és Keresztelő Szent János Keleten – is valószínűsíti Sulpicius értelmezését.<sup>87</sup> *Krónikájában* mindenkit meg akar győzni a hamarosan bekövetkező végítéletéről, főleg azokat, akik hittek az ószövetségi próféciákban és az evangéliumi jóslatokban, de a megjövendölt eseményekben kétel-

83 Sulpicius Severus: *Chron.* II. 28, 1. In: Senneville-Grave, 1999. 288.: „*Qui [Nero] non dicam regum, sed omnium hominum et uel inmanium bestiarum sordidissimus dignus extitit, qui persecutionem primus inciperet. Nescio an et postremus experit, siquidem opinione multorum receptum sit ipsum ante Antichristum venturum.*”

84 Sulpicius Severus: *Dial.* II. 14, 1–4. In: Halm, 1866. 197.: „*Ceterum cum ab eo [Martin] de fine saeculi quaeremus, ait nobis, Neronem et Antichristum prius esse venturos. Neronem in occidentali plaga subactis decem regibus imperaturum, persecutionem ab eo eatenus exercendam, ut idola gentium coli cogat. Ab Antichristo vero primum Orientis imperium esse capiendum, qui quidem sedem et caput regni Hierosolymam esset habiturus: ab illo et urbem et templum esse reparandum. Illius eam persecutionem futuram, ut Christum Deum cogat negari, se potius Christum esse confirmans, omnesque secundum legem circumcidi iubeat: ipsum denique Neronem ab Antichristo esse perimendum, adque ita sub illius potestate universum orbem cunctasque gentes esse redigendas, donec Christi adventu impius opprimatur.*” Lactantius párhuzam: *Divinae Institutiones.* VII. 17. In: Freund, 2009.: *malo spiritu genitus*; Van Andel, 1976. 117–128.

85 Szent Jeromos értelmezése: Hieronymus: *Comm. in Hiezechielem.* XI. 36. In: Gloire, 1964. 500.

86 Sulpicius Severus: *Dial.* II. 14. In: Halm, 1866. 197.: „*Non esse autem dubium, quin Antichristus malo spiritu conceptus iam natus esset et iam in annis puerilibus constitutus, aetate legitima sumpturus imperium. Quod autem haec ab illo audivimus, annus octavus est: vos aestimate, quam iam in praecipiti consistant, quae futura metuuntur.*” Sulpicius Severus: *Vita Martini.* 24. In: Smolak, 1997. 101.; Sulpicius Severus: *Chron.* II. 33, 2. In: Senneville-Grave, 1999. 300–303.

87 Sulpicius Severus: *Vita Martini.* 24. In: Smolak, 1997. 99–100.



kedtek.<sup>88</sup> A *Krónika* négyötöde ószövetségi történeteket elevenít fel, ezek segítségével vázolja fel Sulpicius a keresztény egyház jelen- és jövőbeli perspektíváit. Először kortárs prófétákat mutat be, így Tours-i Mártont, akik közvetítőként állnak a bibliai múlt és a jelen között: „*Próféták adják hírül az utolsó idöket.*”<sup>89</sup>

Nero császár és az Antikrisztus mellett a barbárok is fontos szerepet játszanak Sulpicius apokaliptikus jelenértelmezésében. Megjelenésük nemcsak politikai fenyegetés, hanem a világ közelgő végét is hirdeti. Sulpicius szerint a Római Birodalom idegen népek és lázadók foglalták el: barbárok népesítették be a római hadsereget, a városokat és a provinciákat.<sup>90</sup>

„Sulpicius keleti ellenpárjai”<sup>91</sup> a Philostorgius egyháztörténetében szereplő vészjósló égi jelek és asztronómiai jelenségek, amelyek a 4. század utolsó éveinek válságait és katasztrófáit jelezték előre. Philostorgius a 389-es évnél jegyezte fel egy üstökös (*Xiphiae*) megjelenését, egy évre rá egy tűzoszlop feltűnését az égen,<sup>92</sup> és ezek mind földrengések, járványok, éhínségek, jövendő „nagy háborúk és emberek elmondhatatlan pusztulásának”<sup>93</sup> baljós előjelei. A politikai eseményekre 425 utánról visszatekintve megállapíthatta, hogy az előjelek igazat jósoltak. Az üstökös a rómaiaknak a gótokkal és hunokkal való háborúját jelezte. Róma 410-es kifosztásának „idegen tűz, ellenséges kard és barbár fogság által”<sup>94</sup> is volt égi előjele. Philostorgius szerint e csapás után azonban a béke és a konszolidáció rövid szakasza kezdődött. A világvége még nem érkezett el, de ismét közeledett a 418. július 19-i napfogyatkozásakor. Amikor „*a nyolcadik óra táján (...) a Nap úgy eltűnt, hogy a csillagok felragyogtak*”, a borzalom új korszaka kezdődött el.<sup>95</sup>

Róma 410-es kifosztása után hangzottak fel élesen azok a hangok, miszerint az ítéletnap valóban (*fideliter*) elérkezett. Ágoston szavaival: „*Lám, már közeleg az ítélet napja, oly sok rossz történik, annyira elhatalmasodik a szorongattatás. Lám, szinte minden beteljesült, amit a próféták mondtak, már itt van az ítélet napja.*”<sup>96</sup> A 418-as napfogyatkozást földrengés és aszály követte: Hesychius, Salona püspöke

88 Sulpicius Severus: *Chron.* II. 3, 2. In: Senneville-Grave, 1999. 228.: „*De quo uno adhuc quorundam fides in ambiguo est, non credentium de futuris, cum de praeteritis convincantur.*”

89 Sulpicius Severus: *Chron.* II. 3, 2. In: Senneville-Grave, 1999. 228.: „*Atque haec esse postrema prophetae annuntiant*”. Gallia 406–415 közötti felégetéséről Aquitániai Prosper (?) költeményt ír: „*Undique bella fremunt, omnes furor excitat, armis incumbunt reges regibus innumeris. Impia confuso saevit discordia mundo, pax abiit terris, ultima quaeque vides.*” *Poema coniugis ad uxorem* Z. 27–30. In: *PL* vol. 51. col. 612A.

90 A barbár népek bejövetele mint a végítélet kezdete: Wieser, 2014.

91 Bleckmann, 2008. 14.

92 Philostorgius: *Historia ecclesiastica.* X. 9–11. In: Bidez, 1981. 130. A fordítás alapja: Bleckmann, 2008.

93 Philostorgius: *Historia ecclesiastica.* XII. 8. In: Bidez, 1981. 145–146.

94 Philostorgius: *Historia ecclesiastica.* XI. 8. In: Bidez, 1981. 8.

95 Philostorgius: *Historia ecclesiastica.* XII. 8. In: Bidez, 1981. 145–146. A napfogyatkozás egybeesett II. Theodosius születésnapjával, aki ezen a napon lett nagykorú. Marcellinus Comes: *Chron.* a. 417, a. 418. In: Mommsen, 1898. 73–74.: „*Tenebrae in die facta sunt. Cibrya Asiae civitas aliquantaque praedia terrae motu demersa*” (a 417. évre); „*Solis defectio facta est. Stella ab oriente per septem menses surgens ardensque apparuit*” (a 418. évre).

96 Augustinus: *Sermo* 93, 7. In: *PL* vol. 38. col. 576.: „*Ecce iam dies iudicii venit, tanta mala fiunt, tantae tribulationes crebrescunt; ecce omnia quae Prophetae dixerunt, pene completa sunt, iam dies iudicii instat.*” Magyar fordítás: Heidl György.

ekkor kérdezte Ágostontól, hogy ez már a világ vége-e. Míg Philostorgiusnál a szörnyűségekről szóló hírek vannak túlsúlyban, Hesychius abban bízott, hogy a hívek számára közel a megváltás (Lukács, 21,28).<sup>97</sup> A megváltás és a szentek ezeréves birodalma (Jelenések 20,1-6) egyes hívek számára, ahogyan azt Ágoston a *De civitate Dei* című művében írja, „mértéktelen asztali örömeket” jelentett. A feltámadottak „ételek és italok olyan bőségét élvezhetik, hogy többet mérték tartásáról nem beszélhetünk, hihetetlen dőzsölés veszi majd kezdetét, csak testileg bűnös emberek hihetnek ilyesmiben”.<sup>98</sup> Ágoston válaszában emlékezteti Hesychiust, hogy a Római Birodalom már rosszabb időket is átvészelt. A múltban többen is tévedtek, akik a csapások és háborúk miatt azt hitték, itt a világvége.<sup>99</sup> A barbár népek Ágoston szemében nem a világvége hírnökei, hanem az isteni terv részei. Krisztus nem tér addig vissza, míg evangéliumát a legtávolabbi pogány népeknek is ki nem hirdetik: „Az Úr az üdvösséget nemcsak a rómaiaknak ígérte, hanem a világ minden népének.”<sup>100</sup>

A késő antik Római Birodalom kiterjedt válsága a kortárs magyarázatokban tehát egyazon narratívára vezethető vissza. A pusztítás és bukás alapján az események egyetlen sorozat elemeinek tűnnek, amelyek apokaliptikus értelmezése új római-eszkatologikus „bukásdiskurzust” indított meg, melyek valódi apokalipszisben teljesedtek ki.<sup>101</sup> Az utolsó időkről szóló diskurzus egyben az idők változásának és mulandóságának közösségi megfigyelése is. Ágostont és Jeromost, Paulinust és Sulpiciust összeköti közös üdvtörténeti felfogásuk, amit részben különbözően, egymással vetélkedve is fogalmaztak meg.

Milyen szerkezetek, történeti folyamatok, kronologikus és exegetikus tradíciók álltak az idő folyásának és végének érzékelése mögött az önmagát konstruáló keresztény intellektuális környezetben? Jeffrey Alexander szerint a kulturális trauma tartósan megváltoztatja egy társadalom azonosságérzetét: „A közösség tagjai úgy érzik, hogy iszonyú esemény szenvedő alanyai lettek, amely kitörölhetetlen nyomokat hagy csoporttudatukban, és örökre megjelöli emlékeiket.”<sup>102</sup> A 400. év táján két nagy formatív struktúra határozza meg a keresztény azonosságtudatot: a történeti és a bibliai.

97 Augustinus: *Ep.* 197, 4. In: Goldbacher, 1911. 233. Lásd még: Bouhot, 1986. 229–250.; Markus, 1989. 30–39.; Chocheyras, 1988. 72–81.

98 Augustinus: *De civitate Dei*. XX. 7, 1. In: Dombart–Kalb, 1955. 709.

99 Augustinus: *Ep.* 199, 35. In: Goldbacher, 1911. 274.: „*Bellis autem per diuersa interualla temporum et locorum quando non terra contrita est? Nam, ut nimis antiqua praeteream, sub imperatore Gallieno, cum Romanas prouincias barbaries usque quaque peruaderet, quam multos fratres nostros, qui tunc erant in carne, putamus propinquum finem credere potuisse, quoniam longe post ascensionem domini factum est.*”

100 Augustinus: *Ep.* 199, 47. In: Goldbacher, 1911. 285.: „*Non enim Romanos sed omnes gentes dominus semini Abrahae media quoque iuratione promisit. Ex qua promissione iam factum est, ut nonnullae gentes, quae non tenentur dicione Romana, reciperent euangelium et adiungerentur ecclesiae, quae fructificat et crescit in uniuerso mundo.*” Márk 13,10, Máté 24,14; 28,19, Jelenések 10,11; 14,6.

101 A Dániel 7–12 következő fejezetben részletesen kifejtett értelmezéséhez: Cook, 2003. 125.

102 Alexander, 2004. 1.

## Időtávlatok

Róma kifosztása után a kortárs keresztény szerzők, mint Szent Jeromos, úgy érzik, hogy nemcsak a nyelv, de a történelem és az idő határaihoz értek, amikor „a történelem végének történetéről”<sup>103</sup> beszélnek. Ammianus Marcellinus nem keresztény nézőpontú történeti munkájában a Római Birodalom még mint *végtelen birodalom* (*imperium sine fine*) jelenik meg, „amely fenn fog állni, amíg emberek élnek”,<sup>104</sup> hiszen Jupiter tér- és időbeli határok nélküli uralmat ígért a rómaiaknak Vergilius *Aeneis*-ében. A keresztény narratívában a birodalom időbeli határai egybeesnek a világ végével. A 4. században a keresztény eszkatológia új nézőpontból láttatta a világot, és olyan új fogalmakat vezetett be, mint a teremtés, a kezdet és a vég, az idő múlása és eseménydúsága. A kereszténység „azzal a bejelentéssel kezdődik, hogy az idő és a történelem egyszer véget fog érni” – írja Paula Frederiksen.

313 táján Lactantius egyértelmű időbeli határokat állított fel a Római Birodalom számára a szibillai jóslatok alapján, amelyek az egyiptomi, perzsa, méd, babiloni, makedón és római világbirodalmak mulandóságát, felemelkedését és bukását is megjövendölték.<sup>105</sup> Az idők végezetével a világon lázadás lesz úrrá és háborúba sülyed: „*Akkor majd kard járja át a Földet, learat és lekaszál mindent. Ebben a pusztításban és zűrzavarban a rómaiak, akik jelenleg uralják a világot – beleborzong az értelmem, még kimondani is szörnyű, de megteszem, mert be fog következni –, eltöröltetnek a Föld színéről, az uralom visszatér Ázsiába, a Kelet ismét uralkodni, a Nyugat szolgálni fog.*”<sup>106</sup> Ki kételkedhetne abban, teszi fel a kérdést, hogy „*ha a világ fővárosa elbukik, és romba dől (...), elérkezett az egész emberiség és a világ vége?*”<sup>107</sup> A halandók művei halandók.<sup>108</sup>

Iulius Firmicus Maternus római asztrológus szerint a keresztények „az örök életre figyelve” semmibe veszik a látható világegyetemet (*mundus*), mert az időhöz kötött és rövid ideig marad fenn.<sup>109</sup> A kereszténység e találmányát, mely a földi tör-

103 Siegert, 1991. 495. 7. jegyzet.

104 Ammianus Marcellinus: *Res gestae*. XIV. 6, 3. In: Seyfarth, 1968–1971. Bd. 4/2. 72.: „*Tempore quo primis auspiciis in mundanum fulgorem surgeret victura, dum erunt homines, Roma, ut augetur sublimibus incrementis, foedere pacis aeternae Virtus convenit atque Fortuna plerumque dissidentes, quarum si altera defuisset, ad perfectam non venerat summitatem.*”

105 *Sybillinische Weissagungen*. III. Z. 363–364. In: Gauger, 2002. 87.: „*Számosz homokhalom lesz, Délosz eltűnik, Róma sikátor lesz; minden jóslat beteljesül.*” A szibillai jóslatok fennmaradására és középkori hagyományára: McGinn, 1994. 10–12.; Potestà, 2011. 271–290.

106 Lactantius: *Divinae Institutiones*. VII. 15, Z. 11. In: Freund, 2009. 154.: „*Tum peragrabit gladius orbem metens omnia et tamquam messem cuncta prosternens. Cuius vastitatis et confusionis haec erit causa, quod Romanum nomen, quo nunc regitur orbis – horret animus dicere, sed dicam, quia futurum est – tolletur e terra et imperium in Asiam revertetur ac rursus oriens dominabitur atque occidens serviet.*”

107 Lactantius: *Divinae Institutiones*. VII. 25, Z. 7. In: Freund, 2009. 186.: „*At vero cum caput illud orbis occiderit et p̄m̄h̄ [illegible] esse coeperit, quod Sibyllae fore aiunt, quis dubitet venisse iam finem rebus humanis orbique terrarum?*” Augustinus: *De civitate Dei*. XVIII. 23. In: Dombart–Kalb, 1955. 613–615.

108 Lactantius: *Divinae Institutiones*. VII. 15, Z. 12. In: Freund, 2009. 154.: „*Nihil est enim humanis viribus laboratum quod non humanis aequé viribus destrui possit, quoniam mortalia sunt opera mortalium.*”

109 Iulius Firmicus Maternus: *Consultationes Zacchaei et Appollonii*. I. 1. In: Morin, 1935. 8.: „*vigentem praeterea aeternitate sua mundum velut temporarium brevemque despiciant (...).*” Lásd még: Brown, 1995. 13–44.

ténelmet „a jelentől visszafordíthatatlanul a jövő felé” irányítja, Umberto Eco „időnyílnak” (*frecce di tempo*) nevezi.<sup>110</sup> Krisztus visszatérése után, a földi királyságok végén kezdődik majd a mennyei történelem. Elsőként az a bolygóállás következik be, melyet Iulius Firmicus Maternus 355–356-ban *Asztrológia* című művében az idő alapjának tartott.<sup>111</sup> „Az a szellem hagyományozta ránk ezt a tudományt, mely az égi tűzből tört fel, és irányítása és vezetése alá vonta a földi káoszt. Megmutatja nekünk a Napról, Holdról és más csillagokról, amit mi bolygóknak, a görögök planétának neveznek, a haladást és a visszautat, a házakat, az együttállásokat, a növekedéseket, a felkeléseket és lenyugvásokat.”<sup>112</sup>

Maternus értelmezésének középpontjában nem az ókori számolás (*computatio*) áll, ami a középkorban az időmeghatározás alapja lett,<sup>113</sup> hanem az asztrológiai jelentés. Hatvan évre rá, 398-ban Ágoston kijelenti, hogy Isten „keresztényeket akart teremteni, nem asztrológusokat, mert az evangéliumban nem az áll, hogy az Úr azt mondta: Elküldöm nektek a Szentlelket, hogy a Nap és a Hold járásáról tanítson titeket.”<sup>114</sup> Ágoston idéz egy „bizonyos tudóst” (Maternust?), aki szerint „az idő a Nap, a Hold és a csillagok mozgása”.<sup>115</sup> Ezzel azonban nagyon nem ért egyet: „Ne bizonykodjék tehát senki nekem, hogy az égitestek mozgása az idő. Józsué könyörgésére a Nap valamikor megállott a győzelmes csata befejezéséig; a Nap állott, az idő ellenben rohant, mert a csata kifejlődéséhez szükséges idő alatt tényleg lefolyt és befejeződött.”<sup>116</sup>

Maternus és Ágoston időfelfogását azok az évtizedek választják el egymástól, melyek alatt a társadalom és a vallás alapvetően megváltozott. Maternus asztrológiai értekezését – az ókori csillagjósolás latin nyelvű summáját – Konstantin császár megtérésekor írta, és egy pogány politikusnak, Q. Flavius Maesius Egnatius Lollianus afrikai proconsulnak ajánlotta.<sup>117</sup> Ágoston megváltozott vallási környezetben dolgozott, melyet a keresztény császárok, I. Theodosius és Gratianus támogatása és nagy hatású valláspolitikája határozott meg.<sup>118</sup> Peter Brown szerint a 4. század

110 Eco, 1999. 243.

111 Magyarul: Firmicus Maternus, 1984. A 334–337 körüli datálásra: Caseau, 2007. 39–63.; Mommsen, 1894. 468–472.; Thorndyke, 1918. 415–435.; Cameron, 2011. 173–205.

112 Iulius Firmicus Maternus: *Matheseos*. I. 4. In: Kroll–Skutsch, 1897. 12.: „*Ipse et huius scientiae rationem, ipse computos tradidit, ipse Solis ac Lunae et ceterarum stellarum, quae a nobis errantes, a Graecis vero planetae dicuntur, cursus regressus stationes societates augmenta ortus occasusque monstravit et in fragilitate terreni corporis constitutus brevi maiestatis suae recordatione haec omnia ut traderet non didicit, sed agnovit.*” Lásd még: Borst, 2013. 6.

113 Brincken, 2000; Borst, 2013; Stevens, 1995.

114 Augustinus: *Contra felicem*. I. 10. In: Zycha, 1892. 812.: „*...non legitur in evangelio dominum dixisse: mitto vobis paralectum, qui vos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim facere volebat, non mathematicos.*”

115 Augustinus: *Confessiones*. XI. In: Bernhart, 1960. 23.: „*Audivi a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non adnui.*” „*Bizonyos tudós embertől hallottam, hogy az idő a nap, hold és csillagok mozgása. Nem fogadtam el nézetét.*” Magyar fordítás: Dr. Vass József.

116 Uo. „*Nemo ergo mihi dicat caelestium corporum motus esse tempora, quia et cuiusdam voto cum sol stetisset, ut victoriosum proelium perageret, sol stabat, sed tempus ibat.*” Magyar fordítás: Dr. Vass József.

117 Salzman, 2002. 259.; Chausson, 1997. 221–331.

118 A pogány kultuszok csökkenő intézményi és pénzbeli támogatásáról: Cameron, 2011. 33–92.

végi–5. század eleji keresztény közhangulat „erőszakos” volt, ami nemcsak a kortársak pogány- és zsidóellenes kijelentéseiben nyilvánult meg, hanem pogány templomépületek lerombolásában is.<sup>119</sup>

Az *Asztrológia* befejezése után néhány évvel Maternus felvette a kereszténységet. A *pogány kultuszok ellen* 343–350 között írt élesen támadó hangú művét a Konstantin-ház keresztény császárainak ajánlotta,<sup>120</sup> az áldozati rítusok betiltását és a pogány templomok lerombolását követelve. A mindenkit fenyegető isteni büntetést a Jelenések könyvével (14,9–10) támasztotta alá: „Az *Apokalipszis teljes bizonyossággal jövendöli: Ha valaki imádja a fenevadat és annak a képmását, és felveszi annak a bélyegét a homlokára vagy a kezére, az is inni fog az Isten haragjának borából, amely készen van elegyítetlenül haragjának poharában, és gyötrődni fog tűzben és kénben a szent angyalok és a Bárány előtt; gyötrődésük füstje száll felfelé örökkön-örökké, és sem éjjel, sem nappal nincs nyugalomuk azoknak, akik imádják a fenevadat és az ő képmását, és akik magukra veszik az ő nevének bélyegét.*”<sup>121</sup>

Az *Asztrológiában* a bolygók pályája határozta meg Maternus világtrendjét. A 4. század folyamán azonban a vallási azonosulás kínálata megnőtt. A krisztianizáció a püspökök számára a világegyetem jelképes elfoglalását, keresztény narratívába illesztését és keresztény lelkiséggel való feltöltését jelentette.<sup>122</sup> *Deus ubique totus*: Isten mindenütt egészen jelen van, ahogy Ágoston írja.<sup>123</sup> A keresztény elit művei és figyelemre méltó termékenysége a keresztény vallás és az írás különleges kapcsolatát tükrözik.<sup>124</sup> A kereszténység azonban nemcsak a „Könyv vallása”, hanem „történeteken alapuló vallás” is Averil Cameron szerint,<sup>125</sup> amely értelmezési tartományát a Biblia történeteiből és hasonlataiból meríti.<sup>126</sup> A Szentírás szövege „a földi események történeti krónikájaként”<sup>127</sup> mértékadó volt a politikai események és kulturális folyamatok értelmezésére az üdvtörténet fényében.

A 4–6. században változik meg az idő felfogása a késő antikvitás és a kora középkor között. Az idő ekkor nemcsak filozófiai-teológiai vitatéma, hanem egzisztenciális tapasztalat, ami óriási változáson ment keresztül. Ezzel együtt változott

119 Brown, 2003. 72–92.; Caseau, 1999. 21–59.; Ando, 2008. 101.

120 Cameron, 2011. 174.: „*The most intemperate surviving work of Christian polemic.*” Caseau, 2007. 39.: „*un des plus fanatiques de tous les apologistes chrétiens du III<sup>e</sup> et du début du IV<sup>e</sup> siècle*” (...) „*manuel d’intolérance*”.

121 Iulius Firmicus Maternus: *De errore profanarum religionum*. XXVIII. 13. In: Ziegler, 1907. 80.: „*Super hac re in Apocalypsi totus ordo responsi est, ita enim scriptum est: Si quis adorat bestiam et imaginem eius, et accepit notam in fronte sua et in manu, bibit et ipse de vino irae dei mixto in poculo irae eius, et punietur igne et sulphore sub oculis agni, et fumus de tormentis eorum in saecula saeculorum ascendet, nec habebunt requiem die ac nocte quicumque adorant bestiam et imaginem eius.*”

122 A vallási józanságról: Brown, 1995. 23–24. A keresztény retorika „totális beszédmóddá” (totalizing discourse) válásáról: Cameron, 1994. 31., 58., 123., 220.

123 Augustinus: *De civitate Dei*. VII. 30–31. In: Dombart–Kalb, 1955. 36.

124 Wood, 1997. 111–127.

125 Cameron, 1994. 86.; Young, 1997. 2008.

126 Cameron, 1994. 6., 19.; Frye, 1983.

127 Fredriksen, 1991. 159.



meg a történelem felfogása: már nem a Római Birodalom, hanem az egyház története került a középpontba. A keresztény historiográfia és világtörténet a keresztény időkben jött létre.<sup>128</sup>

## Üdvtörténet

Bernhard Siegert médiatörténész szavai szerint „a kereszténység vezette be az írás fölötti felügyeletet”.<sup>129</sup> Felügyeletet gyakorolni az írás felett, ezt jelentette a keresztény múlt alakítása, ami a 4. század központi kívánalma volt.<sup>130</sup> A század elején Caesareai Eusebiosz az első, aki egyháztörténetet és világhronikát ír: műve az idő és történelem keresztény bemutatásának mindenkori modellje lett.<sup>131</sup> „Mi vagyunk ugyanis az elsők”, írja egyháztörténete első fejezetében, „akik ezzel az írással úgy szólván még elhagyott és járatlan útra merészkedünk”, mert addig még nem ismert más keresztény szerzőt, aki „ezen a területen írói buzgalommal tevékenykedett volna”.<sup>132</sup> Munkájában a „keresztény történetírás atyja”, Iulius Sextus Africanus világhronikájára támaszkodott, akinek számításait korrigálta. Hatszoros összehasonlításban teszi párhuzamba Eusebiosz a keresztény egyház történetét más nemzetekkel, dokumentálva azok felemelkedését és bukását. Egységesítette a különböző időszámításokat is, az Ábrahámmal kezdett évszámítást, az ószövetségi genealógiákat, a királyok és fáraók uralkodói listáit, valamint a konzullistákat, az olimpiákat és a Város alapításától (*ab urbe condita*) történő időszámítást.<sup>133</sup> Eusebiosz egyetlen történetet akart elmondani, amikor ezeket az információkat összeillesztette: azt, hogy Róma azért egyesíthette a világot, hogy mindenki megismerhesse az Üdvöztőt.<sup>134</sup> *Krónikája* nem egyszerűen az időszámításról szól, hanem „minden történelem összefoglalása” (*chronicon omnimodae historiae*), írja az Eusebiosz krónikáját folytató Szent Jeromos 380–381-ben.<sup>135</sup>

Az eusebioszi hagyományt folytatta *Krónikájában* Sulpicius Severus is. Munkája Eusebiosz Szent Jeromos-féle latin fordításán alapszik.<sup>136</sup> A világ teremtésétől 385-ig, azaz saját koráig (Priscillianus kivégzéséig) foglalta össze két könyvben az Ószövetség és a keresztény történelem legfontosabb évszámait és eseményeit: „*Arra tettem kísérletet, hogy rövid összefoglalást adjak mindenről, amit a Szentírás a világ kezdetétől elmesél, és ezeket összeillesszem és saját emlékezetünk idejéig felosztva elmeséljem. Sokan bátorítottak lelkesen, hogy az Istentől elrendelt események rövid olvasmányát megkapják. Kívánságukat teljesíteni akarván nem*

128 Muhlberger, 1990. 84.: „*Christian writers of the early church wrote no history, even of the church.*” Wallraff, 2010. 542.; Adler, 2008. 584–602.; Woods, 2009. 357–371.; Louth, 2004. 266–274.

129 Siegert, 1991. 507.

130 Markus, 1990. 85–135.

131 Croke, 1982. 195–200.; Wallraff, 2010; Inglebert, 1996. 205–295.

132 Eusebius: *Historia ecclesiastica*. I. 1. In: Häuser, 1932. 15.

133 Burgess, 1999. 21–65.; Grafton–Williams, 2008. 133–177.

134 Rosenberg–Grafton, 2010. 27.

135 Hieronymus: *De viris illustribus*. 81, 135. In: Richardson, 1896. 44., 57.

136 Van Andel, 1976. 28–29.



*riadtam vissza a fáradságtól, és szorgalmas munkával két kis könyvben foglaltam össze azt, ami másutt több kötetet tölt meg. Tömörségre törekedtem, de egyetlen tényt sem hagytam ki.*<sup>137</sup>

A bibliai események összefüggő elbeszélését csak néha szakítja meg kronológiai pontosítás, miszerint Krisztus a világ teremtésének 5500. évében született.<sup>138</sup> Sulpicius a Krisztus születése utáni eseményeket alig datálja.<sup>139</sup> Ez az eljárás a történelmi események szelektív kiválasztásának benyomását kelti, ami az aquitaniai egyházi helyzetből fakad. A másik távlat, ami Sulpiciust érdekli, az ószövetségi történetek és a zsidó nép történelme. Sulpicius az első keresztény szerző, aki Josephus Flavius *Zsidó régiségek* című művét összefüggő történet keretében kivonatolja.<sup>140</sup> Míg Euszebiosz krónikájában az egyes népek párhuzamos történetei alkotják a múltat, Sulpiciusnál Dániel könyvének négy világbirodalma (Dániel 2,31–45., 7,17–18.) a keresztény egyház történelmének és jövőjének modellje.<sup>141</sup>

A nagy birodalmak mulandóságának motívuma, amit a szibillai jövendölések előre jeleztek, az 5. század fordulóján újra aktuálissá vált. Két évvel azelőtt, hogy Sulpicius elkezdett dolgozni krónikáján, barátja, Paulinus arra kérte Szent Jeromost, magyarázza el neki Dániel könyvét – Jeromos erre a kérésre csak majd' egy évtizeddel később válaszolt.<sup>142</sup> A földi és a mennyei események összefüggésének mintájára Dániel próféta Nabukodonozor álmát írja le: a különböző fémekből (arany, ezüst, réz, vas) és agyagból készült szobor négy része a négy világbirodalom fennállását jelzi (Dániel 2,44., 7,9–28., 12,2–3.). Sulpicius krónikájában Krisztus visszatérte után bekövetkezik a világvége és a szentek örök birodalma kezdődik meg. *„A nem emberkéz faragta kőben Krisztus képmása látható, aki a szobrot alkotó aranyat, ezüstöt, bronzot, vasat és agyagot darabokra törte. Krisztus nem emberként jött a világra – nem a férfi kívánsága, hanem Isten akarata nemzette –, szétrombol minden földi királyságot és egy másik, romolhatatlan és örök királyságot állít majd fel. Ez az eljövendő királyság, amelyet szentjeinek készített.*”<sup>143</sup>

A szobor lábai két különböző anyagból, vasból és agyagból készültek, ez a Római Birodalom 395-ben történt felosztására utal: *„A vasból és agyagból való*

137 Sulpicius Severus: *Chron.* I. 1–2. In: Senneville-Grave, 1999. *„Res a mundi exordio sacris litteris editas breviter constringere et cum distinctione temporum usque ad nostram memoriam carptim dicere aggressus sum, multis id a me et studiose efflagitantibus, qui divina compendiosa lectione cognoscere properabant, quorum ego voluntatem secutus non peperi labori meo quin ea, quae permultis voluminibus perscripta continebantur, duobus libellis concluderem, ita brevitati studens, ut paene nihil gestis subduxerim.”*

138 Sulpicius keresztény elképzeléseire: Fontaine, 1988; Vaesen, 1988; Van Andel, 1976. 117–138.; Weber, 1997. 39–42.; Gelzer, 1880–1898. Bd. 2. 107–121.

139 Van Andel, 1976. 132–135.

140 Trompf, 2000. 285.; Weber, 1997. 11.

141 Enderle, 2013. 549–562.; Palmer, 2013. 605–618.; Kitchen, 213. 641–660.

142 Hieronymus: *Ep.* 85, 3. In: Hilberg, 1996. Bd. 2. 136.

143 Sulpicius Severus: *Chron.* II. 3, 3. In: Senneville-Grave, 1999. 228.: *„In lapide vero sine manibus abscisso, qui aurum, argentum, aes, ferrum testumque comminuit, Christi figura est. Is enim non conditione humana editus, siquidem non ex voluntate viri, sed ex Deo natus est, mundum istum, in quo sunt regna terrarum, in nihilum rediget regnumque aliud incorruptum atque perpetuum, id est futurum saeculum, quod sanctis paratum est, confirmabit.”*

*lábak azt jelentik, hogy a Római Birodalmat fel fogják osztani, és soha többé nem egyesül újra. Ez már beteljesült, hiszen a római államot nem egy, hanem több uralkodó kormányozza, akik egymással vagy háborúban állnak, vagy civakodnak. A vas és az agyag összekötése, melyek valójában nem illeszkednek, jelzi a jövőbeli káoszt, amikor az emberek, bár össze vannak kötve, nem tudnak egymással egyetértésre jutni.”<sup>144</sup>*

Idegen anyagok keveredésével (*comiscere*) Sulpicius más kontextusban is magyaráz politikai és vallási eseményeket. A birodalom felosztása mellett a birodalom hanyatlására összpontosít, és a barbár népek szerepét<sup>145</sup> ugyancsak ezzel a motívummal magyarázza: *„A római földet idegen népek és felkelők foglalták el, vagy olyanoknak adták oda, akik a béke látszata alatt költöztek ide. A különböző barbár népek és kiváltképp a zsidók, noha hadseregünkben, városainkban és provinciáinkban élnek, mégsem hajlandók szokásainkat követni.”<sup>146</sup>* Egyértelműen politikai állásfoglalásaiban Sulpicius a saját korában érvényes barbárképet használta fel arra, hogy a keresztény egyházat önálló vallási közösségként határozza meg és határolja el. *Krónikájában* azokat az ószövetségi elbeszéléseket eleveníti fel, amelyek a zsidókat Istennek nem engedelmeskedő népként ábrázolják, ezáltal a Biblia örökségét a keresztény egyház az igazi Izrael (*verus Israel*) számára sajátítja ki.<sup>147</sup> Sulpicius szerint a barbárok és a zsidók együtt (*Barbaras nationes, et praecipue Iudaeos [...]* *videamus*) fenyegetik a Római Birodalmat.<sup>148</sup>

A barbár népek etnikai-vallási meghatározása megkérdőjelezi, hogy egyedül a barbárok okozták-e a válságot, és emlékeztet a keresztények és a pogányok, illetve a keresztények és a zsidók között a 4. század folyamán lezajlott többoldalú tárgyalásokra. Ebben az időszakban nemcsak a zsidó diaszpóra jogállása változott

144 Uo.: *„Pedes vero partim ferrei, partim fictiles dividendum esse Romanum regnum, ita ut numquam inter se coeat, praefigurant; quod aequae impletum est, siquidem cum non ab uno imperatore, sed etiam a pluribus semperque inter se armis aut studiis dissentientibus res Romana administratur. Denique commiseri testum atque ferrum numquam inter se coeunte materiae commixtiones humani generis futurae a se invicem dissidentes significantur.”*

145 Hieronymus: *Comm. in Daniele*. I. 2, Z. 31–35. In: Gloire, 1964. 572.: *„Sicut enim in principio nihil Romano imperio fortius et durius fuit, ita et in fine rerum nihil imbecillius, quando et in bellis civilibus et adversum diversas nationes aliarum gentium barbararum indigemus auxilio.”*

146 Sulpicius Severus: *Chron.* II. 3, 2. In: Senneville-Grave, 1999. 228.: *„Siquidem Romanum solum ab exteris gentibus aut rebellibus occupatum aut dedentibus se per pacis speciem traditum constat. Exercitibusque nostris, urbibus atque provinciis permixtas barbaras nationes, et praecipue Iudaeos, inter nos degere nec tamen in mores nostros transire videamus.”*

147 Sulpicius Severus: *Chron.* In: Senneville-Grave, 1999.: *„Verum populus, ut semper parum dicto audiens, more humani ingenii non refrenavit cupiditatem ex reconditis in posterum quoque diem consulens”* (I. 15, 3 [124.]); *„Cum ergo populus mannae cibo (...) uteretur, tot tantisque beneficiis Dei ut semper ingratus, viles, quibus in Aegypto assueverat”* (I. 19, 2 [136.]); *„Sed gens indomita, sanis consiliis male renitens, in perniciem eorum ferebatur”* (I. 19, 3 [138.]); *„Ita semper in secundis rebus immemores caelestium beneficiorum idolis supplicabant, in adversis Deo. (...) nihil mirum videri potest Christum ab his non receptum, cum iam inde ab initio totiens in Domino rebelles deprehendantur. Magisque mirum est, illis semper peccantibus numquam Dei, si quando eum imploraverunt, defuisse clementiam”* (I. 23, 4 [150.]). Lásd még: Van Andel, 1976. 55–60.; Veyne, 2008. 110–125. A kereszténység és a zsidóság rokonságát tartja a két vallási közösség közötti szakítás okának: Simon, 1986; Naomi Koltun-Fromm, 2009. 556–571.

148 Sulpicius Severus: *Chron.* II. 3, 2. In: Senneville-Grave, 1999. 228.; Wieser, 2014.

meg a római társadalomban, hanem a vallási-teológiai kontextusban is alapvetően megkérdőjeleződött.<sup>149</sup> Ezt mutatják Aranyszájú Szent János, Minorcai Severus és Milánói Szent Ambrus zsidóellenes szentbeszédei, Szent Ágoston közös bibliai örökséget hangsúlyozó nézetei és Sulpicius Severus apokaliptikus értelmezése is.<sup>150</sup> Míg az Ószövetségben idegen népek – az asszírok – fenyegetik Izraelt, addig a *Krónikában* a keresztény nép (*populus Christianus*) határain kívül levő barbárok és zsidók fenyegetik az igazi Izraelt, a keresztény egyházat. Ez az érvelés tovább erősödik a zsidók és az Antikrisztus összekapcsolásával: az Antikrisztus ugyan a római császárok közül fog előjönni (*inter caesares*),<sup>151</sup> de Dán törzsből származik és – Sulpicius Severus szerint – már meg is született. Sulpicius számos ószövetségi példát hoz fel a vallási elhatárolódás mellett, a más vallásúak és idegen eredetűek veszélyességének általános figyelmeztetéseitől a házasság gyakorlati előírásaiig:<sup>152</sup> Ábrahám keres fiának, Izsáknak feleséget;<sup>153</sup> Izsák a házassági szokásokról tanítja fiát, Jákobot.<sup>154</sup>

Ez az érvelés metaszinten is folytatódik a politikai és a vallási erőviszonyokat illetően. Robert Markus helyesen mutatott rá, hogy a 4. század fő kérdése: „Kié a legfőbb hatalom?”<sup>155</sup> Sulpicius narratívája összeköti az Ószövetséget Priscillianus kivégzésével, Izrael királyait, papjait és prófétáit a római uralkodókkal és püspökökkel, és Isten minden esetben azonnal bünteti a világi hatóságok beavatkozását az egyház ügyeibe.<sup>156</sup> Példái Priscillianus ítélethozatalában csúcsonnak ki, akit a trónbitorló Magnus Maximus ítélt halálra, nem egy püspöki zsinat.

Sulpicius *Krónikája* jóval több a keresztény világ eseménytörténeténél. Történeti alapot ad a jelennek: „folytonosságot teremt a múlt, a jelen és a jövő közt”.<sup>157</sup> Akkor, amikor a világ szerkezete, a fennálló rend és az azonosságtudat addigi politikai és vallási formái megbomlani látszottak, új társadalomképre volt szükség és új

149 Stroumsa, 2007. 151–172.; Fredriksen, 2008; Fredriksen–Irshai, 2006. 977–1035. A zsidók jogi helyzetére: Tolan, 2010. 141–149.

150 Augustinus: *De civitate Dei*. XVIII. 46. In: Dombart–Kalb, 1955. 643–645.; Johannes Chrysostomos: *Adversus Iudaeos orationes*. In: *PG* vol. 48. col. 843–942.; Severus Minoricensis: *Epistula ad omnem ecclesiam* (a. 418). In: Bradbury, 1996; Ambrosius: *Ep.* 74. In: Faller–Zelzer, 1992.

151 Kitchen, 2013. 641–660.

152 Sulpicius Severus: *Chron.* I. 20, 2. In: Senneville-Grave, 1999. 140.: „...ne quando inter consanguineos causam belli praebere.”

153 Sulpicius Severus: *Chron.* I. 6, 2. In: Senneville-Grave, 1999. 102.: „Tum Abraham Isaac filium iuvenilis aetatis videns, siquidem cum quadragesimum annum aetatis ageret, servo suo imperavit uxorem ei quaereret, ex ea tamen tribu atque terra, de qua ipse oriundus videbatur.”

154 Sulpicius Severus: *Chron.* I. 8, 4. In: Senneville-Grave, 1999. 106.: „...Jacob hortante matre in Mesopotamiam confugit, admonitus a patre ut ex domo Laban, fratris Rebeccae, uxorem acciperet: tanta illis cura fuit, cum in alienis terris consisterent, genus tamen intra familiam ducere.”

155 Markus, 1990. 1–17.

156 Sámuel 1,13. Saul király a filizteusok elleni harc előtt maga végzi el az áldozatot. Bernays: 1961. 118.; Van Andel, 1976. 17.: „Et cum per septem dies Samuelem opperitur [Gilgal], ut sacrificium Deo fieret, tardante illo cum populus dilaberetur, illicita praesumptione rex ad vicem sacerdotis holocaustum obtulit. Multumque a Samuele increpitus sera peccatum paenitentia fatebatur. Igitur ex peccato regis metus omnem exercitum pervaserat. (...) Nam praeter imbecillitatem animorum, qui alienum a se Deum delicto regis arbitrantur (...)”

157 Giesen, 1999. 26.

hidat kellett verni a keresztény múlt és jövő közé.<sup>158</sup> Ki kellett dolgozni azt a nyelvet, amellyel a válságeseemények nagyobb összefüggésekben nyertek értelmet. A Biblia világvége-látomásai a bukás, a végső csapás és a változás fogalmait egyesítik: „Az apokalipszis a töredékek összeforrasztásának vágából született.”<sup>159</sup>

406-tól, amikor a római–barbár harcok elérték Gallia déli részét, Sulpiciusról nincs hír. Szent Jeromos Ezékiel-kommentárján kívül csak Gennadius említi, aki szerint Sulpicius a 417-ben eretnekként elítélt Pelagius tanait vallotta, majd életének hátralévő részét vezeklésként teljes hallgatásban töltötte.<sup>160</sup>

Fordította: Barabás Gábor

## Forrás- és irodalomjegyzék

### 1. Kiadott források

Ambrosius

1968–1996 *Sancti Ambrosii Opera 10. Epistulae et acta*. Hrsg. v. Faller, Otto–Zelzer, Michaela. Vindobonae, 1968–1996. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum = CSEL, 82.)

Ammianus Marcellinus

1968–1971 Ammianus Marcellinus: *Römische Geschichte*. I–IV. Lateinisch und Deutsch und mit einem Kommentar versehen von Wolfgang Seyfarth. Berlin, 1968–1971. (Schriften und Quellen der alten Welt, 21/1–4.)

Augustinus

1892 *Sancti Aurelii Augustini opera*. Sect. 6. pars 2. *Sancti Aurelii Augustini Contra Felicem; De natura boni; Epistula Secundini; Contra Secundinum*. Ed.: Zycha, Joseph. Pragae–Vindobonae, 1892. (CSEL, 25.)

1895–1923 Augustinus: *Epistulae 1–30. Epistulae 31–123. Epistulae 124–184. Epistulae 185–270. Epistulae: Praefatio et indices*. Ed.: Goldbacher, Alois. Vindobonae, 1895, 1898, 1911, 1923. (CSEL, 34/1–2., 44., 57., 58.)

1955 *Opera Aurelii Augustini*. 14/1–2. *Sancti Aurelii Augustini De Civitate Dei*. Ed.: Dombart, Bernhard–Kalb Alphons. Turnhout, 1955. (Corpus Christianorum Series Latina, 47–48.)

1960 Augustinus Aurelius: *Confessiones = Bekenntnisse*. Hrsg., übers. v. Bernhart, Joseph. München, 1960.

1975 *Szent Ágoston vallomásai*. Ford.: Vass József. Bp., 1975.

Blockley

1981–1983 Blockley, Roger C.: *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapios, Olympiodorus, Priscus and Malchus*. I–II. Liverpool, 1981–1983.

Eusebius Caesariensis

1932 *Des Eusebius von Cäsarea ausgewählte Schriften*. Bd. 2. *Kirchengeschichte*. Hrsg. v. Häuser, Philipp. München, 1932. (Bibliothek der Kirchenväter, 2.)

158 *Sybillinische Weissagungen*. VII. 123. In: Gauger, 2002. 167.: „Nicht mehr Welt ist die Welt, wenn die Menschen zugrunde gehen.”

159 Sherwood, 2002. 94–116.

160 Gennadius Massiliensis: *De viris illustribus*. 19. In: Richardson, 1896. 69.: „Hic in senecta sua a Pelagianis deceptus et agnoscens loquacitatis culpam silentium usque ad mortem tenuit, ut peccatum quod loquendo contraxerat, tacendo penitus emendaret.”

## Firmicus Maternus

1897 *Iulii Firmici Materni Matheseos libri VIII.* Hrsg. v. Kroll, Wilhelm–Skutsch, Franz. Leipzig, 1897. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana: Scriptores Romani.)

1907 Firmicus Maternus: *De errore profanarum religionum.* Hrsg. v. Ziegler, Konrat. Lipsiae, 1907. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.)

1935 *J. Firmici Materni Consultationes Zacchaei et Apollonii Ad normam codicum recognitas adiectis adnotationibus criticis et indicibus.* Ed.: Morin, Germain. Bonn, 1935. (Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens, 39.)

1984 Firmicus Maternus: *Asztrológia. A pogány vallások tévelygéséről.* Ford.: Bollók János. Bp., 1984.

## Gennadius Massiliensis

1896 *Gennadius liber De viris illustribus.* Hrsg. v. Richardson, Ernest Cushing. Leipzig, 1896. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 14.)

## Goetz–Patzold–Welwei

2006–2007 Goetz, Hans-Werner–Patzold, Steffen–Welwei, Karl-Wilhelm: *Die Germanen in der Völkerwanderung. Auszüge aus den antiken Quellen über die Germanen von der Mitte des 3. Jahrhunderts bis zum Jahre 453 n. Chr.* Darmstadt, 2006–2007.

## Hieronymus

1896 *Hieronimus liber De viris illustribus.* Hrsg. v. Richardson, Ernest Cushing. Leipzig, 1896. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 14.)

1964 *S. Hieronymi Presbyteri Opera.* Ps. 1. *Opera exegetica* 4. *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV.* Ed.: Glorie, François. Turnhout, 1964. (Corpus Christianorum Series Latina, 75.)

1984 *Die Chronik des Hieronymus = Hieronymi Chronicon.* Hrsg. v. Helm, Rudolf–Treu, Ursula. Berlin, 1984. (Eusebius Werke, 7.) (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 47.)

1996–1999 *S. Eusebii Hieronymi opera. Epistulae.* Pars I. 1–70. Pars II. 71–120. Pars III. 121–154. Ed.: Hilberg, Isidor (1910/1918). Editio altera supplementis aucta cur. Kamptner, Margit. Wien, 1996–1999. (CSEL, 54–56.)

## Johannes Chrysostomos

1862–1863 *Sancti Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia.* Ed.: Migne, Jacques Paul. Paris, 1862–1863. (PG = Patrologiae cursus completus Patrologia Graeca, 48.)

## Lactantius

2009 Laktanz: *Divinae institutiones.* Buch 7. *De vita beata.* Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar v. Freund, Stefan. Berlin, 2009.

## Marcellinus Comes

1898 Marcellinus Comes: *Chronicon.* In: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. (II).* Hrsg. v. Mommsen, Theodor. Berlin, 1898. 37–108. (Monumenta Germaniae historica Auctores antiquissimi, 11.)

## Orosius

1967 Orosius: *Historiae adversus paganos, Apologeticus.* Ed.: Zangemeister, Karl. Hildesheim, 1967. (CSEL, 5.)

## Paulinus Nolanus

1998 Paulinus Nolanus: *Epistulae = Briefe.* I–III. Hrsg. v. Skeb, Matthias. Freiburg im Breisgau, 1998. (Fontes Christiani, 25/1–3.)

1999 *S. Pontii Meropii Paulini Nolani Opera*. Vol. 1. *Epistulae*. Hrsg. v. Hartel, Wilhelm von, ergänzt v. Kamptner, Margit. Wien, 1999. (CSEL, 29.)

1999 *S. Pontii Meropii Paulini Nolani Opera*. Vol. 2. *Carmina, Indices et Addenda*. Hrsg. v. Hartel, Wilhelm von, ergänzt v. Kamptner, Margit. Wien, 1999. (CSEL, 30.)

#### Philostorgius

1981 Philostorgius: *Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*. Hrsg. v. Bidez, Joseph, bearb. v. Winkelmann, Friedhelm. Berlin, 1981. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 21.)

#### PL

*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Vol. 21. *Tyrannii Rufini Aquileiensis Presbyteri Opera omnia*. Ed.: Migne, Jacques Paul. Paris, 1849. Vol. 38. *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Opera omnia 3/1*. Ed.: Migne, Jacques Paul. Paris, 1841. Vol. 51. *S. Prosperi Aquitani, S. Augustini discipuli, S. Leonis Papae notarii, opera omnia*. Ed.: Migne, Jacques Paul. Paris, 1861. Vol. 61. *Quinti saeculi poetarum series absolvitur, novaque et accuratissima editio donantur S. Paulini Nolani, S. Orientii, S. Auspicii necnon Claudii Marii Victoris, Merobaudis, Paulini Petricordiensis, Amoeni, Secundini, Drepanii Flori, auctoris incerti, opera omnia*. Ed.: Migne, Jacques Paul. Paris, 1861.

#### Procopius Caesariensis

1978 *Prokop Werke*. Bd. 2. *Gotenkriege*. Hrsg. v. Veh, Otto. München, 1978.

#### Prosper Aquitanus

1892 Prosper Aquitanus: *Chronicon*. In: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII*. Hrsg. v. Mommsen, Theodor. Berlin, 1892. 341–449. (Monumenta Germaniae historica Auctores antiquissimi, 9.)

#### Salvianus

1877 *Salviani presbyteri Massiliensis Libri qui supersunt*. Hrsg. v. Halm, Karl. Berlin, 1877. (Monumenta Germaniae historica Auctores antiquissimi, 1.)

#### Severus Minoricensis

1996 Severus of Minorca: *Letter on the Conversion of the Jews*. Edited and translated by Bradbury, Scott. Oxford, 1996. (Oxford Early Christian Texts.)

#### Sulpicius Severus

1866 Sulpicius Severus: *Opera, Sulpicii Severi libri qui supersunt*. Recensuit et commentario critico instruxit Carolus Halm. Vindobonae, 1866. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 1. benne: *Chronicon*, 3–105., *Dialogorum libri I–II*. 152–216.)

1997 Sulpicius Severus: *Leben des heiligen Martin = Vita sancti Martini*. Hg., übers. v. Smolak, Kurt. Eisenstadt, 1997.

1999 Sulpicius Severus: *Chronica*. Ed.: Senneville-Grave, Ghislaine de. Paris, 1999. (Sources chrétiennes, 441.)

#### Sybillinische Weissagungen

2002 *Sybillinische Weissagungen*. Hrsg., übers. v. Gauger, Jorg-Dieter. Düsseldorf–Zürich, 2002.

#### Thompson

1952 Thompson, Edward A.: *A Roman Reformer and Inventor. Being a New Text of the Treatise De Rebus Bellicis*. Oxford, 1952.

#### Zószimosz

1971–1989 Zosime: *Histoire nouvelle*. Vol. 1–3. Ed.: Paschoud, François. Paris, 1971–1989.



## 2. Szakirodalom

Adler

2008 Adler, William: Early Christian Historians and Historiography. In: *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Eds.: Harvey, Susan Ashbrook–Hunter, David G. Oxford, 2008. 584–602.

Alexander

2004 Alexander, Jeffrey C.: Toward a Theory of Cultural Trauma. In: Jeffrey, Alexander C.–Eyerman, Ron–Giesen, Bernard et al.: *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, 2004. 1–30.

Ando

2008 Ando, Clifford: *The Matter of Gods. Religion and the Roman Empire*. Berkeley, 2008. (Transformation of the Classical Heritage, 44.)

Bernays

1961 Bernays, Jacob: *Über die Chronik des Sulpicius Severus. Ein Beitrag zur Geschichte der klassischen und biblischen Studien*. Berlin, 1961.

Bischoff

1989 Bischoff, Bernhard: *Die Abtei Lorsch im Spiegel ihrer Handschriften*. Lorsch, 1989.

Bleckmann

2008 Bleckmann, Bruno: Apokalypse und kosmische Katastrophen. Das Bild der theodosianischen Dynastie beim Kirchenhistoriker Philostorg. In: *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*. Hrsg. v. Brandes, Wolfram–Schmieder, Felicitas. Berlin, 2008. 13–40. (Millennium-Studien, 16.)

Borst

2013 Borst, Arno: *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*. Berlin, 2013.

Bouhot

1986 Bouhot, Jean-Paul: Hésychius de Salone et Augustin. Lettres 197, 198, 199. In: *Saint Augustin et la Bible*. Ed.: La Bonnardière, Anne-Marie. Paris, 1986. 229–250.

Bousset

1895 Bousset, Wilhelm: *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*. Göttingen, 1895.

Bowersock–Brown–Gabar

1999 *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*. Eds.: Bowersock, Glen W.–Brown, Peter–Gabar, Oleg. London–Cambridge, 1999.

Brincken

2000 Brincken, Anna-Dorothee von den: *Historische Chronologie des Abendlandes. Kalenderreformen und Jahrtausendrechnungen. Eine Einführung*. Stuttgart, 2000.

Brown

1995 Brown, Peter: *Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches*. Stuttgart, 1995.

2003 Brown, Peter: *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A. D. 200–1000*. Oxford, 2003.

2012 Brown, Peter: *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 A. D.* Princeton, 2012.

## Brunert

1993 Brunert, Maria-Elisabeth: *Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts*. Münster, 1993.

## Burgess

1993 Burgess, Richard W.: *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire*. Oxford, 1993.

1999 Burgess, Richard W.: *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*. Vol. 1. *The Chronici canones of Eusebius of Caesarea. Content and Chronology*. Stuttgart, 1999.

## Burrus

1995 Burrus, Virginia: *The Making of a Heretic. Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*. Berkeley, 1995.

## Cameron, Al.

2011 Cameron, Alan: *The Last Pagans of Rome*. Oxford, 2011.

## Cameron, Av.

1994 Cameron, Averil: *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*. Berkeley, 1994.

## Caseau

1999 Caseau, Béatrice: Sacred Landscapes. In: *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*. Eds.: Bowersock, Glen W.–Brown, Peter–Gabar, Oleg. London–Cambridge, 1999. 21–59.

2007 Caseau, Béatrice: Firmicus Maternus. Un astrologue converti au christianisme ou la rhétorique du rejet sans appel. In: *La religion que j'ai quittée*. Ed.: Toller, Daniel. Paris, 2007. 39–63.

## Chausson

1997 Chausson, François: Les Egnatii et l'aristocratie italienne des II<sup>e</sup>–IV<sup>e</sup> siècles. In: *Persée*, 2. (1997) 1. sz. 221–331.

## Chocheyras

1988 Chocheyras, Jacques: Fin des terres et fin des temps d'Hésychius (V<sup>e</sup> siècle) à Béatus (VIII<sup>e</sup> siècle). In: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*. Eds.: Verbeke, Werner–Verhelst, Daniel–Welkenhuysen, Andries. Leuven, 1988. 72–81.

## Cook

2003 Cook, Stephen L.: *The Apocalyptic Literature*. Nashville, 2003.

## Corradini

2013 Corradini, Richard: Die Ankunft der Zukunft. Babylon, Jerusalem und Rom als Modelle von Aneignung und Entfremdung bei Augustinus. In: *Strategies of Identification: Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*. Eds.: Pohl, Walter–Heydema, Gerda. Turnhout, 2013. 65–142.

## Courcelle

1964 Courcelle, Pierre: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*. Paris, 1964.

## Croke

1982 Croke, Brian: The Originality of Eusebius' Chronicle. In: *American Journal of Philology*, 103. (1982) 2. sz. 195–200.

## Dunn

2007 Dunn, Marilyn: Asceticism and monasticism. 2. Western. In: *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 2. *Constantine to c. 600*. Eds.: Casiday, Augustine–Norris, Frederick W. Cambridge–New York, 2007. 669–690.

Eco

1999 Eco, Umberto: Die Zeit ist eine Erfindung des Christentums? In: Eco, Umberto–Carrière, Jean-Claude Stephen–Gould, Jay: *Das Ende der Zeiten*. Köln, 1999. 241–245.

Enderle

2013 Enderle, Katharina: Die Vita des Daniel Stylites im Kontext der Endzeiterwartungen um 500. n. Chr. In: *Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit*. Hrsg. v. Wieser, Veronika–Zolles, Christian–Feik, Catherine et al. Berlin, 2013. 549–562.

Fontaine

1988 Fontaine, Jacques: La perception du temps chez Sulpice Sévère: Contradictions et cohérence. In: *Revue des Études anciennes*, 90. (1988) 163–176.

Fredriksen

1991 Fredriksen, Paula: Apocalypse and Redemption in Early Christianity. From John of Patmos to Augustine of Hippo. In: *Vigiliae Christianae*, 45. (1991) 2. sz. 151–183.

2008 Fredriksen, Paula: *Augustine and the Jews. A Christian Defense of Jews and Judaism*. New York, 2008.

Fredriksen–Irshai

2006 Fredriksen, Paula–Irshai, Oded: Christian Anti-Judaism, Polemics and Policies: From the Second to the Seventh Century. In: *The Cambridge History of Judaism*. Vol. 4. *The Late Roman–Rabbinic Period*. Ed.: Katz, Steven. Cambridge, 2006. 977–1035.

Frye

1983 Frye, Northrop: *The Great Code. The Bible and Literature*. New York, 1983.

Gelzer

1880–1898 Gelzer, Heinrich: *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*. Teil 1. *Die Chronographie des Julius Africanus*. Teil 2. *Die Nachfolger des Julius Africanus*. Leipzig, 1880–1898.

Giesen

1999 Giesen, Bernhard: Codes kollektiver Identität. In: *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*. Hrsg. v. Gephart, Werner–Waldenfels, Hans. Frankfurt a. M., 1999. 13–43.

Gillett

2002 *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Ed.: Gillett, Andrew. Turnhout, 2002.

Goffart

2006 Goffart, Walter: *Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire*. Philadelphia, 2006.

Goodrich

2008 Goodrich, Richard J.: *Contextualizing Cassian: Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth Century Gaul*. Cambridge, 2008.

Grafton–Williams

2008 Grafton, Antony–Williams, Megan: *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*. Cambridge, 2008.

Halsall

2007 Halsall, Guy: *Barbarian Migrations and the Roman West, 376–568*. Cambridge, 2007.

Heather

1996 Heather, Peter: *The Goths*. Oxford–Malden, 1996.

2009 Heather, Peter: Why Did the Barbarians Cross the Rhine? In: *Journal of Late Antiquity*, 2. (2009) 1. sz. 3–29.

2010 Heather, Peter: *Empires and Barbarians. Migration, Development and the Birth of Europe*. Basingstoke–Oxford, 2010.

Heinzelmann

1976 Heinzelmann, Martin: *Bischofsherrschaften in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis 7. Jahrhundert*. München, 1976. (Beihefte der Francia, 5.)

Hoffmann

2003 Hoffmann, Hartmut: Der älteste Textzeuge der Chronik des Sulpicius Severus. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 59. (2003) 2. sz. 447–458.

Inglebert

1996 Inglebert, Hervé: Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. In: *Histoire, Christianisme et Romanités en Occident dans l'Antiquité tardive, III<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècles*. Paris, 1996. 205–295. (Collection des Études Augustiniennes, 145.)

Kitchen

2013 Kitchen, Thomas E.: Apocalyptic Perceptions of the Roman Empire in the Fifth Century A. D. In: *Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit*. Hrsg. v. Wieser, Veronika–Zolles, Christian–Feik, Catherine et al. Berlin, 2013. 641–660.

Koltun-Fromm

2009 Koltun-Fromm, Naomi: Defining Sacred Boundaries: Jewish–Christian Relations. In: *A Companion to Late Antiquity*. Eds.: Rousseau, Philip–Raithel, Jutta. Oxford–Malden, 2009. 556–571.

Kulikowski

2000 Kulikowski, Michael: Barbarians in Gaul, Usurpers in Britain. In: *Britannia*, 31. (2000) 325–345.

Kürbis

2013 Kürbis, Anja: Der Antichrist im Chorrock. Apokalyptik als Ordnungstheologie. In: *Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit*. Hrsg. v. Wieser, Veronika–Zolles, Christian–Feik, Catherine et al. Berlin, 2013. 431–450.

Lenski

1997 Lenski, Noel: Initium mali Romano imperio: Contemporary Reactions to the Battle of Adrianople. In: *Transactions of the American Philological Association*, 127. (1997) 129–168.

Leppin

2007 Leppin, Hartmut: *Die Kirchenväter und ihre Zeit*. München, 2007.

Lim

1999 Lim, Richard: Christian Triumph and Controversy. In: *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*. Eds.: Bowersock, Glen W.–Brown, Peter–Gabar, Oleg. London–Cambridge, 1999. 196–218.

Louth

2004 Louth, Andrew: Eusebius and the Birth of Church History. In: *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Eds.: Young, France–Ayres, Lewis–Louth, Andrew. Cambridge, 2004. 266–274.

Maas

1992 Maas, Michael: Ethnicity, Orthodoxy and Community in Salvian of Marseille. In: *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?* Eds.: Drinkwater, John–Elton, Hugh. Cambridge, 1992. 275–284.

## Markus

1989 Markus, Robert A.: *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge, 1989.

1990 Markus, Robert A.: *The End of Ancient Christianity*. Cambridge, 1990. (Magyarul: *Az ókori kereszténység vége*. Ford.: Nemes Krisztina. Bp., 2010.)

1994 Markus, Robert A.: The Latin Fathers. The Problem of the Christian Empire: Imperium and Sacerdotium. In: Markus, Robert A.: *Sacred and Secular. Studies on Augustine and Latin Christianity*. Aldershot, 1994. 92–122.

2001 Markus, Robert A.: Living within the Sight of the End. In: *Time in the Medieval World*. Eds.: Humphrey, Chris–Ormrod, W. Mark. York, 2001. 23–34.

## Matthews

2010 Matthews, John: *Roman Perspectives. Studies in the Social, Political and Cultural History from the First to the Fifth Centuries*. Oxford, 2010.

## McGinn

1994 McGinn, Bernard: Teste David cum Sibylla: The Significance of the Sibylline Tradition in the Middle Ages. In: McGinn, Bernard: *Apocalypticism in the Western Tradition*. Aldershot, 1994. 7–35.

2000 McGinn, Bernard: *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. New York, 2000.

## Meier–Patzold

2010 Meier, Mischa–Patzold, Steffen: *August 410 – ein Kampf um Rom*. Stuttgart, 2010.

## Mommsen

1894 Mommsen, Theodor: Zu Firmicus Maternus. In: *Hermes*, 29. (1894) 3. sz. 468–472.

## Mratschek

2002 Mratschek, Sigrid: *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*. Göttingen, 2002. (Hypomnemata, 134.)

## Muhlberger

1990 Muhlberger, Steven: *The Fifth-Century Chroniclers: Prosper, Hydatius and the Gallic Chronicler of 452*. Leeds, 1990.

## Palmer

2013 Palmer, James: The Ordering of Time. In: *Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit*. Hrsg. v. Wieser, Veronika–Zolles, Christian–Feik, Catherine et al. Berlin, 2013. 605–618.

## Pohl

2002 Pohl, Walter: *Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration*. Stuttgart, 2002.

## Pohl–Gantner–Payne

2012 *Visions of Community in the Post-Roman World: The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100*. Eds.: Pohl, Walter–Gantner, Clemens–Payne, Richard. Farnham–Burlington, 2012.

## Potestà

2011 Potestà, Gian Luca: The Vaticinium of Constans. Genesis and Original Purposes of the Legend of the Last World Emperor. In: *Millennium: Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 8. (2011) 271–290.

## Rapp

2005 Rapp, Claudia: *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley–Los Angeles, 2005.

## Rebenich

2009 Rebenich, Stefan: Christian Asceticism and Barbarian Incursion: The Making of a Christian Catastrophe. In: *Journal of Late Antiquity*, 2 (2009) 1. sz. 49–59.

## Roberts

1992 Roberts, Michael: Barbarians in Gaul: The Response of the Poets. In: *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?* Eds.: Drinkwater, John–Elton, Hugh. Cambridge, 1992. 97–106.

## Rosenberg–Grafton

2010 *Cartographies of Time. A History of the Timeline*. Eds.: Rosenberg, Daniel–Grafton, Anthony. Princeton, 2010.

## Rousseau–Raithel

2009 *A Companion to Late Antiquity*. Eds.: Rousseau, Philip–Raithel, Jutta. Oxford–Malden, 2009.

## Rubenson

2007 Rubenson, Samuel: Asceticism and Monasticism. 1. Eastern. In: *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 2. *Constantine to c. 600*. Eds.: Casiday, Augustine–Norris, Frederick W. Cambridge–New York, 2007. 637–668.

## Salzman

2002 Salzman, Michele R.: *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. Cambridge, 2002.

## Sarris

2011 Sarris, Peter: *Empires of Faith. The Fall of Rome to the Rise of Islam, 500–700*. Oxford, 2011.

## Senneville-Grave

1999 Senneville-Grave, Ghislaine de: Introduction. In: Sulpicius Severus: *Chronica*. Paris, 1999. (Sources chrétiennes, 441.)

## Sherwood

2002 Sherwood, Yvonne: 'Not with a Bang but a Whimper': Shrunken Apocalypses of the Twentieth Century and the Book of Qoheleth. In: *Apocalyptic in History and Tradition*. Eds.: Rowland, Christopher–Barton, John. Sheffield, 2002. 94–116.

## Siegert

1991 Siegert, Bernhard: Der Untergang des römischen Reichs. In: *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*. Hrsg. v. Gumbrecht, Hans Ulrich–Pfeiffer, Ludwig. Frankfurt a. M., 1991. 495–514.

## Simon

1986 Simon, Marcel: *Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire, 135–425*. Oxford, 1986.

## Smith

2007 Smith, Julia M. H.: *Europe after Rome. A New Cultural History, 500–1000*. Oxford, 2007.

## Stancliffe

1983 Stancliffe, Clare: *St. Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*. Oxford, 1983.

## Steinacher

2015 Steinacher, Roland: *Die Vandalen. Aufstieg und Fall römischer Barbaren*. Stuttgart, 2015.



Stevens

1995 Stevens, Wesley: *Cycles of Time and Scientific Learning in Medieval Europe*. Aldershot, 1995.

Stroumsa

2007 Stroumsa, Guy G.: Religious Dynamics between Christians and Jews in Late Antiquity (312–640). In: *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 2. *Constantine to c. 600*. Eds.: Casiday, Augustine–Norris, Frederick W. Cambridge–New York, 2007. 151–172.

Thorndyke

1918 Thorndyke, Lynn: A Roman Astrologer as a Historical Source. In: *Classical Philology*, 8. (1918) 4. sz. 415–435.

Tolan

2010 Tolan, John: The Legal Status of Religious Minorities in the Medieval Mediterranean World: A Comparative Study. In: *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa*. Hrsg. v. Borgolte, Michael. Berlin, 2010. 141–149.

Trompf

2000 Trompf, Garry W.: Consolidations of History under the Decling Western Empire: Sulpicius and Orosius. In: Trompf, Garry W.: *Early Christian Historiography: Narratives of Retributive Justice*. London, 2000. 283–322.

Trout

1999 Trout, Dennis E.: *Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems*. Berkeley, 1999.

Vaesen

1988 Vaesen, Jo: Sulpice Sévère et la fin des temps. In: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*. Eds.: Verbeke, Werner–Verhelst, Daniel–Welkenhuysen, Andries. Leuven, 1988. 49–71.

Van Anandel

1976 Van Anandel, G. K.: *The Christian Concept of History in the Chronicle of Sulpicius Severus*. Amsterdam, 1976.

1980 Van Anandel, G. K.: Sulpicius Severus and Origenism. In: *Vigiliae Christianae*, 34. (1980) 278–287.

Veyne

2008 Veyne, Paul: *Als unsere Welt christlich wurde. Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht*. München, 2008.

Wallraff

2010 Wallraff, Martin: The Beginnings of Christian Universal History: From Tatian to Julius Africanus. In: *Zeitschrift für antikes Christentum*, 14. (2010) 540–555.

Weber

1997 Weber, Stefan: *Die Chronik des Sulpicius Severus. Charakteristika und Intentionen*. Trier, 1997.

Webster–Brown

1997 *The Transformation of the Roman World, A. D. 400–900*. Eds.: Webster, Leslie–Brown, Michelle. Berkeley–Los Angeles, 1997.

Wickham

2005 Wickham, Chris: *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400–800*. Oxford, 2005.

2009 Wickham, Chris: *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400–1000*. London, 2009.

Wickham–Cameron–Ward–Perkins–Whitby

2000 *Late Antiquity: Empire and Successors, A. D. 425–600*. Eds.: Wickham, Chris–Cameron, Averil–Ward–Perkins, Bryan–Whitby, Michael. Cambridge, 2000 (The Cambridge Ancient History, 14.)

Wieser

2014 Wieser, Veronika: Roms wilde Völker. Grenzüberschreitungen und Untergangsstimm(ung)en im letzten Jahrhundert des römischen Imperiums. In: *Völker der Endzeit. Apokalyptische Vorstellungen und politische Szenarien*. Hrsg. v. Schmieder, Felicitas–Brandes, Wolfgang–Voß, Rebekka. Berlin, 2014. 661–692.

Wolfram

1977 Wolfram, Herwig: Die Schlacht von Adrianopel. In: *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 114. (1977) 227–250.

1998 Wolfram, Herwig: *Das Reich und die Germanen. Zwischen Antike und Mittelalter*. München, 1998.

Wood

1992 Wood, Ian: Continuity or Calamity? The Constraints of Literary Models. In: *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?* Eds.: Drinkwater, John–Elton, Hugh. Cambridge, 1992. 9–18.

1997 Wood, Ian: The Transmission of Ideas. In: *The Transformation of the Roman World, A. D. 400–900*. Eds.: Webster, Leslie–Brown, Michelle. Berkeley–Los Angeles, 1997. 111–127.

Woods

2009 Woods, David: Late Antique Historiography: A Brief History of Time. In: *A Companion to Late Antiquity*. Eds.: Rousseau, Philip–Raithel, Jutta. Oxford–Malden, 2009. 357–371.

Young

1997 Young, Frances: *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge, 1997.

2008 Young, Frances: Interpreting Scripture. In: *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Eds.: Harvey, Susan Ashbrook–Hunter, David G. Oxford, 2008. 845–863.

## VERONIKA WIESER

### THE CHRONICLE OF SULPICIUS SEVERUS AND THE ESCHATOLOGICAL EXPECTATIONS OF THE LATE FOURTH CENTURY

This paper discusses the importance of eschatological ideas within the historiographical concepts in the Late Roman Empire. It reflects how Christian scholars could use the prophecies in the Bible and their exegesis as a possibility to experiment with their ideas about temporal concepts and to express social change, crises or decline. Military conflicts between Romans and so-called Barbarians, the diversity and disunity of the Christian community accompanied by portentous signs represent the framework in which Christian intellectuals as Augustine or Jerome tried to explain their current situation in historical terms. To follow these questions this article proposes a context-orientated analysis of a rather unknown world chronicle written by Sulpicius Severus. In his chronicle the author announces the approaching end of the world but presents at the same time a vision of the Roman-Christian society that transcends the simple enumeration of apocalyptic destruction and terror. Most of all he attempts to establish a certain degree of historical continuity between the past, the present and the future of the Christian community which is at the same time inextricably connected to his own very local and specific religious context in Aquitaine.

## Tours-i Szent Márton tiszteletének első kétszáz éve

Szent Márton ma is az egyik legnépszerűbb keresztény szent, akinek tisztelete sok bibliai szenténél ismertebb.<sup>1</sup> Általános a nézet, hogy Márton már közvetlenül halála után tiszteletnek örvendett életszentsége miatt Tours környékén és Észak-Galliában.<sup>2</sup> A kutatók azonban kimutatták, hogy Szent Márton kultusza folyton változott, nem mindig volt olyan monolitikus, mint amilyennek látszik. A kultusz kulcsfontosságú első kétszáz évét áttekintve tanulmányom arra a kérdésre keresi a választ, vajon miért úgy fejlődött Márton tisztelete, ahogyan fejlődött. Annak a vizsgálata, hogy miként használták fel és hogyan propagálták Szent Márton tiszteletét, közelebb visz a kultusz elterjedésének megértéséhez.

### Sulpicius Severus és Nolai Szent Paulinus: a Márton-kép megalkotói

Nem tudjuk, hogy mit gondoltak Mártonról és tanításáról kortársai, és azt sem igen tudjuk, hogy mit tanított. Szinte kivétel nélkül mindent, amit Mártonról tudunk, szentéletrajzírójától, Sulpicius Severustól tudjuk.<sup>3</sup> Az életében róla íródott másik forrás Sulpicius barátjától és levelezőtársától, Nolai Szent Paulinustól származik,

1 A tanulmány eredeti megjelenése: McKinley, Allan Scott: *The First Two Centuries of Saint Martin of Tours*. In: *Early Medieval Europe*, 14. (2006) 173–200.

2 Wallace-Hadrill, 1983. szerint „Márton kiváló ember volt”. A szerző eszerint Sulpicius *Vitáját* életrajzként, nem szentéletrajzként olvasta. Márton életére és tevékenységére: Griffe, 1964. I. 271–288. Jóval kritikusabb, modernebb képet ad Van Dam, 1985. 119–140. Márton jelentőségéről az észak-galliai egyházban: Prinz, 1988. 47–117. Értelmezését bírálja Leyser, 2000. 41–43.

3 Babut, 1912. 10–21.; Stancliffe, 1983. 11–48. Babut kapcsán figyelembe kell venni Delahaye bírálatát: Delahaye, 1920. 5–136. A korabeli források hiánya nem az információközlésre alkalmas eszközök hiányából fakad. Babut egész listát közöl és elemez olyan forrásokról, amelyek – tartalmukból vagy fizikai közelségükből adódóan – írhattak volna Mártonról. Összehasonlításképpen: az Alpokban fekvő Val di Non 397-ben vértanúhalált halt keresztényei Vigilius trentói püspöknek köszönhetően széles körű érdeklődést váltottak ki. Lásd: Wataghin, 2000. A 211–214. oldal és különösen a 212. oldal 7. lábjegyzete felsorolja az eseményekkel foglalkozó összes kortárs forrást. Ez a párhuzam határozottan arra enged következtetni, hogy nem az információk, hanem az érdeklődés egyetemes hiánya vezetett ahhoz, hogy Mártonról nem írt senki. Val di Non központibb helyet foglalt el a Római Birodalomban, mint Tours, de ez utóbbi is része volt a római kommunikációs és kereskedelmi hálózatnak. A 4. század végén és az 5. század elején a tours-i hírek könnyen eljuthattak volna a római világ távolabbi sarkaiba is.

mely nem kínál Sulpiciusétól eltérő perspektívát. Elvégre éppen Paulinus volt Sulpicius Mártonról szóló írásainak első olvasója, és ugyanazok a kérdések foglalkoztatják, melyek Sulpiciust szentéletrajzának megírására sarkallták.<sup>4</sup>

Mártonról tehát eleve torzított képet kapunk, még akkor is, ha Sulpicius írásainak egy része még a szent életében keletkezett, de mindenképpen egyetlen szerző szempontjait közvetíti, és aligha dönthető el, hogy ez az ábrázolás mennyiben tükrözi hűen Márton igazi jellemét.<sup>5</sup> A *Szent Márton élete (Vita Martini)* és a *Párbeszédék Márton erényeiről (Gallus sive dialogi de virtutibus sancti Martini)* középpontjában egyaránt Márton áll, de nem az élő Márton, hanem Sulpicius üzenetének hordozója.<sup>6</sup> Lehetetlen megmondani, mennyiben költötte át Sulpicius Mártont, hogy alkalmasabbá tegye eszméinek képviselőjére. Ennél is fontosabb, hogy miképp használta fel Sulpicius Márton kultuszát saját céljainak megfelelően; mit jelentett Márton azoknak, akik olvastak róla; és mi volt pontosan ez a jelentés.<sup>7</sup> Ehhez Sulpicius Márton-ábrázolását kell megvizsgálnunk, mert Márton átírásának története folyamán mindenki ehhez a „bevett” Márton-képhez tért vissza.

Sulpicius Severus aszkéta volt, olyan keresztény, aki életét az apostolok ősegyházi közösségének példáját követve akarta leélni.<sup>8</sup> Ahhoz a hangadó keresztény kisebbséghez tartozott, melynek tagjai nemcsak magukat, de az egyházat is megakarták reformálni, a keresztény társadalmat pedig megtisztítani. A 4. század végi egyház nem volt aszkéta, a papok a szerzetesek szerint laza életet éltek, házasodtak (bár a magasabb egyházi fokozatokat csak nőtlenek kaphatták meg).<sup>9</sup> Az egyház ráadásul gazdag volt, szaporodó híveinek és a folyamatos – bár időnként elapadó – császári támogatásnak köszönhetően.<sup>10</sup> A püspökök és az alsópapság nem éltek aszkétaéletet és eleve gyanakvással fogadták azokat az újítókat, akik nem vállaltak közösséget az egyházzal vagy a szerzetesi életmódot népszerűsítették. A keresztény egyház – ha nem is ellenséges, de – közömbös volt a szerzetességgel szemben, melyet nem feltétlen támogatt.<sup>11</sup>

A gall Sulpicius Severus szemében egy galliai püspök, aki nemcsak támogatta a szerzetességet, de maga is szerzetesként élt, nagyszerű dolognak tetszett. Mártonban, aki tours-i megválasztása előtt remeteként élt Itáliában, majd Poitiers mellett, püspökként pedig szerzetesi közösséget alapított Marmoutier-ben, mindekelőtt az aszkétát ünnepelte.<sup>12</sup> Felkereste Mártont, aki rendkívüli hatást tett rá,

4 Paulinus Nolanus: *Epistulae*, 11:11., 11:13. 70., 72. Ez a levél bizonyítja, hogy Paulinus ismerte Sulpicius Márton-életrajzát, bár úgy tűnik, nem maga Paulinus népszerűsítette a művet. Fabre, 1948. 23–27. szerint a levél Márton életében íródott.

5 Eltérően értékeli Babut, 1912; Stancliffe, 1983; Van Dam, 1985. 134–137.

6 Sulpicius Severus *Vita Martinijával* és az *Epistulae*val kapcsolatban lásd: Sulpice Sévère, 1967–1969; a *Dialógusokkal* kapcsolatban lásd: Sulpicius Severus, 1866. 152–216.

7 Babut; 1912; Sulpice Sévère, 1967–1969. 188–206.; Stancliffe, 1983. 149–159.

8 A 4. századi aszkéta mozgalomról: Stancliffe, 1983. 48–54.; Dunn, 1996. 38–40. A Szentírásnak az aszkéta mozgalomra gyakorolt hatásáról: Ganz, 1995. 17–30.; Leyser, 2000.

9 Weaver, 1996. 38–40. Weaver abból eredezteti ezeket az ellentmondásokat, hogy ekkor a galliai egyháznak nem volt vezető püspöksége.

10 Brown, 1996. 38–40.

11 Stancliffe, 1983. 72–73.

12 Sulpicius: *Vita Martini*. 10. fejezet, 272–274.

mert példát mutatott arra, hogy püspök is lehet szerzetes, és hogy az egyház vezetésére képesek azok a karizmatikus szentemberek, akik Sulpiciust vonzották, és akik közé tartozónak vallotta magát.<sup>13</sup>

Sulpicius összetett képet alkotott Mártonról. Elsősorban aszkétaként mutatja be: az életrajz első része Márton útját ábrázolja a keresztény élet és az aszkézis különböző fokozatain át püspöki kinevezéséig, az eseményeket ősi ellenfelek csatánós legyőzésével tűzdelve.<sup>14</sup> Az első rész csúcspontja két halott feltámasztása, ami bizonyítja, hogy Márton életszentségével csodatévő erőt nyert.<sup>15</sup> Sulpicius társadalmon kívüli szentemberként ábrázolja Mártont, akinek csodatévő hatalma van, pontosabban Isten rajta keresztül nyilvánítja ki erejét.<sup>16</sup> A szentéletrajz első része tehát Márton fejlődését mutatja be az aszkézisben.

A kutatók gyakran elsiklanak előlött, és Mártont az aszkézisen túl más okból is kívülállónak képzelik.<sup>17</sup> Sulpicius remekbe szabott jelenetéből kiindulva, mely bemutatja, hogyan választotta meg Mártont a tours-i nép néhány vaskalapos püspök tiltakozása ellenében, a kutatók azt vizsgálták, mi lehetett a püspökök ellenállásának oka.<sup>18</sup> Aszkéta-életvitele mellett Márton katonai múltját és pannoniai származását hozták fel magyarázatként arra, hogy miért tekintették kívülállónak. Holott Sulpicius világosan megmondja, hogy a főpapokat Márton püspökhöz nem méltó külseje riasztotta. Márton elkötelezett aszkéta volt, nem a keresztény közösség vezetője. Egy latin provinciában a latin provinciából származó Márton nem számíthatott kívülállónak: *Lugdunensis III.* provincia (melynek Tours volt a fővárosa) kormányzója is pannoniai volt, a 4. századi Római Birodalomban még könnyedén helyezték át a tisztviselőket az egyik birodalomrészről a másikba.<sup>19</sup> A katonai múlt sem lehetett akadálya Márton püspökké választásának, a 4. századi galliai püspökök közt legalább még egyről tudjuk, hogy katona volt.<sup>20</sup> Sulpicius sehol sem jelzi, hogy Márton származásának bármiféle jelentősége lenne, csak azért jegyzi fel, mert kö-

13 Paulinus Nolanus: *Epistulae*, 11:13. 72.

14 Sulpicius: *Vita Martini*. 2–8. fejezet, 254–270. Sulpicius szokásos szentéletrajzi toposzokat alkalmaz például a Iulianus császárral és a Sátánnal való konfrontáció elbeszélésében (4., 6. fejezet, 260–262., 264). Vö. Stancliffe, 1983. 164–166.

15 Sulpicius: *Vita Martini*. 7–8. fejezet, 266–270.

16 Prinz, 1981. 215.; Stancliffe, 1983. 149–159., 228–248.

17 Van Dam, 1988. 3. Arra az antropológiai meglátásra, hogy az idegennek hatalma van, Peter Brown hívta fel a kora középkorral foglalkozó történészek figyelmét: Brown, 1971, 1995. A szentember modellje jól illik Mártonra, aki ezeknek a kritériumoknak megfelel, de hangsúlyozom, hogy Márton aszkézisén túl nem kívülálló.

18 Van Dam, 1988. 3. A püspöki ellenállásról: Sulpicius: *Vita Martini*. 9. fejezet, 270–272.

19 Valerius Dalmatius, *Lugdunensis III.* provincia kormányzója (Jones–Martindale–Morris, 1971. 241.). Márton szülőhelye, Pannonia, valamint Itália, ahol felnőtt, latinul beszélő területek voltak. A latin volt a hadsereg szolgálati nyelve és a kormányzat nyelve is a 4. század végén (Jones, 1964. II. 986–989.).

20 Delahaye, 1920. 110. Paulinus Nolanus: *Epistulae*, 18:7, 133–135. Roueni Victricius katonai múltjáról (lehet, hogy Paulinus így akar tisztelegni Sulpicius műve előtt): Trout, 1999. 60–61. Griffé felveti, hogy az 5. században püspököket is besoroztak: Griffé, 1965. II. 219–260. Gauthier a püspökök arisztokrata származását emeli ki (Gauthier, 2000. 173–207.), de nem vizsgálja a 4. századot, amikor a püspökválasztás más modelleket követett: a galliai arisztokrácia ekkoriban még a római udvar felé tekintett az előrejutást illetően, és csak részben volt keresztény: Matthews, 1975. 76–87., 153–160.

vetve az életrajzírás klasszikus hagyományait, ezt szükséges megemlítenie.<sup>21</sup> A püspökökkel való konfliktusban Sulpicius Márton aszkézisét hangsúlyozza: Márton szerzetesi élete miatt nem fogadták el a püspökök kollégájuknak. Ez egybecseng Sulpicius tendenciózus beállítással, miszerint a püspöki kar általában ellenséges az aszkétákkal szemben.<sup>22</sup> Az életrajz második része azzal a csattanós jelenettel zárul, melyben Sulpicius az aszkézis isteni megerősítését mutatja be: a világi ember által taláalomra felütött szentírási szöveg Márton lehangosabb püspöki ellenfelét ítéli el.<sup>23</sup>

Sulpicius csodatevő erővel eltelt aszkétának ábrázolja Mártont. Püspökként is tett csodákat, bár Sulpicius megjegyzi, hogy Mártonnak ártott a világgal való kapcsolat, és gyógyító ereje megfogyatkozott.<sup>24</sup> A szerző késői írásai valószínűleg azokra a szerzetesi kritikákra válaszolnak, melyeket Márton-ábrázolása miatt kapott.<sup>25</sup> Írásainak vezérmotívuma – a Márton iránti személyes odaadáson túl – a szerzetes-püspök csodatevő ereje.<sup>26</sup> Márton alakjában Sulpicius olyan példaképet alkotott, amelyből többet szeretett volna látni maga körül: a „szerzetes-püspök” alakját. Lehet, hogy Sulpiciust üldözték, és majdnem biztos, hogy új és eretnek nézetekkel vádolták,<sup>27</sup> amiért a szerzetesi életet a püspökök számára elérhető és megvalósítandó életmódnak ábrázolta, és olyan püspökmodellt alkotott, amelyre ő és aszkétatársai az igaz hit kútfejeként tekinthettek. Sulpicius Mártonja nem egyszerűen Sulpicius visszaemlékezése Mártonra, hanem Sulpicius püspökeszménye: egy keresztény, aki annyira szent, hogy csodákra képes. Sulpicius a szerzeteseknek akarta

21 Az ókori életrajzról: Leo, 1901. Sulpicius közvetlen mintái Szent Antal életrajzának latin fordításai lehetnek. Lásd Fontaine írását: Sulpice Sévère, 1967–1969. 430., 435.

22 Uo. 641–661. Sulpicius bírálata a püspökökről: Sulpicius: *Chronicon*. 23–26.

23 Sulpicius: *Vita Martini*. 9. fejezet, 272.

24 Sulpicius: *Dialógusok*. II:4., 184.

25 Ez kiderül Sulpicius első leveléből és a *Dialógusokból*, ahol Sulpicius sorompóba áll, hogy meggyőzze a kételkedőket. A Sulpicius konstruálta Mártonnal kapcsolatos ellenérzésekről: Van Dam, 1988. 4–5. Leyser, 2000. 42–43. szerint az aszkétamozgalom megosztott és belső ellentmondásokkal terhelt volt. Wallace-Hadrill, 1983. 5–6. szerint Mártonnak sok követője volt, és számos templomot szenteltek neki, de a magam részéről még Sulpicius műveiben sem látok semmilyen meggyőző bizonyítékot arra, hogy ez a korai időszakban így lett volna.

26 A *Dialógusok* II. és III. könyve nagyrészt a Márton püspöksége alatt végrehajtott csodatevételekkel foglalkozik, megemlítve egy újabb halottfeltámasztást is. A *Vita Martini* Márton folyamatos csodatevő erejéről tanúskodik (például Sulpicius: *Vita Martini*. 12., 16. fejezet, 278., 286–288.).

27 Sulpicius talán Pelagius követője lett az 5. század elején, azaz miután megírta műveit Mártonról. Sulpice Sévère, 1967–1969. 54–55.; Marseille-i Gennadius: *De viris illustriis*. 19. fejezet. In: *PL* vol. 58. 1072–1073. A Sulpiciusszal rokonszenvező kutatók (például Stancliffe, 1983. 15.) ezt úgy igyekeztek kijátszani, hogy a nem eretnek „félpelagiánusokhoz” sorolták. Ez valószínűtlen, mert Gennadius jól ismerte a különböző eretnokségeket, ő maga három (mára elveszett) könyvet írt a pelagiánusok ellen (*De viris illustriis*, 100. fejezet, 1120.), amelyben az Ágostonnal szemben álló szerzőket, mint például Johannes Cassianust nem titulálta eretnekeknek (uo. 61. fejezet, 1094–1096.). A „félpelagiánus” nem korabeli kifejezés. A kortársak nem láttak kapcsolatot a pelagiánus eretnokség és a félpelagiánus-vita között: Rees, 1998. 106.; Leyser, 1999. Sulpicius apokaliptikus nézetei azonban, melyeket Márton szájába ad (és melyeket bizonyos kéziratokból kivágtak) (*Dialógusok* II:14., 197.), valamint az, hogy Ágoston és Thagastei Alypius szükségesnek ítélte, hogy Pelagius tanításairól hosszú figyelmeztető levelet küldjenek Sulpicius barátjának, Nolai Szent Paulinusnak (*S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi epistulae*, 186. 45–80.), azt támasztja alá, hogy Sulpicius kacérkodott az eretnokséggel. Ugyanahhoz a társadalmi osztályhoz tartozott és ugyanazokat vallotta, mint Pelagius követői. Brown, 1972. 210–212.



megmutatni, hogy lehet belőlük püspök, és a püspököknek, hogy ők is élhetnek szerzetesként. Ábrázolásában egyértelműen az aszkézist értékeli nagyobbra. Ezért válhatott Márton egy meghatározott csoport pontosan definiált eszményképévé.<sup>28</sup>

A Sulpicius konstruálta Márton-kép másik fontos vonása, hogy Márton nemcsak a tökéletes keresztényi életvitel megvalósítására törekedett, hanem a kereszténység terjesztésében is jócskán kivette részét a pogányok üldözésével, ami túlment a 4. századi egyház normáin, de jól kifejezte a militáns szerzetesek nézeteit.<sup>29</sup> Sulpicius nagy súlyt fektetett arra, hogy Mártont az ortodoxia igaz képviselőjeként mutassa be, különösen Priscillianusszal és követőivel szemben. Valódi oka azonban talán az lehetett, hogy Mártonja (és esetleg az igazi Márton is) Priscillianushoz hasonlóan kivitte a kereszténységet a városból és tevékenyen térített a vidéki pogányok (*pagani*) között.<sup>30</sup> Sulpicius nemcsak az aszkéta Mártont teremtette meg, aki a szerzetesek szemében az eszményi püspök megtestesülése volt, sőt az aszkézist is legitímálta, hanem a térítő Mártont is, aki szívéen viselte a kereszténység terjesztését. Márton kultuszának első népszerűsítőjeként Sulpicius olyan ellentmondásos, „átpolitizált” szentet teremtett, aki éppen annyira képviselt nézeteket, mint amennyire tisztelet tárgya volt.

Talán ez a beállítás volt az oka annak, hogy Mártont Sulpicius és Paulinus közvetlen szerzetesi körén kívül sehol sem tisztelték szentként.<sup>31</sup> Politicizált áthallásai miatt a szöveg a kezdet kezdetén nem volt népszerű. A 4. század végén a szöveg egy aszkétaközösség eszményeit volt hivatva alátámasztani, az 5. század politikai válságai között pedig az a tény, hogy a mártoni szövegek szerzője nevéhez eretnokség gyanúja tapadt, és a szerzetesség fokozatosan beépült az egyházba, fölöslegessé tette az aszkéta és a kereszténységet harciasan terjesztő szerzetes-püspök sulpiciusi figuráját. Ez részben annak is volt köszönhető, hogy Sulpicius aszkéta programjának egyes elemei széles körben elterjedtek, még ha másképp is, mint ő gondolta. A lerinumi szerzetesközösségből kikerült püspökök például, akik aszkétaként éltek, miközben egyházmegyéjüket vezették, a Sulpicius által meghirdetett modellre emlékeztetnek, bár közvetlenül nem azt utánozták.<sup>32</sup> A szerzeteseket

28 Sulpicius záró laudációja: Sulpicius: *Vita Martini*. 25–27. fejezet, 308–316., Sulpice Sévère, 1967–1969. 1043–1118.; Stancliffe, 1983. 72–73. A szentéletrajz mint életmodell: Cubitt, 2002. 37–39.

29 A 4. századi egyház nem volt térítő egyház: Wood, 2001a. 6–8., 27–29. Van Dam, 1985. 132–133. joggal vitatja Márton térítő tevékenységének jelentőségét.

30 Sulpicius: *Vita Martini*. 12–15. fejezet (278–286). A priscillianizmusról: Chadwick, 1975. 57–110. Chadwick kiemeli Priscillianus tanításainak erősen aszkéta és népies beütéseit.

31 Sulpicius Mártonról szóló írásainak első olvasói mind aszkéták: Milánói Paulinus (*Vita sancti Ambrosii*), Uranius (*De Obitu Sancti Paulini*. In: *PL*, vol. 53. cols 859–866). Jeromos is olvashatta Sulpicius műveit: Delahaye, 1920. 129–130. Babut, 1912. 281. szerint az utalás nem feltétlenül Sulpicius művének pozitív fogadtatására mutat: Griffe, 1966. III. 105. Ezek a művek arról tanúskodnak, hogy Sulpiciust inkább irodalmi modellnek tekintették, mintsem egy jelentős kultusz előmozdítójának. Sulpicius műveit minden valószínűség szerint Nolai Paulinus közvetítette. Ambrus és Ágoston, illetve Nolai Paulinus kapcsolatáról: Trout, 1999. 49–50., 202–206.

32 Wallace-Hadrill, 1983. 358. rámutat arra, hogy ettől határozottan eltérnek Arles-i Hilarius nézetei (*De Vita Honoratii VII*. In: *PL* vol. 50. col. 1268.), ő csodák híján is meg van győződve Honoratus erényeiről. Babut, 1912. 16–17. Lerinum arisztokrata szerzetesközössége különbözött Mártonétól abban a tekintetben is, hogy a szigorú remeteséget választotta a helyi lakossággal való kapcsolattartás helyett.

Márton mint élő figura érdekelte: az eszményi püspököt magasztalták benne, akinek Krisztussal való közvetlen kapcsolata révén csodatévő ereje van, márpedig ennek semmi köze nem volt a korban általánossá váló szentkultuszhoz, mely meghatározott helyeken és meghatározott tekintélyek felügyelete alatt bekövetkező *post mortem* csodatettekre összpontosított.<sup>33</sup> Sulpicius Mártonja egy adott mozgalom adott pillanatban „lefényképezett” eszményképe volt, és a pillanat tovatűntével Sulpicius Mártonja nehezen volt használható, mert a szerzetességről és az egyházzal való kapcsolatáról folyó vitában új kérdések merültek fel, és olyan új témák kerültek a keresztény dogmatikai harcok homlokterébe, mint a kegyelem és a szabad akarat viszonyának kérdése. A szerzetességet ha gyanakodva is, de befogadta az egyház, bár nem kapott olyan rangot, mint Sulpicius szerette volna.

Sulpicius elképzeléseinek marginalizálódásával Márton is marginalizálódott mint „gall szent”. Sulpicius kiterjedt írói munkásságának dacára az 5. század első hatvan évében nincs szöveges utalás arra, hogy Márton kultuszának jelentősége lett volna. 420–450 között csak Aquitaniai Prosper *Krónikája*<sup>34</sup> említi Mártont. Prosper – a néhány történetíró egyike, akik Sulpicius *Krónikáját* olvasták – ráadásul nem is Sulpicius hagiografikus írásaiból merített. Ennek azért lehet jelentősége, mert Prosper minden 5. századi galliai történetírónál szélesebb kapcsolati hálóval rendelkezett a Római Birodalom nyugati provinciáiban. Sulpiciushoz hasonlóan Prospert is jobban vonzotta a külföld, mert ő is gyakorta bonyolódott vitába a galliai teológia fősodrának képviselőivel.<sup>35</sup> Kérdés, hogy Prosper gall körökből ismerte-e Sulpicius *Krónikáját*, vagy Sulpicius és Paulinus megmaradt askéta barátaitól értesült róla. Csak a *Chronica Gallica* utal arra, hogy Márton kultusza galliai szerzők gondolkodására is hatott.<sup>36</sup> De ez a szöveg nem Márton kultuszáról számol be, csak annyit árul el, hogy az átpolitizálástól megtisztított kultusz ismert volt. Meglehet, hogy azok, akik 450-ben hallottak róla, szentként tisztelték Mártont, de korántsem bizonyos, hogy kultusza szélesen ismert volt. Az 5. század nagyobbik részében Márton ismeretlen, jelentéktelen szent volt.

Fontos leszögezni, hogy bár Szent Márton alakját Sulpicius alkotta meg, Sulpicius nem Tours-i Szent Mártont teremtette meg. A *Vita Martini* püspökválasztást követő tizennégy epizódjából, mely Márton püspöki tevékenységét mutatja be, egyik sem említi Tours városát, és mindössze egy zajlik feltehetően a városban.<sup>37</sup> Öt epizód a tours-i egyházmegye területén, de nem a városban, négy történet pedig az egyházmegyén kívül játszódik.<sup>38</sup> A *Dialógusok* öt történetét lehet a szöveggörny-

33 Brown, 1981.

34 Prosper Aquitanus: *Chronicon*, c. 1301. 472.

35 Prosper életéről és teológiájáról: Markus, 1986. 31–43.; Muhlberger, 1990. 48–55. Prosper vagy nem ismerte, vagy nem érdekelte a konzervatív gall teológiát képviselő Gennadius által Sulpiciusnak tulajdonított pelagianizmus és örömmel használta fel Sulpicius *Krónikáját*.

36 *Chronica Gallica* a. 452. In: *MGH AA* 9. 646.

37 Sulpicius: *Vita Martini*. 2. fejezet, 276. és Sulpicius: *Vita Martini*. 18. fejezet, 290. egy bizonyos városra (*civitatem*) utal, ez lehet Tours is, de nem biztos. A fejezet következő epizódja pedig Párizsban játszódik.

38 A tours-i egyházmegyében játszódik a *Vita Martini*. 12–13., 14., 20. fejezet. A 11. fejezet ha nem is a városban, de „a várostól nem messze” játszódik. A tours-i egyházmegyén kívüli epizódok: *Vita Martini*. 15–16., 18. fejezet, továbbá a 20. fejezet második fele.

zet alapján Tours-hoz kötni, de a város neve nem jelenik meg; hat történet az egyházmegyében zajlik, hét kívülé.<sup>39</sup> Sulpicius Mártonja tehát nem kötődik püspöki székhelyéhez: Márton nem is itt lakik, hanem Marmoutier-ban, püspökként pedig keresztbe-kasul száguldozik egyházmegyéjében, sőt azon is túl, tevékenysége nem ismer földrajzi határokat. Ez az egyházmegyei „decentralizáció” a városi élettől elvonult, családi és baráti kapcsolati hálóját eltépő aszkéta számára lehetett vonzó. Márton szakított a világiasságot jelképező várossal és Isten ígését terjesztette.

A *Vita* egyetlen biztosan Tours-hoz köthető története azt mutatja be, hogyan reformálja meg Márton a helyi mártírkultuszt.<sup>40</sup> A mártírkultusznak a városok kollektív identitásában játszott szerepét és egyházmegyei kisugárzását figyelembe véve ez a történet azt érzékelteti, hogy Márton nem vállal közösséget Tours lakosaival, legalábbis szerzetesként nem.<sup>41</sup> Tours és vidéke lakóinak szemében nem Sulpicius Mártonja volt az eszményi püspök. Ők mást vártak el a püspöktől, azt, hogy a városi egyház vezetője legyen, kötődjön a városhoz és tartsa tiszteletben a helyi szenteket. A Sulpicius által kreált püspökfigura, amely nemhogy a városhoz, de a szélesebb egyházmegyéhez sem kötődik, nem felelt meg a normáknak és nem is lett népszerű az 5. század eleji Galliában, ahol a püspökök szorosán beágyazódtak székvárosukba.

Szent Márton irodalmi kultuszának tehát semmi köze nem volt Tours-hoz. De nem Sulpicius volt az egyetlen, aki a szent alakját megteremtette. Sulpicius nem rendelkezett Márton földi maradványaival – talán éppen az ereklyék hiánya ihlette ilyen képzeletgazdag, forradalmi mű megalkotására. Nemcsak Tours-hoz nem kötötte Sulpiciust Márton alakján túl semmi, hanem egyetlen városhoz sem. A késő római szenátori arisztokrácia tagjaként több városban is járt, de egyik sem játszott megkülönböztetett szerepet életében. Sulpicius a térítő szerzetes-püspök Márton alakját vidéki villájának kies nyugalomában vetette papírra, nem a városi nyüzsgés közepette.<sup>42</sup> Sulpicius Márton-képe a szenátori arisztokrata neveltetését és világnézetét tükrözte, ezzel sem a tours-i püspökséget, sem a marmoutier-i szerzetesközösséget nem szándékozta népszerűsíteni.

Tours-ban, ahol Márton élt, lelkipásztorkodott, és ahol eltemették, egy ettől eltérő Márton-kép alakulhatott ki. Elterjedt nézet, hogy Márton utóda, Briccius nem népszerűsítette elődje tiszteletét és ellenséges volt Márton követőivel. Ez azonban a pártatlannak aligha nevezhető Sulpicius beszámolóján alapszik, aki Briccius Mártonnal szembeni ellenségességét démoni megszállottsággal magyarázta.<sup>43</sup> Ebből annyi derül ki, hogy Sulpicius nem állhatta Bricciust, aki talán való-

39 Feltehetően Tours-ban játszódik: *Dialógusok*. I:28–29., II:4., 6., 7. (szubjektív megállapítás, de nehéz elképzelni, hogy máshol történtek, mint Tours-ban). A tours-i egyházmegyében, de nem Tours-ban játszódó történetek: I:30., 35., 38., II:8., 10., 15. Az egyházmegye területén kívül játszódik: I:31–33., 36., II:2., 7., 11.

40 Lásd a 37. lábjegyzetet.

41 Van Dam, 1985. 165–172.; Bailey, 2004. 1–24.

42 Sulpicius primuliacumi életéről: Stancliffe, 1983. 30–38.

43 Sulpicius: *Dialógusok*. III:14., 215–216. Bricciust kevésbé ábrázolja erőszakosnak Mártonnal szemben Tours-i Szent Gergely: *A frankok története*. II:1., 37. E szöveg értéke csekély, mert valószínűleg csupán Sulpicius leírásának kedélyesebb újrafogalmazása.

ban vitába szállt Mártonnal, de ugyanakkor tagja volt Márton marmoutier-i szerzetesközösségének is.

Briectius tours-i lehetett,<sup>44</sup> de más társadalmi rétegből származott, mint a szenátori rangú Sulpicius, ezért mások voltak a prioritásai, például sokkal erőteljesebben figyelt Tours városára. Lehet, hogy Márton kultuszát illetően éppen Tours körül vagy Briectius valamilyen cselekedete miatt robbant ki nézeteltérésük, és ez vezetett ahhoz, hogy Sulpicius olyan ellenséges fényben tüntette fel Briectiust. Sulpicius egyetemesnek ábrázolta Mártont, míg Briectius Tours püspökeként akarta bemutatni a szentet, annál is inkább, mivel ő maga is ezt a pozíciót töltötte be. Nem pusztá feltevés, hogy Briectius indította meg Márton kultuszát, hiszen tudjuk, hogy a Mártonra állítólag féltékeny Briectius emelte az első templomot Márton sírja felett.<sup>45</sup> Ez annak jele lehet, hogy Briectius Márton kultuszát az ereklyére, nem az életrajzra akarta építeni. Ebben Sulpicius tanúságától függetlenül sem lehetünk biztosak: lehet, hogy Briectius csupán a tours-i püspökök mauzóleumát akarta felépíteni, ahová ő maga és Tours-i Gergelyig a város minden későbbi püspöke temetkezett.<sup>46</sup> Mindenesetre nem kell, hogy az életrajz azt a hamis illúziót keltse, hogy Márton tiszteletének ez volt az egyedüli változata. Tours-ban egy másfajta kultusz indulhatott meg, ami a püspök irányítása alatt a hívek egységét és összefogását biztosította.

Az 5. század elején Sulpicius csodatévő aszkéta püspöke és a tours-i püspöki kultusz mellett más Márton-kultuszok is léteztek. Marmoutier-ban is kialakulhatott egy kultusz, melynek középpontjában Márton mint kolostoralapító állt. E kultusz feltételezése a Márton marmoutier-i cellája fölé vésett felirat datálásától függ.<sup>47</sup> Semmi meglepő nem lenne abban, ha Marmoutier-ban Mártont szent alapítóként, azaz – Sulpicius egyetemes aszkétájával és Briectius Tours-központú püspöki kultuszával ellentétben – egy adott közösség szentjeként tisztelték volna. Márton további lehetséges tiszteletéről tudósít Aquitaniai Prosper, aki szerint a köztökdő Heros arles-i püspök Márton tanítványa volt.<sup>48</sup> Lehet, hogy Heros és szövetségese,<sup>49</sup> Lazarus aixi püspök szintén kötődött Mártonhoz. Ez a kapcsolat lehetett távoli, mester-tanítványi viszony, mint Sulpiciusé, de lehet az is, hogy a marmoutier-i szerzetesközösséghez vagy Tours városához kötődtek. A lényeg az, hogy Heros valamilyen kapcsolatban állt Mártonnal, amiről Prosper tudott és amit feljegyzett. Heros és Lazarus Márton-képe különbözött Sulpiciusétól és Briectiusétól. Lazarus több zsination kikelt Briectius ellen, ezért valószínűtlen, hogy Lazarus társa, Heros támogatta volna Briectius feltételezett kultuszát.<sup>50</sup> Bár Márton azon tanítványai, akik nem kötődtek Tours-hoz, valószínűleg elfogadták azt az „egyetemes” Márton-képet, melyet Sulpicius proponált, Heros és Lazarus két kérdésben nyilvánvalóan elvetette nem-

44 Tours-i Szent Gergely: *A frankok története*. X:31., 528. Bár a szöveg késői, Gergely nagy tájékozottságról tesz tanúbizonyságot elődeinek származásával kapcsolatban.

45 Tours-i Szent Gergely: *A frankok története*. X:31., 528.

46 Farmer, 1991. 22. Briectius kápolnája már zarándokhely volt: Pietri, 1983. 529.

47 Pietri, 1983. 812–817.

48 Prosper Aquitanus: *Chronicon*. 1247, 466.

49 Griffe, 1966. II. 237–239., 252–256.; Mathisen, 1989. 30–31., 35–41.

50 *Collectio Avellana*, 1895. 103–104.; Mathisen, 1989. 20–22.

csak Sulpicius Mártonját, hanem Sulpicius személyes hitét is. Először is Sulpiciusszal és levelezőtársával, Nolai Szent Paulinusszal ellentétben Lazarus és Heros nem aszkéta akart lenni, hanem püspök, és ennek érdekében mindent elkövettek.<sup>51</sup> Másodszorban a pelagiusi nézetekkel rokonszenvező Sulpiciusszal ellentétben Heros és Lazarus az antipelagiánus párt vezetői voltak.<sup>52</sup> Ez a jelentéktelennek tűnő különbség azonban egészen más felfogást takar, mint Pelagius villákban élő szerzetesi szimpatizánsai, amilyen Sulpicius is volt. Ha Sulpicius az egyetemes aszkéta ideálját fogalmazta meg a marmoutier-i szerzetesek közösségi alapú eszményével szemben, akkor a püspökségekre vadászó Heros és Lazarus az egyetemes püspök alakját látta Mártonban, talán a tours-i püspök kultuszával szemben.

Források híján nehéz megmondani, hogy Briccius, a marmoutier-i szerzetes-közösség, vagy Heros és Lazarus valóban kialakított-e különböző Márton-kultuszokat. Annyit azonban mondhatunk, hogy ilyen kultuszok léteztek, azaz nem egyedül Sulpicius teremtette meg Márton tiszteletét. Sulpicius jól dokumentált kultusza uralja a Szent Márton kultuszának kezdeteiről szóló kutatást, ahogy a jelen elemzést is. Ez Sulpicius irodalmi munkásságának mellékterméke: nála világosan megtaláljuk Márton kultuszának írásos emlékeit, míg a kultusz minden más megjelenési formája vagy puszta feltételezés, vagy amennyiben nem, azt Sulpicius gondosan elhallgatta. A keresztény közösség szélén, vidéki villájában szerzetesi életet élő író egy egyetemes szent kultuszát akarta megteremteni, azonban feltételezhetjük, hogy Szent Márton tiszteletének más, helyi és püspöki érdekeket tükröző változatai is léteztek, melyek Márton más vonásait emelték ki, mint Sulpicius.

## Perpetuus és a kultusz kibontakozása

Márton városi tiszteletének korai szakaszáról keveset tudunk, de azt igen, hogy Perpetuus volt az a tours-i püspök, aki helyi kultuszát fellendítette, és ezzel megteremtette Tours-i Szent Mártont és vele együtt a püspök felügyelete alatt kibontakozó városi kultuszt. Perpetuus püspöksége alatt (461–491) már más szelek fújtak, mint Márton és Sulpicius korában: a decentralizálódás következtében a helyi vezetők hatalma és tekintélye megnőtt.<sup>53</sup> Ez Galliában a helyi védőszentek iránti fokozott érdeklődésben is megnyilvánult. Bár nem minden településen alakult ki egy meghatározott szenthez kötődő kultusz, fokozatosan nőtt a kereslet a szentek földi maradványainak megkeresése iránt, akiknek közbenjárására Isten csodákat tett. Az ereklyék körül püspöki irányítással kultusz alakult ki, a püspökök a közösségben a szent fölött rendelkeztek.<sup>54</sup> Tours az 5. században kisváros volt kevés ereklyével, ami csökkentette a püspök hatalmát, az általános tiszteletnek örvendő ereklyéket

51 *Collectio Avellana*, 1895. 47., 103.

52 Szent Ágoston: *Epistula*. 175:1, 2:654.; Szent Ágoston: *De gestis Pelagii*. 2. fejezet, 62. In: *CSEL*, 42. 52., 116. *Collectio Avellana*, 1895. 46–47., 100., 103–104., 107.; Mathisen, 1989. 37–41.

53 Van Dam, 1985. A Tours-t sújtó problémákról: Pietri, 1983. 119–131.

54 Wood, 1979. 71–73.; Wood, 2001b. 137–154.



ugyanis konfliktusok esetén a szemben álló felek kibékítésére használták fel.<sup>55</sup> Ebből a szempontból nagy jelentősége van, hogy Briccius püspöksége idején komoly polgári ellenállásba ütközött, ami azt is jelezheti, hogy a városban nem volt kialakult szentisztelet a püspök átpolitizált – és emiatt könnyen sebezhető – személyén kívül. Perpetuus, a Briccius utáni második püspök tisztában lehetett ezzel, és egységesítette a liturgiát, hogy ezáltal is megerősítse a városi identitást.<sup>56</sup> Tours-i Szent Gergely Perpetuusnak tulajdonítja a tours-i egyház liturgikus kalendáriumát, alighanem jogosan.<sup>57</sup> A liturgikus naptár nemcsak Mártonnak rendel két ünnepnapot, hanem elődje, Litorius és utóda, Briccius ünnepét is elrendeli. Perpetuus nem egy, de mindjárt három püspöki kultuszt alapított Tours-ban, és az új ünnepek kialakította városi egység és hitbuzgalom jelentős támogatást jelentett a város püspöke számára, aki egyben a kultuszt felügyelte.

A három helyi kultusz nem volt egyenrangú. Briccius és Litorius egy-egy, míg Márton két ünnepet kapott, és Perpetuus a vigiliák nagy részét (köztük a nagyszombatit) Szent Márton templomába helyezte, nem a katedrálisba. Tours többi templomában csak egy-egy vigiliát tartottak. Szent Márton temploma sem az az aprócska épület volt már, amit egykor Briccius emeltetett, hanem egy tekintélyt parancsoló, Mártont magasztaló freskókkal, ékes és elegáns költeményekkel díszített bazilika.<sup>58</sup> Bár a templomot csak írott forrásokból ismerjük, nyilvánvaló, hogy pompás kultuszközpont volt. Perpetuus a kultusz többi központját is belevonhatta a Szent Márton-bazilika hálózatába. A források a marmoutier-i szerzetesközösség feliratait együtt említik a templomi feliratokkal, a Perpetuus korából való csodatörténet a Loire folyón Tours-ból Marmoutier-be tartó zarándokokról pedig bizonyítja a két központ együttműködését.<sup>59</sup> Perpetuus alakíthatta ki a kultuszt a tours-i egyházmegye nyugati peremén fekvő Candes-ban, Márton halálának színhelyén is, ahol a 6. századtól vannak erre adatok.<sup>60</sup> Annyi biztos, hogy Perpetuus Mártont központi figurává tette a Tours-ban és vidékén élők számára, és kiemelt helyet biztosított neki az egyházmegye szentjei között azáltal is, hogy Márton kultuszát a püspök felügyelte Szent Márton-bazilikához kötötte, ahol a szent ereklyéi voltak. Perpetuus legjobban úgy tudta szabályozni Marmoutier és Candes jelentőségét, hogy népszerűsítette őket, de ezeken a helyeken a kultusz jóval szerényebb volt, mint az új Szent Márton-bazilikában. Perpetuus az első püspök, aki Szent Márton kultuszának különböző aspektusait a tours-i egyházmegyére korlátozza: ellenőrzése alá vonja a különböző kultuszközpontokat és egységesíti Márton marmoutier-i és tours-i püspöki emlékezetét, Marmoutier, illetve a tours-i püspökség Márton-képe helyett megalkotva Tours-i Szent Mártont.

55 Wood, 2001b. 139–141. Amennyiben hihetünk Sulpiciusnak, ebben Mártonnak is része volt, lásd a 37. lábjegyzetet.

56 Tours-i Szent Gergely: *A frankok története*. II:1., X:31., 37–38., 528.; Pietri, 1983. 103–118.; Van Dam, 1993. 18–20.

57 Tours-i Szent Gergely: *A frankok története*. X:31., 529–531.

58 Tours-i Szent Gergely: *A frankok története*. X:31., 529. A templommal kapcsolatos forrásokról: Le Blant, vol. 1. 1856. no. 1669. Perpetuus Mártont népszerűsítő tevékenységéről Van Dam, 1993. 18–20.

59 Petricordiai Paulinus: *Vita Martini*. VI:71–105.

60 Candes-ról: Griffé, 1966. III. 251.



Perpetuus nemcsak egyházmegyéjében egyesítette és egységesítette Márton kultuszát, hanem azon kívül is. Nem hagyta, hogy csak Sulpicius Márton-képe terjedjen el, hanem saját igényeinek megfelelően újraírta a szent életrajzát. Perpetuus is szenátori rangú családból származott, és a gall földbirtokosi vezető réteg tagjaként baráti és rokoni szálak kötötték osztályosaihoz, akikkel élénk levelezést folytatott.<sup>61</sup> Ugyanebben a társadalmi körben forgott Sulpicius Severus is, és ha Mártonról szóló írásait valaki olvasta Galliában, akkor éppen ez a réteg volt az, amely a legkevésbé kötődött a helyi, civil ügyekhez és a leginkább volt képes értékelni egy egyetemes szentet. Perpetuus tudta, hogy Szent Mártonról közkézen forog egy szöveg, mely egyfelől radikális és talán eretnek, de legnagyobb hibája az, hogy nem kapcsolja Márton kultuszát szorosan Tours-hoz. A szöveg azonban népszerű volt azokban a befolyásos és kiterjedt kapcsolatokkal rendelkező társadalmi körökben, melyeket Perpetuus nem hagyhatott figyelmen kívül. Nem tudni, hogy a püspök mennyiben tartotta problémásnak Sulpicius írásait, de annyi bizonyos, hogy válaszolt rájuk. Azt a módszert választotta, hogy a szenátori arisztokrácia egyik tagjától, a költő Petricordiai Paulinustól megrendelte Sulpicius életrajza és a Márton halála utáni csodatételeket tartalmazó *Párbeszéd*ek versbe szedett, „kanonizált” változatát. Lehet, hogy Paulinus a *Vita Martini* hat könyvéből néhányat önszántából írt.

Chase mindenesetre már az 1930-as években cáfolta, hogy Paulinus azelőtt versbe szedte volna a *Vitát* és a *Dialógusokat*, hogy azok Perpetuus érdeklődését felkeltették volna, és azt is, hogy Perpetuus e versek olvasása után, kiegészítésként küldött volna Paulinusnak egy Márton csodatételeiről szóló gyűjteményt.<sup>62</sup> Mások szerint Paulinus versbe szedte az életrajzot, de nem tudott a *Párbeszéd*ekről, és Perpetuus ezeket küldte volna el a költőnek versei olvasása után a poszthumusz csodatkat tartalmazó gyűjteménnyel.<sup>63</sup> Ez az elgondolás azt sugallja, hogy Márton kultusza eléggé elterjedt volt ahhoz, hogy a tours-i püspöktől függetlenül újabb hagiográfiái termést ihlessen, de ennek semmi alapja sincs. A fennmaradt kéziratokban sehol sincs jele, hogy a *Vita Martini* a *Párbeszéd*ek nélkül közkézen foroghatott volna Galliában (vagy másutt a világon). Nincs nyoma annak sem, hogy Paulinus versének első három könyve (azok a részek, melyekben Sulpicius Márton-életrajzát öntötte versbe) önmagában ismert lett volna. Az érvelés tehát Paulinus költeményének szoros olvasatán (*close reading*) alapszik. Ennek legmagasabb szintje a költő írói stílusát vizsgálja és a pontos szóhasználatból von le következtetéseket. Ez a megközelítés azonban nem kecsegtet nagy sikerekkel egy költemény esetében, melynek szóhasználatát a metrum határozta meg, nem a nyelvi precizitás igénye. Hiába állapítja meg helyesen Van Dam, hogy az 1–3., illetve a 4. és 5. könyv – azaz a *Vita* és *Dialógusok* – stílusa merőben eltérő, ennek oka az is lehet, hogy Paulinus verse tükrözi forrásainak különbségeit, hiszen a *Dialógusok* nyit a közönség felé. Mindezek a szellemes megállapítások azonban nem veszik figyelembe magát a ver-

61 Tours-i Szent Gergely: *A frankok története*. X:31., 529.; Pietri, 1983. 131–133.

62 Chase, 1932. 52–57. Közkeletű előítélet, hogy Paulinus nevenincs költő volt, akit a jó kapcsolatokkal rendelkező Perpetuus pártfogolt. Paulinus már korábban Perpetuus irodalmi körébe tartozhatott, az, hogy neve nem tűnik fel a korabeli (csekély számú) levélgyűjteményekben, aligha perdöntő bizonyíték.

63 Delahaye, 1920. 15–16. Van Dam, 1986. 567–573. ennél tovább megy.

set, a költeményeket úgy elemzik, akár a törvénytövegeket, és teljesen elsiklanak Paulinus előszava fölött,<sup>64</sup> melyben kijelenti, hogy Perpetuus kérte fel művének megírására. Bár ez az előszó csak egyetlen kéziratban maradt fenn, sokkalta meggyőzőbb bizonyíték a költemény keletkezésére, mint a szóhasználat mégoly alapos elemzése. Petricordiai Paulinus *Vita Martini* című költeményének megírását jó okkal köthetjük Perpetuushoz, hiszen tours-i püspökként Perpetuus aktívan népszerűsítette Márton kultuszát.

Márton Tours védőszentjéül választása nyilvánvalónak tetszhet ma, mivel ő a korszak egyetlen jelentős szentje a megyében. Márton népszerűsítésével azonban Perpetuusnak magasabb céljai voltak annál, semmint hogy saját felügyelete alatt szentkultuszt létesítsen egyházmegyéjében. Márton több volt Perpetuus számára, mint egy kéznél levő szent test; ha csak ez lett volna, Perpetuus többi püspök elődjének tiszteletét is előmozdíthatta vagy elismerhette volna. Könnyen választhatott volna inkább közülük védőszentet, hiszen a sulpiciusi szentéletrajz nem is felelt meg törekvéseinek, ezért íratta át letisztított, Tours-centrikus változatban Petricordiai Paulinusszal, ami szintén annak jele, hogy nem egy létező Márton-kultusz ihlette a kultusz propagálására.

Márton tiszteletének Perpetuus számára még egy előnye volt a tours-iak egyesítésén kívül: Márton Tours püspökeként ugyanis – névleg legalább – *Lugdunensis III.* provincia érseke volt, a provincia határait éppen püspöksége alatt húzták meg.<sup>65</sup> Márton érseki működéséről mit sem tudni, de lehetőség szerint számolhatunk vele. *Lugdunensis III.* érsekeként Perpetuus legalább három egyházmegyei zsinatot hívott össze, és az egyiket – sokatmondóan – Márton védnöksége alá helyezte.<sup>66</sup> Ez nem lehet véletlen egybeesés akkor, amikor Perpetuus érsekként azokat a jogokat gyakorolta, melyek Márton érsekségének idejéről származtak. A tours-i püspököt nemcsak azért érdekelte Márton, mert tisztelete egyesítette a helyi híveket, hanem mert Márton kultusza őt – Márton ereklyéinek őret és az elsőként Márton által betöltött érseki tisztség aktív és öntudatos örökösét – ruházta fel tekintéllyel.<sup>67</sup> Márton kultuszának összekapcsolása Tours érseki fennhatóságával magyarázhatja, hogy Márton tisztelete *Lugdunensis III.* provinciában Tours vidékét leszámítva meglehetősen lanya volt.<sup>68</sup> Márton, a Sulpicius által konstruált eszményi püspök ettől kezdve egy adott város védőszentje lett, eszköz a város püspökeinek kezében, hogy céljaikat és ambícióikat beteljesítsék.

Sulpicius Mártonját a tours-i püspökök „gyarmatosították” és „átszabták”. Már nem az volt benne az érdekes, hogy szent életű püspökként bebizonyította, lehet az aszkézist gyakorolni a keresztény életben, hanem az, hogy Tours-hoz kap-

64 Nem tudom elfogadni az előhang jelentőségét tagadó kutatók feltételezését, miszerint Paulinus félbeszakította volna költeményét, hogy a hatodik könyv elejéhez biggyesszen egy előszót. Ez a megoldás a „szoros olvasást” részesíti előnyben.

65 Harries, 1978. 36–37. *Lugdunensis III.* provinciát Magnus Maximus trónbitorló Márton püspöksége alatt hozta létre: Pietri, 1983. 15–17.

66 A tours-i zsinatról: Munier, 1963. 142–149., a Mártonra vonatkozó megjegyzés: 143. A vannes-i és az angers-i zsinatról uo. 137–139., illetve 150–158.

67 Pietri, 1983. 143–152.

68 Van Dam, 1993. 123., 141–142.

csolódott (Sulpicius korábban nem kötötte össze Mártont a várossal), főleg pedig a város mindenkori püspökéhez, aki Márton helyi jelenléte és ereklyéi fölött ellenőrzést gyakorolt. Márton alakjának más formái sem tűntek azonban el, Itáliában oltárokat és templomokat szenteltek neki az 5–6. században, és Paviai Ennodius himnuszt költött tiszteletére, valamint gyógyító szentként is tisztelték.<sup>69</sup> E különböző kultuszok azonban immár Tours, a Márton-kultusz központja felé mutattak. Jól példázza e folyamatot a névtelen *Szentbeszéd Szent Márton dicséretéről* (*Sermo in laudem Sancti Martini*), mely forrásaink közül egyedül emeli ki Szent Márton közbenjárói hatalmát, a végén pedig azt hangsúlyozza, hogy ereklyéi révén Tours a Szent Péter és Pál ereklyéit őrző Rómához hasonlítható.<sup>70</sup> Ez az egyetlen hagiografikus szövegünk, mely Mártont egy város, nem egy egész vidék szentjeként ábrázolja, ami azt mutatja, hogy létezett egy „szűkebb”, városi Márton is, akinek tisztelete egy városban összpontosult. Ez az első olyan írás, mely nem egyenesen Sulpicius Márton-figurájára támaszkodik.

Attól, hogy Márton kultusza otthonra lelt Tours-ban, Márton még csak egy volt a sok védőszent között, és bár a kultusznak bizonyára használt a hozzá kapcsolódó szokatlanul nagy mennyiségű szentéletrajz, semmi sem bizonyítja, hogy Szent Márton előléptetése Tours védőszentjévé Gallia-szerte fellendítette volna kultuszát. Feltételezték, hogy Márton a katolikus ügy bajnoka volt az arianizmussal szemben. Az 5–6. században Tours félúton feküdt Észak-Gallia katolikus és Aquitania ariánus vizigót uralkodói között, és Márton ázsiója a katolikusok védőszentjeként nőtt meg Galliában.<sup>71</sup> Ebben lehet igazság, de az 507-ig vizigót uralom alatt álló Tours-ban nehezen fejlődhetett ki nyíltan antiarianus kultusz. A vizigót királyok legalább egy tours-i püspököt elkergettek, nem tudjuk, miért, a vallási ellentét mellett ugyanis az is felmerül, hogy Virus püspök nyakig belebonyolódott a vizigót politikába.<sup>72</sup> Források híján lehetetlen megmondani, hogy Szent Mártont ariánusellenes (és egyben vizigótellenes) jelképként használták volna fel.

Ez a kérdés a modern történetírás azon igényéből fakad, hogy megmagyarázza Márton kultuszának töretlen galliai népszerűségét. Van Dam szerint Márton kultusza Perpetuus propagálásának következtében széles körben elterjedt Galliá-

69 Venantius Fortunatus Szent Márton Ravennában gyógyította meg: Fortunatus: *Vita Martini*. IV:665–676. 100–101.; Paviai Ennodius: *De laude sancti Martini*. In: *MGH AA* 7. 351., 355. Vö. Deichmann, Bd. I. 1969. 171.; Bd. II. 1976. 129. A Márton korai itáliai kultuszára utaló adatok Sulpicius ábrázolására támaszkodnak. Márton itáliai kultuszára: Ewig, 1976. 375–376. nem támasztja alá a kultusz régi itáliai jelenlétét. Sulpicius Márton-szövegeinek Itáliában és Írországból önálló kézírathagyományra van.

70 *PL Supplementum* 4. 1967. 602–603. Habár ezt a szöveget meglehetősen nehéz datálni, szerzője bizonyonnyal ismerte Sulpicius és Petricordiai Paulinus Márton életéről szóló elbeszélését. A második részben található *liber* megmagyarázza a harmadik rész három feltámadástörténetét, amelyek valószínűleg – bár nem bizonyíthatóan – Perpetuus reformjainak köszönhetően voltak elérhetőek. Ugyanilyen valószínű, hogy az anonim szerző soha nem találkozott azzal a Márton ereklyéi körül kialakuló kultusszal, amelyről a 6. század végén Tours-i Szent Gergely beszámolt, és amit ő maga propagált. A prédikáció tehát minden bizonyonnyal valamikor Perpetuus és Eufronius püspöksége között íródott Tours városában. Ám ha erre hivatkoznánk, az körkörös érveléshez vezetne. Vö.: Van Dam, 1993. 304. (a szövegek fordításai 305–308.).

71 Pietri, 1983. 152–157.; Van Dam, 1993. 17–18., 21–22.; Pietri, 1997. 321–330.

72 Tours-i Szent Gergely: *A frankok története*. X:31., 531.

ban, hála a kultusz és impresszáriója ariánusellenességének. A feltevés Tours-i Gergely írásaira támaszkodik, melyek Márton kultuszának népszerűségéről tanúskodnak Gallia-szerte.<sup>73</sup> Ám az eddig ismert források fényében elképzelhető, hogy Márton kultuszának népszerűsége csak látszólagos, a szűk körben ismert, lokális jelentőségű szent kultuszának elterjedését ezért nem szükséges Márton ariánusellenes jelképpé avanszálásával magyarázni. Ez persze nem zárja ki, hogy a tours-i egyház ariánusellenes fellépése népszerűvé tette Szent Mártont Gallia katolikus lakossága körében, de az mindenképpen feltűnő, hogy Tours nagy történetírója, az ariánusokat vérmesen gyűlölő Gergely szót sem ejt efféléről Márton kapcsán. A probléma az, hogy a 6. század végi adatok alapján feltételezzük a kultusz folyamatos fejlődését a megelőző évszázadban, és azt, hogy Szent Márton tisztelete ariánusellenessége révén lett népszerű, ez pedig nem feltétlenül igaz. A kultuszra vonatkozó adatok nem azt sugallják, hogy Márton széles körben tisztelt szent volt, hanem azt, hogy a 6. században lassan, fokozatosan vált népszerűvé.

## Márton tisztelete Tours-on túl

Az első adatok a 6. század elejéről jelzik Szent Márton Tours-on túlmutató népszerűségét. Caesarius arles-i püspök (502–543) apácázárdájának Nagyboldogasszonytemetőkápolnájában az egyik mellékhajót Szent Mártonnak,<sup>74</sup> a másikat Keresztelő Szent Jánosnak szentelte. Keresztelő Szent János és Szent Márton választása jelentős, mert a püspök lelkipásztori és missziós felelősségét emeli ki, ami nem jellemző a korabeli Gallia püspökeire. Caesarius az egyház reformjának híve volt és azt a – legpontosabban Pomerius által kifejtett – irányvonalat követte, hogy a püspökök lelkiéletét úgy lehet magasabb szintre emelni, ha hangsúlyozzák, milyen nagy jelentősége van a szentbeszédnek és a tiszta keresztényi élet példáit mutatják fel nekik.<sup>75</sup> Sulpicius (és kisebb mértékben Petricordiai Paulinus) Mártonja az aszkéta, saját (és mások) nyáját térítő püspök példaképe volt. Annak ellenére, hogy Márton kultusza eddigre kialakult Tours-ban, Caesarius Sulpicius szerzetespüspök-eszményét vette át arles-i reformprogramja számára.<sup>76</sup>

Szent Márton kultusza később továbbfejlődhetett Arles-ban, bár az adatok ellentmondásosak. A Caesariust követő második püspök, Aurelianus (546–551) birtokában volt Márton-ereklyéknek, melyeket az általa alapított férfikolostorban helyezett el.<sup>77</sup> Nagyon úgy tűnik, hogy Aurelianus csak Caesarius Szent Márton-kultuszát folytatta. A kolostor ereklyéinek hosszú listáján Márton az utolsó előtti, sok

73 Van Dam, 1993. 20–22.

74 Cyprianus, Firminius, Viventius, Messianus, a pap és István diakónus: *Vita Caesarii*. I:57. In: *MGH SRM* 3. 480.

75 Klingshirn, 1994. 72–83.; Leyser, 2000. 81–100.

76 Petricordiai Paulinus Arles-hoz köt egy csodát, amivel talán a város lakóit akarja megnyerni: *Vita Martini*. VI:III-51. 143–144.

77 Aurelianus: *Regula Monacha*. In: *PL* vol. 68. col. 388. Aurelianuszal kapcsolatban lásd: Klingshirn, 1994. 252–254.

bibliai és öt galliai, többségében Arles-hoz köthető szentet követően,<sup>78</sup> utána viszont maga Caesarius következik. Aurelianus rengeteg ereklyét szerzett be új kolostora számára, valószínűleg többek közt a Caesarius építette templom Szent Márton-ereklyéit is. Így tehát bár Aurelianus listája arról tanúskodik, hogy Szent Márton kultusza Arles-ban tovább élt, ez valójában csak a Caesarius által megalapozott kultusz továbbélése. A kultuszok ilyenén fennmaradása nem szokatlan: az, hogy Aurelianus megőrizte Szent Márton kultuszát anélkül, hogy ezzel bármilyen ideológiai állásfoglalást tett volna, azt jelzi, hogy Szent Márton tisztelete eddigre „megszelídült”, és ereklyéi ugyanolyanok voltak, mint bármely más szenté.

Miközben Caesarius a sulpiciusi szerzetes-püspököt adoptálta, Gallia más részein másképp értelmezték Márton alakját. A *Jurai atyák élete (Vita Patrum Iurensium)* szerzője mindhárom hősét Szent Márton kultuszához kapcsolja, különösen a 6. század elején élt Eugendus apátot, akit tours-i zarándokként mutat be.<sup>79</sup> Ugyanez idő tájt a *Szent Genovéa élete (Vita Genovefae)* szerzője is Szent Márton tisztelőjeként és tours-i zarándokként mutatja be hősét.<sup>80</sup> Genovéa és a jurai atyák is szerzetesek voltak, akiket Szent Márton mint szerzetesi példakép vonzott. Caesariusszal ellentétben és a kultusz 6. századi fejlődésével összhangban ők elismerték, hogy Szent Márton Tours szentje. Genovéa és a jurai atyák, illetve életrajzaik szerzői Sulpiciushoz nyúltak vissza, amikor Márton aszkétavonásait keresték: a szerzetest átvették, a püspököt nem. Így válhatott Szent Márton mind a városi (Genovéa), mind a vidéki (jurai atyák) aszkéták számára példaképpé. Bár e szerzők Szent Márton tours-i kultuszából merítettek, az információáramlás egyirányú volt, Tours-i Gergely ugyan hallott e szentekről, de szentéletrajzukat nem ismerte.<sup>81</sup> Szent Mártonhoz tehát Tours-ban püspöki közvetítés nélkül is hozzá lehetett férni, a püspök a városon belül ellenőrizte a kultusz fejlődését, távolabb nem.

Adatainkat nem szabad túlértékelni: ezek az egyedüli forrásaink arra, hogy Szent Márton kultusza már a 6. század elején meghonosodott Tours határain kívül. Forrásaink ráadásul pontosan olyan aszkéta reformerektől származnak, mint amilyen Sulpicius eredeti célközönsége volt. A 6. század elején semmi más nem bizonyítja, hogy Szent Márton tisztelete széles körben elterjedt volna Galliában.<sup>82</sup> Nem

78 Sokkal valószínűbb, hogy a listán Márton előtt feltüntetett, Arles-lal összefüggésbe hozott hitvalló Arles-i Szent Hilarius, nem Poitiers-i Szent Hilarius.

79 *Vita Patrum Iurensium*, cc. 46., 89., 152., 157., 159–166. In: *Vie de pères du Jura*, 1968. 290., 332–334., 402., 406., 410–418.

80 *Vita Genovefae*, cc. 14, 44–47. In: *MGH SRM* 3. 220., illetve 233–234. (E mű hitelességével kapcsolatban lásd: Heinzlmann–Poulin, 1986).

81 Gergely nem olvasta a jurai atyák életét: Gregory of Tours, 1991. 3–4.; Tours-i Szent Gergely: *Gloria Confessionum*, c. 89. In: *MGH SRM* 1/2. 744–820. Genovéáról csak röviden ír és semmit nem említ, amit életrajzából meríthetett volna.

82 Időnként felmerül, hogy Vienne-i Avitus Szent Mártont tartotta Gallia és Galicia védőszentjének: ez a forráskiadások pontatlan olvasásából fakad. Az Avitus összegyűjtött műveinek függelékében szereplő idézeteket és feliratokat tartalmazó gyűjtemény, a *Titulorum Gallicanorum* 22. darabját, egy Szent Mártonnak szentelt templom feliratát nem ő, hanem Bragai Szent Márton írta (*Alcimi Ecdicii Aviti viennensis episcopi Opera quae svpersvnt*. In: *MGH AA* 6/2. 159–202.). A felirat Szent Mártont Gallia és Galicia védőszentjeként nevezi meg. Mivel a felirat szövege Avitus összegyűjtött művei között jelent meg, néhányan – tévesen – Avitusnak tulajdonították ezt a feliratot is.



lehetetlen, hogy bizonyos adatok elvesztek, de a források némaságát érdemes komolyan venni és levonni a következtetést, hogy a 6. század első két-három évtizedében Szent Márton kultusza Tours-ra, Arles-ra és szerzetesi körökre korlátozódott.

Általános a feltételezés, hogy Szent Márton tisztelete a 6. században a Meroving-dinasztia hathatós támogatásával terjedt el Galliában, ariánusellenes tartalmának köszönhetően. E mögött az elképzelés mögött az a kép áll, melyet Márton utóda, Tours-i Szent Gergely (573–593/4) alakított ki Szent Mártonról. Gergely fáradhatatlanul népszerűsítette Szent Mártont, a csodáiról írt négy könyve és a Szent Mártonra vonatkozó gyakori utalásai *A frankok történetében* és hagjografikus írásai egy széles körűen elterjedt, sikeres kultusz benyomását keltik. „Széles körűen elterjedt” nem abban az értelemben, hogy Szent Mártont sokfelé tisztelték, hanem hogy hívei sokfelől érkeztek Tours-ba. A Gergely által Szent Mártonnal kapcsolatban említett események mind Tours-ban és környékén játszódnak. Szent Márton tiszteletének Tours-on kívüli példáiról – templomszentelések vagy ereklyék formájában – keveset mond.

Gergely mindenesetre feljegyzi, hogy a tours-i egyházmegye területén kívül három templomot és kilenc kápolnát szenteltek Szent Mártonnak, és két ereklyeátvitel történt. Ez alapján – és komparatív adatok hiányában – lehetetlen meghatározni, mennyire terjedt el Szent Márton tisztelete. Gergely utalásaiból azonban kibontakozik egy szabályos minta. A két *translatio*, mely feltehetően két új Mártonkultuszt alapozott meg, az ereklyeátvitelt megszervező püspökök hivatali ideje alapján datálható, az elsőre Cambrai-i Baudinus (546–552), a másodikra Avranches-i Leodovald püspöksége (576?–614) idején került sor.<sup>83</sup>

A templomszentelések hasonló rugóra jártak. A Venantius Fortunatus által is említett bordeaux-i templomot Leonatus püspök (542–566) alapította,<sup>84</sup> a másikat Palladius saintes-i püspök 588-ban (feltéve, hogy Márton ereklyéinek általa történt beszerzése egy Szent Mártonnak szentelendő templom alapítását jelzi).<sup>85</sup> A harmadik templom, melyben Szent Márton meggyógyította Veranust, Cavailon püspökét, ismeretlen helyen fekszik, eredete bizonytalan.<sup>86</sup> Bár ezek az adatok statisztikai szempontból elhanyagolhatóak, annyi kiderül belőlük, hogy Szent Márton tisztelete a 6. század közepétől, még Gergely idejében is fokozatosan terjedt. A Szent Mártonnak szentelt kápolnák megerősítik ezt a benyomást. Kettő közülük a Szent Márton-bazilika birtokain lévő villák területén állt,<sup>87</sup> patrocíniumuk tehát nem meglepő és nem bizonyítja a kultusz terjedését. Az Amiens és Párizs városkapujánál lévő Szent Márton-kápolnák, ahol Márton életének két nagy eseményére, a köpeny kettévágására és a leprás meggyógyítására emlékeztek, szintén korai kultuszhelyek lehettek. Gergely semmit nem említ, amiből datálni lehetne az amiens-i kápolnát,<sup>88</sup> de beszámol arról, hogy a párizsi kápolna csodálatos módon megma-

83 Tours-i Szent Gergely: *Virtutes Martini*. I:10, II:36. In: *MGH SRM* 1/2. 584–661.

84 Tours-i Szent Gergely: *Virtutes Martini*. III:50.; Fortunatus: *Carmina*. I:6. 1994. 25–26.

85 Tours-i Szent Gergely: *Virtutes Martini*. IV:8.

86 Tours-i Szent Gergely: *Virtutes Martini*. III:60.

87 Tours-i Szent Gergely: *Virtutes Martini*. III:33., IV:12.

88 Tours-i Szent Gergely: *Virtutes Martini*. I:17.



radt az 585-ös tűzvészben, sőt arról is, hogy névtelen építtetője még életben volt és javait ki tudta menekíteni.<sup>89</sup> Ebből az következik, hogy a párizsi oratórium nem épülhetett 550 előtt, sőt inkább 585 előtt épült. Berry grófságban két kápolnát szenteltek Szent Mártonnak, az egyiket Patroclus alapította Néris-ben, miután Arcadius bourges-i püspök (535/8–541)<sup>90</sup> pappá szentelte, a másikat Desiderius püspök *famíliájának* egyik tagja építette Brives-ben (549–550), feltehetően a püspök halálát követően.<sup>91</sup> Két további kápolna, Sireuil és Tonnerre alapítási éve ismeretlen.<sup>92</sup>

Tizenhárom esetből hét datálható, és mindegyik arra utal, hogy Szent Márton tisztelete és kultusza csak a 6. század második fele után terjedt Tours-on túl. Az adatok hiánya a maradék hat esetben nem feltétlenül azt jelzi, hogy ezek korai alapítások lettek volna. Tours-i Szent Gergelynek esze ágában sem volt katalogizálni Szent Márton ereklyéit és a neki szentelt templomokat, így amikor nem említi a hat templom alapításának dátumát, az nem jelenti, hogy ezek régi kegyhelyek lettek volna. Kiegészítve mindezt azzal, hogy Tours-i Szent Gergely Szent Márton tiszteletét elsősorban a tours-i egyházmegyén belül hangsúlyozza, levonhatjuk a következtetést, hogy ha a kultusz erőteljesen terjedt is Galliában a 6. században, népszerűsége nem tekintett vissza hosszú múltra.

Ezt a következtetést Tours-i Szent Gergely művein kívül más források is alátámasztják. Gergelyen kívül más szerző csak elvétve beszél Szent Mártonról, ami önmagában is jelentős tény. Figyelemre méltó kivétel Fortunatus, aki említ egy Faus-tus (talán Auch 585-ben elhunyt püspöke) által Szent Márton tiszteletére emelt templomot.<sup>93</sup> Az alapítás dátuma ebben az esetben is a 6. század közepe vagy második fele. A Szent Mártont említő másik forrás, az 567-es tours-i zsinat kánonjai<sup>94</sup> helyi hagyományt tükröznek, de a valamikor 561–605 között lezajlott autuni egyházmegyei szinódus bizonyos tevékenységek gyakorlását nemcsak karácsonykor, hanem Szent Márton ünnepein is megtiltja.<sup>95</sup> Ez lehet, hogy korábbi határozatokat erősít meg, de figyelembe véve Szent Márton későn felívelő népszerűségét, valószínűbb, hogy a zsinat Szent Márton különösen kiemelt tiszteletét vezeti be az autuni egyházmegyébe, ahol Szent Márton korábbi kultuszának nincs nyoma. Bár ez nem döntő bizonyíték, mégis arra utal, hogy a 6. századi Galliában Szent Márton nem volt széles körben tisztelt, egyetemes szent, csak egy volt a szentek közül. Előfordult, hogy egy város védőszentjének másutt is szenteltek templomot vagy kápolnát,<sup>96</sup> és amit Szent Márton Tours-on kívüli tiszteletéről tudunk, nem arra utal, hogy kiemelt jelentősége lett volna.

Van azonban a kultusznak egy eleme a 6. században, mely minden kétséget kizáróan kiemelt helyzetét jelzi, ez pedig Szent Márton és a Meroving-uralkodó-

89 Tours-i Szent Gergely: *A frankok története*. VIII:33.

90 Tours-i Szent Gergely: *Vita Patrum*. IX:2.

91 Tours-i Szent Gergely: *Gloria Confessorum*. 79. fejezet.

92 Tours-i Szent Gergely: *Virtutes Martini*. I:18.; *Gloria Confessorum*. 2. fejezet.

93 Fortunatus: *Carmina*. I:4., 23–24.

94 Munier-Clercq, 1963. 176., 182.

95 Uo. 265.

96 Clermont-ra: Wood, 2002. 163–179.



## Tours-i Szent Gergely munkái és hatása

A fentiek nem cáfolják a Merovingok Szent Márton-tiszteletét, csak óvatosságra intenek e kapcsolat „automatikus” voltát illetően. Az uralkodóház és a szent kapcsolatának bizonyítékai mind Tours-ból és a város azon püspökétől származnak, aki a legtöbbet tette Szent Márton tiszteletének terjesztéséért. Tours-i Szent Gergely *Szent Márton csodáinak* négy vaskos könyve mellett azáltal adott óriási lökést a kultusznak, hogy *A frankok történetében* kitüntetett szerepet tulajdonít Mártonnak, aki itt a galliai történelem kulcsfigurájaként és a Meroving uralkodók védőszentjeként jelenik meg. Történeteit azonban nem szabad készpénznek venni, mert Gergely szemmel láthatólag arra törekedett, hogy Mártont a frank társadalom minél több rétegével hozza kapcsolatba, leginkább úgy, hogy a frankokat Pannoniából, Márton szülőföldjéről hozza Galliába, miközben azok az eredetlegendák, melyeket Gergely megnyírbált, éppenséggel a frankok kimondottan „nem pannoniai”, pogány eredetét mesélték el.<sup>104</sup> A frankok és Szent Márton hazájának összekapcsolásával Gergely rokonságba hozta őket, és ezzel Szent Márton tiszteletét előmozdította a frankok között. Gergely Mártonja azonban a gallo-rómaiak, a szvévek, a vizigótok, a bretonok és sok más nép szentje is volt. A tours-i püspök a lehető legszélesebb közönséget szólította meg Szent Mártonról szóló írásaiban, jelentősen meghaladva Sulpicius, Paulinus, de még Fortunatus szűkebb olvasói körét is. Gergely Szent Mártont elsősorban mint Tours védőszentjét magasztalta, és folytatta azt a püspöki Márton-kultuszt, mely legkésőbb Perpetuus püspöksége alatt már kialakult, de egy új Márton-képet is megalkotott, mely kötődött ugyan Tours-hoz és a város püspökeihez, ugyanakkor egyetemes, mindenki által elfogadható szent volt. Sulpicius egyetemes szentmodelljével ellentétben Gergely Mártonja nem volt annyira aszkéta,<sup>105</sup> mint inkább mindenkinek oltalmat nyújtó védőszent, egy egyetemes szent alakját népszerűsítette Galliában, miközben a kultusz központjai továbbra is a püspök felügyelete alatt álló tours-i templomok maradtak.

Szent Márton 6. századi kultuszának elterjedését vizsgálva elsősorban Tours-i Szent Gergely munkáit és hatását kell megértenünk. Az ebből kibontakozó kép, Szent Márton népszerű, elterjedt, egyetemes tisztelete, Gergely alkotása. Ha ezt a forrást nem vesszük készpénznek, sőt megkérdőjelezzük, azt látjuk, hogy Szent Márton kultuszának más formái is léteztek, Szent Márton egy volt a sok szent között. A Meroving királyoknak más védőszentjeik is voltak,<sup>106</sup> és egyikük sem temetkezett Szent Márton mellé Tours-ban. Meglehet, hogy Szent Márton kultusza széles körű népszerűségnek örvendett, de nincs rá bizonyíték, hogy a kultusz a 6. század közepe előtt Tours-on kívül jelentős lett volna. Aligha értelmezzük túl forrásainkat, ha azt állítjuk, hogy Gergely szándékosan kiemelte Szent Márton jelentőségét a gall társadalomban, hogy ezzel is fokozza Márton hírnevét és tekintélyét.

104 Tours-i Szent Gergely: *A frankok története*. II:9., 57.; Barlow, 1995. 86–95.

105 Annak ellenére, hogy Tours-i Szent Gergely is aszkéta volt. Leyser, 2002. 281–294.

106 I. Chilperic Soissons-ban Szent Medárd tiszteletét mozdította elő és himnuszt írt a szentről. *MGH Poetae Latini aevi*, 4/2. 455–456. Chilperic Medárdhoz imádkozott – Gergely szerint hiába – akkor is, amikor újszülött fiai haldokoltak: Tours-i Szent Gergely: *A frankok története*. V:34., 240.

Gergelynek erre minden oka megvolt. A 6. század végére Szent Márton kultusza teljes egészében a tours-i püspök fennhatósága alatt állt, a püspökséget pedig Gergely családja sajátította ki.<sup>107</sup> Perpetuus után Gergely előde és unokatestvére, Eufronius (555–573) volt az első püspök, aki Szent Márton kultuszát nyilvánvalóan pártfogolta.<sup>108</sup> Minél nagyobb volt Szent Márton nimbusza, annál nagyobb volt a püspök – azaz Gergely és esetleges későbbi családtagjainak – presztízse. Gergelynek, aki minden frank királlyal szoros kapcsolatban állt és fő szerepet játszott a 6. század végi Meroving belpolitika életveszélyes játszmáiban, óriási szüksége volt erre a tekintélyre.<sup>109</sup> Gergely legközelebbi szövetségeseit, Venantius Fortunast és Radegundát, akik ugyancsak elkötelezték magukat Szent Márton kultuszának népszerűsítése mellett, szintén erős szálak fűzték a királyi udvarhoz.<sup>110</sup> Azzal, hogy Szent Mártonhoz kötötték magukat, a kultusz presztízseiből is részesültek, a kultusz terjesztésével tehát saját befolyásukat is növelték. A Gergely hagiográfiai munkái által közvetített kép egy sikeres és mindenekfelett hatékony szentről, Sulpicius művének második átdolgozása, végül pedig Márton beillesztése Gallia történetébe sokak számára vonzóvá tette a kultuszt és szívesen társultak bele. Szent Márton hatalmas csodatévő volt, de nem egy város szentje, bár kultuszának központja Tours-ban volt. Raymond Van Dam érdekes feltételezése szerint Gergelynek az adhatott lökést Szent Márton kultuszának fellendítésére, hogy az 570-es években megszilárdította helyzetét az országos politikában, és ez a 6. század végére ért be.<sup>111</sup> Szent Márton tekintélye Gergelyre és politikai szövetségeseire vetült, akik saját céljaikra használták fel a szentet.

A 20. századi szakirodalom jól mutatja, mekkora hatása volt Tours-i Szent Gergely Márton-ábrázolásának. Bár Gergely Márton-kultusza korábbi előzményekből táplálkozott, kevés kutató kérdőjelezte meg Márton folyamatos népszerűségét legalábbis az 5. századtól kezdve. Pedig – mint minden ideológia – Szent Márton tisztelete is szüntelenül változott és módosult az egymást követő időkben és helyeken. A körülmények játéka folytán hol egész Gallia szentje volt, hol tökéletes aszkéta püspök, hol példás térítő, hol egy város vagy egy egész egyházmegye védőszentje. Több mint véletlen, hogy a fennmaradt források mindegyikét határozott kontextusba lehet helyezni, párhuzamosan a kultusz felhasználásában és értelmezésében bekövetkezett változásokkal. A kultusz megváltoztatására vagy új irányba terelésére irányuló valamennyi szándékos kísérlet fontos mérföldkő a kultusz történetében. Voltak olyan változások, amelyek nem hagytak nyomot maguk után, és csak elszórt töredékekből lehet következtetni rájuk, netán csak feltételezni lehet őket. Annyi biztos, hogy Szent Márton (néha már Tours-i Szent Márton) tisztelete a halálát követő első két évszázadban rengeteget változott és nem nyílegyenes irányban fejlődött. Kultusza folyamatos kompromisszum volt különböző szerzetesi és püspöki, helyi és egyetemes érdekek között. Mártont éppúgy nem nevezhetjük mindvégig egy tuda-

107 Tours-i Szent Gergely: *A frankok története*. V:49., 262.

108 Pietri, 1983. 215–221.

109 Wood, 1993. 253–270.; Halsall, 2002. 337–350.

110 George, 1992.

111 Van Dam, 1993. 71–72.

tosan elitista és szeparatista szerzetesi mozgalom ikonjának, mint Tours egyetemesen elismert védőszentjének. Mint minden életképes szellemi fogalom, Szent Márton jelentése és ábrázolása is állandó változáson ment át, hogy tükrözze környezetét. Ez arra is figyelmeztet, hogy a szentkultuszokat nem használhatjuk független forrásokként: alig vannak olyan jellemzőik, melyek ne azt a társadalmat jelképeznék, amelyben megszülettek. Márton szentsége sokat változott az első kétszáz évben, annak ellenére, hogy mélyén leülepedtek Sulpicius ábrázolásának – ha nem is céljai, de – hatásai. Tanulmányom ezek közül a változások közül mutatott rá néhányra, kiemelve, milyen gyümölcsöző eredményekhez vezet, ha a szentek kultuszát a mindenkori társadalmi kérdésekre válaszoló, a mindenkori társadalmat tükröző eszmeként fogjuk fel.

Fordította: Ságghy Marianne

## Forrás- és irodalomjegyzék

### Rövidítések

CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
MGH	Monumenta Germaniae historica
	AA Auctores antiquissimi
	SRM Scriptores rerum Merovingicarum
PL	Patrologiae Cursus Completus (Series Latina)

### 1. Kiadott források

#### Ágoston

1895–1923 Augustinus: *Epistulae 1–30. Epistulae 31–123. Epistulae 124–184. Epistulae 185–270. Epistulae: Praefatio et indices*. Ed.: Goldbacher, Alois. Vindobonae, 1895, 1898, 1911, 1923. (CSEL, 34/1–2., 44., 57., 58.)

1902 Augustinus: *De perfectione iustitiae hominis, De gestis Pelagii, De gratia Christi, De nuptiis et concupiscentia*. Ed.: Vrba, Carolus F.–Zycha, Josephus. Vindobonae, 1902. (CSEL, 42.)

#### Beda Venerabilis

2005 Bède le Vénéable: *Histoire Ecclésiastique du peuple anglais = Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Vol. 1. Trad.: Monat, Pierre–Robin, Philippe. Paris, 2005. (Sources Chrétiennes, 489.)

#### Collectio Avellana

1895 *Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae Avellana quae dicitur collectio*. Recensuit, commentario critico instruit, indices adiecit Otto Guenther. Vindobonae, 1895. (CSEL, 35.)

#### Epistolae Austrasicae

1957 *Epistolae Austrasicae*. In: *MGH Epp. 3. Epistolae Merovingici et Karolini aevi (I)*. Hrsg. v. Gundlach, Wilhelm–Dümmmler, Ernst. Berlin, 1957. 110–153.

## Fortunatus

1550 *Fortunati episcopi Pictaviensis de resurrectionis Dominicae die carmen*. Coloniae, 1550.

1994 Fortunat, Venance: *Poèmes*. Tome II. *Livres V–VIII*. Texte établi et traduit par Reydellet, Marc. Paris, 1994.

1996 Fortunat, Venance: *Œuvres*. IV. *Vie de Saint Martin = Vita Sancti Martini*. Texte établi et trad. par Quesnel, Solange. Paris, 1996. (Collection des universités de France, 336.)

## Le Blant

1856–1865 *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VII<sup>e</sup> siècle*. Vol. 1. *Provinces gallicanes*. Vol. 2. *Les sept provinces*. Réunies et annotées par Le Blant, Edmond. Paris, 1856–1865.

## MGH AA

1885 MGH AA 7. *Magni Felicis Ennodi opera*. Hrsg. v. Vogel, Griedrich. Berlin, 1885.

1892 MGH AA 9. *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. (I)*. Hrsg. v. Mommsen, Theodor. Berlin, 1892.

## MGH Poetae Latini

1914 MGH Poetae Latini aevi Carolini et Merovingici. IV. Teil 2. *Rhythmi aevi Merovingici et Carolini*. Hrsg. v. Strecker, Karl. Berlin, 1914.

## MGH SRM

1896 MGH SRM III. *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot (I)*. Hrsg. v. Krusch, Bruno. Hannover, 1896.

## Milánói Paulinus

1928 *Vita sancti Ambrosii, mediolanensis episcopi, a Paulino eius notario ad beatum Augustinum conscripta. A revised text, and commentary with an introduction and translation*. Ed.: Kaniecka, Mary Simplicia. Washington, 1928.

## Paulinus Nolanus

1999 *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Opera*. Pars 1. *Epistulae*. Hrsg. v. Hartel, Wilhelm von-Kamptner, Margit. 2. erw. Aufl. Vindobonae, 1999. (CSEL, 29.)

## Petricordiai Paulinus

1888 Paulinus Petricordiae: *De uita sancti Martini episcopi libri VI. De vita Martini*. Ed.: Petschenig, Michael. In: *Poetae christiani minores*. I. Mediolani–Pisis–Neapoli, 1888. 17–159. (CSEL, 16/1.)

## Prosper Aquitanus

1892 Prosper Aquitanus: *Chronicon*. Ed.: Mommsen, Theodore. In: MGH AA IX. Berlin, 1892. 341–485.

## Sulpicius Severus

1866 Sulpicius Severus: *Opera. Sulpicii Severi libri qui supersunt*. Recensuit et commentario critico instruxit Carolus Halm. Vindobonae, 1866. (CSEL, 1. benne: *Chronicon*, 3–105., *Dialogorum libri I–II*. 152–216.)

1967–1969 Sulpice Sévère: *Vie de saint Martin*. I–III. Introduction, texte et traduction par Fontaine, Jacques. Paris, 1967–1969. (Sources chrétiennes, 133–135.)

## Tours-i Szent Gergely

1884 *Gregorii Turonensis Opera*. Teil 1. *Libri historiarum X. Historia Francorum*. Teil 2. *Miracula et opera minora (Gloria martyrum, Gloria Confessorum, Passio et virtutes s. Juliani, Virtutes s. Martini, Vitae Patrum)*. Hrsg. v. Krusch, Bruno. Hannoverae, 1884–1885. (MGH SRM 1/1–2.)

1991 Gregory of Tours: *Life of the Fathers*. Trans. and introduction: James, Edward. Liverpool, 1991.



2010 Tours-i Gergely: *Korunk története – A frankok története*. Ford., bevez., jegyz.: Adamik Tamás–Mezei Mónika. Pozsony, 2010.

*Vie des Pères du Jura*

1968 *Vie des Pères du Jura*. Introduction, texte critique, lexique, traduction et notes par François Martine. Paris, 1968. (Sources chrétiennes, 142. Série des textes monastiques d'Occident, XXVI.)

## 2. Szakirodalom

Babut

1912 Babut, Ernest Ch.: *Saint Martin de Tours*. Paris, 1912.

Bailey

2004 Bailey, Lisa: Building Urban Christian Communities: Sermons on Local Saints in the Eusebius Gallicanus Collection. In: *Early Medieval Europe*, 12. (2004) 1–24.

Barlow

1995 Barlow, Jonathan: Gregory of Tours and the Myth of the Trojan Origins of the Franks. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 29. 1995. 86–95.

Brown

1971 Brown, Peter: The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. In: *Journal of Roman Studies*, 62. (1971) 86–101.

1972 Brown, Peter: The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy between East and West. In: Brown, Peter: *Religion and Society in the Age of St. Augustine*. New York, 1972. 208–226.

1981 Brown, Peter: *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, 1981.

1995 Brown, Peter: *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*. Cambridge, 1995.

1996 Brown, Peter: *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, 200–1000 A. D.* Oxford, 1996.

Chadwick

1975 Chadwick, Henry: *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*. Oxford, 1975.

Chase

1932 Chase, Alston Hurd: The Metrical Lives of St. Martin of Tours by Paulinus and Fortunatus and the Prose Life by Sulpicius Severus. In: *Harvard Studies in Classical Philology*, 43. (1932) 51–76.

Cubitt

2002 Cubitt, Catherine: Memory and Narrative in the Cult of Early Anglo-Saxon Saints. In: *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*. Eds.: Hen, Yitzhak–Innes, Matthew. Cambridge, 2002. 29–66.

Deichmann

1969–1976 Deichmann, Friedrich Wilhelm: *Ravenna: Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*. Bd. 1. *Geschichte und Monumente*. Bd. 2. *Kommentar*. Wiesbaden, 1969–1976.

Delahaye

1920 Delahaye, Hyppolyte: Saint Martin et Sulpice Sévère. In: *Analecta Bollandiana: Revue Critique D'hagiographie*, 38. (1920) 5–136.

## Dunn

1996 Dunn, Marilyn: *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Oxford, 1996.

## Ewig

1976 Ewig, Eugen: Der Martinskult im Frühmittelalter. In: Ewig, Eugen: *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. Atsma, Hartmut. München, 1976. 371–392.

## Fabre

1948 Fabre, Pierre: *Essai sur la chronologies de l'œuvre de saint Paulin de Nole*. Paris, 1948.

## Farmer

1991 Farmer, Sharon A.: *Communities of Saint Martin: Legend and Ritual in Medieval Tours*. Ithaca–London, 1991.

## Ganz

1995 Ganz, David: The Ideology of Sharing: Apostolic Community and Ecclesiastical Property in the Early Middle Ages. In: *Property and Power in the Early Middle Ages*. Eds.: Davies, Wendy–Fouracre, Paul. Cambridge, 1995. 17–30.

## Gauthier

2000 Gauthier, Nancy: Le réseau de pouvoirs de l'évêque dans la Gaule du haut moyen-âge. In: *Towns and their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Eds: Brogiolo, Gian Pietro–Christie, Neil–Gauthier, Nancy. Leiden, 2000. 173–207. (Transformation of the Roman World, 9.)

## George

1992 George, Judith W.: *Venantius Fortunatus: A Latin Poet in Merovingian Gaul*. Oxford, 1992.

## Griffe

1964–1966 Griffe, Élie: *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*. I. *Des origines chrétiennes à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*. II. *L'Église des Gaules au V<sup>e</sup> siècle*. III. *La cité chrétienne*. Paris, 1964–1966.

## Halsall

2002 Halsall, Guy: Nero and Herod? The Death of Chilperic and Gregory's Writing of History. In: *The World of Gregory of Tours*. Eds.: Mithcell, Kathleen–Wood, Ian. Leiden, 2002. 337–350.

## Harries

1978 Harries, Jill: Church and State in the *Notitia Galliarum*. In: *The Journal of Roman Studies*, 68. (1978) 26–43.

## Heinzelmann–Poulin

1986 Heinzelmann, Martin–Poulin, Jean-Claude: *Les vies anciennes de sainte Geneviève de Paris. Etudes critiques*. Paris, 1986.

## Jenkins

1965 Jenkins, Frank: St. Martin's Church at Canterbury. In: *Medieval Archaeology*, 9. (1965) 11–15.

## Jones

1964 Jones, Arnold Hugh Martin: *The Later Roman Empire: A Social, Economic and Administrative Survey*. I–II. Oxford, 1964.

Jones–Martindale–Morris

1971 Jones, A. H. M.–Martindale, J. R.–Morris, J.: *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. I. A. D. 260–395. Cambridge, 1971.

Klingshirn

1994 Klingshirn, William E.: *Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*. Cambridge, 1994.

Leo

1901 Leo, Friedrich: *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*. Darmstadt, 1901.

Leyser

1999 Leyser, Conrad: Semi-Pelagianism: In: *Augustine through the Ages: an Encyclopaedia*. Ed.: Fitzgerald, A. D. Grand Rapids, 1999. 761–767.

2000 Leyser, Conrad: *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford, 2000.

2002 Leyser, Conrad: 'Divine Power Flowed from this Book': Ascetic Language and Episcopal Authority in Gregory of Tours' *Life of the Fathers*'. In: *The World of Gregory of Tours*. Eds.: Mithcell, Kathleen–Wood, Ian. Leiden, 2002. 281–294.

Markus

1986 Markus, Robert Austin: Chronicle and Theology: Prosper of Aquitaine. In: *The Inheritance of Historiography, 350–900*. Eds.: Holdsworth, C. J.–Wiseman, T. P. Exeter, 1986. 31–43.

Mathisen

1989 Mathisen, Ralph W.: *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul*. Washington, 1989.

Matthews

1975 Matthews, John: *Western Aristocracies and the Imperial Court A.D. 364–425*. Oxford, 1975.

Muhlberger

1990 Muhlberger, Steven: *The Fifth-Century Chroniclers: Prosper, Hydatius and the Gallic Chronicler*. Leeds, 1990.

Munier

1963 *Concilia Galliae A. 314–A. 506*. Ed.: Munier, Charles. Turnhout, 1963. (Corpus Christianorum Series Latina, 148.)

Munier–Clercq

1963 *Concilia Galliae A. 511–A. 695*. Eds.: Munier, Charles–Clercq, Charles de. Turnhout, 1963. (Corpus Christianorum Series Latina, 148a.)

Pietri

1983 Pietri, Luce: *La ville de Tours du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Naissance d'une cité chrétienne*. Rome, 1983. (Collection de l'École française de Rome, 69.)

1997 Pietri, Luce: Clovis et l'église de Tours. In: *Clovis: histoire et mémoire*. Vol. I. *Le baptême de Clovis, l'événement*. Ed.: Rouche, Michel. Paris, 1997. 321–330.

Prinz

1981 Prinz, Friedrich: Le cas test: le conception de l'église de l'évêque Martin de Tours et la persécution des priscillianistes. In: *Clovis histoire et mémoire*. Vol. I. *Clovis et son temps, les événements*. Ed.: Rouche, Michel. Paris, 1981. 205–233.

1988 Prinz, Friedrich: *Frühes Mönchtum im Frankenreich: Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung, 4. bis 8. Jahrhundert*. München, 1988.

Rees

1998 Rees, Brinley Roderick: *Pelagius: Life and Letters*. New York, 1998.

Sharpe

2002 Sharpe, Richard: Martyrs and Local Saints in Late Antique Britain. In: *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*. Eds.: Thacker, Alan–Sharpe, Richard. Oxford, 2002. 75–154.

Stancliffe

1983 Stancliffe, Clare: *St. Martin and his Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus*. Oxford, 1983.

Thacker

2000 Thacker, Alan: Peculiaris Patronus noster: The Saint as Patron of the State in the Early Middle Ages. In: *The Medieval State*. Eds.: Maddicott, J. R.–Paliser, D. M. London, 2000. 1–24.

Trout

1999 Trout, Denis E.: *Paulinus of Nola: Life, Letters and Poems*. Berkeley, 1999.

Van Dam

1985 Van Dam, Raymond: *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley, 1985.

1986 Van Dam, Raymond: Paulinus of Périgueux and Perpetuus of Tours. In: *Francia*, 14. (1986) 567–573.

1988 Van Dam, Raymond: Images of Saint Martin in Late Roman and Early Merovingian Gaul. In: *Viator*, 19. (1988) 1–27.

1993 Van Dam, Raymond: *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton, 1993.

Wallace-Hadrill

1983 Wallace-Hadrill, John Michael: *The Frankish Church*. Oxford, 1983.

Wataghin

2000 Wataghin, Cantino G.: Christianisation et organisation ecclésiastique des campagnes: L'Italie du nord aux IV<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles. In: *Towns and their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Eds.: Brogiolo, Gian Pietro–Christie, Neil–Gauthier, Nancy. Leiden, 2000. 209–234. (Transformation of the Roman World, 9.)

Weaver

1996 Weaver, Rebecca Harden: *Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy*. Macon, Ga., 1996. (North American Patristic Society Monograph Series, 15.)

Werner

1991 Werner, Martin: The Liudhard Medalet. In: *Anglo-Saxon England*, 20. (1991) 20–41.

Wood

1979 Wood, Ian: Early Merovingian Devotion in Town and Country. In: *The Church in Town and Countryside*. Ed.: Baker, Derek. Oxford, 1979. 61–76. (Studies in Church History, 16.)

1993 Wood, Ian: The Secret Histories of Gregory of Tours. In: *Revue Belge de philologie et d'histoire*, 71. (1993) 253–270.

1999 Wood, Ian: Augustine and Gaul. In: *St. Augustine and the Conversion of England*. Ed.: Gameson, Richard. Stroud, 1999. 68–82.

2001a Wood, Ian: *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050*. London, 2001.

2001b Wood, Ian: Topographies of Holy Power in Sixth-Century Gaul. In: *Topographies of Power in the Early Middle Ages*. Eds.: De Jong Mayke–Theuws, Francis. Leiden, 2001. 137–154.

2002 Wood, Ian: Constructing Cults in Early Medieval France: Local Saints and Churches in Burgundy and the Auvergne. In: *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*. Eds: Thacker, Alan–Sharpe, Richard. Oxford, 2002. 133–187.

ALLAN SCOTT MCKINLEY

THE FIRST TWO CENTURIES OF SAINT MARTIN OF TOURS

Saint Martin is today widely accepted as one of the premier non-biblical saints of the Christian world; indeed, his cult is more popular than those of many biblical saints. It has generally been taken as given that he held this position from soon after his death, at least around Tours and northern Gaul, a position derived because of the obvious sanctity of his life. This paper presents a critical examination of the evidence for the cult of Saint Martin in the fifth and sixth centuries. Through examination of the various manifestations of Martin's cult, it argues that the cult had different meanings and significance at different times and places, and that the commonly perceived popularity of Martin's cult was in fact an illusion created by the constant reinvention and promotion of various interpretations of Martin by interested parties, from aristocratic ascetics to politically active bishops.





## A tours-i zarándoklatok a 7–10. században<sup>1</sup>

„A Loire folyón hajózva Tours városába érkeztek. Szent Kolombán megkérte őreit, hogy hajójukkal kössenek ki a kikötőben, és engedjék meg, hogy felkeresse hitvalló Szent Márton sírját. Az örök megtagadták kérését, mert sietni akartak. Hajtották az evezősöket, hogy gyorsan evezzenek át a kikötőn, és megparancsolták a kormányosnak, hogy tartsa a hajót a folyó közepén. Kolombán ekkor bánatosan az égre tekintett és panaszosan jajgatott, hogy nem láthatja a szentek sírjait. Az evezősök minden ellenkező igyekezete dacára a kikötőbe futottak be: a hajó megállt, mintha kivetették volna a horgonyt, és a kikötőre fordult. Kolombán őrei nem tudták irányítani a hajót, arra ment, amerre akart: a folyó közepétől a kikötőig csodálatos módon úgy repült, mintha szárnyai nőttek volna. Partot érve megnyílt az út Isten embere előtt. Kolombán hálát adott az Örök Királynak, hogy meghallgatta szolgája kérését. Kiugrott a hajóból, Szent Márton sírjához rohant és egész éjjel ott imádkozott.”<sup>2</sup>

Így írja le 640 táján Jónás bobbioi szerzetes Szent Kolombán 610-es zarándoklatát Tours-ba, melyre nehéz körülmények között került sor. II. Theuderich frank király (596–613) és nagyanyja, Brünhilde elűzte Kolombánt Luxeuilből és őrizet alatt deportálta Frankföldről vissza Írországba. Az út során a Loire-on leereszkedve Tours mellett haladtak el, ekkor Kolombán megkérte őreit, hadd menjen ki imádkozni Szent Márton sírjánál. Kérése ez által a csoda által teljesült. A történet jól illik Szent Márton csodáinak sorába, melyeket pár évvel korábban Tours-i Szent Gergely gyűjtött össze.

Márton szentsége már életében sok lelkes zarándokot csábíthatott Tours-ba, köztük Sulpicius Severust, aki már a csodatevő püspök halála előtt megírta Szent Márton-életrajzát.<sup>3</sup> A tours-i „zarándokok” első hulláma tehát már a 4. század végétől, a Márton halála előtti és utáni időkben megjelenik, bár ekkor még nemigen lehet „zarándoknak” nevezni őket: az első jámbor hívek jobbára a marmoutier-i apátság szerzetesei vagy szerzetesjelöltjei közül kerülhettek ki.<sup>4</sup> A püspökségben

1 A tanulmány eredeti megjelenése: Judic, Bruno: Le pèlerinage à Saint-Martin de Tours du VII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle. In: *Les pèlerinages dans le monde à travers le temps et l'espace. Actes du colloque organisé le 9. 11. 2005.* Ed.: Chelini, Jean. Paris, Picard, 2008. 55–72.

2 Jonas de Bobbio, 1988. c. 22 (42). 148.

3 Sulpice Sévère, 1967–1969. Magyarul: Sulpicius Severus, 1998.

4 Tours-ral szemben, a Loire túlsópartján fekvő Marmoutier apátságot 372-ben Márton püspök alapította (a fordító kiegészítése).

Mártont követő Briccius marmoutier-i apát azonban Sulpicius nagy csalódására nem karolta fel elődje kultuszát.

A tours-i zarándoklat az 5. század második felében lendült fel Perpetuus püspöknek köszönhetően, aki Szent Márton sírja fölé nagy méretű bazilikát emeltetett a Briccius által épített szerény kápolna helyett. Perpetuus püspök rendelte meg a verses formában megírt *Vita Martinii* is Petricordiai Paulinustól. Paulinus sokat átvett Sulpiciustól, de újabb csodákat is feljegyzett, amelyek akkor történtek, amikor Tours-t 437-ben megtámadták a hunok, vagy 459-ben Aegidius *magister militum* győzelmet aratott a vizigótok fölött Szent Márton égi közbenjárására. Az 5. század végén két életrajz bizonyítja Szent Márton tiszteletét, a *Jurai atyák élete* és *Szent Genovéa élete*.<sup>5</sup> Tours jámbor aszkétákat is odavonzott, Ursust, aki Loches-ban és Venantiust, aki a Szent Márton-bazilikával szomszédos monostorban telepedett le. Híres és kevésbé ismert személyek követik a Szent Márton szentsége által Tours-ba vonzott hívek és zarándokok növekvő mozgalmát. Némi túlzással már Petricordiai Paulinus is a világ különböző részeiről érkező tömegekről beszél. I. Klodvig frank király (466–511) az 5. század végén a vizigótok elleni hadjáratra vonulva maga is meggyőződhetett arról, milyen fontos szent hely Tours. 508-ban, a vizigótok elleni másik győztes hadjáratáról visszatérve, látványosan kinyilvánította Szent Márton iránti tiszteletét, megalapozva a monarchia szoros kötődését a szenthez.

A 6. század második felében a Szent Márton-kultusz és -zárandoklat újabb tetőpontjához érkezett, melyről Tours-i Szent Gergely és Venantius Fortunatus írásai tanúskodnak. Fortunatus Poitiers-ban verses formába ültette Szent Márton életrajzát, legfontosabb forrásunk azonban az 573-tól tours-i püspökként tevékenykedő Gergely. Nemcsak *A frankok története* szolgál új elemekkel Szent Mártonról – például a Candes-ban elhunyt Márton holtteste körül kirobbanó konfliktussal –, hanem *Szent Márton csodáinak* négy könyve is, melyek Szent Márton Gergely korában véghezvitt csodáiról szólnak. A négy könyv kérdés-felelet formájában „cédulázta ki” az egyes csodatételeket. A második munkafázisban Gergely ezeket a „cédulákat” fésülte egybe műve fejezeteivé. A négy könyv nem egyszerre jelent meg, hanem – változó fejezetszámokkal – egymást követően.

A csodagyűjtemények Márton kultuszának terjesztését és a tours-i zarándoklat népszerűsítését célozták.<sup>6</sup> Tours-i Szent Gergely rengeteg információt gyűjtött egybe: 267 zarándoklatról tudósít, ami már elegendő egy statisztikához. A zarándokok többsége Tours környékéről érkezett, de legalább felük távolabbi régió-

5 Pietri, 1983. A középkori zarándoklatokról: Sigal, 1974; Köting, 1980; Chélini–Branthomme, 1982; Chélini, 1991; Vaucelle, 1908; Delaruelle, 1963. Tours-t nem említi Davidson–Dunn–Wood, 1993. A Szent Márton-zarándoklatról, különös tekintettel Meroving-kori gyökereire: Albert, 1999. 148–152.

6 Pietri, 1983. 534–546. Schlick, 1966. 278–286. munkájára támaszkodik. Pietri a *De virtutibus sancti Martini* keletkezéstörténetéről azt írja, hogy Tours-i Gergely először kérdőíveket vett fel a csodák szemtanúival. A beszámolókból Gergely megszerkesztette műve soron következő egységét. A könyvek (a négyből az utolsó háromban olvashatók az adatlapok alapján összeállított csodaleírások) nem egyszerre készültek (a fordító kiegészítése). Pietri hangsúlyozza továbbá, hogy a fejezetek száma minden könyvben a Mt 13,23 bibliamagyarázatát követi: a harmincszoros, hatvanszoros és százszoros termést hozó búza: az első könyv 40 fejezetből (30+10), a második könyv 60 fejezetből áll, a két könyv együtt 100 fejezetet ad ki; a harmadik könyv szintén 60, a negyedik könyv pedig 47 fejezetből áll, de utóbbi befejezetlen.

ból: a Francia-középhegységéből (Clermont és Limoges, 22,5%), Tours nyugati részéből (18%), Északkelet-Galliából (Soissons, Cambrai, Reims, Metz 15,5%), Dél-nyugat-Aquitaniából (13%), a Párizsi-medencéből és Normandiából (11%). A zarándokok 12%-a a gallofrank területeken kívülről érkezett, elsősorban Hispaniából és Itáliából. A Szent Mártonhoz igyekvő zarándokok tehát főleg gallofrank vidékekről érkeztek, de ez nem jelenti azt, hogy kizárólag regionális lett volna a kultusz; Északkelet-Gallia városai azért szerepelnek nagy számban, mert Szent Márton a Frank Királysághoz kötődött. A nevekből megállapítható, hogy megközelítőleg egyenlő arányban voltak jelen germán és gallo-római zarándokok. Ekkortól már a frank népesség nagyfokú asszimilációjával számolhatunk, a gallo-rómaiak körében a legdivatosabbak a germán nevek voltak. A germán nevek jelentős aránya Szent Márton politikai szerepét és népszerűségét is jelezheti a nemrég keresztény hitre tért népek között. A zarándokok között valamennyi társadalmi réteg képviseltette magát: a király és a királyi család tagjai, püspökök és klerikusok, névtelen tömegek és kisemberek egyaránt. Elsősorban testi gyógyulásért könyörögtek az igazi orvoshoz (*verus medicus*), de lelki szándékokról is hallunk.

A vallásgyakorlás egyik legelterjedtebb módja megérinteni a szent sírját vagy egy hozzá tartozó tárgyat. A kapcsolatot a kontaktereklyék (*brandea*) használata könnyítette meg, amilyen a sírt borító lepel cérnaszála, a sírkőről lekapart por, a sírra helyezett vászonról lecsorgó víz néhány cseppje vagy a sírra helyezett viola olaja. Ilyen ampullák a szentföldi zarándokok körében is ismertek voltak.<sup>7</sup> A zarándokok a kontaktereklyéket a zarándoklat után magukkal vitték Tours-ból. A zarándokok vallása nemcsak „anyagias” volt: a tours-i bazilika feliratai (*tituli*) lelki értelmet adtak zarándoklatuknak azzal, hogy „Szent Márton Istenének” ajánlották be őket. A hitre való nevelés összekapcsolódott az alázattal, a bűnbánattal, a megbánással és főleg az alamizsnálkodással. A zarándoklatot követően egyes hívők Tours-ban ragadtak mint szerzetesek vagy remeték.

## 7–8. századi zarándoklatok

Tours-i Szent Gergely után a 7–10. századi tours-i zarándoklatokról nincs hasonlóan gazdag információnk. A hagiográfia azonban hasznos felvilágosításokkal szolgálhat, mint Szent Kolumbán esete is, aki Szent Márton híveként egy teljes éjszakán át – feltehetően őreivel együtt – a szent tours-i sírjánál imádkozott. Eközben tolvajok elloptak egy zsák aranyat a hajójukról. Az esetről értesülve Szent Kolumbán visszarahant Szent Márton sírjához, először könyörgött, majd a szent szemére vetette, hogy „nem azért töltöttem az éjjelt sírod mellett virrasztva, hogy hagyd, hogy ilyen igazságtalanság történjen velünk!”. A tolvajt rögtön fülön csípték, cinkosai visszaszolgáltatták az ellopott pénzt. Ez a csoda többet elárul a tours-i zarándoklatról: a

7 Pietri, 1983. 576–588. Ilyen ampullát találtak a 19. században egy ásatás alkalmával a vendée-i Saint-Martin de Fraigneau gallo-római villájában, melynek neve nem lehet véletlen. A Bobbióban és Monzában őrzött szentföldi ampullák gyűjteménye jól ismert. Ezüstből készültek és a longobárd királynő, Theodelinda és Nagy Szent Gergely kapcsolatáról tanúskodnak. A szokás igazolható a 6. század végén: Beaujard, 1997. 263–270.

rossz helyismerettel rendelkező „idegen” látogatók tömege vonzotta a gonosztevőket. Már Tours-i Szent Gergely is jelezte, hogy a zarándokok között bűnözők is voltak.<sup>8</sup> Kolumbán zarándoklata nem a véletlen műve. Kolumbán lelkisége Szent Márton örökségéből táplálkozott, ahogy azt Jónás bobbioi szerzetes mondja Kolumbán életrajzában. Az eboriaci csodák közül Jónás kiemeli Ercantruda apáca esetét, akinek apátnője megtiltotta, hogy áldozzon, mert vétett a regula ellen. Másnap Szent Márton ünnepe volt. A halálra vált apáca térdre borulva imádkozott és bocsánatot nyert.<sup>9</sup>

Vizsgáljuk meg a 7–8. századi tours-i zarándoklatok néhány jellemzőjét. 615 körül Gaugericust „a legkegyesebb Klotár király a boldog és hitvalló Márton sírjához küldte számos adománnyal, hogy szétosszák azokat a lajstromba vett szegények között Tours-ban”. Gaugericus 585–625 között volt Cambrai püspöke. Ezt az adatot a 7. század második felében összeállított *Vita prima* alapján ismerjük, amelyben a tours-i zarándoklat kapcsán említik a király nagylelkű adományát.<sup>10</sup> A 7. század elejének ismert térítő szentje, Amandus Herbaugé a mai Vendée vidékén született, és a frank területek északi részén, az Escaut és a Meuse völgyeiben tevékenykedett. Életrajza szerint már fiatal korától kezdve Krisztus katonája (*Christo miles*) kívánt lenni: „Így e szünni nem akaró vágyában szüleit elhagyva Tours-ba ment a legkeresztényebb Márton sírjához, ahol leborulva imájában könnyek között kitörve teljes szíve vágyával óhajtotta, hogy a szent férfi közbenjárásával érje el az Úrnál, hogy a Mindenható soha többé ne engedje őt visszatérni saját földjére, hanem egész életében zarándok lehessen. Imájából felemelkedve haját rögtön levágatta és felvette a papi rendet.”<sup>11</sup>

Az egyházi karrier illetén kezdete nem egyedülálló a korban. Amanduséhoz hasonló a fiatal Aunacharius esete 560 körül, aki „szülei tudta nélkül, de Isten szeretetétől vezérelve két ifjú társával eljutott Tours városába Szent Márton sírjához, ahol levágta haját, és csatlakozott Autun püspökéhez, Szent Syagriushoz”.<sup>12</sup> A történet az auxerre-i püspökök gesztáiban szerepel, melyet a 9. században állítottak össze, de korábbi anyagokat is felhasználtak. A tours-i Szent Márton-zarándoklat a vallási pálya és lelki elhivatottság kiindulópontja is lehetett. Szent Amandus életrajza érdekes kiegészítéssel szolgál: a szentnek Tours-ban adatik meg, hogy zarándokként (*in peregratione*) éljen. Ez a térítésre utal, de az emberi élet zarándoklatként való keresztény felfogására is.

8 Pietri, 1983. 566. Bűnbánó gonosztevők is ide zarándokoltak, hogy múltbéli hibáikért vezekeljenek.

9 Jonas de Bobbio, 1988. I. könyv 5. rész. 101., II. könyv 13. és 6. rész. 210.

10 *Vita Gaugerici episcopi Camaracensis*. In: MGH SRM III. 655.; Rouche, 1986. 281–288.; Meriaux, 1999. 171–180. A 8. század végi *Passio Salvii* szerkesztője egy Valenciennes nevű birtokon említ Szent Márton-templomot.

11 „Sicque in eodem permanens desiderio, relicto solo parentibusque, Turonis ad sepulchrum sanctissimi petiit Martini, ibique prostratus, profusus in oratione uberrime lacrimis, ex toto cordis petiit affectu, quatenus vir sanctus oratione sua apud Dominum obtinere mereretur, ut numquam eum Dominus ad solum proprium remeare permetteret, sed omni vitae suae cursum in peregrinatione expenderetur. Cumque ab oratione surrexisset, statim comam capitis sui abscidens adeptusque clericatus honorem, omnem gratiam transcendebat in clero.” *Vita Amandi prima*. In: MGH SRM V. 1910. 433.

12 Sot, 2002. 64–65. Aunaire-rel együtt Auxerre-ben is említenek egy Szent Márton-templomot Desiderius püspök idején (605–623).

Szent Márton kultuszában nagy szerepet játszott a 7. században I. Dagobert király (629–639). Apját, II. Klotár frank királyt (584–629) követve Dagobert is buzgó tisztelője volt Szent Mártonnak. Eligius ötvöst bízta meg, hogy arannyal, ezüsttel és drágakövekkel díszített ereklyetartókat készítsen Germanus, Severinus, Piatu, Quintin, Lucianus, Genovéa, Kolumbán, Maximianus, Lolianus, Iulianus és még sok más szent tiszteletére. Az ötvös „*azonban mindenekelőtt Tours, Szent Márton városa számára készített a Dagobert király által adományozott pénzből, aranyból és drágakövekből készült csodálatos remekművet Szent Briccius sírjára, és arra a helyre, ahol a megboldogult Márton teste feküdt*”.<sup>13</sup> Ezek az ereklyetartók növelték a tours-i kegyhely vonzerejét. Eligius ötvös elérte Tours számára azt is, hogy Szent Márton dícsőségére az uralkodó elengedje a város adóját. Úgy állította be, mintha ez a kedvezmény már Tours-i Szent Gergely idejében is létezett volna. Szent Eligius életrajzát a 7. század második felében írta meg Dado (Ouen) Rouen püspöke, aki – mint Eligius – szintén Dagobert udvaronc volt. Chrodobertus tours-i püspök Eligius és Dado barátja volt. Mindhárman közeli kapcsolatban álltak Bathildis királynéval, II. Klodvig frank király (639–657) feleségével. A királyné életrajza szerint Bathildis támogatta a királyság ősi bazilikáit (*seniores basilicae*), azaz a Saint Denis, a párizsi Saint Germain, Saint Médard, (a sens-i?) Saint Pierre, Saint Aignan és Saint Martin bazilikákat. Chrodobertus alatt tehát Tours városa a frank hatalom legmagasabb szintjéhez kapcsolódott. Ekkor tűnik fel Szent Márton köpenye (*capa Martini*), ez az értékes ereklye, melyet a királyi kincstárban őriztek és onnan vittek a harcmezőre.<sup>14</sup>

## Régi és új szentek

Hogyan fogadja be a hagiográfia a felemelkedő új szenteket anélkül, hogy a régieket eltörölné? Szent Pardulfus, Guéret apátjának életrajza a 8. század végén a következő csodáról számol be: egy béna férfi öt éve a tours-i Szent Márton-bazilika előcsarnokában élt, várva a csodát, hogy meggyógyuljon. Egy éjjel álmában figyelmeztetést kapott, hogy menjen Limoges-ba és keresse fel Pardulfust. A Szent Márton-kolostor apátja, Audelandus adott neki egy szamarat és mellé kíséretként két szolgát az útra. Limoges-ba érve Pardulfus meggyógyította a beteget. Jól látható a két szent együttműködése, melyet Audelandus apát – aki egyáltalán nem féltékeny Pardulfus gyógyítóképeségére – nemes gesztusa is tükröz. A tours-i béna története a csoda nélkülözhetetlen része.<sup>15</sup> Párizsi Szent Germanus ereklyéinek 756. évi átvitele (*translatio*)

13 „*Sed praecipue beati Martini Toronus civitate, Dagoberto rege impensas praebente, miro opificio ex auro et gemmis contextuit sepulchrum necnon et tumbam sancti Briccionis et aliam, ubi corpus beati Martini dudum iacuerat, urbane conposuit.*” *Vita Eligii Noviomagensis*. In: *MGH SRM IV*. 1902. 688.

14 657-ben, II. Klodvig halálakor régensként Bathildis királyné gyakorolta a hatalmat fia, III. Klotár (657–673) mellett, akit Eligius, Dado és Chrodobert püspök is támogatott. Szent Márton köpenyének története, amit a királyi „kápólnában” őriztek, a 7. században jelenik meg: Leclercq, H., 1948. 381–390.; Pietri, 2000. 343–357. Chelles-től keletre egy Bussy-Saint-Martin nevű faluban, ahol Bathildis elhunyt, és testét a szentség illata vette körül, nagy román kori zárandoktemplom kapcsolódik a köpeny fennmaradásának legendájához.

15 *Vita Pardulfi abbatis Waractensis*. In: *MGH SRM VII/1*. 1919. 32–33.; Albert, 1999. 221–225. Albert kitart a két szent közti versengés mellett, és elmeséli az ördögtől megszállt tours-i nemes esetét, aki elutazott



ugyanezt a sémát mutatja: egy Angers környékén élő világtalan férfi, aki tizenkét éves korában mindkét kezére és lábára megbénult, elutazván Tours-ba, Szent Márton templomában visszanyerte szeme világát. Másnap éjjel álmában egy hang azt tanácsolta neki, hogy utazzon Párizsba, ahol Szent Germanus egész testét meggyógyítja.<sup>16</sup> Szent Ermenlandus 8. század végi életrajza a Nantes-tól délre, a Loire torkolatánál fekvő Indre monostorának történetét is elbeszéli. Két jelentős esetről számol be: egy parasztról (*rusticus*), akinek ostora, amivel vasárnapon dolgozott, büntetésből hozzáragadt a kezéhez, és ettől kezdve nem tudta használni egyik végtagját sem. Először Tours-ba ment, ahol Szent Márton közbenjárására az ostor levált kezéről, majd azt a tanácsot kapta, hogy kezei és lábai gyógyulása érdekében utazzon el Indre-be, Szent Ermenlandus sírjához. Hasonló a második elbeszélés is: egy vak és sánta férfi gyógyulást keresve Rómába zarándokolt. Hosszan időzve a városban egyszer csak megjelent előtte Szent Péter és így szólt: „Menj Tours-ba, és újra egészségesek lesznek a kezeid és a lábaid. Ezután utazz Indre-be, ahol Szent Ermenlandus sírjánál a szemed világát fogod visszanyerni.” S így is történt. Az egyik zarándokútvonal valóban Rómából Tours-ba, majd innen a Loire torkolatán keresztül Indre-be vezetett.<sup>17</sup>

Ugyanebbe a sorba tartozik a Szent Austregisilus csodáiban feljegyzett Bourges-i Lupus zarándoklatának története. A csodák későbbiek, mint Szent Austregisilus életrajza, a Karoling-korra, a 9. század végére datálhatók. A csodagyűjtemény így ír a kérdéses zarándoklatról: „Ebben az időben élt egy férfi Bourges

---

Mozac apátságába, és Szent Stremonius segítségét kérte a gyógyuláshoz. Azonban már Eligius is tanúsítja két szent együttműködését: amikor Eligius Tours-ban tartózkodott, hogy ereklyetartókat készítsen, a házban, ahol megszállt, a háziasszony a férfi haját és szakállát megőrizte, de miután eltette azokat, el is feledkezett róluk. Később rájött, hogy milyen csodás jelenség érte a házat, és miután a püspöknél tudakozódott, felfedte Szent Eligius „ereklyéit”. Egy másik alkalommal a Szent Márton-kolostor egy szerzetesét súlyos bélbántalmak gyötörték, de Szent Eligius ampullája meggyógyította. Amikor ugyanabból a kolostorból egy másik szerzeteset a láz kínozza, Szent Eligius ruhadarabjának segítségével gyógyult meg. Eligius csodái Szent Márton városában, Tours-ban történtek.

- 16 *Translatio Germani episcopi parisiaci vetustissima* a. 756. In: *MGH SRM VII/1*. 1919. 426–427. Két különböző időben élt szent együttműködése jellemző a késő középkorban: Vauchez, 1981. 152. Szent Márton vagy Keresztelő Szent János jelent meg az álomban, hogy biztosítsák az új szentek szentségét. A 894. évi *Translatio Rigoberti episcopi Remensis* csodaleírása egy papról, aki fogfájásban szenvedett, és Szent Rigobert sírjánál meggyógyult, ezt követően amilyen gyorsan csak tudott, elzarándokolt Szent Márton sírjához is. *MGH SRM VII/1*. 1919. 79. A 9–10. század fordulóján keletkezett *Miracula Martini abbatis Vertavensis* valódi vetélkedésről számol be: *MGH SRM III*. 1896. 571. Egy toulouse-i vak és sánta ifjú azt a tanácsot kapta, hogy gyógyulása érdekében látogassa meg Szent Márton sírját. Elutazott Tours-ba, de hiába, mert Szent Márton nem járt közben sem Tours-ban, sem a Saintes-hez közeli Sanjouban. Végül Vertouban gyógyult meg. Vertoui Szent Márton csodái más hagiografikus szövegekben is fennmaradtak: *Vita II Maximini episcopi Trevirensis*. In: *MGH SRM III*. 1896. A versengés a névegyezés miatt éleződött ki, ami nem feltétlenül jelent véletlen egybeesést: éppen ellenkezőleg, Szent Márton kultuszának 6. századi sikere nyilvánul meg a Loire torkolatánál, ott, ahol Vertoui Márton élt. Ez áll Bragai Szent Mártonra is.
- 17 *Vita Ermenlandi abbatis Antrensis auctore Donato*. In: *MGH SRM V*. 1910. 674–710.; Albert, 1999. 222.; Judic, 2004. 499–510.; Smith, 2000. 317–339. A *Vita II Maximini episcopi Trevirensis*ben szereplő eset: In: *MGH SRM III*. 1896. 77.: Szent Maximinus Szent Márton kíséretében utazott Rómába. A vitát a 9. században állította össze Ferrières-i Lupus egy 8. század második feléből származó szöveg felhasználásával (Gauthier, 1980. 201. skk.). A 6. században Magnericus püspök Trierben alapított Szent Márton-monostort, de csak a 16. században kapcsolták eredetét Sulpicius Severus *Vita Martinijának* egyik epizódjához, Tetradius vendégszeretetéhez, melynek helyszíne Trier volt: Krönert, 2003.



városában, akit Lupusnak hívtak, igen erkölcsös, alázatos, bölcs és mértékletes volt, valamint szűzies életet élt, és szenvedélyesen vágyott arra, hogy eljuthasson Tours városába imádkozni. Mikor végre vágya teljesült, és a bazilikában – könyörögve bűnei bocsánatáért – hitvalló Szent Márton előtt már igen régóta imádkozott, s az ima végeztével felállt, Isten egyik szolgája, aki régóta figyelte áhítatosságát, odament hozzá, szelídséggel és nyíltsággal fordult felé, majd megkérdezte tőle: »Mi a neved? Honnan érkeztél és miért utaztál ide?« Mire a férfi így válaszolt: »Lupusnak hívnak és Bourges-ban lakom, azért jöttem ide, hogy a bűneim miatt imádkozzak.«<sup>18</sup> Ez a párbeszéd példázza, miket kérdeztek a Szent Márton-kolostor szerzetesei és kanonokjai az újonnan érkezett zarándokoktól. Ezek a beszélgetések, amelyekben feljegyezték a zarándok nevét, származási helyét és a zarándoklat szándékát, már a 6. században gyarapították azokat a „cédulákat”, melyekből Tours-i Szent Gergely Szent Mártonról szóló műveit megírta. A dialógus folytatásában egy egyházi javakat jogtalanul bitorló vétkes nagyúr csodás bűnhődéséről értesülünk. A csoda Szent Austregisilus közbenjárására ment végbe Bourges-ban, de a csodát Tours-ban látja egy szerzetes a Szent Márton-kolostorban.

A 8. századtól a tours-i zarándoklatokról közvetett felvilágosítással szolgálnak az ereklyehitelesítések. Sens-ban és Chelles-ben ebből a korból származó ereklyegyűjteményeket őriztek. Sens városában a Karoling-korban legalább hét Mártonhoz kötődő ereklyét vagy ereklyecsoportot őriztek minden további jelzés nélkül: egy szivacsot, hajszálakat, egy ruhadarabot és egy köpenyt, talán azt, amelyet megosztott a szegénnyel Amiens kapujánál. Sens-ban Szent Márton és Tours-i Szent Briccius ereklyéit más szentekkel társítják, Szent Eligiusszal, Sens-i Szent Leóval, Szent Leodegárral, Szent Péterrel és Szent Genovévával, Nagy Szent Gergely pápá-

18 *Miracula Austregisili*. In: MGH SRM IV. 1902. 205. A párbeszéd további része a következőképp hangzik. „Erre a másik így válaszolt: »Van valami, amit el kell mondanom Szent Austregisilus szolgálóiról. Az utóbbi napokban lélekben Bourges-ban voltam, de valójában még sosem jártam ott. Mivel tudom, hogy hiszel nekem, és hogy szíved kételkedését eloszlassam, megosztok veled valamit. A két folyó, az Auron és az Yèvre között van egy Szent Szulpic-templom.« Mire a másik helyeselt: »Ez igaz.« Mire az első így folytatta: »De van arra a keleti oldalon egy másik templom is, a Szent Austregisilus, még a templom fényei láthatóak, igaz?« Erre a szerzetes azt felelte: »Ez így van.« Majd Isten szolgája így folytatta: »Hidd el nekem, mert én mostanában lélekben Szent Austregisilus templomában voltam, és láttam azokat, amiket az előbb felsoroltam. Láttam a szegények lajstromát a templom kapuja előtt, és Szent Péter apostol épp ott állt Szent Austregisilus fogadtatásánál, és vele volt még Szent Laurianus és Szulpic és még sok más szent, akik testben Bourges környékén maradtak. Tőlük nem messze állt Adroaldus, Bladegisilus, Suffronius, Guntaldus és még sokan mások is, akik kifosztották Bourges városát és lerombolták Isten házáit. Ahogy ott voltam, láttam, hogy Austregisilus leborul Szent Péter lábaihoz, és igazságért könyörögve így kiált: 'Tégy igazságot azokkal, akik hatalmukban tartják otthonainkat, és elvették az élelmet a szegényektől és szolgálóinktól.' Ahogy Austregisilus így könyörgött, Péter apostol elrendelte, hogy hozzanak elő néhány férfit, hogy bottal üssék őket, másokat lefejezzenek. Néhányakat imádkozásra bírt, másokat a kénköves pokolra vezetett. Végül a szűz, akinek Szent Péter fogta a kezét, Adroaldus fejére sújtott, halálba küldve ezzel. Ekkor Szent Szulpic azt mondta, hogy megkímélte volna Adroaldus életét. Austregisilus válaszképp ezt mondta: 'Mindig is gyenge voltál és meg is maradtál annak. Talán nem akarsz megbosszulni szolgálódat, akik érted kiáltanak éjjel-nappal?' Ahogy ezt a látomást most elmeséltem, a látottak eltűntek a szemem elől.« Miután Lupus végighallgatta, Isten szolgájának áldását kérte. Visszatért városába, és elmesélte a szerzeteseinek, mit hallott Isten szolgájától. Ezután nem sokkal, ugyanez az Adroaldus lázas lett és meghalt. Ezt követően semmi kétség, hogy Isten szolgája látta a vádaskodó Austregisilust. Ezután nem élt már sokáig, így mindenki elfogadta az ítéletet, aszerint, hogy jót vagy rosszat cselekedett-e.”

val és Szent Györggyel.<sup>19</sup> Chelles-ben négy ereklyehitelesítő maradt fenn a 8. század második feléből, köztük a marmoutier-i „szent hétalvó” ereklyéi. Ez az adat nagyon érdekes, hiszen azt mutatja, hogy a zarándokok végigjárták a Tours környéki Szent Márton-szentélyeket, ahogyan azt más korszakokból tudjuk.<sup>20</sup>

## Alkuin szerepe

Fredegarius krónikájának folytatója szerint Kis Pipin frank majordomus aquitaniai hadjáratáról visszafelé megbetegedett és elzarándokolt Szent Márton sírjához, hogy közbenjárását kérje: „vétkei miatt legyen hozzá irgalmas, és könyörögjön számára kegyelemért az Úrnál”. Útközben Pipin bőkezűen alamizsnálkodott templomoknak, kolostoroknak és a szegényeknek. Elkísérte hitvese és két fia, Károly és Karlomann is. Röviddel ezután Kis Pipin Saint-Denis-be utazott, ahol elhunyt.<sup>21</sup> 800-ban Nagy Károly is elzarándokolt Tours-ba, útjához sajnálatos esemény kapcsolódik: Károly felesége, Liutgard ekkor halt meg, és a Szent Márton-bazilikában temették el. Károly ekkor találkozott Alkuinnal, és készült fel arra a fontos eseményre, ami annak az évnek a karácsonyán történt Rómában, és a császárság visszaállítását eredményezte Nyugat-Európában.<sup>22</sup>

Alkuin tours-i jelenléte kiemelkedő tényező volt a 8–9. század fordulójának zarándoklatában. Alkuin Szent Márton tisztelőjeként több más életrajz mellett (Szent Riquier, Szent Vaast és Szent Willibrord) megírta a szent életrajzát. Az Alkuin-féle *Vita Martini* nemcsak Sulpicius Severus munkáját foglalja össze, hanem – mint Christiane Veyrard-Cosme megállapította – más hagiografikus munkáiban is kölcsönöz Sulpicius Severus szövegéből, és teljesen átveszi a mártoni lelkiséget.<sup>23</sup> Alkuin áhítata korábbra nyúlik vissza tours-i apátságánál, talán Szent Márton angliai tiszteletében gyökerezik. Beda Venerabilis *Egyháztörténetében* utal arra, hogy Canterbury határában már akkor állt egy Szent Mártonnak szentelt templom, amikor Nagy Szent Gergely római térítői 579-ben odaérkeztek.<sup>24</sup> Ez a templom ma is létezik: a régészeti feltárások alapján rekonstruált 6. századi épülete a keresztény Meroving hercegnőhöz, Berta királynéhoz kötődik, aki a pogány Æthelbert kenti király (564–616) hitvese volt. Angolszász területen más Szent Márton-templomok is is-

19 Prou-Chartraire, 1898. 138. Szent Márton és Briccius püspök ereklyéi, Márton szivacsja, haja és ruhái: uo. 155–156. A katalógus számozásában n° 84–91. Szent Márton ereklyéi: uo. 92–93. n° 88. („*De clamidi beati Martini quam dimisit pauperi in porticu Ambiensis*”). Szent Márton és mások, Eligius, Sens-i Leó, Briccius, Leodegár ereklyéi: uo. 160. n° 121. Szent Péter, Szent Márton és Szent Genovéa ereklyéi: uo. 161. n° 133. („*De sancto Martino, sancti Gregori pape, sancti Georgii martyris.*”).

20 Laporte, 1989. A Szent Mártonhoz vagy a hozzá kapcsolódó ereklyék: Prou-Chartraire, 1898. 120. (n° 24., 81.). 121. (n° 118. – „*a marmoutier-i hétalvók*”, 8. század második fele), 126. (n° 82–83.), 235. és 250.

21 *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici continuationes*. In: MGH SRM II. 1888. 192–193.; Frédegairre, 2001. 261.

22 Chélini, 1961. 19–50.

23 Veyrard-Cosme, 2003. 385–386.; Deug-Su, 1983.

24 Beda Venerabilis, 2005. 205.

mertek, például Yorkban.<sup>25</sup> Alkuin Rikulfnak, Mainz érsekének írt levelében felsorolja, hogy barátai és diákjai hol tartózkodnak: Angilbert Itáliában, Candidus Bretagne-ban, a beteg Mopsus Szent Márton mellett. Ha ezt a levelet 794-ben írta, mint Dümmler állítja, akkor korábbi, mint Alkuin tours-i apátsági tisztsége. Mopsus, alkalmasint Alkuin egyik angolszász diákja Tours-ba zárandokolt, hogy gyógyulásra leljen a szent sírjánál.<sup>26</sup>

Alkuin Tours apátjaként levelezőpartnereit sokszor hívta a városba zárandoklatra, hogy „keressék Szent Márton oltalmát”,<sup>27</sup> „egy ima erejéig látogassák meg Szent Márton ereklyéit”,<sup>28</sup> „vajon nem gondolják-e, hogy Rómából visszafelé betérnek a védelmezőhöz, és közbenjárójukhoz, Szent Mártonhoz”,<sup>29</sup> „hogy megérintsék Szent Márton küszöbét”.<sup>30</sup> Ezekben az esetekben mi motiválta a zárandokokat, Alkuin vagy Szent Márton felkeresése? A zárandoklat számadatai is fontosak, a királyokon és kiemelkedő személyiségeken túl.<sup>31</sup> Alkuin Szent Willibrord ünnepére írt szentbeszédében felidézi a legkiemelkedőbb szentélyeket és szentjeiket, Rómát Szent Péter és Pál sírjával, Milánót Szent Ambrussal, Agaunumot Szent Maurícusszal és a thébai szentekkel, Poitiers-t Szent Hiláriusszal, Párizst Szent Dénessel és Szent Germanusszal, valamint Champagne-t Szent Remigiusszal. Tours és Szent Márton kapcsolatáról így beszél: „*Minek nevezzelek, Tours városa, kicsi és hitvány vagy, de Szent Márton oltalma naggyá és tiszteletre méltóvá tesz. Vagy nem az ő megíngathatatlan pártfogása miatt özönlenek hozzád a keresztények tömegei?*”<sup>32</sup>

A Tours-ba sereglett zárandokok névtelen tömege kedvezett a bűnözők megszaporodásának, ahogy az orléans-i szökevény példája mutatja.<sup>33</sup> 802-ben egy fogoly megszökött Orléans-ból, és abban a reményben, hogy menedéket lel a Szent Márton-bazilikában, Tours-ba ment. Theodulfus orléans-i püspök csapatot küldött az elfogatására, de Tours-ban a bazilikához sereglett dühös tömeg megakadályozta, hogy a fegyveresek elvigyék a rabot. Theodulfus dühében tájékoztatta Nagy Károlyt a történekről, és Alkuint vádolta bűnrészességgel. Bírálta a Szent Márton-kolostor szerzeteseinek életét és felszólította, hogy válasszon a monasztikus és a kánoni életmód között. Hélène Noizet szerint ez az eset „normateremtő

25 Lorans, 2006; Levison, 1946; Stenton, 1971. Szent Márton-templom állt Londonban, Yorkban, Lincolnban, Winchesterben.

26 *Alcuini Epistolae*. In: *MGH Epistolae IV*. 1895.

27 Uo. n° 184. Salzburgi Arnónak.

28 Uo. n° 223. Theotgarius apátnak.

29 Uo. n° 230. Æthelhard canterburyi érseknek.

30 Uo. n° 242. Salzburgi Arnónak.

31 A személyekre a Karoling temetési feljegyzések szolgálnak felvilágosítással, melyek fennmaradtak Toursban. Kiváltságos zárandokok temetéséről tanúskodnak, mint Adalberga vagy Bodo. Chélini, 1961. 2004 márciusában a tours-i vár kiállításán először mutatták meg az érdeklődő közönségnek ezeket a Karoling-kori szövegeket Cécile Treffort munkájának köszönhetően: Treffort, 2004. 353–369.

32 „*Quid te, Toronica, loquor, civitas, nimis quidem parvula et dispectibilis, sed sancti Martini patrociniis magna et laudabilis? Nonne propter illius certissima suffragia turbae ad te conflunt christianorum?*” *Vita Willibrordi archiepiscopi Traiectensis auctore Alcuino*. In: *MGH SRM VII/1*. 139.; Evreux-i Szent Taurinus dicshimnusza a 9. század első felében készült, és egy 10. századi kéziratban maradt fent. Paris BNF lat. 989, fol. 30v. Alkuin szentbeszédéből idéz: Gauthier, 1998. 17–25.

33 Noizet, 2004. 113–129.

konfliktus”, melyben az immunitás mellett olyan kérdések is felvetődnek, mint a menedékjog és a vallási közösség meghatározása, a hatalomgyakorlás természete, az udvaron belüli rivalizálások, vagy a szent tér újradefiniálása Alkuin szándéka szerint. A feszültséget jól érzékelteti, hogyan védekezik Alkuin Theodulfusszal szemben. Alkuin az orléans-i fegyvereseket védelmébe veszi, a lázadó tömeget pedig „részeg parasztok”-nak nevezi. Mindenáron meg akarta különböztetni a lázongó tömeget a Szent Márton-apátság szerzeteseitől. Ilyen indulatos tömegek válhatták ki azokat a zavargásokat (*turbae christianorum*), melyek rendszeresek voltak Tours-ban Szent Márton sírja körül.

A parasztok Tours mellől érkezhettek, de nem zárható ki egy nagyobbacska „külföldi” tömeg sem. A *Vita Alcuini*, amelyet a 820-as években állítottak össze Alkuin tanítványai, felelevenít egy igen szórakoztató epizódot. Egy angolszász pap, bizonyos Aigulfus felkereste Alkuint Tours-ban. Ahogy megállt a városkapu előtt, négy tours-i szerzetes észrevette az idegent, s mivel azt hitték, nem fogja érteni, hogy miről beszélgetnek, így szóltak: „Ez a brit vagy skót biztos azért jött, hogy meglátogassa a másik britet bent. Istenem, szabadítsd meg a kolostort a britektől, mert ahogy a méhek mindenünnen visszaröpülnek királynőjükhöz, úgy jönnek ezek Alkuinhoz.”<sup>34</sup> Aigulfus elmondta Alkuinnak, mit hallott. Angolszász zarándokok tehát látogatták Tours-t (de mellettük a bretonok is, hiszen Bretagne Tours érseki fennhatósága alá tartozott).

813-ban Nagy Károly öt reformzsinatot hívott össze Mainzban, Reimsben, Tours-ban, Chalon sur Saône-ban és Arles-ban. A chaloni zsinat határozatai egyforma rangra emelték a római és a tours-i zarándoklatokat. A tours-i zsinati határozatokban ezzel nem találkozunk, de híres 17. kánonja felveti a kérdést, hogy a prédikációt németül vagy népnyelvi latinul mondják-e (*sive in theotisca lingua sive in romana rustica lingua*)? Ezt a francia nyelvre tett első utalásnak szokás tartani. Felmerül a kérdés, miért a tours-i zsinaton kerül egyenértékűként egymással szembe a két nyelv? A népi latin (*romana rustica*), ahogy arra a *Vita Alcuini* következtetni enged, a tours-i szerzetesek nyelve volt, a *theotisca* pedig az ősi germán nyelv, melyet Reimsben vagy Mainzban beszéltek. A *theotisca* először egy 787-es angol zsinaton jelenik meg, melynek összeállításában Alkuin is segédkezett, ami rányomta a bélyegét a zsinati szöveg megfogalmazására.<sup>35</sup> Ez bizonyítja a tours-i zarándoklat sokszínűségét, valamint azt, hogy több nyelven prédikáltak.

Hélène Noizet mutatta ki a Szent Márton-apátság oklevelei alapján, hogy a zarándokok elősegítették a település városiasodását.<sup>36</sup> A zarándokok adakoztak. Jámbor Lajos frank uralkodó (813–840) 832-es oklevelében, melyet 845-ben Kopasz Károly nyugati frank király (840–877) is megerősített, kettéosztotta a zarándokok által

34 „Aigulfus praeterea presbiter, Engelsaxo et ipse, ad eundem patrem visitandum Turonis venit. Cumque ante ianuam eius domus coepisset adsistere, ecce quidam Turonensium fratrum, simul videlicet quattuor iuncti, hunc respicientes putantesque, nihil eum illorum de locutione scire, conloquebantur ad invicem »Venit iste Britto vel Scoto ad illum alterum Brittonem, qui intus iacet. O Deus, libera istud monasterium de istis Brittonibus; nam, sicut apes undique ad matrem revertuntur, ita hi omnes ad istum veniunt.«” *Vita Alcuini*, c. 18. In: *MGH SS XV/1*. 1887. 193.

35 A 787-es angol zsinatról: Cubitt, 1995. 153–190., 270–271.; Judic, 2009. 105–120.; Bullough, 2004. A 813-as tours-i zsinatról: Cerquiglini, 1991. 41.; Banniard, 1992.

36 Noizet, 2003.

adott adományokat: egy részüket a kanonokok kapták (a ruhákat és a sírok díszítésére szánt tárgyakat kivéve), a másik részt (viaszt és olajat) a templom világítására tartották fenn. De már Nagy Károly 775. évi oklevelében is látható, hogy a kapus (*ianitor*) tisztességét a pincemesterrel (*cellarius*) azonosították. A kapus volt a vendégház gondnoka, és ő osztotta el a kegyes adományokat. Róbert apát 899. évi oklevelében visszaadja a Szent Márton-apátság szerzeteseinek a Szent Kelemen-cellát és a hozzá tartozó vendégházat, melyben a szegényebb zarándokokat szállásolták el: „Visszaadtuk a testvérek közösségének a Szent Kelemen-cellát minden javaival és tartozékaival együtt, ahol a szegények felüdülhetnek (...) a barátok minden évben válasszanak egy bőkezű testvért, aki a szegényekre és a zarándokokra gondot fordít.”<sup>37</sup> A Szent Kelemen-cella egy templom volt, melyre később vannak adatok. A Szent Márton-apátság nyugati részein elterülő földeken álló Szent Kelemen- és Szent Simplicius-templom, a vendégház és a földek a kapus alá tartoztak, ezeknek a jövedelme engedte meg, hogy a szegény zarándokokat is ellássák. Az egész városnegyedet a 9. században a zarándokok, pontosabban a szegény zarándokok jelenléte hozta létre.

## 9–10. századi zarándoklatok

A tours-i zarándoklatok a normann inváziók idején szüneteltek. Az értékes ereklyéket többször is biztonságos helyre vitték át, néha Tours-tól egészen messze, Chablis-ba. A megtorpanás nem tartott sokáig; a 853. évi normann támadást követően 854-ben a kanonokok Szent Márton ereklyéivel már ismét Tours-ban voltak. 856-ban, illetve 857-ben ismét támadtak a normannok, de 857-től 862-ig viszonylagos nyugalom honolt. Nem tudni, hogy a 865 körüli támadások idején az ereklyéket kimenekítették-e Tours-ból, vagy a kanonokok adót fizettek a normannoknak, és így azok a városban maradhattak. 872–877 között sok megpróbáltatás érte Tours-t, az ereklyék újfent Chablis-ba kerültek. 877 végére ismét visszatértek Tours-ba. 878-ban II. Lajos nyugati frank király (877–879) Tours-ba zarándokolt, és egy falut adományozott a Szent Márton-bazilikának, valamint megerősítette személyes felajánlását a szent sírja számára. A 9. század vége ismét nyugodt időszaknak nevezhető, de 903-ban egy újabb normann támadás okozta tűzvész pusztított a bazilikában és a többi templomban is. Ebben az időben Szent Márton ereklyéit a gallo-római városfalon belül őrizték, amit a normannok nem tudtak bevenni, mert a városkapunál felmutatott ereklyék megfutamították őket. 919-ben végül a relikviákat ünnepélyesen visszahelyezhették az újjáépített bazilikába.<sup>38</sup>

37 Uo. 251. A Szent Mártonnak szánt adományok jelentősége összefügg a zarándoklattal, ez már a 8. századi tours-i formuláreből kiderül: *donatio... ad basilicam sancti Martini*. Lásd: *MGH Legum sectio Formulae*, 1886. 135.; Depreux, 2004. 55–71.; Mabile, 1866; Gasnault, 1953, 1954. 24–66. Hélène Noizet is felhasználta ezt az oklevél-állományt (Noizet, 2003.). Az okleveleknek központi szerepe van a Szent Mártonnak adott adományok tanulmányozásában: Depreux, 2005. 345., 348–359.

38 Gasnault, 1961a. 51–66.; Gasnault, 1961b. 159–174. Szent Márton ereklyéinek felmutatása megfutamítja a normannokat: a csodát 903-ban Szent Radbodus, az utrechti Szent Márton-katedrális püspöke jegezte fel. A csodára a 12. századtól kezdve „Segítő Szent Márton” ünnepeként emlékeztek.



A 10. század eleji tours-i zarándoklatokról Clunyi Szent Odó munkái szolgálnak felvilágosítással. Odó 879-ben született tours-i nemesi családban; már gyermekkorában Szent Mártonnak szentelték, de ifjúkorában I. (Vörös) Fulkót, Anjou grófját és I. (Jámbor) Vilmost, Aquitania hercegét szolgálta. 898 körül lépett be a tours-i Szent Márton-kolostorba. Párizsban Auxerre-i Remigiusnál tanult, majd visszatérve Tours-ba 906-tól remeteként élt. 908-ban a Jura hegységben fekvő Balma (Baume-les-Messieurs) szerzetese lett, majd 924-ben Clunybe ment, 927-től 942-ig Cluny apátja volt.<sup>39</sup> Odó számos monostort megreformált, többek között a tours-i Szent Iulianus-apátságot; és mint Szent Pál, ő is Róma falain kívül halt meg.<sup>40</sup> Odó nagyszabású életműve a mártoni lelkiség kútforrása. Megírta egy világi ember, Geraldus, Aurillac grófja életrajzát, aki példamutató életével kiérdemelte, hogy szentként tiszteljék. A harcoló világi nemes életének ezen propagálása már a középkori mentalitás eltolódását mutatja a lovagság dicsérete felé. Geraldus Tours-ba zarándokolt, ahol szert tett Szent Márton ereklyéire, melyekkel birtokain új templomot alapított.<sup>41</sup> Odó Tours-i Szent Gergelyről írt életrajzában is felidézi Szent Márton jelentőségét: „Minden nemzet különleges szeretettel viseltet iránta, olyannyira, hogy manapság, amikor a szeretet kihűlni látszik, rengeteg ember sereglik a sírjához, akiknek a nyelvét sem ismerjük.”<sup>42</sup>

Odó a Szent Márton-bazilikát a 903-as normann támadás során ért pusztító tűzvészről is írt egy hosszú szentbeszédet. A 940 körül elkészült elmélkedésben Odó Nagy Szent Gergely-i lelkiséggel itatja át Szent Márton tiszteletét. A tűz rettetés megpróbáltatás volt Szent Márton híveinek, akiknek hite megingott. Odó nem mulasztja el megemlíteni, hogy a lángok Szent Márton ünnepe előtt csaptak fel. Mint rendszeren, most is nagy tömeg (*turmae populorum*) érkezett Tours-ba az ünnepre, de „katasztrófaturisták” is gyülekeztek a romokat megnézni. Ez azt mutatja, hogy sem Szent Márton tisztelete, sem a zarándoklat nem szünetelt. A tűzvész miatt azonban az emberek olyan megjegyzéseket tettek, melyek felháborították Odót: Szent Márton nem tudta megakadályozni szentélye pusztulását? Odó szentbeszédében azt mutatja ki, hogy a szerencsétlenség valódi okai a hívők, és különösen a szerzetesi közösség bűnei. Szent Mártont megalázták, de ettől csak még hatalmasabb. Hasonló megaláztatást szenvedett el Ábel, Jób, Keresztelő Szent János és maga Krisztus is keresztre feszítése előtt. Szent Benedek monostorát is lerombolta az ellenség, Keresztelő Szent János ereklyéi is elégték.

Odó főként a Szent Márton-apátság szerzeteseinek viselkedését kárhoztatja. A tűzvész után a kolostor védelmére hatalmas falakat emeltek, így próbálták megakadályozni az ellenség további betörését, de a falakon belül fogadót (*diversorium*) létesítettek, ahová nők is bejártak vizet meríteni, és szóba elegyedtek

39 Salernói, 2009. (a fordító megjegyzése).

40 Hourlier, 1981; Rosé, 2005.

41 Georges Duby hangsúlyozza a *Vita Gerald*i szerepét a középkori „lovagság” megjelenésében: Duby, 1973. 325–341., 335–336. Újabb bibliográfia: Rosé, 2005.

42 „*Multos tam gente quam lingua ignotos ad ejus sanctissimum tumulum confluere videamus.*” PL vol. 71. col. 127. Odó és Szent Márton kapcsolatáról: Rosenwein, 1978. 317–331.; Iogna-Prat, 1992. 135–191. Iogna-Prat szerint a Brühilda alapította és Nagy Szent Gergely kiváltságolta autuni Szent Márton-apátság ideális – és talán mítikus – mérföldkő a bencés szerzetesség kezdetei és Cluny között. Tours és Cluny kapcsolatáról Odó alapján: Atsma-Vezin, 1998. 121–132.



velük; lovasoknak is szabad bejárást engedélyeztek. A fallal nem az ellenséget zárták ki a kolostorból, hanem a szerzetesi méltóságot. Odó a szerzetesek fényűző ruháit is elítéli. Rómában hallotta, hogy dicsérték a Szent Márton-apátság szerzeteseinek viselkedését: a rómaiak szerint nem kell Rómába zarándokolnia annak, aki a Szent Márton-bazilika mellett lakik.<sup>43</sup> Ismét megjelenik a hasonlóság Róma és Tours között, ami Odó karrierjének fényében még erőteljesebb. A tours-i kanonokok elítélése talán egy új zarándoklat elterjedéséhez köthető. A fogadó nem zarándoklatot szállásolt-e el, akik között éppúgy voltak nők, mint férfiak? Nem mindenki járhatott a kútra? Alkuinhoz hasonlóan Odó is megveti a tömegzarándokokat, akiknek viselkedése távol van az „igazi zarándoklat” lelki céljaitól. Szent Márton és Jób összehasonlítását Nagy Szent Gergely *Moralia in Job* című munkája ihlette. Odó kommentálta Nagy Szent Gergely művét, ez inspirálta Turpio limoges-i püspöknek írt *Collationum* című művét is. Odó hatására VII. Leó pápa 938-ban a tours-i Szent Márton-bazilika bullájában ezt írja: „Szent Péter római zarándokhelyét kivéve egy szentély sem vonz ilyen soknyelvű hívő tömeget ilyen távolról...”<sup>44</sup>

## 11. századi zarándoklatok

A zarándoklatok történetét nem lehet különválasztani Szent Márton kultuszának történetétől. Eugen Ewig jegyzi meg Szent Márton frank kori kultuszáról, hogy a kultusz egymást követő újjáéledések, reneszánszok sora.<sup>45</sup> Luce Pietri az 5–6. század között felívelő és nyugalmi fázisokat mutat ki a kultuszban.<sup>46</sup> Ewig Utrecht esetére utal, ahol

43 *Sermo de combustione basilicae beati Martini*. In: *PL* vol. 133 col. 729–749.; Rosé, 2005. 187–191.; Noizet, 2003 (különösen a falról). A kútra járó nők esete Johannes Diaconus 875-ben írt Nagy Szent Gergely-életrajzában is szerepel. A 9. századi Nagy Szent Gergely-kolostorban egy pap elcsábított egy apácát, és a kolostortól nem messze építettek házat; a nő konyhájának építéséhez felhasználta a kolostori kutakat fedő deszkákat. A történet Odó *Collationum* című munkájában is megtalálható.

44 Idézi Vaucelle, 1908. 26. Rosé, 2005. 583. a Szent Márton-kultusz egyetemességét vizsgálja. Ezt jól érzékelteti a *De combustione* szentbeszéd: Szent Mártonnak „mindenhol nagy kegyességet tulajdonítanak, miként azt magával kapcsolatban megírta. Senkihez sem hasonlítható a szerzetesek és a püspökök közül, csak a prófétákhoz és az apostolokhoz, mindenben hozzájuk hasonló. Az egyiptomi, az indiai, a szíriai és az etiópiai és a világ többi ismert királysága is hallott róla. Mennyivel boldogtalanabb városunk, mely ekkora szenttel dicsekszik, de mi nem ismerjük fel. Szent Márton hírneve messze földre terjed. A költő így fejezte ki: »Gallia magas világítótornyának fénye Indiáig világít.« Ehhez hasonlóan: »Ahol Krisztust tisztelik, ott Szent Márton is.« Vajon ezek a vallásos megnyilvánulások nem azoknak a zarándokoknak az ismertetőjelei, akik rendszeresen Szent Mártonhoz igyekeztek a legtávolabbi területekről és ismeretlen nyelveken beszéltek? A régiek áhítata kifejezte Szent Márton iránti tiszteletüket és szeretetüket, ahogyan azt számtalan templom tanúsítja szerte a világon, melyek az ő nevét viselik. Isten anyja és az Egyház főpásztorja, Szent Péter után senkinek sincs annyira temploma, mint neki.” *PL* vol. 133. col. 746. A világítótorony metaforájáról: Bühner-Thierry, 2004. 521–556. Egyetemes érdeklődése ellenére Odó ragaszkodik kis helyi szentélyekhez is, mint Tulle. A tours-i tűzvész előtt kevéssel egy szegény embernek megjelent Szent Márton és visszatért Tulle-ba (*PL* vol. 133. col. 733.). Isabelle Rosé szerint Odó a tulle-i Szent Márton-apátság apátja volt, melyet szintén megreformált. Rosé, 2005. 44. Szent Márton kultuszának Odó általi terjesztéséről: Rosé, 2004.

45 Ewig, 1961. 1–18. a mainzi Szent Márton-dóm 6. századi felszenteléséről.

46 Pietri, 1983. A *Martinellus*nak nevezett gyűjtemény fontos szerepet tölt be a kultusz fejlődésében. Különböző szövegek vannak benne: Sulpicius Severus *Vitájától* Tours-i Szent Gergely Szent Márton csodáiról szóló négy könyvéig, emellett a bazilika titulusai és más kivonatok is szerepelnek Tours-i Szent Gergelytől.

Willibrord a 7. század legvégén Herstalli Pipin támogatásával Szent Márton-templomot alapított. Az itt álló romos templom Dagobert király idejére nyúlt vissza, s elképzelhető, hogy már akkor Szent Mártonnak szentelték. A 10. században Radbodus, az utrechti Szent Márton-templom püspöke írja le Szent Márton ereklyéinek hányattatását a 903-as tűzvész után.<sup>47</sup> Ermenland 673-ban alapítja meg Indre kolostorát a Loire-torkolatban, a sziget lakatlan, de már állt itt egy Szent Márton-templom. Itt vetődött volna Kolumbán partra hajójával, amikor Írországba deportálták?<sup>48</sup> Szent Odilia 9. században, Elzászban íródott életrajza érdekes történetet örökít meg: Hohenburgba nehezen lehetett felkaptatni, ezért Szent Odilia a hegy lábánál építtetett egy templomot, ahol a zarándokokat fogadták. A templomot Szent Mártonnak szentelték, nagy számban jöttek ide női zarándokok ír és angol területekről.<sup>49</sup> A liège-i Szent Márton-templom eredetét Heraclius püspök képzeletbeli zarándoklatával magyarázzák a 10. században.<sup>50</sup> A 11. század elején Katalóniában alapított canigoui Szent Márton-apátság patrocíniuma egy régebbi Szent Márton-templomét vette át. Katalánok ugyanakkor az 1000. év környékén nem zarándokoltak sem Tours-ba, sem a normandiai Mont Saint-Michelre.<sup>51</sup>

A Szent Márton-kegyhelyek egymást követő felfutása mellett megfontolandó Jean Chélini megállapítása, miszerint a késő antik–kora középkori kereszténységben kevés volt a zarándoklat. A korai zarándokutak fő célpontja Jeruzsálem volt, illetve a latin kereszténységben Róma és Tours. Az 1000. év után Szűz Mária és az „új” szentek tisztelete a zarándokhelyek elszaporodásához vezetett. Ezt a „kronologikus” elvet Peter Brown „strukturálja”: szerinte a judaizmus és az iszlám egyetlen helyre – Jeruzsálem, illetve Mekka – irányuló zarándoklati és a sokféle kegyhelyet célzó keresztény zarándoklatok szerkezetileg különböznek egymástól, a keresztény zarándoklatok ráadásul kettős irányúak, hol az ereklyék felé áramlanak a hívek, hol az ereklyék jönnek a hívek felé.<sup>52</sup>

---

A Martinellus a Karoling-kortól terjedt el: Bourgain–Heinzelmann, 1997. 300–309. A Szent Mártonnak szentelt katedrálisok korai alapítások (Mainz, Lucca, Utrecht stb.), ellentétben a Szent Márton-apátságokkal (Párizs, Autun, Metz, Trier, Cologne, Tournai), melyek a tours-i modellt követték és a katedrálisok mellett a kultusz másik pillérét képezték.

47 BHL 5656.; Salmon, 1856. 1–13.

48 Judic, 2004.

49 *Vita Odiliae abbatisae Hohenburgensis*. In: MGH SRM VI. 1913. 45.

50 Laffineur-Crepin–Lemeunier, 1994. 81.

51 Bonnassie, 1990. A canigoui Szent Márton-apátságot a 11. század elején a barcelonai grófi család tagja, Oliba ripolli apát alapította. Szent Márton patrocíniuma egy korábban létező templomra vezethető vissza. Nagy tekintélyű személyek érkeztek a Pireneusok vidékéről, hogy Szent Márton előtt leróják tiszteletüket. Adalbert prágai püspök és Mainz püspöke gyalog érkezett. MGH SS IV. 592.; Hildesheim püspöke, Bernard. Uo. 776.; Vaucelle, 1908. 139.; Parisse, 1993. 133–143. A Szent Márton sírjához igyekvő zarándokok közönsége átfedést mutat a római zarándokokkal, ezt sugallja a piemonti Borgo San Martino kisváros neve és alapítása. Matheus, 2000. 185–199. A 10. században Córdobaiban, az Omajjád Kalifátus területén állt egy Szent Márton-templom, Gorzei János, I. Ottó császár küldötte számolt be róla: MGH SS IV. 373.; Parisse, 1999.

52 Chélini, 1991; Brown, 1997.

Szent Márton kultusza és a sírjához történő zarándoklat a Karoling-korban Nagy Szent Gergely műveinek elterjedésével lelki megerősítést kapott. Gergely *Dialógusok* című munkájában írta meg Szent Benedek életét és Montecassino kolostorának alapítástörténetét. Benedek lerombolt egy Apollón-templomot és -oltárt, ezek helyére építette Szent Márton és Keresztelő Szent János templomát, Montecassino apátsági templomait.<sup>53</sup> Alkuin is lelkes olvasója volt Nagy Szent Gergelynek, de Clunyi Szent Odó írásaiban még jelentősebb Gergely hatása. A gregoriánus ihlet lelki tartalommal töltötte fel a zarándoklatot, és szerzetesekhez, remetékhöz kötötte. Alkuin a 800-as, Odó a 900-as évek fordulóján a zarándoklat elsöprő népszerűségéről számol be, mely az ő lelkiségükkel ellentétes. A 11. század elején a tours-i Szent Márton-templom kincstárosa, Boldog Hervé de Buzançais meg akarta értetni a kanonokokkal, hogy a testi csodák helyett a szív csodái iránt kellene érdeklődniük.<sup>54</sup>

A lelki zarándoklat vágya két tours-i szövegben is megjelenik. Az egyik egy zsolttárparafrázis-gyűjtemény, amelyet egy névtelen marmoutier-i szerzetes állított össze a 11. század végén.<sup>55</sup> A 118. (119.) számú hosszú, alfabetikus zsolttár a zajin betűnél így szól:

*„Haragra gerjedek a bűnösök miatt, akik áthágják parancsaidat.  
Utasításod olyan nekem, mint az ének, zarándokságom házában  
Éjjel megemlékezem nevedről, Uram, és megtartom törvényedet.  
Az a feladatomban, hogy kövessem, amit parancsoltál.”<sup>56</sup>*

A zsolttárparafrázis pedig ezt írja: „Én pedig tekintvén mindezt és a bűnösöket, akik a törvényedet elhagyják, a törvényedet elhagyóktól eltávolodtam, és nekik idegenné váltam, vagy csak a szükséges mértékben érintkeztem velük. Úgy éltem közöttük, mint zarándok zarándoklatom helyszínén (*quasi peregrinus inter ipsos degebam in quo peregrinationis meae loco*). A parancsolataidon való elmélkedés

53 Grégoire le Grand, 1979. II. 8., 11., 168–169.; A *Dialógusok* egy másik részében (IV. 31.) Gergely elmeséli Theoderik osztrógót király alvilági sorsát, akit pokolra ítélték, mert megkínozta a pápát. Theoderiket egykori áldozatai, János és Szümmakhosz letaszították a tűz fazekába (*in volcani olla*). A 9. századi *Gesta Dagoberti* átveszi a történetet. Egy látnok Itáliában halálakor vizionálta, amint Dagobert királyt szörnyű szellemek ragadták magával *in volcani olla*, de Szent Dénes, Szent Móric és Szent Márton segítségével siettek, és a legveszélyesebb pillanatban (*in extremis*) megmentették. *MGH SRM* III. 421. A 10. század közepén Fulciónak, Anjou grófjának zarándoklata alatt is csoda történt. Cordon kikötőjébe érkezve a Cher mellett a gróf találkozott egy leprás beteggel, aki kérte, vigye át a folyón a Szent Márton-bazilikáig. A gróf teljesítette a kérést, és a bazilika előtt a leprás beteg elájult. A következő éjszaka Szent Márton megjelent a gróf álmában, és Krisztust hozta ölében. Vaucelle, 1908. 23. Ez a – 12. századnál korábbi – „krisztusi” csoda összefüggésbe hozható számos közvetítés révén Nagy Szent Gergely egyik szentbeszédével: *HomEv* 39,10.

54 A „monasztikus” megközelítésre Leclercq figyelt fel: Leclercq, J., 1961. 175–188. Hervé de Buzançais-ról és Szent Mártonról: Glaber, 1996. 165–171.

55 Oury, 1997. 51. A Tours B. M. MS 90 kéziratról (a továbbiakban: MS 90): Collon, 1900. Marmoutier 11. századi történetéről: Farmer, 1991. és Depreux, 2004. 621–628.

56 *„Defectio tenuit me prae peccatoribus derelinquentibus legem tuam / cantabiles mihi erant iustificationes tuae in loco peregrinationis meae / memor fui in nocte nominis tui Domine et custodivi legem tuam.”* – MS 90. 225.

segítség volt a számomra, miként a dallam is segít a zenét kifejezésre juttatni, és ily módon ezek a parancsolatok alkalmassá váltak arra, hogy őket elénekeljem, én, akit a világ sokféleképpen meggyötört. Mivel a küzdelmes éjszaka a zarándoklat (*dictae peregrinationi*) számára jelentéssel bír, a következőkben megváltoztatott és felcserélt szavakkal ismétlem meg az előző szentenciát. A tudatlanság idegen éjszakája ellenem szegült, és arra kényszerültem, hogy zarándok legyek (*me peregrinari*) azok mellett, akik ismernek." A következő, a 119. (vagy 120.) zsoltár, az első lépcsőzetes szerkesztésű ének a jeruzsálemi templomhoz tett ősi zarándoklathoz kapcsolódik. Az 5. sorban olvassuk: „*Jaj nekem, hogy a Mesekben kell időznöm és Kedár sátraiban kell laknom!*”<sup>57</sup> Parafrázeálva: „Rá vagyok kényszerítve, hogy gyűlöljem az öregségem és elpanaszoljam: jaj, nekem, hogy tovább szükséges nyújtanom zarándoklatomat, s azért is, hogy Ádám utódja vagyok, és hogy magaménak mondhatom mindezt, hogy Kedár lakóival laktam, vagyis beszéltem a tudatlanokkal és a tudatlanság révén a maradiakkal, akiket a Kedár névvel jelölnek.” A világmegvetés (*contemptus mundi*) által jellemzett lelki zarándoklat leírása ez a 11. század végi lelkiségben.

A cormeryi apátság 11. század végi kézírata is érdekes szöveg. Glosszázott zsoltár, a glosszák régebbiek is lehetnek.<sup>58</sup> A kéziratban a 119. (vagy 120.) zsoltár 5. soráról ezt olvassuk: „*A hűséges lélek, aki ebben a zsoltárban megszólal, elpanaszolja zarándoklatának meghosszabbítását.*”<sup>59</sup> Ez a zsoltár már Nagy Szent Gergely *Moralia in Job* című munkájában is összekapcsolódik a *peregrinatio* fogalmával. Az emberi élet zarándoklatként való felfogása nem azonos a folytonos zarándoklattal, amiről Szent Amand beszél, és amit Szent Márton sírjánál megvalósított. A 7–10. században a térítés és a lélek nyugtalansága foglalja keretbe a királyok utazásait és a tömegek vándorlását.

Fordította: Fábíán Laura

## Forrás- és irodalomjegyzék

### 1. Kiadott források

Beda Venerabilis

2005 Bède le Vénéable: *Histoire Ecclésiastique du peuple anglais = Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Vol. 1. Trad.: Monat, Pierre-Robin, Philippe. Paris, 2005. (Sources chrétiennes, 489.)

BHL

1898–1901 *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*. I–II. Brussels, 1898–1901.

57 „*Heu mihi quia incolatus meus prolongatus est habitavi cum habitationibus Cedar.*” – MS 90. 235.

58 A cormeryi apátságról Chupin, 2000. 253–268.; Oury–Chupin, 2001. 39–42.; Chupin, 2004. 103–112.

59 „*Fidelis anima quae in hoc psalmo loquitur... conquiritur de prolongatione peregrinationis suae.*” – MS 91. 75.

Frédégaire

2001 Frédégaire: *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et Continuations)*. Traduction, introduction et notes par Devillers, Olivier–Meyers, Jean. Turnhout, 2001.

Grégoire le Grand (Nagy Szent Gergely)

1979 Grégoire le Grand: *Dialogues*. Tom 2. Livres I–III. Ed.: Antin, Paul–Vogüé, Adalbert de. Paris, 1979.

Jonas de Bobbio

1988 Jonas de Bobbio: *Vie de saint Colomban et de ses disciples*. Trad.: Vogüé, Adalbert de. Bégrolles-en-Mauges, 1988. (Aux sources du monachisme colombanien 1, Vie monastique, 19.)

MGH Ep.

1895 *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae. IV. Epistolae Karolini aevi (II)*. Hrsg. v. Ernst Dümmler. Berlin, 1895.

MGH Leg.

1886 *Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio V. Formulae Merovingici et Karolini aevi*. Hrsg. v. Zeumer, Karl. Hannover, 1886.

MGH SRM

1888–1920 *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum. II. Miracula et opera minora*. Hrsg. v. Krusch, Bruno. Hannover, 1888., III. *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot (I)*. Hrsg. v. Krusch, Bruno. Hannover, 1896., IV. *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici (II)*. Hrsg. v. Krusch, Bruno. Hannover, 1902., V. *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici (III)*. Hrsg. v. Krusch, Bruno. Hannover, 1910., VI. *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici (IV)*. Hrsg. v. Bruno Krusch–Wilhelm Levison. Hannover, 1913., VII. *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici (V)*. Hrsg. v. Bruno Krusch–Wilhelm Levison. Hannover, 1919–1920.

MGH SS

1887 *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. IV. [Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici]*. Hrsg. v. Georg Heinrich Pertz u. a. Hannover, 1841., XV. *Vita Alcuini*. Hrsg. v. Hermann Mensch. Hannover, 1887.

PL

1849–1853 *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Vol. 71. *Opera omnia Grégoire de Tours*. Ed.: Ruinart, Thierry. Paris, 1849., Vol. 133. *Sancti Odonis abbatis Cluniacensis secundi Opera omnia*. Lutetiae Parisiorum, 1853.

Rodulfus Glaber

1996 Rodulfus Glaber: *Histoires*. Trad.: Arnoux, Mathieu. Turnhout, 1996.

Salernói János

2009 Salernói János: *Szent Odó élete*. Ford., bevez., jegyz.: Sághy Marianne. Bp., L'Harmattan, 2009.

Salmon

1856 *Recueil de Chroniques de Touraine. Supplément aux Chroniques de Touraine par André Salmon*. Tours, 1856.

Sot

2002 *Les Gestes des évêques d'Auxerre. Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge*. Sous la dir. de Sot, Michel. Paris, 2002.

## Sulpicius Severus

1967–1969. Sulpice Sévère: *Vie de Saint Martin*. I–III. Introduction, texte et traduction par Fontaine, Jacques. Paris, 1967–1969. (Sources chrétiennes, 133–135.)

1998 Sulpicius Severus: *Szent Márton élete*. Ford.: Borián Elred OSB–Reichardt Aba OSB. Pannonhalma, Bencés Kiadó, 1998.

## 2. Szakirodalom

## Albert

1999 Albert, Bat-Sheva: *Le pèlerinage à l'époque carolingienne*. Louvain-la-Neuve, 1999. (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 82.)

## Atsma–Vezin

1998 Atsma, Hartmut–Vezin, Jean: Cluny et Tours au X<sup>e</sup> siècle. Aspects diplomatiques, paléographiques et hagiographiques. In: *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*. Hrsg. v. Constable, Giles–Melville, Gert–Oberste, Jörg. Münster, 1998. 121–132. (Vita regularis, 7.)

## Banniard

1992 Banniard, Michel: *Viva voce: communication écrite et communication orale du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle en occident latin*. Paris, 1992.

## Beaujard

1997 Beaujard, Brigitte: Les pèlerinages vus par Grégoire de Tours. In: *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrès international (Tours, 3–5 novembre 1994)*. Éd.: Gauthier, Nancy–Galinié, Henri. H. Tours, 1997. 263–270. (Supplément à la Revue archéologique du centre de la France, 13.)

## Bonnassie

1990 Bonnassie, Pierre: *La Catalogne au tournant de l'an mil: croissance et mutations d'une société*. Paris, 1990.

## Bourgain–Heinzelmann

1994 Bourgain, Pascale–Heinzelmann, Martin: L'œuvre de Grégoire de Tours. La diffusion des manuscrits. In: *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du congrès international (Tours, 3–5 novembre 1994)*. Éd.: Gauthier, Nancy–Galinié, Henri. H. Tours, 1997. 273–317. (Supplément à la Revue archéologique du centre de la France, 13.)

## Brown

1997 Brown, Peter: *L'essor du christianisme occidental. Triomphe et diversité, 200–1000*. Paris, 1997. (Magyarul: Peter Brown: *Az európai kereszténység kialakulása, 200–1000*. Ford.: Pálosfalvi Tamás. Bp., Atlantisz, 1998.)

## Bullough

2004 Bullough, Donald Auberon: *Alcuin, Achievement and Reputation*. Leiden–Boston, 2004.

## Bührer-Thierry

2004 Bührer-Thierry, Geneviève: Lumière et pouvoir dans le haut Moyen Âge occidental. Célébration du pouvoir et métaphores lumineuses. In: *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Âge*, 116. (2004) 2. sz. 521–556.

## Cerquiglini

1991 Cerquiglini, Bernard: *La naissance du français*. Paris, 1991.



Chélini

1961 Chélini, Jean: Alcuin, Charlemagne et Saint-Martin de Tours. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, 47. (1961) 144 sz. 19–50.

1991 Chélini, Jean: *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750–900)*. Paris, 1991.

Chélini–Branthomme

1982 Chélini, Jean–Branthomme, Henry: *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*. Paris, 1982.

Chupin

2000 Chupin, Annick: Historiens de l'abbaye de Cormery au XVII<sup>e</sup> siècle. Dom Yves Gaigneron et Dom Gilbert Gérard, mauristes. In: *Bulletin de la Société Archéologique de Touraine*, 46. (2000) 253–268.

2004 Chupin, Annick: Alcuin et Cormery. In: *Alcuin de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut moyen âge*. Ed.: Depreux, Philippe–Judic, Bruno. Rennes, 2004. 103–112. (Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest, t. 111. 3. sz.)

Collon

1900 Collon, Gaston: *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*. Départements Tome XXXVII. *Tours*. Première partie. Paris, 1900.

Cubitt

1995 Cubitt, Catherine: *Anglo-Saxon Church Councils c. 650–c. 850*. London, 1995.

Davidson–Dunn

1993 Davidson, Linda Kay–Dunn, Maryjane: *Pilgrimage in the Middle Ages: a Research Guide*. New York, 1993.

Delaruelle

1963 Delaruelle, Etienne: La spiritualité des pèlerinages à Saint-Martin de Tours du V<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècles. In: *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla la prima crociata*. Todi, 1963. 199–243. (Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale, 4.)

Depreux

2004a Depreux, Philippe: La tradition manuscrite des „Formules de Tours” et la diffusion des modèles d'actes aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles. In: *Alcuin de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut moyen âge*. Ed.: Depreux, Philippe–Judic, Bruno. Rennes, 2004. 55–71. (Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest, t. 111. 3. sz.)

2004b Depreux, Philippe: Le témoignage de Guibert de Gembloux sur l'observance des frères de Marmoutier (1181). In: *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*. Ed.: Gouguenheim, Sylvain et al. Paris, 2004. 621–628.

2005 Depreux, Philippe: La disposition „publique” de certaines dispositions „privées”. Fondations pieuses et memoria en Francie occidentale aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles. In: *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut moyen âge*. Ed.: Bougard, François–La Rocca, Christina–Le Jan, Régine. Rome, 2005. 331–376.

Deug-Su

1983 Deug-Su, I.: *L'opera agiografica di Alcuino*. Spoleto, 1983. (Biblioteca degli Studi Medievali, 13.)

Duby

1973 Duby, Georges: *Hommes et structures du moyen âge*. Paris, 1973.

Ewig

1961 Ewig, Eugen: Le culte de saint Martin à l'époque franque. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, 47. (1961) 144. sz. 1–18.

## Farmer

1991 Farmer, Sharon A.: *Communities of Saint Martin: Legend and Ritual in Medieval Tours*. Ithaca, 1991.

## Gasnault

1953 Gasnault, Pierre: *Etude sur les chartes de Saint-Martin de Tours des origines au milieu du XII<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1953.

1954 Gasnault, Pierre: Les actes privés de l'abbaye de Saint-Martin de Tours du VIII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. In: *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 112. (1954) 24–66.

1961a Gasnault, Pierre: Le tombeau de saint Martin et les invasions normandes dans l'histoire et dans la légende. In: *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 47. (1961) 51–66.

1961b Gasnault, Pierre: La *narratio in reversione beati Martini a Burgundia* du Pseudo-Eudes de Cluny. In: *Saint Martin et son temps. Méorial du XVI<sup>e</sup> centenaire des débuts du monachisme en Gaule 361–1961*. Romae, 1961. 159–174. (Studia Anselmiana, 46.)

## Gauthier

1980 Gauthier, Nancy: *L'évangélisation des pays de la Moselle. La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen Âge (III–VIII<sup>e</sup> siècles)*. Paris, 1980.

1998 Gauthier, Nancy: L'état des recherches martinienues. In: *Seizième centenaire de la mort de Saint Martin. Colloque universitaire (22–25 octobre 1997)*. Tours, 1998. 17–25. (Société archéologique de Touraine; Mémoires de la Société archéologique de Touraine, 63.)

## Hourlier

1981 Hourlier, Jacques: Odon de Cluny. In: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*. T. XI. Paris, 1981. 620–624.

## Iogna-Prat

1992 Iogna-Prat, Dominique: La geste des origines dans l'historiographie clunisienne des XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles. In: *Revue Bénédictine*, 102. (1992) 135–191.

## Judic

2004 Judic, Bruno: Quelques réflexions sur la Vita Ermelandi, dans L'Eglise et la société entre Seine et Rhin V<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècles. In: *Revue du Nord, Histoire*, 86. (2004) 3. sz. 499–510.

2009 Judic, Bruno: Grégoire le Grand, Alcuin et l'idéologie carolingienne. In: *Le monde carolingien, bilan, perspectives, champs de recherches*. Eds: Falkowski, Wojciech–Sassier, Yves. Turnhout, 2009. 105–120.

## Kötting

1980 Kötting, Bernhard: *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirchen*. Münster, 1980.

## Krönert

2003 Krönert, Klaus: *La construction du passé de la cité de Trèves VIII<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècles, étude d'un corpus hagiographique*. Thèse de doctorat, université de Paris-X Nanterre, 2003.

## Laffineur-Crepin–Lemeunier

1994 Laffineur-Crepin, Marylène–Lemeunier, Albert: L'art raconte saint Martin. In: *Martin de Tours: du légionnaire au saint évêque. Catalogue d'exposition*. Liège, 1994.

## Laporte

1989 Laporte, Jean-Pierre: *Le Trésor des saints de Chelles*. Chelles, 1989. (Bulletin de la Société archéologique et historique de Chelles.)

## Leclercq, H.

1948 Leclercq, Henri: Chape de saint Martin. In: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Tom III/1. Paris, 1948. 381–390.

Leclercq, J.

1961 Leclercq, Jean: Saint Martin dans l'hagiographie monastique du moyen âge. In: *Saint Martin et son temps. Méorial du XVI<sup>e</sup> centenaire des débuts du monachisme en Gaule 361–1961*. Romae, 1961. 175–188. (Studia Anselmiana, 46.)

Levison

1946 Levison, Wilhelm: *England and the Continent in the Eighth Century*. Oxford, 1946.

Lorans

2006 Lorans, Elisabeth: La christianisation de l'espace urbain en Angleterre du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. Approche archéologique. In: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 37. (2006) 243–261.

Mabille

1866 Mabille, Émile: *La pancarte noire de Saint-Martin de Tours, brûlée en 1793, restituée d'après les textes imprimés et manuscrits*. Paris, 1866.

Matheus

2000 Matheus, Michael: Borgo San Martino, an Early Medieval Pilgrimage Station on the Via Francigena Near Sutri. In: *Papers of the British School at Rome*, 68. (2000) 185–199.

Meriaux

1999 Meriaux, Charles: Aux origines lointaines des paroisses en Gaule du Nord. Quelques observations sur la christianisation du diocèse de Cambrai (VI<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles). In: *La paroisse à l'époque pré-romane et romane. Actes des XXXI<sup>e</sup> Journées romanes de Cuixà, 5–12 juillet 1998*. Codalet, 1999. 171–180. (Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa, XXX.)

Noizet

2003 Noizet, Hélène: *Pratiques spatiales, représentations de la ville, et fabrique urbaine de Tours du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle. Chanoines, moines et laïcs à Saint-Martin et Saint-Julien*. Thèse de doctorat, université de Tours, 2003.

2004 Noizet, Hélène: Alcuin contre Théodulf un conflit producteur de normes. In: *Alcuin de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut moyen âge*. Ed.: Depreux, Philippe–Judic, Bruno. Rennes, 2004. 113–129. (Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest, t. 111. 3. sz.)

Oury

1997 Oury, Guy-Marie: A Marmoutier-les-Tours de la règle martinienne à la règle bénédictine XVI<sup>e</sup> centenaire de la mort de saint Martin. In: *Mémoires de la Société Archéologique de Touraine*, 62. (1997) 41–58.

Oury–Chupin

2001 Oury, Guy-Marie–Chupin, Annick: Saint Benoît d'Aniane et Cormery. In: *Bulletin de la Société Archéologique de Touraine*, 47. (2001) 39–42.

Parisse

1993 Parisse, Michel: Bernward in Frankreich (1007). In: *Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen: Katalog der Ausstellung*. Hrsg. v. Brandt, Michael–Eggebrecht, Arne. Hildesheim, 1993.

Pietri

1983 Pietri, Luce: *La ville de Tours du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Naissance d'une cité chrétienne Rome, 1983*. (Collection de l'École française de Rome, 69.)

2000 Pietri, Luce: La capa Martini: essai d'identification de la relique martinienne. In: *Romanité et cité chrétienne: permanences et mutations, intégration et exclusion du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*. Paris, 2000. 343–357.

## Prou–Chartraire

1898 Prou, Maurice–Chartraire, Eugène: Authentiques de reliques conservées au trésor de la cathédrale de Sens. In: *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 59. (1898) 129–172.

## Rosé

2005 Rosé, Isabelle: *Odon de Cluny (vers 879–942). Itinéraire et ecclésiologie d'un abbé réformateur entre aristocratie carolingienne et monde féodal*. Thèse de doctorat, Université de Nice, 2005.

## Rosenwein

1978 Rosenwein, Barbara: St Odo's St Martin: the Uses of a Model. In: *Journal of Medieval History*, 4. (1978) 4. sz. 317–331.

## Rouche

1986 Rouche, Michel: Vie de saint Géry écrite par un clerc de l'Eglise de Cambrai entre 650 et 700. In: *Revue du Nord*, 68. (1986) 269. sz. 281–288.

## Schlick

1966 Schlick, Jean: Composition et chronologie des *De virtutibus sancti Martini* de Grégoire de Tours. In: *Studia Patristica*, 7. (1966) 278–286.

## Sigal

1974 Sigal, Pierre-André: *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Âge*. Paris, 1974.

## Smith

2000 Smith, Julia M. H.: Old Saints, New Cults: Roman Relics in Carolingian Francia, 750–900. In: *Early Medieval Rome and the Christian West. Essays in Honour of Donald A. Bullough*. Ed.: Smith, Julia M. H. Leiden–Boston, 2000. 317–339.

## Stenton

1971 Stenton, Frank: *Anglo-Saxon England*. 3rd ed. Oxford, 1971.

## Treffort

2004 Treffort, Cécile: La place d'Alcuin dans la rédaction épigraphique carolingienne. In: *Alcuin de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut moyen âge*. Ed.: Depreux, Philippe–Judic, Bruno. Rennes, 2004. 353–369. (Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest, t. 111. 3. sz.)

## Vaucelle

1908 Vaucelle, Edgard-Raphaël: *La collégiale de Saint-Martin de Tours. Des origines à l'avènement des Valois, 397–1328*. Paris, 1908.

## Vauchez

1981 Vauchez, André: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome, 1981.

## Veyrard-Cosme

2003 Veyrard-Cosme, Christian: *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii*. Firenze, 2003.

BRUNO JUDIC

PILGRIMAGES TO TOURS IN THE SEVENTH TO TENTH CENTURIES

The sanctity of Martin must have attracted many enthusiastic pilgrims to Tours already during his lifetime. One of them was Sulpicius Severus, who wrote a hagiography of the miracle-working bishop before Martin's death. The first wave of pilgrims at Tours thus appeared in the late fourth century, on both sides of the bishop's death. In the second half of the sixth century the cult of Saint Martin and pilgrimage to Tours reached a new peak, attested by the writings of Saint Gregory of Tours and Venantius Fortunatus. The presence of Alcuin at Tours was an outstanding element in the pilgrimages at the turn of the eighth and ninth centuries. During the Viking invasions, on the other hand, pilgrimages came to a temporary halt. The history of pilgrimages cannot be separated from that of the cult of Saint Martin. In the Carolingian period, the cult of Martin and pilgrimage to his tomb received considerable spiritual backing through the spread of the works of Saint Gregory the Great. From the seventh to the tenth century the travels of kings and the wanderings of the masses were framed by conversion and the disquietude of the soul.





## Középkori magyarok nyugati szemmel<sup>1</sup>

Milyenek is lehettek a magyarok a külföldiek szemében? Vérszomjas fosztogatók kolostori évkönyvben, az antik Pannónia új lakosai világtérképen, műpártoló királyok itáliai novellában, törökverő hősök burgundi krónikában, faragatlan barbárok latin gúnyversekben – erről a sokszínű képről szól az MTA BTK Történettudományi Intézet kutatójának, Csukovits Enikőnek új monográfiája, amely Magyarország és a magyarok középkori nyugat-európai forrásokban megjelenő ábrázolásait tekinti át. A szerző korábbi kutatásai a középkori zarándoklatokról, a szerteágazó Anjou-dinasztia magyar királyairól vagy épp a földrajztudomány középkori fejlődéséről mind hozzájárultak ennek az átfogó műnek, Csukovits Enikő 2014-ben megvédett nagydoktori disszertációjának gazdagságához.

Az a történész, aki a magyarokról külföldön kialakult képet vizsgálja, számíthat arra, hogy nagyszámú idegen nyelvű és távoli könyvtárakban elérhető forrásanyagban elszórta megtalálható információval kell megbirkóznia akkor is, ha csupán egyetlen országra vagy nyelvre korlátozza kutatásait. Még nehezebb a helyzete, ha egy nagyobb régióra kiterjedő nyugat-európai összképet szeretne rajzolni a középkor egészére vonatkozóan. Minden egyes magyar esemény vagy személy, forrásműfaj és kulturális közeg sajátos megközelítést kívánna ugyanis, hogy kibontakozhasson a bennük, illetőleg velük kapcsolatban megfogalmazott vélemény. Ezt a csaknem lehetetlen vállalkozást Csukovits Enikő úgy oldja meg, hogy változtatja a megközelítésmódokat, és hol nagyon közelről, hol nagyon távolról mutatja be a vizsgált jelenségeket, amelyek újra meg újra előbukkannak a könyv lapjain, eltérő megvilágításban, de mindig összekapcsolva a korábban felvetett szempontokkal.

A szerző hatalmas tudásanyagot vonultat fel az első két fejezetben. Először a korszak földrajzi gondolkodásának fejlődési fokozatait mutatja be: ez jelenti ugyanis a Magyarországgal kapcsolatos ismeretek kontextusát. Az alapokat az antik szerzők helyezték le: Sztrabón, az idősebb Plinius és társaik, majd az őket felhasználó Sevillai Izidor művei századokon át tekintélyes kútfőknek számítottak, és a bennük talált információkat sokáig nem is akarták a tapasztalatból szerzett aktuális tudással felülírni. A középkor folyamán a zarándoklatok, a 11. században elinduló keresztes hadjáratok, majd az egyre intenzívebb és professzionálisabb diplomáciai tevékenység jelentették a földrajzi tudásszerzés alapvető csatornáit. A nagy változást a 14–15. század humanista tudományossága, adatrendszerzése, az akkoriban újra felfedezett és lefordított klasszikus szerzők (például Ptolemaiosz), a divatosabbá váló új műfajok hozták el. Valójában a középkor utolsó századaiban egy geográfiai forra-

<sup>1</sup> Csukovits Enikő: *Magyarországról és a magyarokról. Nyugat-Európa magyar-képe a középkorban*. Bp., MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2015. (Magyar Történelmi Emlékek. Értekezések.) 307 p.

dalom ment végbe, amely közvetlen módon is megalapozta a nagy földrajzi felfedezéseket és a világ megismerését. Az egyre gyarapodó és átrendeződő földrajzi ismeretek, valamint a különböző forrástípusok számbavétele mellett ez a fejezet éppen ezeket a kapcsolatokat, átvételeket mutatja be. Értékeli így Sevillai Izidor szerepét az antik tudás közvetítésében, a késő antik ptolemaioszi *Geographia* 15. századi felfedezését és az erre épülő humanista írásokat, vagy éppen a késő középkori tudást összegző, antik maradványokat és fantasztikus elemeket is bőven tartalmazó szövegek (Mandeville, Pierre d’Ailly, Marco Polo műveinek) hatalmas népszerűségét és a felfedezések korában gyakorolt gondolatébresztő hatását.

A földrajzi tudás általános műfajai és fejlődése bemutatása után a szerző fókuszot vált, és a második fejezetben a magyarság középkori megismerésének fontos fázisait tekinti át, valamint felvonultatja azokat a forrásokat, amelyekben ez a folyamat vizsgálható. Az elbeszélés első látásra kronologikus rendet követ, hiszen a kalandozó magyarok által keltett rettegést a kereszténység felvétele miatti öröm, majd az országon átvonuló keresztiesek vegyes tapasztalatai követték: az országot hatalmasnak és gazdagnak, lakóit azonban durvának és időnként még pogánynak ítélték. A fejezet további részeiben azonban a kapcsolatfelvétel módjai irányítják a bemutatás menetét. Először felvonulnak a külföldi zarándoklatra, diplomáciai küldetésre vagy hadjáratra induló magyarok és uralkodók. II. András sikertelen szentföldi kereszties hadjárata mellett nagy port vert fel I. Károly özvegyének, Erzsébet királynénak több fényes zarándoklata, Nagy Lajos itáliai hadjáratai és Luxemburgi Zsigmond diplomáciai utazásai, melyek alkalmával az uralkodón kívül népes kísérete és serege is világot látott, illetve megmutatta magát a világnak.

Az osztrák krónikák bemutatása után a késő középkori külföldi utazók és követek beszámolóit tekinti át a szerző, ezek közül is elsősorban a legfejlettebb pápai és itáliai diplomácia forrásait, amelyek különösen részletes képet adtak Zsigmond, Mátyás és a Jagellók uralkodásáról. Az utazók közül kiemelkednek a 15. századi burgundi követek, akik ambíciózus hercegeik utasítására járták be a keleti területeket. Külön alfejezet foglalkozik azokkal a veszélyes támadásokkal, amelyek Magyarországra fordították Európa figyelmét: a tatárjárás és a 14. század végétől érzékelhető török fenyegetés, a nemzetközi összefogással megvívott (és elvesztett) nikápolyi és várnai csaták, majd a mohácsi vereség számos beszámolóban és történetírói munkában megjelent, sőt ez utóbbi már nyomtatott művekben is szerepelt. Végül a 15. századi modern geográfiai érdeklődést tükröző humanista írásokat, majd a 15–16. században keletkezett első részletes térképeket veszi számba a szerző. Egyfajta alternatív magyar történelem rajzolódik ki ebben a fejezetben: rámutat a külföldön „hírré váló”, a magyarságot más népek szemében érdekessé tevő eseményekre, felvázolja a Magyarországról és lakóiról megszerezhető ismereteket, illetve bemutatja, hogy ez a tudás milyen forrásokban érhető tetten.

Az átfogó igényű leírás után az olvasó négy tematikus mélyfúrás révén kaphat részletesebb képet a magyarokról alkotott külföldi véleményekről. Speciális, jól körülhatárolható, néha meghökkentő forráscsoportok alapján azt vizsgálja Csukovits Enikő, hogyan ítélték meg a középkorban Magyarországot, a magyar királyokat, hadseregüket és a királyság népeit. A megítélés kérdése a szerző számára láthatóan azt jelenti, hogy mennyire ismerték el, tartották gazdagnak, hatalmasnak, erősnek az országot és népét, a királyt és a hadsereget, egyszóval negatív, vagy pedig pozitív a kialakult kép. Bár az alfejezetek végkövetkeztetései valóban csak erre az egyszerűbb kérdésre válaszolnak, maguk az esettanulmányok nagyon különleges megvilágításokban mutatnak rá a magyarokkal kapcsolatos nyugat-európai képre.

A magyar seregek és hadvezérek tetteit leíró itáliai, osztrák és burgundi krónikák, a magyar királyokat dicsérő humanista levelezés, a magyar társadalom összetételéről és a magyarok harcra kész, ám bárdolatlan jelleméről beszámoló itáliai követjelentések, illetve a Magyar Királyság kincseit bemutató 14–15. századi földrajzi munkák szinte magától értetődően kerülnek be az elemzésbe, melynek végső tanulsága az, hogy a középkor századaiban Magyarország nagy és fontos ország, a magyar királynak nagy a hatalma, a magyar seregek pedig jelentős erőt képviselnek. Ennél különlegesebb megközelítést jelentenek Matteo Bandello 16. századi novellái és egy fiktív magyar királyfiról szóló 15. századi francia verses regény: ezekből ugyanis nem a magyarokra vonatkozó ismeretek pontosságára derül ki, hanem például az, hogy milyen divatos volt a középkorban irodalmi szereplők jellemzését magyar királyi származással fényesebbé tenni. Toposzok és vándormotívumok szólalnak meg a latin nyelvű, egyes népeket gúnyoló verses mondókákban is. Ezek a források a magyarokról kialakult, hosszan tovább élő, a tényleges tudásanyagtól elkülönülő sztereotípiákat teszik megfoghatóvá, ezért jogos például késői, a 16. század második felében keletkezett szövegek beemelése a vizsgálatba. Egészen eltérő, inkább kvantitatív jellegű megközelítést tesz lehetővé több száz 10–13. századi *mappa mundi*, vagyis világtérkép vizsgálata, amely azt veti fel, hogy milyen gyakran jelenik meg Magyarország (Hungaria vagy Pannónia néven), valamint a vele szomszédos területek az ábrázolásokon. Az eredményeket táblázatos formában is bemutatja a szerző a kötet végén: a régió országai közül Magyarország messze a leggyakoribb szereplője a világtérképeknek.

Az esettanulmányok azonban jóval árnyaltabb képet rajzolnak, mint a levont tanulságok: nagy teret kapnak a források keletkezésének körülményei, szerzőjük kiléte és viszonya a magyarokhoz, valamint azt is megtudjuk, melyik szöveg mekkora hatást gyakorolt, hány példány őrződött meg belőle. A forrásszövegek gyakori, a lábjegyzetekben eredeti nyelvű idézésével pedig számos életteli jelenettel, sarkos véleménnyel ismerkedhet meg az olvasó. Az objektív forrásadottságok mellett nyilván a szerző előzetes kutatásaira is utal az a tény, hogy az esettanulmányok túlnyomó többsége a 14–15. századra koncentrál, a részletesen elemzett források nagy része pedig itáliai. Számos alkalommal, többféle megvilágításban és probléma kapcsán előkerülnek így Nagy Lajos király itáliai hadjáratai, Luxemburgi Zsigmond európai szerepvállalása és császári fellépése, Mátyás humanista kultúrája vagy Aeneas Silvius Piccolomini, a későbbi II. Pius pápa európai földrajzzal és történelemmel foglalkozó humanista művei. Ezt az erősen fókuszált, időben és földrajzilag is korlátozott képet a szerző nem helyezi átfogó kontextusba, az egyes altémák elé illesztett rövid felvezetések inkább a lehetséges kérdésekre mutatnak rá. Az olvasónak ezért támadhat hiányérzete a némiképp mellőzött angol, pireneusi, német források, illetve az esettanulmányokban alig feltűnő Árpád-kor miatt. Érdekes szempontot érvényesíthetett volna az ikonográfiai anyag, vagy éppen a hagiografikus források beemelése az elemzésbe, ez a kérdés azonban csupán egyetlen alkalommal, Szent Erzsébet kapcsán merül fel a műben.

A két utolsó alfejezetben a szerző sajátos módon árnyalja az eddig bemutatott képet, mikor egy-egy 15. és 16. századi könyvtárlistában keresi a korábban felvonultatott műveket, a magyarokról alkotott középkori kép nyomait. Annak ellenére, hogy az egyik könyvtár Németalföldön, a másik pedig magyar területen volt, így összevetésük nem teljesen egyértelmű, a tanulság mégis elgondolkodtató: a 15. századi Európa geográfiai művekben leggazdagabb könyvtárában, a burgundi hercegek udvarában alig néhány magyarokkal is foglalkozó kéziratot őriztek, a régió iránt élénken érdeklődő hercegek tudásuk nagy részét az általuk kiküldött utazók beszámolóiból, nem pedig olvasmányaikból szerezhették meg. Egészen megváltozott a helyzet a 16. század közepére: a Magyarországon élő közrendű

Hans Dernschwam könyvtárába ekkorra már bekerültek a késő antik és középkori geográfiai művek nyomtatás révén végre elérhetővé vált példányai (ezeket a szerző egy táblázatban is bemutatja). A két könyvtár tanulmányozása által világossá válik, hogy a középkori földrajzi tudásanyag valójában csak a 16. század közepére, a nyomtatás fellendülésének köszönhetően vált szélesebb körben is elérhetővé.

A zárófejezet arra mutat rá, hogy Európa nyugati részein Magyarországot csupán a törökkérdés megjelenése után tekintették felfedezendő, részleteiben is megismerendő területnek; hogy a külföldre látogató magyarok és a Magyarországra utazó külföldiek által közvetített tényszerű tudás csupán lokális jelentőségre tett szert, nem vált közkinccsé, általánosan ismertté, így a könyvben bemutatott Magyarország-kép a középkor folyamán valójában nem állt össze, hanem mozaikokban maradt. Kialakult viszont a magyarságról néhány nagyon hosszú életű sztereotípiája (gazdag ország, hatalmas király, durva és harcias nép), amelyek konkrét tudásanyag nélkül is hatottak a korszakban.

A művet 30 oldalas bőséges bibliográfia, földrajzi- és személynévmutató zárja. A szerző beépítette munkájába a régi és újabb magyar szakirodalmat, valamint nagyszámú francia, olasz, német és néhány angol szakmunkát is. Az áttekintést megkönnyítette volna, ha a szerző különválasztja a forrásokat és a szakirodalmat. A függelékben közölt négy táblázat közül kettő valóban hasznos: a Pannóniát/Hungariát említő világtérképek és Hans Dernschwam földrajzi témájú könyveinek listái; kevesebbet ad a mű általános mondanivalójához az a táblázat, amely bemutatja, hogy három krónikás (Thuróczy, Bonfini és Piccolomini) milyen epizódokat említ meg Luxemburgi Zsigmond életéből, illetve az, amely egy 13. századi sztereotípiakatalógus olaszokkal, németekkel és franciákkal kapcsolatos tulajdonságait veszi számba.

Csukovits Enikő munkája több okból is rendkívül inspiráló. Csokorba foglalja, olvasmányos módon áttekinthetővé teszi és értelmezi a magyarságról szóló középkori külföldi forrásanyag sokszor ismert, máskor elfelejtett vagy éppen még felfedezetlen elemeit. Emellett az egyes jelenségeket, forrásokat belehelyezi a korabeli földrajzi világtérkép és tudás kontextusába, ami a magyar történelmi kutatásban nem igazán gyakori megközelítésmódot jelent. Végül pedig az egész mű kiemelt figyelmet fordít az ismeretek elterjedésére vagy épp rejtve maradására, a tudás áramlására, a fellelhető kapcsolódási pontokra, a szövegek hatására, és ezzel dinamikussá és árnyalttá teszi a tények bemutatását. A könyv így amellett, hogy összegzi az eddigi tudásanyagot, új kiindulási pontot, problémafelvetést is jelenthet sok kutatási irány számára.

*Novák Veronika*

## A Nyomok észak-olaszországi könyvtárakba és levéltárakba vezetnek<sup>1</sup>

Az utóbbi években a középkorra vonatkozó levéltári források feltárása, kiaknázva azokat a lehetőségeket, amelyeket az internet és a tömeges digitalizálás lehetősége kínál, új szakaszba lépett. Az online levéltári nyilvántartások megjelenése jelentősen megkönnyíti az eddig ismeretlen források beazonosítását és a feltárásukat célzó projektek előkészítését. Feltehetőleg részben ennek is köszönhető, hogy a külföldi hungarikakutatások terén az elmúlt évtizedben az egyéni pályázatok keretében megvalósuló kutatási tervek voltak jellemzőek. Számos esetben ezek nagyon hasznos és értékes feltárások, eredményük azonban a kiváló elemző tanulmányokon túl csekélyebb számú és eltérő minőségű jegyzékekben fogható meg. Kevésbé jellemző az olyan nagyobb lélegzetű projektek életre hívása, amelyek keretében kutatócsoportok felállításával széles körű együttműködés is megvalósul. Részben ezért tekinthető az elmúlt időszak egyik legjelentősebb kezdeményezésének a *Vestigia* kutatócsoport középkori hungarikaforrások feltárását célzó projektje.<sup>2</sup> A kutatócsoport valóban merész célt tűzött maga elé, a helyszíni levéltári feltáráson túl a feltárt iratok egy részének digitalizálását (összesen mintegy 3100 felvétel) és metaadatolását, a feltáráshoz kapcsolódóan adatbázis fejlesztését is vállalta. A nemzetközi levéltári viszonyok ismeretében fontos hangsúlyozni, hogy a csoport a fent vázolt célt kiváló olaszországi levéltári kapcsolatainak köszönhetően tudta megvalósítani.

Észak-Itália viszonylagos közelsége, a középkori magyar–itáliai kapcsolatok intenzívitása és a középkori Itáliára jellemző fejlett írásbeliség mind egytől egyig olyan tényezők, amelyek kétségtelenül indokolják a kutatócsoport által kijelölt négy északolasz közgyűjtemény, a modenai és milánói állami levéltárak, valamint a milánói Ambrosiana és a modenai Estense Universitaria gyűjteményeinek feltárását. A modenai levéltár korábban is ismert volt gazdag magyarországi vonatkozású anyagairól. Első magyar kutatóinak egyike, báró Nyáry Albert így vallott erről feltáró munkája végeztével a Századok oldalain: *„Korántsem akarom még ezzel mondani, hogy a magyar történelmet illető okiratok Modenában immár egészen*

1 *Vestigia. Mohács előtti magyar források olasz könyvtárakban*. Szerk.: Domokos György–Mátyus Norbert–Armando Nuzzo. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, 2015. 252 p.

2 A projekt 2010–2015 között *„14–16. századi magyar történelmi és irodalmi források Olaszország levéltáraiban és könyvtáraiban”* címmel az Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok támogatásával zajlott. A projekt a Pázmány Péter Katolikus Egyetem olasz tanszékének oktatói kezdeményezésére, az ő vezetésükkel jött létre, ehhez csatlakoztak az Eötvös Loránd Tudományegyetem és a milánói Università Cattolica oktatói, hallgatói. A kutatócsoport a munka során rendszeresen egyeztetett „külsős” szakemberekkel és a Magyar Nemzeti Levéltár munkatársaival. A projekt eredményeiről minden érdeklődő részletesen tájékozódhat a [www.vestigia.hu](http://www.vestigia.hu) honlapon, ahol az elkészült adatbázis és a csatolt digitális állomány is elérhető.

kimerítették; mert az említettem erdélyi okiratokon kívül még a különféle államoknak, különösen pedig a Német-, Török-, Lengyel-, Moldva- és Oláhországoznak, valaminthogy Milanonak, Ausztriának és az Este-ház egyes tagjainak csomagaiban is még igen sok, hazánkat érdeklő okirat lappang.”<sup>3</sup>

Nyáry Albert véleményét számos magyar kutató osztotta, így a Modenai Állami Levéltár viszonylag folyamatosnak tekinthető akadémiai és kutatói érdeklődés célpontja maradt. Ennek eredményeként jegyzékek, egy-egy levéltári egységről pedig részleges iratmásolat-gyűjtemények készültek, amelyeket ma az MTA Kézirattára és az MNL Mikrofilm-tára őriz. A Vestigia csapata, amely több, magyar és olasz intézmény és tudományterület képviselőjét, tapasztalt és kezdő kutatókat, egyetemi hallgatókat is tagjai között tudhat, ennek a másolati gyűjteménynek a feltérképezését és legalább egy részének az eredeti iratanyagokkal történő összevetését is vállalta a projekt keretében. A hozzáférhetővé vált forrásbázis elemzése és tudományos feldolgozása is megkezdődött. A projekt első eredményeit a 2015. évi konferencia anyagait tartalmazó, most bemutatandó tanulmánykötet tárja a nagyközönség elé.

A kötet 13 tanulmánya jól reprezentálja a kitűzött célokat: több tudományterület érdeklődési körét érinti, ennek következtében ezeknek a területeknek a módszertani sajátosságait ötvözi, izgalmas, interdiszciplináris elemzések lehetőségét teremti meg a történeti, irodalom- és nyelvtörténeti vizsgálódások ötvözésével. Így az általános gyűjteményszerűen túl néhány egyszerre több tudományterületet is érintő elemzés is olvasható a közlemények sorában. A szerzők között magyar és olasz kutatóktól az egyetemi hallgatókig a munkacsoport minden szegmense megtalálható. Rajtuk kívül további szakemberek írásai is olvashatóak, ami jól jellemzi a feltárt források iránt megnyilvánuló általános érdeklődést és a projekt széles körű hasznosulását. A kutatócsoport munkájának jobb megismeréséhez érdemes az online publikált, a digitális másolati anyag egy részét is tartalmazó adatbázist a tanulmányokkal párhuzamosan böngészni.

A projektben megjelölt időintervallum, 1300–1550 értelemszerűen egy szükséges korlátozás volt a kutatócsoport részéről, hiszen egy tágabb évkör a gazdag milánói és modenai gyűjtemények esetében a projekt megvalósíthatóságát veszélyeztette volna. A Vestigia kötetben ugyanakkor, a munka címének ismét némileg ellentmondva, több olyan közlemény is helyet kapott, amely későbbi évkorból származó jelentős gyűjteményekre hívja fel a figyelmet.

A könyv hármas tematikai tagolása a projekt főbb munkafázisait tükrözi: a nagyobb levéltári egységtől az egyes források felé halad. A *Fondok* szakaszban publikált írások sokak számára szolgálhatnak hasznos adalékokkal a jövőbeni kutatásokhoz. Patrizia Cremonini tanulmánya a modenai állami levéltár (ASMo) gyűjteményein belül az Este-ház levéltárát tekinti át. A fond jelentőségét mutatja, hogy az állami levéltárba történő bekerülése és kutathatóvá tétele után nem sokkal az MTA megbízásából itáliai levéltári hungarikákat feltáró Nyáry Albert és Óváry Lipót is kiemelt figyelemben részesítette. Óváry az *Archivio Segreto Estense*n belül a *Casa e Stato*, az *Archivio Cameralén* belül pedig az Estei Hippolit idején készült számadáskönyveket őrző Camera anyagaira összpontosított ugyan közleményeiben, de röviden felhívta a figyelmet az *Archivio Segreto Estense* részét képező Cancelleria iratanyagában található diplomáciai forrásokra. Ezek részleges feltárására és kiadására vállalkozott később Berzeviczy Albert is. A Vestigia kutatóinak elvülhetetlen érdeme, hogy mindhárom fond szisztematikus feltárásával és digitalizálásával teljes képet nyújtanak erről

3 Nyáry Albert: A modenai kir. levéltár magyar történelmi szempontból. In: *Századok*, 2. (1868) 3. sz. 253.



a magyar szempontból rendkívül gazdag anyagról. Patrizia Cremonini közleménye ugyanakkor az Este-levéltár magyar vonatkozású anyagain túl betekintést nyújt egyéb kora újkori és modern kori hungarikaanyagokba is, mintegy felhívva a figyelmet arra, hogy a modenai levéltár nemcsak a középkori gyűjteményei miatt tekinthető jelentős célpontnak a magyar kutatás szempontjából. Ezek között a recenzens számára különösen érdekesnek tűnnek a térképtár (*Mappario*), valamint a rejtjelezéssel íródott leveleket és esetenként a dekódolást lehetővé tevő rejtjeleket tartalmazó gyűjtemény (*Cifrario*) kora újkori anyagai.

Kuffart Hajnalka tanulmánya az ASMo másik ismert, jelentős, de teljességében eddig fel nem tárt hungarikaanyagának az 1487–1520 között keletkezett, az esztergomi érsekség és az egri püspökség gazdálkodására vonatkozó számadáskönyvek teljes körű ismertetésére tesz kísérletet. Az eredeti levéltári anyag és a magyarországi kéziratos másolati és mikrofilmmásolat-gyűjtemények összevetésével képet ad arról, hogy az említett számadáskönyv-gyűjtemény mely részeit hasznosította ez idáig a történeti kutatás. A tanulmány érdeme, hogy feltárja a források keletkezésének körülményeit, részletesen jellemzi a forrástípust és a függelékben összefoglalóan leírja a gyűjteményhez tartozó számadáskönyveket. A projekt hivatalos weboldalán elérhetőek a számadáskönyvek fontosabb metaadatai, köztük az iratokban előforduló személynevek, valamint a szövegek és ízelítő a számadáskönyvek Magyarországon fellelhető képi anyagából, illetve azok hiányában az eredetiről készült digitális másolatok egy része.

Chiara Maria Carpentieri ezúttal egy korábbi, hosszabb tanulmányának rövidített verzióját jelentette meg a kötetben, ami különös érdeklődésre tarthat számot, hiszen a magyar kutatás számára kevésbé ismert lombardiai könyvtárakban (a bergamói Biblioteca Civica Angelo Mai, a milánói Ambrosiana és Braidense könyvtárak) lévő magyar vonatkozású anyagokról és a rájuk vonatkozó modern kutatási lehetőségekről tájékoztat, beleértve az online elérhető kézirat-katalógusokat. Szovák Márton közleménye pedig az MTA másolati gyűjteményében őrzött levelek számbavételére vállalkozik, különös tekintettel a műfaj még fel nem dolgozott darabjaira. A szerző megkísérli ezeket tematikus csoportba rendezni és alapos feltáró munkával történeti kontextusba helyezni, ami magában foglalja a szövegkiadásra vonatkozó adatok összegyűjtését is.

A *Források* című fejezetben közölt tanulmányok szemezgetnek az újonnan feltárt forrásokból, ízelítőt adnak az egybegyűjtött anyag sokszínűségéből, és esetenként újszerű vizsgálati szempontokat kínálva felvillantják az interdiszciplináris kutatási módszerek lehetőségét. Armando Nuzzo a milánói kancellária iratanyagában fennmaradt, Mátyás király királlyá választásáról megemlékező, korábban kiadatlan misszilisek közlésén túl – az ezekben szereplő adatoknak korábban is ismert egykorú forrásokkal, krónikákkal történő összevetése alapján – új és értékes adalékokat nyújt az eseményről. Mátyus Norbert irodalomtörténész közleménye szintén izgalmas történettudományi vonatkozású kérdést vizsgál, amikor Vespasiano da Bisticci egyik levelének és *Vite* című írásának összevetésével keres magyarázatot arra, mi lehetett az oka annak, hogy Mátyás király Itáliában megfordult két diplomatáját, Handó György kancellárt és kalocsai érseket, illetve Kosztolányi Györgyöt egy személynek tekintette a korai magyar történettudományi irodalom.

A fejezetben két fiatal kutató egy-egy írása is olvasható. Labancz Dóra egy meghatározó év, 1491 eseményeinek lenyomatát vizsgálja az MTA Könyvtárának Kézirattárában található másolati anyagban, illetve a feltárt és a Magyarországon őrzött másolatokkal összevetett milánói iratanyagban. Nagy érdeme a közleménynek a levelekhez készített magyar nyelvű fordítás, amelyből semmit sem von le az időnként esetleg vitatható szóhasználat. A recenzens számára kissé nehézkesnek tűnik ugyan a források beazonosítása

a levéltári jelzet hiányában, de a hivatkozott szakirodalom alapján ez minden bizonnyal pótolható. A másik fiatal kutató, Királyné Belcsák Eszter tanulmánya Tommaso Amadei esztergomi érseki helynök 1495–1505 között íródott, a modenai levéltárban megőrzött leveleit veszi górcső alá. A tanulmány a helynök 24 levelét helyezi történeti kontextusba, közli rövid magyar nyelvű regesztájukat és eredeti, olasz vulgáris nyelvű átíratukat. Laura Zanichelli rövid írása a szerző kutatási témájához illeszkedően Bartolomeo Calco urához, Lodovico Moro milánói herceghez írt – többek között Gergelylaci Buzlay Mózes magyar királyi követ 1489. évi milánói látogatásáról szóló – jelentését publikálja szövegkritikai apparátussal.

A fejezet zárótanulmányát a projekt vezetője, Domokos György publikálta. Célja bevallottan a jelentések mint forrástípus adatgazdagságának bemutatása Ercole Pio egri kormányzó urának, Estei Hippolitnak küldött levelein keresztül. Pio személyére vonatkozóan azonban nemcsak a modenai levéltári fondban fennmaradt és itt ismertetett 25 levél ad információt, hanem, mint arra a szerző is röviden kitér, a magyarországi és szlovákiai oklevelés anyagban is legalább 14 eltérő típusú dokumentumban található róla említés. A levelek a költőként is próbálkozó itáliai szerző szemüvegén át láttatják a korabeli Magyarországot, számos gazdaságtörténeti, kultúrtörténeti stb. adalékkal gazdagítva az 1508–1510 között eltelt két esztendőről meglévő ismereteinket.

Míg az első két egység a projektmunka szakaszait tükrözi, az utolsó, *Perspektívák* című fejezet a projektnek köszönhető jövőbeli lehetőségekre fókuszál. Kovács Zsuzsa eddig ismeretlen forrást közöl. A milánói Ambrosiana könyvtár egyik kódexében fennmaradt Aragóniai Beatrix- és Aragóniai Eleonóra-életrajzot teszi közzé teljes átírásban és magyar fordításban is. A forrás új vonatkozásokkal egészítheti ki a magyar királyné szerelmi életéről szóló történeteket. Szintén Aragóniai Eleonóra a tárgya Cornelia Endesfelder közleményének, amely a milánói hercegné politikai szerepvállalását mutatja be korabeli források alapján. A fejezet utolsó tanulmánya W. Somogyi Judit nyelvtörténész tollából első pillantásra talán meglepő, de méltó zárása a kötetnek, hiszen kiválóan megmutatja, hogy a feltárt népnyelvi szövegek nyelvészeti elemzése milyen sokrétű eredményt hozhat akár egy szöveg szerzőségének eldöntését illetően is.

A Vestigia kötet egy több intézmény és számos kutató együttműködésével, valamint példaértékű összefogással megvalósított, forrásfeltárást és forrásfeldolgozást is magában foglaló tudományos projekt első, változatos eredményeit tartalmazza. A kutatócsoport tevékenységével, mint az várható volt, a kötetben szereplő tanulmányokon túl, időközben számos új magyar és olasz nyelvű publikáció, egyetemi szakdolgozat és doktori disszertáció létrejöttéhez járult hozzá. A 2015. évi internetes közzétételnek köszönhetően egyre több „külsős” kutató is felfedezi az általuk 2010–2015 között feltárt észak-itáliai hungarikairatanyagot. Ezek alapján leszögezhetjük, hogy a Vestigia olyan projekt, amely érdemes a folytatásra, és amelyet az elmúlt öt évben kidolgozott alapelvek alapján, az időközben kiépített jelentős nemzetközi kapcsolatokat felhasználva ki lehet, és reményeink szerint ki is fognak terjeszteni további északolasz közgyűjteményekre. Az adatbázis fejlesztése, a digitális másolati anyag teljes körű hozzáférhetősége, ami jelenleg technikai akadályok miatt nem biztosított, a jövőben a Magyar Nemzeti Levéltár és a Vestigia kutatócsoport tervezett együttműködésével szintén megvalósulhat. Az ily módon elérhetővé tett forrásokat pedig remélhetőleg számos történész és irodalomtörténész szakember tudja majd felhasználni kutatásaihoz.

Arany Krisztina





MTA

Bölcsészettudományi  
Kutatóközpont

**Történettudományi  
Intézet**

HU ISSN 0083-6265

Kiadja az MTA BTK Történettudományi Intézet

A kiadásért felel Fodor Pál igazgató

A szerkesztési, tördelési munkálatokat

az MTA BTK TTI tudományos információs

témacsoportja végezte

Vezető: Kovács Éva

Tördelőszerkesztő: Palovicsné Tihanyi Éva

Nyomdai munkák: Krónikás Bt., Biatorbágy

F. v.: Horváth Imre