

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*¹ és a *Gallus sive dialogi de virtutibus sancti Martini*² 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.³ 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–Ridegnyé 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.⁴ 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 Istenről 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.⁵

Ez a *Vita Martini* legfeltűnőbb sajátossága. Severus Márton személyében nem a keresztény közösséget irányító püspököt, hanem a karizmatikus szentembert mutatja be.⁶ A beállítás nem mindenki tetszését nyerte el sem a kortársak, sem a későbbi tudósok közül: a püspök ilyenét 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.⁷ A Római Birodalom általános strukturális válságát itt két tényező, a barbár betörések és a bagauda lázadás súlyosbította: a rajnai határ a *limes* legfelfegyvertebb 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.⁸ 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.⁹ 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*).¹⁰

Konstantin mindkét galliai városban jelentős építkezéseket folytatott. 314-ben Arles-ba hívta össze az első keresztény zsinatot;¹¹ 317-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 társcsászárárt, 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 arianizmus¹² 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.¹³ 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 püspöke¹⁴ 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,¹⁵ mire a császár Frígiába száműzte.¹⁶

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 Nyugatra egyik legkiválóbb egzegétája lett.¹⁷ 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,¹⁸ az ariánus zsinatok állításait *A zsinatokról* (*De synodis*) írt művében hasonlította össze.¹⁹ Hilarius bátor kiállásával nagy tiszteletet vívott ki magának: a császárral szembeálló lelkipásztor a gall egyház példaképe lett.²⁰

Az ariánus üldözés döbbsenette 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 Márton, 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.²¹ A római hagyomány frugális életelvei és rusztikus életformája sok tekintetben megegyezett az aszkétaeszménnyel.²² 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.²³

Földbirtokos hispániai családból származott Priscillianus is, Ávila püspöke, akit életvitele miatt boszorkánysággal vádoltak és 386-ban kivégeztek.²⁴ Művelt világi keresztényként Biblia-olvasó köröket szervezett, melyeken gazdag nők is részt vettek. Priscillianusra Szent Pál gyakorolta a legnagyobb hatást,²⁵ emellett azonban apokrifeket, sőt talán gnosztikus és manicheus könyveket is forgatott. Tanairól már a kortársak is nehezen tudtak ítéletet alkotni.²⁶ Tanításában nagy szerepet kapott az egyéni lélektisztaság 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 keresztiség 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 megújítást 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.²⁷ A vád súlyos volt, hiszen a 4. században a manicheizmus volt a *par excellence* eretnekség.²⁸ 380-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”.²⁹

A priscillianus 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 „címkézés” 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.³⁰ 382–384 között írt *Tractatus*ában Priscillianus elítélte az eretnekséget és hangsúlyozta, hogy teljes mértékben a katolikus ortodoxia talaján áll.³¹ 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.³²

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.³³ 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.³⁴ 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 szerencsésüket. Aquitaniában köztudomásúlag már az is elég volt gazdag és előkelő családok tönkretételéhez, ha valakit azzal vádoltak meg, hogy a bíborszélű asztalkendőt 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.³⁵

A trónbitorló Maximus éles szemmel felismerte, hogy Priscillianus ügye jó alkalmas 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.³⁶ 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.³⁷ 385-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.³⁸

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.³⁹ 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*”.⁴⁰

Mindez a püspök szerepének felértékelődését is jelentette. Az apostolok utódaként 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;⁴¹ 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.⁴² 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.⁴³ 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,⁴⁴ Bordeauxtól Barcelonáig terjedtek.⁴⁵ 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.⁴⁶ 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,⁴⁷ 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.*”⁴⁸

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.⁴⁹ Paulinus ekkor döntött úgy, hogy Delphinus püspök kezéből felveszi a keresztséget.⁵⁰ 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* vagyonról még senki nem mondott le *ilyen* látványosan. Sokan pillanatnyi elmezavarnak tartották a dolgot, egy távoli afrikai város, Hippon 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.⁵¹ 395 nyarán a campaniai Nola melletti temetőbe⁵² 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.⁵³ 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.⁵⁴ Paulinus új barátai között az első Jeromos volt, akit szentírási problémákkal keresett fel,⁵⁵ 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,⁵⁶ Aquileiai Rufinus⁵⁷ 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.”*⁵⁸

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.⁵⁹ 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 ellenkezsem, 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.”⁶⁰

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.⁶¹ Ezek a főpapok éppúgy pompakedvelésükről voltak híresek,⁶² 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.”⁶³

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.”⁶⁴

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,⁶⁵ 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.⁶⁶ 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.”⁶⁷ Márton energikus, tettekész figurája a *Vita Martin*ban pontosan azt a vezetőt mutatta be, akire a gallo-római társadalomnak szüksége volt.⁶⁸

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.⁶⁹ 385-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*”.⁷⁰ 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.⁷¹ Sulpicius Severus ügyel arra, hogy aszkéta hősét szorososan a püspöki hatalomhoz kösse: Mártont 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.⁷²

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.⁷³ 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 hízlegést 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.*”⁷⁴

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.”⁷⁵

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.⁷⁶

Ezek a gondolatok nem az átlagaszkepa meditációi. Severus már a körülötte lezajló eseményeket is úgy olvassa, mint a világvége megannyi jelét:⁷⁷ „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 mondta 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.”⁷⁸

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 megfelel a koldussal.⁷⁹ Szeretet és alázat fűzi mesteréhez, Hilarius püspök-höz, aki egyházához köti és támogatja szerzetesi életformájának gyakorlásában.⁸⁰

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.⁸¹

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:⁸² „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?*⁸³

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.*⁸⁴

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.⁸⁵

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 dúlva, 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.⁸⁶

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.⁸⁷

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 imáadásával, melyek magukon sem tudtak segíteni.”*⁸⁸

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 tanulmánya⁸⁹ 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.⁹⁰ 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 közösség-építés 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*.⁹¹ 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 Kolombán, 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.”⁹²

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.⁹³ 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.⁹⁴ 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” álrühájába öltöztetve vetette el a csodatörténeteket és bélyegezte „népbutító fikciónak” a katolikus hagiográfiát.

A *Vita Martini* legszélsőségesebb értelmezése, Edmond-Charles Babut könyve⁹⁵ ilyen ideológiák jegyében született. Babut korábban Priscillianusszal foglalkozott,⁹⁶ 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.⁹⁷ 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”.⁹⁸ Babut nemcsak Sulpiciust, hanem Szent Mártont is meg akarta fosztani a tiszteletől: „*Gallia összes püspöke közt Márton volt talán a legérdemtelenebb az egyházi dicsőségre.*”⁹⁹ 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-Troïkouroff, 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.¹⁰⁰ 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.¹⁰¹ 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.¹⁰² 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.¹⁰³ 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.¹⁰⁴ 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.¹⁰⁵ A modern antropológiai kutatások fényében a katolikus szentek, így különösen Márton nem „vén bolondnak”,¹⁰⁶ 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.¹⁰⁷ Az „új filozófia” és az új diszciplínák eredményei a hagyományos tudományágakra, a teológiára, a klasszika-filológiára¹⁰⁸ és a történetírára 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 Uytfanghe 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”,¹⁰⁹ a szent a gyakorlatban „éli” az evangéliumot. Ez a *Vita Antonii* programja: Antal nem szavakban hirdeti, hanem tettekre váltja az evangéliumi eszményt.¹¹⁰ 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.¹¹¹ A Római Birodalmon végigsöprő vérszomjas barbárokban a történészek ma inkább „idegen munkavállalókat” látnak,¹¹² 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.¹¹³

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?¹¹⁴ 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.¹¹⁵ Ezzel szemben a legújabb történeti munkák az életszentségben jelölik meg a püspök új, „világi” hatalmának forrását.¹¹⁶ 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 ilyen 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 exégèse 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 szembeállítására tökéletesen érthetetlen lett volna a késő antikvitás embere számára”.¹¹⁷

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.¹¹⁸ Munkája döntő előrelépést jelentett a Márton-kutatásban. Babut, Jullian és Delehaye 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.”¹¹⁹ 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 (*imaginariae revelationes*).¹²⁰ Márpedig Clifford Geertz óta már a legkritikusabb tudósok is elfogadják, hogy a képzeletbeli éppúgy az emberi valóság része, mint a kézzelfogható tények világa.¹²¹

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 fejszójét: 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 imaginariae revelationes.” <http://mek.niif.hu/04100/04187/04187.htm>.

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

nia;¹²² a szemlélődő semmittevés (*otium*) szenátori hagyományát aszkétaelvonulás-ként krisztianizáló¹²³ 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.¹²⁴ 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.¹²⁵

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.¹²⁶ 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,¹²⁷ 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.¹²⁸ A Sátán Márton vallásos hitének integráns része, Márton vallásos tudatának síkján helyezkedik el. „A Sátán jelenléte a *Vita Martiniben* történelmi tény”,¹²⁹ 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.¹³⁰ Poitiers-i Hilarius, Márton mestere II. Constantiust a Sátán elsőszülött fiának tartotta.¹³¹ Már Camille Jullian felvetette, hogy a milánói úton az Ördög nem más, mint Constantius császár.¹³²

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 legritkébbek. Fontaine ezt azzal magyarázza, hogy a késő antik író sokkal kisebb írói szabadságot élvezett, mint a mai.¹³³ 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.¹³⁴

Fontaine monumentális munkájával egyidejűleg jelent meg Henry Chadwick rövid összegzése a korai egyházzól,¹³⁵ 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.¹³⁶ 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*.¹³⁷ A csodák főszerepet játszanak Sulpicius Severus művében: nem véletlenül bukkannak föl az elbeszélésben, hanem ezek alkotják magát az elbeszélést.¹³⁸ 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.¹³⁹

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^e 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 katonaéveinek számát, hogy tisztázza hőse előéletét bírálói előtt, mivel a katonaság és a kereszténység sokak szemében összeegyeztethetetlen volt.¹⁴⁰ 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.¹⁴¹ 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.¹⁴²

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 kérdésfelvetései 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.¹⁴³ 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 Sirmundian 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.

¹⁴³ 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 Calaritani 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^e 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^e 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^e 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^{ème} 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^e 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^e s.) et Venance Fortunat (VI^e 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^e au V^e 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^e 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 SULPICIOUS 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.