HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS VI.

PANNÓNIÁTÓL GALLIÁIG: SZENT MÁRTON ÉS KULTUSZA

Debrecen
2017

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS VI.

PANNÓNIÁTÓL GALLIÁIG:

SZENT MÁRTON ÉS KULTUSZA

A DEBRECENI EGYETEM KLASSZIKA-FILOLÓGIAI ÉS ÓKORTÖRTÉNETI TANSZÉKÉNEK KIADVÁNYA

A kiadvány támogatói:

OTKA 104789 K sz. pályázat
Járom Kulturális Egyesület

Sorozatszerkesztők

TAKÁCS LÁSZLÓ – TÓTH ORSOLYA

A jelen kötetet szerkesztette

TÓTH ORSOLYA

Lektorálták

ÓBIS HAJNALKA

CSÍZY KATALIN

Szerkesztőmunkatárs

KÁLNY BEATRIX

ISSN 2064-9754

ISBN 978-963-473-969-2

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS VI.

PANNÓNIÁTÓL GALLIÁIG:

SZENT MÁRTON ÉS KULTUSZA

DEBRECEN

2017

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ 7

MARÓTH MIKLÓS: Szent Márton a változó időben 9

ÓBIS HAJNALKA: Szent Márton csodatévő levele 18

TÓTH ORSOLYA: Szent Márton és a „szent” fenyőfa 28

SZILÁGYI CSABA: Szent Márton életrajzírója Priscillianus ügyéről 40

PATAKI ELVIRA: Elbeszélői változatok egy kettészelt *chlamys*ra: Szent Márton köpenye Sulpicius Severus, Paulinus Petrocordiensis és Venantius Fortunatus műveiben 55

DOMOKOS GYÖRGY: Szent Ambrus és Szent Márton 77

KISS GÁBOR: Szent Márton és Savaria. Milyen épülethez kötődhetett a szülőház-legenda? 85

CSÍZY KATALIN: Sulpicius Severus életrajza az *Intelmek* lehetséges előképeként 104

W. SOMOGYI JUDIT: Szent Márton kultusza Itáliában 125

TAKÁCS LÁSZLÓ: Szent Márton teste 146

TUHÁRI ATTILA: Murmellius Szent Márton-himnusza 154

SZELESTEI N. LÁSZLÓ: Tartalmi és formai sokszínűség Szent Márton-énekeinkben 173

VARGA LAJOS: A bujáki templom Szent Márton-főoltárképének teológiai, művészet- és kultúrtörténeti értéke 190

BOROS ISTVÁN: Márton a szent 200

A KÖTET SZERZŐI 217

ELŐSZÓ

2016-ban ünnepeltük meg a pannoniai Sabariából származó Szent Márton, Tours püspöke születésének 1700. évfordulóját. Az emlékév jó alkalom volt arra, hogy kitüntetett figyelem irányuljon arra a késő ókori szentre, akinek kultusza a kora középkortól kezdve töretlenül jelen volt Európában és Magyarországon. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kara Romanisztika Intézete tudományos konferenciával járult hozzá az ünnepségsorozathoz. A *Pannoniától Galliáig – Szent Márton és kultusza* címmel tartott tanácskozás középpontjában egyszerre állt a szentéletű püspök élete és azok a jelenségek, amelyek kultusza kialakulásához és megmaradásához vezettek a közép-európai régión kívül Olaszországban és Franciaországban. Szent Márton egész élete tele van értelmezésre és magyarázatra szoruló eseményekkel, s a róla szóló ókori és középkori történeti munkák, irodalmi művek éppúgy érdemesek a közelebbi vizsgálatra. Általuk közelebb juthatunk e korok embereinek gondolkodásához, világképéhez, s megérthetjük, hogyan lett Szent Márton évszázadokon át az egyik legnépszerűbb szent Európában, akinek alakját számos legenda övezte, s akinek ünnepéhez megannyi népszokás kapcsolódott. Kötetünkben a konferencián elhangzott előadások egy részének tanulmánnyá formált változatát adjuk közre.

Takács László – Tóth Orsolya
sorozatszerkesztők

SZENT MÁRTON A VÁLTOZÓ IDŐBEN

MARÓTH MIKLÓS

Szent Márton püspök (316–397) a negyedik században sajátos történelmi időben született. A második században ugyanis, az Antoninusok korában, a pogány kultúra utolsó nagy föllángolásának lehetünk tanúi, bár már ebben az időszakban, de még inkább a következő századokban, a dominátus korában, a birodalomnak meglehetős gazdasági problémákkal, és ezekből fakadó általános elszegényedéssel kellett szembenéznie.[1] A filozófusok[2] és a rétorok,[3] azaz a pogány kultúra képviselői még nagy megbecsülésben részesültek, velük szemben a keresztények csak egy kisebb, elsősorban a városokban előforduló csoportot képviseltek. Jellemző a kor viszonyaira, hogy amíg egy jobb rétor évi jövedelme a principátus korában elérte a 100.000 *sestertius*t, addig egy püspöké csak 7.000 volt. A keresztények továbbá egy olyan világban alkottak jelentéktelen kisebbséget, amelyben a hagyományos római panteon már elvesztette domináns szerepét. A birodalomban szerte terjedtek a keleti kultuszok, megjelentek a gnosztikus tanítások (pl. a Nag Hammadiban talált kódexek 170 tájára datálhatók), továbbá mindenütt, a sokféle népet és sokféle kultúrát egyesítő, hatalmas, Britanniától a Tigrisig és az Eufráteszig kiterjedő területen, vidéken mindenütt virágzottak a hagyományos helyi kultuszok.

---

[1] R. Rémondon, *La crise de l'Empire romain*, Paris, 1964; R. MacMullen. *Roman Government's Response to Crisis*, New Haven, 1976.

[2] Ebben az esetben elsősorban az újplatonikus filozófusokra kell gondolnunk Plótinostól (203–269) kezdődően Porphyrioson (203–305) keresztül Proklosig (411–485), hogy csak a legnagyobbakat említsük.

[3] Például Fronto, Tarsosi Hermogenés, majd később Ulpianos, Diophantes, Libanios, stb. Alaposabb tájékozódás forrása lehet P. Janiszewski – K. Stebnicka – E. Szabat, *Prosopography of Greek Rhetors and Sophists of the Roman Empire*, Oxford, 2015; L. Pernot, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris[3], 2010, 170–263.

Mindez a harmadik századra a birodalom belső kohéziójának, és a különféle népek és kultúrák összetartozási érzésének a meggyengülését is maga után vonta. A rendkívül hosszú határok védelme különleges katonai feladatok ellátását követelte meg a politikai vezetéstől. Mindezek következtében részben újabb gazdasági nehézségek léptek föl, amelyeket például Diocletianus császár (284–305) gazdasági reformok bevezetésével kívánt orvosolni. Ezt követően a 4. század első felére az adók megháromszorozódtak, de a birodalom elszegényedését így sem lehetett megállítani.[4] E viszonyok között a hagyományos római patrícius réteg elvesztette korábbi hatalmát. 260 táján a római arisztokráciát eltávolítják a hadsereg közeléből, így megnövekedett a zömében nem latin nyelvű hadsereg, illetve sajátosan a hadsereg soraiból kikerülő, idegen eredetű, elsősorban a dunai provinciákból származó katonacsászárok jelentősége. A provinciákban elkezdődött egy új, színre még rómaivá váló, de már idegen eredetű vezető réteg fölemelkedése. Diocletianus dalmáciai származású volt; utódja, Galerius császár (305–311) eredetileg a Kárpátokban szolgált, Constantius Chlorus (250–306), a későbbi Nagy Konstantin édesapja pedig Nissából (ma: Niš) származott. Tetézte a nehézségeket a határvidékeken mutatkozó bizonytalanság is. A gótok 251-ben legyőzték Deciust, 260-ban Shahpur elfogta Valerianust, 267–270-ig pedig Zenóbia önállósította magát Palmyrában, hogy csak a keleti határokon jelentkező néhány problémára utaljunk. Azaz a Római Birodalom minden területen a válság jeleit mutatta.

Ebben a bizonytalan világban minden római polgár többé-kevésbé magára volt hagyva, hogy úgy boldoguljon, ahogyan tud. A különböző vallások pusztán híveik túlvilági boldogságával törődtek, és a léleknek a démonok elleni harcával voltak elfoglalva, az evilági bajokra nem találtak gyógyírt. Egyedül a kereszténység volt az a vallás, amely híveinek a lelki üdvén kívül az evilági boldogulásával is törődött.[5] A második század végére, de még inkább a harmadik századra, a latinul beszélő római katona elvesztette jelentőségét az idegen származású, idegen nyelvet beszélő katonával szemben, és ezzel

[4] P. Brown, *The World of Late Antiquity, from Marcus Aurelius to Muhammad*, London, 1971, 2. fejezet.
[5] J. Herrin, *The Formation of Christendom*, Princeton, 1987.

összefüggésben a számos idegen kultusszal szemben a római panteon, a hagyományos római vallás is elvesztette korábbi jelentőségét az állam életében.[6] A birodalmat a vallási sokszínűség jellemezte, és ez tovább gyengítette az amúgy is jelentősen meggyöngült belső kohézióját.

A harmadik század sokszor kritikus viszonyai között, hála szervezettségüknek, egyedül a keresztények voltak képesek mindig eltemetni halottaikat, egyedül ők voltak képesek saját közösségükben megszervezni az élelmiszerek elosztását. A templomokban a féltékenyen őrzött, az egész birodalomra kiterjedően egységes kultikus cselekmények során az áldozat bemutatásakor gyűjtötték össze a közösség elesett tagjainak szánt alamizsnákat, amelyeket aztán a püspökök példás rendben osztottak szét a rászorulók között. Ennek során például csak Rómában a keresztény közösség eltartotta 500 olyan hívét, akit kitagadtak az örökségéből. A 254–56-os barbár betörés után a római és karthagói keresztények pénzt küldtek Kappadókiába a keresztény foglyok kiváltására. Két generációval később a római állam hasonló helyzetben nem tett semmit, sőt, kijelentette, hogy a kiváltott foglyok azok rabszolgái maradnak, akik kiváltották őket. 250 táján jobban megérte kereszténynek lenni, mint szimplán római polgárnak.[7]

A keresztény közösséghez való csatlakozás, szemben minden más vallási közösséggel, azonban nemcsak egzisztenciális biztonságot jelentett, hanem mindenki egyszersmind egy olyan közösség tagja is lett, amelyben a bizonytalan társadalmi viszonyok között minden társadalmi különbség megszűnt és érdektelenné vált, és amelyik, mivel egységes kultúrájával és egységes nyelvezetével a birodalomban mindenütt jelen volt, egyszersmind az első és legfontosabb transznacionális szervezetté is vált.[8] Ez érthető módon egyúttal azt is jelentette, hogy a helyi kultuszokhoz ragaszkodó falusi lakossággal szemben a városiak csatlakoztak a kereszténységhez, és a kereszténység révén kialakítottak a hittételekből, kultikus cselekmények-

[6] R. MacMullen, *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*, Cambridge – Mass., 1963.
[7] Brown (1971) 7. fejezet.
[8] J. P. Moisset, *A katolicizmus története*, Pannonhalma, 2012, 52–53.

ből, és a vallási életből fakadó egységes nyelvezetből egy egységes, a környező világétól eltérő kultúrát.[9] Ugyanakkor, mivel ez a kultúra alapvetően a tanultabb városi rétegek kultúrája volt, a harmadik században immár nem a pogány rétorok, hanem a keresztények számítottak a hagyományos görög-római műveltség hordozóinak. Ezt a fejleményt erősítette a keresztény közösség csatlakozása a platonista filozófia hagyományaihoz, még akkor is, ha a platonista filozófiát a közösség vezetői nem filozófiai, hanem rétorikai oktatás keretében ismerték meg.[10]

A harmadik században tehát a tömeges áttéréseket a körülmények szerencsés kombinációja okozta. Ezek a körülmények a római kulturális identitás őrzéséből, a birodalom szerte elterjedt nemzetközi műveltségből és a keresztény közösség nyújtotta társadalmi biztonságból álltak össze. A válságos, és nagy társadalmi átrendeződéseket hozó harmadik századra a keresztény közösség a birodalmon belül megkerülhetetlen hatalmi tényező, a társadalom egyik vezető, de mindenképpen legjobban szervezett ereje lett.[11]

Nem csoda, hogy a keresztények többször is politikai üldözés áldozatai lettek. Elsősorban a harmadik századi, majd a negyedik század eleji üldözéseknek a célja volt őket kiszorítani a közéletből. Igaz ez a megállapítás a Valerianus császár idején, 257-ben, majd a Diocletianus idején, 303-ban kezdődött üldözésekre. A nehéz idők sok kárt okoztak a kereszténynek, de az előzőekben elmondottak alapján még ezek ellenére is a kor viszonyai között biztonságosabb és jobb volt a kereszténységhez kapcsolódni, mint valamelyik más, a birodalomban ugyancsak elterjedt valláshoz. Mindezek közül ugyanis ekkorra már a keresztények alkották a legerősebb és legjelentősebb társadalmi csoportot, és többek közt épp jelentőségük és erejük volt üldöztetésük kiváltó oka.

Szent Márton a negyedik század első felében ehhez a hagyományos műveltséget hordozó, erős, jól szervezett és létbiztonságot adó kereszténységhez csatlakozott.[12] Katonaként, mint föntebb már lát-

[9] Moisset (2012) 66.
[10] Brown (1971) 7. fejezet.
[11] M. L. W. Laistner, *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1979.
[12] Életrajzát Sulpicius Severus művéből ismerjük.

hattuk, a birodalom tartópillérét jelentő testülethez tartozott, amely ekkorra függetlenítette magát az arisztokraták és a szenátus jelentéktelenné váló csoportjaitól. Római katonaként a római kulturális hagyományokat ápoló keresztény vallást vette föl, amely közben a birodalom elismert vallása lett 313-tól, de ezáltal egyszersmind egy olyan közösségbe is belépett, amelyik a Római Birodalomban mindenütt otthon volt, és mindenütt azonos volt, és mindenütt gondoskodott tagjairól. Megkeresztelkedése tehát, bár föltehetőleg egyrészt a keresztény vallás ismeretén és tanításának elfogadásán nyugodott, másrészt mégis összhangban volt a kor történelméből fakadó általános társadalmi változásokkal, és az adott körülmények közt a legjobb választásnak számított.

Szent Márton még meg sem halt, amikor a birodalom életében újabb nagy változások kezdődtek. A korábban egységes, ámde kezelhetetlenül nagy kiterjedésű állam 395-ben két részre vált. Az új rendben a Nyugatrómai Birodalom fővárosa sokat vesztett jelentőségéből a Keletrómai Birodalom új alapítású fővárosával, Konstantinápollyal szemben. Ez azonban nem jelentette azt, hogy a két fél sikeresebben tudott volna szembeszállni a határain gyülekező barbár népek áradatával, mint az egy egész.

Nem sokkal Márton halála után Rómát Alarik vezetésével 410-ben kifosztják az osztrogótok, majd 439-ben a vandálok egész Európán és Hispánián keresztül eljutnak (az akkor még a Nyugatrómai Birodalomhoz tartozó) Karthágóig. Attila 451-ben nyomul be mélyen a Római Birodalom területére, jóllehet a már a birodalom területén újonnan alakult gót királyságok a nagy küzdelemben Róma oldalán harcoltak.

Rómában a politikai vezetés válságos állapotban volt, és ezt mi sem mutatja jobban, mint az, hogy Valentinianus 453-ban leszúrja Aetiust, a híres hadvezért, de 455-ben őt öli meg Petronius Maximus. Mivel magához kényszerítette feleségül az előző császár özvegyét, fölteszik, hogy ez utóbbi hívta be segítségül a vandálokat Észak-Afrikából, ezért még ugyanebben az évben Geiserik vandál király ismét kifosztja és felgyújtja Rómát, a nagyobb vérfürdőtől a népet Nagy Szent Leó pápa közbenjárása menti meg. Közben Petronius Maximust, az új római császárt egyik testőre egyszerűen agyonverte. Gót segítséggel Avitus hadvezér lett a császár, de egy éven belül

lemondatták, és ezután 456-ban Placentia (Piacenza) püspöke lett. Hasonló volt a sorsa Glyceriusnak, aki 473–474-ben volt római császár, de mivel nem kapta meg a Keletrómai Birodalomtól a szükséges elismerést, ő is elvesztette hatalmát, ezt követően Salona püspöke lett.[13]

Ez a két életpálya is azt mutatja, hogy a római politikai hatalom csúcsáról könnyen lehetett valamelyik egyházmegye élére visszavonulni nyugdíjba. Ugyanakkor a példákból következően ekkorra már a római császári trónra rendre keresztények is kerülhettek, mégpedig minden alkalommal a katonai pályáról. Az utolsó római császár, Romulus Augustus például Orestésnek, a dalmáciai *magister militum*-nak a fia volt. Őt 476-ban a germán *herul* törzshöz tartozó hadvezér, Odoacer egyszerűen leparancsolta a trónról, és ezzel egyszersmind a Nyugatrómai Birodalom történelme is véget ért. Odoacer után az osztrogót Theoderik lett a király, de immár az itáliai osztrogót királyságban, Ravenna székhellyel.[14]

Azaz az ötödik század közepére, nagyjából fél századdal Szent Márton halála után, a Római Birodalom végleg megroppant. A birodalom volt katonái a kereszténység hagyományos irányvonalához tartoztak, de a beáramló, és a politikai hatalmat átvevő germánok, legyen akár a vandálokról vagy a gótokról szó, nemcsak idegen nyelvet beszéltek, hanem egyszersmind heterodoxok is voltak: mindannyian az ariánus eretnekséghez csatlakoztak. Vagyis a negyedik század római katonájának, a birodalom támaszának a szerepét átvették az idegen katonák, a római hagyományok őrzői visszaszorultak az adminisztráció területére. Az adminisztráció feladatát viszont a latinul jól tudó, és, amint azt már az előző században is láthattuk, a hagyományos római műveltséget képviselő keresztények, illetve az ő nevükben egyházi vezetőik látták el.

[13] Brown (1971) 9. fejezet.

[14] Általános képet ad erről a korról S. Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, London, 1898; J. F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court*, Oxford, 1975. A gótokról: Iordanes, *Getica. A gótok eredete és tettei*, közreadja: Kiss Magdolna, Budapest, 2005; Sevillai Izidor, *A gótok, vandálok és szvévek története*, ford. Székely Melinda, Szeged, Hispánia Kiadó, 1998, (új, bővített kiadás: Szeged, JATEPress, 2008).

Jól megfigyelhető ez a folyamat Barcelonában. A Toulouse-ban székelő vizigót királyokat egy északról érkező másik germán törzs, a frankok kiszorították területükről, véget vetve a vizigót királyságnak (418–507). A vizigótok áttették székhelyüket Barcelonába, és ez a város lett királyságuk központja. Az ő uralkodásuk idején alakult át a korábbi város úgy, hogy annak észak-nyugati negyedében, a város területének negyedét elfoglalva kialakult a hatalmi központ. Ennek egy része volt a vizigót királyok székhelyéül szolgáló palota, valamint annál sokkal nagyobb kiterjedésben a bazilika, mellette a püspöki palotával és fogadóteremmel. A fogadótermet meg lehetett közelíteni a palotából kiindulva közterületen is, de egy olyan fedett átjárón keresztül is, ahol a püspök nem találkozhatott össze egyszerű hívőkkel.

Erre az időre tehát Szent Márton, a keresztény római katona idejétmúlt alakká változott. A katona idegen nyelvet beszélő hódító és eretnek ariánus volt. Érthető tehát, hogy Szent Márton harminc évvel fiatalabb életrajzírója, Sulpicius Severus számára kényelmetlenné vált a szent katonai háttere és életrajzában mindent megtett, hogy azt jelentéktelennek állítsa be, bagatellizálja és egy csodákkal gazdagon megtűzdelt életrajzot írjon az immár kényszerűen is jámbor püspökről, aki ennek a korszaknak az aktuális hőse volt a keresztények szemében és aki evilági katonai múltját megtagadja már az életrajz elején, amikor azt mondja: *Christi enim miles sum.*[15] A Márton szájába adott szavak emlékeztetnek az ókeresztény kor hős mártírjainak, az akkori kor szentjeinek *athleta Christi* titulusára. Az új kor újfajta hősöket kívánt. Sulpicius Severus életrajza egy kora elvárásainak megfelelő átstilizált Mártont állít elénk.

Azonban nemcsak a katona, hanem a püspök alakja is megváltozott az ötödik századra. Mint láthattuk, a közigazgatás egyre inkább az egyháziak, azon belül is a püspökök kezébe csúszott át. A közigazgatást és az adminisztrációt végző püspök azonban már inkább az államhatalom megtestesítője volt, és nem a korábbi korszak pásztora, aki a rábízott hívek közt a szegényeknek is gondját viselte, megszervezve az alamizsna gyűjtését és szétosztását. Ennek a püspöknek a pásztorbotja már nem fából, hanem aranyból volt, és mint

[15] Brown (1971) 9. fejezet.

láthattuk, nem hívei közt élt azok sorsában osztozva, hanem hívei számára elérhetetlen folyosón közlekedett. Őt már csak híveinek a lelki üdve érdekelte, evilági megélhetése nem. Sőt, a hívektől ő már adót szedett.[16] Ilyen körülmények közt fölértékelődtek az életrajzukkal az előző korszak szellemiségét képviselő szentek, Szent Márton, vagy éppen Szent Miklós, mivel ők képviselték az egyháznak az új körülmények közt háttérbe szorult, de még az emlékezetből ki nem veszett jobbik, karitatív énjét.

Az egyház azonban ebből a hatalmi pozícióból kiinduló adminisztratív tevékenysége révén tudta a korábban mindenféle helyi kultuszokat követő falusi lakosság soraiban sikerrel terjeszteni a keresztény hitet, és ezzel együtt a latin nyelvet. Így jöttek létre különböző, nem latin nyelvű barbár népekből Nyugat-Európában a keresztény latin országok. Egyszersmind ez a helyzet volt a kiindulópontja a későbbi időkre jellemző viszonyoknak, miszerint az Egyházé az *auctoritas*, az államé a *potestas*. E két szféra vetélkedése volt a későbbi századokban az európai fejlődés egyik legfontosabb motorja.

Másként alakult a történelem a Keletrómai Birodalomban. Ott a kereszténység, amint az a Római Birodalomban is már megfigyelhető volt, az állam vallása lett, azaz az egyházi vezetők a politikai vezetés alá tagozódtak be. A hittérítés munkáját így egyrészt az államhatalom, másrészt vele összhangban a keresztény eremitákból időről időre összeálló terror-csoportok végezték el. Erre számos példa van mind a szír nyelvű területekről, mind Egyiptomból. Az időről időre szervezett csoportokba tömörülő eremiták részben beavatkoztak a vallási és pártküzdelmekbe, részben – az iszlám állam előfutáraiként – tűzzel-vassal pusztították a kereszténység ellenségeit és azok épületeit, bele értve templomaikat is. Keleten a kereszténység nem a tradicionális kultúra átmentője volt, mint nyugaton, és nem játszott szerepet az állami adminisztrációban. Ezzel szemben megőrizte szerepét az elesettek gyámolításában.[17]

Ugyanakkor a görög nyelvű kereszténység a görög filozófiai hagyományokon nevelkedve nem a jótékony szent képét állította tevé-

[16] A. Giardina, *Società romana e impero tardoantico. Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*, Bari, 1986; Moisset (2012) 81–86, különösképp 82.
[17] Brown (1971) 8. fejezet.

kenysége középpontjába, hanem a hitbéli tanítások helyességén őrködő tudós főpapot. A negyedik századi krisztológiai viták[18] ismeretlenek, sőt, bizonyos értelemben érthetetlenek voltak Nyugaton, és ezzel együtt ismeretlen volt az egyes csoportok kizárása teológiailag helytelennek nyilvánított vélemények alapján. A keleti kereszténység megkezdte önmaga fölszámolását, és minden bizonnyal el is tűnt volna mára teljesen, ha utóbb más barbár népek, mindenek előtt a szlávok, nem hozzá csatlakoztak volna, a nyugati kereszténység helyett. Ugyanakkor ezzel az intellektuálisan megalapozott kereszténységgel a jóságos, csodatevő szent alakja összeegyeztethető volt, ezért válhatott a Sulpicius Severus előadásában megismert, átértelmezett Szent Márton mind Keleten, mind Nyugaton elismert és közszeretetnek örvendő szentté. Szent Márton életrajza tehát nem föltétlenül hűségesen adja elő Márton élettörténetét, hanem tendenciózus voltával sokkal inkább a nyugati kereszténység változására és az ebből fakadó belső válságára utal.

[18] E. Bellini, *Apollinario, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo*, Milano, 1977.

SZENT MÁRTON CSODATÉVŐ LEVELE[*]

ÓBIS HAJNALKA

Quintus Sulpicius Severus, akinek Szent Márton életrajzát köszönhetjük, Aquitánia előkelő köreiből származott,[1] magas fokú rhétorikai képzésben részesült, és felesége révén egy gazdag consuli családdal állt kapcsolatban. Hitvese halála után fordult a keresztény aszkéta élet felé Paulinus Nolanus hatására, akivel levelezett is, s a fennmaradt levelek dokumentálják barátságukat[2] (1, 5, 11, 17, 22–24, 27–32. levelek). Személyét a Szent Márton életrajzban név szerint is megemlíti. Sulpicius Severus szépírói munkásságához szorosan hozzátartoznak levelei: a Mártonról szóló művei között is fennmaradt közülük három. A *Vita Sancti Martini*-n[3] és a *Dialogi*-n kívül a Sulpicius Severus corpus részét alkotja Eusebiushoz, Aurelius diakónushoz és Bassulához írott levele. Ezt a három levelet azért kapcsolták hozzá a Márton életéről szóló írásokhoz, mert szerzőjük az életrajzot még a tours-i püspök életében befejezte és a levelekben mondja el Márton halálának és temetésének körülményeit, így az életrajz folytatásának, kiegészítésének tekinthetők. Az Eusebiushoz írott levél polémia Márton bírálóival szemben, a 2. levél egy *epistola consolatoria* Aurelius diakónushoz, a 3. levél pedig a híres szent püspök halálának és temetésének leírása. Eusebius tours-i pap volt, valószínűleg Márton tanítványa, Aurelius is a tours-i egyház diakónusa volt. Ezek a levelek valószínűleg egy terjedelmesebb levélcorpusból maradhattak fenn, jellegüket tekintve magánlevelek, de a bennük található tartalom másokat is érdekelhetett, akik a tökéletes

[*] A tanulmány az OTKA 104789K számú pályázat támogatásával készült.

[1] Gennadius a *De viris illustribus* 19-ben *vir genere et litteris nobilis*-nek nevezi.

[2] Paulinus Nolanusnak 13 Sulpicius Severushoz íródott levele maradt fenn. A levelek keletkezési ideje 395 és 405 közé tehető. *CSEL* XXIX., Paulinus Nolanus, Opera, Pars I, Epistulae, ed. G. de Hartel, Wien, 1999.

[3] A továbbiakban: *VSM*.

keresztényi életről kívántak olvasmányokat és útmutatást kapni. Így fennmaradhattak azzal a 13 levéllel együtt, amelyeket Paulinus Nolanus intézett Sulpicius Severushoz.

A levelek fennmaradásában nagy szerepe lehetett a harmadik levél címzettjének, Bassulának, a szerző anyósának is. A levél elején ezekkel a szemrehányásokkal illeti Bassulát: „Ha szabad volna a szülőket bíróságon beperelni, akkor téged méltányos fájdalmunkban lopás és fosztogatás vádjával idéznénk a *praetorium* ítélőszéke elé. Mert miért ne perlekednék, amikor jogtalanság ért? Semmit sem hagytál meg nekem otthon, sem a cédulákat, egy könyvecskét sem, egyetlen levelet sem, tehát elloptál mindent, hogy mindent nyilvánosságra hozz."[4] (Vanyó László fordítása) A cédulákra írt, még nem teljesen befejezettnek gondolt életrajzot és a leveleket is, amelyeket diktált, az írnokai bocsátották anyósa rendelkezésére, és az is kiderül a szövegből, hogy ezeket az írnokokat, másolókat, gyorsírókat Bassula fizette. Megszokott volt a korabeli irodalmi életben, hogy egy *patronus* vagy *patrona* a vele *clien*si viszonyban álló író számára biztosította a művek megírásához és terjesztéséhez szükséges anyagi feltételeket. Bár Sulpicius Severus azzal fenyegetőzik a levelében, hogy nem ír semmit, mert fél attól, hogy művei csiszolatlanul kerülnek a nyilvánosság elé, mégis leírja Márton halálának körülményeit. A levél elején található méltatlankodás és mentegetőzés a Márton-életrajz előszavának hasonló tartalmú soraival (*sermo incultior legentibus displiceret*, *praef.* 1) rokonítható, és a szokásos írói klisék közé tartozik, inkább csak látszólagos felháborodásnak tekinthető. Bár a szokásos „szerénység-toposz" szerint a Desideriusnak szóló ajánlólevélben a mű elején azt írja, hogy csak akkor jelenjék meg a könyv, ha a címzett jónak látja, a szerző neve azonban maradjon titokban, néma legyen a címlap, csak a témát nevezze meg, a szerzőről pedig hallgasson (*Ep. ad Des.* 6). Valószínűbb azonban, hogy Severus örült írásai terjedésének, terjesztésének, mivel megírásukkal is éppen ez volt a célja.[5] Műve népszerűségét jelzi a későbbiekben az

[4] Sulpicius Severus, Szent Márton élete és levelek Szent Márton utolsó éveiről és haláláról, in: Vanyó L. (szerk.), *A III–IV. század szentjei*, Budapest, 1999, 203.

[5] Sulpicius Severus szerénysége mögött valójában saját munkásságának az apostolok hitterjesztő tevékenységével való összehasonlítása húzódik meg. Vö. Havas László

is, hogy több mint 150 kódexben maradt fent. Sulpicius Severerusról tudjuk, hogy életmódjában igyekezett követni két nagy példaképét, Paulinus Nolanust és Szent Mártont. Vagyonáról lemondott és Primuliacumba vonult vissza, ahol egy szerzetesi közösségben aszketikus életet élt. Ez az aszketikus életvitel azonban a levelek tanúsága szerint magába foglalta azt is, hogy irodalmi tevékenységet folytatott és levelezett több keresztény barátjával, rokonával is. A Márton-életrajz címzettje a galliai keresztény aszkéták köre lehetett, számukra írta meg Sulpicius Severus stilizálva, egységes szempontrendszer szerint, irodalmi formába öntve Márton életének eseményeit, azért hogy a szent *imitatió*jára buzdítson. A csodák esetében azonban olvasóitól *admiratió*t vár el, olyan csodálatot, amely elsősorban Istennek szól, aki Mártont az erő-megnyilvánulásokkal kitüntette.[6]

Sulpicius Severus élete és irodalmi munkássága tehát szoros szálakkal és több levéllel bizonyítható szállal kapcsolódik a 4. század végi – 5. század eleji gallo-római arisztokrácia keresztény aszketikus köreihez, történeti kontextusát tekintve része annak a keresztény latin levelezésnek, amelynek legjelentősebb képviselőiként Augustinust, Ambrosiust, Hieronymust, Paulinus Nolanust szoktuk emlegetni. Mivel Sulpicius Severus művében Martinus püspök életrajzát írta meg, azt is valószínűsíthetnénk, hogy a tours-i püspök tevékenysége, magatartása hasonlít más korabeli püspökéletrajzokból megismertekhez, legalábbis a levelezés tekintetében. A fent említett szerzőkről nem csak azt tudjuk, hogy jelentős szentírás-magyarázó, hittérítő, egyházszervező tevékenységet folytattak leveleikben, hanem azt is, hogy leveleztek bíráskodással kapcsolatos ügyekben, vagy a római közigazgatás magas rangú tisztviselőivel, és így tartották a kapcsolatot keresztény barátaikkal is. Érdemes megvizsgálni, mit tudhatunk meg a tours-i püspök leveleiről vagy levelezéséről Sulpicius Severus műveiből. Levelezett-e Márton, milyen kiterjedt lehetett a levelezése, milyen jellegű ügyekben és kikkel tarthatott fenn kapcsolatot?

jegyzetei a Vita Sancti Martini Epistula dedicatoria-jához, Sulpicii Severi Vita Sancti Martini, in: Havas L. (szerk.), *Ókeresztény latin írók*, Debrecen, 2003, 373.

[6] Dejcsics Konrád bevezetőjéből, in: *Sulpicius Severus, Szent Márton. Élete. Levelek. Dialógusok*, ford. Borián E. et al., Pannonhalmi Főapátság, 2016, 16.

Ha megnézzük a *Vita* szövegét, az *epistula* szóval csak egyszer találkozhatunk, a 19. *caput*ban: 19,1. *Arborius autem, vir praefectorius, sancti admodum et fidelis ingenii, cum filia eius gravissimis quartanae febribus ureretur, epistulam Martini, quae casu ad eum delata fuerat, pectori puellae in ipso accentu ardoris inseruit, statimque fugata febris est.* 2. *Quae res apud Arborium in tantum valuit, ut statim puellam Deo voverit et perpetuae virginitati dicarit. Profectusque ad Martinum puellam ei, praesens virtutum eius testimonium, quae per absentem licet curata esset, obtulit, neque ab alio eam quam a Martino habitu virginitatis inposito passus est consecrari.*[7]

„19. Az egykori prefectusnak, Arboriusnak, egy módfölött szent és hívő embernek a leányát heves váltóláz kínozta, és véletlenül kezébe került Mártonnak egy levele,[8] éppen amikor a váltóláz gyötörte, ezt a leány mellére tette, s erre a láz azonnal megszűnt. Ezek mély hatással voltak Arboriusra, úgyhogy a leányt mindjárt az Úrnak ígérte, és örökös szüzességre szentelte. Elment Mártonhoz, s csodatévő erejének élő tanújaként bemutatta neki a leányt, akit úgy gyógyított meg, hogy közben ott sem volt. Ezért azt kívánta, hogy csakis Márton adja fel leányának a szüzek öltözetét, és ne más avassa őt fel."[9] (Vanyó László fordítása)

[7] Sulpicii Severi Vita Sancti Martini, in: Havas (2003) 356–448; 423.
[8] A latin szöveghez ennél a résznél közelebb áll Reichardt Aba fordítása: „Márton levelét, amelyet történetesen akkor hoztak neki", *Sulpicius Severus: Szent Márton...* (2016) 56–57.
[9] Vanyó (1999) 151–211, Szent Márton élete, 19. *caput*, 180–181.

Szent Márton imádkozik Arborius leányáért[10]

A tours-i püspöknek tehát nem maradtak fent levelei, és az életéről és erényeiről szóló beszámoló csak ezt az egy említést őrizte meg levelezéséről. Ha megnézzük, hogy ez a történet hol helyezkedik el a mű kompozícióján belül, akkor azt találjuk, hogy Sulpicius Severus a pogány templomok lerombolása, a hittérítés után tér át a püspökként végzett csodás gyógyítások leírására, amelyeket majd a Sátánnal folytatott küzdelmek követnek. A *VSM* 10–20. *caput*ja közötti részek hordozzák a mű központi gondolatait, fő mondanivalóját, amit leginkább a következő bibliai idézet fejez ki: „Betegeket gyógyítsatok meg, halottakat támasszatok fel, leprásokat tisztítsatok meg, ördögöket űzzetek ki." (*Mt*. 10,8). A gyógyító tevékenységet bemutató fejezetek a 16. *caput*tal kezdődnek (*Curationum vero tam potens in eo gratia erat, ut...*[11]), amelyekben Márton nem csak a test, hanem a lélek gyógyítójaként is megjelenik, és cselekedeteiben az isteni kegyelem nyilvánul meg. Trierben egy bénulásban szenvedő lány apja kér tőle segítséget, de előbb visszautasítja: *refugit dicens, hoc suae non esse virtutis: senem errare iudicio, non esse se dignum, per*

[10] Sulpicius Severus művét tartalmazó 14. századi tours-i kódex ábrázolása (BM, m.s. 1018). A kép forrása: http://www.enluminures.culture.fr/public/mistral/enlumine_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_98=SUJET&VALUE_98=%27Saint%20Martin%27&DOM=All

[11] *VSM* 16,1.

quem Dominus signum virtutis ostenderet.[12] Ez Márton alázatosságát jelzi, aki nem vált elbizakodottá attól, hogy már többször segítette az isteni kegyelem, és még mindig méltatlannak tartja magát arra, hogy az Úr általa nyilvánítsa ki hatalmát. Az apa könyörgésére és a püspök unszolására végül elmegy, és meggyógyítja a beteget. Párizsban egy leprást megcsókol és megáld. Ezután olvasható az az utalás, hogy ruhájának szegélye és levett vezeklőöve is sokszor csodát művelt a betegeken (*VSM* 18). Ez a Mártonhoz tartozó tárgyak csodatévő erejét példázza, melyek segítségével a szent távollétében (*per absentem*) is megmutathatja hitének erejét. Arborius lányának gyógyulását a barát és levelezőtárs nolai püspök szemének meggyógyítása követi, majd Márton csodálatos gyógyulása egy baleset után, amikor egy angyal jelenik meg cellájában, és mossa ki, keni meg a sebeit. Paulinus, a levelezőtárs neve nem véletlenül kerülhetett egy fejezetbe a leveles-gyógyítás epizódjával: ahhoz a baráti körhöz, levelezőkörhöz tartozhatott, amelyhez maga Sulpicius Severus is Desideriussal együtt, akinek életrajzát ajánlotta.

Arborius, akinek a lányáról van szó a szövegben, teljes nevén Arborius Magnus,[13] Ausonius unokatestvére volt, egy aquitániai arisztokrata család sarja. 374-ben *comes sacrarum largitionum* volt, vagyis magas rangú császári pénzügyi tisztviselő, 380-ban Rómában pedig *praefectus urbi*. A 17. *caput*ban szereplő Taetradius pogány előkelő ellentétpárjaként szerepel. Taetradius *proconsularis* rangú férfi, akinek szolgáját démon szállta meg, és Mártont kérte meg arra, hogy űzze ki belőle. Márton azonban ezt megtagadta, mert nem akart bemenni egy hitetlen és pogány személy házába. Végül miután kiűzte a démont a szolgából, Taetradius megtért a keresztény hitre, katechumen lett, majd megkeresztelkedett. Arborius esetében egy hívő keresztény emberről van szó (*sancti admodum et fidelis ingenii)*, aki Sulpicius Severus levelezőtársa volt. Csak annyit tudunk meg a szövegből, hogy Márton levelét *quae casu ad eum delata fuerat, pectori puellae in ipso accentu ardoris inseruit, statimque*

[12] *VSM* 16,5.

[13] T. Horváth Ágnes, *A Római Birodalom latin nyelvű levelezésének három évszázada*, Szeged, 2002, 105. szerint Arborius Magnus levelezésének forgalmi adatai 0/3, azaz egyetlen levele sem maradt fent, és három levélről tudunk, amelynek ő volt a címzettje.

fugata febris est. Vagyis az éppen a kezébe kerülő Márton-levelet, amelynek a tartalmáról semmit sem tudunk meg a szövegből, használta fel a lány meggyógyítására. Valószínűleg mivel Arborius a szerző szerint hithű keresztény volt, nem egy *exhortatio ad fidem* lehetett a tartalma, sőt semmi olyasmi, amit érdemesnek tartana megemlíteni. Inkább az a levélben a fontos, hogy a szent püspökhöz tartozó tárgyról van szó, amelyre áttevődhetett csodatevő ereje. A népi elképzelés szerint gyógyító erőt közvetíthetnek tárgyak is, ezért érinti meg Jézus ruháját a vérfolyásos nő *Máté evangéliumá*ban (9,20–22), vagy Pál kendői és kötényei is hasonlóan viselkednek az *Apostolok Cselekedetei*ben (19,12). Elég a levelet a beteg lány mellkasára helyezni és láza azonnal megszűnik. A csodatévő levél csodatévő volta, mágikus ereje az írásból is eredhetne, amely előzheti a betegség ártó szellemét vagy tartalmazhatna valamiféle terápialeírást. A modern értelmezések Arborius gyógymódjában a pogány orvosló mágia keresztény változatát vélik felfedezni. Severus hangsúlyozza, hogy a láz *statim*, tüstént elmúlt, a gyors gyógyulásra pedig az apa azzal reagált, hogy *puellam voverit*, azaz meggyógyult lányát rögtön, azon nyomban felajánlotta Istennek: *statim puellam Deo voverit et perpetuae virginitati dicarit*. A lány tehát a szüzek rendjébe tartozott ezután, akiknek a 4. században még nem minden esetben kellett apácakolostorban élniük, hanem együtt lakhattak a családjukkal. A szüzességet jelképező öltözéket is az apa kérésére Mártontól veszi fel a leány, amiben egyes kutatók arra vonatkozó utalást látnak, hogy Márton alapíthatott női kolostorokat is.

Arboriusnak, egy magas rangú arisztokratának a név szerint történő említése a csoda leírásában a történet hitelét, a valóságdiskurzust hivatott hangsúlyozni, a szerző vagy azt bizonygatja, hogy maga is látta az esetet (autopszia), vagy olyan szavahihető, előkelő, tekintélyes tanúkat hoz fel, mint az említett személy. Arborius nevének említésével találkozhatunk Sulpicius Severus másik művében, a *Dialógusok*ban is, amely Tours püspökének halála után, 404 körül keletkezhetett. A *Dialogi* 3,10,6-ban így ír róla: „Arborius, az egykori praefectus tanúsítja, hogy látta, amint Márton kezét az áldozat bemutatása közben valami módon a legdrágább ékkövek borították, keze a bíbor kelme ragyogásában fénylett. Sőt még azt is hallotta, amint

kezének mozdulatára megcsörrentek a drágakövek."[14] (Dejcsics Konrád fordítása). A *Dialógusok* 1,20-ban a szent ember népszerűségét így mutatja be Sulpicius Severus: „Csodálatos, nagy számú sokaság özönlött hozzá a világ minden tájáról. Hogy a közembereket ne is említsem: praefectusok, comesek és különböző szintű bírósági alkalmazottak hevertek a kapuja előtt a porban. Még szentéletű püspökök is félretették főpapi méltóságukat, és alázatosan kérték tőle, hogy érintse, sőt mi több, áldja meg őket. És hittek abban, hogy megszentelődnek, és isteni ajándék világosítja meg őket, valahányszor kezét vagy ruháját érintik – és nem is alaptalanul."[15] (Dejcsics Konrád fordítása)

A történetben a véletlen szerepét is vizsgálhatjuk: véletlenül kerül a kézbe az említett levél, mint ahogy Ágoston megtérésénél is véletlenül keze ügyében hever az írás, a Szentírás szövege, amelynek olvasása a hit elmélyülését, *conversió*t eredményez, mint a leány esetében. Arborius leánya, ha a szerző kiemelte atyja keresztény hitét, valószínűleg korábban is keresztény lehetett, de most jutott el a keresztényi élet *virginitas*t is tartalmazó fokozatának nyilvános felvállalásához. A levél, amely a műfajából adódóan általában a feladóra és a címzettre tartozó üzenetet közvetít, itt egy láthatatlan isteni üzenet dekódolásaként csodás gyógyításban fejti ki hatását, mutatja meg a szentség erejét. A történet szerint ehhez még arra sincs szükség, amire a legtöbb csodaleírásnál, hogy keresztet vessenek vagy hangosan imádkozzanak az ügy érdekében. Maga Márton sem imádkozik vagy vet keresztet, ő is csak később értesül az eredményről, hogy úgy gyógyított, hogy ott sem volt. A történet abból a szempontból is érdekes, hogy illeszkedik a korabeli keresztény levelezés általános tendenciájába, vagyis, hogy a püspökök által írott levelek hozzájárultak a hit terjedéséhez, a keresztény hit elmélyüléséhez[16] (persze tartalmuk révén és olvasással). Ha a korabeli levelezési szo-

[14] *Sulpicius Severus: Szent Márton...* (2016) 172.
[15] *Sulpicius Severus: Szent Márton...* (2016) 120.
[16] A levelek testet-lelket gyógyító, vigasztaló erejéről és orvosi metaforáiról a görög nyelvű keresztény levelekben l. M.-A. Calvet-Sebasti, La lettre, reméde souverain chez les auteurs grecs chrétiens, in P. Laurence et F. Guillaumont (éd.), *Les écritures de la douleur dans l'épistolaire de l'Antiquité á nos jours* (Actes du Colloque de Tours, Université Francois-Rabelais: 26–28. 11/2008), Tours, 2010, 325–337.

kásokból indulunk ki, mely szerint a levelek nagy részét a levélíró püspökök diktálták, és ritkábban írták saját kézzel, vagy írtak valamit a végére saját kezűleg, azt is valószínűsíthetjük, hogy ebben az esetben egy Márton keze által írott levélről lehetett szó. A *Dialógusok* 1,20,2-ben arról ír Sulpicius Severus, hogy gyakran gyógyító erővel hatottak a szent ruhájából és vezeklőövéből kitépett rojtok is, a betegek, ahogy ujjukkal megérintették vagy nyakukba tették őket, sokszor azonnal meggyógyultak.

A *Dialógusok*ban még egy utalást olvashatunk a tours-i püspök levelezésére vonatkozóan: a *Dial*. 3,14-ben arról van szó, hogy Márton levelet kapott egy *vicarius*tól. „Az egykori vicariusnak, Lycontiusnak, ennek a megbízható férfinak a családjában súlyos járvány ütötte fel a fejét. Mi sem példázza jobban a baj hallatlan nagyságát, minthogy a házban már mindenütt betegek feküdtek. Ekkor *levélben* kérte Márton segítségét. A szent férfi abban a pillanatban kijelentette, hogy nehezen fogja tudni elérni, amit kérnek tőle. Lelkében megérezte ugyanis, hogy isteni akarat sújtja a házat. Mégis hét nap, hét éjjel szünet nélkül böjtölt és imádkozott, és nem hagyott fel vele, amíg el nem érte, aminek kieszközlésére kérték. Lycontius megtapasztalva az isteni jótéteményt Mártonhoz sietett, és a hála szavai közben hírül adta neki, hogy háza megszabadult minden veszedelemtől.”[17]

Ha feltesszük a kérdést, hogy vajon miért csak két helyen tesz említést Sulpicius Severus Márton levelezéséről, akkor többféle választ adhatunk. A *VSM* 25. *caput*ja szerint sok tudomány, bölcs gondolat és jóság volt benne, csodálatra méltónak tartja a szerző azt, hogy egy tanulatlan emberből még az a kegyelem sem hiányzott, hogy értett a Szentírás-magyarázathoz is. Tehát tanulatlan katonaemberből lett szerzetes majd püspök, műveltségbeli hiányosságai miatt nem kapcsolódott be abba a körbe, amelynek levelezéséről bőséges forrásanyag maradt ránk. Valószínűbb azonban, hogy bár Márton püspök hasonlóképpen levelezett, mint kora más püspökei, még ha nem is olyan nagy számban, mint Augustinus, életrajzában ez kevésbé hangsúlyos, mert Sulpicius Severus művének tartalmát alárendelte írói céljainak. Mártonban azt szerette volna bemutatni, hogy Márton

[17] Ford. Dejcsics K., in: *Sulpicius Severus: Szent Márton...* (2016) 178.

mint püspök inkább szeretett monostorában tartózkodni, mint a városi közéletben részt venni, a püspök közéleti szerepvállalása helyett a szerzetesi életmódra, a spirituális adottságokra és a csodás gyógyulásokra helyezi a hangsúlyt, hús-vér püspök helyett püspökideált alkot, amelyben a katona,[18] a remete, a szent és püspök erényeinek bemutatása a cél. Művével versenyre akar kelni a keleti remeték és aszkéták csodáinak leírásával. Márton, a szerzetes-püspök[19] egész létét a buzgó, állandó imádkozás, az Isten felé fordulás jellemzi, arra törekszik, hogy hivatalos teendői végeztével remetelakjába visszavonulhasson. Hittérítő tevékenységét, a pogányokkal folytatott vitáit nem levelek útján intézi, hanem szóban, karizmatikus erejével. Ahhoz is cselre van szükség, hogy püspökké választása érdekében kicsalják remetecellájából (azt mondják neki, hogy a város egyik polgárának felesége beteg, és azt kellene meggyógyítania). A világi hatalommal, hatalmasságokkal sem levélben érintkezik Sulpicius Severus bemutatása szerint, hanem például Maximus császár lakomáján egy gesztussal, a kupa átnyújtásával fejezi ki politikai állásfoglalását. Míg Possidius azt írja Szent Ágostonról, hogy gyakran avatkozott közbe mások érdekében egyházi vagy világi hatalmasságoknál, és az ügyekben leveleket is írt,[20] a Márton életrajz püspökideálja egy olyan szerzetesi közösségben él, ahol csak a fiatalok foglalkoznak írással, másolással, az idősebb szerzetesek teljesen az imának szentelik magukat. Márton Sulpicius Severus-féle ábrázolásában tehát egy olyan szöveget olvashatunk, amely a katona-szerzetes-püspök ideálját mutatja be, de a püspökideál változásáról szóló szövegünk olyan típusú írás, amely nem csak tükrözi, hanem formálja is a korabeli társadalmi valóságot, a püspökkel kapcsolatos elvárásokat, és terjedése révén hozzájárul a püspöki hatalom és tekintély átalakulásához Galliában.

[18] A *militia Christi* fogalmáról részletesen ír Kránitz Mihály, Il monachesimo occidentale e la militia Christi nella Vita Martini di Sulpicio Severo, in: Istituto patristico Augustinianum (ed.), *Il monachesimo occidentale dalle originialla regula Magistri* (Studia Ephemeredis Augustinianum 62), Roma, 1998, 1, 63–167.

[19] Sághy M., Sulpicius Severus Szent Márton életrajza, *Világtörténet* 6. (38.) évfolyam, 2016/1, 3–37.

[20] Possidius, *Vita Sancti Augustini*, 20, 1–2.

SZENT MÁRTON ÉS A „SZENT” FENYŐFA*

TÓTH ORSOLYA

Szent Márton életéről a legrészletesebb információkat Sulpicius Severus szolgáltatja, aki nem csupán kortársa volt a tours-i püspöknek, hanem személyes ismeretségben is állt vele.[1] Talán éppen ez

*A tanulmány az OTKA 104789K számú pályázat támogatásával készült.

[1] Első találkozásukra így emlékszik vissza a szerző: *Nam cum olim audita fide eius, vita atque virtute desiderio illius aestuaremus, gratam nobis ad eum videndum suscepimus peregrinationem: simul quia iam ardebat animus vitam illius scribere, partim ab ipso, in quantum ille interrogari potuit, sciscitati sumus, partim ab his, qui interfuerant vel sciebant, cognovimus. quo quidem tempore credi non potest, qua me humilitate, qua benignitate susceperit, congratulatus plurimum et gavisus in Domino, quod tanti esset habitus a nobis, quem peregrinatione suscepta expeteremus. Miserum me – paene non audeo confiteri – cum me sancto convivio suo dignatus esset adhibere, aquam manibus nostris ipse obtulit, ad vesperum autem pedes ipse nobis abluit. Nec reniti aut contra ire constantia fuit: ita auctoritate illius oppressus sum, ut nefas putarem, si non acquievissem. Sermo autem illius non alius apud nos fuit, quam mundi illecebras et saeculi onera relinquenda, ut Dominum Iesum liberi expeditique sequeremur...* (*Vita Sancti Martini* 25,1–4). A *Vita Sancti Martini* irányadó szövegkiadása: J. Fontaine (ed.), *Sulpice Sévère: Vie de Saint Martin* I–III. (Sources Chrétiennes133–135), Paris 1967–1969. Ez alapján készült az életrajz legújabb magyar fordítása is: *Sulpicius Severus, Szent Márton. Élete. Levelek. Dialógusok*, ford. Borián E. et al., Pannonhalmi Főapátság, 2016. A szöveg korábbi fordítása 1998-ban és 2010-ben jelent meg ugyancsak Pannonhalmán, a Bencés Kiadó gondozásában. Szent Mártonnal és kultuszával kapcsolatos források és tanulmányok online is elérhetőek, például a Via Sancti Martini honlap alábbi linkjén: http://www.viasanctimartini.hu/adattar/tanulmanyok-publikaciok. Itt jegyzem meg, hogy a Sulpicius Severus kutatásnak Debrecenben is vannak hagyományai: a Debreceni Egyetem több hallgatója is foglalkozott a múltban egy-egy a szerzőhöz kapcsolódó téma részletes kidolgozásával (épp a Szent Márton-életrajz, vagy Sulpicius levelei kapcsán), illetve 2003-ban az említett egyetem Klasszika-filológiai Tanszékén készült el Havas László professzor úr gondos munkájának köszönhetően a *Vita Sancti Martini* latin nyelvű szövegkiadása, bevezetővel és gazdag jegyzetapparátussal ellátva, mely az Agatha sorozat X., *Ókeresztény latin írók* című kötetében jelent meg, Tertullianus, Minucius Felix, Commodianus és Arnobius egy-egy művével,

utóbbival magyarázható, hogy legsikerültebb írásai Mártonhoz kapcsolódnak, melyek közül elsősorban a *Vita Sancti Martini* című munkáját kell kiemelnünk, amely a püspök életének és csodatételeinek elbeszélése során egységbe olvasztja a történelmet és a legendát.

Sulpicius Severus Szent Márton életéről szóló művében és a *Legenda Aurea*-ban is olvasható az a történet a Márton által véghez vitt számos csoda között, mely egy kultikus tisztelettel övezett fenyőfa kivágásához kapcsolódik. Sulpicius Severus említett munkája még a tours-i püspök életében, vagyis 397 előtt megjelent. Ennek 13. fejezetében beszéli el a szerző azt a történetet, miszerint egyszer Márton egy faluban lerombolt egy igen ősi szentélyt, majd az annak közelében lévő fenyőfát is ki akarta vágni, azonban a hely papjai és a pogány lakosság ezt már nem engedte és szembeszállt vele.[2] Márton próbálta meggyőzni őket, hogy a fa nem érdemel vallási tiszteletet, sőt el kell távolítani, mivel a démonoknak van szentelve, azonban nem járt sikerrel: a helyiek jobban ragaszkodtak a fához, mint az előtte már elpusztított templomhoz, végül azonban mégis tettek Mártonnak egy ajánlatot mondván: kivágják ők maguk a fát, amennyiben Márton, aki annyira bízik a maga istenében, hajlandó a fa alá állni és megállítani annak zuhanását; azt remélték ugyanis, hogy így megölhetik ellenségüket. Márton ebbe beleegyezett, a helyiek pedig elkezdték kivágni a fenyőfát, és amikor már látni lehetett merre fog eldőlni, Mártont megkötözve oda állították, ahová a fának szerintük

---

vagy műrészletével együtt, s amelyet jelen tanulmány elkészítése során magam is haszonnal forgattam. A kötet elkészítésében Havas László mellett Szekeres Csilla, Tegyey Imre, Jean-Michel Poinsotte, Kis Sebestyén és Szecskó Adrienn vett részt. Sajnálatos módon manapság már nem könnyű hozzájutni ehhez a kiadványhoz, de néhány példány még fellelhető belőle a Klasszika-filológiai és Ókortudományi Tanszék Könyvtárában.

[2] Hasonló ellenállást még a 6. században is tapasztalt Arles-i Caesarius Galliában: *Sermo* 53,1: *Audivimus aliquos ex vobis ad arbores vota reddere, ad fontes orare, auguria diabolica observare: de qua re tantus dolor est in animis nostris, ut nullam possumus consolationem recipere. Sunt enim, quod peius est, infelices et miseri, qui paganorum fana non solum destruere nolunt, sed etiam quae destructa fuerant aedificare nec metuunt nec erubescunt. Et si aliquis deum cogitans aut arbores fanaticos incendere aut aras diabolicas voluerit dissipare atque destruere, irascuntur et insaniunt et furore nimio succenduntur; ita ut etiam illos, qui pro Dei amore sacrilega idola conantur evertere, aut caedere praesumant, aut forsitan de illorum morte cogitare non dubitent.*

esnie kellett. A pogányok örömmel, Márton távolabb álló hívei sápadtan figyelték az események alakulását, a szent életű ember hite azonban nem ingott meg egy pillanatra sem, a rázuhanó fával szemben felemelte kezét a kereszt jelét mutatva, mire a fa, mintha forgószél csavarta volna hátra, az ellenkező irányba dőlt el nagy robajjal, kis híján összezúzva magukat a falusiakat, akik azt hitték, biztonságos helyen állnak. A csodát látván a pogányok elámultak, szerzetestársai ujjongtak és ahogy Sulpicius Severus fogalmaz: „Biztosnak látszott, hogy üdvösség köszöntött e napon erre a vidékre is, mert a pogányok óriási sokaságából szinte senki sem volt, aki ne kívánta volna a kézrátételt, és elhagyva a hitetlenség tévelygését, ne hitt volna Jézus Urunkban." (Ford. Borián Elréd)

A *Legenda Aurea*-ban is, bár tömörebb formában, de a fent említett tartalommal találjuk a csodás esemény leírását, ott azonban nem a csoda hatására bekövetkező megtérésen van a hangsúly, hanem inkább Mártonnak azt a kivételes képességét és Istentől kapott erejét magasztalja a szerző, amellyel parancsolni tudott még a növényeknek is, melyek éppúgy engedelmeskedtek neki, mint az állatok vagy a különböző természeti elemek.[3]

[3] A *Legenda Aurea*-ban először arról olvashatunk, hogyan parancsolt a szent a tűznek és a víznek, majd a növények feletti uralmának szemléltetésére következik a híres fenyőkivágás csodája, végül a szerző arról számol be, hogy még az állatok is engedelmeskedtek Mártonnak: a nyulat üldöző kutyák felhagytak az üldözéssel, a folyón átúszni készülő kígyó visszafordult szavára, s e tekintetben oly nagy volt hatalma, hogy még a tanítványa is képes volt a nevében rendre utasítani egy csahos kutyát. Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea*, 166, De Sancto Martino Episcopo: *Eidem quoque viro sancto obediebant etiam insensibilia, vegetabilia et irrationabilia. Insensibilia sicut ignis et aqua. Nam quum in quodam fano ignem misisset, in domo proxima adhaerente agente vento flamma efferebatur. Tunc Martinus super tectum domus adscendens obvium se flammis advenientibus inseruit. Mox contra vim venti flamma retorquetur, ut conflictus quidam compugnantium inter se elementorum videretur. Navis etiam quaedam cum periclitaretur, ut in praedicto dyalogo legitur, quidam negotiator necdum christianus exclamavit: Deus Martini eripe nos, et statim tranquillitas magna successit. Similiter vegetabilia. Nam cum in quodam loco templum antiquissimum diruisset et arborem pini dyabolo dedicatam vellet excidere, obsistentibus rusticis et gentilibus unus eorum dixit: si de Deo tuo fiduciam habes, nos hanc arborem succidemus et tu eam suscipe, et si tecum est Deus tuus, ut dicis, evades. Quo annuente succisae arbori et jam versus eum ibidem ligatum cadenti signum crucis opposuit et in aliam partem rediens rusticos, qui in*

Szent Márton a kereszt jelének felmutatásával megmenekül attól,
hogy rádőljön a kivágott fenyő
A chartres-i katedrális egyik üvegablakának panelje[4]

---

tuto loco erant, fere oppressit, qui viso miraculo ad fidem conversi sunt. Irrationabilia quoque animalia sibi pluries obedierunt... Cum enim canes lepusculum insequentes vidisset, imperavit canibus, ut animal insequi desisterent. Mox illi constiterunt et quasi vincti in suis vestigiis fixi manserunt. Serpens etiam quidam, cum fluvium quendam natando transiret, Martinus ait ad serpentem: in nomine domini jubeo te redire. Mox se ad verbum sancti retorsit et in ripam aliam transmeavit et ingemiscens Martinus ait: serpentes me audiunt et homines non audiunt. Canis similiter quidam cum cuidam ex Martini discipulis latraret, ille ad eum conversus ait: in nomine Martini jubeo te obmutescere. Canis continuo obmutuit, ac si linguam habuisset abscisam. A csodatételre távollétében is képes szent motívumáról l. Óbis Hajnalka tanulmányát ugyanezen kötetben (Szent Márton csodatévő levele, 18–27).

[4] A kép forrása: http://www.medievalart.org.uk/chartres/020_pages/Chartres_Bay 020_Panel12.htm. A chartres-i katedrális egyik legfőbb ékét pompás üvegablakai jelentik. A kórus körül található alsó üvegablakok, melyek egyike Szent Márton életének jeleneteit ábrázolja, 1205–1235 között készültek. A bibliai jelenetek mellett az ablakok ábrázolásainak egy része politikai tartalmat hordoz (pl. a királyi cím szakrális jellegére, az uralkodó és az egyház közötti szoros kapcsolatra utalnak a Nagy Károlyhoz kapcsolódó, illetve a Constantinus és Klodvig megkeresztelkedését ábrázoló jelenetek), illetve bizonyos, a korban aktuális problémákra reflektál. A Márton-ciklus paneljein a jelenetek szorosan követik Sulpicius Severus életrajzát. A pogányság elleni küzdelmet ábrázoló epizódok új értelmet nyernek a kathar eretnekség elleni fellépés idején, melyben Chartres püspöke, Renaud de Bar (püspök: 1183–1217) is tevékeny szerepet vállalt. Az ördögűző, az eretnekség ellen akár erőszakkal is fellépő szent népszerűsége határozottan növekedett a 13. század elején.

Nem tudjuk pontosan, hogy Gallia mely településén játszódik a történet, mindenesetre az epizód egyik érdekes mozzanata, hogy a falu lakói a templomuk lerombolásakor nem tanúsítanak ellenállást, csak amikor a fenyőfára kerülne a sor. A fák kultikus tiszteletének ősi hagyománya számos nép körében kimutatható, elég, ha az egyiptomiak szikomorfájára gondolunk, a dódónai tölgyekre, vagy éppen Romulus szent fügefájára, a *ficus Ruminalis*-ra. Ez az animista képzeteken alapuló fakultusz pedig különösképpen fontos szerepet kapott a kelta és germán népek vallásosságában, legyen szó akár a druidák szertartásairól, akár az egyszerű emberek rituáléiról, s olyannyira mélyen beágyazódott hitvilágukba, hogy jelenléte még a 8. században is kimutatható. Ezt támasztja alá az angolszász hittérítő, Bonifác (672–754) története is, aki Mártonhoz hasonlóan ugyancsak kivágatott egy szent fát a Fritzlar melletti Geismarban, méghozzá Donar avagy Thor tölgyét, mely a helyiek istenekbe vetett hitének jelképe volt. Bonifác ezzel azt akarta bizonyítani, hogy Thor semmit sem fog tenni ellene és az ő istene ellen. Életrajzírója, Willibald a következőképpen tudósít a dologról: „Amikor nagy merészen nekifogott, hogy kidöntesse a fát, az odasereglett pogányok nagy tömege szívében elátkozta őt, mint istenei ellenségét. Azonban alig érte néhány csapás a törzset, a tölgy hatalmas tömegét valami magasabb isteni fuvallat mozgásba hozta, és a földre zuhant. Miután az ágak leváltak róla, egy magasabb akarat erejénél fogva a törzs négy darabra hasadt, és anélkül, hogy az ott álló testvérek bármit is tettek volna vele, négy azonos hosszúságú, óriási hasáb feküdt a szemük előtt. Amikor ezt látták az előbb még átkozódó pogányok, abbahagyták gyalázkodásukat, és hívő módra az Istent dicsérték. Akkor a szent püspök, miután a testvérekkel tanácskozott róla, ennek a fának az anyagából kápolnát építtetett, és Szent Péter tiszteletére szentelte."[5] Épp úgy járt el tehát, mint Szent Márton, aki a lerombolt templomok helyébe újakat építtetett és krisztianizálta az ősi pogány kultuszhelyeket.[6]

[5] Forrás: *A szentek élete*, Diós I. (szerk.) elektronikus változata: http://www.katolikus.hu/szentek/0605.html.

[6] A keresztények által elpusztított vidéki pogány kultuszhelyek, kultikus tisztelettel övezett barlangok, fák stb. vonatkozásában további hasonló példákkal l. Béatrice Caseau kiváló tanulmányát: The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the

A Sulpicius-féle Szent Márton-életrajz francia kritikai kiadásának készítője, Jacques Fontaine hívja fel a figyelmet arra, hogy a fakivágás során a pogányok által kihívás elé állított Márton története – és ehhez hozzátehetjük: nem csak Márton, de Bonifác imént említett története is – összefüggésbe hozható egy a zsidó-keresztény kultúrában igen elterjedt toposszal, a mágusok egymás közötti vetélkedésével, vagyis amikor egyes természetfeletti erő birtokában lévő személyek küzdenek hitük és Istenük dicsőségéért.[7] Ilyen például az, amikor a fáraó varázslói megismétlik Mózes csodatételeit,[8] vagy Illés és Baál papjainak versengése a Kármel-hegyen,[9] hogy tudniillik melyikük istene tudja meggyújtani a tüzet az áldozati oltáron, de ide idézhetjük Simon mágus példáját is, aki a Péter apostolához hasonló hatalomra kívánt szert tenni.[10] Ezek az előképek minden bizonnyal hatást gyakoroltak a Mártonhoz kötődő legenda kialakulására.

Az antik hagyományban a fenyőfa Cybele istennő szent fája. A kis-ázsiai istenség Magna Mater néven nyert kultikus tiszteletet Rómában a Sibylla-könyvek tanácsára a második pun háború idején (204-ben). A Nagy Istenanya fenséges oroszlánok húzta kocsin közlekedik, amely azt szimbolizálja, hogy ő tartja féken a természet hatalmas, vad erőit; társa és állandó kísérője Attis, a szép ifjú pásztor, akinek születése és halála egyaránt a fenyőhöz kötődik: egyes mítoszvariánsok szerint ugyanis egy fenyőmagból született és a halál

Christianisation of the Countryside, in: W. Bowden – L. Lavan – C. Machado (eds.), *Recent Research on the Late Antique Countryside*, Leiden – Boston, 2004, 105–144; Márton tevékenységéről: 133.

[7] Fontaine (1967–1969) II., 745–746.

[8] *Exodus* 7,8.

[9] *1Kir* 18,7–40. A Márton fakivágása és Illés próféta Kármel-hegyi áldozata közötti párhuzamra Sághy Marianne is felhívja a figyelmet: „Akárcsak Illés, Márton is kihívja és ledönti a bálványokat. Itt is két ellenséges tábor, a bálványimádók és az egyistenhívők állnak egymással szemben, a tét az, hogy bebizonyítsák, melyik Isten hatalmasabb... A bálványimádás elleni harc a próféta legigazibb «szakmája».” (Sághy M., A Szentírás útja. Bibliai modellek Sulpicius Severus Szent Márton-életrajzában, in: Tóth F. –Zágorhidi Czigány B., *Via Sancti Martini. Szent Márton útjai térben és időben*, Budapest, 2016, 24.)

[10] *ApCsel*. 8,9–24; a Péter apostol és Simon mágus közötti vetélkedésről számol be az *Actus Petri cum Simone* című apokrif.

is egy fenyőfa alatt érte, sőt halála után maga is fenyőfává változott.[11]

Cybelének és Attisnak szentelt oltár a római Phrygianumból[12]
(Az istennő oroszlánok húzta kocsiján látható, vele szemközt Attis egy fenyőfához támaszkodik.) Kr. u. 3. sz. vége

(Forrás: http://www.willsworld.org/priests.html)

Attist a rómaiak több napig tartó ünnepség-sorozattal tisztelték, mely március Idusán vette kezdetét.[13] Ekkor egy kilenc napos böjtölési periódus kezdődött, melynek során a híveknek tartózkodniuk kellett bizonyos ételek és italok fogyasztásától. Cybele és Attis rítusaiban azok a polgárok vagy szabadosok is részt vehettek, akik tagjai voltak a Cannophores, vagyis a nádat hordozók, illetve a Dendrophores, azaz a fát hordozók collegiumainak. A Cannophores 15-én nádat gyűjtöttek annak emlékére, hogy a mítosz szerint Attist születése után egy folyó

[11] Vö. Ov. *Met.* 10,103–105: *et succincta comas hirsutaque vertice pinus,/ grata deum matri, siquidem Cybeleius Attis/ exuit hac hominem truncoque induruit illo.*

[12] A Phrygianum Cybele, vagyis Magna Mater még a késő antikvitásban is működő szentélye volt a Vatikán területén, a Szent Péter-templom közvetlen szomszédságában. Bővebben l. K. Iara, Pogány kultuszhelyek a késő antik Rómában, *Ókor*, 2011/4, 70–82; különösen: 76–77.

[13] Cybele és Attis márciusi ünnepköréről részletesen l. F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, Chicago, 1911, 55–57; D. Fishwick, The *Cannophori* and the March Festival of Magna Mater, *TAPhA* 97, 1966, 193–202; az Attis-kultusz fejlődéséről és jellemzőiről remek összefoglalást ad M. G. Lancellotti monográfiája: *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, Leiden – Boston – Köln, 2002.

partján a nádasban találták meg. 22-én aztán a Dendrophores kivágtak egy fenyőfát a Cybelének szentelt erdőben, egy ifjút ábrázoló képmást akasztottak rá, és mintegy temetési menetben az istennő Palatinus-dombi szentélyébe[14] vitték, így emlékezve Attis halálára. A következő napon, a Tubilustrium napján, mely Mars isten ősi ünnepe volt, a fenyő a templomban feküdt, 24-én pedig, melyet Dies Sanguinis-nak, vagyis a vér napjának neveztek, a hívek eksztatikus állapotukban megkorbácsolták magukat, de olyanok is voltak, akik önkasztrációt hajtottak végre, kifröccsenő vérükkel öntözve meg az oltárt és Attis képmását. Ezzel a bizarr szertartással szentelték meg az isten képmását, melyet végül hangos jajgatás közepette eltemettek. [15] Másnapra azonban Attis feltámadt: ez volt a vígság napja, vagyis a Hilaria, a tavasz, a kikelet kezdete. A Hilaria ünnep és a tavaszi napéjegyenlőség közötti kapcsolatra a késő antikvitás nagyműveltségű szerzője, Macrobius is felhívja a figyelmet: „A Naphoz Attis neve alatt pásztorsípot és vesszőt kapcsolnak: a síp az egyenetlen fúvásra utal, mivel a szelek, amelyekben nincs semmi egyenletesség, lényegüket a Napból nyerik, a vessző pedig a Nap hatalmát jelzi, mely mindent irányít. A ceremóniák során a Napnak különleges jelentősége van, amit abból is ki lehet következtetni, hogy rítusuk szerint, miután megtörténik az alászállás az alvilágba és letelik a gyász ideje, április elseje előtt nyolc nappal ünneplik a vígság kezdetét. Ezt a napot Hilariának nevezik, amikor a Nap először teszi hosszabbá a nappalt

[14] A szentélyről l. Iara (2011) 77–78.

[15] Az ünnepkör rituáléinak egyes elemeit felháborodva emlegeti Arnobius, *Adv. nat.* 5,16,2–6: *Quid enim sibi vult illa pinus, quam semper statutis diebus in deum matris intromittitis sanctuario? Nonne illius similitudo est arboris, sub qua sibi furens manus et infelix adulescentulus intulit et genetrix divum in solatium sui vulneris consecravit? Quid lanarum vellera, quibus arboris conligatis et circumvolvitis stipitem? nonne illarum repetitio lanarum est, quibus Ia deficientem contexit et teporis aliquid rata est se posse membris conciliare frigentibus? Quid compti violaceis coronis et redimiti arboris ramuli? nonne illud indicant, uti mater primigeniis floribus adornaverit pinum, miserabilis indicem testimoniumque fortunae? Quid pectoribus adplodentes palmas passis cum crinibus Galli? nonne illos referunt in memoriam luctus, quibus mater turrita cum Agdesti lacrimabili puerum prosecuta est heiulatu? Quid temperatus ab alimonio panis, cui rei dedistis nomen castus? nonne illius temporis imitatio est quo se numen ab Cereris fruge violentia maeroris abstinuit?*

az éjszakánál."[16] A következő nap a pihenés ideje volt, majd március 27-én, az ünnep utolsó napján, az Almo folyóhoz vonultak, ahol a Lavatio szertartása során megtisztították az istennő kultuszszobrát,[17] így emlékezve meg Cybele Rómába érkezéséről.

A hagyomány szerint ugyanis a második pun háború vége felé hajón érkezett Rómába a győzelmet hozó istenség szobra, mely valójában egy kultikus tisztelettel övezett kő volt, ám az azt szállító hajó zátonyra futott a Tiberisen. Volt azonban egy Claudia Quinta nevű nő, akiről Ovidius is megemlékezik,[18] s akinek jó erkölcseit korábban kétségbe vonták: ő miután az istennőhöz imádkozott, egyedül húzta ki a partra a hajót, e csodás tettével bizonyítva ártatlanságát, és azt, hogy az istennő hajlandó Róma védelmezőjévé válni.[19] Claudia Quinta maga is szobrot kapott Cybele, avagy immár Magna Mater palatinusi templomának *vestibulum*ában, amely szobor két tűzvészt is szerencsésen átvészelt, miközben maga a templom leégett. Később az *interpretatio Romana* jegyében Magna Mater a Trójából menekülő Aeneas védelmezőjévé válik, aki szent fenyőfáit a hős rendelkezésére bocsátja, hogy azokból építse meg hajóit az Ida-hegyén, melyek épségben eljuttatják őt Itália partjaihoz, majd küldetésüket teljesítve tengeri nimfákká változnak.[20] E mítosz és az Attis-történet hatására válik Rómában a fenyőtoboz Magna Mater egyik attribútumává.

---

[16] Macr. *Sat.* 1,21,9–10: *Solem vero sub nomine Attinis ornant fistula et virga. Fistula ordinem spiritus inaequalis ostendit, quia venti, in quibus nulla aequalitas est, propriam sumunt de sole substantiam; virga potestatem solis adserit qui cuncta moderatur. Praecipuam autem solis in his caerimoniis verti rationem hinc etiam potest colligi, quod ritu eorum catabasi finita simulationeque luctus peracta, celebratur laetitiae exordium a. d. octavum Kalendas Apriles. Quem diem Hilaria appellant, quo primum tempore sol diem longiorem nocte protendit.* A Hilaria bevezetésével kapcsolatos kronológiai problémákról l. további irodalommal: G. Sfameni Gasparro, *Soterology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden, 1985, 56–62.

[17] Vö. Valerius Flaccus, *Argonautica*, 8,239–242: *sic ubi Mygdonios planctus sacer abluit Almo / laetaque iam Cybele festaeque per oppida taedae, / quis modo tam saevos adytis fluxisse cruores / cogitet aut ipsi qui iam meminere ministri?*

[18] *Fasti* 4,305–344.

[19] Vö. még: Livius 29,14,12.

[20] Vö. Verg. *Aen.* 9,77–122; 10,215–255.

Könnyen észrevehető a hasonlóság Attis márciusi rituáléi és a Jézus feltámadásához kötődő szertartások között,[21] ezért is mondja Szent Márton kortársa, Firmicus Maternus *A pogány vallások tévelygéseiről* című munkájában – amelyben egyébként a Cybelének szentelt fenyőfa kivágásáról és az Attis képmás fára függesztéséről is beszámol[22] –, hogy „*habet ergo diabolus christos suos*” (22,3), vagyis a Sátánnak is megvannak a maga krisztusai, azaz felkentjei, „és mert ő maga az Antikrisztus, ezért bűnös társasága révén a szerencsétlen embereket gyalázatos nevének felvételére csábítja”– fogalmaz a szerző (uo. ford. Bollók J.). Így az is világossá válik, miért akarja Márton mindenképpen elpusztítani a fát, miként a pogányok reakciója is érthetővé lesz, akik számára fenyőfájuk egy szerintük Krisztushoz hasonló, meghaló és feltámadó istenséget szimbolizált, amely istenségnek minden bizonnyal fontos szerepet tulajdonítottak a vegetáció előmozdításában. A falu lakói tehát Mártont a próbatétellel az áldozat szerepkörébe kívánták utalni, ő azonban szilárd hitével győzedelmeskedett ellenfelein. A *sacra pinus*, a szent fenyő Márton történetében ellenkező előjellel kap értelmet, ugyanis a latin ‚*sacer, sacra, sacrum*’ melléknév nemcsak szentet jelent, hanem átkozottat is, eredeti jelentésében olyasmit jelöl, ami az istenekhez tartozik,[23] s ezért az ember számára érinthetetlen. Márton értelmezésében a fenyő a démonhoz tartozik (*arborem illam excidi oportere, quia esset daemoni dedicata, VSM* 13,2), így átkozott és halált hozó (ezért is szerepel jelzője tanulmányom címében idézőjelben), szemben Krisztus fájával, a kereszttel, mely az örök életet helyezi kilátásba a hívek számára, ezt szimbolizálja az, hogy a püspök a kereszt jelének felmutatásával állítja meg a rádőlni készülő fát.

A szent fa, vagy megszentelt liget kivágásának szimbólumértékű aktusával az antik irodalomban is találkozunk, a fellelhető párhuzamok közül csupán egy-két példát emelek ki. A rómaiak által ősükként számon tartott Aeneas, Vergilius eposzában, amikor a Turnus

[21] Erről részletesen l. A. T. Fear, Cybele and Christ, in: E. N. Lane (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, Leiden – New York – Köln, 1996, 37–50.
[22] 27,1.
[23] Vö. Macr. *Sat.* 3,3,2: *Sacrum est, ut Trebatius libro primo de religionibus refert, «quicquid est quod deorum habetur»*.

elleni döntő ütközetre készül Itália földjén, kivágat egy olajfát, mely a helyiek ősi istenségének, Faunusnak szentelt fa volt. A költő így írja ezt le: *Forte sacer Fauno foliis oleaster amaris / hic steterat, nautis olim venerabile lignum, / servati ex undis ubi figere dona solebant /Laurenti divo et votas suspendere vestis; / sed stirpem Teucri nullo discrimine sacrum / sustulerant, puro ut possent concurrere campo.* (12,766–771) Vagyis: Véletlenül éppen ott állt Faunus keserű levelű szent vadolajfája, melyet egykor azok a hajósok tiszteltek, akik megmenekültek a hullámokból: fogadalmi ajándék gyanánt e fára akasztották fel ruháikat, a trójaiak azonban nem kímélték meg e fát, hanem kivágták, mégpedig azért, hogy megtisztítsák a harcmezőt, ahol majd az ellenséggel összecsapnak. Az őslakosok szemszögéből nézve Aeneas és társainak tette szentségtörés, ugyanakkor az olajfa kivágása azt is jelképezi, hogy a régi rend nem maradhat fenn tovább: Aeneas megjelenése Itáliában a faunusi rend végét jelenti, tette azonban nem áll ellentmondásban a rá jellemző *pietas*szal, mivel ő is az istenek által megszabott rendet követi, csak éppenséggel ezek az istenek nem azonosak az itáliaiak isteneivel.[24]

Lucanus *Pharsalia* című eposzának harmadik énekében ugyancsak találkozunk egy fakivágási jelenettel, méghozzá Massilia ostroma kapcsán.[25] Caesar felszólítja katonáit egy szent liget kiirtására, hogy a fákból ostromgépeket készíthessenek, a katonák azonban a hely szentsége miatt vonakodnak ezt megtenni. Egy ősidők óta érintetlen erdőről van szó, melyben még a szél, s a madarak sem szívesen időznek, ugyanis *barbara ritu / sacra deum; structae diris altaribus arae / omnisque humanis lustrata cruoribus arbor* (3,403–405), tehát barbár rítusokkal szentelték azt az isteneknek, és a benne felállított szörnyű oltárok és az összes fa emberi vértől volt nedves. Érthető hát, hogy a katonák nem akarták végrehajtani a parancsot. Caesar azonban fejszét ragadott és maga vágta ki az első fát, mégpedig egy tölgyet, mondván: *Iam nequis vestrum dubitet subvertere silvam / credite me fecisse nefas* (3,436–437). Tehát katonái tekintsék úgy,

[24] Vö. Ferenczi A., Pusztuló és születő világok az *Aeneis*ben, *Ókor*, 2002/1, 42–47; továbbá: Uő., The End of Latinus' World. The Wild Olive Episode of the Aeneid (12. 766–790), *Acta Ant. Hung*. 40, 2000, 93–100.

[25] *Phars*. 3,399–452, ezen belül az erdőirtás epizódja: 426–452. Itt mondok köszönetet Nagyillés Jánosnak, amiért felhívta a figyelmemet erre a szöveghelyre.

hogy ő követte el a bűnt, a *nefas*t, s ne habozzanak tovább kiirtani az erdőt. Caesar ebben a kontextusban ambivalens módon egyszerre szentségtörő és megszabadító: Aeneashoz hasonlóan egy csata miatt vágatja ki a fákat, és teljesen tisztában van vele, hogy a vallási előírások szerint ez *sacrilegium*, azonban, ha a másik irányból közelítünk a dologhoz, egyszerűen véget vet egy barbár tradíciónak, mely a múltban emberáldozatokat követelt, és az így nyert farönköket arra használja, hogy egy új, civilizált rend számára nyisson utat.

Aeneas és Caesar fakivágásos történetei egyaránt azt szimbolizálják, hogy mindketten valami radikálisan újat akarnak teremteni, ehhez azonban le kell rombolniuk, el kell pusztítaniuk a régi világ maradványait. Mindketten felvállalják a küzdelmet, éppúgy, ahogy később az olyan harcos szentek, mint amilyen Márton is volt. Márton, aki *miles Christi*, nem pusztán egy aszkéta, hanem igazi hitterjesztő püspök, aki ha kell, erőszakkal lép fel a pogányokkal szemben, közben azonban maga is démonokkal küzd és csodatévő munkálkodást fejt ki,[26] s nem mellesleg aktív formálója az új, keresztény világrend kialakulásának, *virtus*a[27] mérceként szolgál az utána következő nemzedékeknek.

[26] Vö. Havas L. – Tegyey I. (szerk.), *Ókeresztény latin írók*, Debrecen, 2003, 359.

[27] A Sulpicius Severus által Szent Mártonnak tulajdonított erényekről l. Csízy Katalin jelen kötetben olvasható tanulmányát: Sulpicius Severus életrajza az *Intelmek* lehetséges előképeként, 104–124, főként: a 110. oldaltól kezdődő erénykatalógust.

SZENT MÁRTON ÉLETRAJZÍRÓJA PRISCILLIANUS ÜGYÉRŐL

SZILÁGYI CSABA

„Most egy olyan dologhoz érkeztünk el, amelyet Márton korunk gyalázatos viszonyai miatt mindvégig igyekezett titokban tartani, előlünk elrejteni viszont nem tudott."[1] E sorok, melyek felkeltették az érdeklődésemet, Sulpicius Severus *Dialógusai*nak 3. könyvében, a 11. fejezetben olvashatóak. Mi az az „ügy", amit Márton „igyekezett titokban tartani" még barátai előtt is? A hispániai Priscillianus elítéléséről és kivégzéséről van szó. A Priscillianus-kutatások bő teret szentelnek ezeknek a kérdéseknek pro és kontra megközelítésben.[2]

Márton életrajzát – ismert – Sulpicius Severus (*Vita Sancti Martini*) írta meg, amihez később a szerző három levelet is illesztett. Severus 404 körül alkotta meg *Gallus avagy Dialógusok Szent Márton csodáiról* című munkáját.[3] Témánk szempontjából mértékadó a severusi *Chronica*, amely fontos információkat tartalmaz Priscillianusról.[4] Henry Chadwick Severus munkásságát így jellemzi: „Sulpicius Severus azért írt, hogy megmutassa a világnak, Tours-i Márton bátor egyszerűségével, a nyugatnak is van már olyan szentje, akinek a csodái egyenrangúak az egyiptomi Nagy Szent Antaléival."[5] Sulpicius Severus *Dialógusok* című munkájának első magyar fordítása

[1] Ford. Dejcsics Konrád, in: Sulpicius Severus, *Szent Márton. Élete. Levelek. Dialógusok*, ford. Borián E. et al., Pannonhalma, 2016, 172.

[2] H. Chadwick, *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1976; A. Regnier, *Szent Márton élete*, Budapest, 1913. E munka tartalma segített írásom elkészítésében.
Az interneten http://sjgsanchez.free.fr/ weboldalon naprakész szakirodalom olvasható Priscillianusról.

[3] Sulpicius Severus, *Szent Márton...* (2016) 91–184.

[4] Sulpicius Severus, *Libri Chronicorum* (a továbbiakban: *Chron.*) II. Internetes elérhetőség: http://thelatinlibrary.com/sulpiciusseveruschron2.html

[5] H. Chadwick, *A korai egyház*, Budapest, 1999, 202.

2016-ban jelent meg Dejcsics Konrád bencés szerzetes kiváló munkája révén.[6] Ennek ismeretében pontosabb képet rajzolhatunk meg Priscillianus ügyével kapcsolatban is.

Írásomban a következőkre keresem a választ: Valójában mit tanúsíthatott Priscillianus, amiért életével fizetett? Milyen következtetések vonhatók le Sulpicius Severus Márton-életrajzának információi alapján a 4. századi kereszténység és a korszak eszmevilágának kapcsolatáról, valamint a hatalom és az államvallássá váló kereszténység viszonyáról? Miért kelt védelmére Márton Priscillianusnak, akit az egyház eretnekség miatt elítélt? Ezekre a kérdésekre és a történet során kibontakozó más kérdésekre keresem a választ.

Ki volt Priscillianus? Sulpicius Severus írásai alapján szerezhetjük első értesüléseinket erről a hispániai emberről. Talán maga Szent Márton lehetett az elsődleges forrás Priscillianusról, hiszen a 385-ben eretnekség vádjával kivégzett emberről az akkor 20 év körüli – és még nem keresztény! – Sulpicius Severus Mártontól értesülhetett először 393 után, személyes ismeretségüket követően.

Priscillianus 350 előtt született nemesi családban, energikus, és rendkívül művelt volt. Aránylag későn lett keresztény. Severustól megtudjuk, hogy egy Marcus nevű egyiptomi ember révén jutott el a gnoszticizmus[7] Hispániába. Eme irányzatnak volt a követője Agape, egy nemesi származású asszony, és Elpidius rhétor, akik megnyerték maguknak Priscillianust is, aki szigorú életmódjával és a világi tudományokban való jártasságával a köznép előtt nagy tekintélyre tett szert, ügyes vitázó képességével pedig hatalmába kerített sok embert, főleg asszonyokat úgy, hogy úgyszólván egész Hispániát megmételyezte ez az eretnekség.[8] Néhány püspök is támogatta, így Instantius

[6] L. 3. jegyzet.

[7] A gnoszticizmus mint szellemi irányzat a Kr. u. 2–3. században virágzott. Képviselői Valentinos, Markión, Basileidés, akik görög, egyiptomi, babilóniai, keresztény és zsidó tanítások alapján dolgozták ki szinkretista rendszerüket, melyre a kozmikus dualizmus jellemző: a transzcendens Isten egy gonosz szellemmel, a világ és a test teremtőjével áll szemben. A gnoszticizmus mindig is a tanítások laza szövedéke volt, nem intézményesült. In: Kránitz M. – Szopkó M., *Teológiai kulcsfogalmak szótára*, Budapest, 2001, 65.

[8] *Chron.* 2,46,1–3: *Sequuntur tempora aetatis nostrae gravia et periculosa, quibus non usitato malo pollutae ecclesiae et perturbata omnia. namque tum primum infamis illa Gnosticorum haeresis intra Hispanias deprehensa, superstitio exitiabilis*

és Salvianus püspökök. Hyginus córdobai püspököt kiközösítették, aki először üldözte az eretnekséget, majd közösségébe fogadta őket.[9]

Severus Priscillianus jellemzésekor ezt írja: *felix profecto, si non pravo studio corrupisset optimum ingenium.*[10] [„Ő teljes egészében egy boldog ember lett volna, ha nem rontotta volna meg kiváló elméjét a (sátáni) gonosz tudomány."] A *pravo studio* kifejezés nagy valószínűséggel a gnoszticizmusra utalhat. Szent Jeromos (aki Damasus pápa titkára volt a 380-as években) a *De viris illustribus* című munkájában pedig ezt írja (392-ben): *Priscillianus, Abilae episcopus, qui factione Hydacii et Ithacii Treveris a Maximo tyranno caesus est, edidit multa opuscula, de quibus ad nos aliqua pervenerunt. Hic usque hodie a nonnullis Gnosticae, id est Basilidis et Marci, de quibus Irenaeus scripsit, haereseos accusatur, defen-dentibus aliis, non ita eum sensisse, ut arguitur.* („Priscillianus, Ávila püspöke, akit a Hydatius–Ithacius-pártiak kezdeményezésére Maximus császár kivégeztetett, sok rövid írást kiadott, amelyek közül néhány hozzánk is eljutott. Őt napjainkban is néhányan a gnoszticizmus eretnekségével vádolják, amely Basilidés és Marcus nevéhez kapcsolódik, amelyekről Irenaeus írt, miközben az ő védelmezői azt bizonygatják, hogy egyáltalán nem volt ennek a gondolkodásnak a követője.")[11] Figyelmünket most Basilidésre fordítjuk, akiről Irenaeus, lyoni püspöktől tudunk: szerinte a kb. 120–145 között Alexandriában működő Basilidés mindenképpen gnosztikus világnézetet hirdetett. Míg

---

arcanis occultata secretis. origo istius mali Oriens atque Aegyptus, sed quibus ibi initiis coaluerit haud facile est disserere; primus eam intra Hispanias Marcus intulit, Aegypto profectus, Memphi ortus. huius auditores fuere Agape quaedam, neu ignobilis mulier, et rhetor Helpidius. ab his Priscillianus est institutus, familia nobilis, praedives opibus, acer, inquies, facundus, multa lectione eruditus, disserendi ac disputandi promptissimus, […].

[9] Regnier (1913) 146. A hispaniai háttér megértéséhez kiváló feldolgozás olvasható Horváth Emőke írásában, amelyet időnként idézek vagy felhasználok: Horváth E., Priscillianus esete Maximus császárral és Ambrus püspökkel, in: *Publicationes Universitatis Miskolciensis Sectio Philosophica* tom. 9 (fasc. 3), 2004, 67–75. Internetes elérhetőség: http://www.matarka.hu/koz/ISSN_1219-543X/tomus_09_fas_3_2004/ISSN_1219-543X_tomus_9_fas_3_2004_067-081.pdf

[10] *Chron.* 2,46,4.

[11] Hieronymus, *De viris illustribus*, 121. Internetes elérés: https://books.google.hu/books?id=oG3ykZEx-lEC&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepag (Migne, *PL*. XXIII, 711.)

Basilidés elég szigorú erkölcstant hirdetett, addig követői már megengedték Krisztus megtagadását, részt vettek a pogány áldozati lakomákon. Szerintük Jézus megváltó ugyan, de tiszta szellemi lénynek tartották, testét pedig csak látszattestnek. Ezt az irányzatot nevezzük doketizmusnak.[12]

Jeromos viszont 415-ben (Ktésiphónhoz) írt egyik levelében[13] Priscillianust már a manicheusok[14] egyik követőjének nevezi. Honnét a változás 392-höz képest, azaz, hogy már nem a gnosztikus Basilidés követője, hanem Mani tanait vallja? Kutatások bizonyítják, hogy Orosius – Szent Ágoston tanítványa – *Commonitorium ad Aurelium Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum* című munkája, amely 414 táján íródott, olyan Priscillianus-ellenes forrásokat tartalmaz, amelyek nagyban meghatározták azt a képet, amit a későbbi századok egyes kutatói is átvettek. Orosius 415-ben Ágoston tanácsára Betlehembe ment Jeromoshoz, s valószínű, hogy innét (is) eredeztethető Jeromos újabb véleménye Priscillianus tanításának pontosításáról, ti. hogy manicheista.[15]

„1889-ben Schepps kiadott tizenegy, Priscillianusnak tulajdonított munkát, melyeket Würzbergi Tractatusok néven ismerünk." – hívja fel a figyelmet Horváth Emőke.[16] Späte Eszter kutatásából pedig megtudhatjuk: „A Tractatus felfedezése is két ágra osztotta a kutatókat:

[12] Doketizmus: Korai krisztológiai eretnekség, amely Jézus Krisztus emberi természetét csak látszatnak tartotta. A gnosztikusok általában dokeisták voltak. Vö. *Patrisztikus kislexikon (I–VIII. század)*, szerk. Puskely M., Budapest, 2012, 130. Basilidésről ibidem 180.

[13] Szent Jeromos, *Levelek*, II., Budapest, 2005, 384: „…Priscillianus, a magus Zoroaster legigyekvőbb tanítványa, aki mágusból püspök lett." (Takács László fordítása)

[14] Manicheusok: Az alapító Mani zoroasztriánus, gnosztikus, dualista jellegű vallásrendszert alkotott, felhasználva keresztény és buddhista elemeket. Mani vallásának alaptétele volt az ősi, mitikus tétel: a sötétség és világosság harca az ősidőben, amely a jelen életben is tükröződik. Aszketikus etikája is megfelelt ama alaptételnek, hogy a világ a jó és a rossz keveréke. A manicheusok titkos összejöveteleket rendeztek, ezért a mágia gyanújába keveredtek. Szent Ágoston megtérése előtt Karthágóban még manicheusnak vallotta magát. Vö. *Patrisztikus kislexikon* (2012) 275.

[15] Späte E., Priscillianus tanai az egyházatyák tükrében, in: *Antik Tanulmányok*, XLII., 1988/1–2, 137–152. Szent Jeromosról lásd eme tanulmány 137. oldalán a. 2. jegyzetet.

[16] Horváth (2004) 67.

az egyik ág az ókori támadóknak ad hitelt, Priscillianus írásait egyszerűen önvédelmi kísérletnek nyilvánította, melyek nem valódi írásokat tartalmaznak, vagy egyenesen titkos, kettős értelmet keresve a mondatok mögött. A Priscillianust védelmezők ezzel szemben a *Tractatus*okat tekintik kiindulópontnak, s a püspökben a nyugati aszketizmus és szerzetesség előfutárát látják, aki a kor politikai konfliktusainak vált áldozatává […].”[17] Priscillianus a *Liber apologeticus*-ban tagadja, hogy manicheista lett volna: *Anathema sit qui Manetem et opera eius doctrinas adque instituta non damnat*. („Legyen kiközösítve, aki Manit és munkáját és annak tanítását és rendelkezéseit nem ítéli el.”)[18] Akkor milyen vallási irányzatot követett? A felvázolt 4. századi eretnekségek alapján nem kapunk világos képet Priscillianus tanításának gyökereiről. Mi volt tehát a priscillianizmus? A továbbiakban vizsgáljuk meg ezzel kapcsolatban Szent Márton püspökségének eseményeit.

Valószínűleg 378-ban Damasus pápának jelentették a priscillianizmus terjedését, aki elrendelte, hogy zsinatnak kell tisztáznia a fölmerülő kérdéseket. Ezért ült össze 380-ban a zaragosai zsinat. Ezen a zsinaton Márton nem vett részt. Ezt onnan tudjuk, hogy fennmaradt a résztvevő püspökök névsora.[19] „Ez a zsinat – ha nem is névleg, de Priscillianus elítélése végett ült össze – Hydatius méridai püspök kezdeményezésére, aki szigorúan és hevesen reagált az eseményekre, mivel az ő egyházmegyéjéből, Lusitania provinciából indult el a priscillianizmus, gyorsan megfertőzve Cartaginensét, Gallaeciát és Aquitaniát is.” – írja Horváth Emőke.[20] A zsinat legfontosabb kánonjai a következők: Az 1. kánon megtiltja az asszonyoknak, hogy részt vegyenek a priscillianusok gyűlésein. A 2. kánon a vasárnapi böjtöt és a partikuláris összejöveteleket tilalmazza. A 4. kánon előírta a híveknek, hogy december 17. és január 6. között járjanak mindennap templomba. A 7. kánon megtiltja, hogy a hívek a „tanító” címet

[17] Spät (1988) 137–138.
[18] *CSEL*, vol. XVIII, *Priscilliani quae supersunt*, ed. G. Schepps, Vindobonae, 1889, 22.
[19] *Die Kanones der wichtigstein Altkirchlichen Concilien*, hrsg. F. Lauchert, Freiburg, 1896, 175. A püspökök névsora: *Caesaraugusta in secretario residentibus episcopis Fitadio, Delfino, Eutychio, Ampelio, Auxentio, Lucio, Itacio, Splendonio, Valerio, Symposio, Cartherio et Idacio…*
[20] Horváth (2004) 70.

használják. Ez a kánon igen fontos, mert kimondottan Priscillianus ellen irányult, aki laikus létére tanítónak akarta magát nevezni.[21] Az események innét felgyorsultak: „A Zaragosai Zsinat Ossobona püspökét, Ithaciust bízta meg azzal, hogy hirdesse ki nyilvánosan a kánonokban foglaltakat."[22] „Priscillianus és társai Méridába mentek, hogy megbékítsék az ott székelő Hydatiust, aki azonban nem fogadta őket és elnézte azt is, hogy rosszul bánjanak velük. Erre mintegy válaszként Instantius és Salvianus a Lusitaniában fekvő Ávila püspökévé szentelték Priscillianust. Ez teljes mértékben ellentmond a kánonoknak, ugyanis a IV. századi zsinatok rendelkeztek a püspökszentelésről. A Nikaiai (Niceai) Zsinat úgy foglalt állást, hogy legalább három püspök gyűljön össze és a távol lévők írásos belegyezésével végezzék a kézfeltételt. Az új püspököt hivatalában a tartományi metropolita erősítse meg."[23] Ezek a megállapítások azért fontosak, mert csak így érthetjük meg Ithacius és Hydatius további támadásait, akik nem ismerték el Priscillianust egyházjogi értelemben törvényesen fölszentelt püspöknek.

Hydatius méridai püspök összefogott Ithaciussal és Gratianus császárnál kieszközöltek egy rendeletet az álpüspökségről és az eretnekségről, melynek értelmében az eretnekeket nemcsak a templomokból és városokból, hanem a birodalom egész területéről kitiltották. Severus megjegyzi, hogy végzetes hibát követtek el a püspökök, hogy világi hatóság beavatkozását vették igénybe (*saeculares iudices adeunt*).[24]

Eközben Instantius, Salvianus és Priscillianus Rómába mentek, hogy igazolják magukat. Damasus pápa nem fogadta őket (aki vi-

[21] *Az ókereszténykor egyházfegyelme (Az első négy században),* összeállította, a szövegeket fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Erdő P., (Ókeresztény írók V., szerk. Vanyó L.), Budapest, 1993, 61–62.

[22] Horváth (2004) 73. *Chron.* 2,47: *atque id Ithacio † Sossubensi episcopo negotium datum, ut decretum episcoporum in omnium notitiam deferret…*

[23] Horváth (2004) 73.

[24] *Chron.* 2,47,5–6*: tum vero Ydacius atque Ithacius acrius instare, arbitrantes posse inter initia malum comprimi; sed parum sanis consiliis saeculares iudices adeunt, ut eorum decretis atque executionibus haeretici urbibus pellerentur. igitur post multa et foeda certamina Ydacio supplicante elicitur a Gratiano tum imperatore rescriptum, quo universi haeretici excedere non ecclesiis tantum aut urbibus, sed extra omnes terras propelli iubebantur.*

szont 384 decemberében meghalt), hasonlóképpen Delphinus Bordeaux-ban, Ambrus Milánóban.[25] Viszont Priscillianusnak és társainak vesztegetéssel sikerült a császártól egy újabb rendeletet kicsikarni, amely hatályon kívül helyezte az első rendeletet. Ezek után a priscillianusok támadást indítottak Ithacius ellen és sikerült rákenni azt a vádat, hogy felforgatja a vallási békét, aki ezért Galliába menekült.[26]

Maximus császár trónra lépésével megváltozott a helyzet. Ahogy a történész írja: „A brit légiók 383-ban föllázadtak a hivatalos uralkodó (II. Valentinianus) ellen, s parancsnokukat, Maximust választották császárrá, aki székhelyét Trierben állította föl. Mikor az új császár bevonult Trierbe, Ithacius eléje járult és kieszközölte, hogy az eretnekek ügyét újra tárgyalják. Maximus elrendelte a hispániai vicariusnál és a galliai praefectusnál, hogy idézzék a Bordeaux-i Zsinat elé a priscillianizmussal gyanúsítható személyeket."[27] Márton részt vett ezen a zsinaton. Hydatius (nem azonos a történetünkben szereplő Hydatiusszal!) *Krónikája*, amely az 5. században (468–469-ben) íródott a következőket mondja: *…a sancto Martino episcopo et ab aliis episcopis hereticus iudicatus appellat ad Caesarem…*[28] („A Szent Márton püspök és más püspökök által elítélt eretnek fellebbez a császárhoz.") Tehát Márton részt vett a priscillianusok feletti egyházi ítélethozatalban. A zsinaton először Instantius ügyét tárgyalták, akit méltatlannak találtak a püspöki hivatalra. (Salvianus korábban meghalt.) Priscillianus azonban azt kérte, hogy ne a püspökök hallgassák meg, hanem egy világi bíróság. A császárhoz fellebbezett, aminek helyt adtak. Mindenesetre nagy hiba volt, de megjegyezendő,

[25] Regnier (1913) 146.
[26] Regnier (1913) 146.
[27] Horváth (2004) 74.
[28] Hydatii Episcopi *Chronicon, Theodosius:* VII: *Priscillianus declinans in haeresim Gnosticorum, per episcopos quos sibi in eadem pravitate collegerat, Abulae episcopus ordinatur: qui aliquot episcoporum conciliis auditus, Italiam petit et Romam. Ubi ne ad conspectum quidem sanctorum episcoporum Damasi et Ambrosii receptus, cum his cum quibus iverat, redit ad Gallias. Inibi similiter a sancto Martino episcopo, et ab aliis episcopis haereticus judicatus, appellat ad Caesarem quia in Galliis his [Ms. hisdem] diebus potestatem tyrannus Maximus obtinebat imperii.* Regnier hívta fel a figyelmet az 5. században élt püspök *Krónikájában* olvasható megjegyzésre: Regnier (1913) 148.

hogy maga a vádlott kívánta az egyház mellőzésével egy olyan bíróság ítéletét, amelynek nem kellett volna magát alávetnie. Priscillianust Trierbe vitték, Hydatius és Ithacius is velük mentek, és mindenáron a vesztét akarták. Márton is Trierben volt. Bár kénytelen volt Maximus császárral érintkezni, igyekezett csak az éppen elkerülhetetlenül szükséges találkozásokra szorítkozni. A császár több ízben hívta Mártont az asztalához, ő azonban nem fogadta el a meghívást, és mindig azzal mentette ki magát, hogy nem ülhet egy trónbitorló asztalához. Maximus nyers természetű volt, s a polgárháborúkban aratott legutóbbi diadalai elbizakodottá tették, de befolyásolható volt. Márton előtt azzal mentegetőzött, hogy nem a saját akaratából került uralomra, hanem úgy erőszakolták rá a katonák, és akkor már kénytelen volt hatalmát fegyveres erő védelmére bízni. Márton végül engedett a meghívásnak. A császár Márton tiszteletére vendégséget adott, ott volt Evodius praefectus és consul is, aki rövidesen a priscillianusok ügyében ítélkezik. Márton eközben nem feledkezett meg Priscillianusról. Hiába kérlelte Ithaciust, hogy álljon el a vádjától, viszonzásul csak sértegető választ kapott. A császárral próbálta megértetni, hogy nincs értelme miért tovább súlyosbítani a priscillianusokra kiszabott büntetést. „Nem elég büntetés az nekik, így érvelt, hogy a püspöki kar zsinatilag eretnekeknek nyilvánította őket és elvette templomaikat? Igazán szomorú és egyházjogba ütköző újítás volna, hogy egy tisztán egyházi ügybe beleártsa magát világi bíróság."[29] Mikor pedig tovább nem maradhatott, ígéretet kapott a császártól, hogy nem fogja a vádlottak vérét ontani, ezután elhagyta Triert.

Ithacius és szövetségesei újabb támadásba lendültek. A császár engedett Magnus és Rufus püspököknek, és a bírói eljárással Evodius praefectust bízta meg, aki erélyesen és szigorúan lefolytatta azt. Priscillianus – kínzásokkal – bevallotta, hogy buja, erkölcstelen tanításokat terjesztett, éjjel rosszhírű nőkkel összejöveteleket tartott, mezítelenül szokott imádkozni. Ezek után a császár kimondta a halálos ítéletet: maleficium, azaz mágia vádjában találták bűnösnek.[30]

[29] Regnier (1913) 152–153. (Az általános összefoglaló is innét származik.)

[30] *Chron.* 2,50: *is Priscillianum gemino iudicio auditum convictumque maleficii nec diffitientem obscenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium feminarum egisse conventus nudumque orare solitum, nocentem pronuntiavit redegitque in*

Mikor Ithacius látta, hogy az ítélet jogerőre emelkedett, elállt a vádtól. Helyette Patricius kincstári ügyész vállalta azt, és az ő indítványára fejezték le Priscillianust. Az áldozatok tetemeit visszavitték Hispániába, és vértanúk gyanánt tisztelték. Az üldözés csak erősítette az eretnekséget és ettől fogva még jobban terjedt.[31]

A Maximus usurpator által hozott halálos ítélet kapcsán szükségesnek tartom, hogy itt röviden szóljak a Nagy Theodosius által 380-ban kiadott *Cunctos populos* császári rendeletről. Sáry Pál kutatásait veszem alapul.[32] Előzményként meg kell jegyezni, hogy a 4. században a kereszténységen belül a legélesebb ellentét a katolikusok és az ariánusok[33] között feszült. Mint tudjuk, Arius tanait a Constantinus által Niceába összehívott első egyetemes zsinat 325-ben elítélte. Ez a zsinati döntés azonban nem vetett gátat az arianizmus további terjedésének.

Érdemes a szöveget teljes egészében idézni, hogy jobban megértsük a felmerülő kérdéseket. Az edictum szövegét Hahn István a következőképpen fordította magyarra: „Gratianus, Valentinianus és Theodosius császárok edictuma Konstantinápoly lakosságához. Megparancsoljuk, hogy mindazok a népek, amelyek a mi kegyelmes kormányzatunk uralma alatt állnak, abban a vallásban éljenek, amelyet a hagyomány szerint Szent Péter apostol adott át Róma népének, s amely azóta is töretlenül él napjainkig: az a hitvallás ez, amelyet Damasus pápa és Péter, Alexandria püspöke,[34] az apostoli szentségű

custodiam, donec ad principem referret. gesta ad palatium delata censuitque imperator, Priscillianum sociosque eius capite damnari oportere.

[31] *Chron.* 2,51: *peremptorum corpora ad Hispanias relata magnisque obsequiis celebrata eorum funera.*

[32] Sáry P., Nagy Theodosius „Cunctos populos" kezdetű rendeletének elemzése, in: *Publicationes Universitatis Miskolciensis Series Juridica et Politica* 30. (1), 2012, 147–160. Internetes elérhetőség: http://www.uni-miskolc.hu/~wwwdeak/Collegium%20Doctorum%20Publikaciok/S%E1ry%20P%E1l.pdf

[33] Az arianizmus: Arius azt állította, hogy az Ige páratlan tulajdonságokkal felruházott teremtmény, aki Istentől a fogadott fiúság (*adoptio*) privilégiumát nyerte el. Krisztus Arius számára nem volt Isten. Arius ezzel a keresztény hitet alapjaiban ingatta meg. Kránitz–Szopkó (2001) 25.

[34] „Alexandria kiemelését elsősorban az tette indokolttá, hogy a város korábban az arianizmus elleni küzdelem egyik legnagyobb vezéralakjának, Szent Athanáznak a székhelye volt. Athanáz a halála előtt hű társát, az edictumban szereplő Pétert szentelte fel utódjául. Athanáz halála után az ariánusok felbátorodtak és Valens császár

férfiú is helyesnek tart. Tehát: mindenkinek hinnie kell az apostoli hitvallás és az evangéliumi tanítás értelmében az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek egységesen isteni voltát, egyenrangú méltóságát és szent hármasságát. Meghagyjuk, hogy akik ezt a hitvallást követik, a katolikus keresztények nevét viselhetik, a többiek azonban, akiket eszteleneknek és őrülteknek ítélünk, az eretnek hitvallásuknak megfelelő gyalázatos nevet viseljék, gyülekezeteik nem nevezhetik magukat ecclesiáknak és egyelőre az isteni bosszúnak adjuk át őket, de majd, amidőn isteni sugallatból erre utasítást kapunk, magunk is gondoskodunk megbüntetésükről."[35]

Sáry Pál joggal teszi fel a kérdést: „Itt az az alapvető kérdés merül fel, hogy a birodalom egyik felében uralkodó császárok rendeleteinek hatálya kiterjedt-e a birodalom másik felére, vagy nem? A kutatók véleménye megoszlik ebben a kérdésben. Egyesek szerint az összes – egyszerre hivatalban lévő – császár nevében kiadott rendeletek hatálya automatikusan (tehát külön megerősítés nélkül) kiterjedt az egész birodalomra, kivéve, ha a jogalkotó császár a rendelet hatályát kifejezetten (a saját birodalomrészére) korlátozta, vagy ha a jogalkotó császár kollégája a rendeletet (a saját területeinek vonatkozásában) módosította vagy eltörölte. Más szerzők azt állítják, hogy a birodalom egyik felében kiadott rendeletek a birodalom másik részén külön megerősítés nélkül nem léptek hatályba."[36] Priscillianus kivégzése egyértelműen mutatja: 380 után az egyes társuralkodók saját hatáskörükben döntötték el, hogy ki az eretnek és gondoskodtak megbüntetésükről.

Visszatérve témánk eredeti vonalához, a következő kiemelendő eseményről kell említést tenni: 386-ban Trierben egy püspöki értekezletet tartottak, amely kinyilvánította Ithacius ártatlanságát a halálos ítélet kieszközlésében. Ám voltak, akik más nézetet vallottak ezzel kapcsolatban: Theognistus, az egyik galliai püspök erősen ki-

támogatásával az ariánus Lukiost ültették a püspöki székbe, Pétert pedig börtönbe zárták. Péter kiszabadulása után Damasus pápához menekült. Később az alexandriai katolikusok újult erőre kapva elűzték Lukiost és a püspöki széket visszaadták Péternek, aki Damasus pápa levelével tért vissza Rómából. A pápai levél megerősítette a nikaiai hitvallást és Péter felszentelését." Sáry (2012) 157.

[35] Idézi: Sáry (2012) 150.

[36] Vö. Sáry (2004) 152.

kelt Ithacius ellen és meg is szakított vele minden összeköttetést.[37] Eközben híre ment, hogy Márton ismét Trierbe jön. Ugyanis a püspökök indítványát elfogadva a császár úgy határozott, hogy teljhatalommal felruházott tribunusokat küld Hispániába, hogy felkutassák az eretnekeket, és akiket megtalálnak, azokat megfosszák életüktől és javaiktól. „Afelől senkinek nem volt kétsége, hogy a szentek nagy seregét is el fogja pusztítani ez a vihar, minthogy nemigen tettek különbséget az emberek egyes csoportjai között – csak ránézés alapján döntötték el, hogy valakit inkább sápadtsága és öltözéke, semmint hite alapján eretneknek tartanak vagy sem."[38] A *Dialógusok* eme soraiból derül ki, hogy Mártont miért fogta el ismét az aggodalom. A szerzetesek sápadt arcszíne és egyszerűbb öltözéke rendszeresen gúnyt, és az eltúlzott aszkézis gyanúját váltja ki az egyháziak és előkelő pogányok körében. Jeromos az egyik levelében így ír: „Ha pedig szomorúnak és sápadtnak találnak egy nőt, szerencsétlennek, apácának, manicheusnak és más hasonlónak csúfolják."[39] Severus a *Krónikájában* pedig ezeket jegyezte fel: „Ez (ti. Ithacius) balgaságában odáig ment, hogy azzal vádolta meg az összes szentet, aki csak az Írások olvasásában buzgólkodott, vagy böjtölésben vetélkedett, hogy Priscillianus társa vagy tanítványa."[40] Tehát Márton nem az eretnekséget védelmezte, hanem azokat, akiket külsejük alapján akartak megbélyegezni és elítélni.

Maximus Trierben az első két napon bizonytalanságban tartotta Mártont, aki eközben óvatosan visszatartotta magát Ithaciustól és párthíveitől. Hallgatása szörnyen bántotta őket. Rögtön a császár elé mentek panasszal és kérték, hogy csináljon rendet. A tours-i püspök – így keseregtek – követ vet rájuk, anélkül, hogy meghallgatná őket. Mikor Márton megtudta, hogy mire készül a császár, ti. hogy mindenkit, aki eretnekgyanús, meg akar öletni, rögtön a palotába sietett és kijelentette, hogy kész Ithaciussal újra érintkezésbe lépni, ha visz-

[37] Vö. Regnier (1913) 154.
[38] Sulpicius Severus, *Szent Márton...* (2016) 173.
[39] Szent Jeromos, *Levelek* I., 2005, 78 (22. levél, 13, Adamik Tamás fordítása).
[40] *Chron*. 2,50,3: *hic stultitiae eo usque processerat, ut omnes etiam sanctos viros, quibus aut studium inerat lectionis aut propositum erat certare ieiuniis, tamquam Priscilliani socios aut discipulos in crimen arcesseret.*

szarendelik a tribunusokat, kik már úton voltak Hispánia felé.[41] El lehet képzelni a császár örömét. A szent püspök engedékenysége pedig sok szerencsétlen ember életét mentette meg. Felix püspök[42] beiktatásán még részt vett, majd elutazott Trierből. Hazafelé lelkiismeret furdalása volt, hogy közösséget vállalt olyanokkal, akik ártatlan emberek életére törtek. Isten egy angyalt küldött, aki eloszlatta kételyeit: „Méltán emészted magad, Márton, ám lehetetlen volt máshogy kikeveredned ebből a helyzetből. Szedd össze erődet, újítsd meg kitartásodat, különben nemcsak hírneved, hanem lelked üdve is veszélybe kerül”[43] Tizenhat év volt még hátra az életéből és ezalatt semmiféle püspöki összejövetelen nem mutatta magát – olvashatjuk a *Dialógusok*ban.[44]

***

[41] Sulpicius Severus, *Szent Márton...* (2016) 176.
[42] 386-tól Trier püspöke volt. Minthogy hivatali idejére esett a priscillianisták koncepciós pere, Siricius pápa és Ambrus milánói püspök hatására a 398/399-es torinói zsinaton elhatárolódtak tőle a püspökök. Vö. Sulpicius Severus, *Szent Márton...* (2016) 200 (172. jegyzet).
[43] Sulpicius Severus, *Szent Márton...* (2016) 177.
[44] Ibidem.

SUPPLEMENTUM

A Szent Márton jubileumi évben (2016) jelent meg Bodnár Dániel történelmi regénye*: Márton, a békesség és a könyörületesség szentje*. A szerző feldolgozza Priscillianus ügyét is könyvében. Most egy részletet közlök a nevezett írásból azzal a céllal, hogy érzékeltessem azt a feszültséget, ami Ithacius püspök és Márton között mindvégig megvolt. Egyben kiegészítésnek szánom az idézett közlést, hogy jobban érzékeltessem: a „száraz" tények mögött milyen drámai folyamat zajlott le, és sok tanúsággal bír napjainkban is.

„A tours-i püspök Trierbe érkezésekor szinte azonnal találkozott Priscillianus legfőbb ellenlábasával, Ithacus (sic!) püspökkel. Próbálta meggyőzni, hogy az irgalom szellemében járjon el az ügyben, de Ithacus hallani sem akart kegyelemről.

– Priscillianus tévúton jár, és annyira megátalkodott, hogy nem hajlandó ezt beismerni.
– Azt, hogy tévúton jár, én sem vitatom – bólintott Márton püspök. – Ahhoz azonban nincs jogunk, hogy elvegyük az életét, különösen Krisztus nevében nem tehetjük ezt.
– Az egyházat meg kell tisztítani a veszélyes elhajlóktól – erősködött Ithacus – Aki Krisztus ellen beszél, az az ördög nevében beszél. Nincs helye köztünk!
– Való igaz, hogy Priscillianus tagadja Krisztus istenségét, és így a Szentháromságtant is, elfogadja a jó és a rossz létét. Mindezekért el kell ítélnünk, de egészen más dolog valakit elítélni, mint elvenni az életét.
– Rákényszerültünk erre – makacskodott Ithacus püspök.
– Ki kényszerít erre bennünket, Önmagunk lelkiismerete biztosan nem. A császár pedig nem ismeri annyira ezt az ügyet, hogy igazságos és egyben irgalmas ítéletet hozzon. Ő meghallgat minket, és az elhangzottak alapján fog dönteni. Hatalmas a felelősségünk, hogy miként. Ithacus, püspöktestvérem, vállalnád a felelősséget egy ember haláláért, amikor lenne más lehetőség is arra, hogy megbüntessük Priscillianust? Nem elég büntetés számára az, hogy

a zsinat kiközösítette az egyházból, megfosztotta püspöki címétől?

– Márton püspök, nehogy azt hidd, hogy te makulátlan vagy! Tudok róla, hogy leromboltál pogány templomokat, korábban pedig katona voltál, olyan hivatást műveltél, ahol mindennapos az emberölés. Miért zavar téged egyetlen ember halála, aki ráadásul eretnek? Talán te magad is az vagy?
– Te tudod, hogy nem vagyok az, és gyanúsítgatásod olyannyira nélkülöz minden alapot, hogy méltatlannak érzem a cáfolatát.
– Nem tudsz tisztának megmaradni ebben a világban –mondta Ithacus. – Az Úr joga lesz eldönteni az utolsó ítéletkor, hogy jó vagy rossz úton jártunk-e. Ez az életünk kockázata, Márton, amivel te nem mersz szembenézni.
– Én minden tettemmel szembe merek nézni, s odateszem az Úr kezébe, hogy ítéljen tetszése szerint. Ha valaki tévúton jár, kötelességünk felvilágosítani erről, és megtenni mindent, hogy rávezessük az igaz útra. Ha nem hallgat ránk, kiközösíthetjük, de az életét senkinek nem szabad elvennünk. Krisztus urunk földi küldetése során mindvégig megmaradt az igazságban, abból egy jottányit sem engedett. Ám nem hívta le mennyei seregét, senkinek a halálát nem okozta, még gyilkosainak sem. A mi feladatunk a lelkek megmentése, nem pedig elvesztése.
– Nem a lelkét veszejtjük el Priscilliánusnak, ezt ő veszélyezteti legjobban tévtanai terjesztésével.
– Türelmesnek kell lennünk, Ithacus testvérem, mert soha nem tudhatjuk, hogy a bűnös lélek mikor nyitja meg ajtaját Krisztus igazsága előtt.
– Sokáig voltunk türelmesek Priscillianusszal, és ő köszönetképpen az életemre tört, menekülnöm kellett előle, gyalázkodott, lejáratott mások előtt.
– Krisztus urunk arra int minket, hogy bocsássunk meg az ellenünk vétkezőknek. Légy nagylelkű, Ithacus testvérem, felejtsd el a rosszat, amit a tévúton járó Priscillianus okozott neked. Gondolj arra, hogy mi, emberek, hányszor megbántottuk és megbántjuk Istent, s ő hogy válaszolt erre a bántásra? Úgy, hogy elküldte hozzánk egyszülött Fiát, aki kereszthalálával megváltott bennünket bűneinktől és elhozta az örök életet.

– Én csak egyszerű gyarló ember vagyok, nem tudok megbocsátani az ellenem vétkezőknek, és nem is akarok. Nem vagyok olyan, mint te, aki minden bűnöst védesz, hiszen messze földön híres vagy arról, hogy befogadsz a kolostorodba egykori rabokat, gyilkosokat, hamis tanokat terjesztőket.
– Soha nem tagadtam, hogy megadom a tisztulás lehetőségét mindazoknak, akik őszintén szembenéznek elkövetett bűneikkel. Krisztus urunk mondta, hogy a bűnösökért jött és nem az igazakért, a betegeknek van szükségük orvosra, nem az egészségesnek. Ha ő megbocsátott a keresztfán a jobb latornak, nekünk is követnünk kell őt ebben.
– Priscillianus nem bánt meg semmit, változatlanul hirdeti tévtanait, sok ember lelkében és agyában idéz elő zavart ezáltal. Ezt nem támogathatjuk!
– Soha nem mondtam, hogy támogassuk! – tiltakozott Márton. – Egyértelműen rá kell mutatnunk a tévedéseire. A legkisebb engedményt sem szabad tennünk az evangélium igazságát illetően, hiszen az nem a mi, hanem Jézus Krisztus igazsága. Nem szabad azonban elvennünk a tőlünk eltérően gondolkodó hívők életét, mert ha ezt tesszük, nem vagyunk különbek azoknál, akik nem is olyan régen még gyilkoltak.
– Ha rajtam múlik, Priscillianus nem kap kegyelmet a császártól, életével fizet a tévtanaiért! – makacsolta meg magát Ithacus püspök, mintha meg sem hallotta volna Márton szavait."[45]

[45] Bodnár Dániel, *Márton, a békesség és a könyörületesség szentje* (Történelmi regény Tours-i Szent Mártonról), Budapest, 2016, 146–149.

ELBESZÉLŐI VÁLTOZATOK EGY KETTÉSZELT *CHLAMYS*RA: SZENT MÁRTON KÖPENYE SULPICIUS SEVERUS, PAULINUS PETROCORDIENSIS ÉS VENANTIUS FORTUNATUS MŰVEIBEN

PATAKI ELVIRA

Az európai irodalom Márton-képének, csakúgy, mint a szent ikonográfiájának máig meghatározó eleme az a jelenet, amelynek során a fiatal katona köpenye felét egy ruhátlan koldusnak adja. Dosztojevszkij *bon mot*-jának parafrazeálásával úgy is fogalmazhatnánk, a legenda egésze e köpenyből bújik elő. A ruhamegosztás motívuma a Gallia védőszentjével kapcsolatos történeti források és a kultusz gyakorlatát meghatározó szentéletrajzok megkerülhetetlen eleme, hiszen a szövetet kettészelő kardcsapás Márton etikai döntéseként, a régitől való elhatárolódás, s az új, az evangéliumi értékrend melletti végérvényes elköteleződés szimbólumaként is érthető.

Az irgalom gesztusára épülő jelenet annak látszólagos egyszerűsége, magától értetődő mivolta ellenére a történetalakítás számos lehetőségét hordozza magában a mindenkori elbeszélő számára. A jelen, irodalmi alapvetésű vizsgálat három, keletkezési körülményeiket, ismertségüket és céljukat tekintve jelentősen eltérő latin mű köpenyelbeszélésének összevetésén alapul. Közülük a legkorábbi a hitvédő Mártont még személyesen ismerő Sulpicius Severus 4. századi prózai munkája, amely egyként kiindulópontul szolgál majd az 5. század végén alkotó Paulinus Petrocordiensis, majd újabb száz év elteltével Venantius Fortunatus hagiografikus eposzai számára. A Márton-hagyomány irodalmi vetületének kutatói szerint a szent alakja az említett alkotók műveiben jelentős átalakuláson megy keresztül, amelynek során a szent a Sulpicius Severus-i, politikai meghatározottságú védőirat főszereplőjéből előbb feddhetetlen erkölcsi *exemplum*má nemesül (amint az Paulinus költeményében látható); végül pedig,

Venantius Fortunatusnál, a szentségre való buzdítás mellett önálló esztétikai programot megvalósító szépirodalmi alkotás főhősévé.[1] A jelen vizsgálat a három köpenyelbeszélés narratív és poétikai eltéréseinek kérdésén túl röviden szeretne utalni egy fontos, későbbi önálló vizsgálatban tárgyalandó jelenségre, a köpeny- illetve textilmotívum Venantius Fortunatusnál megfigyelhető önállósódására, amelynek révén a motívum – eltérően az elődök elbeszélői gyakorlatától – minden eddiginél változatosabb, a mű-egész szerkezetét, képiségét is meghatározó formában jelenik meg, egyebek mellett magára a műalkotás létrejöttére reflektáló metapoetikus szerepet is betöltve.

*

A Márton köpenyével kapcsolatos három szöveghely részletesebb bemutatása előtt megjegyzendő, hogy e fontos epizód jelenléte a galliai szent működését bemutató hagiografikus művekben nem csupán a *capa Martini* életrajzi alapmotívumával, a ruhamegosztás gesztusával indokolható, hanem annak hátterében – legalábbis a két verses alkotás szerzőjénél mindenképp – bizonyos általános műfaji meghatározottság jelei is mutatkoznak. A keresztény epika alkotói számára formai mintaképül szolgáló klasszikus eposzokban a főhős láttatása, külső megjelenítése során az antik szerzők a *hérós* természetes adottságainak (termet és alkat, bőr- és hajszín) leírása helyett annak egy-egy feltűnő, egyedi testi sajátosságát, vagy még inkább egy, a hős által viselt vagy használt, környezetében és az elbeszélés befogadójában egyaránt vele társított tárgyat állítanak középpontba. E tárgy a cselekmény *anagnórisis*-jeleneteinek alapját is képezi: a hős felismerése, azonosítása ezen, rá jellemző vizuális ismertetőjegy révén lehetséges.

[1] A téma legrészletesebb vizsgálatát l. S. Labarre alapvető monográfiájában: *Le manteau partagé: deux métamorphoses poétiques de la Vie de saint Martin chez Paulin de Périgueux (Ve siècle) et Venance Fortunat (VIe siècle)*, Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité, 158, Paris, 1998, 147–160. A kutató egy rövid cikke magyarul is olvasható: S. Labarre, Szent Márton és a szerzetesség, *Világtörténet* 6 (38), 2016, 69–85, eredeti megjelenés: S. Labarre, Aux sources du monachisme martinien. Les Vies de Martin en prose et en vers, *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* 119, 2012, 27–40.

Az *Odysseia* befejezése jól szemlélteti az ismertetőjegyek e két típusát. A dajka a 19. éneket záró közismert lábmosás-jelenetben különleges testi jelről, Odysseus ifjan, vadászaton szerzett sebéről ismeri fel oly hosszú távollét után visszatért gazdáját. E jelenetet megelőzően az inkognitóban hazaérkező, magát krétai idegennek kiadó leleményes hős azonban, amikor az őt faggató Pénelopénak igazolni kívánja, hogy palotájában egykor valóban vendégül látta az arra vetődött Odysseust, a bánatos asszonynak férje ruhájáról, hagymahéjhoz hasonlóan fényes, napként csillogó, minden nő által megcsodált ingéről (*chitón*), bíborszín köpenyéről (*chlaina porphyreé*)[2] s az azt összefogó arany brossról kezd beszélni (225–235), végezetül megemlítve az általa a vendégbarátság szabályának megfelelően Odysseusnak ajándékozott bíborszín kétrétegű köpenyt (*diplaka kalén porphyreén*) és inget(*chitóna*). A ruha, s még inkább a vadászjelenetet ábrázoló apró dísztű részletes leírása az *ekphrasis* műfaját megteremtő, monumentális, az *Ilias* 18. énekét kitevő, az elbeszélés világán túlmutató *imago mundi*-ként értelmezett pajzs-leírásra adott miniatűr válasznak is tekinthető, egyben pedig az epikus textília-, illetve öltözetleírások első példáját képezi.

Utóbbiak hosszú sorában a textilmotívum az elbeszélői szándéknak megfelelően változatos tartalmak kifejezésére válik alkalmassá. Míg az epika megújításának lehetőségeit kutató császárkori latin művek, így Catullus kiseposza (*c.* 64) és az ovidiusi *Metamorphoses* Arachné-epizódja (6,1–25) egy-egy, berendezési tárgyként a lakályosságot szolgáló kárpit vagy lepel részletes, egyszersmind morális és teológiai szempontból is rendkívül fontos leírását állítják majd a középpontba; a homérosi modellt dekonstruálva újraíró Apollónios Rhodios hellenisztikus eposzának központi *ekphrasis*a a főhős által viselt köpenyre[3] koncentrál. Az *Argonautika* költője (a mű antiheroikus alapvetésének megfelelően) a világvégi próbák során hely-

[2] A motívum fontosságát igazolja, hogy a jelzős szerkezet másutt is azonos, mondatkezdő pozícióban jelenik meg: az apja nyomait kutató, elkeseredett Télemachos két alkalommal is bíborszín köpenyét emeli szeme elé, hogy leplezze az archaikus értékrend szerint férfihoz nem illő sírását (4,151–154, 413–416).

[3] Noha az *Aeneis* leghíresebb *ekphrasis*a épületet ír le, a szereplőt vizuálisan megjelenítő, alakját metonimikusan felidézni képes, a cselekmény kimenetelét befolyásoló ruhadarabról ugyancsak van szó a műben, l. Pallas kardszíját (12,940–944).

tállni kizárólag a szerelmes Médeia varázsereje révén képes Iasón bemutatásakor a különösebb katonai erényekkel nem jeleskedő hős fegyvere helyett annak köpenyét, az abba szőtt, a narratívával többnyire szoros kapcsolatban lévő mitológiai történeteket láttatja az olvasóval (1,721–767). Apollónios e központi, terjedelmes tárgyleíráson túl is számos helyen utal Iasón, a többi Argonauta, az útjuk során velük kapcsolatba kerülők, illetve a vállalkozást segítő istenek öltözetére.[4] E hosszabb-rövidebb leírások, a ruhák viselésével kapcsolatos gesztusok megjelenítése a szövegben a különféle életkorú, nemű, társadalmi állású szereplők közvetett jellemzésén,[5] az egyes epizódok összefűzésén túl az Achilleus pajzsa jelképezte férfias küzdésen, harci dicsőségen alapuló archaikus értékrenddel való szembenállást is hivatott érzékeltetni. Ugyancsak tudatosítandó, hogy a köpenyek tulajdonosváltása szintén állandó toposza a klasszikus antikvitás eposzainak. Díszes ruhadarab ajándékozása megjeleníthet férfiak közötti szövetséget, a vendégbarátság létrejöttét vagy annak megerősítését; idézheti férfi és a leplet szövő nő közötti rokoni gondoskodás vagy szerelmi kapcsolat meglétét; isteni adományozó esetén pedig a megajándékozott kiválasztottságát, égi védettségét.[6] Mindezen öltözetek láttatására szokásosan a cselekménymondást ideiglenesen felfüggesztő, narratív pihenőt eredményező *ekphrasis*okban kerül sor, amelyek alkalmat adnak arra, hogy az elbeszélő az *ut pictura poesis* archaikus eredetű elvének megfelelően bizonyít-hassa rátermettségét, művészi jártasságát a kézműves alkotta néma tárgy színek és formák nélküli, eszközként kizárólag szavakat használó láttatása terén.

A fentiek ismeretében a mártoni köpenymegosztás eposz keretében történő ábrázolása a példamutató, kegyes cselekedet bemutatásán túl eszme- és irodalomtörténeti szempontból is figyelmet érdemel. A

[4] Vö. Ap. Rhod. *Arg*. 1,254–256,324–326; 2,31–35; 3,146–148,454–457,873–875,1202–1206; 4,43–46,167–173,184–188,421–434.

[5] L. pl. Kastór és Amykos párbajának leírásában a finom kidolgozású, nőtől vendégajándékul kapott, gondosan összehajtott lepel és a barbár által husángjával együtt a földre dobott fekete daróc szembeállítását, *Arg*. 2,31–35.

[6] Néhány példa a teljesség igénye nélkül: Ap. Rhod. *Arg*. 1,324–326,721; 2,33; 3,1205–6; 4,421–427; Verg. *Aen*. 5,252–257; Val. Flacc. *Arg*. 1,427–432; 2,408–417; Stat. *Theb*. 5,723–728; 6,56–64; Sil. It. *Pun*. 15,421–424.

keresztény epika alkotói a ruhaajándékozás műfaji toposzának megújítóiként a vendégbarátság hellén intézménye helyett a felebaráti szeretet megnyilvánulásaként tüntetik fel a mártoni köpeny elfelezésének gesztusát. Ezen elsődleges tartalmi átalakulást poétikai változás egészíti ki. Noha az archaikus, majd hellenisztikus görög epikában, s az általuk együttesen meghatározott római hőskölteményben a szereplők által viselt / ajándékozott, személyükkel társítható, ikonográfiai ismertetőjegyként szolgáló textíliák leírása lényegében minden esetben további, a mű cselekményével többnyire kapcsolatban levő történet(ek)re, mitológiai elbeszélés(ek)re utaló *ekphrasis* keretében kap helyet; Paulinus Petrocordiensis és Venantius Fortuna-tus Márton-eposzában nincs nyoma a *digressio* e fajtájának, miként hasonló jellegű leírással nem találkozni Sulpicius Severus azonos témájú prózai elbeszélésében sem.[7] Az ilyesfajta *ekphrasis* hiánya a hagiografikus eposzokban bizonyára tudatos elhagyás eredménye: a keresztény költők számára értelemszerűen fontosabb az irgalmasság gyakorlása, mintsem az annak eszközéül szolgáló tárgy leírása. Másrészt, az epikus elbeszélés e hagyományos kellékének megvalósítása amúgy is akadályba ütköznék, hiszen a Márton által viselt köznapi katonaköpeny az anyagba szőtt minta, képi ábrázolás hiányában nem alkalmas ilyesfajta megjelenítésre, s annak egyetlen vizuális jellegzetességeként csupán színe említhető, amint arra (szerzőtársai közül egyedüliként) Venantius Fortunatus utal is (1,66: *militis alba clamis*).

*

A szenttel való személyes találkozás élményéből született Sulpicius Severus-i *Vita Sancti Martini* az apológia és a dokumentumokon, szemtanúkkal folytatott beszélgetéseken alapuló történeti hitelű életrajz sajátos ötvözete, amelynek a Márton-kultusz terjesztésében játszott hatása felbecsülhetetlen.[8] A mű legfőbb célja az életében több okból (így idegen, egyszersmind pogány származása, elhú-

[7] Sulpicius kizárólag a *simplex* jelzőt használja a *vestis militiae* említésekor (3,1), Paulinus Petrocordiensis köpennyel kapcsolatos két sora (75;76) pedig kizárólag annak funkciójára s nem milyenségére, minőségére utal.

[8] A műről magyarul legutóbb l. Sághy M., Sulpicius Severus Szent Márton-életrajza. Történeti kontextus, szerzetesi püspökmodell, historiográfiai értelmezések, *Világtörténet* 6 (38), 2016, 3–37.

zódó katonai szolgálata, olykor pedig gondozatlan külseje, egyházi elöljáróhoz méltatlan ápolatlansága miatt is[9]) támadott férfiú tiszta erkölcseinek felmutatása. Ez utóbbiak révén Márton minden túlzás vagy ferdítés nélkül a monasztikus mozgalmat életre hívó egyiptomi szerzetesek egyenrangú társaként jelenik meg az életrajzban; olyannyira, hogy a szerző egy későbbi állítása szerint (*Dial.* 1,5–7) művét Rómán túl a Szentföldön, mi több, a szerzetesi aszkézis bölcsőjének tekintett thébai sivatagban is lelkesedéssel forgatják a maguknak példaképet kereső olvasók. A *Vita Sancti Martini* ezáltal a mindennemű hagiografikus elbeszélés kiindulópontját jelentő, Szent Athanasios jegyezte görög nyelvű Szent Antal-életrajz rangban egyenlő párjaként vonult be az irodalomtörténeti köztudatba.

A 397-ben keletkezett életrajz legelején olvasható, viszonylag szűkszavú és tárgyilagos, személyességtől és retorikai sallangoktól egyaránt mentes köpenyelbeszélés konkrét térbe és időbe helyezi a közömbös járókelőknek hasztalanul könyörgő névtelen, mezítelen szegény és a katona véletlen találkozását (*Vita Sancti Martini* 3):

(1) *Quodam itaque tempore, cum iam nihil praeter arma et simplicem militiae vestem haberet, media hieme, quae solito asperior inhorruerat, adeo ut plerosque vis algoris exstingueret, obvium habet in porta Ambianensium civitatis pauperem nudum: qui cum praetereuntes ut sui misererentur oraret omnesque miserum praeterirent, intellegit vir Deo plenus sibi illum, aliis misericordiam non praestantibus, reservari.* (2) *quid tamen ageret? nihil praeter chla-mydem, qua indutus erat, habebat: iam enim reliqua in opus simile consumpserat. arrepto itaque ferro, quo accinctus erat, mediam dividit partemque eius pauperi tribuit, reliqua rursus induitur. interea de circumstantibus ridere nonnulli, quia deformis esse truncatus habitu videretur: multi tamen, quibus erat mens sanior, altius gemere, quod nihil simile fecissent, cum utique plus habentes vestire pauperem sine sui nuditate potuissent.* (3) *nocte igitur insecuta, cum se sopori dedisset, vidit Christum chlamydis suae, qua pauperem texerat, parte vestitum. intueri diligentissime Dominum vestemque,*

[9] A témához l. Labarre monográfiájának (1998) sokat mondó fejezetcímét: *Un passé encombré* (203–210).

quam dederat, iubetur agnoscere. mox ad angelorum circumstantium multitudinem audit Iesum clara voce dicentem: Martinus adhuc catechumenus hic me veste contexit. (4) vere memor Dominus dictorum suorum, qui ante praedixerat: quamdiu fecistis uni ex minimis istis, mihi fecistis, se in paupere professus est fuisse vestitum: et ad confirmandum tam boni operis testimonium in eodem se habitu, quem pauper acceperat, est dignatus ostendere.

Az eseményre tehát Amiens városának forgalmas kapujában, egy szokatlanul szigorú tél derekán kerül sor. Az Istennel eltelt Márton felismeri: a mások által észre sem vett szerencsétlen megsegítését neki tartogatja feladatul az ég. A hősnek azonban a korábbi alamizsnálkodás következtében fegyverén és a testén viselt egyszerű katonaruhán kívül már semmije sincs, így jó szándéka csaknem hiábavalónak bizonyul a cselekvéshez elengedhetetlen eszköz hiányában. A megosztható javakra vonatkozó paulinusi szóhasználat mindenképp említést érdemel, hiszen a katonaköpeny *simplex militiae vestis* (*c*.1) megnevezésén túl a szövegben szerepel a görög eredetű *chlamys* alak is (*c*. 2).

Utóbbi, a hagyományosan a *tunica* felett viselt, a vállon fibulával rögzített köpeny a római katona jellegzetes öltözéke, amelynek társadalmi identitásképző szerepét jelzi, hogy viselete tilos a szenátori rend tagjai számára. A *chlamys* azonban az evangéliumi nyelvhasználatban Krisztus öltözékére is vonatkozik, így Sulpicius Márton köpenyét e szóval jelölve már e helyütt, a történet legelején indirekt párhuzamot létesít a szent és a Megváltó között, amelyet a későbbiekben (*c*. 3) majd a *chlamys*ba öltözött Krisztus álomban látott képe tesz egyértelművé. Amiens kapujába visszatérve: Márton a koldus személyében a rá váró feladatot felismervén (*c*. 1: *sibi illum.... reservari*) határozott mozdulattal kettéhasítja köpenyét s annak egyik felét a nincstelennek nyújtja. Hiányos öltözetében (2: *deformis truncatus habitu*) pártfogoltjával együtt maga is köznevetség tárgyává lesz (*de circumstantibus ridere nonnulli*); gesztusa mindazonáltal az épebb lelkűekben (*quibus erat mens sanior*) önvádat és megbánást idéz elő. A földi tett égi jóváhagyása nem várat magára sokáig. Mártonnak álmában megjelenik a köpeny koldusnak nyújtott darabját magára öltő Krisztus, aki Sulpicius részletes magyarázata szerint e

módon tanúsítja Márton cselekedetének nagyszerűségét s igazolja egyben saját evangéliumi kijelentését (*Mt*. 25,45): *amit a legkisebbel is tesztek közülük, velem teszitek*.

*

Az időrendben második, immáron klasszikus metrumban megszólaló köpenyelbeszélés a 4. században a korábbi, biblikus témájú keresztény hősköltemények és centók után megszülető latin nyelvű hagiografikus epika egyik korai képviselőjénél olvasható. A verses életrajz szerzője a kizárólag a Márton-kultusz összefüggésében ismert, gall származású, talán püspöki méltóságot betöltő (s olykor tévesen a Mártont és Sulpicius Severust még személyesen ismerő Paulinus Nolanusszal azonosított) Paulinus Petrocordiensis.[10] A vélhetően rétorcsaládból származó périgueux-i költő a hagyomány szerint a 458–489 között Tours püspökeként működő, a Márton-kultusz megújításán munkálkodó Perpetuus felkérésére alkotja meg hozzávetőleg 3600 soros eposzát, valamikor 460 táján.[11] A mű létrejötte szorosan kapcsolódik a Tours külterületén a szent tiszteletére emelt új bazilika építéséhez: a hexameteres formája miatt könnyen felidézhető *vita* a zarándokoknak szánt, a szent emlékhelyein szerzett vizuális és spirituális élmények feldolgozását segítő útmutatónak, együttes turisztikai-lelkiségi kalauznak tekinthető.[12] Az öt énekből álló eposz elsődleges forrása a Sulpicius Severus-i *Vita Sancti Martini*, valamint az annak kiegészítéseként a szent 404-ben bekövetkezett halálát kö-

[10] Paulinus személyéről és eposzáról l. S. Labarre, Variations poétiques sur la Vie de saint Martin: du réalisme à l'abstraction, *ALMArv*, 24, 1997–1998, 89–105, ugyanő (1998) 14–28. Venantius Fortunatus maga is összekeverni látszik a két Paulinust (1,20), erről bővebben l. M. Roberts, *The Humblest Sparrow: The Poetry of Venantius Fortunatus*, Ann Arbor, 2009, 202. Paulinus Petrocordiensis eposzát a következőkben M. Petschenig kiadásából idézem: *CSEL* 16, 1 *Poetae christani minores*, Vienna, 1888, 17–159. A Sources chrétiennes sorozatában (n°581) S. Labarre gondozásában megjelent új, kommentáros kritikai kiadást (*Paulin de Périgueux : Vie de Saint Martin. Prologue, livres 1 à 3*, Paris, 2016) nem láttam.

[11] Szt. Márton 4–6. századi galliai kultuszának rövid áttekintését l. S. Quesnel kommentáros kiadásában: *Venance Fortunat: Œuvres* IV, *Vie de Saint Martin*, Paris, 1996, VII–IX, XIX–XXIV.

[12] Tours zarándokhellyé válásáról l. B. Judic, A tours-i zarándoklatok a 7–10. században, *Világtörténet*, 6 (38), 2016, 147–170.

vetően írott, tanúságtételeken, visszaemlékezéseken alapuló három sulpiciusi dialógus; e forrásokat bővíti minden bizonnyal Paulinus az azóta eltelt évszázadban a szent erejéből végbement csodák gyűjteményével.

A felettébb hosszú, 64 soros köpenyjelenet az 1. ének élén olvasható (61–125):

Nam sic supplicibus diuiserat omnia egenis,
Vt sola exesis superessent tegmina membris:
Cum subito horrentis glaciali frigore brumae
Nudus in occursum properat, uix uerba frementi
Dimidians praefracta sono: sed causa loquellam
Expedit et linguae partes proclamat aerumna.
Praetereunt cuncti, fastiditamque querellam
Despexit misero locupletum insania risu.
Substitit incertus confuso pectore sanctus
Quid faceret: nam uotum aderat, substantia derat.
Si tegeret, nudandus erat. nec sic quoque clarum
Suspendit saltim cunctantis uel mora factum.
Sola superfuerat corpus tectura beatum,
Vt semper, duplicata clamis, quae frigus et imbrem
Ventorum et rabiem geminato arceret amictu.
Nam sic truncatam compensat pendula partem,
Si, quod defuerit capiti, creuisse calori
Sentiat adiecto tepefactum uellere corpus.
Verum haec districti felix sententia uoti
Amouet et tamquam cordis dispendia damnat,
Quod sic maluerit trepidae cautella fidei
Adiectam membris duplicato tegmine partem
Concessisse uni quam diuisisse duobus.
Nec mora tardat opus, sed transit dextera uotum:
Expediit factum, quidquid mens uidit agendum.
Stringitur inuictus sine crimine uulneris ensis
Et mediam resecat miseratio prodiga partem,
Peiorem sibi credo legens. tum membra trementis
Obtegit, et tradens aliquem de ueste teporem
Iam leuiore habitu recipit de frigore partem.

O felix, uirtute tua miracula uincens
Omnia et excedens domini praecepta iubentis.
Ille etenim modico contentos nos iubet esse
Nec seruare duas uestes: tu diuidis unam.
Aspiciunt omnes. alii deformia rident
Tegmina nec cernunt mage uerum in corde decorem.
Ast alii secum compuncto corde queruntur
Iustitiam potuisse inopis decernere egenti,
Diuite quod censu substantia larga negasset.
Nec mora quin tanto reddatur palma triumpho.
Nam uix defessos stratis reiecerat artus
Admittens tenuem, uigili sed corde, soporem
(Nec sopor illud erat, quia mens adtenta uigebat):
Cum subito ante oculos larga mercede benignus
Astitit inque suo uestitus paupere Christus
Aptauit propriis felicia tegmina membris.
O uere pretiosa clamis! quid tale uel ostro
Vel ducto in filum pensis rutilantibus auro
Insignes meruere habitus? quid serica tactu
Leuia uel docte expressis uiuentia signis?
Ille hominum terraeque deus pontique polique,
Omnia qui tribuit, sine quo nihil, ipsaque cuius
Quae dedimus uel qui dedimus, donumque datorque,
Hac ope ditatur, numeret si lucra salutis.
Nec tamen hinc saltim stabilem iactantia mentem
Concutit, aut uanum persensit corde tumorem.
O uirtus uicina deo, nil ducere laudi,
Cum laudanda geras, nec nostro adscribere facto,
Quae facimus, cunctoque deum laudarier actu.
Iam certe securus erat de iudice tanto,
Sed non erigitur uel per consortia Christi:
Augent uisa fidem, sancto renouata lauacro
Membra nitent sumuntque parem cum corde decorem
Atque nouum pariunt fontis mysteria corpus.

Az amiens-i jelenet bemutatására Paulinus eposzában a mártoni aszkézis különféle formáit bemutató erénykatalógus részeként kerül

sor, közvetlenül a testet felmelegítő, az értelmet eltompító s ezáltal (az antik medicina és pszichológia egyöntetű véleménye szerint) az egyént a szenvedélyeknek kiszolgáltató táplálékkal szembeni önmegtartóztatás[13] említése után. A Severusnál látott konkrét hely- és időmegjelölés elmarad, Paulinus klasszikus reminiszcenciákat idéző verses elbeszélése ezek helyett más részleteket emel előtérbe, így mindenekelőtt a fiatal férfi önmegtagadó életvitelét. Miután Márton mindenét szétosztotta a nélkülözők között, saját, a folyamatos böjt következtében csonttá-bőrré fogyott testét a borzasztó télben (63: *horrentis glaciali frigore brumae*[14]) egy szál ruha borítja csak (62: *sola exesis superessent tegmina membris*). A hatásos hangfestést alkalmazó bevezetés szerint a didergő koldus fagyos ajkai a találkozás pillanatában már nem képesek értelmes szót formálni (64–65: *vix verba frementi* / *dimidans praefracta sono*). Könyörgésére azonban valójában nincs is szükség, hiszen a látvány magáért beszél – legalábbis Márton számára, hiszen a többiek e történetváltozatban is beteges gúnykacajjal (68: *insania... risu*) űznek csúfot a nyomorultból. Az elbeszélő mintegy tizenöt sornyi terjedelemben ismerteti a *votum* és a *substantia* (70), azaz a felebaráttal szembeni irgalom parancsa és a megosztható javak hiánya közötti feszültséget. Paulinus ruházatra vonatkozó szókincse gazdagabb a Severusnál látottnál, s benne a betakarásra, elfedésre utaló *tegmen* általános kifejezésén (62; 82; 96; 106), valamint a már valamivel szűkebb jelentésmezejű, de még mindig gyűjtőfogalomnak számító, ruhát jelentő alakokon túl (*vestis*, 89; 94; *amictus*, 75; *habitus*, 90) ismét megjelenik az előbbiekkel ellentétben egyetlen, konkrét ruhadarabra vonatkozó *clamis* is (74; 107).

Az alamizsnálkodás mikéntjéről töprengő Márton gondolkodásának idejét a költő a *clamis* mibenlétét, illetve a megosztás módozatait tárgyaló sorokkal tölti ki (69–84). A lehetséges megoldás s a várható következmények ismertetése a cselekmény ideiglenes meg-

[13] Paul. Petr. *Vit. Mart.* 1,55–57: *…tum sumendorum districtio quanta ciborum / ne distenta citum vitiaret viscera sensum / nec premeret vigilem membrorum sarcina mentem.*

[14] A téli hideget megjelenítő hely Vergilius (*Georg.* 3,442) és Ovidius (*Met.* 9,583) egy-egy sorát kontaminálja. Fortunatus és Paulinus Petrocordiensis klasszikus modelljeiről részletesen l. Labarre (1998) 161–187.

torpanását előidéző részben a tanácstalan, döntésképtelen (69: *incertus confuso pectore sanctus*) főhős belső tudatfolyamának kivetítéseként hangzik el: a másikat betakaró Mártonnak magának mezítelenné kell lennie (70–71: *Quid faceret... Si tegeret, nudandus erat*). A helyzet komolyságát érzékeltetendő, a szöveg megismétli az egyetlen ruha képzetét (73: *sola superfuerat corpus tectura beatum*), az elbeszélő azonban, még a döntő gesztus láttatása előtt, Márton *szentkénti* (69: *sanctus*), *boldogkénti* (74: *beatum*) minősítésével előrevetíti a történet pozitív végkimenetelét.

A költemény e ponton részletesen kitér a záportól, fagytól, a szél veszett dühétől óvó kétrétegű *clamis*[15] bemutatására (74–75); a köpeny bélelt mivoltára utaló *duplicata* szó pedig a kettősség, két részből összetettség absztrakt szemantikai képzetének bevezetésével a kettéosztás döntésének megszületését, illetve annak olvasói elfogadását segítheti elő: a különálló anyagokból összevarrt ruhadarab hamarosan két önálló, az eredeti egységgel azonos struktúrájú félköpennyé válik Márton cselekvése során. (Minderre a folytatásban a minőségjelző, a számnév és a megosztás igéjének hangsúlyos alliterációja is utal, 82–83: ***d**uplicato tegmine… **d**ivisisse **d**uobus.*) A mártoni dilemma érzékeltetésének szándékolt statikusságát a nehezen megszületett terv gyors végrehajtása, annak lendületes, daktilikus elbeszélése (84: *nec mora tardat opus*) ellenpontozza: a katona kardja, paradox módon vérontás nélkül (86: *sine crimine vulneris*) kettéhasítja a textilt. Márton, amint azt a szent lelkiségét ismerő elbeszélő véli (88: *credo*), nyilván a köpeny hitványabb részét tartja meg magának, s a ruhából származó melegség egy részének (89: *aliquem de veste teporem*) átengedésével, immáron könnyebb öltözetével (90: *leviore habitu*) részt vállal a fagyból. A jótett égi visszaigazolásának ismertetése elé a költő a hőst közvetlenül megszólító, anaforasorozatot indító magasztalást illeszt. Az erényével csodákat (!) felülmúló, boldognak mondott Márton (91: *O felix, virtute tua miracula vincens*) eszerint nem egyszerűen engedelmeskedik a csupán egy rend ruhát engedő evangéliumi parancsnak (94: *nec servare*

[15] Petschenig (1888) Petrocordiensis-kiadása és Quesnel (1996) Venantius Fortunatus-szövege egyaránt a *clamis* írásváltozatot hozza.

duas vestes[16]), hanem túl is tesz azon, hiszen egyetlen öltözete feléről is hajlandó lemondani felebarátja kedvéért (*ibid.: tu dividis unam*). Ezt követi a tett földi fogadtatásának Sulpicius Severus elbeszélésével egyező előadása. Egyesek (a nevetés motívumának ismétlődésével, vö. 68) kinevetik az esetlen, formátlan ruhákat (95–96: *deformia rident / tegmina*) s azok viselőit, nem ismervén fel szívükben az anyagi természetű tökéletlenséget, csúfságot eredményező gesztus morális ékességét (*decorem*); másokban viszont felülkerekedik az igazságérzet és a lelkiismeret-furdalás.

A tett magára sokat nem váratóʼ[17] égi visszaigazolása, amelyet a győzteseknek kijáró *palma* képével érzékeltet a költő, ez esetben is a halandó és az égi szférák közötti átjárás lehetőségét biztosító álom keretében valósul meg. A Márton jóra való állandó készültségét hangoztató, a művében megjelenített eseményekhez minduntalan erkölcsi kommentárokat fűző[18] s emiatt kissé körülményes Paulinus ez esetben is fontosnak tartja hozzáfűzni: a szent csupán fáradt tagjainak enged rövid, alvásnak alig minősíthető pihenőt (102–103: *tenuem... soporem / nec sopor illud erat...*), szelleme ekkor is élénken virraszt (*vigebat*). A szent dicséretét ujjongó hangú, a 91. sor magasztaló megszólításával (*O felix...*) párhuzamos *laudatio* követi, amelynek tárgya immáron a szent helyett annak (nyilvánvalóan erkölcsi értelemben) *ékes, értékes* köpenye (107): *O, pretiosa clamis...* A közönséges ruhadarab, állítja az elbeszélő, méltóbb a dicséretre, mint az aranyszállal fénylő bíborszövetek, mint holmi szinte élő, lélegző hímzéssekkel ékes, könnyű keleti selymek.[19] Márton erényének további bizonyítéka Paulinusnál, hogy a szent a Krisztus-jelenés megtapasztalása után sem esik a hányaveti kérkedés, a felfuvalkodottság (115–116: *iactantia, tumor*) bűnébe. Az epizód elbeszélését újabb, immár a harmadik, *vocativus* bevezette, tetőpontját a keresztségben való megtisztulás gondolatával elérő magasztalás zárja, az

[16] Vö. *Mt.* 10,9: *Nolite possidere duas tunicas.*

[17] Cf. 1,100: *nec mora,* a mondatkezdő tagadó szerkezet a 84. sorral alkot anaforát.

[18] A *dogma* bemutatásának paulinusi tendenciájáról, szemben a fortunatusi elbeszélés középpontjában álló *gesta, miracula* tematikáról l. Roberts (2009) 202–203.

[19] Cf. 1,107–110: *O vere pretiosa clamis! quid tale vel ostro / vel ducto in filum pensis rutilantibus auro / insignes meruere habitus? / quid serica tactu levia vel docte expressis viventia signis ...*

erős érzelmi intenzitású dicséret tárgya ezúttal Márton Istenhez közeli erénye (117): *O virtus, vicina deo...*

*

A harmadiknak tárgyalandó köpenyelbeszélés alkotója a Meroving uralkodóház figyelmével és támogatásával kitüntetett Venantius Fortunatus, aki a klasszikus antikvitás irodalomeszményét követő alkalmi, udvari költeményein túl a Szent Kereszt kultuszának nyugati terjesztésében úttörő szerepet játszó himnuszairól is ismert. Az itáliai születésű, élete végén pappá szentelt művész hosszas vándorlás végén, 566-ban érkezik Ravennából Galliába. A kisebb terjedelmű költeményeiben számos más szent[20] csodáit is megéneklő alkotó eposza, az 573–576 közötti időre datálható, önéletrajzi hivatkozásokat is tartalmazó *Vita Sancti Martini* a korabeli Európa számos országát bejáró utazást személyes okkal magyarázza. Fortunatus szembetegségét a ravennai, Szent Apollinariusnak szentelt, azonban Mártonhoz is ezer szállal kötődő bazilika[21] egyik oltárán égő lámpás orvosolja, s a mű tanúsága szerint (4,699) a költő e csodás gyógyulás hatására tesz fogadalmat a Márton egykori földi jelenlétével megszentelt Gallia felkeresésére. (A már meglehetős hírnévvel bíró alkotó Itáliából való váratlan távozását, útjának vargabetűit a kutatás hol kegyvesztettséggel, hol részleteiben nem ismert diplomáciai küldetéssel is igyekszik magyarázni.[22]) Amint arról a Márton-eposz prózai kísérőlevele, valamint annak disztichonban írott *Prologus*a is tanúskodik, a költő művét előkelő patrónusok (esetleg tényleges megrendelők[23]), Tours-i Szent Gergely, illetve a királyi ház illusztris hölgytagjai, a mélyen vallásos Radegund királynő és annak fogadott leánya, Poiti-

[20] A Szent Saturninus, Szent Mór, Agaune-i Szent Ágnes és Szent Medárd tiszteletére írott művekről l. Roberts (2009) 175– 187.

[21] L. mindenekelőtt a Márton-ikonográfia egyik legkorábbi, meghatározó jelentőségű s kiemelkedően szép darabját, a szentek seregét Theodosius ravennai palotájából az égbe vezető Mártont ábrázoló, 560 körül készült mozaikot. A bazilika korábbi elnevezése (*Sanctus Martinus in coelo aureo*) ugyancsak a Márton-kultusz jelenlétére utal.

[22] Bővebben l. Quesnel (1996) VII–IX.

[23] A *Prologus* 30. sorának *imperiis tantis* kifejezése utalhatna erre, vö. Quesnel (1996) XV.

ers-i Szent Ágnes, az első galliai nőkolostor apátnője figyelmébe ajánlja.[24]

A *Vita Sancti Martini* rövid köpenyelbeszélésének (1,50–67) fontosságát jól érzékelteti, hogy az a négy könyvből álló mű kettős paratextusa után induló, a cselekményességet első szakaszában teljesen nélkülöző, bevezetőjében események elbeszélése helyett előbb Krisztus mennybemenetelét idéző (1–13), majd a keresztény epika irodalomtörténeti vázlatát[25] nyújtó (14–25) 1. ének legelső történése.[26] Az amiens-i epizód elbeszélését tovább késlelteti az irodalmi előképek áttekintését követő, az elbeszélő alkalmatlanságát hangsúlyozó szokásos *captatio benevolentiae*, amelyet csupán érintőlegesen szakít meg az Indiáig ragyogó gall fároszként (49: *gallica celsa pharus... fulgorem extendit ad Indos*) megjelenített Márton pannóniai szülővárosára tett utalás.

A világítótorony képzete meglepőnek tűnik, hiszen a szent életrajzi hagyománya nem tartalmaz tengeri közlekedéssel kapcsolatos epizódokat. A *Prologus*ban megjelenő, majd a többi ének bevezetésében is szereplő, klasszikus előképekre visszamenő metapoetikus hajózáshasonlat[27] ismeretében azonban, amely a mély, háborgó ten-

[24] A mű keletkezési körülményeiről általában l. Quesnel (1996) XIII–XIX. A terjedelmes (vagy olykor éppenséggel terjengős), erkölcsi kommentárokban bővelkedő, népnevelői indíttatású Paulinus-költemény és a művelt értelmiségi köröknek szánt, a tömörség (*concisio*) jellemezte fortunatusi eposz egymáshoz való viszonyáról, forrásaikról, szerkezeti eltéréseikről l. Uő. XXXIV–XLI.

[25] A Iuvencus, Sedulius, Prudentius, Paulinus, Arator modellként tekintett munkásságát említő, önmagát a műfaji tradícióba illesztő fortunatusi gesztusról l. Roberts (2009) 201.

[26] Megjegyzendő, hogy a téma az eposzbelinél is tömörebb, mindössze hatsoros feldolgozásban Fortunatus egy későbbi művében is helyet kap. A Szent Gergely püspök által újjáépített tours-i bazilika festményciklusát kísérő, annak egyes jeleneteit magyarázó, 589–590 körül keletkezett epigrammasorozat ugyancsak köpenyelbeszéléssel indít, ott azonban a költő az Amiens kapujában játszódó, a versfüzérben későbbre sorolt (10,6,25–30) jelenet helyett a közvetlen lokális vonatkozású, az eposz 3. könyvének élén ugyancsak tárgyalt (24–73) tours-i köpenymegosztást emeli a ciklus élére, hangsúlyozván, a bazilika pontosan a kegyes gesztus végrehajtásának helyszínén épült (3): *Quo propria tunica... operit Martinus egentem.*

[27] Mindenekelőtt Ovidius és Claudius Claudianus hatása feltételezhető, erről bővebben l. C. Braidotti, Una metafora ripetuta: variazioni sul tema nautico nella «Vita s. Martini» di Venanzio Fortunato, *GIF* 45, 1993, 107–119.

geren útnak induló, művét kormányzó *nauta* alakjában láttatja a költőt, a világítótorony képe teljességgel illik a kontextusba: a megéneklendő szent fényével mutat utat az epika veszélyes vizeire szálló énekesnek. A verses előszó *pharus* alakja mindazonáltal a hajóhasonlat összefüggésén túl talán a köpeny-téma közvetett, alluzív felvezetésének is tekinthető. A 49. sor világítótorony-képét követően a születés, származás motívumán, a *panegyricus* műfajának e kötelező retorikai tartozékain[28] szinte észrevétlenül siklik át a szerző, s tér rá azonnal a köpeny történetének elbeszélésére. E feltűnően gyors átmenetet a görög etimológiájú nyelvi játékkal másutt is élő [29] Fortunatus szellemes allúziója is biztosítani tűnik: a nőnemű latin *pharus* (világítótorony) azonos jelentésű görög előképe, a hímnemű φάρος hangalakjával felidézheti ugyanis az olvasóban a semleges nemű φᾶρος alakot is, amely viszont nagyobb darab textilt, illetve a belőle készült leplet jelenti.[30] Az amiens-i jelenet elbeszélésére ez után kerül sor (50–67):

Qui puer in teneris vix pubescentibus annis,
Frigore sub gelido, terras crispante pruina:
Cum undas tristis hiems freno glaciale ligasset,
Et vaga libertas fluviorum inclusa lateret,
Asperiore gelu de se sibi vincula nectens,
Plus aqua frigidior, tunica vestita rigoris:
Occurrenti igitur portae Ambianensis egeno
Qui sibi restiterat chlamydis partitur amictum,
Et fervente fide, membris algentibus, offert.
Frigoris iste capit partem, capit ille teporis,
Inter utrosque inopes partitur fervor et algor,
Et nova mercandi fit nundina; frigus et aestus
Unaque paupertas satis est divisa duobus.
Hac se veste tamen tectum obtulit ipse Creator,
Martinique clamis texit velamine Christum:

[28] Hasonlóképp teljesen hiányzik Márton neveltetésének, szellemi-lelki fejlődésének, aszkézisének bemutatása.
[29] Erről l. Roberts (2009), 119 és 264.
[30] Két példa a klasszikus antikvitás epikájából: Hom. *Il.* 2,43, Ap. Rhod. *Arg.* 2,30.

Nulla Augustorum meruit hunc vestis honorem,
Militis alba clamis plus est quam purpura regis;
Prima haec virtutum fuit arrha, et pignus amoris.

A 17 soros jelenet – amint az Fortunatus művében rendre megfigyelhető – meglepően szűkszavúnak tűnik Paulinus Petrocordiensis imént látott, etikai kitérőkben, a jámbor olvasóhoz intézett lelkiségi magyarázatokban bővelkedő elbeszéléséhez képest. Az elbeszélést a *percursio* elve vezérli: a jelenet egymást követő események gyors, egyetlen részleten sem időző előadásán alapul.[31] Ami a tér- és időkoordinátákat illeti, a találkozásra ez esetben is télen kerül sor, a kíméletlen időjárás paulinusi, egysoros jelzését azonban ötsoros, részletgazdag, viszont – az *Amiens* városára utaló *portae ambia-nensis* (56) szerkezet ellenére – a város, a civilizáció valós vizuális terétől teljesen elszakadó természetleírás váltja fel. Ennek alapjául a fiatal, zsenge, azaz kiszolgáltatott és sérülékeny gyermek (50: *puer in teneris pubescentibus annis*) és a zúzmarás, keményre fagyott táj (51: *frigore sub gelido, terras crispante pruina*) közötti ellentét szolgál. Puha hótakaróról, nyilván tudatosan, nem esik szó a szövegben, csupán a habokat jéggel megfékező (52: *undas ...freno glaciale ligasset*), a vizek szabad folyását elzáró, eltüntető (53: *vaga libertas fluviorum inclusa lateret*), megbilincselő (54: *asperiore gelu... sibi vincula nectens*), gyászos télről (52: *tristis hiems*), amely – s ez a koldus felöltöztetésének gesztusa szempontjából különösen fontos – a jeges keménység tunikájába öltözteti a vizet (55: *aqua frigidior, tunica vestita rigoris*).

E minden mozgást, életet, színt megszüntető tájban találkozik a lobogó hitű (*fervente fide*) Márton a végtelen fagyban cselekvőerejétől végképp megfosztott, szinte beléje ütköző (56: *occurrente... egeno*) nélkülözővel. Utóbbi életkorára, külsejére, testi állapotára egyetlen szó sem utal, miként teljességgel hiányzik a paulinusi változatban látott szólásképtelenség[32] motívuma is. Az arctalan, személytelen nélkülöző és a fiú már-már egyenrangú partnerként, utóbbi bármiféle előzetes helyzetfelmérése, habozása vagy késlekedése

[31] A tömörítés fortunatusi tendenciájáról l. Roberts (2009) 205.
[32] Cf. Paul. Petr. *Vit. Mart.* 1,64–65: *vix verba frementi dimidans / praefracta sono.*

nélkül osztja meg egymással, amije van: a (Paulinusszal szemben mindenfajta bemutatást nélkülöző) köpenyt, a fázást és a meleget (60): *partitur fervor et algor*. Septimius Severus és Paulinus elbeszélésével ellentétben szemtanúk nincsenek, nevetés nem hallatszik, nincs, akit a történtek láttán bűnbánat mardosson, amiként teljes egészében hiányzik a jelenetből a szöveten sebet ejtő kard, a vágás motívuma is. Márton (már Paulinus Petrocordiensis változatában is pacifikált[33]) kardja Venantius Fortunatus költeményében egészében eltűnik, ahogy (az epizód zárásában, a 66. sorban olvasható *militis* szótól eltekintve) a katona alakja is elhomályosul a fiúé mögött.

A dermedtség és a forróság megosztásának elbeszélése után váratlanul, minden elbeszélői előrejelzés vagy az álom eltávolító narratív kerete nélkül a Megváltó, a Márton ruhájába öltözött (63: *hac se veste tectum*) Krisztus tűnik fel (63: *se ...obtulit*[34]) a szövegben: az előkészítés elmaradása révén a váratlan vízió az olvasó számára is közvetlenül átélhetővé, megtapasztalhatóvá válik: Márton és történetének olvasója egyidejűleg válik az epifánia részesévé. A költő végül egyetlen, a ruha motívumán alapuló mondattal foglalja össze a találkozás lényegét: a katona fehér köpenye (65–66: *alba clamis, velamen*) által kiérdemelt tisztelettel nem versenghet sem a császárok ruhája (*vestis Augustorum*), sem a királyi bíbor (*purpura regis*). A javakban dúskáló világiak és a földi hívsággal nem törődő szentek végtelenül szerény ruházatának szembeállítása a korai hagiografikus irodalom gyakori toposza,[35] amelyre Paulinus történetváltozatában is láttunk példát. Míg azonban a périgueux-i költő a *felicia tegmina* keresetlen egyszerűségével szembeállított ruhaanyagok vizuális (107–108: *ostro ducto... pensis rutilantibus auro*), taktilis (109–110: *levia tactu*) tulajdonságaira, a klasszikus retorikából örökölt *enargeia* jegyében az életteliség illúzióját keltő művészi kidolgozottságára helyezi a hangsúlyt, Venantius Fortunatusnál az *enargeia* elbeszélői szándéka hát-

[33] Cf. Paul. Petr. *Vit. Mart.* 1,86: *sine crimine uulneris ensis.*

[34] Az *offerre* alak használata közvetett párhuzamot sejtet: Krisztus úgy *ajánlja fel* magát Mártonnak, miként az köpenyét a koldusnak.

[35] L. pl. Szent Jeromos Remete Szent Pálról írott életrajzának zárómondatait (*Vita Pauli* 17: *Vos in tunicis aurum texitis, ille ne uilissimi quidem mancipii uestri indumentum habuit...Ille Christi uestem, nudus licet, seruauit; uos uestiti sericis indumentum Christi perdidistis.*)

térbe szorul a földi méltóságok (65–66: *augustorum... regis*) és a közkatona szembeállítása mögött. Ismét említést érdemel az epizódot záró *sententia*[36] szóhasználata: a héber eredetű kereskedelmi terminust alkalmazó szöveg szerint Márton e foglaló (67: *arrha*) révén örök szerződést köt az isteni szeretettel (*pignus amoris*). A fogalmazás ezáltal Mártont a Megváltó mellé emeli, az *arrha salutis* szerkezet ugyanis a 2. énekben a krisztusi szenvedéstörténet egyes állomásait egy-egy tárgy (a köpet, a korbács, az epe, az ecet, a lándzsa, a szögek stb.) képében tömörítő, a köpenyt (*clamis*) is említő, kötőszó nélküli, több soros felsorolásban tűnik fel újra, a megváltás zálogára (2,206: *arrha salutis*) utalva.[37]

Az eposzt nyitó tömör, elliptikus köpenyelbeszélés további jellegzetessége az öltözékkel, ruházkodással, a befedettséggel kapcsolatos szavak (*tunica, vestire, clamis, amictum, vestis, tegere, velamen, purpura*) sokasága és változatossága. E tény amiatt érdemel különös figyelmet, mert Fortunatus, az amiens-i jelenet köpenyén túl, eposzában mindvégig kiemelt szerepet szán a ruha, a textília motívumának, amely nem csupán számos, a szent életéből vett, Sulpiciusnál és Paulinusnál is szereplő esemény elbeszélésekor, azaz a cselekmény szintjén jelenik meg, hanem a szövet s a szöveg egylényegűségét hangsúlyozó, archaikus eredetű metafora révén a költői önreflexió alapját is megteremti.[38] Úgy tűnik, az *ekphrasis* elmaradását a cselekmény origójaként szerepeltetett köpenymegosztás-jelenetből bőséggel pótolják az eposz egyéb, öltözékkel kapcsolatos helyei. A jelen vizsgálat végén nincs mód a 2243 soros mű textíliával kapcsolatos, feltűnően nagy számú helyének részletes bemutatására, csupán

[36] Ennek általános fortunatusi gyakorlatáról l. Roberts (2009) 213.

[37] Cf. 2,206–208: *Funeris ordo sui nostrae fuit arrha salutis: / Sputa, flagella, clamis, fel, acetum, lancea, clavi, / Crux pia, mors, tumulus, lapis, inferus, umbra, tyrannus*.

[38] A téma eddigi legrészletesebb feldolgozása, S. Labarre cikke (Le vêtement dans la *Vie de saint Martin* (IV^{e} s.): signe social et valeur symbolique, in: F. Chausson et H. Inglebert (éd.), *Costume et société dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge*, Paris, 2003, 143–151) öt fő téma köré csoportosítja vizsgálatát: a *chlamys* helye a ruházat késő ókori történeti-társadalmi kódrendszerében; a katonáskodásból a szerzetesi életformára való váltás érzékeltetése Márton viseletének fortunatusi leírásában; a bíborszín, a hófehér és a fényes öltözet összetett szimbolikája – a ruhamotívum strukturális, illetve metapoetikus szerepének vizsgálata nem része munkájának.

néhány tipikus, további kutatásra ösztönző jelenetre tudjuk felhívni a figyelmet.

A szövés- illetve ruhametafora jelen van már a tulajdonképpeni költeményt szegélyező, többrétegű paratextusban is. A Tours-i Szent Gergelyhez intézett kísérőlevélben olvasható *captatio benevolentiae* azt ígéri, szerény kis művében az alkotó lemond a *lexis, a dihairesis* s egyéb, rétoroknál és filozófusoknál bevett eszközök használatáról, az ilyenekkel törődjenek csak azok, akik hasonló *uszályok hozzátoldásával, szétteregetésével* (*Epist.* 1: *syrma adsuere, proferre*) igyekeznek előadásuk hatásosságát növelni.[39] Az 1. könyv *excusatió*jában a költő, tehetségét kisebbítendő, önmagát *földhöz ragadt, súlytalan szavú, lomha értelmű* kezdőnek állítja be (26–39). Az önalacsonyítás katalógusa a ruha, illetve az attól való megfosztottság motívumában teljesedik ki: Fortunatuson nem ragyog *bíbor szegélyes toga*, még csak egyszerű *utazóköpeny* sem fedi vállát (*paenula*[40] *nulla*), csupán a hírnév *meztelen éhe* (35: *nuda fames famae*) él benne.

Ami az öltözet, a befedettség fogalmának a cselekmény szintjén való jelenlétét illeti, a legfontosabb, gyakran egymást imitáló történetek többnyire az egyes énekeket szegélyező narratív keretben kapnak helyet. Egyetlen példa: az amiens-i köpenyjelenet variánsa az 1. éneket záró, Párizs kapujában játszódó epizód (487–500), amelynek során egy meztelen bőrű, sebekkel borított, *a sápadtság takaróját magára öltő* leprás akad Márton útjába. A szent ajkaival illeti a nyomorultat, mire annak bágyadtsága eltűnik, *arcát friss bőr öltözteti* (498: *faciem cutis vestit*). Márton gyógyerejű, rendkívüli karizmáját több esetben szegényes öltözete hordozza, amelynek rongyos foszlányai (*fimbria*), a szövet vékonyka szálai (*fili*) is magukban hordozzák az üdvözülést (2,11–18, hasonlóképp 4,259–262). A ragyogó, fejedelmi díszruha motívuma ezzel szemben részint a szenttel konfliktusba keveredő világi hatalmasságok bemutatásakor tűnik fel; részint a Sátán szolgáinak viseleteként, az ördögi kísértés eszközeként (2,86–90; 3,209–246). A különféle testek tarkaságába öltözött démo-

[39] Venantius gazdag retorikai eszköztáráról l. Roberts (2009) 216–217.

[40] Kör- vagy harangszabású, bő, eredetileg az egyszerűbb társadalmi rétegek által viselt utazóruha, amely a 4. századtól Szilveszter pápa ez irányú rendelete értelmében a püspöki ruházat részét képezi, vö. H. Norris, *Church Vestment: Their Origin and Developement*, New York, 2002, 55–58.

nokat Márton éles, a látvány felületén tűként áthatoló tekintete leplezi le, s mutatja meg azokat valós, pőre (*nudus*) gonoszságukban (2,132–140). Amikor a Gonosz magát a Megváltónak kiadva fényes, királyi ornátusban jelenik meg a szent előtt, Márton a magát szenvedésre adó Krisztus egyszerű köpenyét számon kérve űzi el azt (2,206–208, 285–341). Másutt, ellentétes összefüggésben, a fényes öltözet a mennyei ragyogás szemléltetésére szolgál. A 2. ének záróképe (446–467) az égbe emelt, díszruhás Mártont fogadó angyali sereget írja le, amelynek harcosai tejfehér vagy bíborszegélyes tógát, gyönggyel, arannyal átszőtt gyolcsot viselnek, s tündökölnek drágakövektől csillogó kardszíjaikkal, karperecükkel, sugárzó fejdíszükkel. A 4. ének tanúsága szerint Márton egy alkalommal földi életében is hasonló megtiszteltetésben részesül (321–328): az oltárnál szolgáló püspök ujjait erénye jutalmául váratlanul pompás gyűrűk borítják be, amelyeknek fénye új köpenyt, tündöklő öltözetet (322: *nova palla... textura coruscans*) képez alakja körül. Igen figyelemre méltó, hogy a Márton szájába adott mindössze két szentírásmagyarázó kijelentés mindegyike ugyancsak a ruházkodással kapcsolatos (3,368–378), miként az egyetlen helyen olvasható, Homérostól örökölt s a hajnal eljöttét jelző epikus formula is (4,221–222).

Végezetül egy-egy esztétikai, illetve kegyességi szempontból kiemelkedő fontosságú, a költemény zárásában szereplő metafora érdemel figyelmet. A kész művet útra bocsájtó, annak városnevekben, megtekintendő látnivalókban bővelkedő útvonalat ajánló *propemptikos* során Venantius Fortunatus a műben több alkalommal felsejlő szöveg-szövet azonosítás kibontására vállalkozik. Az 1. énekbeli *captatio benevolentiae*-vel keretet alkotó egység a kész eposzt *roszszul rögzített szálakból szőtt, csomókkal, göbökkel éktelenkedő, durva felületű, a teveszőr szúrósságát idéző textil*ként láttatja – noha, a mű szent főhőséhez selyem köntös, bíborszegélyű, vagy jácintszínt fehérrel vegyítő tóga lett volna méltó (4,621–629). A szövet és szöveg azonosságát nyíltan kimondó rész előtt néhány sorral a Mártonhoz szóló ima kap helyet, amelyben a költő így fohászkodik égi patrónusához: *törékeny lényem… rejtsd szent köpenyedbe, s a kárhozat tüzétől remegőt köntösöd mentse meg* (611–612: *sacro velamine celes, ... defendat ab igne lacerna*).

Az indo-európai költészet kutatástörténetének egy bevett állítása szerint a magasztaló költeményt jelentő görög *hymnos* szó közös eredetre megy vissza a szövést jelentő *hyphainein* igével. Noha kevéssé valószínű, hogy a 6. századi latin költő ismerné és tudatosan alkalmazná ezen etimológiát, Venantius Fortunatus ruhamegosztás-jelenetből kibontakozó eposza bővelkedik a textíliával, öltözettel, mezítelenséggel és befedettséggel kapcsolatos, a narratíva leghangsúlyosabb helyein megjelenő történetekben és metaforákban, méltó emléket állítva ezáltal a kereszténység *par excellence* köpenyes szentjének.

SZENT AMBRUS ÉS SZENT MÁRTON

DOMOKOS GYÖRGY

A Szent Ambrus tiszteletéhez csatolt szentek a milánói bazilika ábrázolásai alapján

A nyugati kereszténység egyik legkülönlegesebb kultikus épülete kétségkívül a milánói Szent Ambrus bazilika. Az ókori eredetű, ma alapvetően román stílusú épületbe egy perisztülionon keresztül lépünk: a kripta fölött megemelt szentély közepén aranyoltár áll, felette cibóriummal, az apszis mozaikja számos átalakítás után is kora középkori jellegű. Az oltár és a szentélymozaik is őrzi nyomát annak a kiemelt fontosságú kapcsolatnak, amely Milánó védőszentjét a pannóniai születésű tours-i püspökhöz, Szent Mártonhoz köti.

A milánói bazilika számos átépítés és pusztítás után is megtartotta antik formáját. Itt emelte Ambrus, mint Milánó püspöke a 4. század derekán a két mártír, Gervasius és Protasius sírja fölé az Ad Martyres bazilikát, ahol később őt magát is eltemették, és ahol a mai napig földi maradványai nyugszanak, a két mártír között. Gervasiusról és Protasiusról nem sokat tud a történetírás (talán még a Diocletianus-féle üldözés áldozatai lehettek), de a katolikusok és ariánusok kiélezett küzdelmének időszakában, vagyis a 4. században az ereklyék megbecsülésének a személyükön is túlmutató jelentősége volt. A bazilika mellett helyezkedett el, ma már egybe van vele építve, a San Vittore in Ciel d'Oro kápolna. Ez eredetileg Ambrus testvére, a szintén szentté avatott Satiro sírkápolnája, amelynek mennyezeti mozaikja Szent Péter apostolt ábrázolja, arany háttér előtt – ez indokolja a kápolna elnevezését. A 6. századi mozaik a falakon is megmaradt: Szent Ambrust Gervasius és Protasius között ábrázolja. A római patríciusként (borotvált arccal, rövid hajjal) ábrázolt Ambrus tiszteletét a kora középkorban egyértelműen a milánói vértanúk tiszteletével kapcsolták egybe.

A Karoling-korban, II. Angelbertus érseksége idején készült el a csodálatos aranyoltár, amely mintegy frigyládaként tartalmazta a három szent maradványait őrző porfír szarkofágot, és ma is a bazilika főoltára. Így jegyzi ezt fel a *Liber notitiae sanctorum Mediolani*: „*Ipso tempore erat Mediolano* (sic) *archiepiscopus Angelbertus secundus qui fecit deaurare altare sancti Ambrosii*".[1] Ugyanebből a korszakból származnak az apszis mozaikjai is, amelyek sok pusztítás és pusztító felújítás után is őrzik a Karoling-kori ikonográfiát. Ezen a mozaikon a Pantokratórként ábrázolt Krisztuson és néhány szenten és angyalon kívül Szent Ambrus életéből egyetlen jelenetet látunk ábrázolva, két képben: Ambrus bilokációját, amikor Milánóban misézés közben látszólag elalszik, ám valójában Szent Márton temetésén vesz részt Tours-ban. Az apszis két oldalán látható egyik jelenet a milánói helyszínt, a másik a tours-it mutatja, és azonnal szembeötlik, hogy a szent ábrázolása nem következetes. Noha egyszerre történik a két esemény, a tours-i helyszínen borotvált ábrázatú, elálló fülű férfit látunk, amilyennek a San Vittore-beli mozaik is mutatja őt, ám a milánói helyszínen idősebb, fehér szakállú, Szent Péter ikonográfiájára utaló jegyekkel jelenik meg. Ebben a korszakban (a 10. században) Szent Ambrus tiszteletét a frankok legfőbb szentjének tiszteletéhez kötötték: Szent Márton a legfontosabb szent, akinek életét összekötik Ambruséval.[2]

Szent Ambrus és Szent Márton kapcsolata a legendák tükrében

A két szent az Alpoktól délre és északra egyazon korban dolgozott püspökként, szembeszállva az ariánus irányzattal. Szent Márton egyik legendája szerint a katonaságból történő kiválása után Milánó környékén élt egy darabig elvonultan remeteként. Közös élettörténetükben a püspökké választás elutasításának toposza is, és egyazon évben halnak meg, 397-ben, bár újabb számítások szerint Ambrus

[1] M. R. Tessera, L'altare d'oro carolingio della Basilica di Sant'Ambrogio e la rappresentazione dei funerali di San Martino di Tours, in: B. Judic (a cura di), *Saint Martin, le soldat, le voyage et la solidarité*, megjelenés előtt, 1. Köszönöm a szerzőnek, hogy tanulmányát megosztotta velem.

[2] Szent Márton szülővárosában, Savariában is a frank időszakban kezdődik el Szent Márton kultusza, l. ugyanebben a kötetben Kiss Gábor tanulmányát (Szent Márton és Savaria. Milyen épülethez kötődhetett a szülőház-legenda? 85–103).

halt meg előbb. Honnan ered a legenda, és miért éppen ezt a jelenetet helyezték a bazilika apszisának mozaikjára?

A legenda egy 6. századi forrásban maradt fenn először, Tours-i Szent Gergely *De miraculis Sancti Martini* című művében.[3] Szent Gergely a mű 5. *caput*jának ezt a címet adja: *Qualiter beato Ambrosio idem transitus est ostensus.* A szöveg egészen pontosan írja le azt, amit az oltár domborműve, illetve az apszis mozaikja tár elénk:

Eo namque tempore beatus Ambrosius, cuius hodie flores eloquii per totam Ecclesiam redolent, Mediolanensi civitati praeerat episcopus. Cui celebrandi festa Dominicae diei ista erat consuetudo, ut veniens lector cum libro suo non antea legere praesumeret quam Sanctus nutu iussisset. Factum est autem ut illa die Dominica, prophetica lectione recitata, iam lectore ante altare stante, qui lectionem beati Pauli proferret, beatissimus antistes Ambrosius super sanctum altare obdormiret. Quod videntes multi, cum nullus eum penitus excitare praesumeret, transactis fere duarum aut trium horarum spatiis, excitaverunt eum, dicentes: Iam hora praeterit. Iubeat domnus lectori lectionem legere; exspectat enim populus valde iam lassus. Respondens autem beatus Ambrosius: Nolite, inquit, turbari. Multum enim mihi valet sic obdormisse, cui tale miraculum Dominus ostendere dignatus est. Nam noveritis fratrem meum Martinum sacerdotem egressum fuisse de corpore, me autem eius funeri obsequium praebuisse, peractoque ex more servitio, capitellum tantum, vobis excitantibus, non explevi. Tunc illi stupefacti, pariterque admirantes, diem et tempus notant, sollicite requirentes. Qui ipsam diem tempusque transitus Sancti repererunt, quod beatus Confessor dixerat se eius exsequiis deservisse. O beatum virum, in cuius transitu sanctorum canit numerus, angelorum exsultat chorus, omniumque coelestium virtutum occurrit exercitus: diabolus praesumptione confunditur, Ecclesia virtute roboratur, sacerdotes revelatione glorificantur; quem Michael assumpsit cum angelis, Maria suscepit cum virginum choris, paradisus retinet laetum cum sanctis! Sed quid nos in laudem eius tentamus, quod non sufficimus adimplere? Ipse est enim laus illius, cuius laus ab eius ore

[3] P. Tomea, Ambrogio e i suoi fratelli. Note di agiografia milanese altomedievale, *Filologia Neolatina* V., 1998, 199–238, 152.

nunquam recessit. Nam nos utinam vel simplicem possimus historiam explicare.[4]

A frank történetíró ezzel is hangsúlyozta a kapcsolatot az egyházatyával. A frank származású és Nagy Károly unokájához, I. Lothárhoz kötődő II. Angilberto (vagy latinosan Angilbertus) püspöksége idején (824–859) nagyszabású reformba kezdett. Politikai célja a frank birodalom itáliai fővárosa szerepét elhódítani Paviától, ahol a longobárdok székhelye volt egykor.[5] A bazilika átalakítása Szent Ambrus, mint Milánó patrónusa szerepének kiemelése lehetett. Egy 9. századi feljegyzés megerősíti, hogy a szentek maradványainak központi elhelyezése is ebbe a programba kapcsolódott: „*et in Mediolano exaltatio corpora* (sic) *sanctorum Protasii et Gervasii martirum et confessoris Ambrosii*" (Milánó, a Szent Ambrus bazilika káptalani levéltára és könyvtára, M 15, f 140v.)[6]. Az érsek tekintélyét tehát Ambrus tekintélye erősítette, akit immár egyértelműen a milánói identitás kifejezőjének tekintenek. Ugyancsak Szent Gergely közvetítette a *De gloria Martyrum*-ban Nolai Szent Paulinus elveszett levelének tartalmát, amely szerint Ambrus Mártonnak *brandeá*t, Szent Gervasius és Protasius vérébe mártott tárgyakat küldött.

Angilbertus püspök idején, a Karoling-korban készül tehát Milánóban a Fuldához és Sankt Gallenhez hasonló szarkofág-oltár és az apszis mozaikja. A szent püspök életét ábrázoló, Volvinus mester (*phaber*) által készített arany domborművek és feliratai egyértelműen a Paulinus, Ambrus titkára által írt *Vita Ambrosii*-t követik, Miriam Rita Tessera meglátása szerint a feliratok is utalnak a Venantius Fortunatus-féle tours-i feliratokra.[7] Kivételként, az oltár oldallapjának közepén találjuk meg a bilokációs jelenetet, amely közvetve Tours-i Szent Gergelyre megy vissza.[8] Ahogy a frank egyház egykor, a 6. században a milánói egyházatya tekintélyére támaszkodott, a 9.

[4] Gregorius Turoniensis, *De miraculis Sancti Martini* 1,5.
[5] Tessera (2017) passim.
[6] Idézi Tessera (2017) 2.
[7] Tessera (2017) 3.
[8] Tomea (1998) 152; P. Tomea, L'immagine e l'ombra di Ambrogio nell'agiografia «italiana» dei sec. V–XI, in: P. Boucheron – S. Gioanni (a cura di), *La memoria di Ambrogio di Milano. Usi politici di una autorità patristica in Italia (secc. V–XVIII)*, Roma, 2015, 299–328, 300.

században a népszerű Szent Márton szerepeltetése sem véletlen: kifejezi a császári (frank) hatalom és a milánói egyház egységét, a megrendelő frank származású érsek, II. Angilbertus szándékának megfelelően.

Ugyanez a jelenet megismétlődik az apszis mozaikjain is, igen hangsúlyos formában. A választás tudatosságát az is jelzi például Paolo Tomea, a Milánói Szent Szív Katolikus Egyetem hagiográfia professzora véleménye szerint, hogy a Szent Gergely-féle legendának nem sok nyoma van Milánóban és környékén: voltaképpen egyetlen olyan Karoling-kori kódex létezik, amelyben fennmaradt a Szent Márton-legendának ez az epizódja. Ez a Sankt Gallenben őrzött *De vita et meritis* – kézirat.[9] A mozaikon a jelenet ábrázolása hűen követi ezt a változatot: láthatjuk a türelmesen váró diakónust, aki két-három órán keresztül várja, hogy felolvashasson, ám Ambrus aludni látszik, és nem merik felébreszteni.

Tomea kiemeli azokat az elemeket a korabeli dokumentumokból, amelyek a szent püspököt és Milánó városának identitását egyre inkább egyesítik: a milánói egyház a 9. századtól kezdve lesz *Ambrosiana ecclesia* és az érsek-metropolita is *vicarius Ambrosii*.[10] Miriam Tessera meglátása szerint: „II. Angilbertus tevékenységének jelentősége, modelljei és technikája a történetírás számára többször is téma volt. Ugyanakkor érdemes külön is megfontolni azt a kapcsolatot, amelyet Angilbertus püspöksége alatt Szent Ambrus és Szent Márton alakja között létrehívott. (…) II. Angilbertus megértette, hogy a milánói egyház beilleszkedése a Karoling-birodalomba a püspök-szenteken keresztül mehet végbe, akik mind Itáliában, mind az Alpokon túl érthető eszmények. Ezért újította tehát meg Szent

[9] Sankt Gallen, Stiftsbibliothek ms. 569. Kiadásai Tomea (1998) alapján: A. Paredi (ed.), *Vita e meriti di S. Ambrogio. Testo inedito del secolo non illustrato con le miniature del salterio di Arnolfo*, Milano, 1964; P. Courcelle, *Recherches sur Saint Ambroise. 'Vies' anciennes, culture, iconographie*, Paris, 1973; G. Banterle, *Le fonti latine su sant'Ambrogio*, Milano – Roma, 1991. A kézirat datálását illetően az első közreadó, Angelo Paredi Anspertus püspök időszakára (868–881) tette azt, míg Tomea (1998) erősen érvel amellett, hogy ez is II. Angilbertus püspökhöz köthető, a bazilika átalakításához hasonló jelentőségű, általa bátorított hagiográfiai tevékenység részeként.

[10] Tomea (1998) 160. A Szent Márton temetésére vonatkozó rész a kódex 79. lapján található, amint ezt Tomea (2015) 306 (18. jegyzet) állítja.

Ambrus kultuszát olyan értelmes módon, hogy feleleventette a frankföldi hagyományokat, amelyek összekötötték Szent Mártont, a frankok védőszentjét a milánói püspökkel. Ezzel tetőzte be az ambrozián identitás megújítását, amely Nagy Károly hódításakor vette kezdetét, s amellyel Milánó metropolita-érseke szimbolikusan és lelkileg is a Karoling uralkodók első számú hivatkozási pontjává vált az itáliai királyságon belül."[11]

A *Legenda Aurea*, Jacopo da Voragine genovai püspök 13. századi kompilációja a szentek életéről és legendáiról így írja le a kérdéses eseményt, Márton halálhoz kapcsolva azt:[12]

„Szent Severinus kölni érsek, amikor vasárnap, szokásához híven a matutinum után végigjárta a szent helyeket, abban az órában, amikor a szent elhunyt, angyalokat hallott az égben énekelni. Hívta archidiákonusát és megkérdezte, hogy hall-e valamit. Azt válaszolta, hogy semmit nem hall. Mire az érsek biztatta, hogy füleljen jobban. Erre elkezdte a nyakát nyújtogatni, fülét hegyezni, és botjára támaszkodva ágaskodni. Amikor az érsek imádkozott érte, azt mondta, hogy valamiféle hangokat hall az égben. Az érsek így szólt: ‚Az én uram, Márton az, aki elköltözött ebből a világból, és most viszik az angyalok az égbe. Az ördögök is ott voltak, és vissza akarták tartani, de nem találtak benne semmit, s megzavarodva visszavonultak.' Az archidiákonus feljegyezte az órát és a napot, s megtudta, hogy Márton éppen akkor távozott az élők sorából.

Severinus szerzetes pedig, aki Márton életrajzát megírta, amikor az éjszakai zsolozsma után elszenderedett – mint maga írja egyik levelében –, megjelent neki Szent Márton fehérbe öltözve, tüzes orcával, csillagszemekkel, bíborvörös hajjal, jobbjában azt a könyvet tartva, melyet maga Severinus írt az életéről. Miután megáldotta, látta, hogy az égbe emelkedik, s mikor szeretett volna vele menni, fölébredt. Ezután hírnökök érkeztek, és megtudta, hogy Szent Márton azon az éjszakán költözött el.

[11] Tessera (2017) 3.

[12] Jacopo de Voragine, *Legenda Aurea*, elektronikus kiadás, fordította és válogatta: Madas Edit, MEK, 2004, http://www.mek.oszk.hu/04600/04626/html/ (letöltve 2016. december 3).

Ugyanezen a napon Szent Ambrus milánói püspök, misézés közben az oltárnál a prófécia és az episztola között elszunnyadt. Senki nem akarta fölébreszteni. A szubdiákonus csak az ő intésére merte elkezdeni az episztolát. Két vagy három óra múltán mégis felkeltették, mondván: ‚Már eltelt egy óra, és a nép nagyon fáradtan várakozik.' Erre azt felelte Ambrus: ‚Ne zavarjatok! Testvérem, Márton az Úrhoz költözött, ott voltam a temetésén, és éppen a végtisztességet adtam meg neki, de mivel fölébresztettetek, az utolsó responzóriumot nem tudtam befejezni.' Azok följegyezték a napot és az órát, s később megtudták, hogy Márton akkor költözött az égbe."

A *Legenda Aurea* még egy helyen említi együtt Ambrust és Mártont, a milánói püspök szájába adva Szent Márton dicséretét:

„Ambrus így beszél Szent Mártonról: ‚Szent Márton lerombolta a pogány tévelygés templomait, magasra emelte a jámborság zászlait, feltámasztotta a halottakat, megszállottak testéből kiűzte a gonosz démonokat, az üdvösség orvosságával gyógyította a sokféle betegségben kínlódókat. Oly tökéletesnek találták, hogy koldus képében Krisztust takarhatta be, és a ruhával, amit a nyomorult elvett tőle, a világ urát öltöztette föl. Ó, boldog bőkezűség; mily isteni erő rejlik mögötte! Ó, dicső felszabdalt köpönyeg, mely egyszerre takarja a katonát és Királyát! Ó, micsoda mérhetetlen adomány, hogy méltó volt ruhát adni az Istennek! Méltán adtad néki jutalmul, Uram, hogy megvallottad előtte magadat. Méltán hódoltak meg neki a tévelygő ariánusok, s a vértanúság szeretete miatt méltán nem félt a hóhér kínjaitól. Mit kap majd jutalmul egész testének felajánlásáért, ha egy kicsiny ruhadarabbal méltó volt felöltöztetni és látni érte az Istent. A reménykedőket meggyógyította: egyeseket imádságával, másokat tekintetével mentett meg.' "

Egy nyitott ikonográfiai kérdés

Mi lehet az oka a Szent Ambrus-ikonográfia furcsa megváltozásának? Két, egymással szöges ellentétben álló nézet vitatkozik jelenleg. Ivan Foletti, a lausanne-i egyetem kutatója rámutat, hogy nyilvánvaló eltérés van az aranyoltár és az apszis bal oldali (tours-i) Ambrus-ábrázolása és az apszis jobb oldali (milánói) Ambrusa kö-

zött.[13] Míg az első kettő a késői antik vagy inkább kora középkori hagyományt követő ikonográfia, az utóbbi Szent Péter arcának hagyományos ikonográfiáját mutatja. Foletti ezért azt állítja, hogy a péteri arccal a mozaik készítője illetve megbízója Szent Péter utódaként akarta feltüntetni Ambrust egy olyan korszakban, amikor Milánó és Róma kapcsolata nem volt éppen zökkenőmentes: Nagy Károly halála és Kövér Károly trónra lépése közötti időszakban (887–881 között). Miriam Tessera, a Szent Ambrus bazilika levéltárának igazgatója ezzel szemben éppenséggel azt valószínűsíti, hogy a péteri képmás Ambrusnak (illetve az általa jelképezett milánói egyháznak) és a római egyháznak az egységét kívánja felmutatni. Utalhat akár arra is, hogy maga Márton is először egy Szent Péter-kápolnában lett eltemetve – véli Miriam Tessera.[14] Ugyanakkor arra is rámutat, hogy a mozaik ikonográfiájának elemzésekor számot kell vetnünk a sok, egymást kioltó, felülíró és keresztező restaurálással és a pusztításokkal is (utoljára 1943-ban omlott be a bazilika apszisa).

Összegzés

Rövid áttekintésünkben kiemeltük, hogy Szent Ambrus és Szent Márton kapcsolata részben korszakuk, történetük, legendájuk hasonlóságaiból fakad, lévén mindketten az ariánus eretnekség elleni küzdelem bajnokai a 4. században, egy-egy fontos püspöki székben. A két szent szimbolikus, ikonográfiai szinten is jelentős összekapcsolása azonban Milánóban valósult meg a frank birodalom időszakában, a 9. század végén, amikor Szent Márton a birodalom legfontosabb szentjeként szimbólummá is vált. Így érthető, hogy a milánói Szent Ambrus bazilika ebben az időszakban készült legkiemelkedőbb ábrázolása (az apszis mozaikja) a két szentet kapcsolja össze, egy Tours-i Szent Gergely művére visszamenő legenda kapcsán.

[13] I. Foletti, Del vero volto di Ambrogio. Riflessioni sul mosaico absidale di Sant'Ambrogio a Milano in epoca carolingia, *Arte Lombarda* 57/3, 2012, 5–14, passim.

[14] M. R. Tessera, La memoria di Ambrogio nei secoli X–XI, in: P. Boucheron – S. Gioanni (a cura di), *La memoria di Ambrogio di Milano. Usi politici di una autorità patristica in Italia (secc. V–XVIII)*, Roma, 2015, 421–440.

SZENT MÁRTON ÉS SAVARIA
MILYEN ÉPÜLETHEZ KÖTŐDHETETT A SZÜLŐHÁZ-LEGENDA?

KISS GÁBOR

A középkori ember tudatában Szent Márton alakja nemcsak hajdani püspöki székhelyéhez, a galliai Tours városához kötődött. Személyével kapcsolatban élő hagyomány volt pannoniai származása is.[1] Sulpicius Severus róla írt életrajzából[2] pedig közismert volt pontos születési helye: Savaria, azaz a Magyarországon található Szombathely. Erről több korabeli térkép is tanúskodik, amelyeken a város neve mellett feltüntették leghíresebb szülötte világrajövetelének tényét is.[3]

[1] Király I., *Szent Márton magyar király legendája*, (Bibliothèque l'Institut Français à l'Université de Budapest, 8.) Budapest, 1929, Reprint kiadása: Szombathely, 2007; Seláf L., Szent Márton mint magyar királyfi. Egy hagiográfiai motívum története, in: *Via Sancti Martini, Szent Márton útjai térben és időben*, szerk. Tóth F. – Zágorhidi Czigány B., Budapest, 2016, 137–163.

[2] S. Severus, *Vita S. Martini*, 2,1. – http://www.intratext.com/IXT/LAT0410/_P1.HTM, 2017-02-21; Ennek legújabb magyar nyelvű kiadása: S. Severus, *Szent Márton élete*, ford. Borián E. – Reichardt A., in: *Sulpicius Severus, Szent Márton, Élete – Levelek – Dialógusok*, bev. Dejcsics K., Pannonhalma, 2016, 36.

[3] A legkorábbi térkép, amelyen Sabaria neve szerepel: H. von Mainz világtérképe 1110-ből. Ennek részletét hozza: H. Klusch, *Az erdélyi szászok betelepedéséről*, ford. Szenkovics E., Kolozsvár, 2009, 12–17, 6. ábra; Itt köszönöm meg Zágorhidi Czigány Balázsnak, hogy felhívta rá figyelmemet. Időben a második ilyen térkép Haldinghami Laffordi R. ebsdorfi világtérképe 1276–1283-ból, amelyen már Márton neve is látható: Kiss G., Nagy Károly – Szent Márton szülőhelyének első zarándoka, *Via Sancti Martini* (2016) 47–49, 1–2. kép; Bendefy L., Szombathely neve a herefordi térképen, *Vasi Szemle* 5, 1938, 163–168; A többi, születéshelyet feltüntető térképről lásd: Kiss G. – Tóth E. – Zágorhidi Czigány B., *Savaria-Szombathely története a város alapításától 1526-ig*, (Szombathely története, 1.) Szombathely, 1998, 224–225, 167. kép; Tóth E. – Zágorhidi Czigány B., *Források Savaria-Szombathely*

Szent Márton tours-i püspök és az antik Colonia Claudia Savaria kapcsolatában ily módon az a legfontosabb kérdés, hogy vajon mikor és hogyan került az ő kultusza szülővárosába? Tény, hogy a 397. november 8-án a galliai Condacumban (Candes-ban) elhunyt, majd november 11-én, püspöksége székhelyén Urbs Turonum-ban (Tours-ban) eltemetett szent életű szerzetes és főpap kultusza elterjedésének kezdetén szülőföldjén, Pannoniában, több barbár betörést követően már zavaros állapotok uralkodtak. Eddigre már a két itteni pénzverde (a sisciai és a sirmiumi) is beszüntette működését, és így a tartományban szinte teljesen megszűnt a pénzforgalom. Három évtized múltán, 433-ban pedig a Nyugatrómai Birodalom hivatalosan is lemondott hajdani provinciájáról.

Eléggé valószínűtlen tehát, hogy akár az 5., akár a 6. században Márton kultusza eljutott volna egykori hazájába. A „barbár" hunok névlegesen 22 éves (433–455) pannoniai uralma alatt aligha volt esély Szent Márton kultuszának meghonosodására, de nem lehetett jobb a helyzet az ariánus gótok mindössze négy éves (467–471) nyugat-pannoniai fennhatósága alatt sem, hiszen éppen Márton volt a legnagyobb ellenfele[4] az Arius püspök tévtanítását[5] követő keresztény irányzatnak.[6]

A körülmények hasonlóak lehetettek a langobard (526–568) uralom alatt is, bár körükben az arianizmus csak ittlétük vége felé (564–568) jutott túlsúlyba.[7] A sztyeppei eredetű sámán vallást követő ava-

történetéhez a római kortól 1526-ig (Acta Savariensia, 9), Szombathely, 1994, 123–127; Derdák F., Szombathely jelölése régi térképeken, *Lapok Szombathely történetéből,* 8, (Panniculus C/8), Szombathely, 1992, 1, 3, 13. kép.

[4] Severus (2016) 42; Diós I., *Szentek élete*, Budapest, 2009, II: 789. – http://www.katolikus.hu/szentek/szent178.html, 2017-02-21; A. Reginer, *Szent Márton élete*, ford. Rogács F., Szombathely, 1944[2], 71–73.

[5] A kérdés legutóbbi összefoglalója: Perendy L., Az arianizmus rövid története, in: *Szent Márton és Pannónia, Kereszténység a római világ határán*, szerk. Tóth E. – Vida T. – Takács I., Pannonhalma–Szombathely, 2016, 60–67.

[6] Nem különben Márton a Priscillanus-féle eretnekségnek is ellensége volt. Diós (2009) II: 790–791. – http://www.katolikus.hu/szentek/szent178.html, 2017-02-21; Reginer (1944) 161–171.

[7] Bóna I., *A középkor hajnala. A gepidák és a langobardok a Kárpát-medencében*, (Hereditas) Budapest, 1974, 78.

rok uralma (568–829) sem mondható ideálisnak e tekintetben, főként azután, hogy a Nyugat-Dunántúlt 670 tájától fogva falvaikkal népesítették be.

Az időnkénti és csak rövid ideig tartó itáliai befolyás, amely a borostyánkőút forgalmának újbóli feltámadását vagy felélénkülését is magával hozta (399/400: Stilicho *magister militum*; 409 körül: Generidus *dux, magister militum*; 455 körül: Avitus császár, 487/488: Odoaker itáliai király), nem lehetett kellő alkalom a kultusz tényleges meggyökerezésére.

Bár valamiféle egyházi kapcsolat még a 6. század második felében is fennállhatott Itáliával,[8] az Avar Kaganátus területén élő keresztények a 8. század végére teljesen elszigetelődtek a római katolikus egyháztól.[9] Alighanem joggal tételezhető fel, hogy Tours-i Szent Márton (†397) személye éppen olyan ismeretlen lehetett ebben a korszakban szülőföldjén, mint későbbi földije, Vienne-i Boldog Leonianus bencés apát (†540 k.),[10] vagy a szintén pannoniai származású Brágai Szent Márton érsek (†580).[11] Nem csoda, hiszen Mártont Rómában is csak a 6. század óta ünneplik.[12]

Aligha tévedünk hát, ha úgy gondoljuk, hogy a kultusz savariai meghonosításához a fentebb felsorolt alkalmaknál egy jóval erősebb vallási indíttatásra, és egy sokkal komolyabb kulturális behatásra volt szükség.

---

[8] Vigilius scarbantiai püspök gradói zsinaton való részvételéről: Tóth E., Vigilius episcopus scaravaciensis, *ActaArchHung* 26, 1974, 269–275; Uő., Vigilius episcopus scaravaciensis, Scarbantia VI. századi történetéhez, *Soproni Szemle* 31, 1977, 320–326. – http://sopszem.sopron.hu/sopszem//1977-XXXI-4.pdf. 38–42, 112–118, 2017-02-21; Kiss–Tóth–Z. Czigány (1998) 72, 81.

[9] A frank hódítások során adatolt pannoniai kereszténység állapotaira: Veszprémy L., Mint békák a mocsárban, Püspökök gyűlése a Duna mellett 796-ban, *Aetas* 19, 2004, 2. sz., 62–65. A forrás magyar fordítása uo. olvasható: 67–71. – http://www.aetas.hu/2004-02/veszpremy.pdf, 2017-02-21.

[10] Diós (2009) II: 901, Nov. 13, 5. sz.; továbbá: http://www.viasanctimartini.eu/cgi-bin/via/index.cgi?view=ck&tID=700&nID=44337&nyelv=hu%22, 2017-02-21.

[11] Diós (2009) I: 489–490. – http://www.katolikus.hu/szentek/szent308.html, 2017-02-21.

[12] Diós 2009, II: 791. – http://www.katolikus.hu/szentek/szent178.html, 2017-02-21.

Ezen okok alapján Szent Márton kultuszának Savariába kerülésére a legvalószínűbb alkalom és ok szerintünk Nagy Károly 791. évi avarok elleni hadjárata volt,[13] amikor a frank király serege élén valamikor október közepe táján ellátogatott Savariába. Bizonyára ekkor „találtak rá" Márton „szülőházára" is az egykori *colonia* hajdan keresztények által is használt keleti temetőjében, éppen azon út mellett, amelyen az egykori tartományi székhelyre érkeztek.

A következő kérdés már az, hogy valójában mi lehetett és pontosan hol is állhatott az az épület, amelyben az uralkodó és a kíséretében lévő hadba szállt főpapok felismerni vélhették a szülőházat, továbbá vajon milyen tárgyi emlékek segíthették őket ennek meggyőző azonosításában?

Ezek után nyomozva terelődött a figyelem az ókeresztény kőemlékek egyik jól körülhatárolható csoportjára, amelyek egy, a keleti temetőben valaha állt nagyobb méretű sírépülethez kellett, hogy tartozzanak. Ezek az eredetileg téglalap alakú, keret nélküli, feliratos sírtáblák (ún. *loculus*-lapok), amelyek egykor falban kialakított, az egész holttestet magába fogadó sírfülkék (sírüregek, ún. *loculus*-ok) lezárófalába illesztett feliratos, többször egyéb díszítéssel is ellátott kőlapok voltak.

Ez idáig hat darab ilyen savariai kőlapot ismerünk, amelyek 2016-ban együtt voltak kiállítva Szombathelyen, a savariai Iseumban, a Sa-

[13] A 791. évi hadjáratról legutóbb összefoglalóan: Szőke B. M., Nagy Károly hadjárata az avarok ellen 791-ben, *Arrabona* 44/1, 2006, 497–522. A korábbi irodalommal. A savariai kitérőről: uo., 504–505. – http://library.hungaricana.hu/hu/view/MEGY_GYMS_ARABONA44_1_2/?pg=502&layout=s, 2017-02-21; rövidebb formában: Uő., *A Karoling-kor a Kárpát-medencében*, Budapest, 2014, 10–12; előtte: W. Pohl, *Die Awaren, Ein Steppenvolk in Mitteleuropa, 567-822 n. Chr,* München, 1988, 315–317. A korábbi legfontosabb irodalom felsorolása uo. 461–463; népszerű formában ír róla: Bóna I., Nagy Károly nyomdokain, *Évezredek hétköznapjai*, szerk. Szombathy V., Budapest, 1973, 141–163; részletesebben: Bóna I., A népvándorlás és a korai középkor története Magyarországon, *Magyarország története* I/1. köt., *Magyarország története, előzmények és magyar történet 1242-ig*, főszerk. Székely Gy., szerk. Bartha A., Budapest, 1984, 336–340; szakirodalmi összefoglaló: uo. I/2: 1597–1599.; a hadjáratról szóló irodalom összefoglalása még: Kiss–Tóth–Z. Czigány (1998) 264; a hadjáratról szóló források: Szádeczky-Kardoss S., *Az avar történelem forrásai 557-től 806-ig* (Magyar őstörténeti Könyvtár, 12), Budapest, 1998, 277–282, 121–122. §.

varia Múzeum és a Pannonhalmi Bencés Főapátság által közösen megrendezett *Szent Márton és Pannonia* című kiállítás, III. (*A kereszténység megjelenése Pannoniában* témát tárgyaló) részében.[14]

Összesen négy egész, és két ilyen *loculus*-lap töredék ismert:[15]

— 83. sz.: Sírtábla töredéke a Jó Pásztor (?) ábrázolásával (1. kép.)
— 85. sz.: A két tejtestvér sírtáblája Krisztus-monogrammal (2. kép.)
— 86. sz.: A két vándorfestő sírtáblája Krisztus-monogrammal (3. kép.)
— 87. sz.: Sírtábla töredéke (4. kép.)
— 88. sz.: A legédesebb gyermek sírtáblája (5. kép.)
— 89. sz.: A temetőőr és felesége sírtáblája (6. kép.)

Eddig jobbára csak a rajtuk olvasható feliratokkal foglalkoztak. A róluk tudottakat legutóbb Tóth Endre foglalta össze Savaria feliratos kőemlékeiről írt könyvében.[16] Nézzük most röviden az egyéb (tehát a feliratukon kívüli) legfontosabb jellemzőiket, hiszen más egyéb (lásd az alább felsoroltakat!) kérdésekre is keressük a válaszokat.

A sírtáblák lelőhelyei

Hat darab kőtáblánk a következő helyeken és időpontokban került elő:

— 83. sz.: Sírtábla töredéke a Jó Pásztor (?) ábrázolásával,
a „szombathelyi mezőkön”, 19. század eleje.
— 85. sz.: A két tejtestvér sírtáblája Krisztus-monogrammal,
Szent Márton-templom környéke, 1852.
— 86. sz.: A két vándorfestő sírtáblája Krisztus-monogrammal,
Szent Márton-templomtól északra fekvő kertekben, síron, 1836–1845 között.
— 87. sz.: Sírtábla töredéke,
ismeretlen.

[14] *Szent Márton és Pannónia* (2016) 224–225, III.83, III.85–89. kat. sz. (Tóth Endre leírásai.)
[15] A következőkben ennek a katalógusnak a számozását fogjuk használni.
[16] Tóth E., Lapidarium Savariense, Savaria római feliratos kőemlékei, *Savaria* 34/2, 2011, 191–192, 144. sz. (két tejtestvér); 194–195, 148. sz. (két vándorfestő); 197, 150. sz. (temetőőr és felesége); 198, 151. sz. (legédesebb gyermek); 199, 152. sz. (Jó Pásztor? ábrázolással); 200, 153. sz. (töredék). A korábbi irodalom, stb. felsorolásával.

— 88. sz.: A legédesebb gyermek sírtáblája,
Szent Márton u. 57–63., síron, 1997.
— 89. sz.: A temetőőr és felesége sírtáblája
Szentmártonban, a „keleti temetőben”, 1903–1904.

Amint az látható, a sírtáblák mind Savaria keleti temetőjének területén kerültek elő. A pontosan feljegyzett lelőhelyűek közül a másodlagosan, téglasírok fedőlapjaiként felhasználtakat a mai Szent Márton utca északi teleksorának telkein (86., 88. sz.) találták.[17] Egy másik pedig leletösszefüggés nélkül (85. sz.), a Szent Márton-templom közelében jutott felszínre.

A sírtáblák anyaga

A hat darab közül öt darab márvány (83%) és mindössze egy darab (89. sz.) készült egyéb kőzetből (talán rosszabb minőségű márványból?) (17%).

A síremléket állítóknak tehát volt igénye és anyagi lehetősége a drága alapanyag beszerzésére, és megfaragtatására.

A sírtáblák kőanyagának eredeti rendeltetése

Az iseumi kiállítás építésével és bontásával kapcsolatos munkák során módunkban volt jobban szemrevételezni a nevezett sírtáblákat (pl. az egyébként hozzáférhetetlen hátlapjukat is megvizsgálhattuk). Ezek alapján valószínűnek tartjuk, hogy a hat darab kő közül öt darab (83%) eredetileg burkolólap lehetett, amelyet csak másodlagosan használtak fel a sírfeliratok alapanyagául:
— két darab (86. és 87. sz.) anyaga és kiképzése megegyezik a helytartói palota aulájának ott is másodlagosan felhasznált (azaz egy korábbi, díszes, ám a 4. században lebontott épületből származó) lábazati burkolólapjaival (33%),

[17] A Szent Márton utca egykori északi teleksorának kertjein át nyitották meg a mai Kisfaludy Sándor utcának ezt a szakaszát, valamikor 1894 és 1904 között. Ennek eredményeképpen az egykori kerteket napjainkban is ennek az utcának a telkeiként tartják nyilván.

— egy darab (85. sz.) eredetileg egy vastag térburkolólap, azaz a járófelület egyik eleme lehetett (17%),
— egy darab (88. sz.) esetében ugyanez merül fel, ennek lefaragott szélei miatt (17%),
— egy darab (89. sz.) 1x2 lábas mérete alapján talán szintén járófelület egyik burkolóköve lehetett (17%).

Ha ez igaz, akkor a síremléket állító közösségnek módjában állt korábbi – valószínűleg a római valláshoz (pl. a császárkultuszhoz) kötődő díszes – épületek/kultuszépületek elbontott anyagának megszerzése (pl. az egykori tartományi kultuszközpont – az *ara provinciae* – területén állt épületekről,[18] vagy akár máshonnan is).

A sírtáblák díszítése

A hat darab vizsgált kövünk közül három díszített, azaz az összesnek 50%-a:
— két darab (85-86. sz.) Krisztus-monogrammal ékített,
— egy darab (83. sz.) Jó pásztor (?) ábrázolással díszített.

A síremléket állítóknak tehát volt igénye és anyagi lehetősége a kőlapok felének feliratozáson túli díszíttetésére is.

A sírtáblák készítési helye

Ha az itt felhasznált darabok készülési helyét nézzük, akkor többkevesebb biztonsággal megállapíthatjuk, hogy hat darab sírtáblánkból
— öt darab helyben készült (83%),
— egy darabot (83. sz.) (17%) viszont máshol (valószínűleg Aquileia közelében) faragtak.

A síremléket állítóknak eszerint volt módja a helyi mesterek megfizetésére, de akár távolabbi műhelyben történő rendelés elkészülte

[18] Tóth E., A császárkultusz főoltára Pannonia Superiorban, *Archaeologiai Értesítő* 126, 2001, 5–33; Uő., Die ara Augustorum von Pannonien und Pannonien superior, *Arrabona* 49/1, 2011, 359–372; Uő., Fettich Nándor és Savaria topográfiája, *Vasi Szemle* 55, 2001, 313–420.

és kiegyenlítése után a kész kőlap onnan Savariába való szállíttatására is.

Kinek állították a sírtáblákat?

Ha a kőtáblák „tulajdonosainak" a korabeli társadalomban betöltött szerepét vizsgáljuk, úgy elmondhatjuk, hogy a hat darabból:
— két darabot (86. és 89. sz.) a klérushoz tartozó személyek (vándorfestők és a temetőőr) emlékére állítottak (33%),
— egy darab esetében (83. sz.) merül fel még esetleg a klérushoz való tartozás lehetősége (Jó Pásztor ábrázolás) (17%).

Ily módon pedig a tábláknak legalább a harmada (33%), de lehetséges, hogy a fele (50%) is a savariai klérus (azaz felszentelt egyházi rend) tagjaihoz köthető.

A sírtáblákkal jelölt sírok helykihasználása

A töredékesség miatt a hat darabból ez esetben csak négy darab értékelhető:
— három darab (85., 86., 89. sz.) tartozott eredetileg kettős temetkezéshez (ún. *bisomus*-hoz) (75%),
— egy darab (88. sz.) egyes temetkezéshez (egyszerű *loculus*-hoz) (25%).

A sírépületben, ahol ezek felhasználásra kerültek, ezek szerint a takarékos helykihasználásra törekedtek. Emiatt pedig akár a sírüregek háromnegyed része is kettőssírt rejthetett. Mindez arra utal, hogy a sírhelyek száma korlátozott, azaz véges számú volt.

A sírlapokkal jelölt temetkezések felbontása

A hat darab sírlapból
— három darab (85., 86. és 88. sz.) tanúskodik arról, hogy az eredeti sírt később, de még a római korban felnyitották (50%).

Így körülbelül a sírüregek felét még a temető használatának idején felbontották, bizonyára azért, hogy az ott nyugvó („alvó") testét biztonságosabb helyre vigyék. A közösség tagjai egy részének tehát

volt módja, lehetősége és anyagi ereje Pannonia feladása után (valószínűleg) Itáliába menekülni és ott letelepedni.

A sírlapok másodlagos felhasználása

A hat darabból három darabot újra felhasználtak (50%):
— egy darabot (85. sz.) félkörívesre átfaragva előkelőbb boltíves sírba (ún. *arcosolium*ba) építve (17%),
— két darabot (86, és 88. sz.) egyszerű téglasírok talán olvashatóan elhelyezett fedőlapjaként alkalmazva (33%).

Fele arányban van adat arra, hogy a sírtáblákat újabb temetkezésekhez ismételten felhasználták. Mindez arra mutat, hogy ezek a (megszentelt) kövek a később ide temetkező közösség számára is jelentőséggel bírtak. A keresztény közösség tehát tovább használta a temetőt a benne álló sírépülettel együtt.

A sírlapok másodlagos átalakítása

A hat darabból:
— két darab (85. és 86. sz.) későbbi átfaragás nyomát mutatja (33%).

A sírtáblák egyharmadát másodlagos formában előkelőbb sírformához *(arcosolium)* akarták felhasználni, ezért félköríves formára kellett faragni őket. Az egyik esetben (85. sz.) ez meg is történt, a másikat viszont elrontották (86. sz.) és így nem került újra beépítésre. A közösség helyben maradó részének tehát legalább egy vezető (vagy előkelő) tagja az eredetileg vértanúknak kijáró sírformában[19] akart nyugodni.

[19] Czobor B., *A keresztény műarchaeológia encyclopédiája kiváló tekintettel a hazai műemlékekre,* II. füzet, Budapest, 1883, 43; Maga az *arcosolium* a szarkofág és a *loculus* összetétele, amely félköríves fülkéből és kőlappal lefedett sír(ládá)ból áll. Ez utóbbi sírlapja (*mensa*) a mártírereklyék feletti szentmiseáldozat bemutatására szolgál. Szőnyi O., *A pécsi őskeresztény sírkamra,* Budapest, 1907, 25–26; Az *arcosolium* voltaképpen diadalívet formál, amely a vértanú sírja fölött annak a halálon aratott győzelemére utal. Sághy M., *Versek és vértanúk. A római mártírkultusz Damasus pápa korában, 366–384* (Catena, Monográfiák, 3), Budapest, 2003, 265; de ilyen boltíves sírformát (*arcosolium*) mindenképpen csak a jelesebb sírok fölé építettek, lásd uo. 151. Ez a sírforma utóbb a tehetősek temetkezési helye lett. Vanyó

A sírtáblák készülési ideje

A hat darabból négy darabot a felirat alapján a 4. századra keltez-nek (67%):
— egy darab (86. sz.) archaikus betűformát felhasználva rendkívül szépen és gondosan vésett,
— egy darabról (87. sz.) – amely az előző anyagával megegyező tö-redék kb. ugyanez mondható el,
— egy darab (83. sz.) távolról hozott, gondosan faragott,
— egy darabon (85. sz.) a betűk kevéssé gondosan vésettek.
A hat darabból pedig két darabot már az 5. században véstek (33%):
— két darab (88, 89. sz.) betűit kevéssé gondosan vésték, méretük változó és betűtévesztések is előfordulnak.

A sírtáblák anyaga és írásképe alapján kétharmadukat még a 4. század második felében vésték meg. A maradék egyharmadot pedig már az 5. század első felében készítették el.

A sírtáblák újbóli felhasználásának ideje

A hat darab sírlapból három darabot (85., 86. és 88. sz.) újra fel-használtak (50%).

Az 5. században (vagy akár később), a közösség egy részének el-vándorlása miatt gazdátlanná vált sírüregek zárólapjait (ez az ismert *loculus*-lapok fele) újból temetkezésekhez használták fel. Többsé-gükben téglasírok fedőlapjaként (33%), vagy ritkábban előkelőbb, boltozatos sírforma (*arcosolium*) alkotóeleméül.

Egyes sírtáblák kőanyagának felhasználási sorrendje (relatív krono-lógia)

A sírtáblák kőanyagát többször, eltérő célra használták fel. Ezek egymásutánisága a következőképpen képzelhető el:
— Eredetileg burkolólap – majd lefejtik:

L., *Az ókeresztény művészet szimbólumai,* Budapest, 2000[3], 45.

– a kereszténység uralomra jutását követően (miután a római kultuszépületek lerombolhatók lettek).
— Négyszögletes sírtáblává (*loculus*-lappá) alakítják:
– a temetéskor.
— A testek elvitelekor kiveszik:
– a provincia feladása után.
— Előkelőbb boltozatos sírformához (*arcosolium*hoz) félkörívűre faragják át, vagy téglasír fedőlapja lesz belőle:
– a provincia feladása utáni újabb temetéskor.

Egyes sírtáblák kőanyagának felhasználási sorrendje (abszolút kronológia)

A többszöri átalakítások egyes állomásait – a számtalan bizonytalansági tényezőt is figyelembe véve – talán a következő kezdő időpontokhoz köthetjük:
— A burkolólap lefejtése és négyszögletes sírtáblává alakítása (pl. 85, 86, 87. sz.):
– kb. 350 után.
— A négyszögletes sírtábla (85, 86, 88. sz.) kiemelése és a test elvitele:
– kb. 430 után.
— A gazdátlan négyszögletes sírtábla (85, 86. sz.) átfaragása félkörívesre:
– kb. 430 után.
— Átfaragásnál elrontott gazdátlan sírtábla töredéke (86. sz.) egy hővezető téglákból (tubusokból) épített téglasír fedőlapja lesz:
– kb. 450 után.
— Késői, kiemelt, négyszögletes sírtábla (88. sz.) egy szokványos téglasír fedőlapja lesz:
– kb. 450 után.

A jelzett évszámok tehát azt a legkorábbi időpontot jelzik, amikor az adott átalakítás vagy felhasználási mód szerintünk egyáltalán elképzelhető. Hogy a sírtáblák temetkezésekhez való bármilyen felhasználása időben meddig tarthatott, arra egyelőre nincs biztosan

keltezhető régészeti leletünk Szombathely területéről. Ám a Varsányi János által megtalált, tubusokból álló téglasírhoz[20] (amelynek tetejét a két vándorfestő 86. számú sírtáblája képezte) nagyon hasonló szerkezetű temetkezést tárt fel 2003-ban a Kisfaludy Sándor utca 60. számú telken Pap Ildikó Katalin.[21] A kirabolt, de viszonylag épen megmaradt 221. sír gödrének alja habarccsal volt kikenve, oldalfalait alul felállított tubusokból építették meg, amelyre vastag habarcsrétegbe ágyazva kötésbe rakott három sor téglát tettek. A sírt pedig (a járószint magasságában) padlótéglákból és tetőfedő tegulákból álló lapos tetővel borították le. A sír kirablásakor ezen keletkezett rést utóbb egy homokkődarabbal pótolták ki.

Az ásatáson napvilágra került még egy másik, szintén tegulákat tartalmazó, de eltérő szerkezetű sír (220. sír), amelyet teljesen feldúltak. A megmaradt nyomokból ítélve a temetkezést egy alján tegulákkal kirakott földsírként lehet rekonstruálni, amelynek oldalait habarccsal kenték ki, sarkaiba pedig valószínűleg egy faszerkezet tartóoszlopait megtartó tubus-téglákat állítottak. A sír egykori fedése sajnos már megállapíthatatlan volt.[22]

A savariai ókeresztény temetőben fellelt, tubusokat is felhasználó sírépítmények kormeghatározásához jó fogódzóul szolgálhat a Szombathelytől 22 km-re fekvő Vas megyei Szeleste község határában 2013-ban feltárt langobard kori temető egyik sírja. A KE 592. számmal jelölt kirabolt sírban egy négyoszlopos halotti ház nyomait találta meg az ásató Pap Ildikó Katalin. Ennek a faszerkezetű építménynek a fedésére tegulákat és tubusokat használtak fel.[23] Ez a 6.

[20] Az épített sír „szarkofágjáról" Varsányi János rajzot készített, amelyet Nagy Lajos az MTA Archaeologiai Bizottságának levéltárában még 1938 előtt látott: „Ez a sírkő egy *tubi*-ból (melegvezető, üreges tégla) összerakott téglasír tetejét fedte." Nagy L., Pannonia Sacra, *Emlékkönyv Szent István halálának kilencszázadik évfordulóján*, 1. köt., szerk. Serédi J., Budapest, 1938, 94; idézi: Thomas E., Savaria Christiana, *A 200 éves szombathelyi egyházmegye emlékkönyve*, szerk. Tóth I., Szombathely, 1977, 58; Uő., Savaria Christiana, *Savaria* 9–10, 1975–1976, Szombathely, 1979, 120.

[21] Pap Ildikó Katalin: Savaria keleti temetője és a szelestei germán temető épített és tegulás sírjai, *Savaria* 38, 2016, 96, 221. sír; 3. ábra 4; 4. ábra 1–2.

[22] Pap (2016) 96, 220. sír.

[23] Pap (2016) 100, KE 592; 8–9. ábra.

század első feléből származó temetkezés kétségtelen szerkezetbeli hasonlóságot mutat a fentebb tárgyalt szombathelyi 220. sírral, ami egykorúságukon túl, lehetséges etnikai rokonságuk vagy akár azonosságuk lehetőségét is felveti. Ezek szerint elképzelhető, hogy a Rábától nyugatra eső területen megtelepedő langobard kori germán betelepülők között ott éltek az egykori Savaria territoriumán létezett romanizált lakosság leszármazottai is, akik különleges temetkezési szokásaikat itt is gyakorolták. Sarokoszlopokon álló, fából ácsolt halotti házaikhoz római épületekről leszedett tetőfedő cserepeket (tegulákat) és azok falaiból kibontott üreges hővezetőtéglákat (tubusokat) is felhasználtak.

Visszatérve a Savaria keleti temetőjében található, másodlagosan is temetkezésekhez felhasznált ókeresztény sírkövek kérdésköréhez: Varsányi János lelőhely-megjelöléséből[24] kiindulva felvetődő lehetőség, hogy az általa feltárt, tubusokból épített és a keresztény vándorfestők sírtáblájával (86. sz.) letakart sír talán ugyanahhoz a sírcsoporthoz tartozott, amelyből nyolcat Pap Ildikó Katalin tárt fel több mint másfél évszázaddal később, a már említett Kisfaludy Sándor utca 60. számú telken. Ez utóbbiak egy kelet-nyugat tájolású, ismeretlen méretű, de legalább két helyiségre tagolt épület északi oldalán, annak tengelyéhez igazodva voltak megásva.[25]

Ebben, a temetőben álló, belső oldalán kifestett, 90 cm vastag fallal rendelkező épületbe nem, csak köréje temetkeztek. Mindez azt valószínűsíti, hogy talán egy temetői bazilikaként határozhatjuk meg a napvilágra került falmaradványokat. A közösségi célokra szolgáló bazilikákba való temetkezést ugyanis az akkori zsinati határozatok tiltották.[26] Így biztosra vehető, hogy a közelben előkerült Varsányi-

[24] „Sz. mártoni éjszaknak fekvő házhelyek kertjeikben… Én ott egy rendkívüli szerkezetű sírt fedeztem fel, melynek befedő táblája a következő felírással volt ellátva: Px Memoriam pictoribus…" Kiss G. – Tóth E., Varsányi János szombathelyi lelőhelyekről írt levele Lipp Vilmoshoz, *Lapok Szombathely történetéből* 59 (Panniculus C/77), Szombathely, 1997.

[25] Pap (2016) 93, 2. ábra.

[26] Ezekről legutóbb: Mordovin M., *A várszervezet kialakulása a középkori Magyarországon, Csehországban és Lengyelországban a 10–12. században*, (Studia ad Archaeologiam Pazmaniensia), Budapest, 2016, 107.

féle, tubusokból épített sírt lefedő sírtábla (86. sz.) sem ebből az épületből,[27] hanem sokkal inkább a tőle mintegy 120 méterre délre (a mai Szent Márton-templom helyén) állt sírépületből származik.

A temetkezés tehát e nagyméretű, bizonyára közösségi célokat szolgáló épületen kívül folyt, és a körülötte kialakult temetőhöz a jövőben valószínűleg még további sírokat is hozzá sorolhatunk majd, ám ehhez elengedhetetlenül szükséges lenne Savaria keleti temetőjének régóta várt közzététele.[28]

Az viszont biztos, hogy a szóban forgó nagy épülettől és a körülötte elhelyezkedő sírcsoporttól távolabb, mintegy 65 méterre nyugat felé feküdt a Medgyes Magdolna által 1997-ben, a Szent Márton utca 57–63. számú telken feltárt 77. számú kirabolt téglasír, amelynek fedőlapja a legédesebb gyermeknek állított sírtábla (88. sz.) volt. Ez a lelet utal rá, hogy korábbi ókeresztény sírtáblákat Savaria keleti temetőjének területén földbe ásott sírok fedésére máshol (azaz más sírcsoportokban) is felhasználtak.

Végkövetkeztetések

Végezetül foglaljuk röviden össze, mire is jutottunk a savariai ókeresztény sírtáblák vizsgálatával kapcsolatban! Savaria keresztények által is használt temetőjében olyan sírépület állt a 4. század közepétől–második felétől, amelynek falaiban sírüregek (ún. *loculusok*) különféle formái (*bisomus*ok, *arcosolium*ok) voltak kialakítva.

Ezeket a sírüregeket minden bizonnyal korábbi, főként a római valláshoz köthető kultuszépületek lebontásából származó drága márvány anyagú fal- és térburkolólapokból másodlagosan kifaragott sírtáblákkal jelölték meg.

[27] Itt ugyanis még a falfestés léte is kizárja a falazott sírfülkék egykori létezését. Ha ugyanis a falak belső oldalán sírüregek sorakoztak volna, mint pl. a katakombák esetében, úgy a falak nem lettek volna kifestve.

[28] A keleti temető 2002-ig feltárt sírjairól diplomamunka készült: Péterváry-Szanyi B., *Savaria keleti temetője a római korban,* szakdolgozat. Budapest, 2005, Savaria Múzeum Régészeti Adattár 2208-07; Ilon G., Szombathely–Szent Márton u. 57–63, *Régészeti Füzetek* I/51, 1998, 79-80, 71. sz.; Farkas Cs., Szombathely, Szent Márton utca 53., *Régészeti kutatások Magyarországon* 2001, Budapest, 2003, 226, 273. sz.

Az ezeket elkészíttető közösség kellő anyagi erővel és összeköttetéssel rendelkezett ahhoz, hogy ilyen drága alapanyagot az akkor nyilván központi beruházásnak számító építkezésekről saját nyughelyének díszítésére megvásároljon vagy másképpen megszerezzen.

Az épületben lévő véges számú sírüregekbe a helyi keresztény közösség tehetősebb tagjai és azok családja temetkezett, de itt kaptak helyet a klérus magasabb és alacsonyabb tisztséget betöltő tagjai is.

Ez a temetkezésre szolgáló épület bizonnyal Savaria vértanújának eredeti nyughelyén vagy annak közvetlen közelében állott, ami mellett vagy ami körül a közösség kiválasztottjai temetkezhettek, hiszen éppen az általuk tisztelt Szent Quirinus püspök ereklyéi szentelték meg az egész temetőt.

A szóban forgó sírépület a keleti kivezető út mellett állt, a máig kimutatható kultuszfolytonosság okán minden bizonnyal a mai Szent Márton-templom helyén, ami egyben magyarázatot ad a középkori épület előnytelen domborzati fekvésére.

A közösség nagyjából fele a barbár fenyegetés elől elvándorolt Savariából és nemcsak vértanú szentje (Szent Quirinus) ereklyéit vitte magával. Félve a várható pusztítástól vele együtt elmenekítette megbecsült tagjainak, családtagjainak földi maradványait is.

A sírépületet a jelek szerint a provincia feladása után még akár évszázadokig tovább használták az itt maradottak. A megürült sírhelyeket újra felhasználták, miképp a gazdátlanná vált sírtáblákat is hasznosították: átalakítva újra sírüreg lezárására használták vagy a temető egy távolabbi pontján téglasírokat fedtek le velük.

A sírüregeket tartalmazó épület pontos típusát konkrét maradványok híján lehetetlen megmondani, hiszen az legkésőbb a 18. század derekán, a Szent Márton-templom barokk hajója alatti kriptatér építésekor teljesen elpusztult.[29] Hogy egyszerűbb sírépület, díszesebb *mausoleum*, *cella memoriae*, *martyrium*, sírkápolna, vagy más,[30] ne-

[29] Kiss G. – Tóth E., A szombathelyi Szent Márton-templom története, *Lapok Szombathely történetéből* 13, (Panniculus C/13), Szombathely, 1992; Zsámbéky M., A szombathelyi Szent Márton-templom 17. századi építéstörténete és berendezései, *Művészettörténeti Értesítő* 50, 2001, 236; Kiss G. – Zsámbéky M., A szombathelyi Szent Márton-templom a domonkosok idején (1638–1950), Szombathely, 2012, 10, 18.

[30] A lehetséges épületformákról: Magyar Zs., Késő császárkori sírépületek Pannoni-

tán egy másik temetői bazilika[31] része volt-e, már aligha tudjuk meg. Csak egy dolog látszik biztosnak: temetkeztek benne. 791-ben Nagy Károly és kísérete pedig ebben, a még akkor is álló temetői épületben fedezhette fel Szent Márton egykori szülőházát.[32] Beazonosításában pedig bizonyára szerepet játszottak a ma ismert példányokhoz hasonló Krisztus-monogrammal díszített sírtáblák is.

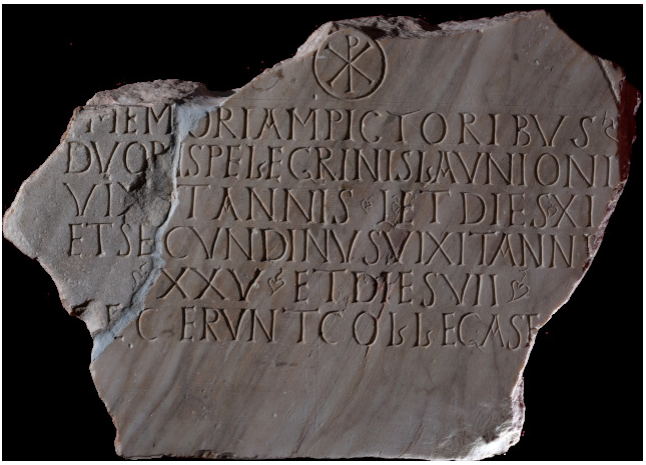
ában, *Archaeologiai Értesítő* 137, 2012, 125–144. – http://www.academia.edu/2239842/Késő_császárkori_sírépületek_Pannoniában_Late_Roman_mausolea_from_Pannonia_, 2017-02-21.

[31] 1944-ben történt vizsgálódásai alapján Járdányi Paulovics István egy temetői bazilika mellékkápolnáját tételezte fel a mai Szent Márton-templom Szent Márton-kápolnájának helyén: Paulovics I., *A szombathelyi Szent Márton-egyháznak savariai Szent Márton születéshelyének római kori eredete*, (Acta Savariensia, 4), Szombathely, 1944, 17–28.

[32] Bár a keleti temető területén akár még ebben az időben is több más, nagyobb méretű kultuszépület, vagy azok maradványa állhatott: pl. a már említett Kisfaludy Sándor utca 60. szám alatt megtalált – Pap (2016) 97, 2 ábra – és a mai Szent Erzsébet ferences templom helyén sejtett temetői bazilikák. Az utóbbiról legutóbb: Tóth E., Különleges oszlopfők Szombathelyről, *Népek és kultúrák a Kárpát-medencében. Tanulmányok Mesterházy Károly tiszteletére*, főszerk. Kovács L. – Révész L., Budapest, 2016, 817, 819.

1. kép. 83. sz.: Sírtábla töredéke a Jó Pásztor (?) ábrázolásával (Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest; fotó: Mudrák Attila)

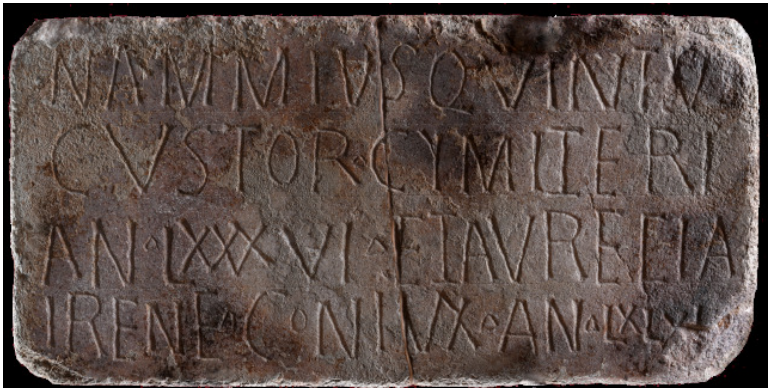
2. kép. 85. sz.: A két tejtestvér sírtáblája Krisztus-monogrammal (Savaria MHV Múzeum, Szombathely; fotó: Mudrák Attila)



3. kép. 86. sz.: A két vándorfestő sírtáblája Krisztus-monogrammal
(Savaria MHV Múzeum, Szombathely; fotó: Mudrák Attila)

4. kép. 87. sz.: Sírtábla töredéke
(Savaria MHV Múzeum, Szombathely; fotó: Mudrák Attila)

5. kép. 88. sz.: A legédesebb gyermek sírtáblája
(Savaria MHV Múzeum, Szombathely; fotó: Mudrák Attila)



6. kép. 89. sz.: A temetőőr és felesége sírtáblája
(Savaria MHV Múzeum, Szombathely; fotó: Mudrák Attila)

SULPICIUS SEVERUS ÉLETRAJZA AZ *INTELMEK* LEHETSÉGES ELŐKÉPEKÉNT[*]

CSÍZY KATALIN

Szent Mártonra, Franciaország védőszentjére, a nyugati kereszténység szerzetesi életformájának megteremtőjére mi, magyarok különösen nagy tisztelettel tekintünk, nem csupán azért, mert a 4. századi Pannonia földjén született, s ez a később kialakult kultusz vonatkozásában is meghatározó volt, hanem azért is, mert a szent meghatározó szerepet játszott a nyugati kereszténység szerzetesi életformájának kialakításában.

Az elkövetkezendőkben a róla szóló első életrajz szerzőjének tollából fennmaradt írást abból a szempontból vizsgáljuk, hogy az mennyiben lehetett hatással korai latin nyelvemlékünkre, a Szent István király neve alatt hagyományozott *Intelmek*re. Szerzetesi *vitá*ról lévén szó a szent erényeit vesszük górcső alá, összehasonlítva a *Libellus*ban szereplő erényekkel, s közben arra teszünk kísérletet, hogy ez utóbbiban megjelenő erénykatalógust a Sulpicius Severus-féle életrajz *virtus*-fogalmának összefüggésében magyarázzuk. Havas László nem egy helyen mutatott rá arra a tényre, hogy első magyar királyunk példaképének tekintette a születő Magyar Királyság patrónusát, Szent Mártont, amennyiben „István elképzelését a hatalomról ennek a szentnek a felfogása, ill. a vele foglalkozó életrajznak a koncepciója is meghatározta."[1]

Elsőként szóljunk röviden az életrajz szerzőjéről, Sulpicius Severusról, mivel Szent Mártont elsősorban az ő autentikus közlései alapján ismerhetjük meg. Az arisztokrata származású Sulpicius 394–395-ben bekövetkezett megtérése előtt ügyvédként tevékenykedett, s a

[*]A tanulmány az OTKA 104789 K számú pályázat támogatásával készült.

[1] Szent István, *Intelmek* (Agatha Series Latina II.), (bev., ford., komm.), Havas L., Debrecini, 2004, XXIII.

világi élettől való elfordulását felesége halála váltotta ki, amint a 3–4. század folyamán mások esetében ugyancsak sokszor vezetett *conversió*hoz egy családi tragédia.[2] Így történt ez Nolai Paulinusszal is, akinek köszönhetően a szerző 393–394-ben Tours-ba utazott, s itt megismerkedhetett Mártonnal.[3] Sulpicius saját családi birtokát, a mai Périgord és Toulouse közelében fekvő Primuliacumot jelölte ki a maga számára az aszketikus szerzetesi életforma otthonául,[4] ahol Szent Mártonnak a *Maius Monasterium*, azaz Marmoutiers monostorában megvalósított életvitelét igyekezett követni.[5]

A *Vita Sancti Martini* már 397-re, a püspök halála előtt elkészült, sőt kiadásra került.[6] Sulpicius egy bizonyos Desideriusnak dedikálta művét, akiről nem sokat tudunk, feltehetően dél-galliai aszkéta lehetett.[7] További, Márton életéhez kapcsolódó írások az Eusebiushoz, Aurelius Diaconushoz és Bassulához írott *Epistulae*, ezek a 397–398-ban keletkezett levelek a szent csodatévő erejéről, távozásáról számolnak be, majd 404 körül jelent meg a keleti szerzetességről szóló beszélgetéseket tartalmazó *Dialogi*.[8] Sulpicius Severusnak mindezek mellett egy történeti munkája is fennmaradt, ez a *Chronica* címet viseli, s 400–403 között került kiadásra, ebben a szerző a Biblia alap-

[2] Sulpicius Severus, Vita Sancti Martini, (bev., komm.), Havas L., 355–448, in: Havas L. (szerk.), *Ókeresztény latin írók* (Agatha X.), Debrecen, 2003, 357.
[3] Sulpicius Severus, *Szent Márton. Élete; Levelek; Dialógusok*, (ford.) Borián E. et al., Pannonhalmi Főapátság, 2016, 8–9. Nolai Paulinus következő levelei tanúskodnak a köztük lévő jó barátságról: 1,5; 11; 17; 22–24; 27–32, in: Havas (2003) 357.
[4] Havas (2003) 360; Borián (2016) 10.
[5] Primuliacum lokalizására vonatkozóan: J. Fontaine (ed.), *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin*, Tome I. (Sources Chrétiennes 133), Paris, 1967, 32–40; Havas (2003) 364.
[6] *Terminus ante quem*: 397 tavasza, mert Paulinus Nolanus ekkor már méltatja az életrajzot (*Ep*. 11,11), *terminus post quem* pedig 394, Sulpicius Severus feleségének halála. Fontaine (1967) 46 sk.; Havas (2003) 379.
[7] Havas (2003) 373 skk.
[8] Havas (2003) 359 sk., szövegkiadása: C. Halm (ed.), *CSEL*, I, Vindobonae, 1866; J. Fontaine (ed.), *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin*, Tome I-III. (Sources Chrétiennes 133-135), Paris, 1967–1969; J. W. Smit (ed.), Sulpicii Severi Vita Martini, in: Chr. Mohrmann (ed.), *Vite dei Santi*, Milano, 1993; K. Smolak (ed.), *Sulpicius Severus, Leben des heiligen Martin. Vita Sancti Martini*, Eisenstadt, 1997.

ján a világ teremtésétől kezdve saját koráig tárgyalja az eseményeket.[9]

Az író a klasszikus irodalmi tradíciót követte, amikor megfogalmazta a püspök életének történetét. Forrásai között számon tartjuk Cicero írásait, Suetonius Caesarok életét megörökítő munkáját, valamint Sallustius *Bellum Catilinae*-ját, sőt Vergilius és Caesar műveit is.[10] Sulpicius az antik életrajzokra jellemző hármas felosztás szerint ír Márton tetteiről (πράξεις – *acta*), életviteléről (ἐπιτηδεύματα, πολίτεια – *conversatio*), valamint erényeiről (ἀρεταί – *virtutes*), s itt elsősorban a thaumaturgikus erényekre, a csodatettekre helyezve a hangsúlyt.[11] A keresztény írások közül a keleti szerzetességnek paradigmát nyújtó műre, Athanasios *Vita Sancti Antonii* életrajzára hivatkozhatunk, de amint azt Havas László megállapítja, több különbség is mutatkozik a két szerző és a két írás között. Míg Szent Antal a magányos, közösségtől elvonult életformát választotta, addig Szent Márton, a kereszténység katonaszentje, a tettek embere volt.[12] Elegendő, ha csupán a Maximus *imperator*ral való találkozására, vagy az ariánus (6,4), a priscillianista (20) és a donatista (22,3–5) vitába történő beavatkozására gondolunk.[13]

A *Vita Sancti Martini* recepciója kapcsán két művet érdemes megemlítenünk, az egyik az 5. századi Paulinus Petricordiensis hat énekből álló eposza, a *De vita Sancti Martini*, amelynek első öt éneke Sulpicius életrajzának hexameteres változata, a másik Venantius Fortunatus 6. században keletkezett 2000 soros verses költeménye, a hasonló című *De vita Sancti Martini*, aki nem csupán Sulpiciust használta forrásként, hanem Paulinus fent említett munkáját is.[14] Ez utóbbi írás témánk szempontjából különös figyelmet érdemel. Venantius Mártont igazi *miles Christi*-ként ünnepli, akinek Marstól származó neve ugyancsak ezt predesztinálja. Az Újszövetségben is

[9] Fontaine (1967) 48; Havas (2003) 357 sk.; szövegkiadása: C. Halm (1866) 3–105; G. de Senneville-Grave (ed.), *Sulpice Sévère, Chroniques* (Sources Chrétiennes 441), Paris, 1999.
[10] Fontaine (1967) 99, 103–105, 112 sk.; Havas (2003) 359, 361.
[11] Fontaine (1968) 714.
[12] Havas (2003) 362.
[13] Havas (2004) XXII-XXIII.
[14] Havas (2003) 365.

megjelenő (*1Tim*. 1,18; *2Tim*. 2,3) Krisztus katonája nem a pogány irodalomból jól ismert tragikus hős, hanem *virtus*a révén a diadalmas keresztény szent.[15] Ebben az időben született egy kimondottan Márton erényeit, csodatetteit megörökítő munka, ez Tours-i Szent Gergely *De virtutibus Sancti Martini* című írása. Alkuin 9. századi műve, a *Sermo de transitu Sancti Martini* ugyancsak a katonaszent nagyságának állít emléket.[16]

Márton magyarországi, s különösen szentmártonhegyi kultuszhelyének alapjait Nagy Károly vetette meg.[17] Szent István ezt a hagyományt folytatta, amikor *Mons Sacer Pannoniae* területén a 996-ban megalapított bencés monostort 1001-ben történő felszentelésekor Szent Mártonnak ajánlotta,[18] jóllehet a szombathelyi születési helyre vonatkozó adatokat ma már a kutatás elfogadottabbnak véli.[19] Kétség azért merülhetett fel, mert két Savariát tartottak számon, az egyik *Savaria Sicca/sicca Sabaria*, amely azonos a szentmártonhegyi Pannonhalmával, a másik a jól ismert *Savaria/ civitas ad Rapam*, azaz Szombathely.[20] A pannonhalmi Savaria nevű településre vonatkozóan valójában csak középkori forrásaink vannak, s a kultuszhely létre-

[15] Uo. A *miles Christi* ideáljáról, aki a lovagkirály középkori eszményének előképe: Klaniczay G., Rex iustus – A keresztény királyság szent megalapítója, in: Klaniczay G., *Uralkodók szentsége a középkorban. Magyar dinasztikus szentkultuszok és európai modellek*, Budapest, 2000, 108 skk.; Veszprémy L., *Szent István és az államalapítás*, 2002, 107–129, 117.

[16] Borián (2016) 27.

[17] Jóllehet francia területen nem volt elterjedt a Márton életét feldolgozó forrásokban a magyarországi születési hely említése, a szerzők többnyire nem is voltak tisztában azzal, hogy Pannonia a Magyar Királyság területén feküdt. A francia krónikák csupán elvétve utaltak Szent Márton pannóniai, ill. magyar származására, sőt az írásokban még a konstantinápolyi születési hely is felmerül. Seláf L., Szent Márton mint magyar királyfi. Egy hagiografiai motívum története, in: Tóth F., Zágorhidi Czigány B., *Via Sancti Martini. Szent Márton útjai térben és időben*, Budapest, 2016, 137–163, különösen: 161–163; Uő., Saint Martin of Tours, the Honorary Hungarian, in: *Hungarian Historical Review* 5, no. 3 (2016) 487–508.

[18] Magyar Z., *Pannónia védőszentje. Szent Márton a magyar kultúrtörténetben*, Budapest, 2008, 26.

[19] Havas (2003) 360; Tóth E., Szent Márton pannonhalmi születéshely-legendájának kialakulása, *Vigilia* 39/5 (1974), 306–312, 309. Ezt támasztja alá, hogy a 2005-ös zarándokút Szombathelyről indult. Seláf (2016) 489.

[20] Magyar (2008) 8.

jötte Árpád-kori adatokon nyugszik. E születési hely mellett szóló legnyomósabb érv, miszerint Nagy Károly 796-ban az avarok feletti győzelmét követően kápolnát építtetett a Pannon-hegyen, mivel Márton a frankoknak, egyszersmind pedig a győztes seregnek is védőszentje volt.[21] A pannonhalmi kultuszhelyről a Magyar Királyság bencés monostorának alapítólevele, Szent István nagyobb legendája, valamint a Hartvik-legenda tanúskodik, azonban ezekben sem úgy jelenik meg a település neve, hogy az Szent Márton szülőhelye lenne.[22] Erre vonatkozóan az első adatunk az 1157-ből származó küszini (Németújvár, Güssing - Ausztria) bencés monostor alapítólevele.[23] Tóth Endre Márton születési helyéről írott cikkében azt is megjegyzi, hogy amennyiben az életrajzban előforduló *oppidum*ként megnevezett Savaria nem lenne azonos a szombathelyi antik településsel, azt biztosan említette volna Sulpicius Severus.[24] Bár az igazsághoz az is hozzátartozik, hogy Szent Márton tiszteletére az ókori Savaria területével kapcsolatban sincs adat, e helyen feltehetően a 303-ban mártírhalált halt Quirinus püspök kultuszát ápolták.[25] A középkori tradíció fontos tényezője, hogy Szent István és Szent Márton kultusza olyannyira összefonódott, hogy a jeles Ernst-kódex együtt őrizte meg a Szent István-legendákat, valamint Sulpicius Severus Szent Márton

[21] Magyar (2008) 7.
[22] Tóth (1974) 307; Magyar (2008) 8 sk.
[23] Az Alapítólevél (1001): *ante patrem eiusdem monasterii propter reverentiam et sanctitatem ipsius loci*, in: Tóth (1974) 311; *Legenda Maior* (1080 k.) 8. *Et quoniam Pannonia Beati pontificis Martini nativitate gloriatur, cuius etiam patrocinantibus meritis rex Christo fidelis, ut iam dictum est, de hostibus victoriam reportaverat, inito cum theophilis consilio, iuxta fundum sancti presulis in loco, qui Sacer Mons dicitur, sub titulo ipsius monasterium construens, possessionibus et reditibus cunctisque sufficientiis ditavit et suffragio <domitorum> decimationibus simile fecit episcopatibus.* In: http://www.thelatinlibrary.com/legenda.stephani.html (Letöltés: 2016. november 22.) Tóth Endre cikkében a 311. oldalon forráshelyként feltüntetett *Legenda Minor* tévesen szerepel, az általa idézett részlet a *Legenda Maior* textusa, ahogyan a főszövegben is a nagyobb legendát jelöli meg forráshelyként. Tóth (1974) 309, 311. A *Legenda Minor* a következő utalást tartalmazza: 3. *Ex omnibus enim nichil ad opus sui reservavit, sed abiens, Sancto Martino consecravit, in cuius honore etiam basilicam construxit.* In: https://gondola.hu/cikkek/51-Legenda_S_Stephani_regis_minor_.html (Letöltés: 2016. november 22.)
[24] Tóth (1974) 308.
[25] Magyar (2008) 12 sk.

alakjához kapcsolódó írásait.[26] A nyugati kereszténység átvételének következtében Szent István és az Árpád-ház különös tisztelettel ápolta a szent kultuszát.[27] Ennek köszönhetően az Árpád-kor végére mintegy kétszáz egyházi létesítmény és ötven település kapta nevét Szent Mártonról.[28]

A kutatás jelenlegi állása szerint konszenzus alakult ki abban a tekintetben, hogy az *Intelmek* szerzője bencés szerzetes lehetett.[29] Mindezek alapján feltételezzük, hogy Szent Márton kultikus tisztelete és a bencés körökben jól ismert életrajz befolyásolhatta az *Intelmek* alkotójának gondolatvilágát, sőt forrásként is használhatta Sulpicius Severus írását. Nem csupán Cicero jöhet szóba a két mű közös eredőjeként, hanem sokkal inkább a fentiekben említett Sallustius, amennyiben a *Bellum Catilinae* és az *Intelmek* összevetése kapcsán szövegszerű egyezések is mutatkoznak.[30]

E két forrás összevetéséhez először tekintsük át, hogy miként épül fel a *Vita Sancti Martini*. Az életrajzot három nagyobb egységre bonthatjuk, az első szakaszban a szerző a korai évek katonaságától a püspökké válásig tekinti át Márton életét (*VSM* 2–10), a második nagyobb egységben a püspöki éveknek állít emléket (*VSM* 11–24), végül a harmadik részben Sulpicius Mártonnal való találkozásáról, a szent lelkiségéről ír, továbbá a záró sorok egyszersmind a korabeli egyház számára készült bizonyságtételként szolgálnak (*VSM* 25–27). A középső fejezetek (*VSM* 11–24) további három témára tagolódnak, az első a pogánysággal folytatott küzdelemről szól (*VSM* 12–15), a második a csodás gyógyításokat örökíti meg (*VSM* 16–19), a harmadikban pedig a szerző Szent Márton és a Sátán harcát jeleníti meg

[26] Legújabb fakszimile-kiadása és a hozzá kapcsolódó tanulmánykötet: *Ernst-kódex (OSZK Cod. Lat. 431) – Hasonmás kötet*, Déri B. (szerk.), *Ernst-kódex (OSZK Cod. Lat. 431) – Tanulmánykötet*, Budapest, Pannonhalma, 2016.
[27] Magyar (2008) 26–28; Tóth (1974), 306–312; Bollók J., A Szent Imre-legenda, in: Mészáros T. (szerk.), *Philologia nostra. Bollók János összegyűjtött tanulmányai*, Eötvös Collegium, Budapest, 2013, 351–376, 365, elektronikus változatban: http://honlap.eotvos.elte.hu/wp-ontent/uploads/2016/02/Philologia_Nostra_beliv.pdf (Letöltés: 2016. november 25.).
[28] Magyar (2008) 30.
[29] Havas (2004) XXIII.
[30] Havas (2004) XV.

(*VSM* 20–24).[31] Dejcsics Konrád a bencések által legújabban megjelentetett magyar nyelvű kiadás bevezetőjében úgy fogalmaz, hogy Szent Márton élete valójában nem más, mint egy „nagy kommentár a Szentíráshoz", a Biblia „élő magyarázata".[32] A mű témája elsősorban a szerzetes életszentsége, ami *virtus*ában, azaz erényeiben s egyszersmind Istentől eredő csodás erejének megnyilvánulásaiban mutatkozik meg, valamint az az *imitatio Dei*, amit a keresztény középkor tűzött zászlajára, de amelynek gyökerei az ókorba nyúlnak visszsza.[33]

Tekintsük most át, hogy mely erények jelennek meg a Sulpicius-féle *Vitá*ban, s ezek milyen kontextusban szerepelnek.

1. Sulpicius bevezetőjében írja, hogy Márton erényeiről szeretne megemlékezni, mert mint mondja „az ily nagy férfiú erényeit bűnnek tartottam homályban hagyni" (Praef. 5 *quia nefas putarem tanti viri latere virtutes*).[34] Ezek az erények pedig a kommentátor megjegyzése alapján azok a thaumaturgikus képességek, amelyek a szent csodatévő erejét igazolják.[35] A mű neves kommentátora, Fontaine a csodák négy típusát különbözteti meg, ezek az objektív csodák (*les miracles objectifs*), a koincidencián alapuló csoda (*le miracle coïncidence*), a népi csodák (*les miracles folkloriques*) és végül az irodalmi csoda (*le miracle littéraire*).[36]

2. A szerző a pogány hagyománnyal szemben abban állapítja meg az ember kötelességét, hogy jámboran, szentül és vallásosan él, amivel elnyerheti az örök életet. (1,4 *cum hominis officium sit perennem potius vitam quam perennem memoriam quaerere, non scribendo aut pugnando vel philosophando, sed pie sancte religioseque vivendo* –) Sulpicius itt egyrészt a pogány és a keresztény életformát állítja szembe egymással, másrészt a pogány életvitel két aspektusát szem-

[31] Borián (2016) 13.
[32] Borián (2016) 14.
[33] Borián (2016) 16.
[34] Sulpicius Severus életrajzának idézőjelben szereplő szöveghelyeit Borián Elréd (1–15) és Reichardt Aba (16–27) fordították. In: Borián (2016) 31–69.
[35] Fontaine (1968) 387.
[36] Fontaine (1967) 198–203.

lélteti: az egyik az aktív (*pugnando*), a másik pedig a teoretikus, avagy kontemplatív életforma (*scribendo, philosophando*). A keresztény ember kötelességének triásza a jámbor, szent és vallásos életvitel, ami elsősorban az aszketikus életideálban nyilvánul meg.[37]

3. A következő szöveghely beszédesebb: Szent Márton élete példa kell hogy legyen, ami által „az olvasók az igazi bölcsességre és az égi katonaságra, valamint az isteni erényre vágyódnak". (1,6 *exemplo aliis mox futuram, perscripsero, quo utique ad veram sapientiam et caelestem militiam divinamque virtutem legentes incitabuntur.*) Fontaine e szöveghellyel kapcsolatban hangsúlyozza, hogy a szerző itt a keresztény aszketikus életformában egyszerre fogalmazza meg a tökéletesedést szorgalmazó kontemplatív és az igaz bölcsességre törekvő praktikus életideált, ugyanakkor az a gondolat, hogy példát (*exemplum*) kíván nyújtani mások számára, az antik retorikai tradícióhoz köthető.[38]

4. A katonaévekre vonatkozóan a szerző Márton következő erényeit emeli ki: „Igen jóindulatú volt társaival szemben: csodálatra méltó szeretet, valamint emberi mértéket felülmúló türelem és alázatosság jellemezte. Életvitelének szerénységét nem szükséges külön dicsérni, mert már abban az időben úgy élt, hogy inkább vélték szerzetesnek, mint katonának." (2,7 *Multa illius circa commilitiones benignitas, mira caritas, patientia vero atque humilitas ultra hominum modum. Nam frugalitatem in eo laudari non est necesse, qua ita usus est, ut iam in illo tempore non miles, sed monachus putaretur.*) Az erényeknek három csoportja jelenik meg e részletben, az elsőbe tartozik a *benignitas* és a *caritas*, a másodikba a *patientia* és a *humilitas*, a harmadikat pedig a *frugalitas* képviseli. Ezek közül az első két erény aktívnak, míg a második kettő passzívnak tekinthető, ugyanakkor a *benignitas* és a *patientia* inkább a világi erényeket képviselik, a keresztény *caritas* és *humilitas* erényével szemben. A kommentátor itt Pál *Galatákhoz írt levelére* hivatkozik (5,22), misze-

[37] A pogány életvitel sajátosságához forrásként Ciceróra hivatkozik (*Tusc.* 5,4,10; *Ac.* 1,4,15) az életrajz kommentátora: Fontaine (1968) 411 sk.
[38] Fontaine (1968) 416 sk.

rint az itt szereplő *pax*, *patientia*, *benignitas* elsősorban a sztoa erkölcsfilozófiájában hangsúlyos (vö. Cic. *Off*. 2,15,54–55 és 2,18, 62–63).[39] A *frugalitas* Fontaine alapján a platonikus *sóphrosyné*nek, azaz mértékletességnek feleltethető meg. Cicero az általa legtöbbre értékelt *frugalitas*t azonosítja a *modestia* és a *temperantia* erényével.[40] Márton katonai szolgálatának idején, a gall hadjárat alatt került sor az életrajzban is olvasható nevezetes találkozásra Iulianus Apostata császárral, miszerint 356-ban Wormsnál (*Vangionum civitas*) Krisztus katonája megtagadta a katonai szolgálatot.[41] E történet egyébiránt ugyancsak egy csodás eseményről árulkodik, miszerint másnap a germánok követeket küldtek, s letették a fegyvert.

5. Az amiens-i történet kapcsán, a Krisztus-látomást követően írja Sulpicius, hogy ezek után Márton nem „vágyódott hiú emberi dicsőségre, hanem tettében Isten jóságát ismerte fel". (3,5 *Quo viso, vir beatissimus non in gloriam est elatus humanam, sed bonitatem Dei suo opere cognoscens*). Ez volt az a látomás, aminek hatására megkeresztelkedett. A hiú emberi dicsőség visszautasításában ismét a szent alázatossága (*humilitas*) mutatkozik meg.[42]

6. Márton pannóniai útján, amikor az Alpokban rablók ejtették foglyul, „rendíthetetlen nyugalommal megvallotta" (5,5 *constantissime profitebatur*), hogy keresztény, s nincs félnivalója, mert Isten irgalma a bajban mutatkozik meg leginkább (5,5 *quia sciret misericordiam Domini maxime in temptationibus adfuturam*). Márton „rendíthetetlen nyugalma", lelki nyugalma (*securitas animae*) utal arra, hogy már ekkor elérte az aszketikus spiritualitás belső tökéletességét, azt a lelkiállapotot, ami Szent Antal életrajzában a lélek sajátos κατάστασις-a. Ez a nyugalom a *constantiá*val párosul, s az

[39] Fontaine (1968) 464.
[40] Cic. *Tusc*. 3,8,16–17 *frugalitatem, id est modestiam et temperantiam, virtutem maximam iudico.* Fontaine (1968) 466.
[41] Iulianus alemannok és frankok elleni hadjáratáról: Amm. Marc. 16,2–3. Szent Márton és Iulianus találkozásáról: Sulp. Sev. *VSM* 2,7 és 4,1–7; Fontaine (1968) 439–441, 509 skk.; Mártont a strasbourgi csata után, 357-ben elbocsátották. K. Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart, 2006, 158, 52 jegyzet.
[42] Fontaine (1968) 499.

életrajzban e terminus, mint látni fogjuk, még máshol is szerepel (10,1; 20,1).[43] Amint a köpeny kettévágásának részletében Márton Isten jóságát tapasztalta meg (3,5 *bonitatem Dei suo opere cognoscens*), s az mintegy Mártonban tükröződik, úgy itt is az Úr könyörülete az, amely által ő maga is irgalmat gyakorolhat a jövőben. Az Úr irgalmába vetett bizalom az *Ótestamentum* egyik meghatározó toposza (*Iob* 5,19; *Prov*. 12,21; *Psalm*. 91), e szöveghely vonatkozásában feltehetően innen merített szerzőnk.[44]

7. A *miles Christi* bátorsága, lelki ereje nyilvánul meg a sátánnal való első találkozáskor, hiszen amikor az emberi alakban jelenik meg, azt válaszolja, hogy mivel az ő segítője Isten, nem fél. (6,2 *Tunc ei prophetica voce respondens: Dominus mihi, inquit, adiutor est; non timebo, quid faciat mihi homo.*) Ezzel összefüggésben Fontaine a *117. zsoltárt* említi, mint párhuzamos szöveghelyet.[45]

8. Az első halott-feltámasztás kapcsán olvashatjuk, hogy Márton „teljes lelkével érezte a Szentlélek jelenlétét, majd *virtus*át (7,3 *Tum vero tota Sanctum Spiritum mente concipiens […] sensissetque per Spiritum Domini adesse virtutem […] ac misericordiae Domini intrepidus expectabat eventum.*), a csoda (*virtus*!) mind kézzel foghatóan (*materia*), mind pedig tanúságtételként (*testimonium*) megmutatkozik. (7,5 *primusque apud nos Martini virtutum vel materia vel testimonium fuit.*) A Szentlélek megtapasztalásának igéje, a ‚*concipio*', amely az ‚*accipio*' expresszívebb szinonimája, kiegészül a ‚*tota mente*' kifejezéssel, s ez még hangsúlyosabbá teszi Márton inspirációját. Fontaine éppen ezért Pünkösd, a Szentlélek kiáradásának történetével állítja párhuzamba ezt a szöveghelyet. Krisztus katonája Isten hatalmának segítségével száll szembe a halállal.[46] A szent csodatévő erejének megnyilvánulása és tanúságtétele abban az összefüggésben nyeri el értelmét, hogy a feltámasztott katechumen-ként még nem

[43] Fontaine (1968) 566.
[44] Fontaine (1968) 567.
[45] Fontaine (1968) 576; vö. *Zsolt*. 117,6: Az úr velem van, nem félek, ember mit árthatna nekem?
[46] Fontaine (1968) 620–622; A halott-feltámasztás bibliai előképei: *2Kir*. 4,32; *Mt*. 9,23–25; *ApCsel* 9,39–42; Havas (2003) 405.

keresztelkedett meg, s fizikai és szimbolikus halála és feltámadása egyúttal a keresztelés aktusát hivatott képviselni, méghozzá a szent thaumaturgikus *virtus*ának közreműködésével.[47]

9. Marmoutiers alapításának elbeszélésekor a szerző ismét Márton állhatatosságát emeli ki, amennyiben püspöki rangja nem változtatta meg természetét. (10,1 *Idem enim constantissime perseverabat qui prius fuerat.*) Elsősorban „szívében alázatos", a szerzetesi életeszményt megőrizve tekintéllyel (*auctoritas*) és kegyelemmel (*gratia*) vezette a *monasterium*ot. (10,2 *Eadem in corde eius humilitas, eadem in vestitu eius vilitas erat; atque ita, plenus auctoritatis et gratiae inplebat episcopi dignitatem, ut non tamen propositum monachi virtutemque desereret.*) Mintegy nyolcvan szerzetes követte a „szent mester" példáját, s gyakorolt alázatot és türelmet. (10,5 *Discipuli fere octoginta erant, qui ad exemplum beati magistri instituebantur.* 10,8 *qui longe aliter educati ad hanc se humilitatem et patientiam coegerant.*)

Kitartása (*constantia*) a pogány életrajzi irodalomban megjelenő isteni férfi hagyományához kapcsolódik, s nem annyira a belső ember tipikusan keresztény fejlődése tapasztalható, hanem Sulpicius érzékelteti, hogy Márton személyiségéből következik ez az attitűd.[48] A *humilitas* keresztény erénye mellett a római politikai életnek két kimondottan közéleti *virtus*a szerepel, ez az *auctoritas* és a *gratia*, amelyek főként Cicerónál hangsúlyosak, de találkozhatunk velük az ifjabb Pliniusnál és Tacitusnál is. Nem kétséges, hogy a 4. századi püspökök egyúttal fontos politikai szerepet töltöttek be, s ez Márton esetében az életrajzon belül a Maximus császárral való találkozás alkalmával éri el tetőpontját (20).[49] Fontaine azt a kérdést vizsgálja, hogy a szerzetesek száma miféle jelentéstartalmat hordozhat. Több ószövetségi szöveghely árulkodik arról, hogy a nyolcvan az örökkévalósággal összefüggésbe hozható szám, s ez a szimbólum indokolja

[47] Fontaine (1968) 624.
[48] Fontaine (1968) 662 sk.
[49] Cic. *Verr* 2,1,48,126 *ne ... suam auctoritatem despiceret, gratiam contemneret*; hasonlóan: Cic. *Verr*. 2,1,51,136; Plin. *Ep.* 2,9,5; 9,6,3; Tac. *Dial*. 36,4; Fontaine (1968) 663 sk.

a konkrét számot, ezért nem tényszerű adatról van szó.[50] Sulpicius legfőbb keresztény szerzetesi erényekként ábrázolja a *pietas par excellence* megnyilvánulási formáit, a *humilitas*t és a *patientiá*t.[51]

10. Márton további erényei (11,1 *virtutes*) a püspöki időszakhoz köthetően az életrajz második nagy egységében kerülnek bemutatásra. Ezek a következők: az álvértanú leleplezése (11), a pogány temetési menettel való találkozása (12), a pogányok által tisztelt fenyőfa kivágása (13), a pogány szentélyek lerombolása (14), az életére törő gyilkosok kudarca (15), a fiatal béna lány meggyógyítása (16), a két megszállott megszabadítása (17), a sátán cselvetésének leleplezése és a párizsi gyógyítások (18), valamint egyéb csodás gyógyítások (19). Ezek kivétel nélkül a mű centrumában elhelyezkedő csodás erőmegnyilvánulások, ahol a *virtus* kimondottan csodatévő, thaumaturgikus erőként szerepel, s valamennyi a csodák egy-egy típusát képviseli.[52] Figyelmet érdemelnek a 13–14. fejezetben megjelenő szentélyrombolások, ahol a szerző egyszersmind az építkezésről, a keresztény közösségi helyek kialakításáról is beszámol. (13,9 *Quod adeo virtutibus illius exemploque convaluit, ut iam ibi nullus locus sit qui non aut ecclesiis frequentissimis aut monasteriis sit repletus. Nam ubi fana destruxerat, statim ibi aut ecclesias aut monasteria construebat.* 14,2 *virtute Martini*; 14,4 *quia templum illud evertere humana manus non potuisset, virtus illud divina dirueret.*) Az első szöveghely összekapcsolódik a pogányság fakultuszának megakadályozásával, s a csodás esemény után a falu lakossága Márton erényei és példája következtében (13,9) hitét megváltoztatva kereszténnyé válik. E történet egyben annak a gyakorlatnak is paradigmája, hogy a pogány kultuszhely megszüntetése után a kereszténység éppen a szent hely keresztény szellemű ápolásával igyekezett kiengesztelni az ott korábban jelenlévő démont, ahogyan azt a későbbiekben II. Theodosius rendeletileg is előírta (*C. Th.* 16,10,25).[53] A 13,8 és a 14,2 Márton elemek feletti győzelmét példázza, ahogy a fenyőfa

[50] Fontaine (1968) 674; vö. J. Daniélou, *Bible et liturgie*, Paris, 1951, 355–387.
[51] Bibliai szöveghelye: *Sir*. 2,4 *sustine et in humilitate tua patientiam habe*; Fontaine (1968) 683 sk.
[52] Vö. fentebb a Praef. 5 kapcsán.
[53] Havas (2003) 415 sk., Fontaine (1968) 756–766.

esetében is a szél (13,8 *turbinis modo*) erejére hivatkozik a szerző, úgy a 14. *caput*ban ugyancsak a szél fordul meg (14,2 *contra vim venti ignem retorqueri*), s nem pusztítja el a pogány szentély közelében álló házat.[54] A következő történetben a püspök az ima segítségével (14,4 *orans, precabatur ad Dominum*) lesz képes arra, hogy lerombolja Leprosum (Levroux) pogány templomát.[55] Ismeretes, hogy az építkezés gondolata, a *Libellus*ban is kulcsfontosságú tényező, hiszen ez a Szent István-i mű fennmaradásának és továbbvitelének záloga. (*Lib*. 1,4,6; 6,3,4)

A fiatal béna lány meggyógyítása kapcsán a szent nem bízva saját csodatévő erejében, eleinte nem érzi magát alkalmasnak a segítségnyújtásra (16,5 *refugit dicens hoc suae non esse virtutis, […] per quem Dominus signum virtutis ostenderet*),[56] de jelen esetben is az ima az, amely mintegy szokásos fegyvereként (16,7 *quae erant illius familiaria in istius modi rebus arma*) képessé teszi a csodatételre.[57]

A párizsi események alkalmával értesülünk arról, hogy a szent ruhája, méghozzá a ruhából és a vezeklőövből kitépett rojtok, ugyancsak a *virtus* csodás erejével gyógyították a betegeket (18,4 *Nec praetereundum est, quod fimbriae vestimento eius detractae crebras super infirmantibus egere virtutes*).[58] Az iménti történethez kapcsolódik Arborius leányának meggyógyítása, aki Márton levelének segítségével, ugyancsak az érintés erejével épül fel lázas betegségéből. Az apa ezért hálából örök szüzességre adja leányát, mégpedig a szent „erényeinek", azaz *virtus*ának megmutatkozásáért (19,2 *praesens virtutum eius testimonium*).[59] A gyógyításnak ez a formája annyiban több az előbbieknél, hogy a szent ebben az esetben nem csupán egy

[54] A történet a *conflictus elementorum* toposza, Havas (2003) 416; Fontaine (1968) 771–777.
[55] Havas (2003) 416, Fontaine (1968) 780 sk.
[56] Vö. „Uram, nem vagyok méltó" *Mt*. 8,8 és *Jn*. 3,11; Havas (2003) 419.
[57] *Eph*. 6,11 és 6,13; Hier. *in Eph*. 6,11, valamint az életrajz 4,5 szakasza, ahol Márton Iulianus császár előtt jelenti ki, hogy másnap a kereszt jelével pajzs és sisak nélkül kíván szembeszállni az ellenséggel. Fontaine (1968) 826.
[58] A gyógyító erő tárggyal történő átvitelére vonatkozóan Havas László a következő bibliai szöveghelyekre hívja fel a figyelmet: *Mt*. 9,20 – Jézus ruhája és *ApCsel*. 19,12 – Pál kendői és kötényei. Havas (2003) 423. További pogány és keresztény passzusok: Fontaine (1968) 868–873.
[59] Fontaine (1968) 877–883.

közvetítő tárgy segítségével, hanem távollétében vitte véghez a csodát.[60]

11. A szövegben császárnak titulált Maximus *usurpator*ral való találkozásakor Márton ismét állhatatosságával, méghozzá papi állhatatosságával tűnik ki, amivel egyszersmind – ellentétben a többi püspökkel – apostoli tekintélyét is fenntartja (20,1 *sacerdotalem non cessisse constantiam […] in solo Martino apostolica auctoritas permanebat.*). [61] Sulpicius tanúsága szerint az udvari hízelgéssel (*foeda adulatio*) szemben egyedül Márton őrizte meg különállását, s mindemellett a világi és egyházi hatalom kettősében kifejezésre is juttatta az utóbbi elsőbbségét.[62]

12. A sátán éppen Márton virtusát hiányolja, amikor kérdőre vonja őt mondván, hogy megölt egyet övéi közül: 21,2 *«Ubi est», inquit, «Martine, virtus tua? unum de tuis modo interfeci»*. Sulpicius itt a szent látnoki képességeinek, – ami szintén virtusának bizonysága – tulajdonítja, hogy Isten segítségével előre jelezte a bekövetkező szerencsétlenséget (21,5).[63]

Márton a Mercurius, Venus és Minerva alakjában megjelenő sátánnal félelem nélkül szállt szembe (22,1), s a megtérő testvérek visszafogadása ismét állhatatosságának (*constanter*) tanúbizonysága, Márton az Úr irgalmára (*per misericordiam Domini*) hivatkozik a

[60] Általában a levél ördögűző, az íráshoz kapcsolódó mágikus erejéről: Havas (2003) 423.

[61] A műfordításban „császár", a latin szövegben „*imperator*" szerepel, Maximust 383-ban kiáltották ki császárrá, Galliában, Hispániában és Britanniában szerzett befolyást, miután 387-ben Itáliában harcolt Theodosius ellen, 388-ban megölték. Magnus Maximus megítéléséhez és az apostoli tekintély kérdéséhez: Havas (2003) 426; M. Grant, *The Roman Emperors. A Biographical Guide to the Rulers of Imperial Rome 31BC-AD 476*, London, 1985, magyarul: Borhy L. (ford.), *Róma császárai*, Budapest, 1996.

[62] Vö. A serleget, amelyet az uralkodó előtt kap meg, nem a császárnak nyújtja tovább, hanem a hozzá közeli egyházi személynek (20,6 *pateram presbytero suo tradidit*). Havas László e szöveghelyhez kapcsolódóan arra utal, hogy Márton e cselekedetében valójában a *caesaropapizmus*sal helyezkedett szembe. Havas (2003) 428, továbbá Fontaine (1969) 930 skk.

[63] Az aszkéták látnoki képességére vonatkozóan, pl. Szent Antal esetében (*VA* 59–60; 62–63), in: Havas (2003) 429 sk.

bűnbocsánat kapcsán, ami azonban önnön megbocsátó lelkének ékes bizonysága. (22,4 *Martinum diabolo repugnantem respondisse constanter antiqua delicta melioris vitae conversatione purgari, et per misericordiam Domini absolvendos esse peccatis qui peccare desierit.*)[64] Amikor az ördög kétli, hogy a vétkeseket (*lapsus*!) bűnbocsánatban (*clementia*!) lehet részesíteni, Márton a sátánnak is bűnbocsánatot, pontosabban irgalmat (*misericordiam*) ígér. (22,4 *Contra dicente diabolo non pertinere ad veniam criminosos, et semel lapsis nullam a Domino praestari posse clementiam.* 22,5 *«[…] ego tibi, vere confisus in Domino Jesu Christo, misericordiam pollicerer».*)[65] Figyelemre méltó, hogy az Úr kegyelmének, irgalmának (*misericordia*) szinonimája az ördög által említett *clementia*. A szerző műveltségét bizonyítja, hogy e terminust meglehetősen finoman árnyalja, miszerint a pogányság vonásait magán viselő ördög szájába nem véletlenül adja a sokszor pogány uralkodói erényként megjelenő *clementiá*t, míg erre Mártonnal összefüggésben a keresztény terminológiájának megfelelően a *misericordia Domini* kifejezés szerepel. A megbocsátás az Úr *pietas*ának és lelke szelídségnek eredménye (a fordításban „jóság" és „lelkének szelídsége" (ford. Reichardt A.) (22,5 *O quam sancta de Domini pietate praesumptio, in qua etsi auctoritatem praestare non potuit, ostendit affectum!*)[66]

13. A következőkben további erő-megnyilvánulásoknak lehetünk tanúi. (22,6 *Martini virtutum portio*) Márton csodatévő ereje

[64] A *conversatio* itt a görög *askésis* megfelelője, ami az „életmód" kifejezéssel fordítható, s az önmegtagadó életvitelt példázza. A terminus részletesebb tárgyalása: Havas (2003) 431 sk.

[65] Eredetileg az *apokatastasis*ra, vagyis az egyetemes megváltás tanára tett utalás, itt azonban a kommentárok szerint az Istennel való teljes közösség állapotának órigenési elgondolását jelenti, de a feltételes mód finoman érzékelteti, hogy Sulpicius, ill. Márton nem értett egyet teljes egészében Órigenésszel, ami a szent *antihaeretikus* magatartását tükrözheti. Havas (2003) 432; Fontaine (1969) 980 skk.; H. Crouzel, L'apocatastase chez Origène, in: L. Lies (ed.), *Origeniana Quarta. Die referate des 4. internationalen Origeneskongresses. Innsbruck, 2-6, September 1985*, Innsbruck, 1987, 282–290.

[66] A *praesumptio* itt elsősorban az Úr jóságába és megbocsátásába vetett feltétlen bizalmat jelölheti, bár a terminust összefüggésbe hozzák a *superbiá*val is. Eredetileg az ember azon törekvése, hogy túllépjen saját korlátain. Havas (2003) 432 sk.

Anatolius álmisztikus előtt mutatkozik meg (23), majd ismét a sátánnal szemben, amikor az Krisztus alakjában keresi fel őt (24). Anatolius azt hirdette magáról, hogy ő az Úr hatalma, illetve ereje (23,5 *signum erit, me Dei esse virtutem*), mire Márton leleplezte őt, s itt ismét egy köpeny-történettel találkozunk: Anatolius állítólagosan Istentől származó fényes ruhája, amivel az álmisztikus azt juttatta kifejezésre, hogy magát az Úr angyalának tekinti, semmivé lesz, amikor a szent elé kerül.[67] Márton *virtus*a ehelyütt ismét abban áll, hogy felismeri az ördög mesterkedéseit. (23,11 *Unde quis dubitet hanc etiam Martini fuisse virtutem […]?*)

14. Sulpicius a 25. *caput*ban vall arról, hogy éppen Márton *virtus*ának köszönhetően vágyott erősen arra, hogy találkozzék vele. (25,1 *vita atque virtute, desiderio illius aestuaremus, gratam nobis ad eum videndum peregrinationem suscepimus*)[68] E fejezet valójában Márton erényeinek *laudatió*ja. (25,8 *Quamquam in Martini virtutibus quantula est ista laudatio!*) Sulpicius a következőket emeli ki: Márton alázattal és szívélyesen fogadta őt, a szent tekintélye nagy hatással volt rá, aki saját korát azért tartotta boldognak, mert a hitnek és az erénynek köszönhetően sokan, bár tehetősek, mégis inkább az evangéliumi szegénységet választják. (25,2 *Quo quidem tempore credi non potest qua me humilitate, qua benignitate susceperit;* 25,3 *ita auctoritate illius opressus sum, ut nefas putarem, si non adquievissem.* 25,5 *beatumque esse praesens saeculum tantae fidei virtutisque documento, cum, secundum sententiam Domini, dives et possidens multa, vendendo omnia et dando pauperibus, quod erat factu inpossibile possibile fecisset exemplo.*) A szerző Márton bibliamagyarázó szavainak mélységét és méltóságát dicséri, valamint beszédének tartalmát jellemezve tudását, tehetségét, jóságát és tisztaságát méltatja. (25,6 *Iam vero in verbis et confabulatione eius quanta gravitas, quanta dignitas erat! quam acer, quam efficax erat, quam in absolvendis scripturarum quaestionibus promptus et facilis! […];*

[67] Anatolius fokozatosan jut a *superbia* egyre magasabb fokára: kezdetben azt hirdeti, hogy az angyalok közvetítője, majd azzal kérkedik, hogy próféta, végül pedig az Úr angyalának hiszi magát. Havas (2003) 434.

[68] Az utazásra feltehetőleg 390-ben, vagy nem sokkal ezután kerülhetett sor. Havas (2003) 437.

25,7 *Iesum testor spemque communem me ex nullius umquam ore tantum scientiae, tantum ingenii, tantum tam boni et tam puri sermonis audisse.*)[69]

15. A befejező *caput*okban a szerző továbbra is Márton erényeit dicséri. „Égre tekintő lelkülete", „kitartása és helyes mértéktartása a böjtökben", „ereje a virrasztásokban és az imádságokban", valamint a bántással szemben tanúsított türelme azok a jellemzők, amelyeket Sulpicius kiemel, mondván, hogy valóban boldog volt, akiben nem volt álnokság. (26,2 *animum caelo semper intentum nulla umquam, vere profiteor, nulla explicabit oratio. Illam scilicet perseverantiam et temperamentum in abstinentia et in ieiuniis, potentiam in vigiliis et orationibus;* 26,5 *O vere vir beatus, in quo dolus non fuit: neminem iudicans, neminem damnans, nulli malum pro malo reddens. Tantam quippe adversum omnes iniurias patientiam adsumpserat*)[70] „Szívében jóság, béke és irgalom", akit kortársai sokszor irigyeltek erényes élete miatt, hiszen ők nem voltak képesek követni ezt az életformát, ami nem más, mint az *imitatio Dei* parancsában megfogalmazott szerzetesi *vita*. (27,2 *numquam in illius corde nisi pietas, nisi pax, nisi misericordia erat.* 27,3 *Et vere nonnullos experti sumus invidos virtutis vitaeque eius, qui in illo oderant, quod in se non videbant et quod imitari non valebant.*)[71]

Mindezek után vessük össze az *Intelmek*ben megjelenő *virtutes*t Szent Márton keresztény erényeivel, illetve *virtus*ával. A *Libellus* tíz fejezetéből elsősorban az utolsó *caput*ot, az erénykatalógust szeret-

[69] Márton beszédkészségére vonatkozóan Sulpicius valójában a *senator*októl és a szónokoktól elvárt római ideált fogalmazza meg, ugyanakkor Szent Antal mintájára (*VA* 72) ő is *promptus* és *facilis* a beszélgetésekben, annak ellenére, hogy *inlitteratus*. Havas (2003) 438 sk.

[70] A *patientia* mint az egyik legfőbb keresztény erény, ezt példázza Tertullianus (*De patientia*) és Cyprianus (*De bono patientiae*) műve. Havas (2003) 440. Továbbá a *patientia* pogány és keresztény értelmezéséről: Pap L., Stoic Virtues in Tertullian's Works and their Relation to Cicero, in: *Acta Universitatis Sapientiae, Philologica*, 6, 1, 2014, 7−16.

[71] A szerző Mártont az *apatheia* sztoikus eszményét megtestesítő bölcsként jellemzi, ez a törekvés Szent Antal életrajzában is megfogalmazódik (*VA* 14). Havas (2003) 440.

nénk kiragadni, amennyiben „Az erények nagysága teszi teljessé a Királyok Koronáját, és a tanítások sorában a tizedik helyre helyezzük. Az erények ura ugyanis maga a Királyok Királya (…)" (*Lib*. 10,1[1]).[72] Mindezek alapján az ideális uralkodó legyen *pius* (kegyes), *misericors* (könyörületes szívű), *propitius* (jóindulatú), *patiens* (türelmes), *fortis* (állhatatos, lélekben erős), *humilis* (alázatos), *modestus* (mértéktartó), *mitis* (szelíd), *honestus* (tisztességes), *pudicus* (tiszta életű) (*Lib*. 10).[73]

Amennyiben a Sulpicius *vitá*jának sorain végigtekintünk, láthatjuk, hogy számos erény megjelenik a Szent Istvánnak tulajdonított műben, ugyanakkor találhatunk olyanokat, amelyeket csupán hasonló jelentésköre alapján állíthatunk egymás mellé, s jóllehet bibliai példából kiindulva, mégis összekapcsolódnak az *Intelmek* címzettje, Szent Imre herceg alakjával.[74] Tekintsük most át ezeket a párhuzamokat, először azokat a helyeket, ahol ugyanaz a kifejezés, vagy a melléknévi alak helyett főnévi alak szerepel, majd pedig a lehetséges megfeleltetéseket. Az életrajz *virtus*-fogalmának kettős interpretációjáról már esett szó, miszerint az egyaránt lehet erény és csodatévő erő. Első jelentésében hat helyen fordul elő (*VSM* Praef. 5: *virtutes*; 1,6: *divinamque virtutem*; 10,2: *monachi virtutem*; 25,1: *virtute desiderio*; 25,8: *in Martini virtutibus*; 27,3: *invidos virtutis vitaeque*), míg a többi, a fentiekben már említett szöveghely az utóbbit reprezentálja. A *pius* jelzőhöz kapcsolható *pietas* három helyen szerepel az életrajzban (*VSM* 1,4; 22,5; 27,2). A *misericors* általában főnévi alakban fordul elő Sulpicius Severusnál, méghozzá öt helyen (*VSM* 5,5; 7,3; 22,4; 22,5; 27,2). A *patiens* szintén főnévként jelenik meg, s

[72] Ford. Havas L., *Lib*. 10,1[1] *Modus virtutum finit Coronam Regum, et in praeceptis ponitur decimus. [1] Nam dominus virtutum ipse est Rex Regum.* In: Havas (2004) 46 sk.

[73] Az egyes szavak magyar jelentését Havas László fordítása alapján közlöm, a *fortis* esetén első helyen Havas László, a második helyen pedig Bollók János értelmezését tüntettem fel. In: Havas (2004) 48–51; Bollók J., Intelmek, in: Bollók J. – Kristó Gy. – Zlinszky J., *Szent István király Intelmei és Törvényei*, Budapest, 2010, 33.

[74] Bollók J., Szent Imre alakja középkori krónikáinkban, in: Mészáros T. (szerk.), *Philologia nostra. Bollók János összegyűjtött tanulmányai, Antiquitas. Byzantium. Renascentia IV*, Eötvös Collegium, Budapest, 2013, 191–205, 195, elektronikus változatban:http://honlap.eotvos.elte.hu/wp-content/uploads/2016/02/Philologia_Nostra_beliv.pdf (Letöltés: 2016. november 25.)

három ízben jelenik meg (*VSM* 2,7; 10,8; 26,5). A *humilis* ugyancsak *humilitas* formában négy alkalommal szerepel (*VSM* 2,7; 10,2; 10,8; 25,2), ugyanakkor, mint láttuk, a Krisztus-vízió (*VSM* 3,5) kapcsán is ez az erény mutatkozott meg.[75]

A *propitius*, a *modestus* tulajdonságot szó szerint nem találhatjuk meg az életrajzban. Az előbbit a *benignitas* (*VSM* 2,7) mellé állíthatjuk, amennyiben a fordító, Borián Elréd a ‚jóindulatú' kifejezést használja, ahogyan Havas László is a *propitius*t (*Lib*. 10,2[3]) ugyanígy értelmezte. E tulajdonsághoz kapcsolható a köpeny kettévágásának története is (*VSM* 3,1 skk.). A *modestus* terminusa ugyancsak egy párhuzamos hellyel, a *frugalitas* erényével írható körül (*VSM* 2,7), de fentebb láthattuk, hogy Cicero ezt éppen a *modestiá*val azonosította (Cic. *Tusc*. 3,8,16–17).[76] A *pudicus* megfelelője az *abstinentia*, az önmegtagadás (*VSM* 26,2). A szelídséget (*mitis*) egy hosszabb passzus, a főpapokkal és klerikusokkal szemben tanúsított bánásmód leírása kapcsán fedezhetjük fel (*VSM* 26,5). A tisztesség a *Libellus* és a *Vita* közös latin forrása, Cicero interpretációja alapján állítható párhuzamba a *dignitas* (méltóság) és az *auctoritas* (tekintély) fogalmával, amennyiben a *honestus* szó szerint nem szerepel Sulpiciusnál, viszont az utóbbi kettőre több helyen is akad példa (*VSM* 10,2 *dignitatem*; 25,6 *dignitas*; 10,2 *auctoritatis*; 20,1 *apostolica auctoritas*; 22,5 *auctoritatem*; 25,3 *auctoritate*). Havas László kutatásai nyomán bizonyítást nyert, hogy az *Intelmek* keresztény szerzője műve megfogalmazásakor felhasználhatta a szónok-politikus *De officiis* című írását, amelyben a *honestum* és az *utile* vörös fonalként vonul végig a filozófiai traktátuson, s e fogalmak magyarázata kapcsán a *dignitas* és az *auctoritas* sarkalatos elemekként jelennek meg a munkában.[77]

Végezetül térjünk rá az erénykatalógus számunkra leginkább figyelemre méltó jelzőjére. Az ötödik erényként feltüntetett *fortis*

[75] Vö. 39. jegyzet, Fontaine (1968) 499.
[76] Vö. 38. jegyzet: Fontaine (1968) 466.
[77] Havas (2004) X–XII; Havas L. – Kiss S., *Uralkodó és polgár antik tükörben I-II*. (Agatha XXI.), Debrecen, 2007, I, 209 skk.; N. E. Nelson, Cicero's *De officiis* in Christian Thought: 300-1300, in: *Essays and Studies in English and Comparative Literature*, University of Michigan Publications: Language and Literature 10, Ann Arbor, 1933.

(erős) jellemzőre, amely ugyan *expressis verbis* nem jelenik meg Sulpicius művében, de az erőként és hatalomként fordítható *virtus* (*VSM* 7,3; 7,5 – halott-feltámasztás; 11,1 *virtutes* – csodatettek skk.; 13,9 *virtutibus illius exemploque*; 14,2 *virtute Martini*; 14,4 *virtus; non esse virtutis, […] per quem Dominus signum virtutis*; 18,4 *virtutes*; 19,2 *praesens virtutum eius testimonium*; 21,2 *virtus*; 22,6 *virtutum*; 23,11 *Martini virtutem*), valamint a *constantia* (állhatatosság) (*VSM* 5,5 *constantissime*; 10,1 *constantissime*; 20,1 *sacerdotalem constantiam*; 21,4 *constanter*) fogalma mellé rendelhetjük. A *fortitudo* és a *constantia* nem csupán Cicerónál szerepel egymás mellett (*Tusc*. 3,32; 2,53; *Part. Orat*. 77; *De orat*. 2,143), hanem keresztény szerzőknél is, ahol a *patientia* keresztényi erényének egyik összetevője.[78] A sátánnal folytatott küzdelem leírása kapcsán pedig a „nem félek" (*VSM* 6,2 *non timebo*) erőt, bátorságot sugalló szöveghellyel rokonítható.

Láthatjuk, hogy a *virtus* erőt, hatalmat kifejezésre juttató e másik interpretációja a szent csodatételeihez köthető, s egyfajta erőmegnyilvánulásként értelmezhető. Bollók János fordításában a ‚lelki erő' a szónak éppen azt a jelentését juttatja kifejezésre, amellyel a Sulpicius-féle életrajzban is találkozhatunk. Ez az erő akár a Szentlélek ereje mint lelki erő az Úr irgalmából és jóságából táplálkozik (*VSM* 5,5 *misericordiam Domini*; 7,3 *misericordiae Domini eventum*; 3,5 *bonitatem Dei*). A *Vitá*ban ugyanakkor egyfajta fokozás is megfigyelhető, amennyiben az Úr jóságától, az irgalom megnyilvánulásán át jut el a Szentlélek révén megmutatkozó *virtus*ig, amely az Úr *virtusa*. (*VSM* 3,5 *bonitatem Dei*; 5,5 *misericordia Domini*; 7,3 *sensissetque per Spiritum Domini adesse virtutem […] ac misericordiae Domini intrepidus expectabat eventum.*). A *virtus* e kettősének alapja a kölcsönösség: az erény Istentől származik, a keresztényi erény és jócselekedet visszaszáll a forrásra, amiből táplálkozik, az ima felerősíti ezt a kölcsönhatást, s mintegy találkozáskor összekapcsolódik vele, így bizonyos értelemben az *unio mystica* egységét biztosítja. A szent a *virtus*nak mint erénynek a segítségével lesz képes előhozni magából a *virtus*t mint erőt. Az *Intelmek* erénykatalógusának első helyen szereplő, *par excellence* erényként megjelenő *virtus*a a *pietas*,

[78] Pap (2014) 8 skk.

a *pius* uralkodó az erénylépcső legfelső foka. Hasonlóan kitüntetett a tíz erény tengelyében ötödik helyen álló *fortis*, centrális helyzete éppen többrétű jelentésénél fogva indokolt. A középen elhelyezkedő *virtus* mintegy határpontot képez az öt „világi erény" (*pudicus, honestus, mitis, modestus, humilis*) és a *fortis* után következő négy „uralkodói", avagy „szerzetesi erény" (*patiens, propitius, misericors, pius*) között.

Összegzésül megállapíthatjuk, hogy az erényes uralkodó számára a *fortitudo* egyszersmind azt a *virtus*t is jelenti, ami potenciálisan az erényes életvitel következtében csodatétel formájában megnyilvánulható erő. Az *Intelmek* feltételezett bencés írója minden bizonnyal ismerhette a keresztény körökben nagy népszerűségnek örvendő életrajzot. Talán nem túlzás azt állítani, hogy a *virtus-fortitudo* összefüggése mentén a középkori királyok alakjától elválaszthatatlan erőmegnyilvánulást a 11. századi keresztény szerző a csodatévő erő képességeként is értelmezhette, s az elvárt *fortis* tulajdonság nem csupán az uralkodó – aki egyúttal *miles Christi* – harcias, bátor magatartására, hanem csodatévő erő-megnyilvánulására is utalhat.[79]

[79] Vö. Klaniczay (2000)

SZENT MÁRTON KULTUSZA ITÁLIÁBAN

W. SOMOGYI JUDIT

Bevezetés

Tours-i Szent Márton itáliai tiszteletének mértékét annak ismeretében érdemes vizsgálnunk, hogy Márton Itáliában csupán életének első felében és csak átmeneti jelleggel tartózkodott. Életrajzi adatai szerint három alkalommal vándorolt keresztül az Appennini-félsziget északi részén Pannónia és Gallia között utazva. Jóllehet e három utazás mindegyikéhez a szent későbbi életét is befolyásoló belső történések kapcsolódnak, az európai kultúrkörben megfigyelhető általános tiszteletének kialakulásában többnyire inkább életének Galliához kötődő eseményei tekinthetők meghatározónak.

Itáliai zarándoklatainak pontos idejéről, konkrét útvonaláról és történéseiről kevés adat maradt fenn. Sulpicius Severusnak 397-ben, még a püspök életében napvilágot látott *Vita Martini* című munkájából tudjuk, hogy az első út során, még ifjúként, szüleivel Pannóniából indulva Paviában tartózkodott: ebben a városban fejezte be tanulmányait (*sed intra Italiam Ticini altus est,* 2,1), és (feltehetően) itt ismerkedett meg a kereszténységgel is. A városból tizenöt évesen, már a császári sereg katonájaként ment tovább Galliába – ahol Amiens városának kapujában megosztotta köpenyét egy didergő koldussal, s ahol nem sokkal később, körülbelül 18 évesen megkeresztelkedett. A második alkalommal, miután (Galliában) a 25 évi katonai szolgálatból 356-ban leszerelt és Poitiers-ben csatlakozott Hilariushoz, 357 körül elindult Pannóniába, hogy megkeresztelje szüleit. Az út folyamán, már Itáliában, rablók fogságába esett, majd – ahogy Sulpicius írja – miután Milánót elhagyta, előtte „emberi alakot fölvé-

ve megjelent a sátán."[1] A Galliába való visszatérés közben újra Milánó felé tartott, de onnan kiűzték az ariánusok: egy ideig a Ligur-tengeri Gallinaria szigeten élt remeteként (*ad insulam, cui Gallinaria nomen est, secessit,* 6,5). Útja végén, feltehetően 360-ban, Poitiers-ben ismét csatlakozott Hilariushoz; ezután már nincs adatunk itáliai jelenlétéről, életének hátralevő nagyjából 40 évét Galliában töltötte.

Ismeretes, hogy Itáliában a Martinus iránti tisztelet első jelei már a 4. század végén megfigyelhetők voltak, míg más területeken (így Tours-ban is) hasonló jellegű megnyilvánulások csak az 5. században mutatkoztak. Itáliai tiszteletének ez a korai megjelenése közvetlenül a püspök személyének és az általa képviselt egyetemes értéknek volt tulajdonítható, és (mai ismereteink szerint) nem támaszkodott konkrét tárgyakra, relikviákra vagy még a szent életében kultikussá váló helyekre, sokkal inkább a róla szóló, már életében terjedő legendákból, a sulpiciusi életrajzból, valamint a tanítványai, a követői segítségével is közvetített tanításaiból kapott támogatást. Az 5–6. század fordulójától kezdődően egyre több adat bizonyítja, hogy a félsziget különböző területein már ismerték és nagyra becsülték. Rómában például Symmachus pápa (498–514) a szentek sorába emelte, és az Esquilino-dombon templomot szentelt neki (a mai San Martino ai Monti-templom). Cassinóban Nursiai Benedek 535-ben a lerombolt Apollo-szentély helyén kialakított templomot, azaz a város első templomát szentelte Tours püspökének. Ravennában a Sant' Apollinare Nuovo-bazilikában mozaik örökítette meg alakját. Venantius Fortunatus (535–607) a szentről írt és 573-ban befejezett életrajzában (*Vita Sancti Martini*) többek között beszámolt arról, hogy Márton tiszteletére annak ravennai oltárán mécsest gyújtott, hogy azután a mécses olaja kigyógyította őt szembetegségéből, valamint hogy Padovában Santa Justina sírkápolnáját – amely később, egy a 12. század elején bekövetkezett földrengésben sajnálatos módon elpusztult – a püspök életéből vett jelenetek díszítették.

Az itáliai Márton-kultusz a későbbi századok során sem gyengült: tartalma és megjelenésének formái a püspök személyéhez vagy a szent novemberi ünnepéhez kötődően, esetenként Martinus szemé-

[1] Sulpicius Severus, *Szent Márton élete, Levelek, Dialógusok*, Pannonhalma, 2016, 41.

lyétől független, vagy hozzá csak közvetett módon kapcsolódó elemek révén folyamatosan gazdagodtak. Mértéke ma sok tekintetben felülmúlja több, életrajzi adatai alapján Itáliához köthető és így „itáliainak" tartott szent tiszteletét, akik közül megemlíthetjük például a kortárs Szent Ambrust, Milánó püspökét (339–397), Nolai Szent Paulinust (353–431), a „rendalapító" Szent Benedeket (480–547), Padovai Szent Antalt (1195–1231) vagy Itália védőszentjét, Assisi Szent Ferencet (1182–1226).

A szent itáliai tiszteletében az általánosabb, más országokban is megjelenő, és ezért többnyire szokásosnak tekintett kultuszelemek mellett több helyi sajátosság is megfigyelhető, akár a félsziget egészére jellemzően, akár csak regionális szinten. Az alábbiakban e helyi sajátosságok közül válogatva mutatunk be néhány ikonográfiai, névtani és néprajzi vonatkozású kultuszelemet, a teljesség igénye nélkül.

Szent Márton ikonográfiája

Szent Márton első képi ábrázolása – mai ismereteink szerint – Itáliához kötődik: a ravennai Sant'Apollinare Nuovo-bazilika főhajójának 6. században készült, jobb oldali falmozaikján a tours-i püspök alakja vezeti a szentek sorát (1. kép). Lila színű öltözékben láthatjuk, ellentétben a többi szenttel, akik fehér tunikát viselnek; ez a megkülönböztetés azzal magyarázható, hogy Márton a keresztény egyház első nem-vértanú szentje. A későbbi századokban, Európa több országához hasonlóan, Itáliában is megfigyelhető volt, hogy a szakrális ábrázolási módok mellé, amelyek püspökként vagy más szentek társaságában állítják elénk Márton alakját, életének főbb eseményeinek bemutatására világiasabb megjelenítési formák társultak. Ezek közül a legáltalánosabbak az amiens-i epizódra utaló kompozíciók, amelyekben a szentet keresztény lovagként, többnyire hétköznapi környezetben láthatjuk, amint lóháton ülve vagy a lova mellett állva, éppen kettévágja köpenyét, vagy a kettévágott köpenyt a didergő koldus felé nyújtja. A későbbiekben ez az egész jelenet, és nem csak annak valamelyik összetevője (pl. csak a köpeny, vagy csak a koldus) válik a szent attribútumává, amely képes arra, hogy felidézze őt és az általa képviselt erényt. A különböző korokban készült alkotá-

sokon gyakran más szereplők is feltűnnek; előfordul, hogy egy vagy akár több, az adott korra és régióra jellemző részlet, kiegészítő elem (például épület, növény stb.) gazdagítja, aktualizálja a kompozíciót. Az említett változtatások azonban nem érintik Márton – általában kortalan, nemes ifjú lovagként megjelenített – alakját. A szent itáliai ikonográfiájában nem fedezhető fel olyan jellegű „hazafias" vagy „népies" elem, amely néhány magyarországi Márton-ábrázoláson látható (például a püspök magyaros ruhája és bajusza a hegyhát-szentmártoni templom barokk oltárképén). Ugyanígy hiányzik az itáliai Márton-ikonográfiából a népies „liba-elem", amely elsősorban Európa középső és északi részein figyelhető meg (vö. pl. a nyársra húzott libát Szent Márton attribútumaként a Pannonhalmi *Evangelistarium*ban). Ez a tény azzal magyarázható, hogy Itáliában a szent novemberi ünnepéhez a félsziget különböző területein esetenként más-más, az adott földrajzi, klimatikus stb. viszonyokra és lehetőségekre épülő népszokások kapcsolódnak. Az ünnephez kötődő szólások, közmondások híven tükrözik, hogy milyen ételeket, italokat fogyasztottak az egyes régiókban. Míg a Márton-napi borivás az egész félszigetre jellemző, az alábbi közmondások arra utalnak, hogy a libasült fogyasztása többnyire csak a vadlibák migrációs útvonalához közeli északi területeken (Piemonte, Veneto) volt gyakori, de például az észak-keleti Friuliban polentát is ettek:

piem. *Oca, castagne e vin, ten tùt pè San Martìn.* ‚Liba, gesztenye és bor, tartsd meg mind Szt. Mártonra.'

ven. *Per San Martino, castagne, oca e vino.* ‚Szent Mártonra, gesztenye, liba és bor.'

ven. *Chi no magna l'oca a San Martín nol fa el beco de un quatrin*. ‚Aki Márton napján ludat nem eszik, egész évben éhezik.'

friul. *Sant Martin: polenta con farina nuova e anche vino* ‚Szent Mártonkor új lisztből polentát és bort.'

Erdős területeken (pl. Viterbo környékén) gombát fogyasztottak:

San Martino: olio, funghi e vino. ‚Szent Mártonkor olajat, gombát és bort.'

Délebbre (pl. Avellino környékén; Szicília szigetén) inkább sertéssült került az ünnepi asztalra:

sicil. *A San Martinu s'ammazza lu puercu e si vivi lu vinu.* ‚Szent Mártonra öld le a disznót és igyál bort.'

Szent Márton püspök keresztény lovagként, azaz az említett köpeny-jelenet szereplőjeként, festményen, szobor vagy domború formájában ábrázolva a 13. századtól kezdődően templomi környezetben is megjelenik; ekkor még, mint a szent életét bemutató sorozat egyik elemeként funkcionál. Példaként említhető többek között az a körülbelül 1233-ra datált, ismeretlen művész által készített monumentális szoborcsoport (2. kép: a lovon ülő Szent Márton köpenyét nyújtja a koldusnak), amelyet a szent első szoborábrázolásának ismerünk, és amely a román stílusban épült luccai Szent Márton-székesegyház homlokzatát díszíti (míg a szent életének más eseményeit bemutató domborművek az épület előterében nyertek elhelyezést). Assisiben a 14. század elején a Szent Ferenc-templom (San Francesco, Basilica Inferiore) Szent Márton-kápolnájában Simone Martini (1280/85–1344) örökíti meg a püspök életének főbb eseményeit: a tíz alkotásból álló freskósorozatot a köpenymegosztó jelenet nyitja.

A későbbiekben a szent ikonográfiai megjelenítésében egyre gyakoribbá válik, hogy a különböző műfajú ábrázolási formákban már csak ez az egy kompozíció tűnik fel. A számtalan példából itt csak néhányat említhetünk: ez a jelenet díszíti (többek között) a biella megyei Camburzano község San Martino-templomának 1730-ban faragott szószékét, amely Giuseppe Maria Aureggio munkája (3. kép); a 4. képen látható, 1950 körül nyomtatott szentkép is a köpenymegosztást ábrázolja. Érdekes kompozíció a velencei San Giovanni in Bragora-templom jobb oldalhajójában található triptichon (5. kép), amelyen a festő, Francesco Bissolo (1470/72–1554) Szent András és Szent Jeromos mellett nem egyedüli alakként állítja elénk Szent Mártont, mint a másik két szentet (amint az a szerkezet szimmetriája alapján is elvárható lenne), hanem az említett lovas-jelenet szereplőjeként. Márton alakját megfigyelve láthatjuk, hogy csak a bal vállát borítja a köpeny, vagyis a festő úgy ábrázolja, mintha függőlegesen vágta volna el az anyagot – ez azonban tévedés lehet: csak vízszintesen vághatta el, vagyis csak a hosszából vehetett el, hiszen a (szélességében) félbevágott (de hosszában érintetlen) köpeny megfelelő rögzítése komoly problémát jelenthetett volna egy lovas számára.

Szintén az amiens-i jelenetet idézi fel, de a megszokottól eltérő megfogalmazásban, a 6. képen látható mozaik, Marco Ivan Rupnik munkája, amely 2011 óta díszíti a Rómától délre fekvő Fondi település (Latina megye) 13. században épült és többször helyreállított Szent Márton-templomát (Chiesa di San Martino a Fondi). Jézust látjuk, amint köpenyével betakarja Mártont, aki a koldus arcában Krisztust ismeri fel. Az alkotó három karral ábrázolja Mártont: a harmadik kar a segítő szeretetet szimbolizálja.

Arra is több példát találunk, hogy a köpenymegosztó jelenet nem egyházi (templomi) környezetben idézi fel a tours-i püspök alakját.

A 7. képen a Luccai Köztársaság által 1743-ban veretett, 43 mm átmérőjű, ezüstből készült Szent Márton-érmén a teljes amiens-i jelenet látható. A 8. képen egy 1926-ban készült fénykép tanúsítja, hogy a lovas jelenet a Milánó melletti Balsamo (mai nevén: Cinisello Balsamo) községben egy kétszintes épület, amelyben munkáscsaládok laktak, és amelyet az ötvenes években lebontottak, az ún. Guzzi-udvar homlokzatát díszítette.

A 9. képen a szent novemberi ünnepére Velencében és környékén készített, alakjában és díszítésében a magyar mézeskalács-huszárra, elnevezésében a Szent Márton-kiflire emlékeztető, ún. *sammartini* ‚Márton-kalács' látható. Az erősen stilizált jelenetből kimarad a koldus, de a kard utal a köpeny kettévágására.

Az amiens-i epizód esetenként megjelenik a nevelés és az oktatás területén is, például logikai készségek fejlesztése során elvégzendő feladatoknál használható képsorozat formájában. A 10. képen látható rajzok a köpenymegosztás történéseit reprodukálják: a helyes sorrendbe állított képek kiszínezésével további készségek fejlesztésére is lehetőség nyílik.

Végezetül lássunk példát arra is, hogy nem a püspök alakja vagy a lovas-jelenet, hanem valamilyen egyéb, a szent életéről szóló legendához, vagy a szent ünnepéhez köthető folklórelem, például a liba idézi fel a szent alakját. A Bolognához közeli Casalecchio di Reno településen a 2016. évi novemberi Márton-ünnepre készült, megvásárolható emléktárgyak között megtalálhatók voltak a 11. képen látható, számozott kiadású, kézzel festett, libát ábrázoló kerámia vágódeszkák is.

Névtani vonatkozások

A szentek ismeretére és tiszteletének mértékére utalhat, hogy nevük milyen területeken és hogyan ágyazódik be egy adott nemzeti nyelvbe, például lesz-e belőle családnév vagy köznév; hány idiomatikus kifejezésben, földrajzi elnevezésben szerepel. Szent Márton ez utóbbi, azaz a földrajzi nevek tekintetében – Franciaországhoz és Magyarországhoz hasonlóan – Itáliában is kitüntetett helyet foglal el: Szűz Mária, Szent Péter és Szent János után a tours-i püspök a leggyakoribb névadó szent. Ez a tény azért érdemel figyelmet, mert az említett két országgal ellentétben Itáliában San Martino nem tartozik az ország védőszentjei sorába (mint például San Francesco), és a félszigethez nincs sem a születésével, sem a halálozásával kapcsolatba hozható területi kötődése. A szentek nevét viselő földrajzi nevek száma az Itáliai autóatlasz[2] alapján napjainkban, csökkenő sorrendben megjelenítve, a következő módon alakul (a listában a tizedik helyet elfoglaló név után következő szentek nevét csak tájékoztató céllal említjük): Santa Maria 275 darab; San Pietro 180 darab; San Giovanni 161 darab; San Martino 149 darab; San Lorenzo 93 darab; Sant'Antonio 85 darab; San Michele 83 darab; Sant'Andrea, San Giorgio 73-73 darab; San Nicola 68 darab; […] San Giacomo 56 darab; […] San Francesco 26 darab […].

Az említett autóatlasz névjegyzékében a 149 darab, a „San Martino" névelemet valamilyen formában tartalmazó topográfiai kifejezésen túlmenően 23 darab, a „Martin-" tövet magában foglaló földrajzi név is szerepel (pl. *Martinsicuro*) – többségük azonban nem köthető a szenthez (ezért a következőkben ezeket figyelmen kívül hagyjuk). A 149 név nagyjából 10 százaléka földrajzi tájelemet (hegyet, dombot stb.) vagy építményt (hidat, állomást) jelöl, a többi mind településnév, amely – ahogyan ez más szentek esetében is megfigyelhető[3] – a püspöknek szentelt (valamikori) templom, illetve oltár emlékét őrzi. Az olasz *Földrajzi nevek szótára*[4] szerint a legkorábbi, a 10. század második feléből (958-ból) származó írásos adat a

[2] Atlante Globale d'Italia (scala 1:250.000), LAC, Firenze, 1996.
[3] C. Marcato, *Nomi di persona, nomi di luogo*, Bologna, 2009, 170–172.
[4] *Dizionario di toponomastica italiana. Storia e significato dei nomi geografici italiani*, UTET, 1990.

Mantova (Lombardia) közelében található *San Martino dall'Argine* (régebbi nevén: *San Martinus in Arzene*) települést említi; számos dokumentum 11., 12., 13. századi települések létezését is bizonyítja.

A földrajzi megnevezések mai területi megoszlása igen változatos képet tár elénk: Itália összes régiójában található a tours-i püspök nevét idéző földrajzi név, a megyéken belül azonban jelentős számbeli eltérések mutatkoznak. A legtöbb (28 darab) a Pó folyó mentén fekvő Emilia-Romagna megyében található, ezt követik Toscana (19 darab), Lombardia (14 darab), Piemonte (13 darab), Marche (11 darab) és Trentino-Alto Adige (10 darab) megyék. Egyaránt 7-7 darab földrajzi név található Umbria, Lazio és Friuli-Venezia Giulia megyékben; Campaniában 6 darab; Liguria, Veneto, Abruzzo és Sicilia megyék mindegyikében 4 darab; Molise és Puglia megyékben 3-3 darab; Basilicata és Calabria megyékben 2-2 darab; a sorban utolsóként Sardegna és Val d'Aosta megyék állnak 1-1 földrajzi névvel.

Családnévként a tours-i püspök neve Itáliában többféle, grafikai vagy dialektális alakváltozatban (*San Martino, Sammartini, Sam Martino, Sammartin, San Martin*) létezik: ma kb. 1000 család viseli e nevek valamelyikét. Hasonló módon több változatban léteznek a *Martino* névből kifejlődött családnevek is (amelyek tekintetében szintén nem mindig bizonyított a szenttel való kapcsolat, de amelyek már a középkortól kezdődően is gyakoriak lehettek). Egyszerűbb formái a változtatás nélküli *Martino* vagy a rövidített *Martin, Martein* alakok, de egyszerűnek tekinthető a latin *-i* genitivus végződéssel ellátott *Martini* alak is, amelyet ma körülbelül 9300 család visel,[5] és sok itáliai híresség családneve is ez volt (pl. a festő Simone Martini; a 18. századi zenetudós, Padre Giovanni Battista Martini (1706–1784); Alessandro Martini (1824–1905) torinói mérnök, a Martini-vermut névadója stb.). Több alakváltozatban léteznek az összetettebb, esetenként a latin és az olasz genitivusi alakok keveredésével létrejött *Demartini, De' Martini, De Martin, Di Martino, Di Martini* családnevek is.

A püspök neve, ahogyan már korábban is láttuk, több itáliai idiomatikus kifejezésben előfordul, pl. *A San Martino ogni mosto è vino.* ‚Szent Mártonkor bor lesz a mustból.' Bizonyos szólásokban és

[5] http://www.cognomix.it/mappe-dei-cognomi-italiani

frazeológiai egységekben azonban megfigyelhető, hogy a *San Martino* név – metaforikus jellegű változás eredményeként – a szenthez (az emberhez), vagy a szent ünnepéhez kötődően szimbólummá válik. Feltehetően az amiens-i lovag-epizódot elmesélő legendaváltozatok és ábrázolások nyomán alakult ki az olasz *gabbare San Martino* idiomatikus kifejezés (szó szerinti fordításban: kb. „becsapja, átveri, kineveti San Martino-t"), amelyben a szent a ‚katonaság, hadsereg' szimbólumaként szerepel, ennek megfelelően a frazéma értelme: ‚kijátssza a sereget/meglép a seregből'; ‚dezertál'.

Jóval több példát találunk arra, hogy a szent novemberi ünnepéhez kapcsolódóan – amely Itáliában is gazdasági és meteorológiai határnap – alakul ki hasonló metaforikus kapcsolat. A *fare San Martino* (kb. ‚sanmartinózni') ‚(el)költözni' jelentésű olasz idiomatikus kifejezés azt bizonyítja, hogy a gazdasági szerződések novemberi lejárata és megújítása, esetleg új munkahely keresése miatt bekövetkező helyváltoztatásra utalva a tours-i püspök neve mára a „költözés" általános szimbólumává vált. Az egyes régiókban eltérő metaforizációs eredmények születhetnek. Abruzzóban például az ünnep alkalmával elfogyasztott lakoma nyomán a szent a „bőség" szimbólumává vált: ezt mutatja az abruzzói dialektusban létező *Ce sta lu sandə Martinə* (kb. ‚itt van a San Martino') forma, amelynek jelentése: ‚van itt, mi szem-szájnak ingere'. Szicíliában a *Quannu ci su rinari 'mpussitinu si fa Pasqua, Natali e San Martinu* (ol. *quando ci sono denari nel borsellino si festeggia Pasqua, Natale e San Martino*) ‚Ha tele a pénztárca, jöhet Húsvét, Karácsony és Szent Márton' szólásban a püspök neve az egyik „nagy ünnep" szimbólumaként szerepel.

Szintén az ünnephez kötődik az *estate di S. Martino* ‚Szent Márton nyara' kifejezés, amely a Márton-nap körül általában beköszöntő, rövid ideig tartó kellemes, nyárias időjárásra utal. Magyar megfelelője lehetne a *vénasszonyok nyara* szókapcsolat – azonban a magyarban ez hosszabb szeptemberi és októberi időszakot is jelölhet, míg az olaszban általában (pl. a következő, velencei közmondás szerint) csak néhány napot: *L'istà de San Martin, dura tre dì e un pochetin.* ‚San Martino nyara három napig tart és egy kicsit'. Ez az *estate di San Martino* metafora esetenként továbbfejlődik, és a ‚néhány kellemes nyáriasan meleg nap' helyett a ‚nyugalom, jó érzés, idill, nyu-

galmas időszak' szimbólumává válik, amely már nem tartalmaz az időjárásra történő utalást, valamint hosszabb időszakot is jelölhet. A – történészek által szélesebb körben használt – *l'estate di San Martino dell'economia italiana* ‚az itáliai gazdaság Szent Márton-nyara' formula[6] például arra a körülbelül ötven évig tartó periódusra utal, amely a 17. században bekövetkezett általános gazdasági hanyatlást előzte meg. A 16. század második felében ugyanis Itália középső és északi részén a megelőző időszakokban, elsősorban a textilipar és a mezőgazdaság területén elért eredményeknek köszönhetően, viszonylagos gazdasági fellendülés és jólét volt tapasztalható.[7] Hasonló, ‚nyugalmas időszak' jelentésben fordul elő a művészettörténeti szakirodalomban a bolognai festészet egyik periódusát megnevező *l'estate di San Martino della pittura bolognese:* ‚a bolognai festészet Szent Márton-nyara' kifejezés is.[8]

Metaforikus kapcsolat a latin *Martinus* névből alakult olasz *Martino* esetében is kimutatható, ez azonban csak néhány esetben köthető a szenthez vagy annak ünnepéhez. A középkorban a Mars névből származó *Martinus* igen elterjedt név volt: a gyakoriságnak köszönhetően a tulajdonnevek általában különböző irányban fejlődhettek. Tulajdonnévként megmaradva jelölhették az *egyedi* mellett (vagy helyett) az *általánost* is. Itáliában a *Martino* név így vette fel az ‚együgyű/egyszerű ember, a nép egyszerű gyermeke' jelentést, ahogy például ez Dante *Színjáték*ában is olvasható:

Non creda donna Berta e ser Martino (Dante: *Commedia*, Par., 13,139)

„Ne higyje Márton gazda s Berta asszony" (Babits Mihály fordításában)

„Ne higgye Marci bácsi és Berta néni" (Nádasdy Ádám fordításában [2016]).

A gyakori előfordulás eredményeként egy tulajdonnév személytelenné válhatott, ennek megfelelően akár állatok, növények, eszközök

[6] G. Alfani, *Il grand tour dei cavallieri dell'Apocalisse. L'Italia del "Lungo Cinquecento" (1494-1629)*, Venezia, 2010, 259.
[7] C. M. Cipolla, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna, 2009, 309.
[8] G. Briganti, *Pietro da Cortona o della pittura barocca*, Firenze, 1962; M. Gallo, *Studi di storia dell'arte, iconografia e iconologia: La biblioteca del curioso*, Roma, 2007, 152.

stb. megnevezésére is szolgálhatott. A *Martino* névből több olasz és dialektális köznév alakult ki (eredeti vagy továbbképzett alakban) állatok vagy növények megnevezésére (pl. *martino* ‚birka', ‚bestia/állat'; *martinaccio* ‚csiga' [szarvakkal]; piem. *martinet* ‚mártonszőlő'), vagy eszköznévként (*martinello* ‚emelő'; *martinetto* ‚emelő rúd'; *martiniccia* ‚kocsikereket fékező rúd'; *martingal(l)a* ‚szíj, pánt' stb.). De ebbe a körbe tartoznak a Szent Márton-legendákhoz kötődően kialakult, a katonasággal vagy háborúval összefüggő, főleg rétegnyelvi (elsősorban zsargon) vagy regionális kifejezésként létező alakok is, pl. *martino* ‚kés'; *martina* ‚kard'; *martinare* ‚vág'; a firenzei dialektusban létező *martinella* ‚csataharang' főnév, amely háborúban a katonák előtt szekéren vitt és folyamatosan kongatott harangot jelölte, és amelyet ma a ‚parlamenti csengettyű' megnevezésére használnak.[9]

A *Martino* névhez köthető az olasz *martinitt* (kb. ‚kismárton/mártonka') ‚árvaházban felnőtt gyerek' (egyes számú) köznévi alak is, amelynek kialakulásában látszólag semmi nem indokolja vagy magyarázza a szenttel való kapcsolatot. A kifejezés a milánói dialektusból került az olasz nyelvbe; a dialektusban a *martinitt* főnév az egyes számban álló *martinin* ‚kismárton/mártonka' többes számú alakja. A 16. század első felében a milánói hercegség területén ugyanis nagyon sok volt az elhagyott gyermek; Francesco Maria Sforza (1495–1535) herceg 1528-ban Milánóba hívta az árvák patrónusaként tisztelt Gerolamo Emilianit (1486–1537), aki Velencében már foglalkozott árva gyermekekkel, hogy összegyűjtse és nevelje őket; a herceg erre a célra épületet is adományozott a városban lévő Szent Márton-templom közelében. Az árvaházban élő gyerekek a templom közelsége miatt a környék lakóitól a *martinitt* ‚mártonkák/kismártonok' nevet kapták, de a templom neve is megkülönböztető elemmel egészült ki: *San Martino degli Orfani* ‚Árvák Szent Márton temploma'. Jóllehet az árvaház – amely később új épületbe költözött – megközelítően 20 éve már nem működik, az épületében kialakított színház (*Teatro Martinitt*) és egyetemi közösségi együttes (*Campus Martinitt)* megnevezésekben a *martinitt* főnév tulajdonnévként is továbbél.

[9] B. Migliorini, *Dal nome proprio al nome commune*, Firenze, 1968.

Bár nem névtani vonatkozású kérdés, de hasonló „közelségi" kapcsolattal magyarázható az a tény, hogy Szent Mártont Itáliában a fegyveres testületek, a szabók, a fogadósok stb. mellett a dugacsolók is patrónusuknak választották. (A dugacsoló kifejezés olasz megfelelője: *calafato* < gr. *kalaphatés*; származékai: *calafatare* ‚dugacsolni'; *calafataggio* ‚dugacsolás' azaz ‚hajótest vízhatlanná tétele, a hajótest réseinek tömítése'.) Velencében ugyanis a 16. században a dugacsolók céhének *scholá*ja a San Martino in Castello-templom mellett épült fel.

Szent Márton ünnepéhez kötődő szokások

Az itáliai félszigeten Szent Márton napján régebben általában mindenhol körmenetet tartottak, majd csapra verték a boroshordókat, és nagy lakomát rendeztek szezonális ételekből, ahogy arról a korábban bemutatott közmondásokban már szó esett, és ahogy az a következő velencei mondókában is szerepel[10] (a magyar változat a szerző fordítása):

Questa xe la sera bela,	*Ez aztán a szép este,*
Che se sta in canton de fogo,	*hogy a tűz körül melegszünk,*
Coi maroni atorno,	*gesztenyét sütögetünk,*
E con un bon bozzon de vin,	*jó bort iszogatunk,*
Farghe viva a San Martin.	*éljen Szent Mártonunk!*

Hasonlóan ábrázolja a gazdasági évet is lezáró ünnepi hangulatot Giosuè Carducci Nobel-díjas költő (1835–1907) *San Martino* című versében:

La nebbia a gl'irti colli /Piovigginando sale, /E sotto il maestrale /Urla e biancheggia il mar; / Ma per le vie del borgo /Dal ribollir de' tini /Va l'aspro odor de i vini /L'anime a rallegrar. /Gira su' ceppi accesi /Lo spiedo scoppiettando: /Sta il cacciator fischiando /Su l'uscio a rimirar /Tra le rossastre nubi /Stormi d'uccelli neri, /Com'esuli pensieri, /Nel vespero migrar.

[10] S. Dondi dall'Orologio, San Martino e il Veneto, https://www.venetostoria.com/?p=3936

Szent Márton napja (Majtényi Zoltán fordítása):

Kopár dombok sorára /szemergő köd kering-száll, /lenn csapdos, bőg a misztrál, /s az ár fehérre forr, /de must erjed falunkban, /s kedvünk a sok sikátor /fanyar hordószagától /gyöngyöt vet, mint a bor. /Lobog a rőzse, serceg /a pörgő nyárs; fütyölve /vadász áll a küszöbre, /és fölmereng, ahol /vörhenyes fellegek közt /egy fekete madárraj /mint tilos eszme szárnyal, /s az éjben bujdokol.

Az ünnepléshez helyi szokások is kapcsolódtak: Velencében például gyerekek lábosokat kongatva, hangosan kolompolva, énekelve jártak boltról boltra ajándékot kérni. A közeli Chioggiában az ún. *questua* volt szokásban: szegény asszonyok járták az utcákat, az üzletek előtt, az erkélyek alatt üres kötényüket mutogatták és az alábbi rigmust kántálták[11] (a szerző fordításában):

In sta casa del salame e del parsuto o del formajo piasentin /Viva viva San Martin!

Ebben a házban, hol van szalámi, van libacomb vagy finom sajt / Éljen, éljen Szent Márton!

Napjainkban is sok helyen tartanak körmenetet, egyes helyeken kosztümös felvonulást is. Gyakori program a kirakodóvásár, az étel- és italkóstolással egybekötött különböző szabadtéri rendezvények; van, ahol futóversenyt rendeznek. Közép- és Dél-Itáliában (Emilia Romagna, Toscana, Lazio, Umbria, Campania régiókban) élő hagyomány, hogy az ünneplés a „megcsalt vagy felszarvazott férjek" ünnepének irányába tolódik el. Itáliában Szent Márton ugyanis a „megcsalt (felszarvazott) férjek védőszentje" is (*Protettore dei mariti traditi [cornuti]*), így az említett területeken a novemberi ünnep az ő ünnepüknek is számít. A sajátos (ti. Szent Márton és a megcsalt/ felszarvazott férjek közötti) kapcsolat eredetét különböző feltevések igyekeznek magyarázni, például hogy november elején (tizenegyedike körül) tartották az utolsó nagyállatvásárokat, és a férj több napi távolléte lehetőséget nyújtott a házasságtörésre; vagy az ünnep al-

[11] P. Ceolin, Per San Martino oca e vino, *Gente Veneta*, 42, 2006, http://www.genteveneta.it/ public/articolo.php?id=3365

kalmából tartott helyi vásárokra korán le kellett foglalni és egész éjjel „tartani" kellett a jó eladóhelyet, ennek eredményeként a férj házon kívül töltötte az éjszakát stb. Márton és a szarv összekapcsolódására is több magyarázat ismert, pl. életrajzírói is említenek olyan epizódokat, ahol jelen van valamilyen szarv (az ördög megkísérti; ördög által megszállott állatot nyugtat meg stb.). Egyesek szerint a Márton-nap és az újbor közötti kapcsolat világítja meg az eredetet, hiszen sokáig az állatok szarvát használták borivásra.

Az ünnep látványossága a kosztümös felvonulók díszmenete a település utcáin, állatszarvakkal a fejükön. A Puglia régióban található Barletta városkában nők is részt vesznek a felvonulásban szarvat viselve a fejükön (12. kép). A Caserta közelében (Dél-Itália) található Ruviano településen az esti felvonulás (13. kép) már turisztikai látványossággá vált. Umbriában egyes településeken kétszeresen ünnepelnek: november 11-én a megcsalt férjek, 12-én a megcsalt feleségek „ünnepét" ülik. Santarcangelo di Romagna (Rimini) városkában sajátos hagyomány alakult ki: a 18. században a város szülötte, XIV. Kelemen pápa tiszteletére emelt diadalívet (14. kép) „díszítik fel", azaz az ívbe szarvasagancsokat vagy más állatszarvat aggatnak. Az ünnep része, hogy a diadalív alatt mindenkinek át kell mennie: amikor egy megcsalt férj halad át az ív alatt, feje felett, a jelenet szemtanúinak körében nagy vidámságot keltve, állítólag megmozdulnak (lengeni kezdenek) a felaggatott agancsok.

Összegzés

E rövid áttekintés keretében Tours-i Szent Márton itáliai tiszteletének alakulástörténetét, főbb jellemzőit valamint néhány sajátos elemét kívántuk bemutatni. Az igen korán, gyakorlatilag már a püspök élete végén jelentkező, és napjainkig is folyamatosan gazdagodó itáliai Márton-kultusz ikonográfiai, névtani és néprajzi vonatkozású jellemzőit vizsgáltuk. Többek között rávilágítottunk arra, hogy bár Márton csak életének első felében és csak néhány alkalommal járt az Appennini-félsziget északi vidékein, a püspök tiszteletének mértéke egyes területeken meghaladja sok itáliai szent kultuszának mértékét. Vizsgálataink eredményeinek rövid összegzéseként elmondható, hogy az ábrázolás műfajától függetlenül a szent alakját Itáliában

mind szakrális, mind világi környezetben leggyakrabban az amiens-i lovas-epizódot felidéző kompozíciók jelenítik meg. A tours-i püspök neve földrajzi- és családnévként, illetve köznévként is beágyazódott az olasz nyelvbe és annak bizonyos nyelvváltozataiba; Szent Márton neve ezen kívül többféle, elsősorban a püspök novemberi ünnepéhez kötődő idiomatikus kifejezés alapelemeként is előfordul. A szent liturgikus ünnepéhez kapcsolódó gasztronómiai jellemzők és népszokások regionális szinten igen változatos képet mutatnak, egyes régiókban akár meglepő tartalmi elemek megfigyelésére is lehetőség nyílik.

Bár az adott keretek között csak a fenti néhány szempontot vehettük figyelembe, nem térhettünk ki részletesen például a szenttel és életével kapcsolatos legendákra, a kultusz irodalmi, zenei vagy egyéb más vonatkozásaira, úgy véljük, tanulmányunkkal bemutattuk, hogy Szent Márton öröksége és az általa képviselt szellemiség Itáliában nemcsak a szent liturgikus ünnepén, hanem a hétköznapok szintjén is jelen van.

1. kép. Sant'Apollinare Nuovo-bazilika, Ravenna

Forrás: http://www.mosaicocidm.it/Mosaico/Read_full.action%3Bjsessionid=9D6EA32BA711814C932619C7A342391F?cardNumber=105&leaves=0

2. kép. A lovon ülő Szent Márton köpenyét nyújtja a koldusnak (szoborcsoport), Szent Márton-székesegyház, Lucca (13. sz.)

Forrás: http://www.fedcp.org/s_martino/nuove_immagini.htm

3. kép. Faragott szószék táblája (Giuseppe Maria Aureggio munkája 1730-ból), Camburzano, Szent Márton-templom

Forrás: http://www.fedcp.org/s_martino/nuove_immagini.htm

4. kép. Az 1950-es években nyomtatott papír szentkép

Forrás: http://www.fedcp.org/s_martino/nuove _immagini.htm

5. kép. Francesco Bissolo (1470/72–1554) triptichonja: Szent András Szent Márton és Szent Jeromos között (San Giovanni in Bragora-templom, Velence)

Forrás: http://www.sgbattistainbragora.it/index.php?id= 18&lang=it

6. kép. Oltárkép (mozaik), Marco Ivan Rupnik munkája, Fondi, Szent Márton-templom (Chiesa di San Martino a Fondi)

Forrás: http://www.centroaletti.com/ita/opere/italia/35.htm

7. kép. A Luccai Köztársaság által 1743-ban veretett 43 mm átmérőjű, ezüstből készült Szent Márton-érme

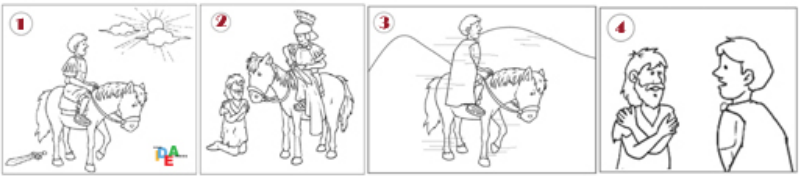
Forrás: http://www.zeccadilucca.it/ita/articoli.php?idcat=6&idsez=30&idart=3

8. kép. Szent Mártont ábrázoló freskó Cinisello Balsamo (Milano) községben, az ún. Guzzi-udvar homlokzatán

Forrás: http://www.comune.cinisello-balsamo.mi.it/pietre/spip.php?article454

9. kép. Velencei *sammartini*

Forrás: http://ww2.raccontidifata.com/2011/11/11-novembre-san-martino.html



10. kép. Képsorozat logikai készségek fejlesztéséhez
(Szent Márton és a koldus)

Forrás: http://www.ideamamma.it/2012/11/09/leggendo-san-martino-impariamo-la-sequenza-logica/

11. kép. Casalecchio di Reno településen a 2016. évi novemberi
Márton-ünnepre készült kerámia vágódeszkák

Forrás: http://www.casalecchioinsiemeproloco.org/eventi/festa-san-martino-2016-dal-8-al-15-novembre

12. kép. Kosztümös felvonulók állatszarvakkal a fejükön, Barletta (Puglia)

Forrás: http://www.prolocobarletta.it/BARLETTA/Fiera-di-san-martino-2005.htm

13. kép. Kosztümös felvonulók esti felvonulása a Caserta közelében található Ruviano településen

Forrás: http://fogliettochenonfalla.blogspot.hu/2012/11/martino-di-tours-patrono-dei-cornuti.html

14. kép. Santarcangelo di Romagna (Rimini),
XIV. Kelemen pápa tiszteletére emelt diadalív

Forrás: http://www.iatsantarcangelo.com/content.asp?id_txt=arco-papa-clemente

SZENT MÁRTON TESTE[*]

TAKÁCS LÁSZLÓ

Relatio historica de venerando corpore Sancti Martini episcopi Turonensis – ezzel a címmel jelent meg 1664-ben Salzburgban egy latin nyelvű történeti értekezés,[1] amelynek pontos tartalmát az alcím árulja el: *Qua ratione illud ex Gallia in Germaniam, et Salisburgum delatum fuerit,* vagyis hogy miképpen került Szent Márton teste Franciaországból Németországba, méghozzá Salzburgba. A cím által sugallt szigorú tudományosságot csak tovább fokozza, hogy a mű tartalma hitelének megerősítése végett rögtön az előszót követően két jóváhagyó engedélyt olvashatunk. Az egyik *approbatio* Johann Kharertől származik, aki azokban az években a salzburgi püspök tanácsosa volt,[2] míg a másik kiállítója Bernard Waibel, a salzburgi egyetem teológiai fakultásának professzora és dékánja.[3] Noha a címlapon nincs megnevezve a szerző, mivel nem ismeretlen szerzőről van szó, a műre reflektáló későbbi művek általában meg is nevezik Amand Hieronymus Pachler (vagy egyesek szerint Pächler) bencés szerzetest. Pachler 1624. szeptember 29-én született Reichenhallban, és 1673. szeptember 9-én, negyvenkilenc éves korában halt meg

[*]A tanulmány az OTKA 104789 K támogatásával készült.

[1] *Relatio historica de venerando corpore Sancti Martini episcopi Turonensis, Qua ratione illud ex Gallia in Germaniam, et Salisburgum delatum fuerit,* Ex Antiquis Monimentis & Scripturis Monasterii S. Petri Salisburgi, collegit Asceta Ejusdem Monasterii Anno Domini MDCLXIV. Typis Joannis Baptistae Mayr, Typographi Aulici & Academici.

[2] A kötetben olvasható címei szerint: Sanctae Theologiae Doctor Celsissimus et reverendissimus, Principis et Archiepiscopi Salisburgiensis Consiliarius, Consistorialis, & Beatae Virginis Mariae ad Nives Canonicus.

[3] Waibel 1617. április 7-én született Konstanzban, és 1699. április 19-én halt meg Salzburgban. Ägidius Kolb, Präsidium und Professorenkollegium der Benediktiner-Universität Salzburg, in: *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde,* 102, 1962, 117–166.

Salzburgban. Az 1650-es években a salzburgi egyetemen tanított, majd 1659-ben a Szent Péter apátság apátjává választották.[4] Pachler komoly tudományos munkásságot fejtett ki, több Salzburghoz kötődő szent életrajza mellett írt az apátságban található emlékekről,[5] megírta az admonti kolostor krónikáját,[6] s magyarázatokkal látta el a Franz Dückher által 1666-ban kiadott salzburgi krónikát, a város első német nyelvű történetét.[7] Pachler Szent Márton testéről szóló műve tehát nem az egyetlen történeti munkája, sőt, amint azt látni fogjuk, nem is áll magányosan, mindenféle tudományos diskurzus nélkül, hanem éppen ellenkezőleg, egy hosszú vita egyik, ráadásul valóban fontos állomása. Mielőtt azonban ezt a vitát megpróbálnám a maga történetiségében fölvázolni, előbb ismertetem Pachler nézeteit, mert művén keresztül válik érthetővé az egész vita, illetve az egész történet, sőt talán Szent Márton salzburgi kultusza is.

Prachler *Szent Márton testéről szóló történeti értekezése* hét fejezetből áll, amelynek élén egy a jóindulatú olvasónak címzett rövid előszó olvasható. Ebben a szerző már az első sorban elárulja, hogy egy meglepő, eddig ismeretlen tényről fog írni, arról, hogy Tours-i Szent Márton tiszteletre méltó ereklyéi, amelyekről a franciák azt hiszik, hogy Franciaországban vannak, valójában már hétszáz év óta Germaniában, méghozzá Salzburgban találhatóak. Hogy az efféle *translatio* nem meglepő, két példával is alátámasztja: egyrészt a velenceiek is megszerezték maguknak Szent Márk ereklyéit, másrészt

[4] Pirmin Lindner, Professbuch der Benediktiner-Abtei St. Peter in Salzburg (1419–1856), in: *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde*, 1906, S. 1–328, 46.

[5] Pachler, Amandus, *Brevis Historia De Origine, Consecratione, Et Reparatione Speluncae seu Eremitorii, eiusq[ue]; Capellae, in Monte prope Coemeterium Monasterii S. Petri in Civitate Salisburgensi, ex antiquis Monimentis & Manuscriptis, in lucem protracta : Notis secundum numeros adiunctis, quibus veritas Historiae antiquissimae comprobatur*, Salisburgi, Mayr, 1661; Amandus Pachler, *Historische Beschreibung/ Vom Leben und Wunderzeichen deß Heiligen Vitalis Anderten Bischoffen zu Saltzburg Und Abbten deß Uhralten Closters St. Petri allda*, Saltzburg, Mayer, 1663.

[6] Salzburg, Stiftsarchiv St. Peter, Hs A 45: A. Pachler, Acta abbatum Martini, Joachim et Admonti 1585–1637.

[7] Christoph Brandhuber, Amandus Pachler, in:*Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band 27, Bautz, Nordhausen, 2007, 1033–1042.

Szent Benedek ereklyéit is Franciaországba vitték Monte Cassino apátságából. S aztán kijelenti, hogy a következőkben elő fogja adni a *translatio* történetét, remélve, hogy a franciák nem fognak megorrolni rá, különösen nem a tours-iak, azért, mert ha Szent Mártonnak nem is az egész testét (*si non totum Corpus*), legalábbis szent ereklyéjének a jelentősebb részét (*saltem potiorem partem de eius Sanctis Lipsanis*) Salzburgban őrzik. Ezután az első fejezetben máris föltárja ennek a hihetetlen állításnak a bizonyítékait. Már maga a cím is sokatmondó: *Szent Márton testének Galliából Germaniába való titkos átszállítása*, vagyis *translatio occulta*. Pachler régi kéziratokra támaszkodva adja elő a történetet, amely szerint a 12. században élt szent Eberhardus érsek tanítványa (*discipulus*) egy régi kódexben Boldog Hartvik püspök életrajzában leírja, hogyan kerültek Szent Márton ereklyéi Salzburgba. A történet elmesélésének apropóját az adja, hogy a beszámoló szerint Hartvik találta meg Márton püspök ereklyéit a 12. században. A beszámoló szerint a szerző azt hallotta az atyáktól (*accepimus a patribus nostris*), és ekkor már a 10. században vagyunk, hogy amikor Ottó császár nagy sereggel Hispaniába ment, megszállt Tours-ban is, s amikor ott időzött, megvesztegette a szent testének őrzőit, s így titokban (*latenter*) arannyal és ezüsttel megszerezte a testet, majd gyorsan hazavitette: *furtim deferens tanti Corporis Glebam*. Ottó császár mindenesetre tisztában volt azzal, hogy a szent ereklyéit méltatlan dolog lenne a maga kincstárában őrizni, ezért átadta egyik bizalmasának, Herolfus (Herolf vagy egyes forrásokban: Herold, illetve Herolt) érseknek,[8] hogy őrizze meg, vigyázzon ő rá. Herolfus örömmel átvette tőle a szent ereklyéit, és a saját egyházába, templomába vitette, ahol egy kriptában helyezte el, amelyre egy olyan feliratot íratott, amely – bár nem volt szabad beszélni róla – az utókornak elárulja, hogy ott vannak Szent Márton ereklyéi: *socios sibi adjurat, ut lateat, titulo literali consignat, ut pateat, ut quod lingua nesciret, hoc intitulatio posteris propalaret*. Nem sokkal később azonban Ottó szerette volna visszakapni Szent Márton testét, Herolfus viszont megtagadta, hogy visszaszolgáltassa az ereklyéket. Kijelentette, hogy úgy helyezte el, hogy azokat *unde*

[8] Életének rövid összefoglalását lásd: Ludwig Hilz, Herold, in: *Neue Deutsche Biographie* 8, 1969, 675.

amodo nullatenus debet removeri. Dühbe gurult a császár, Herolfus pedig megszökött a haragja elől, de a császár fivére, Henrik egy csapat katonával, akik a császár kegyét keresték és gyűlölték Salzburgot, a nyomába eredtek, utolérték, megverték és megvakították. *Sed nec ille reddidit, nec Imperator rehabuit*. A Herolfus által elrejtett ereklyéket aztán Hartvik püspök fedezte föl: *nescio quo casu, hoc inveniens, sed ut reor, divinitus inspiratus, vel titulo edoctus invenit*, vagyis isteni sugallatra, vagy a feliratot megfejtve megtalálta, és ünnepélyes keretek közt áthelyezte, s közös sírba helyezte salzburgi Szent Ruperttel, a bajorok apostolával *(Bavariae Gentis Apostolus*). A 7–8. század fordulóján Szent Rupert Szent Mártonhoz hasonló szerepet játszott: megerősítette hitükben a bajorokat, a pogány germán szentélyeket templommá alakíttatta át, s a római *Iuvavum* romjain megalapította Salzburgot. Pachler természetesen más forrást is idéz, amely némileg másképpen, egészen kiszínezve meséli el az eseményeket: mivel Otto segítette Lajos francia királyt, hogy trónját visszaszerezze, hálából a király elvitte a császárt Tours-ba, Szent Márton sírjához. Ottóban ekkor egy vallásos bűntény (*religiosum furtum*) terve fogant meg, ezért amikor az őrök aludtak, betört a szentélybe, s megpróbálta ellopni az ereklyéket. Ahogy és amit a forrás leír, az alapján azonnal Verres szicíliai fosztogatásainak a cicerói leírása juthat eszünkbe: *monumentum aggredi, vectes effringi, et Sanctum Corpus de sacrario levari, atque inde furtim auferri deberet.* Csakhogy amint el akarta vinni ezt a legszentebb kincset (*sacratissimus Thesaurus*), a test illatozni kezdett (*odor sparsus*), ami leleplezte a bűntényt, hatalmas zavar támadt, az emberek felriadnak álmukból, összecsődülnek, s amikor megtudják, hogy mi történt a védőszentjükkel, azonnal a király meg a császár palotájához vonulnak, kéréssel, fenyegetéssel követelik vissza Szent Márton testét. Ottó azonban Herolfusnak adja.

Az eseményeket Hesz Dominik ferences szerzetes is megverselte. Nem idézem az egész szöveget, csak az Ottóban megfogant vágyra és a Szent Márton ereklyék értékére vonatkozó pár sort:

Quis dabit eximii cupido mihi Praesulis ossa
In Patrium deferre solum? pretiosior ille
Sit mihi thesaurus, quam vel quem Lydius Hermes
Vel Tagus Hesperius rutilante gurgite mittit.

Amit e sorok értelmezéséhez tudni kell, az főképpen annyi, hogy mindkét folyó az aranyáról volt híres.

Pachler azonban kénytelen volt szembesülni azzal, hogy egyes tudósok csak legendának tartották, hogy Szent Márton teste Salzburgba került volna Tours-ból. Andreas Brunner (†1650) *Annales virtutis et fortunae Boiorum* (1616/1637)[9] című művében részletesen foglalkozik a Pachler által is vázolt történettel (ami azt is mutatja, hogy Pachler egy már korábban is meglévő, erős hagyományhoz csatlakozott), és azt állítja, hogy az egész mese. Persze, ennél komolyabban fogalmaz: véleménye szerint az egész nemes kitaláció, csupa nagybetűvel: *Nobilis Figmentum* (sic!), amelyet semmilyen hivatalos forrás nem támaszt alá. Azokról, akik ezt a történetet terjesztik, azt állítja, hogy *fabulantur*, s röviden megindokolja, miért nem fogadja el a Szent Márton Salzburgba való *translatiójá*ról szóló írásokat hiteles beszámolóknak. Először is, amint azt később Pachler is elismeri, Ottó sohasem vonult hadseregével Hispaniába, s valószínűtlennek nevezi az egész történetet. Brunnerrel azonos véleményen volt Johann Adlzreitter von Tettenweis (1596–1662), aki *inane commentum*-nak nevezte az egészet, sőt olyannak, amelyet még a vakok sem hisznek el: *fabula nec caecis probanda*.[10] Ráadásul más források Herolfust sem olyannak mutatják, mint amilyennek a Pachler által idézett forrás megrajzolja az alakját, mivel a XIII. János pápa idején tartott ravennai zsinat jegyzőkönyve szerint elítélték Herolfust, Salzburg püspökét, mivel a templomokat kifosztotta, a kincstárat odaadta a pogányoknak, ő maga is hozzájuk csatlakozott, és a keresztények kifosztására és megölésére buzdított. Látszik, hogy a történetben Herolfus is kulcsszerepet játszik, hiszen az ő magatartása megkérdőjelezhető. A salzburgi püspök, ahogy a későbbi történeti művek a hozzá kapcsolható eseményeket értelmezik, nagyon jelentős politikai

[9] Andreas Brunner – Philipp Sadeler – Wolfgang Kilian – Thomas Hoffmann, *Annales virtutis et fortunae Boiorum, complectitur secunda pars Annalium Historiam trium paulo minus seculorum quaeque ab anno DCCLXXXIIX. usque ad MLXX Boiorum genti ad memoriam insignia evenere*, Monachii, 1629.

[10] Joannis Adlzreitter a Tetenweis, *Arcani Consilii Cancellarii, Annalium Boicae Gentis Partes III: Quibus Historia a prima Bojorum origine usque ad A. MDCLI. quo Maximilianus Elector Bavariae decessit, continetur. Accessere Andreae Brunneri, E Soc. Jes. Annalium Boicorum, a primis initiis ad Annum MCCCXI*, Partes III.

szerepet is játszott, s szembekerült Henrikkel (de nem Szent Márton ereklyéi miatt). Valóban megvakították, de más okból: Henrik ellen segítségül a magyarokat hívta, de Müldorfnál fogságba esett. Később egyházi méltóságáról is lemondatták, de nem a pogányok támogatása miatt, hanem mert papi hivatalát megtartotta, kiközösítették. Nyilvánvaló, hogy az egyik forrás pogányai, a másik forrás magyarjai. Nem valószínű tehát, hogy Herolfus Szent Márton teste miatt került szembe Ottóval, illetve Henrikkel, és az ő pártjukat fogó XIII. János pápával.

Pachler sorra veszi az ellentétes véleményen lévők állításait, s igyekszik valamennyit megcáfolni, különféle elemeik kétségbe vonásával. Miután tehát úgy érzi, megcáfolta az ellentétes állítást megfogalmazókat, különös hangsúlyt fektetve arra, hogy a történeti beszámolókból talán azért hiányzik Szent Márton ereklyéinek *translatió*ja, mert titokban történt, megpróbálja meghatározni, hogy mindez mely évben történhetett (szerinte valamikor 946 és 949 között történt ez az esemény), másfelől arra összpontosít, hogyan találhatták meg az elrejtett testet. Két részletre oszlik tehát a történet: az egyik a *translatio*, a másik megtalálás. Mivel a Pachler által piedesztálra emelt forrás szerint Herolfus elrejtette az ereklyéket, valahogy meg kellett magyarázni, hogyan lelt rá Hartvik. Idéz egy leírást, amely szerint Johann Stainhauser még látta a régi templomban azt a vörösmárvány-szarkofágot, amelyre az volt ráírva, hogy ebben voltak negyven éven keresztül Szent Mártonnak, Tours püspökének csontjai. Pachler ki is számolja, hogy ha 950-ben rejtette el a szarkofágban az ereklyéket Herolfus, akkor 990-ben vagy 991-ben találta meg azokat Hartvik, s aztán ő volt az, aki Szent Ruperttel, és más, Salzburg számára különös jelentőséggel bíró szent ereklyéivel együtt közös kriptába helyezte. Ezt aztán újra meg kellett találni, ami 1312-ben vagy 1313-ban történt meg, Wichard de Pollhaim érseksége idején. Egy latin nyelvű forrás szerint ő nyittatta föl a sírt, amelyben először Szent Rupert ereklyéit találta meg a koponyájával együtt, majd Szent Mártonét, nagy mennyiségben (*primo B. Ruperti cum Capite, item B. Martini in magna quantitate*), de megtalálta még Hermes és Vincentius vértanúk, Chrysantes, Daria és Gislarius ereklyéit *in magna quantitate*, és ezeket Nagyboldogasszony ünnepén a népnek is megmutatta. S véleménye megerősítésére a salzburgi ben-

cés Szent Péter bazilika egyik márványsíremlékének a rajzát is közli, amelyen Rupertus neve alatt Mártoné olvasható.

Nincs nyoma ennek a síremléknek, de szempontunkból nem is lényeges. A salzburgi ereklyékkel foglalkozó modern munka szerint egy kisebb Szent Márton ereklye már a 11. században Salzburgba került, egy újabb Szent Márton-ereklyét (méghozzá karcsontot) csak a 15. század végén kapott a dietramszelli bencés kolostor (amely Salzburgtól nyugatra van mintegy 130 kilométerre), noha Szent Márton volt a védőszentje. A *confraternitas* jegyében kaptak korábban Szent Kereszt-ereklyét is.[11] Úgy tűnik tehát, hogy Ottó nem vitette el titokban Salzburgba, s nem adta Herolfusnak Szent Márton testét. Salzburg mégis második védőszentjének tartja Szent Mártont. Annyi bizonyos, hogy Salzburgban van Szent Márton ereklye, amelyet egy 1675-ben készült ereklyetartóban őriznek a város dómjának Szent-Márton-kápolnájában, amelynek meglétét legalább a 11. századra vezetik vissza, de szó sincs arról, hogy a szent egész testét ide hozták volna Tours-ból.[12]

Mire jó mégis ezt az egészet fölelevenïteni? Még ha nincs is test, nincs ereklye, sem *in minima quantitate*, sem *in magna quantitate*, a tisztelet korai jelenléte megragadható, s ez magyarázza, hogy mindezt ereklyék kitalált ottlétével igyekeztek Pachler és pártján állók, sőt az ő védelmezett forrásaik is, megalapozni Ottó szentségtörő cselekedetének és Herolfus bátor állhatatosságának meséjével. Mivel a történet és Szent Márton újra és újra előkerült, az *ereklye* mint fizikai jelenvaló igyekezett megerősíteni Szent Márton *spirituális* jelenvalóságát. És a hatás szempontjából az előbbi, a fizikális jelenvaló már nem is volt annyira lényeges, noha Szent Márton-ereklyét valószínűleg már korábban, a 9. századtól őriztek Salzburgban, amely

[11] Cf. *Germania Sacra, Die Bistümer der Kirchenprovinz Salzburg. Das Bistum Freising 1., Das Augustinerchorherrenstift Dietramszell, im Auftrage des Max-Planck-Institut für Geschichte bearbeitet von Edgar Krausen*, Berlin – New York, 1988, 160.

[12] A dóm honlapján olvasható a következő leírás: Schrein aus 1675; die Reliquien wurden schon 1020 bezeugt; vielleicht schon unter EB Arno um 800 durch Vermittlung seines Freundes Alkuin aus dem Frankenreich hierher gebracht. Echtheit gut bezeugt. (http://www.salzburger-dom.at/informationen/reliquien/#.WXhzmYjyjDc – letöltés ideje: 2016. november 1.)

azonban nem ilyen kalandos úton, hanem Nagy Károly neves tudósának, Alcuinnak köszönhetően került a városba, amelynek akkor Arno (740–820),[13] Alcuin fontos barátja volt a püspöke.[14] A szent ereklyéje régi jelenlétének *tudata* azért fontosabb, mert azt tapasztaljuk, hogy a fizikai jelenvalóság fikciójával alátámasztani próbált eszmei jelenlét képes alapok nélkül is áthatni a gondolkodást. Amandus Pachler műve – címével ellentétben – tehát nem is a testről, hanem a lélekről szól.

[13] Arnóról bővebben lásd: Heinrich Zeissberg, *Arno, erster Erzbishof von Salzburg (785–821)*, Sitzung vom 15. Juli 1863, 305–381. Barátságukról különösen a 325–329. oldalakon ír.

[14] Nem kevésbé érdekes ennek az ereklyének a története, hiszen egyesek azt feltételezik, hogy ez a Szent Márton-ereklye Alcuin révén került Salzburgba. Nagy Károly udvarának híres tudósa annak az apátságnak volt az apátja, amelynek korábban Szent Márton, s Arnóval való barátsága miatt küldhette az első Szent Márton-ereklyét Salzburgba. Vö. Brian Patrick McGuire, *Friendship and Community, The Monastic Experience, 350–1250,* with a new introduction, Ithaca – London, 2010[2], 119–124.

MURMELLIUS SZENT MÁRTON-HIMNUSZA

TUHÁRI ATTILA

A Roermondban született Ioannes Murmellius egyike volt a kora újkor azon pedagógus-egyéniségeinek, akik munkássága révén a latin nyelv az egyházi és hivatali használat gyakorlati feladatkörének ellátásán túl – amelyekre korábban szorítkozott – a polgári nevelés, vagy pontosabban a polgárrá nevelés egyik eszközévé vált.

Iskoláit Deventerben kezdte Alexander Hegius tanítványaként – ki maga is olyan mesterekkel dicsekedhetett, mint Rodolphus Agricola és Kempis Tamás, s akinek kezei alól olyan tanítványok kerültek ki, mint Rotterdami Erasmus és a későbbi VI. Adorján pápa (1522–1523), V. Károly német-római császár ifjúkori nevelője és tanácsadója. Később a kölni egyetemen tanult, majd 1500-ban egyik barátja ajánlására elnyerte a münsteri székesegyházi iskola igazgatóhelyettesi posztját. Egyike volt a korban görögül tudó és tanító keveseknek, diákjai sokszor Európa távol eső területeiről keresték fel. 1513-tól Alkmarban volt iskolaigazgató, ahonnét 1517-ben távozni kényszerült. Rövid ideig Zwollében időzött, majd Deventerben kapott katedrát. Itt érte váratlanul a halál 1517. október elején, mindössze 37 éves korában. Rövid élete során több mint ötven könyvet jelentetett meg: antik és humanista szövegek iskolai kiadásait, lexikonokat, pedagógiai értekezéseket, illetve költeményeket, legnagyobb érdeklődést azonban pedagógiai munkái és kézikönyvei értek el: egészen a 18. század végéig jelentek meg újranyomásaik, hatásuk pedig Lengyelországig és Magyarországig terjedt.[1]

[1] A szerzőről és életéről bővebben: J. A. Groenland, Humanism in the Classroom, a Reassessment, in: R. Bod – J. Maat – T. Weststeijn (eds.), *The Making of the Humanities*, Vol. 1. (Early Modern Europe), Amsterdam, 2010, 199–229. D. Reichling, *Johannes Murmellius: sein Leben und seine Werke*, Brill, Hes & de Graaf, 1963. (Eredetileg latinul: Th. Reichling, Dr., *De Ioannis Murmellii vita et scriptis commentatio literaria*, Monasterii, 1870)

Ha áttekintjük Murmellius munkásságát, rábukkanhatunk egy mindössze 15 nyomtatott oldalból álló kis füzetre, amelynek első lapjain egy szerzőnk tollából származó Szent Márton-himnusz olvasható. A szóban forgó nyomtatvány Deventerben látott napvilágot 1513-ban, Iacobus de Breda nyomdájában. A kötet három költeményt tartalmaz: az említett himnuszon kívül egy Szent Antal életét elbeszélő, 23 szapphói strófából álló költeményt, továbbá egy nyolcsoros epigrammát, melyek a szintén Hegius-tanítvány Hermannus Torrentinus (Herman van Beek) alkotásai. Murmellius Mártonhoz mint Utrecht városának védőszentjéhez (*Traiectensis patroni*) címzett himnusza 41 kis aszklépiadészi strófából épül fel, s meglehetősen szabályosan igazodik az antik formához. Csupán három olyan sort találunk, ahol a speciális szóhasználat a cezúra megsértésére kényszeríti a költőt (23: *Hac me veste cate*|*chumenus induit*; 35: *concessitque mona*|*sterium extrui*; 155: *quam miracula mor*|*talibus edita*).

Közvetlen forrásai Sulpicius Severus *Vita Sancti Martini*-je és dialógusai, amelyeket tematikájában is többnyire hűen követ. Az életesemények és csodák katalógusszerű felsorolását azonban időnként megszakítja egy-egy gnómikus összegzés, illetve költői exkurzus, mintegy időről időre intve arra: nem szabad a verset csupán Sulpicius szolgai utánzásának tekintenünk. A költemény két forrása alapján két nagy egységre tagolható: a 104. sorral, a szent jellemének rövid vázolásával ér véget az életrajzból merítkező rész, a következő strófa pedig már a dialógusok nyomán halad tovább. Ezen határpont az aranymetszés szabályai szerint osztja két részre a költeményt. Noha az említett aránypárhoz a 101. sor utáni elmetszéssel kerülnénk legközelebb, irodalmi alkotások esetében ilyen mértékű eltérés megengedhetőnek mondható. Ezzel szemben az eredeti művek terjedelmére épp a versbeli arány fordítottja érvényes.

A szöveg líraiságát számos további költői eszköz erősíti, úgy mint alliterációk, khiazmusok, litotészek, változatos szerkesztésmódú felsorolások, a különböző motívumok akár teljes szövegtesten való átívelése, s különösképpen az irodalmi allúziók gazdag alkalmazása.

Figyelemre méltó, ahogyan a költő Márton katonai szolgálatát mint az egész életút legnehezebben integrálható elemét egészen új dimenzióba helyezi. A himnusz a szent életének olyannyira szerves

részévé teszi a *miles Christi*-motívumot, hogy az szinte életszentségének előfeltételévé válik: fiatalkorában noha *elviselte* (13: *iustus pati*) a katonai szolgálatot, de már ekkor is Krisztus katonájaként, aki – szép szójátékkal élve – *Christum plus timuit Caesare* (14). Jelen esetben a két személy kontrasztja a lehető legélesebb, hiszen utóbbi személyében Iulianus Apostatáról beszélünk. Már ezen időszakot is az irgalmasság cselekedetei fémjelzik: szegényeket gondoz, nyomorultakon segít és ruhát oszt a rászorulóknak (14–16). Amikor pedig a köpenymegosztást követő éjjelen maga Krisztus jelenik meg előtte, ő maga nevezi saját katonájának. (23–24: *Hac me veste catechumenus induit / Martinus mihi militans*). A következő versszakban szintén ezt a képzetet erősítik az elé gördülő hitbeli problémák leküzdésében tanúsított rendíthetetlenségére vonatkozó *edomat* és *impavidus* kifejezések (29; 32). A remetelak építésénél is előtérbe kerül Márton katonai szerepe: itt is Krisztus kegyes katonájaként vívja harcát, immár epikus jelzőt kapva: *in quo militiam dum tibi militat / miles Christepiam* (37–40), püspökké választása után pedig az igazság belső útján hadvezérként vezeti az őt követőket: *comites difficili suos / ducens iustitiae via* (47–48). A következő versszak ezt folytatja: *Martino duce grex sanctus ab optimo / vivendi canonas perdidicit sacros / convictusque probo nisus in ardua / non parvum meruit decus*. (49–52) Ha ilyen felfogásban olvassuk az alábbi sorokat, a *mereo* igét szintén értelmezhetjük a motívum részeként akár e helyütt, akár korábban (39; 52), hiszen ezen szolgálat megérdemelt zsold gyanánt az erény díszére tette őt érdemessé. Küldetésében pedig bátor katonaként továbbra is *impavidus*. Az életveszély ellenére sorra rombolja le a pogány szentélyeket (55: *templaque diruit*), rendületlenül bízza magát Istenre a fenyőfa kivágásánál (58: *intrepidus [...] se [...] opposuit*), a kereszt erejével *visszaveri* az elharapódzó lángokat (62–63: *repulit [...] flammarum crepitus*). Megerősíti – mintegy segédcsapatként – Istenbe vetett hitét (91: *munita fide*), és sorra ki- és visszaveri a démonokat (77: *depulerit*, 80: *expulit*; 91: *repulit*). A kép a himnusz végén bukkan fel ismét, ahol Márton bevégezve Krisztus katonájaként végzett földi szolgálatát, ragyogó babérra lesz érdemes (*functus militia sub duce Maximo / insignem meruit [...] / lauream*) – ahol az *insignem* is, a késleltetett jelzett szó

hatására önkéntelenül az *insigne* mint hadi kitüntetés képét idézheti fel bennünk.

A következőkben vessünk néhány pillantást a himnusz csodakatalógusára. Minthogy többnyire hűen követi forrásait, kevéssé a felsorolt, sokkal inkább az elhagyott életrajzi elemek érdemelnek magyarázatot. Az elhallgatott csodák nagy részénél azonban elmondható, hogy utalás szintjén, összefoglalóan említést tesz róluk a költemény (ilyenek a csodás gyógyulások, illetve a feltámasztott emberek és a kiűzött démonok egy része, továbbá a megszelídített vadállatok esetei). Valóban kevés olyan esemény akad, amely egyáltalán nem szerepel a himnuszban: az ellenséges sereg fegyverletétele a fegyvertelen Márton előtt, a Maximus császár halálával, illetve a közeli világvégével kapcsolatos jóslata, a Mártont bántalmazó állami tisztviselők bűnhődése, a fekhelyeként szolgáló csodatévő szalma, az általa megszentelt olaj kicsordulása, a törhetetlen ampulla esete, illetve a foglyok szabadon bocsátása Avitianus *comes* csodás álomlátását követően. De vajon miért maradhattak ki ezek a csodák? Összességében azt mondhatjuk, hogy ezek egy része csupán közvetetten kapcsolódik Mártonhoz, azaz ő maga személyesen nem játszott szerepet a megtörténtükben, ami igaz a csodás szalma és a törhetetlen fiola, vagy a tisztviselők megbüntetésének, illetve Avitianus álomlátásának esetében. Márton jóslatainak elmaradása szintén indokolható, hiszen a közeli világvégével kapcsolatban tévesnek bizonyult, Maximusszal kapcsolatban pedig túlzottan világi ügyekbe avatkozó volt, és lehetséges, hogy mint ilyen nem illeszkedett Murmellius himnusz-kompozíciójába. A Márton előtti fegyverletétel csodája talán érthetően került eliminálásra, mivel ezt a jelenetet vajmi kevéssé lehet szimbolikus katona-szerepe részeként értelmezni. Ugyanakkor azt se felejtsük el, hogy az említett jelenetben betörő barbárok lényegében a murmelliusi himnusz olvasóközönségének ősei voltak.

Annak, hogy a szöveg a *Vita Sancti Martini* és a dialógusok szerkezetét követi, kétségtelen bizonyítékai vannak, noha a szövegszerű egyezés viszonylag kevés, sokszor csak egy-egy szó. Így például Márton *parentibus gentilibus*[2] származását a költemény a *non humili*

[2] Az életrajzból vett szövegrészletek az alábbi kiadást követik: C. Halm (rec.), Sulpicii Severi Libri qui supersunt, *CSEL*, Vol. I., Vindobonae, 1866.

stirpe (10) litotésszel adja vissza, az *opem ferre miseris, alere gentes, vestire nudos* (*VSM* 2,8) kifejezéseket a *pauperes / nutrivit, miseris blandus opem tulit, / vestes contulit indigis* (14–16) szavakkal. Látjuk tehát, hogy a hasonlóság egyes esetekben lehet szó szerinti, máskor azonban Murmellius szándékosan szinonimákat használ. Olykor, mint említettük, módosítja is az eredetit költői céljai elérése érdekében: a 23–24. sor szinte szó szerint Jézus álombéli szavait adja visszsza: *audit Iesum clara voce dicentem: Martinus adhuc catechumenus hac me veste contexit* (*VSM* 3,3), ám Murmelliusnál ez meg van toldva a katonaéveket legitimáló metaforával: *Hac me veste catechumenus induit / Martinus mihi militans.*

Még érdekesebbek a vers azon helyei, amelyekben a költő exkurzusainak lehetünk tanúi. Az első és második versszakban a költői invokáció magát Mártont hívja segítségül, hogy világosítsa meg szívét és lelkét (*illustra mihi cor, spiritus*) hogy képes legyen a róla szóló himnusz megírására: hogy most lanton (*barbitos*), verses formában (*melicis modis*) zengje a nagy szent dicséretét. Semmilyen emberi művészet (*humana ars*) nem létezhet ugyanis a földön égi kegyelem nélkül (*sine gratia*), aminél – szép khiazmussal élve – nincs ragyogóbb a földön (*nil est sanius, splendidius nihil*). Az emberben könnyen felidéződhetnek – akárcsak a *Dialógusok* Gallusában – az iskolai kötelezők. Az idős Horatius ugyanis Apollo-himnuszában hasonló módon utal saját költői tehetségének isteni eredetére: *Spiritum Phoebus mihi, Phoebus artem / carminis nomenque dedit poetae* (Hor. *c.* 4,6,29–30).

A 8. strófában (29–32) a költő gnómikus megnyilatkozásának lehetünk tanúi, amelyben mintegy Márton fiatalkorának lezárásaként összegzi az ifjú addigi életét: a tiszta és bűntől mentes szív (*cor purum sceleris*), amely bízik az isteni gondviselésben (*praesidio Dei fretum*), jöjjön bár ezer veszedelem, félelem nélkül állja ki azokat (*impavidum manet*). E sorok talán egy az előbbinél is ismertebb horatiusi *carmen*t engednek felsejleni bennünk, mégpedig az első könyv 22. ódáját, melyet Aristius Fuscushoz írt a költő: *Integer vitae scelerisque purus / non eget Mauris iaculis neque arcu, / nec venenatis gravida sagittis, / Fusce, pharetra* (Hor. *c.* 1,22,1–4). Természetesen utóbbi vers később más irányt vesz. Ám érdekes belegondolnunk, hogy a most egyébként mellőzött fegyverletétel csodá-

jában az isteni gondviselésnek köszönhetően Márton sem érezte hiányát semmilyen fegyvernek.

A Márton püspökké választását taglaló 12. strófa (45–48) első két sorában Márton jellemének állhatatossága kerül a középpontba, amelyre püspökké választása sem volt hatással (45–46: *haud mentem monachi pontificis gradus / mutavit*). E szavak felidézhetik bennünk Horatius levelei második könyvének, noha ugyancsak más kontextusban olvasható, ám az előbbivel tökéletes kontrasztot képező fél sorát: *Mutavit mentem populus levis.* (Hor. *epist.* 2,1,108). Márton azonban nem is állhatna távolabb az ingatag tömeg jellemétől.

A 18. strófában a költő leplezetlenül klasszikus elemekkel operál, amikor csendre utasítja az antik költészet szimbolikus dalnokait. Ezek megválasztása azonban szintén nem véletlen: azt kéri, hallgasson most el a geta lant (*nunc iactet Geticam nemo mihi chelyn*), ezzel utalván Ovidiusra, aki némiképp ironikus módon azzal érdemelte ki e jelzőt, hogy többek között arról énekelt, mennyire hiányzik a költészet száműzetése színhelyéről (Ov. *pont.* 1,5,12: *nec venit in duros Musa vocata Getas*; Ov. *pont.* 4,15,40: *transit nostra feros si modo Musa Getas*). Néhány évtizeddel később Statius már így hivatkozik rá: *Tyrione haec moenia plectro / an Getica venere lyra?* (Stat. *silv.* 3,1,16–17), ahogyan költőnk olasz kortársa, Angelo Poliziano is Vergiliust méltató, *Manto* című költeménye elején: *quis mihi det Siculas Latio clangore sorores / post Geticam superare chelyn* (Polit. *silv. Manto* 35–36). De e lanton kívül hallgassanak az Acheloisok is, a szirének, akik kiben ne idéznék fel az *Odysseiá*t, de akár áttételesen az előbbi eposzt egyik levelében parafrazeáló Horatiust (Hor. *epist.* 1,2,23: *Sirenum voces*), vagy apjuk révén újfent Ovidiust, akinek *Metamorphoses*ében a folyamisten tekintélyes helyet foglal el, s aki énekmondóként egy monumentális metapoétikus történetfüzér keretelbeszélőjeként jelenik meg előttünk. Amphión legendás, Thébát felépítő lantjátéka ugyancsak okkal kerülhet említésre: szintén szerepel a *Metamorphoses*ben, lantjátékára és a városépítésre ugyan csak az *Ars amatoria* tesz kétsoros utalást (Ov. *ars* 3,323–324), s éppily röviden Horatiusnál is szerepel az *Ars poetica*-ban: *dictus et Amphion, Thebanae conditor urbis / saxa movere sono testudinis et prece blanda / ducere quo vellet.* (Hor. *ars* 394–396), ahogyan az *Ódák* 3. könyvének 11. darabjában, egy Mercurius-himnuszban szin-

tén megjelenik: *nam te docilis magistro / movit Amphion lapides canendo* (Hor. *c.* 3,11,1–2). Ahhoz pedig kétség sem fér, hogy Ovidius *Fasti*jának talán legismertebb története beszéli el a méthymnéi Arión még a delfineket is megigéző lantjátékát. Látjuk tehát, hogy a korban csak nagy kezdőbetűs *Poeta*ként hivatkozott Ovidius sem hiányozhat Murmellius alkotásából.

A Márton erényeit összegző 25. strófában (97–100) a krisztusi hit Márton révén nyert mérhetetlen dicsőítés általi növekedéséről (*innumeris laudibus inclyta / Christi relligio crevit*), illetve a környezetére gyakorolt hatása következtében arany-erényekkel felruházott népről (*aureis / plebs vixit pia moribus*) ad számot a költemény. Talán már sejthető is a folytatás. Horatius Pindaros-ódájában, amelyben – legalábbis első olvasatra – utolérhetetlennek tartja Pindaros művészetét, ezt írja róla: *viris animumque moresque / aureos educit in astra* (Hor. *c.* 4,22–23). Pindaros tehát költői tehetsége által az arra méltó férfiak erényeit emeli a csillagok közé, megóvva őket az enyészettől. Ezzel szemben Márton életszentsége révén magában az erényben képes részeltetni másokat, amelynek halhatatlanságához immár nem kardalokon keresztül vezet az út.

A 30. versszakban (117–120) szintén érdekes megnyilvánulását láthatjuk az antik filozófiai hagyomány átszűrődésének, akár a *terris positum pectus* platóni gondolatára, akár az ég sztoát idéző *empyros* „tüzes" tulajdonságára gondolunk. Ennek részletes fejtegetésétől azonban jelen dolgozat keretei között eltekintünk.

A vers zárlatában ismét visszatérünk a keresztény elemek és klasszikus utalások összetett képéhez. Az utolsó két strófában a Márton megdicsőülése utáni eseményekről olvasunk. Visszatér a katonamotívum: Márton bevégezte Krisztusnak fogadott szolgálatát, ragyogó babért (*insignem lauream*) nyerve ezért jutalmul. A kép valóban némileg zavarba ejtő: katonai szolgálattal babért nyerni, amely költői érdemekért kijáró jutalom, méghozzá égi babért, mindenképpen újszerű hatást kelt. Persze hangsúlyozhatjuk, hogy Márton égi kegyelemmel megáldott szavai igenis érdemesek lehetnek effajta kitüntetésre. Szójáték rejlik a *sub duce Maximo* kifejezésben is, amely bár az isteni iránymutatásra utal, önkéntelenül is felidézi bennünk a sulpiciusi életműben többször is felbukkanó ellencsászár, Magnus Maximus képét.

Az utolsó strófa égi színterén Márton halhatatlan nektárt, és *nepenthes* bánatűző italát issza arany kupából – e fogalommal nyilván a hellénisztikus tudós költő szólt Murmelliusból –, s a legfenségesebb ambrózia édes levével táplálkozik. Horatiusnál a megistenült Augustus iszik nektárt az égiek körében (Hor. *c.* 3,3,11–12: *inter quos Augustus recumbens / purpureo bibet ore nectar*.), Vergilius szintén rokon szavakkal szól a Venus által a sebet tisztító vízbe csempészett ambróziáról, amelytől Aeneas rögtön felépül (*Aen.* 12,418–419: *spargitque salubris / ambrosiae sucos*). Murmellius itáliai humanista kortársa, Ioannes Franciscus Quintianus Stoa – más néven Giovanni Francesco Conti – pedig *Orpheus* című munkájában ír így címadója vadásztehetségéről: *Et venator erat verus, nisi candida cervix / nectareum ambrosiae dulcis spiraret odorem.* (Quint. *Orph.* 123–124) E költemény ismeretével kapcsolatban azonban akadhatnak fenntartásaink, ugyanis mindössze három évvel e himnusz megjelenése előtt, 1510. szeptember 15-én jelent meg Milánóban. Utolsó gondolatként még annyit jegyeznénk meg, hogy bár a jobbját minden ember felé kiterjesztő szent képét értelmezhetjük tisztán keresztény motívumként (*manum / dextram porrigit omnibus*), Horatius kapcsolatépítés által meghatározóvá válni vágyó embere mégis ugyanezen szavakkal nyújtja jobbját a tömegen átvergődve a kiszemelt befolyásos barát-jelölt irányába (Hor. *epist.* 1,6,51–52: *cogat trans pondera dextram / porrigere*). Márton vele szemben válogatás nélkül kész mindenki felé kitárni azt. Hogy ez véletlen egybeesés-e, ki-ki ítélje meg belátása szerint.

Jól látható tehát, sokkal többről van szó, mint egyszerű listáról vagy megverselt prózai szövegről. Murmellius műve tárgyát és allúziói egy részét is az életrajzi hagyományból meríti, ám ugyanilyen erősen jelen vannak az antik, és esetenként a kortárs irodalmi hagyomány elemei és legrangosabb képviselői. Ahogyan Sulpicius Vergilius-idézeteivel, úgy ő Horatius- és Ovidius-áthallásaival kívánta tovább gazdagítani a legenda irodalmi kötődéseit: a klasszikus elődökhöz sok szállal kötődő himnuszt alkotott, ezáltal pedig akárcsak Pindaros, ő is egyfajta földi öröklét lehetőségét teremtette meg az égi örök életnek már birtokában lévő Márton számára.

De diui Martini Turonensis sanctissimi episcopi Traiectensis patroni tutorisque maximi uita

Carmen encomiasticon ab Ioanne Murmellio Ruremundensi editum[3]

[E]lutis scelerum sordibus omnium
illustra mihi cor, spiritus, optime
Martine, melicis barbitos ut modis
  sacrum encomion increpet.

Nil humana potest ars sine gratia
delabere bono caelitus unico,
quo nil est sanius splendidius nihil,
  terris unde bonum fluit.

Martinus nitidum Pannoniae decus
ortus non humili stirpe Sabariae
Ticinique alitus praetulit optimam
  illustris puer indolem.

Iustus tiro grauem militiam pati
Christum plus timuit Caesare: pauperes
nutriuit, miseris blandus opem tulit,
  uestes contulit indigis.

Martini pietas grata fuit Deo,
diuisae chlamydis cum dedit alteram
partem ui nimii frigoris horrido
  in mortis posito metu.

[3] A himnusz átiratának alapjául a fent említett, 1513-as nyomtatvány szövege szolgált (De diui Martini Turonensis sanctissimi episcopi Traiectensis patroni tutorisque maximi uita. Carmen encomiasticon ab Ioanne Murmellio Ruremundensi editum. De diui Antonii monachorum patris celeberrimi uita ode Sapphica a doctissimo uiro Hermanno Torrentino edita. Excusum Dauentrie ex officina Jacobi de Breda Anno Domini xiii [sic!]).

Visus nocte Dei filius angelis
inquit conspicuus lumine maximo:
Hac me ueste catechumenus induit
Martinus mihi militans.

Martino fremitus Caesaris impii
non sancto nocuit, nec latro, nec uafer
daemon, perfida non haeresis obfuit
nec uis hellebori grauis.

Casus tuta fides edomat asperos,
cor purum sceleris, praesidio Dei
fretum, mille licet saeua pericula
pulsent, impauidum manet.

Martinum docuit diuus Hilarius
sincerae fidei mystica munera
concessitque monasterium exstrui
castis officiis sacrum,

in quo militiam dum tibi militat
miles Christepiam, cordis ab intimo
effusa meruit corporibus prece
uitam reddere mortuis.

O Martine, quibus uocibus inclytas
laudes quoue queam carmine consequi
te, Turonicus ob quas populus pari
uoto legit episcopum.

Haud mentem monachi pontificis gradus
mutauit, sed iter grauiter asperum
perfecit, comites difficili suos
ducens iustitiae uia.

Martino duce grex sanctus ab optimo
uiuendi canonas perdidicit sacros
conuictusque probo nisus in ardua
non paruum meruit decus.

Vanis ille sacris imposuit modum
finemque et uariis cultibus inferum
et lucos ueteres templaque diruit
ueram nobilitans fidem.

Martinus rigidi pectoris ethnicos
excisae intrepidus dum crucis arbori
se signo opposuit, flexit ab impio
ad fontem ueniae sacro.

Cum fanum rapidis solueret ignibus,
uicina repulit ui crucis a domo
flammarum crepitus, sensit et angelos
contra numina praesides.

Martini iugulum qui gladio furens
nudatum petiit, stratus humi ruit,
excusso stupuit sicarius suis
cultro de manibus ferox.

Nunc iactet Geticam nemo mihi chelyn,
pellax nunc sileat uox Acheloidum,
non Amphionium iam nec Arionis
plectrum fabula praedicet.

Martino fuit haec caelitus indita
linguae gratia: uox usque adeo potens,
ut sermone feras mulserit et pio
saxa emollierit sono.

Quot morbos precibus depulerit suis,
quis narrare queat: daemonas impios

et pestes animi et terrificos metus
pressis mentibus expulit.

Martinum nimio uulnere saucium
detortum gradibus, sanguine collitum
caelestis medico contigit unguine et
sanum reddidit angelus.

Quantum presbytero regia dignitas
cedat: cum patera praebibit aurea
demirante uirum Caesare Maximo,
pulchris edocuit modis.

O Martine, quibus mens tua gaudiis
est imbuta, bonos uidit ut angelos;
qua munita fide, cum repulit typis
multis daemona uisilem.

Haud Christi specie subdolus artifex
lectis insidiis imposuit tibi
correctum: sacra crux, sancta fides procul
fraudem daemonis exegunt.

Martino numeris omnibus approbo
florente innumeris laudibus inclyta
Christi relligio creuit et aureis
plebs uixit pia moribus.

Felix laetitie semper episcopus
intento superum pectore iugiter
molles delicias fugit et otium
incumbens precibus sacris.

Martinus uariae munere gratiae
Aegypti monachis praestitit omnibus,
secessus quibus et sancta seueritas
secretis placuit uiris.

Hoc nouere Syri, comperit Aethiops,
Memphis, Persa, Pharos, Parthus et India,
hoc quas Oceanus separat, insulae
audiuere uel extimae.

Martini superis cum faceret sacra
clara luce globum prodidit igneum
uertex, quod rigido frigore pauperi
clam uestem dederat suam:

hoc ostensa fuit splendida charitas
igni, quae nitidum peruolat aethera,
quae terris positum pectus in empyri
caeli lumine collocat.

Martino mulier uenit et obuiam
uidit filolum surgere mortuum,
hinc amplexa piam turba fuit fidem
ueri nescia numinis.

Ingressus tumidi limina Caesaris
caelesti monitu: quod solium Dei
nutu corripuit flamma, trucem uirum
fastu flexit ab impio.

Martinum senio iam uenerabilem
coniunx magnifici regia Maximi
ad mensam famulans officiosius
acceptum coluit pie.

Exacto placidam daemone buculam
post diram rabiem restituit gregi
et sistens catulos praesul opem tulit
miti corde lepusculo.

O Martine, fuit quae tibi gloria,
uultu conspicuo quod genitrix Dei,

Agne, Tecla, Petrus, Paulus apostoli
dulces contulerint sonos.

Tu pagum precibus grandine liberum
seruasti: meritis strata tuis iacent
idola, ingemuit noxia daemonum
frontem turba timens tuam.

Martino fluuii munera seriis
exoptante Cato cum nihil antea
cepisset, monitu pontificis breui
piscem protulit optimum.

Eius praesidio naufragium maris
euasit Pharius, Brixio daemonas,
depulsaque domus peste Lycontius
argenti tribuit libras.

Suda nocte prius dinumera uero
stellarum igniculos uereque flosculos,
quam miracula mortalibus edita
praeclari meritis uiri.

Functus militia sub duce Maximo
insignem meruit uectus in aethera
inter laetitiae iubila lauream
gemmis et trabea nitens.

Immortale bibit nectar et aurea
nepenthes patera, uescitur optimae
succis ambrosiae dulcibus, et manum
dextram porrigit omnibus.

FINIS

A himnusz prózafordítása

Miután minden bűn szennyétől megtisztult, világosítsd meg szívemet, lelkemet, legjelesebb Márton, hogy a lant melikus mértéken zengjen szent dicséretet.

[5] Kegyelem nélkül nem szállhat alá semmilyen emberi művészet az égből az Egyedüli Jótól, aminél nincs üdvösebb, nincs ragyogóbb, ahonnét a jó szétárad a földön.

Márton, Pannónia tündöklő dísze, aki [10] Sabaria egyik igen előkelő családjából származott, és akiben ragyogó ifjúként Ticinumban nevelkedve a legjelesebb természet nyilvánult meg.

Illő engedelmességgel viselte el újoncként a terhes katonaságot, jobban félve Krisztust Caesarnál: szegényeket [15] gondozott, nyájasan segítségére sietett a nyomorultaknak, ruhát adott annak, aki rászorult.

Kedves volt Isten előtt Márton kegyessége, amikor odaadta szétvágott köpenye egyik felét a nagy hidegtől reszkető, [20] már a haláltól tartó embernek.

Egy éjjel Isten angyalok körében feltűnő Fia a legnagyobb fényességben megjelenve így szólt: Ezzel a ruhával öltöztetett fel engem az én katekumenem, az értem harcoló Márton.

[25] Mártonnak már szentté válása előtt sem ártott a kegyetlen Caesar bősz haragja, sem rabló, sem ravasz ördög, nem állta útját sem a hitszegő eretnekség, sem a hunyor elnehezítő ereje.

A zord balsorsot megtöri a szilárd hit, [30] a bűntől tiszta, Isten segedelmében bízó szív rezdületlen marad, fenyegesse bár ezer vad veszedelem.

Mártonnak az isteni Hilarius mutatta meg az őszinte hit rejtett ajándékait, [35] s engedte, hogy szent monostort építsen szűzi szolgálatra,

amelyben, midőn Krisztusnak kegyes katonaként hadakozott érted, szíve mélyéről áradó imáival érdemessé vált arra, hogy [40] visszaadja a halottak életét.

Óh, Márton, milyen szavakkal is tudnék felérni a fényes dicséretekhez vagy milyen dallal hozzád magadhoz, amelyek okán a Tours-i nép egybehangzó akarattal választott püspökké.

[45] Nem változtatta meg a remete lelkét a főpapi méltóság, hanem a nehézségek dacára végigjárta a zord utat az igazság nehéz ösvényén vezetve társait.

Márton vezetése alatt a szent nyáj a legjobbtól [50] tanulta el az életszentség mércéjét, és a nehézségek közepette is erényre törekvő közösség igencsak nagy díszre lett érdemessé.

Mértéket és határt szabott az üres szertartásoknak és a pokol különféle kultuszainak, [55] ősi berkeket és templomokat pusztított el, miközben terjesztette az igaz hitet.

Márton azáltal, hogy a kereszt jelét magára rajzolva félelem nélkül állt a zuhanó fa elé, a kegyetlen [60] áldozatoktól a bűnbocsánat forrása felé fordította a nyakas pogányokat.

Amikor a szentélyt megszabadította az elharapódzó tűztől, a kereszt erejével elhárította a lángok ropogását a szomszéd házaktól, s érezte is a rossz szellemektől megóvó angyalokat.

[65] Aki Márton nyakát őrjöngésében karddal akarta elmetszeni, lesújtván a földre roskadt, a vad bérgyilkos is megdermedt, miután kiütődött kezéből a kés.

Senki se pengesse most a geta lantot, [70] hallgasson most az Acheloisok bűvös hangja, s már se Amphión, se Arión pengetőjét ne magasztalja koholt mese.

Mártonban megvolt a nyelv ilyetén égből beléoltott kegyelme, az olyannyira hathatós szó, [75] hogy beszédével lecsillapította a vadakat, s kegyes hangjával a sziklákat is könnyűvé tette.

Ki tudná elsorolni, hány betegséget űzött el imáival, hány kegyetlen démont, a lélek hány ragályát és rémisztő félelmét, [80] rácáfolva a józan észre.

A lépcsőn leeső, súlyosan megsebesült és vérben ázó Mártont égi angyal illette gyógyító balzsammal és adta vissza épségben.

[85] Mennyit engedett egy papnak a királyi méltóság: amikor elsőnek ivott az arany kehelyből, miközben Maximus Caesar csodálta a férfit, szép példával szolgált.

Óh, Márton, micsoda öröm [90] járta át a lelked, hogy látta a jóságos angyalokat, miféle hit erősítette, amikor visszaverte a megjelenő démonok számos fajtáját?

Krisztus képében, válogatott cselvetésekkel sem bírt rá [95] az álnok szemfényvesztő szándékod megváltoztatására, a szent kereszt, a szent hit messze űzte a démon csapdáját.

A mindenki között derék Márton élete virágzása alatt nőttön nőtt Krisztus számtalan dicsérettől fényes hite, s [100] a kegyes nép arany erényességben élt.

A mindenkor szerencsés és boldog püspök égiekhez törekvő szívvel állhatatosan kerülte a lágy gyönyöröket és tétlenséget, bízva a szent imádságokban.

[105] Márton a kegyelem változatos ajándékaival az egyiptomi remeték fölé magasodott, amely elvonult férfiak a magányban és a szent szigorúságban lelték örömüket.

Tudják ezt a szírek, hallotta az etióp, [110] Memphis, a perzsa, Pharos, a párthus és India, még a legtávolabbi szigetek is, amelyeket az Oceanus választ el tőlünk.

Márton feje felett fényes nappal, az égnek való áldozatbemutatás közben tűzgömb jelent meg, [115] mert a dermesztő hidegben titkon egy szegény embernek adta a ruháját:

e tűzben megmutatkozott a tündöklő szeretet, amely a ragyogó égbe száll, amely a földre helyezett szívet az [120] ég tündöklő fényébe helyezi.

Egy asszony is jött Márton elébe, majd látta meghalt kisfiát feltámadni; e tett hatására a tömeg, amely az igaz istenséget eddig nem ismerte, befogadta a kegyes hitet.

[125] Isteni intésre átlépve a felfuvalkodott Caesar küszöbét a trónszéket égi parancsra felemésztette a tűz, amely által a nyers férfit elfordította a kegyetlen gőgtől.

A már öreg és tiszteletreméltó Mártont [130] a nagyságos Maximus királyi felesége az asztalnál készségesen szolgálva kegyes módon tisztelte meg vendégét.

A démont kiűzve, az átkos őrület elmúltával lecsillapítva terelte visszsza a tehénkét a gulyába, [135] és a kutyákat leültetvén lágyszívűen segített a kisnyúlon.

Óh, Márton, milyen megtiszteltetés volt számodra, hogy Isten anyja, Ágnes, Tekla, Péter és Pál apostolok látható alakban [140] édes szavakkal társalogtak veled.

Te őrizted meg a mezőt imádsággal szabadítva meg azt a jégesőtől, érdemeid révén fekszenek a bálványok földre borítva, tekintetedet félve jajdul fel a démonok ártó serege.

[145] Mikor Márton a folyó ajándékait komoly szóval kérte, s jóllehet azelőtt Cato semmit sem fogott, a püspök rövid intésére a legkiválóbb halat húzta ki.

Az ő oltalma révén kerülte el a hajótörést [150] Pharius, Brixio a démonokat, s miután Lycontius házából kiűzte a betegséget, egy font ezüstöt ajánlott fel az.

Felhőtlen éjszakán előbb számolod meg a csillagok lángocskáit, tavasszal a kis virágokat, [155] mint a kiváló férfi arra érdemes halandókkal tett csodáit.

Bevégezvén a Legfőbb vezetése alatt töltött katonai szolgálatát, ékes babérkoszorúra lett érdemessé boldog ujjongások között az égbe emelve, [160] bíborszegélyű togában drágakövektől ragyogva.

Halhatatlan nektárt iszik és a nepenthes arany kelyhét, a legjobb ambrózia édes zamatát ízleli kitárva jobbját mindenki felé.

VÉGE

TARTALMI ÉS FORMAI SOKSZÍNŰSÉG SZENT MÁRTON-ÉNEKEINKBEN

SZELESTEI N. LÁSZLÓ

A 19–20. században nyomtatott énekeskönyveinkből eltűntek a barokk kori Szent Mártonról szóló énekek, miközben a néphagyományban Szent Márton kultusza a mai napig sokféle módon jelen maradt. Ha megnézzük az utóbbi másfél évszázad elterjedt énekeskönyveit,[1] nincs bennük ének Szent Mártonról. A II. Vatikáni zsinat reformjait tükröző *Éneklő Egyház, Római katolikus népénektár*[2] egyetlen – új szövegösszeállítású – Szent Mártonról szóló népéneket tartalmaz.[3] Kivételnek tekinthető Szemenyei Mihály és Kapossy György 1890-ben kiadott, a szentekről szóló énekekben bővelkedő kiadványa.[4]

Az 1820-as évektől a 20. század elejéig a magyarországi németek számára nyomtatott énekeskönyvekben sem volt Szent Mártonról ének.[5]

---

[1] Bogisich M., *Őseink buzgósága*, Budapest, 1888[1]; Zsasskovszky F., *Énekkönyv*, Eger, 1922[13]; Tárkányi B. – Zsasskovszky F., *Katolikus egyházi énektár*, Eger, 1855[1], vagy mai énekeskönyveink: Harmat A. – Sík S., *Szent vagy, Uram!*, Budapest, 1931[1] és a napjainkban leggyakoribb *Hozsanna* című kézi énekeskönyv.

[2] Budapest, 1985[1].

[3] nr. 307: *Zengje a szívünk…*

[4] Szemenyei M. – Kapossy Gy., *Római katholikus egyházi énekek, részint a régibb énekeskönyvek-, részint a nép és a kántorok ajkán élő hagyományos énekek-, úgy saját szerkesztményeiből, I–II*, Eger, 1887–1890, II, 451, nr. 565: *Jertek szenteiben az Urat dicsérni…* (7 strófa), nr. 566*: Márton, Pannónia fénye s dicsősége…* (6 strófa). A kiadványban a Mária-énekeken kívül a szentekről szóló énekek: II, nr. 297–576. A *Jertek szenteiben az Urat dicsérni…* kezdetű éneket 2010-ben Szili Ernő novai kántor énekeskönyvében kiadta (*Az egyházi év népénekei*, Nova, 2010, nr. 475).

[5] H. P. Zelfel, *St. Martin lasst und singen… Lieder und Gebete aus dem Burgenland = Heiliger Martin: Geschichte, Kult, Patronanz*, Eisenstadt, 2014 (Burgenländische Forschungen, 107), 119–127.

A népénekek gyakoriságát vagy elmaradását a szent ünnepének rangja befolyásolta. A szentek ünnepének számát VIII. Orbán pápa 1642-ben 34-re csökkentette, Szent Márton napját is törölte a parancsolt ünnepek közül. A 18. században folytatódott ez a tendencia, 1771-ben a szentek parancsolt ünnepeinek száma háromra apadt.[6] Néhány egyházmegye, Pannonhalma, továbbá jelentős számú egyházközség Szent Mártont védszentként ünnepelte.[7]

Hozzáférhető barokk kori énekeskönyveink átnézésével Szent Mártonról 31 változatos tartalmú és formájú éneket találtam, 18 kötetben. Sajnos nem állt módomban kézbe venni az ismertebb kéziratos kötetek közül az *Ivánci*, *Kenyeri*, *Gasztonyi*, *Zirci* és *Vöcsey-énekeskönyv*eket.[8] Az énekek 22 strófaformája a népénekek formagazdagságát tükrözi. Tematikailag is változatosak ezek az énekek, csak elvétve akad köztük egyhangú, konkrétumok nélküli, amilyenné a szentekről szóló népénekeinket a 19. század gyakran változtatta. Ennek végső állomása, hogy a szent ünnepén (ha egyáltalán megülték azt) a besorolása szerinti közös éneket ajánlják. Szent Márton hitvalló szent, a Tárkányi-Zsasskovszky énekkönyvben a hitvallókról közölt közös ének első sorának névcseréjével (*Egy dicső hitvalló magasztalására → Szent Márton püspöknek magasztalására*) kell énekelni a hitvallókról szóló éneket.[9] 11 strófa, Szent Mártonról semmi konkrétumot nem tartalmaz. Szent Márton magyar nyelvű officiumának nyomát őrzi a kéziratos *Bozóky énekeskönyv* (pp. 489–490). Szent Mártonhoz szóló imafüzér (például kilenced) létéről nincsen tudomásom.

Népénekeink kiadásának ma két alapesete van. Tudományos célú például a *Régi magyar költők tára* című sorozatban[10] egy-egy kor-

[6] Mihályfi Á., *A nyilvános istentisztelet*, Budapest, 1933, 97–100.
[7] A Szent Márton tiszteletére szentelt magyarországi templomok: Bálint S., *Ünnepi kalendárium, II*, Budapest, 1977, 459–461.
[8] Az *Ivánci*- és a *Kenyeri énekeskönyv* Erdélyi Zsuzsanna gyűjteményében, a *Gasztonyi énekeskönyv* Perger Gyula gyűjteményében található, a *Zirci* és a *Vöcsey-énekeskönyv* lappang (Stoll, nr. 242, 244.).
[9] Tárkányi B. – Zsasskovszky F., *Katolikus egyházi énektár*, Eger, 1900[3], 408. ill. 445.
[10] *Régi magyar költők tára, XVII. század, 7: Katolikus egyházi énekek (1608–1651)*, sajtó alá rend. Holl B., Budapest, 1974. – *Régi magyar költők tára, XVII. század,*

szak énekanyagának teljességre törekvő bemutatása, minden ének valamennyi előfordulásának, szövegváltozatának regisztrálásával. Gyakorlati céllal a múlt énekanyagából kántorok, hívek, kórusok vagy iskolák számára látnak napvilágot kiadványok. A két típus funkciója eltér egymástól. A tudományos kiadásnál fontos a teljesség, a változatok elkülönítése, a jegyzetapparátus. A gyakorlati céllal készült kiadásokban lényeges a könnyű áttekinthetőség, könnyen érthetőség. A szövegeket összegyűjtő személynek döntenie kell: csak egy változatot, egy dallamot, egy szöveget közölhet. A régi korok kántoraihoz hasonlóan kezeli a szöveget, esetenként változtat azon, csak nagyon ritkán tekint érinthetetlennek egy szövegváltozatot. Általában kontaminálja az ismert szövegeket, nem ritkán ritmusképletet (ezzel együtt dallamot) változtat. A kiadott szövegeket az utóbbi esetben el kell fogadnia az egyházi hatóságnak is (cenzúra).

2016-ban tudomásom szerint a magyar nyelvű, kora újkori Szent Márton énekekből két kiadvány készült.

1. Ismeretterjesztő céllal tettem közzé prédikációkat és népénekeket.[11] Arra törekedtem, hogy a kiadott énekek a tematikai és formai sokféleséget tükrözzék. Ennek érdekében párhuzamosan közöltem egyes variánsokat. Lapalji jegyzetben adtam meg a közölt szöveg lelőhelyét, továbbá a nótajelzés és ritmusképlet alapján kikövetkeztetett dallam szakirodalmi hivatkozását.

2. *Szent Márton tisztelete szülőföldje hangján: Népénekek* címmel egy 18 éneket tartalmazó kiadványban Medgyesy S. Norbert szintén kora újkori énekeket adott közre.[12] Minden tétel előtt felsorolja az ének előfordulásait. A gyakorlati célú kiadások hagyománya szerint nem (mindig) törekszik azonban egy-egy változat pontos követésére. Minden éneket kottával közölt – a nótajelzések alapján (néhol népi gyűjtés figyelembe vételével). A füzetnek jelentős szerepe lehet a barokk kori Szent Márton énekek felélesztésében.

15/A-B: Katolikus egyházi énekek (1660-as, 1670-es évek), a szövegeket sajtó alá rend. Stoll B., a jegyzeteket [B-kötet] írta: Holl B., Budapest, 1992.

[11] *Barokk prédikációk és népénekek Szent Márton püspökről,* vál., s. a. r., bev. Szelestei N. L., Budapest, MTA-PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2016 (Pázmány Irodalmi Műhely, Lelkiségtörténeti források, 5).

[12] *Szent Márton tisztelete szülőföldje hangján: Népénekek (Gyakorlati kiadás)*, összeáll. Medgyesy S. N., Szombathely, 2016.

A könnyebb kezelhetőség és áttekinthetőség érdekében egyetlen táblázatban helyeztem el a két kiadványban található énekeket. A munka során tapasztalt összefüggéseket megemlítve a továbbiakban a táblázat első oszlopában szereplő sorszámra utalok, a számok alapján az énekek szövegkiadásai visszakereshetők. A két kiadásban előforduló különbözőségeket nem kritikaként emlegetem, azok az eltérő kiadási célok sajátosságaiból adódnak.

Két éneknek a strófaformáját a kézirat 18. századi tulajdonosa (rekonstruálhatóan) alakította át. A *Varsányi énekeskönyv*be másolt éneket (10. sz.) a kötet egykorú tulajdonosa ceruzás bejegyzésekkel 4 x 13(7+6) szótagos sorokból álló strofikus éneket 4 x 12(6+6) szótagossá alakította, az új strófaformához új nótajelzést is adott: a *Mittitur* helyett: *Ó áldott szent Isten*. Az ének harmadik strófáját áthúzta.

A *Dőri énekeskönyv* egyik Szent Márton éneke (*Szent Márton, magyarok fénye*…) érdekesen függ össze a *Paksi Márton György énekeskönyvé*ben szereplő változattal (17. sz. első változata és 18. sz.). Paksi az első strófában még refrénes éneket másolt, aztán a továbbiakban a refrén elhagyásával két-két strófa első két sorából alakította ki a négysoros strófákat. A harmadik strófában még tévesztett, másolni kezdte a refrént <Óh>, de áthúzta azt. A továbbiakban annyira mechanikusan másolt, hogy az utolsó, 11. strófában nincs 3. és 4. sor, mert a *Dőri énekeskönyv* szerinti változatban elfogyott a szöveg. Paksi nem adott nótajelzést ének-összeállításához, de annak a ritmusképletére (4 x 8 szótagos négysoros strófák) sokféle dallam ráhúzható volt. A Medgyesy által közölt változat szövege (úgy tűnik) logikai rendbe szedett összeállítás, bár nem mentes az ismétlődő motívumoktól.[13]

Ha már említettük a *Szent Márton, magyarok fénye*… kezdetű refrénes éneket (17., 18. sz.): közös a sokféle változatban, hogy az előénekes két-két 8 szótagos sorban ad ismereteket, aztán erre válaszul nyolcféle könyörgő refrén fordul elő.

[13] *Uo.*, 5. ének. Medgyesy S. Norbert az éneket közli az *Énekelt történelem, I: Az államalapítás kora Álmos vezértől László király szentté avatásáig* című oktatási segédkönyvében is (Budapest, 2016, nr. 5), elhagyva az előző jegyzetben idézett műben közölt 17., 19. és 20. strófákat.

Ó Szent Márton, esedezzél / Mennyben értünk.
Ó Szent Márton, Légy értünk /Mennyei parton.
Ó Szent Márton püspök, imádj / Istent értünk.
Ó Szent Márton, / Mennyországi parton / Értünk légy.
Ó Szent Márton, / Mennyországi patrón / Értünk légy.
Ó Szent Márton, / Mennyországi párton / Értünk légy.
Ó Szent Márton, Mennyországban / Imádj Istent értünk.

*Paksi Márton György énekeskönyvé*nek refrén nélküli változatáról az előzőekben volt szó.

Néha nem dönthető el, hogy egy vagy két énekről van szó. Én egy szám alá vontam a *Pécsi énekeskönyv* és egy 18. század közepi énekeskönyv (a szöveg terjedelmét felére csökkentő) énekét (16. sz.). Medgyesy két számon közölte ezeket. Nála is, nálam is eltérő dallam szerepel a hosszabb és a rövidebb változathoz. A sokat másolt, *Szent Márton püspök, Isten szolgája…* kezdetű énektől azonban elkülönítettem az azonos dallamra énekelt *Pannóniában, Sabariában Szent Márton születék* kezdetű énekeket (21. és 14. sz.). Medgyesy az utóbbit belehelyezte az előző vers kronológiailag megfelelő helyére.[14]

A régebbi énekek szóhasználatban is különböznek a 18. század végén keletkezettektől. A *Pécsi énekeskönyv* egyik tétele korábbi históriás énekek jellegzetességeit hordozó epikus ének (7. sz.).[15] Ugyanezeket a történeteket Náray György *Lyra coelestis*-e (1675) már bonyolultabb strófaszerkezetben adja elő (11. sz.).

A felelgetős énekek típusát képviselik az ún. válaszos (talán búcsús) énekek 3. és 5. sz.). Ezek egyike *Paksi Márton György énekeskönyvé*ben található, 4 x 8 szótagos strófákból áll; a másik, a *Vépi énekeskönyv*ben. Az utóbbiban az előénekes 12 szótagos sorát 8 szótagból álló felelet követi, ezekből áll össze a négysoros strófa. (Medgyesynél, aki szintén csak a *Vépi énekeskönyv*et említi forrás-

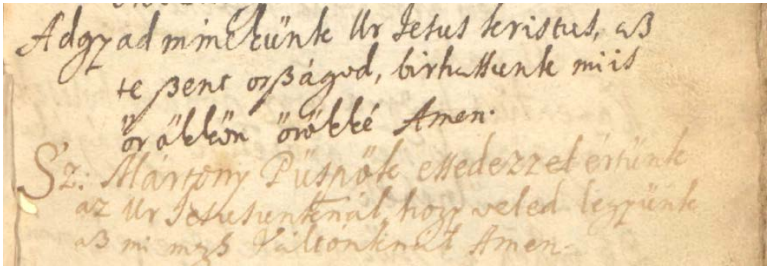
[14] *Uo.*, 4. ének. – Az ének szerepel az *Énekelt történelem* című összeállításban is (13. jegyzetben *i. m.*, nr. 4), elhagyva a 12. jegyzetben idézett műben közölt 11. és 14. strófákat.

[15] *Uo.*, 3. ének, szövegében néhol eltérve a megadott forrástól, a *Pécsi énekeskönyv*től. – Az ének szerepel az *Énekelt történelem* című összeállításban (13. jegyzetben *i. m.*, nr. 3.), elhagyva a 12. jegyzetben idézett műben közölt 19 strófából a 2–4. strófákat, amelyek nem historikus jellegűek.

ként,[16] a 12 szótagos sorokból 10-esek lettek.) Az ének több sora előfordul az 1674-es *Cantus catholici* Páduai Szent Antalról szóló énekében.[17] Bizonyára egyéb szövegazonosságok is kiderülnek majd, ha a népénekeink adatbankjába az énekszövegek is bekerülnek.[18]

A 18. századi énekreformok során több olvasmány- és evangéliumének is keletkezett,[19] hogy az adott ünnep szentmiséjének szövegéhez közelebb álljon, mint az addigi énekek. Erre találunk példákat Szentmihályi Mihály kéziratban maradt köteteiben (1., 2. sz.), vagy Kozik Mátyás verseskönyvében (12. sz.).

Szent Márton napja a jeles napok közé tartozott, az elnevezés sokáig használatos volt protestáns körökben is. A *Zöngedező mennyi kar* című evangélikus énekeskönyvben[20] még a 17. század utolsó évtizedében is előfordult Szent Márton napjára szóló ének. Ezt az *Écsi énekeskönyv* úgy katolizálta, hogy a végére írt egy Szent Márton közbejárását kérő strófát (31. sz.).



Az utolsó példa *Szoszna Demeter énekeskönyvé*ből való. Szosznánál sok a hazafias ének (például a *Boldogasszony Anyánk* legkorábbi változata), nem meglepő hát, hogy a *Szent Márton püspök, Istennek szolgája* kezdetű, 24 strófás ének szövegében az epikus,

[16] *Uo.*, 18. ének.
[17] *RMKT* XVII/15 (10. jegyzetben *i. m.*), nr. 463.
[18] A népénekek adatbankját az MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport készíti.
[19] Vö. Papp Á., *„Epistola és Evangélium szerint való énekek”: 18. századi kéziratos katolikus kántorkönyveink tanúsága*, Zenetudományi Dolgozatok, 2011, 151–176.
[20] (Ács M.), *Zöngedöző mennyei kar, azaz […] isteni dicséreteket […] magában foglaló könyvecske*, Lőcse, 1692–1694 között, (*RMK* I 1589a), 138.

életrajzi események helyett a hazafias elemek kerülnek előtérbe (22. sz.). (Medgyesy a néhol logikátlan sorrendet strófák elhagyásával és a sorrend átalakításával „rendezte”.[21]) Egy ötstrófás egység ebben az énekben talán protestáns énekből való átvétel (8–12. strófák). Az ének első két strófája Kájoni *Cantionale catholicum*-ában Keresztelő Szent Jánosról szóló énekben szerepel.[22]

Az érdekességek felsorolását néhány észrevétellel zárom. A Szent Márton-énekekben gyakori a hazafias felhang (10., 22., 26., 30. sz.), ám az életrajzi elemek csak néhány esetben halványodnak el. Jól kitapintható néhol a liturgikus eredet, például a breviáriumi himnusz fordítása (6., 16. sz.), a breviáriumi életrajz megverselése (8. sz.). Az olvasmány- és evangéliuménekekkel együtt keletkezett, oktatási céllal az Ányos Pálnak tulajdonított vers (28. sz.).

Szent Márton ünnepének eltörlésével, de különösen a szentek szerepének háttérbe szorulásával a 18. század végétől a Szent Mártonról szóló énekek szinte teljesen eltűntek énekeskönyveinkből.

[21] Medgyesy, *Szent Márton tisztelete* (12. jegyzetben *i. m.*), 12. ének.
[22] *RMKT* XVII/15 (10. jegyzetben *i. m.*), nr. 473.

A táblázatban használt rövidítések

*	Besorolás az alábbi kiadvány alapján: *Barokk prédikációk és népénekek Szent Márton püspökről,* vál., s. a. r., bev. Szelestei N. L., Budapest, MTA-PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2016 (Pázmány Irodalmi Műhely, Lelkiségtörténeti források, 5).
**	Besorolás az alábbi kiadvány alapján: *Szent Márton tisztelete szülőföldje hangján: Népénekek (Gyakorlati kiadás)*, összeáll. Medgyesy S. N., Szombathely, 2016.
ÉE	*Éneklő egyház: Római katolikus népénektár liturgikus énekekkel és imádságokkal*, Budapest, 2016[12].
H	*Hozsanna! Teljes kottás népénekeskönyv a Harmat –Sík "Szent vagy, Uram!" énektár énekeivel, kibővítve…*, (szerk.) Bárdos L. – Werner A., Budapest, 2008[21].
K	Kézirat
Ny	Nyomtatvány
Bozóky-ék.	*Bozóky Mihály énekgyűjteménye,* 1775 körül. Magántulajdonban. – STOLL, nr. 1091, mikrofilm: OSZK, FM 1/1663.
BOZÓKY	*Katólikus kar-béli kótás énekeskönyv* Bozóky M., *Katólikus kar-béli kótás énekeskönyv*, Vác, 1797.
CantHung	*Cantionale Latino-Hungaricum*, (18. sz. 2 fele), Budapesti Egyetemi Könyvtár, Kézirattár, A 118 – STOLL, nr. 465.
CC, 1674	*Cantus catholici Latino Hungarici*, Kassa, 1674 – RMK I 1159. – oszkdk.oszk.hu.
Écsi ék.	*Écsi énekeskönyv*, 1700–1725, Pannonhalma, Főapátsági Könyvtár, 10a E 29/3. – STOLL, nr. 159.
Egervári ék.	*Egervári énekeskönyv*, (18. sz. 2. fele), Szombathely, Egyházmegyei Könyvtár – STOLL, nr. 1138.
Énekek könyve	(Ányos P.), *Énekek könyve szükséges litániákkal és imádságokkal*, Pest, 1785.
Deák–Szentes kézirat	*Deák–Szentes kézirat*, 1774, Országos Széchényi Könyvtár, Zeneműtár, Ms. Mus. 4374 – STOLL, nr. 318.
Döri ék.	*Döri énekeskönyv*, 1763–1774, Pannonhalma, Főapátsági Könyvtár, 10a E 29/1 – STOLL, nr. 269.

Herchl-ék. *Herchl Antal-énekeskönyv*, 1765–1801, Pannonhalma, Főapátsági Könyvtár, 10a E 3 – STOLL, nr. 279.

KÁJONI, 1676
Kájoni J, *Cantionale catholicum, Régi és új, deák és magyar ájtatos egyházi énekek, dicséretek, zsoltárok és litániák*, Csík, 1676 – *RMK* I 1188 – *„...édes hazámnak akartam szolgálni”*, összeáll. Domokos P. P., Budapest, 1979 – oszkdk.oszk.hu.

KÁJONI, 1719
Kájoni J., *Cantionale catholicum. Régi, és új deák, és magyar ájtatos egyházi énekek, dicsíretek, zsoltárok és litániák…*, Csík, 1719.

OSZKK Országos Széchényi Könyvtár, Kézirattár

OSZKK, Quart. Hung. 1541.
Katolikus énekeskönyv, I–II. kötet, (18. sz. közepe), OSZKK, Quart. Hung. 1541 – STOLL, nr. 288.

OSZKK, Quart. Hung. 4000.
Katolikus énekeskönyv, 1790, OSZKK, Quart. Hung. 4000 – STOLL, nr. 397.

Kozik-ék. *Kozik Mátyás ék.: Egyházi Újesztendő, azaz ösztendő által való szent evangyéliomoknak versekbe foglaltatott rövid summája*, Kozik Mátyás kézírása (talán versei?), Osgyán, 1734, OSZKK, Oct. Hung. 568.

MihálF-kódex
Mihál Farkas-kódex, 1677–1687, OSZKK, Oct. Hung. 482 – STOLL, nr. 103.

Mocsy-ék. *Mocsy Elek énekeskönyve. Istenes énekek, melyeket deák korában sok írott és nyomtatott könyvekbül öszveírogatott Mocsy Elek*, 1798, OSZKK, Quart. Hung. 391 – STOLL, nr. 436.

NÁRAY, *Lyra coelestis*
Náray Gy., *Lyra coelestis svavi concordia divinas laudes personans. hominumque animos a terrenis ad coelestia avocans*, Tyrnaviae, 1695 – *RMK* I 1479.

PaksiMGy-ék.
Paksi Márton György énekeskönyve [Öttevényi énekeskönyv], 1760–1761 – Győr, Xantus János Múzeum. (Lappang.) Mikrofilm: OSZKK, FM1/2203; MTAK, A 2669/1 – STOLL, nr. 261.

Pécsi ék. *Pécsi énekeskönyv*, 1674, Pécs, Egyetemi Könyvtár, 67068 – STOLL, nr. 98.

PetriA-ék. *Petri András énekeskönyve*, 1630–1631, OSZKK, Quart. Hung. 1395, STOLL, nr. 50.

RDMT I Csomasz Tóth K., *A XVI. század magyar dallamai*, Budapest, 1958 (Régi magyar dallamok tára, 1).

RMDT II Papp G., *A XVII. század énekelt dallamai*, Budapest, 1970 (Régi magyar dallamok tára, 2).

RMK I Szabó K., *Régi magyar könyvtár, I*, 1531–1711, megjelent magyar nyomtatványok, Budapest, 1879.

RMKT XVII/7
Régi magyar költők tára, XVII. század, 7: Katolikus egyházi énekek (1608–1651), sajtó alá rend. Holl B., Budapest, 1974.

RMKT XVII/15
Régi magyar költők tára, XVII. század, 15/B: Katolikus egyházi énekek (1660-as, 1670-es évek), Jegyzetek, írta Holl B., Budapest, 1992. (A 15/A kötet az énekszövegeket tartalmazza, ennek sajtó alá rendezője Stoll B.)

RMKT XVII/17
Régi magyar költők tára, XVII. század, 17: Evangélikus és református gyülekezeti énekek (1601–1700), szerk., jegyz. H. Hubert G., sajtó alá rend. Vadai I. (szövegek) és Ecsedi Zs. (dallamok), Budapest, 2016.

RPHA *Répertoire de la poésie hongroise ancienne: Manuel de correction d'erreurs dans la base de données*, I–II, direction I. Horváth, assisté par G. H. Hubert, ont coopéré à ce travail Zs. Font, J. Herner, E. Szőnyi, I. Vadai, Paris, 1992 (Ad Corpus Poeticarum).

SifterF-ék. *Sifter Ferenc énekeskönyve*, 18. sz. 2. fele, OSZKK, Oct. Hung. 1133 – STOLL, nr. 466.

STOLL Stoll B., *A magyar kéziratos énekeskönyvek és versgyűjtemények bibliográfiája (1542–1840)*, Budapest, 2002[2].

Szakolczai-ék.
Szakolczai István-énekeskönyv, 1762, OSZKK, Quart. Hung. 1085 – STOLL, nr. 266.

SZENTMIHÁLYI, *Egyházi énekes könyv, I–II*
Szentmihályi M., *Egyházi énekes könyv, I–II*, Eger, 1797–1798.

Szentmihályi, ék. kézirat1
Szentmihályi M., *Egyházi énekes könyvének nyomdai kézirata*, 1796, Eger, Érseki Levéltár, A. V. 914.

Szentmihályi, ék. kézirat2
(Szentmihályi M.), *A Püspöki Egri Megye énekeskönyvének első része*, kézirat, 179?, Eger, Érseki Levéltár A. V. 914.

Szentmihályi, ék. kézirat3
(Szentmihályi M.), *Az Egri Püspöki Megye énekeskönyvének első részében foglalt énekek tulajdon nótájának kottizációja*, 179?, Eger, Érseki Levéltár A. V. 914.

SzosznaD-ék.
Szoszna Demeter György énekeskönyve, 1714–1715, Pannonhalma, Főapátsági Könyvtár, BK +202 – STOLL, nr. 178.

Varsányi ék.
Varsányi énekeskönyv, 18. sz. 2. fele, Pannonhalma, Főapátsági Könyvtár, 10a E 29/2 – STOLL, nr. 483.

Vépi ék. *Vépi énekeskönyv*/*Vépi kántorkönyv*, 1731, Szombathely, Berzsenyi Dániel Könyvár, Savariensia Hb. 1058.; *Vépi kántorkönyv*, Budapest, 2014. (DVD–ROM) – STOLL, nr. 1047.

Sor-szám * **	**Incipit +** az ének jellemző vonása*	**Strófaforma***	**Dallam*** a *Barokk prédikációk és népénekek* kiadvány alapján	**Dallam**** a *Szent Márton tisztelete szülőföldje hangján* kiadvány alapján	**Str.***	**Str.****	**Lelőhely***
1 –	A főpap tetszett az Úrnak… (Olvasmányének)	8/8/8/8	Királyi zászlók... – Kotta	–	K: 2	–	Szentmihályi-ék, kézirat2, p. 116. (Dallama: Szentmihályi-ék, kézirat3, p. 21.)
2 –	Gyújtott gyertya kitéteték… (Evangélium-ének)	8/8/12	Üdvözlégy királyné, vagy: Áldjad ember e nagy jódat – Kotta	–	K: 2	–	Szentmihályi-ék, kézirat2, p. 17. (Dallama: Szentmihályi-ék, kézirat3, p. 17.)
3 –	A Szent Márton innepében… (Válaszos ének)	8/8/8/8	Isten Fia magát (?!)	–	K: 4	–	PaksiMGY-ék, p. 572.
4 –	A Szent Márton, Istennek szent szolgája… (Életrajzi ének)	11/16(7+9)	Szűz támada pogán népnek – RMDT II, nr. 3.	–	K: 9	–	Döri-ék, f. 181.
5 18	Az Szent Márton püspök, híres csudák által… (Válaszos ének)	12(6+6)/8/ 12(6+6)/8	Bűséges irgalmú – RMDT II, nr. 179.	17. sz., Krisztus virágunk – ÉE 111; H 89.	K: 7	K: 6	Vépi-ék, pp. 242–243.
6 –	Az Úristennek kedves szolgája… (Életrajzi ének)	16(5+5+6)/ 11(5+6)	Az Úr Istennek, Krisztus Jézusnak – RMDT I, nr. 130.	–	K: 6	–	SifterF-ék. f. 51v.

7 3	Boldog az oly ember bizonnyal Istenben… RMKT XVII/15, nr. 515. (Históriás, tanító, breviáriumi ének)	12/12/12/12	Fohászkodom hozzád, Uram – RMDT I, nr. 97.	Mikor Máriához… (16. sz + csángóm. gyűjtés) – ÉE 265.	K: 20	K: 19	Pécsi ék, ff. 55v–57v.
8 14	Dicső Szent Márton püspök, magyarok reménye… (Életrajzi, breviáriumi ének)	7/6/7/6/7/7/6/7/7/6	Dicséretes a gyermek – Kotta – RMDT II, nr. 260–261.	Dicséretes a gyermek; Nagy örömnap ez a nap – ÉE 29.	K: 5; Ny:4	Ny: 4	Bozóky-ék, pp. 489–490.; BOZÓKY, *Katolikus kar-béli kótás ék*, p. 260.
9 –	Dicső Szent Márton, Magyarországnak… (Életrajzi ének)	16(5+5+6)/ 11(5+6)	Követé vala – RMDT I, nr. 130/III.	–	K: 5	–	Varsányi-ék, p. 190.
10 10	Dicsőséges Szent Márton… (Életrajzi, hazafias ének) Ó dicső Szent Márton…	4 x 13(7+6) 4 x 12(6+6)	Mittitur – RMDT II, nr. 136? Ó áldott szent Isten (?!/)	17. sz.: Íme egykor Szent István; csíki székely gyűjtés szerint – ÉE 49.	K: 8 K: 7	K: 8	Varsányi-ék, pp. 187–189.
11 –	Gyermekek ma vigadjatok… (Hazafias ének)	8/7/16/18/11/16/11	– Kotta	–	Ny: 4	–	NÁRAY, *Lyra coelestis*, pp. 123–124.
12 –	Halálunkra kell vigyáznunk… (Evangéliumének)	8/8/8/8	–	–	K: 3	–	Kozik Mátyás-ék, 44v–45r; 95v–96r.
13 6	Országunk szent apostola… (Hazafias, litániás	8/8/12(8+4)	Hozzád óhajtunk – RMDT II, nr. 24a.	Hozzád óhajtunk; Üdvözlégy mennyei bánya …; mai vasi	K: 6	K: 6	Varsányi-ék, pp. 190–191.

	ének)			gyűjtés szerint			
14 [R:4]	Pannóniában, Sabariában… (Életrajzi ének)	16(5+5+6)/ 11(5+6)	Követi vala – RMDT I, nr. 130/III.	Követi vala – ÉE 214.	K: 6	K: 5	OSZKK, Quart. Hung. 4000, ff. 41v–42r.
15 11	Szent Márton dicséretére… (Életrajzi ének)	8/7/8/7/8/7/8/7	Nota VIta [!] – RMDT II, nr. 235?	18. sz., Gimesi gyűjt., 1844; mai dunántúli gyűjtés szerint	K: 5	K: 5	Egervári-ék, p. 293.
16 1	Szent Márton, Isten szolgája… RMKT XVII/15, nr, 516. (Könyörgés, életrajzi, breviáriumi ének, himnusz)	8/8/8/8	Jesu dulcis memoria, vagy: Ave mundi – RMDT II, nr. 84, 74.	– Budai psalterium (15. sz.) alapján – ÉE 2. vagy: Az Úristent magasztalom – ÉE 190.	K: 5	K: 10	OSZKK, Quart. Hung, 1541/I, ff. 151v–152r.
16			Úristen, téged dicsérünk – RMDT II, nr. 88.	Jesu dulcis memoria – ÉE 140.	K: 10	K: 5	Pécsi-ék, ff. 57v–58v.
17 5	Szent Márton, magyarok fénye… (Életrajzi, könyörgő ének, refrénes) RMKT XVII/15, nr, 517.	8/8/12(8+4) 8/8/12(7+5) 8/8/14(8+6) 8/8/13(4+6+3) 8/8/13(6+4+3) 8/8/14(8+6)	Hozzád óhajtunk etc. Salve, salve o Regina Oltalmazz Jézus Üdvözlégy mennyei bánya Üdvözlégy mennyei bánya – Mind: RMDT II, nr. 24a.	Üdvözlégy mennyei bánya, mai dunántúli gyűjtésből	K: 19 K: 6 K: 5 K: 6 K: 6 K: 5	K: 20	Döri-ék, f. 182.; OSZKK, Quart. Hung. 1541/I, f. 152.; Herchl-ék, pp.176–177.; CC, 1674, pp. 530–531, SifterF-ék, f. 51.; SzosznaD-ék, pp. 463–464.; CantHung, pp. 170–171.; Szakolczai-ék,

							f. 36v.
18 5	Szent Márton, magyarok fénye… (Életrajzi ének)	8/8/8/8	–	Krisztus virágunk…	K: 7	K: 6	PaksiMGY-ék, pp. 569–570.
19 –	Szent Márton Magyarországban… (Életrajzi ének)	12/12/12/12	Mária, mennynek asszonya, édes anyánk – Kotta	–	K: 3; Ny: 3	–	Szentmihályi-ék, kézirat1, p. 210.; SZENTMIHÁLYI, *Egyházi énekes könyv, I*, p. 421.
20 9	Szent Márton napját szentelvén… (Életrajzi ének)	8/8/8/4/8/4	Áldjad ember e nagy jódat – RMDT II, nr. 24a.	Áldjad ember e nagy jódat – ÉE 165; H 109.	K: 5; Ny: 5	Ny:5	Szentmihályi-ék, kézirat1, p. 211.
21 4	Szent Márton püspök, Isten szolgája… (Életrajzi ének)	16(5+5+6)/ 11(5+6)	Követi vala – RMDT I, nr. 130/III.	–	K: 11, 14, 8, 14	–	SzosznaD-ék, pp. 461–463.; Döri ék, ff. 181v–182.; Egervári-ék, p. 294.; PaksiMGy-ék., pp. 570–571.; OSZKK, Quart Hung. 1541/I, f. 151.
22 12	Szent Márton püspök, Istennek szolgája… (Hazafias ének)	11/11/11/6	Az igaz hitben – RMDT I, nr. 138.	16. sz., szaffikus; Az igaz hitben – ÉE 213.	K: 24	K: 6	SzosznaD-ék, pp. 456–461.
23 13	Szent Márton püspök, mi hitünk oszlopa… (Életrajzi ének)	11/11/11(12)/ 5(6) vagy: 5/6/5/6/6/6/5	Az igaz – RMDT I, nr. 138; RMDT II, nr. 111.	Az igaz hitben, 16. sz. – ÉE 213.	K: 6		SifterF-ék, ff. 51v–52r.
24 8	Szent Márton püspöknek dicsíretes	6/7/6/7/6/6/7	Imádlak tégedet – RMDT II, nr. 206.	Leborulva áldlak… – ÉE 161; H 119.	K: 5	K: 5	OSZKK, Quart. Hung. 4000,

	életét… (Életrajzi ének)						f. 42.
25 7	Szent Márton Sabáriában született… RMKT XVII/7, nr, 99.(Életrajzi ének)	11/11	Vitamque – RMDT I, nr. 134.	–	K: 7	–	PetriA-ék, f. 11r.
26 7	Szent Márton született Magyarországban… RMKT XVII/15, nr, 518. (Életrajzi, tanító, hazafias ének)	11/11	Adjunk hálát az Úrnak, mert érdemli – RMDT I, nr. 134; – Deák, Szentes, nr. 135.	Saját, Deák-Szentes kéziratból	Ny: 14 K: 8	Ny:14	KÁJONI, 1676, pp. 470–471; 1719, pp. 403–404.; MocsyE-ék, pp. 141–142.
27 –	Szent Mártonnak ünnepnapja… (Életrajzi, tanító ének)	8/8/8/6/8/6/8/8/8/6	– Kotta	–	Ny: 10	–	NÁRAY, *Lyra coelestis*, pp. 125–127.
28 –	Szent Márton innepüllük… (Életrajzi ének)	7/8/7/8/7/7	–	–	Ny: 6 K: 6	–	*Énekek könyve*, 1785, pp. 80–82.; Egervári-ék, p. 295.; MocsyE-ék, f. 57v.
29 –	Szent Mártont szép isteni félelemmel… RMKT XVII/7, nr, 100. (Hazafias, dicsérő ének)	11/11	–	–		–	PetriA-ék, f. 11r.; MihálF-kódex, f. 24.

30 15	Szombathely városnak… (Dicsérő, hazafias ének)	3x 12(6+6)/6	Ó ki ez oltáron – RMDT II, nr. 127.	17. sz., Ó ki ez oltáron, dunántúli gyűjtés szerint – ÉE 167.	K: 6; Ny: 6	Ny:6	Szentmihályi-ék, kézirat1, p. 211. SZENTMIHÁLYI, *Egyházi énekes könyv*, pp. 421–422.
31 –	Úr Jézus Krisztus, ne hagyj elvesznünk… (Protestáns, 16. századi ének + 1 strófa Szent Mártonról) RPHA 1418.	16(5+5+6)/ 11(5+6)	Követi vala – RMDT I, nr. 130/III.[?]	–	K: 9	–	Écsi-ék, ff. 87v–88r.

A BUJÁKI TEMPLOM SZENT MÁRTON FŐOLTÁRKÉPÉNEK TEOLÓGIAI, MŰVÉSZET- ÉS KULTÚRTÖRTÉNETI ÉRTÉKE

VARGA LAJOS

Bujákot a 14. sz. elejétől ismerjük, elsősorban vára révén, mely királyi vár volt. Az uradalom egyik faluja a szóban forgó Buják volt.[1] A helyi Szent Márton tisztelet középkori eredetűnek látszik. Erre utalhat az itt található Szent Márton-hegy is, melyen Gutten István plébánosnak (1791–1804) a *Historia domus*-ban történt feljegyzése szerint templárius vagy ciszterci monostor állott. Ezen irat készítésének idejében a plébános még a romokat ismerte.[2] Ugyanakkor sem templomos lovagok, sem ciszterci szerzetesek itteni jelenlétéről a történeti irodalom nem tud.[3]

A középkori Szent Márton tisztelet oka lehet maga a vár is, mivel Szent Márton a katonaszentek közé tartozik. Ha a falu, az egykori várbirtok (*possessio*, *oppidum*), a vár alá telepedett szinte *suburbium*ként, a várral való szoros kapcsolata miatt, ez is indokolhatja a szent tiszteletét. Bizonyos hagyomány szerint Jobbágyiban a bujáki vár jobbágyai laktak. Itt Szent György személyében a középkortól kezdve mind a mai napig szintén katonaszentet tisztelnek. Itt egyértelmű, hogy a középkori kultuszt folytatták. Erre utalhat az is, hogy a

[1] Győrffy Gy., *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza IV.*, Budapest, 1998, 233; Szomszéd A., *Bujákról is kell gondoskodás történjék*, Buják, 2000, 18.

[2] Buják Rk. Plébánia, *Historia Domus Buják 1722-1766*, digitális formában a Váci Püspöki és Káptalani Levéltárban (továbbiakban: VPKL) is megtalálható. Ennek alapján íródott Nógrád megye műemléki topográfiájában a templom története. Genthon I., *Nógrád megye műemlékei*, Budapest, 1954, 154. Gutten István életének adatai: Chobot F., *A Váczi Egyházmegye történeti névtára II.*, Vácz, 1917, 758.

[3] Varga L., *A Váci Egyházmegye történeti földrajza. Készült Sándor Frigyes középkori templomokról írott kéziratának felhasználásával*, Vác, 1997, 67; F. Romhányi B., *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon*, Budapest, 2000, munkájában nem szerepel Buják.

jobbágyi templom szárnyasoltára még a török kor végén is megvolt.[4]

Bujákon a középkori Márton-tisztelet folyamatosnak tűnik, ugyanis a 17. és 18. századi vizitációk[5] mind Szent Mártont jelölik meg a templom védőszentjeként. Az 1711-es vizitációból az is kiderül, hogy a régi templom – amely a falu közepén, a régi plébániaépület mellett állt – tipikus gótikus jegyeket mutatott: pasztofórium volt benne, illetve a leckeoldalon ablakszerű fülke volt az ampolnák számára, továbbá az oltárkép fölött látható volt egy szintén tipikusan középkori képtípus is, amely Ábrahámot ábrázolta.[6] Hozzávéve, hogy a falu fennállása a második török hódoltság öt-tíz évét kivéve folyamatosnak mondható,[7] feltételezhető, hogy a templom titulusa, így a Szent Márton tisztelet is folyamatos a középkor óta. A folyamatosságot jelzi a Pongrácz-féle vizitáció is, melyben a csatolt térképen a bujáki templom képe is látható,[8] noha megjegyzendő, hogy középkori temploma dzsámiként szolgált a törököknek.[9]

[4] Varga (1997) 188.
[5] VPKL Püspöki hivatal iratai, Egyházkormányzati iratok, *Libri visitationum, Liber II*., 17–18 (1697), ill. 124–125 (1711).
[6] *In sanctuario ad cornu Evangelii est repositorium pro Venerabili, more veteri, ad cornu autem Epistolae una fenestra in muro pro ampulis.* Később a főoltár leírásánál: *desuper imago sine lista, quae iudicatur esse Abrahami.* VKPL, *Libri Visitationum, Liber II.*, 124.
[7] Szomszéd (2000) 54–64.
[8] Mezősi K., *A Váci Egyházmegye a török hódoltság idején*, Kiskunfélegyháza, 1939, 50; Szarka Gy., *A váci egyházmegye és püspökei a török hódítás korában*, Vác, 1947, lásd a térképmellékletet a 16. oldal mellett.
[9] Genthon (1954) 153.

1. kép. A bujáki templom

2. kép. A bujáki templom belső képe

Kérdéses ugyanakkor, hogy a Szent Márton hegyen lévő templomnak mi lehetett a titulusa. A név valószínűleg ősi kultuszhelyre utal, mert a történelmi névtannal foglalkozók véleménye szerint is a topográfiai megjelölések hosszú életűek szoktak lenni. Ezek alapján feltételezhető lenne az is, hogy a kérdéses monostor Szent Márton oltalma alatt állott. Ám figyelembe véve a falusi templom titulusának folytonosságát, és azt, hogy eddigi adataink szerint ilyen közelségben a történelmi Magyarország területén nem létezett azonos titulusú templom, legfeljebb azt vehetjük számításba, hogy a középkor folyamán elpusztult monostortemplom titulusát vitték át a falu templomára.

Az a Szent Márton kép, melyről most tárgyalunk, a Gutten István által készített feljegyzések szerint az új templomban található. Elődjéről a már említett 1711-es *Canonica visitatio* azt írja, hogy a lovon ülő Szent Mártont ábrázolja, a képnek vörös a kerete, mellette pedig két színes oszlop található,[10] tehát ezek szerint a mostani ábrázolás-

[10] *Altare maius in sanctuario est Sancti Martini episcopi medio est eiusdem sanctis*

nak volt előzménye. Ezt a templomot, mely kibővített formában ma is áll (1–2. képek)[11], 1757-ben az Esterházy család építtette, akik a török hódoltság után első kegyurai voltak a templomnak. Az Esterházy család lehetett annak a képnek a megrendelője, mely most is a szentély falán függ. Később őket követte a Károlyi-Pappenheim család. A Pappenheim család tagjai most is ragaszkodnak a faluhoz, ahol kulturális tevékenységet folytatnak.[12] A tornyon a párkány fríze hiányzik, mert itt foglal helyet a címer. A templomhoz ezek alapján köze van az egykori kegyuraknak, sőt magának Migazzi Kristófnak is, aki váci püspök, majd pedig bécsi érsek lett. Gutten István megemlékezik arról, hogy a templomnak kétszáz ostya befogadására alkalmas, ezüstből készült cibóriuma van, melybe Migazzi Kristóf címere is bele van vésve. Ez azonos a Bécsből származó, most is meglévő, 1756-ban készült cibóriummal (3–6. képek).[13] Ez az adat szerepet játszhat a Szent Márton kép származási helyének megítélésében, mert bizonyítja, hogy a bujáki templomban Bécsből eredő tárgy is van. A plébános elbeszélése szerint ugyanebből az időből (1791) van egy ezüstkehely is, amelyen szintén Migazzi bíboros címere szerepel. Mindez pedig arra utal, hogy a templomnak jelentős kegyurai, donátorai voltak, akik magas színvonalú műértékeket voltak képesek finanszírozni.

---

imago picta cum equo in lista, rubro colore picta, inter duas columnas, diverso et auricalci colore ornatas. Libri Visitationum, Liber II., 124.

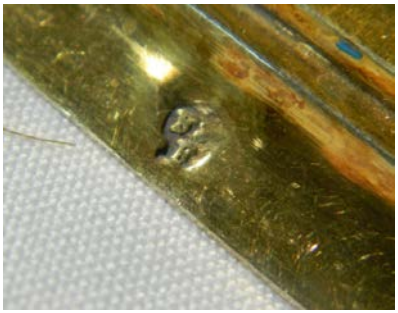
[11] A cikkben szereplő valamennyi kép forrása: Országos Katolikus Gyűjteményi Központ

[12] Sírkápolnájuk Iszkaszentgyörgyön van, ahol a mostani klasszicista stílusú templomot is ők építtették.

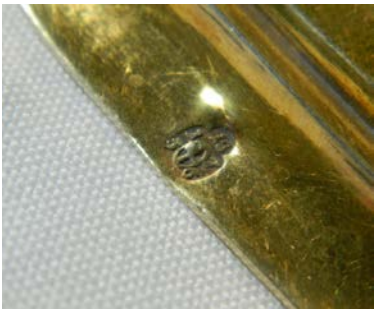
[13] Három karéjos talpán hullámos perem, oldalán vésett címer: bíborosi kalap alatt kagylókeretes pajzs nyitott koronával és kettős kereszttel. Négy osztatú pajzs 2-2 nap ill. bástya mezőkkel, és ferde, csillagos pólyával. A talp tetején sima gyűrű levélcsészével. Körte alakú szárán függőleges, hullámos hornyolatok. Széles kuppa bordázott peremmel. Fedele lépcsőzetesen tagolt, tetején gömbön álló, kiszélesedő szárú kereszt. Talpperemén 1756-os bécsi hitelesítő jegy és levél alakú F S/F mesterjegy. Készítője tehát Feywary, Fabian, Sebastian (1710–1781). Ez a címer azonos a Migazzi címerrel.

3. kép. Cibórium
(áldoztató kehely)

4. kép. Migazzi Kristóf
bíborosi címere



5. kép. Fabian Sebastian Feyrwary
ötvösjegye



6. kép. A cibórium készítési
ideje és helye: 1756, Bécs

Az Országos Katolikus Gyűjteményi Központban található nyilvántartás szerint a kép a 18. századból származik, a leíró karton készítője ausztriai származási helyet jelölt, mely megállapítás egyezik a Nógrád megyei műemléki topográfiában található leírással, valószínűleg annak egyszerű átvétele. A kép megrendelője vagy a kegyúri családok egyike, vagy maga Migazzi Kristóf lehetett. Eddig a művészettörténészek közül a 18. századi eredetnél pontosabb meghatározásra senki sem vállalkozott. 2010-ben Marti József plébános a templomban található festményeket restauráltatta. A Szépművészeti Múzeum restaurátorai feltételezték, hogy a képet Dorfmeister valamelyik tanítványa festette.

A szentély és a kép leírását az 1791–1804 közötti időből így adja meg a *Historia domus*: *A szentély egészében igen szépen ki van festve, a boltozat közepén a Jelenések könyvének Báránya áll a hét pecséttel lezárt könyvvel, körülötte pedig a huszonnégy vén, amint leborulnak és leteszik koronáikat. A főoltár képe rendkívül nagy, és nagyszerű alkotás, a falra van felfüggesztve, Szent Mártont ábrázolja, amint fehér lován ülve kardjával kettévágja köntösét.*[14] A plébános nem *chlamys*ről, nem *cappá*ról beszél, hanem *pallium*ról. Figyelemre méltó, hogy a ló színét a plébános is megjegyzi, miszerint az fehér. Szintén fehér lovon ül Szent György is, miként az *Apokalipszis*ben is fehér lovon ül a győztes Krisztus. A fehér ló a győztesek esetében előfordul a profán ikonográfiában is. Az apokaliptikus Bárány, illetve a fehér ló összecsengenek egymással abban a tekintetben, hogy mindkét szimbólum ugyanabból a szentírási könyvből vétetik. Ebben a tekintetben a szentély mennyezetképe, valamint az oltárkép fehér lovasa a szentélynek a mennyei Jeruzsálemet megjelenítő keresztény liturgikus hagyományát követi.

Szent Márton életét Sulpicius Severus jegyezte le.[15] Életéről Tours-i

[14] *Sanctuarium totum amoenissime est pictum in medio nempe forniturae stat pictus Agnus Apocalypthicus cum libro septem sigillis signato, et circa cum 24 seniores procidentes et ponentes coronas suas. Arae maioris imago est longae magna et magnificentissima, muro imposita, exhibet Sanctum Martinum albo equo insidentem, palliumque suum ense dividentem.* VPKL Plébániai levéltár Buják, *Historia domus 1722-1761*. 006. sz. kép; Szomszéd (2000) 244–245.

[15] Legendáinak kiadását lásd: *Acta sanctorum Ungariae, Tyrnaviae, Typis Academicis SJ, 1741*, 315–330. Magyar nyelven: Sulpicius Severus, *Szent Márton –*

Gergely is megemlékezik.[16] Ezen alapul a szentről szóló hagiográfiai irodalom, valamint az ikonográfiai hagyományok is, melyből a vonatkozó irodalom harmincegyféle típust ismer.[17] Ezek közül a leggyakoribb az a jelenet, amikor Szent Márton a város bejáratánál a lovon ül, miközben a kettévágott köpenyét a koldusnak nyújtja. A szent a köpeny megosztásánál igen gyakran légionáriusként szerepel. A bujáki kép ezen sokszor előforduló típushoz tartozik. Márton attribútumainak tekinthetjük a lovon kívül a püspöki *insignia*kat és a koldust is. Az ikonográfiai irodalom a koldust (nyomorék) és a lovat egyaránt Szent Márton szimbólumaként fogja fel.[18] A ló a keresztény jelképrendszerben egyebekben a krisztusi ember szimbóluma is lehet.[19] Az említetteken kívül a szentnek gyakoribb attribútuma még a liba, valamint a ritkábban előforduló serleg is.[20]

Élete. Levelek. Dialógusok, Pannonhalma, 2016. Ezt az életrajzot kritikai módon dolgozza fel: Adamik T., Tours-i Szent Márton élete Sulpicius Severus műveinek tükrében, in: *Szent Márton és Pannonhalma. Kereszténység a római világ határán*, Pannonhalma, Apátsági Múzeum 2016, Szombathely, Iseum Savariense, 2016, 13–28. A katonáskodás kérdését általánosságban is tárgyalja: J. Leoni, Martiri e soldati in Eusebio de Cesarea, *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, Journal of Church History, vol. 110, 1–2, 2015, 5–30.

[16] Tours-i Gergely, *Korunk története: A frankok története*, Pozsony, 2010. A mű 36., 39. és 48. fejezete szól a szentről.

[17] *Die Legenda Aurea des Jacobus de Voragine*, Gütersloh, 2007, 661; E. Kirschbaum – W. Braunfels et al. (hrsg.), *Lexikon der Christlichen Ikonografie* (a továbbiakban: *LCI*), Rom–Freiburg–Basel–Wien, 1990, bd. 7, 572–579. A magyarországi vonatkozásokat jól tartalmazza: Bálint S., *Ünnepi kalendárium, 3. köt.*, Szeged, 1998, 500–526.

[18] Dávidné Bajor Á., *Szentek jelképtára. Attribútumok, ruházatok, jelenetek*, Budapest, 2004, 79; O. Wimmel, *Szentek szimbólumai. Attribútumaik és ábrázolásuk*, Budapest, 2008, 211.

[19] L. Charbonneau-Lassy, *Il bestiario del Cristo*, Roma, 1995, 327–329.

[20] *LCI*, uo. – Az alapvető típusokat megtaláljuk: *Felemelő szeretet. Szent Márton imakönyv*, Szombathely, 2015, l. a színes képmellékleteket a könyv végén.

7. kép. A bujáki templom Szent Mártont ábrázoló főoltárképe a 18. századból.

A bujáki képen (7. kép) a főalak Szent Mártont állítja a szemünk elé. Lova hasonlít a világi győztesek lovára, talán Sobieskiéra, aki az egyik osztrák eredetű festményen szintén fehér lovon látható.[21] Márton mellett igen domináns módon jelentkeznek az épületelemek. Tőle jobb oldalon egy szarkofág áll, melyen egy férfi büszt van. Szintén jobb oldalon, a szarkofág mögött hármas oszlopot látunk, melynek tetején végigfutó párkány helyezkedik el. A szarkofág posztamensen áll. Ez a szarkofág nem valószínű, hogy azonos lenne a Tours köze-

[21] Bálint E., Savoyai Jenő és a zentai csata. A török kor vége Magyarországon, *Váci Polgár*, 22. évfolyam, 2016. október 16–17.

lében lévő, vértanú sírnak hitt emlékkel, melyet Márton egy rabló sírjával azonosított.[22] Erre legfeljebb utalás lehet. A fedelének és oldalainak egyképpen díszítése van. Elülső oldalát fekvő alak díszíti, aki valamilyen kürtöt fúj. Ez talán a hadviselésre emlékeztet.

A szent mellett bal oldalt szintén egy oszlop látszik, mely előtt valamilyen urnaszerűség található, a földön pedig egy kőtömbön letört korinthoszi oszlopfejezet helyezkedik el. A jobb és bal oldali oszlopok egy kaput formáznak, mely valószínűleg az ókori Amiens városára utal. A háttérben római épületek tűnnek elő. Ezek egyikén szobordísszel ellátott fülke van a néző szeme előtt. Az épületek tetején levél nélküli fák láthatók, tehát a pusztulásra utalnak. Sulpicius Severusnál is szerepel egy fának a kivágása, de ezek a fák nem látszanak azonosnak az ő általa említett fával.[23] A romok utalhatnak Szent Mártonnak a pogány templomokat pusztító működésére, de az antik római világ elmúlására is.

Az épületek mellett kanyargós út vezet a távolba, mellette kopasz fák, leghátul pedig tornyos épület látszik, mely templommal azonosítható, de feltűnően elüt a római épületektől. Az épületnek hátul is van egy tornya. A templomhoz egy épület is tartozik, mely emelettel és fedett bejárattal rendelkezik. Ezek szürkés színűek. A háttérben lévő épületek jelenthetik a megszülető keresztény világot. Lehetséges, hogy az épület a Poitiers közelében alapított monostorra utalna? Ezért látszik a távolban, ahová szinte ködbe vesző út vezet? Mindez utalhat Tours városára is, ahol Márton a városon kívül szintén monostort alapított. Persze más helyek is szóba jöhetnek, hiszen szentünk Ligugé-ban és Marmoutier-ban is alapított monostort.[24] Ezen okokból kifolyólag lehet hangsúlyos a templom és a ház (kolostor).

A kép felső részén angyalok láthatók a püspöki jelvényekkel, melyek közül pásztorbotot és mitrát látunk. Mártontól jobbra a koldus egy kőpadkán ül, mellette egy kosár és egy korsó. A páncélba öltözött Szent Márton már félig elvágta köpenyét és így feléje hajolva nyújtja azt neki. A koldus meztelen testét derekán megkötött drapéria fedi, melynek színe belül fehér, kívül pedig barna. A koldus fején egy

[22] Sulpicius Severus, *Szent Márton élete*, 11. fejezet.
[23] Uo., 13. fejezet.
[24] Uo., 7. és 10. fejezet.

rongydarab van megkötve, mely alól haja kilóg. Szent Márton fején tollas páncélsisak ékeskedik, a páncél alól fehér és arany színű tunikája látszik. Lábán térd alatt megkötött nadrág (?) és saru van. A kép címét így választhatnánk meg: Szent Márton Amiens kapujában megosztja ruháját a koldussal. Sulpicius Severus elbeszélése szerint a felét a koldusnak adta, a másik felével pedig Szent Márton a szokottnál is kegyetlenebb télben magát takarta be.[25]

A művész az átlós kompozíciót alkalmazta. Művének nagyon ügyesen kidolgozott részletei vannak, de az egyes részek egymáshoz illesztése anatómiai hiányosságokat mutat, mely a testrészek arányainak megválasztásánál tükröződik. A *pallium*, melyet Márton megoszt, piros színű, lova fehér, a koldus sárgás-barna színű. A köpeny piros színét a felső részben a mitra megismétli. A barokk korból piros színű mitra a székesegyházi kincstárakban is akad, noha használata tiltott volt.[26] A kép kompozíciója a mondanivalónak megfelel. Színharmóniája, sőt színszimbolikája is jó. Ez a színezés ugyanis nem véletlen, hiszen a piros a szeretet szimbóluma, a fehér ló pedig a győzelem jelképe. A szürke színek kapcsolatban vannak az elhaló világgal. A kép méltó módon, eredeti félköríves záródású barokk, növényi ornamentikával díszített keretben foglal helyet. A keret sarkaiban fülkagyló látható.

Ez a kép Szent Márton ikonográfiájában tehát azt a típust követi, mely magyarországi viszonylatban igen gyakori. Kevésbé ismert a magyar hagyományban az, amit a szemlélő a kunszentmártoni templomban láthat, ahol a kép a Poitiers-ben alapított kolostorba betért hitjelölt, vagy az öngyilkosnak Szent Márton által történt feltámasztását ábrázolja.[27]

[25] Uo., 3. fejezet.
[26] Rado Policarpus, *Enchiridion liturgicum, tom. II.*, Romae–Friburgi Brisg.–Barcinone, 1966, 1468.
[27] Sulpicius Severus, *Szent Márton élete*: Szent Márton mint katekumen: 7. fejezet, öngyilkos feltámasztása: 8. fejezet.

MÁRTON A SZENT

BOROS ISTVÁN

Szent Márton nem hagyott ránk írásos művet, hanem csak tetteit, cselekedeteit és néhány mondását, röviden Krisztust követő életét, amelyet Sulpicius Severus örökített meg a *Vita Martini*ban, a *Dialógusok*ban és a *Levelek*ben. A mártoni életművet nem irodalom- vagy történettudományi szempontból közelítjük meg, szoros értelemben ugyanis az irodalomtudományi megközelítésnek csupán Severus irodalmi művének esetében van létjogosultsága, ám ekkor sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy ez az életrajzi mű vallási alkotás. Hovatovább azt mondhatjuk: teológiai mű, amely végső soron Istenről szól, aki Márton által megnyilvánul az emberek mindennapjaiban, s mint az igazi boldogságra vezető élet, követendő példa. Már ebből kitűnhet, hogy értekezésünk tárgya nem Sulpicius Severus életrajzi műve, a *Vita Martini* – persze nem tekinthetünk el Severus művétől, hiszen ez a forrásunk –, hanem egy vallási, közelebbről keresztény közösség tagjának élete, akit már a 4–5. században szentként (*sanctus et beatus*) tiszteltek.[1] Szent Márton életrajzáról egyébként is bőséges és sok szempontú szakirodalom áll rendelkezésünkre az irodalom- és a történelemtudomány területéről, amelyhez egyébként a magunk részéről nem feltétlenül tudnánk új ismeretekkel hozzájárulni. Ugyanakkor e két diszciplína kutatásainak eredményeit figyelembe kell vennünk, amikor Szent Márton életművének teológiai és vallástörténeti értelmezésére szorítkozunk, annak is egy szeletének tárgyalására, nevezetesen azt a felvetett problémát tesszük meg vizsgálódásunk tárgyává, vajon Márton „szentnek" mondható-e, vagy

[1] Például ezért nem tárgyaljuk részletesen a severusi irodalmi mű műfaji meghatározásának (szentéletrajz, hagiográfia) problémáját, hanem csak a fogalmi meghatározásnak és a fogalom teológiai tartalmának, illetve extenziójának szempontjából érintjük.

csak „kereszténynek”. Egészen konkrétan: vajon Sulpicius Severus *Vita Martini*jában szereplő Márton nevezetű szerzetest és püspököt szentként vagy csak keresztényként állítja elénk? S ennek megfelelően életrajza (*vita*) nem nevezhető „szentéletrajznak”, hanem csak „keresztény életrajznak”. Ebben a terminológiai problémakörben mindenképpen fontosnak tartjuk megkérdezni, vajon Mártont szentként tisztelték-e, azaz mit jelentett a 4–5. században, ha valakit szentnek tartottak. Vagy el kell fogadnunk azt az állítást, miszerint a szent a keresztény szinonimája: „A késő antik életrajzokban szereplő ’szent’ kifejezés ugyanis egyszerűen „keresztény”-t jelent, nem egy már meghalt és a pápai tekintélyhivatal[2] által kanonizált személy lelkiségi rangjelző fokozata.” – állítja Sághy Marianne nemzetközi másodlagos szakirodalomra hivatkozva.[3] Állítását a következő érveléssel támasztja alá. A keresztség révén a közösség minden tagja

[2] Ilyen pápai hivatal – tudomásom szerint – nincs, a szerző talán a Szentek Ügyei Kongregációra (Congregatio de Causis Sanctorum) utalhat. A szentté avatás modernkori szabályozása II. János Pál pápának köszönhető, aki 1983. január 25-i keltezésű, *Divinus perfectionis magister* kezdetű apostoli konstitúciójában felhatalmazta a Szentek Ügyei Kongregációt, hogy állítsa össze azokat az előírásokat, amelyek alapján megvizsgálandó az Isten szolgáinak élete, erényei, életszentsége és csodatételeinek híre, valamint vértanúsága. Az igen gyorsan összeállított szabálygyűjtemény *Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis in Causis Sanctorum* címen pápai jóváhagyással lett közzétéve.

[3] Sághy Marianne, A Biblia újratöltve. A keresztény életrajz a késő antikvitásban, *Aetas* 29/1, 2014, 5–24; 8. A szerző elveti a „szentéletrajz” terminológiát, mivel az a „hagiográfiára” utal, amelynek használatát anakronisztikusnak és pejoratívnak tartja. (Azt nem tudjuk meg írásából, hogy a hagiográfia fogalom miért lenne pejoratív értelmű.) A korrekt fogalomalkotás és annak következetes használatának jogos igényét fogalmazza meg, ugyanakkor maga a szerző már ugyanebben a tanulmányában a „szentéletrajz” fogalmat is használja (például a 9. oldalon az „új filológia” legizgalmasabb területének nevezi a szentéletrajzot, amelyet a Biblia „metatextjének” vél). Sőt, a 2016-os jubileumi tanulmányaiban következetesen a „szentéletrajz” fogalmat alkalmazza: Uő., Sulpicius Severus és a Vita Martini, *Vigília* 81/8, 2016, 562–573. Egyenesen új műfajnak nevezi a korábbi tanulmányában elvetett „szentéletrajzot”: „A szentéletrajz (*vita*) új irodalmi műfaj, melyet a keresztény értelmiség konstruált a 4. században az evangéliumok „folytatásaként…” (565.o.). – A fogalom nem korrekt meghatározásával és a fogalmak következetlen használatával – hiszen ugyanabban a tanulmányában használja az általa elvetett ’szentéletrajz’ és ’hagiográfia’ fogalmakat – sajnos a szerző nem segíti elő a terminológiai tisztázást, véleményem szerint inkább elmélyíti a problémát.

szent. Az életrajzok „főhőse” nem a mai értelemben vett szent, mivel az ókereszténykorban nem volt „pápai tekintélyhivatal”, amely a kanonizációt levezette volna. Továbbá arra is érvként hivatkozik, hogy például a *Vita Martini* címben nem szerepel a „*sancti*”,[4] s ezért sem lehet szentéletrajznak nevezni. Ebből következik, hogy Sulpicius Severus *Vita Martini* című munkája sem szentéletrajz, hanem csak „keresztény életrajz”.

A jelen tanulmány a konferencia előadásomnak csak az első részét tartalmazza, amelyet nem volt alkalmam részletesebben tárgyalni, valamint az ott elhangzott állításokat kellőképpen alátámasztani. Annak kívánunk utána járni ugyanis – szövegtanúk alapján –, vajon a keresztény hagyományban, különösen a Kr. u. 4. századi keresztény közösségekben egyes személyeket tiszteltek-e szentként, azaz a vértanúkat és hitvallókat, aszkétákat és szüzeket, szerzeteseket és püspököket, szentéletű Krisztus-követőket szentként tisztelték-e? Egyáltalán milyen értelemben használták a „*sanctus*” prédikátumot? Indokolt-e és nem történelmietlen-e Mártont szentnek nevezni, s nem inkább csak kereszténynek kellene tartanunk? Ebből következően életrajza vajon szentéletrajz (hagiobiográfia, s nem hagiográfia) avagy „keresztény életrajz”? Ezekre a kérdésekre keressük a választ. Elsőként azt vizsgáljuk, hogy valóban csak általános értelemben, vagyis a keresztség révén minden keresztény szent, vagy más értelemben is használják a 4–5. században a szent (*sanctus*) kifejezést. Aztán azt is igyekszünk kideríteni, kit és mi alapján neveztek szentnek, és miként tiszteltek valakit szentként a 4–5. században. S miután egy kis kitérőt tettünk a szentéletrajz – hagiográfia műfaji problémája felé, végezetül azt kutatjuk, vajon Mártont kik és mi alapján tartották szentnek.

A keresztény közösségnek, Jézus Krisztus egyházának, amely Pünkösdkor született a Szentlélek által, mindig is voltak és vannak szentjei. Sőt, nem csak a megkeresztelteket vagy a keresztény közösség tagjait, hanem mind a mai napig szentnek tekintik és szentként tisztelik, s fogják tisztelni az ószövetségi kor nagy alakjait, a pátriár-

[4] Címében valóban nem szerepel a „sancti” Márton jelzőjeként. Ám a *VM* első mondatában azt mondja, hogy Szent Márton életéről (*vita sancti Martini*) írt könyvet. Emiatt ez az érve nem átütő erejű.

kákat és a prófétákat,[5] akik közvetítették Isten szándékát, és akik által Isten cselekedett a történelemben. Az *Újszövetség* evangéliumának, örömhírének vallási tapasztalásában a szent nyilatkozik meg (M. Eliade: *hierophánia*[6]), nevezetesen elérkezett Isten országa. A 'szent' (ἅγιος)[7] mindenekelőtt Isten prédikátuma, ugyanis Isten lényegéhez tartozik.[8] Ezt fejezi ki a mennyei trón körül felhangzó háromszoros szent (*trishagion*, Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος), szakadatlan dicsőítő ének a *Jelenések könyvé*ben.[9] Az Atya Isten szentségéről igen ritkán esik szó az *Újszövetség*ben, leginkább a Fiú és a Lélek szentségében fejeződik ki. Jézus krisztológiai címei között szerepel az Isten szentje (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ[10]) és az Isten szent Fia (ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν[11]) megnevezés. Isten szentje a Lélek is (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ,[12] τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον[13]). A Lélek leggyakoribb megnevezése: πνεῦμα ἅγιον,[14] amely elnevezés és a Lélek működése Krisztus-eseményekhez kapcsolódik. Egyfelől Krisztus megkeresztelkedéséhez a Jordánban,[15] másfelől a Krisztus mennybemenetele utáni pünkösdi eseményekhez.[16]

[5] *Katolikus Egyház Katekizmusa*, (ford. Diós I.), Budapest, 2009, 61: „A Pátriárkákat, a prófétákat vagy az Ószövetség többi nagy alakját minden liturgikus hagyományban mindig szentként tisztelték és fogják tisztelni."

[6] A szent teológiai és vallástörténeti tárgyalásához lásd a két, immár klasszikus alapmunkát: R. Otto, *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, (ford. Bendl J.), Budapest, 1997; M. Eliade, *A szent és a profán*, (ford. Berényi G.), Budapest, 2014[2], 8.

[7] O. Procksch – G. Kuhn, „ἅγιος", in: G. Kittel (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. I., Stuttgart, 1933, 87–112. Itt most nem tárgyaljuk a szentség ószövetségi jelentését. Vö. különösen a 101–110. oldalakat.

[8] S minden, ami tőle származik, szent. Például szent a törvény, amit Isten adott: ὁ νόμος ἅγιος, *Jn* 7,12; Orig., *Contra Celsum*, 7,20.

[9] *Jel* 4,8; vö. Kittel (1933) 101. Alexandriai Philónnál a logosz is szent (ἅγιος λόγος, *Legum allegoriarum* 1,16).

[10] *Jn* 4,34; 6,69.

[11] *1Kor* 3,17.

[12] *Ef* 4,30.

[13] *ApCsel* 2,28; 21,11.

[14] Például *ApCsel* 19,2.

[15] *Mt* 1,8.

[16] *ApCsel* 2,1–4; 4,31.

Pál apostolnál sajátos értelemben is előfordul a ἅγιος attribútum, mégpedig a templom, az áldozat és a liturgia képével kapcsolatban.[17] A Krisztusra – aki a szegletkő – épülő szent templom építőkövei a keresztények, s ebben a szent templomban lakozik Isten a Lélekben: „Ezért már nem vagytok idegenek és jövevények, hanem a szentek polgártársai és isten családjának tagjai."[18] Ebben az értelemben minden keresztény szent, aki az Úr szent templomának építő köve.

Az *Újszövetség*ben nem csak Istenre vonatkoztatva fordul elő a ἅγιος attribútum, hanem általában és tág értelemben az összes keresztény hívőt jelöli,[19] akik az Úr szent templomát alkotják, s akik Jézus Krisztus nevében összegyűlnek, s azért lesznek szentek, mert az Úr szent („Szentek lesztek, mert én szent vagyok."; Ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος.[20]). Pál apostol leveleiben szentnek szólítja meg a címzett gyülekezet tagjait.[21] Ám arról nincs szó, hogy a keresztség alapján nevezné szentnek a gyülekezet tagjait.

Az *Újszövetség*ben tehát a ἅγιος attribútumot az istenségen kívül az emberről, azaz Krisztus gyülekezetéről is állítják a szent szerzők, valamint némely esetben konkrét személyről.[22] Pusztán ilyen általános értelemben kell-e vennünk a szent jelentését? A következőkben ennek járunk utána. Először a görög szerzők fogalomhasználatára vetünk néhány pillantást, majd a Kr. u. 4. századi latin szerzők '*sanctus*' szóhasználatára.

Eusebios *Vita Constantini* művének függelékeként maradt ránk Nagy Konstantin *Beszéde a szentek gyülekezetéhez.*[23] Kik ezek a

[17] Kittel (1933) 106.

[18] *Ef* 2,19. Vö. még a 20–22. verseket: „Apostolokra és prófétákra alapozott épület vagytok, s a szegletkő maga Krisztus Jézus. Ő tartja össze az épületet, belőle nő ki az Úr temploma. Ti is benne épültök egybe a Lélek közreműködésével az Isten hajlékává."

[19] *Róm* 15,16; *2Thessz* 2,13.

[20] *1Pét* 1,16. Vö. még a „szent nép" (λαός τε ἅγιος) kifejezést, például Nazianzi Szent Gergely, *De pace 1* (orat. 6), PG 35, 744).

[21] *Róm* 1,7; *1Kor* 1,2; *2Kor* 1,1; *Ef* 1,1; *Fil* 1,1; *Kol* 1,2.

[22] Ószövetség nagy alakjai *Zsid* 11–12; apostolok *Ef* 3,5; vértanúk *Jel* 3,12; 5,10.

[23] Konstantin, *Oratio ad sanctorum coetum – Rede an die Versammlung der Heiligen*, einleitet und übersetzt von K. M. Girardet, (Fontes christiani, 4. Folge, 55), Freiburg, 2013. Vö. M. J. Edwards, The Arian Heresy and the Oration to the Saints, *Vigiliae Christianae* 49, 1995, 379–387; Uő., The Constantinian Circle and

szentek, akikhez a császár beszédét intézte? Eusebios szerint Isten egyháza.[24] Konstantin azoknak a nagy tömegéhez szól, akik Istent tisztelik, és akik vallásuk Istenének dicsőítő himnuszt zengenek. Feltehető, hogy nem csak egy keresztény közösséghez szól, hanem a trieri udvartartás népéhez is, helybeli keresztényekhez, püspökökhöz és diakónusokhoz, császári tisztségviselőkhöz.[25] A hallgatósága között biztosan voltak katekumenek is, s olyanok is, akik elhalasztották a keresztséget. A Kr. u. 4. században gyakorlat volt, hogy a katekumenek halasztgatták a beavató keresztség felvételét. Főleg azok, akinek foglalkozása – például hivatali tisztségviselők – bűnök elkövetésével járhatott. Annyira elterjedhetett ez a gyakorlat, hogy 381-ben Nüsszai Szent Gergely fontosnak tartotta külön beszédet mondani erről a problémáról Caesarea lakosságának *Azok ellen, akik elhalasztják a keresztséget* címmel.[26] Gergely ezeket a katekumeneket alakoskodónak tartja, mivel attól való félelmükben nem veszik fel a keresztséget, merthogy bűnt követnének el foglalkozásuk gyakorlásával, s így aztán nem vétenek a keresztséggel vállalt isteni parancsok betartása ellen. Mindebből az biztosnak tűnik, hogy a császár nem csak a keresztséget felvett kereszténye ket szólította meg szentként, hanem a gyülekezet egészét, amely Isten nevében gyűlt össze.

A görög keresztény szerzők a ἅγιος kifejezést[27] – a szentírási hagyományt követve az isteni attribútumon kívül emberre általános és egyedi értelemben használják. Az *Ószövetség* nagyjait, Izrael szentjeit,[28] a pátriárkákat és prófétákat[29] szentnek nevezik. Apostolokat,[30]

---

the Oration to the Saints, in: *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, ed. M. J. Edwards – M. Goodmann – S. Price – Ch. Rowland, Oxford, 1999, 251–276; datálásához vö. T. D. Barnes, Constantine's Speech to the Assembly of the Saints: Place and Date of Delivery, *Journal of Theological Studies* 52, 2001, 26–36.

[24] *Vita Constantini* 4,32. Vö. Girardet (2013) 13–14.

[25] Girardet (2013) 41.

[26] PG 46, 416–432. Nüsszai Szent Gergely, Azok ellen, akik elhalasztják a keresztséget, (ford. Vanyó L.), in: *A kappadókiai atyák*, szerk. Vanyó L., Budapest, 1983, 766–776.

[27] Lásd az itt felsorolt *locus*okon kívül még: *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. W. H. Lampe, Oxford, 1961, 18–19.

[28] Justinus, *Dial. Triph.* 12,1; Clemens Alexandrinus, *Strom.* 4,15,132; vö. Iz 5,18–25.

püspököket, papokat és diakónusokat,[31] szerzetesek, vértanúkat. A 431-es efezusi (III.) egyetemes zsinat dokumentumaiban[32] mindazokat megtaláljuk, akiket szentnek neveztek: szent atyák, püspökök, szerzetesek, mártírok, próféták. Ezekből a rövid példákból is egyöntetűen kiderül, hogy a ἅγιος kifejezés használatának nem egyedüli kritériuma a keresztség, s nem csak általános értelemben, a keresztténység szinonimájaként használták.

A görög ἅγιος kifejezés latin megfelelője a *sanctus*, amelyet a görög megfelelőjéhez hasonlóan emberek csoportjára és konkrét személyekre is vonatkoztattak. Tertullianus az eddig megismert jelentésen túl a szüzeket is szentnek mondja.[33] A Kr. u. 4. századi szerzők, Márton és Severus kortársai is általános értelemben (*omnes Dei sanctos*), valamint konkrét értelemben, valamely személyre alkalmazva használják a *sanctus* és *beatus* fogalmakat. Konkrét jelentéssel szóhasználatukban az ószövetségi prófétákat (Noé, Ábrahám, Izsák, Jákob, Lót, Dávid), az apostolokat, a vértanúkat és hitvallókat, az aszkétákat és szüzeket nevezik szentnek és boldognak (*sanctus et beatus*), s szentként tisztelik őket. Lactantius szerint szentek a próféták, mivel mindent elhagytak, szenvedést és halált vállalva teljesítették az Istentől rájuk bízott feladatokat.[34] Ezzel kivívják a démonok ellenszenvét, akik nem kedvelik az igaz és szent férfiakat (*sanctos et justos viros*).[35] Minden korú és nemű ember eljuthat a szentség fokára, ha azzal megőrizné szent mivoltát (*suam sanctitatem*), hogy elfojtja vágyait és uralkodik kívánságain.[36] Ambrus hol *sanctus*nak, hol *beatus*nak nevezi a katona Sebestyén vértanút,[37] Tibuttius vérta-

[29] Justinus, *Dial. Triph*. 84,4 (Ábrahám), 32,4 (Dávid), 78,8 (Jákob); Orig., *Commentarii in evangelium Joannis* 13,48.
[30] Clemens Alexandrinus, *Protr*. 8,8; Srom. 5,10,60; Gregorius Nyssenus, *De instituto christiano*, 8,149; *De perfectione christiana* 8,1174 (Pál apostol).
[31] *Testamentum XI Martyrum*, Pro. 1.
[32] *Concilia Oecumenica* (ACO), ed. E. Schwartz, 3 voll., Berlin, 1927–1935; I,1,2,27:65:66:68:92:93.
[33] *Adversus Marcionem* 5,11: *virgines sanctae*.
[34] *Div. inst.* 1,4,5.
[35] *Div. inst.* 5,21,6.
[36] *Div. inst.* 6,5,16.
[37] *Acta Sancti Sebastiani martyris*, Patrologia Latina (a továbbiakban: PL) 17, 1123; 1125–1126.

nút úgyszintén.[38] Severusnál is kettős értelemben szerepel a *sanctus* szó használata. Általános értelemben Krisztus egyházának tagjai, akiknek művét ajánlja, s reméli, hogy tetszéssel fogadják.[39] Szoros értelemben Mártont nevezi szentnek (*sanctus et beatus*).[40] Tours-i Mártont a kortársak (Ambrus, Sulpicius Severus, Nolai Szent Pál) és a következő nemzedék (Tours-i Szent Gergely) is ebben a kontextusban nevezik szentnek.

Tehát ebben a konkrét személyre vonatkoztatott értelemben és formailag szent az a keresztény, akit az egyház szentként tisztel, – s ma, akit szentté avat. Történetileg szent az, akit vagy a saját korában is, vagy csak későbbi századokban szentként tisztelt az egyház, még ha ezt formailag különböző módon is nyilvánította ki.[41]

Az 5. század közepén összeállított vértanúk, illetve szentek jegyzéke is tanúsítja, hogy a 4–5. században Krisztus egyházában voltak olyan személyek, akiket szentként tiszteltek. A jegyzék naptári rendben sorolja fel a szenteket, és említi meg haláluk helyét. Ez az ún. *Martyrologium Hieronymianum*, a Szent Jeromosnak tulajdonított összeírás november 11-én említi Mártont és temetése helyének a mai Tours-t nevezi meg: *In Galliis civitate Turonis depositio sancti Martini episcopi et confessoris.*[42]

A szentek tiszteletének mai formája Kr. u. 4–5. században eresztett gyökeret. A 4. század második felében fordulat állt be a vértanúk tiszteletében, amelyben Szent Ambrus fontos szerepet játszott. Ab-

[38] PL 17, 1145–1146.

[39] *VM* 27.

[40] *VM*1,1: *vita sancti Martini*; *VM* 1,6: *vita sanctissimi viri*.

[41] Az efezusi egyetemes zsinat (431) nyilván nem pusztán a keresztség alapján mondja szentnek Kyrillost: Ἐπιστολὴ Θεοδωρήτου κατὰ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου (*Acta conciliorum oecumenicorum*, vol. 1,1,1–1,1,7, ed. E. Schwartz, Berlin, 1,1,1–1,1,3, 1927; repr. 1,1,1, 1965, 9), Theodorétost viszont nem mondja szentnek; ám Csodatévő Gergelyt igen: Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θαυματουργοῦ ἐπισκόπου Νεοκαισαρείας κεφάλαια (uo.).

[42] *Martyrologium Hieronymianum*, edd. J. B. De Rossi – L. Duchesne, in: *Acta Sanctorum Novembris II/1*. Bruxelles, 1894. Kommentár a *Martyrologium Hieronymianum*-hoz: H. Delehaye, Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum, in: *Acta Sanctorum*, November, T. 2, ps. 2, Brussels, 1931, 594. Az 5. század közepén Észak-Itáliában állították össze a legterjedelmesebb ókeresztény martyrologiumot. A naptár időrendben tartalmazza a szentek nevét, sírjuk helyét és a szentek kultuszával összefüggő egyéb adatokat.

ból, hogy a 4–5. században még nem volt meg a keresztény egyháznak a későbbi korokban kialakított intézmény- és szabályrendszere, amely a szentté avatást és a szentek liturgikus tiszteletét (*cultus sanctorum*) egyetemesen szabályozta volna, egyáltalán nem következik, hogy ne lettek volna szentjei a keresztény gyülekezeteknek, s ne tisztelték volna a vértanúkat és hitvallókat az egyház liturgikus életében (vö. *Martyrologium Hieronymianum*). Annyi azonban következhet, hogy a szentté avatásnak más, a mostanihoz képest kezdetleges formája megvolt. Sőt, a lényegi elemek már akkor is kirajzolódtak. Sulpicius Severus munkái ugyanis már előre vetítik a szentté avatás későbbi formális követelményét, nevezetesen a hiteles életrajz (lásd *Vita Martini*) és a tanúságtétel (lásd *Dialógusok* és *Levelek*) meglétét. S eleinte a helyi püspök joghatósága volt a vértanúk és hitvallók, a szentek tiszteletének szabályozása.

A kereszténydözések elmúltával a szentek kultusza formailag átalakult, az üldöztetés veszélyének elmúltával ugyanis már lehetővé vált, hogy a mártírok évenkénti megünneplését ne síroknál és városon kívül tartsák meg, hanem a városon belül a templomokban. A vértanúk ereklyéinek áthelyezését a templom oltárába Nyugaton elsőként Ambrus végeztette el,[43] amikor is 386-ban Szent Gervasius és Protasius hamvait megtalálták és áthelyezték az új bazilika oltárába.[44] Ambrus a vértanúk és hitvallók, vagyis szentek tiszteletének új formáját indította el, amely igen hamar elterjedt. A 4. század második felétől az elmúlt korok vértanúi mellett előtérbe kerültek a hitvallók, az aszkéták és szüzek, a szent életű püspökök, akikben Krisztus tovább tevékenykedik, miként az evangéliumokban: a mártírok ereklyéi például démont űznek és gyógyítanak.[45] A szentek és vértanúk nemcsak Krisztust követik, hanem élen járnak a hívők példaképeiként, a hitet védelmezik.

[43] O. Krafft, *Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen von Mittelalter bis zur Reformation*, Köln – Weimar – Wien, Böhlau, 2005, 15. Keleten korábban megtörtént ez. Gallus császár (351–354) engedélyezte Babylas maradványainak átvitelét Daphniba, ahol a szent tiszteletének kellett felváltani az ottani Apollo-kultuszt, vö. M. Sieger, *Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage*, Würzburg, 1995. 30.
[44] E. Dassmann, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werke*, Stuttgart, 2004, 58.
[45] Ambrus, *ep.* 22,2,9.

Az ambrusi gyakorlatot az V. karthágói zsinat is átvette és szentesítette, mivel 401-ben elrendelte, hogy a felszentelt oltárokba legalább egy szent ereklyéjét helyezzék el.[46] A keresztény egyház legrégebbi szentté avatási eljárása a 10. századból származik. Ez az első eset, amikor a püspökök egy szentté avatáshoz – amely eddig az ő joghatóságuk volt – a pápa jóváhagyását kérték. A lateráni zsinat 993. január 31-én Ulrich augsburgi püspököt a szentek közé felvette, erről értesít XV. János pápa *Cum conventus esset* kezdetű körlevele a gall és germán püspökökhöz.[47]

Ha a szent ember hősies hitvallását, önmegtartóztató életmódját és életszentségét hiteles életrajzba foglalják, valamint vértanúságát vagy csodáit hiteles tanúk tanúsítják, akkor nem azonosulhatunk azzal az állítással, miszerint „a 'hagiográfia' nem felel meg semmiféle késő antik-középkori valóságnak: a korabeli alkotók és olvasók nem ismerték azt a kategóriát, azt a műfajt, amit mi hagiográfiának nevezünk…"[48] Hiszen éppen ezek azok a valóságok, amelyeket a „hagiográfia" fogalommal jelölhetünk. Nem kívánunk elmélyedni ebben a műfaji problémában, s főleg nem megkísérelni megoldását. Csupán néhány szempont figyelembe vételét javasoljuk. Legelőször is a „keresztény életrajz" terminológia a kereszténység horizontján belül tautológia, valamint olyannyira általános, hogy szinte nem jelöl semmit. A bármely keresztény életrajza, illetve a „keresztény életrajz"[49] elnevezés ezzel szemben a vallástudomány területén komoly

[46] *Concilia Africae* A. 345–525; *Concilia Carthaginen*. V. (a. 401), ed. C. Munier, Turnholti, 1974 (Corpus Christianorum, Series Latina [CCL] 149).

[47] H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone, Freiburgi Brisgiviae, Romae, 1986 (36. kiadás): *„quoniam sic adoramus et colimus reliquias martyrum et confessorum, ut eum, cuius martyres et confessores sunt, adoremus…*" 675 (pp. 223–224); magyarul: H. Denziger – P. Hünnermann, *Hitvallások és az egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, (ford. Fila B. – Jug L.), Bátorterenye – Budapest, 2004: „Úgy tiszteljük és illetjük hódolattal a vértanúk és hitvallók ereklyéit, hogy azt imádjuk, akinek a vértanúi és hitvallói …" 675 (p. 239).

[48] Sághy (2014) 9. Sághy itt F. Lifshitz tanulmányára hivatkozik: Beyond Positivism and Genre: 'Hagiographic' Texts as Historical Narrative, *Viator* 25, 1994, 109–110.

[49] M. Vielberg szerint „a keresztény életrajz főszereplőjének nem feltétlenül szentnek kell lennie, s a vitát már a hős életében megírják", M. Vielberg, *Der Mönchbischof von Tours im „Martinellus". Zur Form des hagiographische Dossiers*

jelentésre tarthat igényt, mivel megkülönbözteti a keresztény hívő életrajzát más valláshoz tartozók életrajzától, például akár Philostratus *Vita Apollonii Tyanensi* munkájától, akár egy buddhista hívő életrajzától. M. Vielberg a „keresztény életrajz" négy fejlődési fázisát különbözteti meg: a vértanúk *vitá*ja (Märtyrvita, sic!) Kr. u. 150 körül, szerzetes *vita* (Mönchsvita) Kr. u. 350, és püspök *vita* (Bischofsvita) Kr. u. 395.[50] Ez a műfaji felosztás igen problematikus, amelynek kifejtésére itt nem vállalkozhatunk, pusztán néhány utalással élünk. Perpetua *actá*ja még csak belefér ebbe a felosztásba. Ám a vértanúk *actá*ját igen problémás *vitá*nak nevezni, mivel az ő esetükben az egész életük utolsó, s egyben leglényegesebb mozzanatát örökítik meg. Továbbá melyik műfaji kategóriába soroljuk a Szent Makrina életét megörökítő művet?

A vértanúk *actá*i nem igazi *vitá*k. A keresztényüldözések korában ugyanis Krisztus követése részesedés Krisztus szenvedéséből és halálából – műfaja az *acta*. A vértanúk előélete nem kerül a figyelem központjába, ezért nem is tarthatjuk igazi életrajznak, mivel az a Krisztusért vállalt szenvedés eseményeit hangsúlyozza: bálványoknak bemutatandó áldozat visszautasítása, az ezt követő bírósági tárgyalás (kihallgatási jegyzőkönyv), Krisztus megvallása (hitvallás), elfogatás, bebörtönzés és vértanúhalál. A konstantini fordulat után a *vitá*kban előtérbe kerülnek a gyógyítások, a csodák és a küzdelmek a különféle alakban megjelenő Sátánnal és a bálványokkal– műfaja a *vita*.

A Kr. u. 4. század második felétől sorra születnek meg a szentek életét bemutató művek, a szent életrajzok, életrajzi eposzok és regények. Az alábbi – közel sem teljes – felsorolással azt kívánjuk szemléltetni, hogy a Kr. u. 4–6. században miként terjedt el a szentek *vitá*ja, s miként jelent meg a szentek életrajzi eposza és regénye, egészen Tours-i Szent Gergely és Venantius Fortunatus munkásságáig. Tours-i Szent Gergely történelmi munkájának végén[51] megemlíti, hogy ő ma-

und seines spätantiken Leitbilds, Berlin, 2006 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 79) 11.

[50] Vielberg (2006) 14.

[51] Gregor von Tours, *Decem libri historiarum*, ed. B. Krusch – W. Levison, in: Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum (a továbbiakban: MGH SRM), I, 1, Hannover, 1937–1951, 10,31: *Decem libros Historiarum*,

ga is hét könyvet írt a csodákról és egyet az atyák életéről: *Liber in gloria martyrum*, *Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris*, *Libri I–IV de virtutibus sancti Martini episcopi*, *Liber vitae patrum* (20 szent püspök élete), *Liber in gloria confessorum* (galliai szentek).[52]

Pontius diaconus, *Vita et passio Cypriani*[53](260)
Alexandriai Szent Athanasios, *Vita Antonii*[54] (357–373-ban fordítja latinra Evagrius)
Szent Jeromos, *Vita sancti Pauli primi emeritae*[55] (373–378)
Szent Jeromos, *Vita Hilarionis*[56] (391)
Sulpicus Severus, *Vita Martini*[57] (396)
Palladios, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi*[58] (408 körül)
Palladios, *Historia Lusiaca*[59] (419–420)

---

septem Miraculorum, unum de Vita Patrum scripsi; in Psalterii tractatu librum unum commentatus sum; de Cursibus etiam ecclesiasticis unum librum condidi.

[52] R. Schieffer, Gregor von Tours, in: S. Döpp – W. Geerlings, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*. Freiburg – Basel – Wien, 1998, 272.

[53] PL 3, 1481–1541; Pontius, *Vita Cyprianii*, ed. et trad. M. Pellegrino, Alba, 1955.

[54] Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, éd. G. J. M. Bartelink, Paris, 1994. Szent Athanasziosz, Szent Antal élete, (ford. Vanyó L), in: *A III–IV. század szentjei*, Budapest, 1999, 41–120. Vö. L. W. Barnard, The Date of S. Athanasius Vita Antonii, *Vigiliae Christianae* 27, 1974, 169–175.

[55] Jérôme, *Trois vies de moines* (Paul, Malchus, Hilarion), texte critique d' E. M. Morales, traduction de P. Leclerc, Paris, 2007 (Sources chrétiennes 508), 145–184. Magyarul: Szent Jeromos, Szent Pálnak, az első remetének élete, in: Adamik T., *Nehéz az emberi léleknek nem szeretni*, Budapest, 1991, 42–51.

[56] Jérôme (2007) 213–302.

[57] Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin I-III*, éd. J. Fontaine, Paris, 1967–1969 (Sources chrétiennes, 133–135); Sulpice Sévère, *Gallus. „Dialogue sur les vertus" de Saint Martin*, éd. J. Fontaine (coll. N. Dupré), Paris, 2006 (Sources chrétiennes, 510); magyarul: Sulpicius Severus, *Szent Márton élete, Levelek, Dialógusok*, (ford. Borián Elréd et al.), Pannonhalma, 2016.

[58] Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome, tome I.*, éd. A.-M. Malingrey – P. Leclercq, 1988 (SC 341); Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome, Lettre à Innocent. Synode du Chêne, index, tome II*, éd. A.-M. Malingrey, 1988 (SC 342).

[59] Palladius Helenopolitanus, *Historia Lausiaca*, übersetzt und kommentiert v. A. Hübner, Freiburg, 2016 (Fontes christiani 4, Folge, 67); magyarul: Palladiosz, *A sivatagi atyák történetei Lauszoszhoz (Historia Lausiaca)*, Budapest, 2015 (Ókeresztény Örökségünk, 21).

Marcus diaconus, *Vita sancti Porphyrii*[60] (420 után)
Paulinus Mediolensis, *Vita Ambrosii*[61] (422)
Arles-i Hilarius, *Sermo de Vita sancti Honoreti*[62] (431)
Honoratus Massiliensis, *Vita Hilarii episcopi Arelatensis*[63] (477/496)
Eugippius, *Vita Severini*[64] (511)

A fent felvázolt kontextusban értelmezhető a tours-i püspök szent mivolta, szentkultusza. Vele folytatódik új formában az a hitbeli tapasztalat, hogy Krisztus mennybemenetele után sem hagyta magára a benne hívőket, hanem a vértanuk, a hitvallók, aszkéták és szüzek, vagyis a szentek révén továbbra is tevékenyen jelen van az egyházban. Szent Márton nyitja meg az apostolokkal és a vértanúkkal kezdődött szentkultusz új formáját. Ezért kiemelt helyet foglal el a vértanúktól és hitvallóktól kezdve egészen a mai szentekig tartó vonulatban. Ezt a különleges helyet fejezi ki a Márton-kultusz hagyománya, amely a vértanúk sorában közvetlenül Szent István diakónus protomártír közvetlen közelében áll. Sőt, a jelenlegi, restaurált ravennai képen Márton vezeti a vértanúk processzióját Krisztus mennyei trónjához, amelynél két-két angyal áll mindkét oldalon. Az angyalok és a vértanúk fehér öltözetben vannak, Krisztus és Márton viszont bíborköpenyben. S Márton is, miként a vértanúk, Krisztus katonájaként a győzelem koszorúját viszi a kezében.

[60] Marcus diaconus, *Vita sancti Pophyrii – Leben des Heiligen Porphyrius*, eingeleitet und übersetzt von A. Hübner, Freiburg, 2013 (Fontes christianae 4, Folge, 53).
[61] PL 14, 27–46; Paulinus, *Vita Ambrosii*, ed. M. Pellegrino, Roma, 1961; Paulinus diakónus, Szent Ambrus élete, (ford. Csizmár O.), in: *A III–IV. század szentjei*, szerk. Vanyó L., Budapest, 1999, 211–254.
[62] Hilaire d'Arles, *Vie de saint Honorat*, éd. M.-D. Valentin, Paris, 2006 (Sources chrétiennes, 235, első kiadás: 1977).
[63] Honoratus Massiliensis, *Vita Hilarii episcopi Arelatensi*s, éd. P.-A. Jacob – S. Cavallin, Paris, 1995 (SC 404).
[64] H. Sauppe (hrsg.), *Auctores antiquissimi 1,2: Eugippii Vita sancti Severini*, Berlin, 1877; Eugippe, *Vie de saint Séverin*, éd. Ph. Régerat, Paris, 1991 (SC 374); magyarul: Eugippius, Vita Sancti Severini. (A bevezető tanulmányt írta Bóna I., fordította az ELTE BTK Régészeti Tanszékének hallgatói munkaközössége.) *Antik Tanulmányok*, 16, 1969, 265–320.

Vértanúk processziója Krisztus trónjához, S. Apollinare Nuovo, Ravenna
(Forrás: http://romeartlover.tripod.com/Ravenna2.html; letöltés: 2016. 09. 23.)

Ugyancsak különleges helyet foglal el a vértanúk társaságában egy 15. századi magyar festményen. A képen a vértanúk között két püspök látható. Az egyik a kép jobb szélén álló Szent Erasmus (Szent Elmo) Antiochia püspöke, aki 303-ban szenvedett vértanúhalált.[65] A másik központi helyen, a Szent István diakónus balján álló Szent Márton Tours püspöke, aki egyedül nem vértanú a vértanúk között.

BE mester: Szent Erasmus, Szent Sebestyén, Szent Lőrinc, Szent István, Szent Márton, Szent Kristóf

Csegöld 1494
Esztergomi Keresztény Múzum

(Forrás: Radocsay D., *Gótikus festmények Magyarországon*, Budapest, 1963, 22. színes tábla)

[65] A német 14 *Nothelfer* egyike. Vö. De Rossi – Duchesne (1894) 41.

A kortársak szentnek és boldognak (*sanctus et beatus*) mondják a tours-i püspököt – aszketikus életmódja, imádságos lelkülete, gyógyításai, csodái, valamint az eretnekségek és a démonok elleni kérlelhetetlen és kitartó küzdelme miatt. Ambrus és Nolai Szent Pál boldognak és szentnek nevezi Mártont.[66] A 461-es Concilium Turonense I. is boldognak és szentnek nevezi Mártont.[67] Tours-i Szent Gergely is szentnek (*sanctus*) és boldognak (*beatus*) mondja Mártont, aki saját korában prédikálni kezdett Galliában, s aki számos csoda révén Krisztust, Isten Fiát, az igaz Istent hirdette a nép körében.[68] A tours-i püspök erényekkel és szentséggel eltelt, [69] aki elszántan és Krisztus katonájaként védelmezte a krisztusi hitet az arianizmussal és a Galliában meghonosodott szinkretista vallásokkal szemben. Életrajzának számos feldolgozása kultuszának elterjedését és népszerűségét tanúsítja. Szent Márton életrajzai:

Sulpicius Severus, *Vita Martini*, *Levelek*, *Dialógusok*[70]
Paulinus Petricordensis (5. sz.) eposz[71]
Venantius Fortunatus (6. sz.) eposz[72]
Tours-i Gergely (6. sz.) próza[73]

---

[66] Paulinus Nolanus, *Epistulae*, ed. W. Hartel, CSEL 29, 1894. *Ep*. 23,3; 32,2: *recte enim in loco refectionis humanae Martinus pingitur, qui caelestis hominis imaginem perfecta Christi imitatione postavit, ut deponentibus in lavacro terrenae imaginis vetustatem imitanda caelestis animae occurrat effigies.*

[67] C. Munier – Ch. De Clercq (edd.), *Concilia Galliae. Concilium Turonense*, Turnhout, 1963 (Corpus Christianorum Series Latina, 148) 147: *sancti ac baetissimi sacerdotis domni Martini.*

[68] *Hist*. 10,31: *huius tempore sanctus Martinus in Galliis praedicare exorsus est*. Vö. *Hist*. 1,39.

[69] *Hist*. 1,48.

[70] Sulpice Sévère, *Gallus*... (2006); Sulpicius Severus, *Szent Márton élete*... (2016). A Sulpicius-gyűjtemény legrégebbi kézirata egy veronai kódex (Bibliotheca Capitolare), egybekötve Jeromos *Vita S. Pauli primi emeritae*-vel. Félunciális írással Kr. u. 517-ben Ursicinus lector írta a káptalani másolóműhelyben; vö. W. M. Lindsay, *Notae Latinae: An Account of Abbreviation in Latin MSS. of the Early Minuscule Period (c. 700-850)*, Cambridge, 1915, 489–490.

[71] Paulinus Petricordiae [Périgueux], *De vita sancti Martini episcopi*, CSEL 16, 1, 1888, 4–159.

[72] Venantius Fortunatus, *Vita S. Martini*, MGH AA IV, 2. 1881. Még Szent Hilarius, Szent Germanus, Szent Albinus, Szent Paternus, Szent Marcellus és Szent Radegunda életrajzát is megírta. Ez utóbbi az első női szentéletrajz.

Alkuin (735–804) prédikáció, „*Martinellus*”[74]
Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea*[75]

Ez a felsorolás mutatja a több évszázadon át tartó élénk érdeklődést a szent élete iránt, amely arra is utal, hogy Szent Márton élete éppoly üdvtörténeti eseménynek tekinthető, mint például Mózesé az ószövetségi korban.

Rövid áttekintésünkből és a hivatkozott textusokból kitűnhet, hogy a keresztény hagyományban, és konkrétan a 4. században a szent (*sanctus*) nem azonos jelentésű a keresztény (*christianus*) fogalommal, s hogy emberre vonatkoztatva általános értelemben állítható Krisztus gyülekezetéről, azaz valamennyi keresztényről; és szűk értelemben állítható a konkrét vértanúról, hitvallóról, aszkétáról és szűzről, szerzetesről és püspökről, szent életű keresztényről. Összefoglalóan a következőket állapíthatjuk meg: Tours-i Márton nem csak általános értelemben szent, vagyis nem csak Pál apostol értelmében, azaz az Úr templomának építő köve, Isten egyházának tagja, hanem egyedi értelemben is szent, azaz mint aszkéta, aki testét feláldozza, mint hitvalló, aki harcol Krisztus igaz tanításáért, s akiben a Szentlélek lakozik. S mivel aszkézise révén testét áldozatként felajánlotta Istennek, s mert kérlelhetetlenül küzdött az arianizmus és a pogány kultuszok (kivált Kybelé és Attis) képében megjelenő démonok ellen, már a kortársak is az igaz hit védőjének, és Isten emberének tekintették, s ezért szentként tisztelték – a mai napig szentként tisztelik az egyház gyakorlatában, mind a liturgiában, mind a pasztorációban. Habár nem volt vértanú, a vértanúkkal egy sorba emelték, mivel testét (önmegtartóztató életmód) és életét Istennek áldozta. Ennek megfelelően Sulpicius Severus *Vita Martini*ja szentéletrajznak tekinthető, azaz hagiobiográfiának. Tehát nem elégséges és félrevezető „keresztény életrajznak” mondani. Ezzel a hiteles élet-

[73] Gregorii episcopi Turonensis *Miracula et opera minora* (Gloria martyrum, Gloria Confessorum, Passio et virtutes s. Juliani, Virtutes s. Martini, Vitae Patrum), ed. B. Krusch, MGH SRM I, 2, 1969, 1–370.
[74] Alcuinus, *De vita Sancti Martini Turonensis*, PL 101, 657–664.
[75] Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea*, válogatta, az utószót, a jegyzeteket és a mutatókat készítette Madas E., ford. Bárczi I. et al., Budapest, 2004; Jacobi a Voragine, *Legenda aurea vulgo historia Lombardica dicta*, rec. Th. Graesse, Lipsiae 1850[2], cap. CLXVI, De sancto Martino episcopo, 741–750.

rajzzal együtt még a *Dialógusok*at és a *Levelek*et (*martyrium*, tanúságtétel), Márton életrajzának és tevékenységének dokumentumait összefoglalóan újkori fogalommal hagiográfiának nevezhetjük. Sulpicius Severus Szent Mártonról szóló írásai jelentik a 6. századtól kibontakozó hagiográfikus irodalomnak mint a szentek regényes életrajzának kezdetét és mintáját. S mivel az egyházon belül a szent mivolt kritériumai nem változtak meg kezdetektől fogva és a 4. század óta sem, ezért Szent Márton teológiai és liturgikus értelemben – a szent mivoltot illetően – ugyanolyan szent, mint Szent Pál apostol, Szent II. János Pál pápa vagy Kalkuttai Szent Teréz.

A KÖTET SZERZŐI

BOROS ISTVÁN	tudományos főmunkatárs Váci Egyházmegyei Könyvtár
CSÍZY KATALIN	egyetemi docens Károli Gáspár Református Egyetem
DOMOKOS GYÖRGY	egyetemi docens Pázmány Péter Katolikus Egyetem
KISS GÁBOR	régész, muzeológus Savaria Múzeum, Szombathely
MARÓTH MIKLÓS	akadémikus, igazgató Avicenna Intézet
ÓBIS HAJNALKA	főiskolai docens Nyíregyházi Egyetem
PATAKI ELVIRA	egyetemi docens Pázmány Péter Katolikus Egyetem
SZELESTEI N. LÁSZLÓ	professor emeritus Pázmány Péter Katolikus Egyetem
SZILÁGYI CSABA	egyetemi docens Pázmány Péter Katolikus Egyetem

TAKÁCS LÁSZLÓ	egyetemi docens Pázmány Péter Katolikus Egyetem
TÓTH ORSOLYA	egyetemi adjunktus Debreceni Egyetem
TUHÁRI ATTILA	PhD hallgató Pázmány Péter Katolikus Egyetem
VARGA LAJOS	váci segédpüspök, igazgató Országos Katolikus Gyűjteményi Központ
W. SOMOGYI JUDIT	egyetemi adjunktus Pázmány Péter Katolikus Egyetem

A borítón:
Szent Márton-híd, Toledo,
előtérben Szent Márton egy pannonhalmi
üvegablak ábrázolásán (Storno Ferenc rajza)

Kiadja a DE Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszéke
4032 Debrecen, Egyetem tér 1.
A kiadásért felelős: Dr. Forisek Péter, tanszékvezető egyetemi docens

Nyomta a Kapitális Kft., Debrecen
Felelős vezető: Kapusi József