

VILÁG- TÖRTÉNET

8. (40.) évfolyam 2018. 2.

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA BÖLCSESZETTUDOMÁNYI KUTATÓKÖZPONT
TÖRTÉNETTUDOMÁNYI INTÉZET FOLYÓIRATA

- **SÁGHY MARIANNE – BAÁN IZSÁK OSB**
THÉBÁTÓL A BAKONYIG
- **JEAN-MICHEL CARRIÉ**
THÉBAIAK NYUGATON?
- **KAREN BLOUGH**
SZENT MÓRIC LÁNDZSÁJA MINT A POGÁNYSÁG ELLENI
HADJÁRAT RÉSE AZ OTTÓ-KORBAN
- **BEAT NÄF**
HOGYAN LETT SZENT MÓRIC
A NÉMET-RÓMAI BIRODALOM VÉDŐSZENTJE?
- **GUDE SUCKALE-REDLEFSEN**
SZENT MÓRIC, A FEKETE KATONA KULTUSZA
A NÉMET-RÓMAI BIRODALOMBAN
- **SZEMLE**
NOVÁK VERONIKA, TÖSÉR MÁRTON, FÁBIÁN LAURA ÍRÁSAI

VILÁGTÖRTÉNET
A Magyar Tudományos Akadémia
Bölcsészettudományi Kutatóközpont
Történettudományi Intézetének folyóirata

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

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

TARTALOM

Tanulmányok

Sághy Marianne – Baán Izsák OSB: Thébától a Bakonyig. Szent Móric és vértanútársainak tisztelete Európában (4–21. század)	175
Jean-Michel Carrié: Thébaiak nyugaton? Hadtörténet és hagiográfia	197
David Woods: Szent Móric és a thébai légio legendájának eredete	229
Karla Pollmann: Verses szenvedéstörténetek. Lyoni Szent Eucherius: Az agaunumi mártírok szenvedéstörténetének időmértékes parafrázisai	241
Frederick S. Paxton: Liturgia és gyógyítás a kora középkori szentkultuszban. A lázcsillapító Szent Zsigmond-mise	263
Karen Blough: Szent Móric lándzsája mint a pogányság elleni hadjárat része az Ottó-korban	287
Bozóky Edina: Szent Móric lándzsájának legendája Viterbói Gottfried szerint	311
Beat Näf: Hogyan lett Szent Móric a Német-római Birodalom védőszentje?	329
Gude Suckale-Redlefsen: Szent Móric, a fekete katona kultusza a Német-római Birodalomban	339

Emlékezet

Szent Eucherius: Az agaunumi vértanúk, Szent Maurícius és társai kínszenvedése	353
--	-----

Szemle

Egy régi klasszikus új köntösben (Novák Veronika)	359
A muszlim hódítás és a bizánci hatalom összeomlása Észak-Afrikában (Tösér Márton)	362
Az uralkodói ideál a középkori Cseh Királyságban (Fábián Laura)	367

Jelen számunkat Sághy Marianne és Baán Izsák OSB szerkesztette
A fordításokat lektorálta Sághy Marianne

Thébától a Bakonyig

Szent Móric és vértanútársainak tisztelete Európában
(4–21. század)

A pogány római császár parancsát megtagadó egyiptomi keresztény hadvezér vértanúhalála után a keresztény Német Császárság és a pogányok megtérítésének véődőszentje lesz, miközben a hívek képzeletében fokozatosan fekete afrikaivá alakul át, és mint mórt tisztelik Németország és Svájc mennyei patrónusaként. Ez az alternatív, szubverzív, internacionális és multikulturális történet nem Ridley Scott legújabb hollywoodi filmjének forgatókönyve, hanem Szent Móric és a thébai légio ezerhatszáz éves vértanúlegendájának európai története. A *Világtörténet a bakonybéli Szent Maurícusz-apátság 1018-as alapításának millenniumát a nemzetközi szakirodalom legjavából válogatott tanulmányokkal ünnepli*,¹ hogy a magyar közönséggel megismertessük Szent Móric legendáját, győzhetetlen lándzsájának történetét és magyarországi kultuszhelyét.² Jelen tanulmányunkban Sággy Marianne a thébai légioról szóló késő római hagiográfiai szövegek keletkezésével, a bennük ábrázolt eseményekkel kapcsolatos problémákat, valamint a Szent Móric-kultusz és a királyi és császári hatalom kora középkori összefüggését ismerteti, Baán Izsák OSB pedig Szent Móric és a béli apátság történetét, a thébai légio szentjeinek magyarországi tiszteletét tekinti át.

Hagiográfia

Szent Móric és a thébai légio vértanúságát a 4. század végén vagy az 5. század első felében (394–440 körül?) Eucherius lyoni püspök (380–449) írta meg *Az agaunumi vértanúk szenvedéstörténete* című rövid írásában, amelyben elbeszélte, hogy a hadsereg hatezer (más variánsokban hatezer-hatszáz, sőt hatezer-hatszázhatvanhat)³

* Habilitált egyetemi docens, Közép-európai Egyetem, ELTE.

** Tudományos munkatárs, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Gratuitas Szerzetesi Intézet.

1 A legújabb kutatási eredményeket két tanulmánykötet foglalja össze: Brocard–Vanotti–Wagner, 2011; Wermeling, 2005.

2 Kiadványunkban a „Szent Móric” névformát használjuk a latin Mauritius, illetve a latinos Maurícusz helyett.

3 A hat a keresztény számmissztikában a tökéletesség száma, ezért találkozunk e szám variációival a legendában. A hat a teremtés száma (az embert a hatodik napon teremtette Isten), valamint az isteni hatalom,

katonája jézusi szelídséggel hajtotta fejét a zsarnok pallosa alá, és örömmel vállalta a mártírhálált Krisztusért, semmint hogy áldozzon a pogány isteneknek.⁴ A legenda több szempontból is unikum a keresztény szenvedéstörténetek között: nem egy főhőse van, hanem hatezer; nem a városi magisztrátus előtt lefolytatott bírósági tárgyalás ítélete értelmében, hanem hadvezérük, a császár parancsára végzik ki őket; a hatezer felfegyverzett, erős katona kíséretet sem tesz a védekezésre, hanem szelíd bárányként hajtja fejét a pallos alá; vezéreik, Móric, Exsuperius és Candidus nem fegyvert emelnek a zsarnok császárra, hanem levélben magyarázzák el neki, mi az igazságos háború. Didaktikus értelmiségi szöveg ez a javából, amelyben a pogány Maximianus császár sátáni keresztényüldöző, maga a megtestesült Gonosz, a keresztény légió pedig ártatlan áldozat, a Jó példaképe. A szöveg üzenete, hogy a keresztény katona köteles megtagadni az igazságtalan parancsot.

Eucherius forrása Izsák genfi püspök (400 k.) volt, ő pedig egykor Tódortól (Theodórosz), Octodurum (Martigny) püspökétől (350?–400?) hallotta az eseményeket, aki a mártírokat a 380-as években Agaunumban megtalálta, és sírjuk fölé kápolnát épített. Eucherius tehát egy a legalább a 4. század végére visszamenő szájhagyományt fektetett le írásában, és ez a szöveg vált a thébai légió „kanonizált” legendájává.

A thébaiakat egy szentbeszéd is említi, amit talán szintén Eucherius írt: *„Isten fényességétől megvilágosított hívők serege érkezett a föld végső hatáiról Hozzád boldogan esedezve; és a harcosok légiója, amelyet körülkerítettek a testi fegyverek, ám lelki fegyverek védelmeztek, éber állhatatossággal sietett a vértanúságra. A kegyetlen zsarnok, hogy a halálbüntetés által elrettentsen, karddal tizedeltette meg őket, majd, mivel állhatatosan kitartottak a hitben, valamennyiüket fővesztésre ítélte. Őket azonban olyannyira felizzította a szeretet tüze, hogy fegyvereiket elhajigálva, szerte letérdepelve, vidám szívvel fogadták hóhéraik fegyverét. Közöttük volt Szent Móric is, aki a Te hited szerelmétől lángra gyúlva megharcolta harcát, és elnyerte a vértanúk koszorúját.”*⁵ Egy névtelen szerző Eucheriustól némileg eltérően ugyan csak megírta a légió történetét, és erről a helyi hagyományhoz hívebbnek látszó szövegről a kutatás jelenleg azt valószínűsíti, hogy inkább Eucheriusé előtt, mintsem utána íródhatott.⁶

A 380-as és a 440-es évek között eltelt hatvan évben tehát három jelentős esemény történt a thébai légióval kapcsolatban: 1. Octodurumi Tódor püspök az Alpok egy eldugott, sziklás völgyében felfedezi a thébai légió vértanúhálált halt katonáit (*inventio*), kiássa és új sírhelybe temeti maradványaikat (*translatio*), ami fölé emlékkápolnát épít; 2. A Névtelen megírja legendájukat; 3. Lyoni Eucherius püspök megírja legendájukat.

bölcsesség, irgalom és igazságosság száma is. A Fenevad (Antikrisztus) száma (Jel 13,15–18) a görög név számmissztikájából eredően 666, ami egyben a Szentháromság kigúnyolása is.

4 Eucherius, 1896. 20–41.; Berchem, 1956. 55–59.; Eucherius, 2013. 115–127.

5 Sermo *55 Szent Nazariusról és Celsusról. A bollandisták Szent Ambrusnak tulajdonították, Franz Stolle kizárja a homília milánói eredetét és Eucheriushoz köti a szöveget (Stolle, 1891. 32.), ahogy Bruno Krusch is (MGH Scriptores III. 33.).

6 Chevalley, 1990. 37–120.

Az így rekonstruált események – a datálás hiányában természetesen csak hipotéziseket fogalmazhatunk meg – jól mutatják a mártírkultusz kialakulásának és fejlődésének különböző állomásait a kora kereszténységben. Mint jelen válogatásunkban Jean-Michel Carrié tanulmánya is rámutat, a mártírkultusznak a 3–5. században több fázisa volt: a 2–4. századi keresztényüldözések alatt a mártírok bírósági aktáit és szenvedéstörténetét jegyezték fel és terjesztették (a mártírok számához viszonyítva kevés korai hiteles *acta* és *passio* maradt fenn);⁷ a 4. század eleji konstantini fordulat után császári építkezések indultak meg a vértanúk sírjai fölött;⁸ 370–390 között a theodosiusi korszak püspökei rég elfeledett mártírok sírjait találták meg és tették „szent helyekké”, kiterjesztve ellenőrzésüket a császári ház, az arisztokrata előkelők és a családok által birtokolt vagy privilegizált szent sírok fölé – ekkor a „szent helynek” nagyobb a jelentősége, mint annak, hogy a vértanúk kik voltak és hogyan haltak meg;⁹ a nagy népvándorlás idején, az 5–6. században megindul a vértanúk történeteinek leírása, ami a római mártírok esetében legalábbis önálló iparággá fejlődik.¹⁰

Kronológia

Nemcsak a szövegek keletkezésének ideje és egymáshoz való viszonyuk vet fel kronológiai problémákat, hanem a legenda „sztorija” is. Mindkét legendában Maximianus császár a keresztényüldöző, de a Névtelen szerint galliai hadjáratának a bagauda lázadás leverése, Eucherius szerint a keresztény gallok kiirtása célja. Maximianus 285-ben valóban hadat viselt a Jura hegységben gerillaharcot folytató helyi bagaudák ellen, de a diocletianusi keresztényüldözés csak tizenhárom évvel később, 298-ben kezdődött. Eucherius a 303-as keresztényüldözéshez köti a légió mártírhalálát, de ez az alpesi terület akkor Gallia részeként Constantius Chlorus caesar fennhatósága alá tartozott, aki nem hajtotta végre a diocletianusi parancsot, azaz itt a keresztényüldözés nem lehetett a thébai légió küldetése.¹¹

Helyszín

Az időrend mellett a helyszín is problematikus, bár érdekes módon talán az a legkevésbé. Az Alpok vonulatai a Római Birodalom természetes védvonalát alkották Róma és a barbaricum között. Állomásoztak-e egyiptomi katonák Gallia provincia alpesi régióiban? A Nagy Szent Bernát-hágó volt a római hadseregek átkelője. A mai svájci Wallis kanton számtalan sereget látott ekkor átvonulni és állomásozni területén, többek között Maximianusét is 286-ban. 379-ben Egyiptomból helyeztek

⁷ Musurillo, 1972; Cooper, 2014. 23–39.

⁸ Gem, 2013. 35–65.; Westall, 2015. 205–242.; Brandt, 2015. 272–276.

⁹ Sággy, 2003; Sággy, 2010. 17–35.

¹⁰ Gemeinhardt–Leemans, 2012; Cooper, 1999. 297–317.

¹¹ Burgess, 1996. 157–158.

át egy thébai légiót Trákiába: bár nyilvánvalóan nem az Alpokon át vonult új állomáshelyére, drámai története ismert lehetett és összefonódhatott a helyiek, vagy még inkább a legendaszerzők képzeletében az alpesi hágókon átvonuló seregekkel és az útvonalukat szegélyező katonasírokkal. Tódor püspök az agaunumi völgyben a 390-es években építtetett a sziklafalba kápolnát a mártírok emlékére. A régészeti kutatások római sírokat tártak itt fel.¹²

Üzenet: ellenállás, császárhűség, hatalomkorlátozás

A thébai légió nemcsak a datálás és a helyszín szempontjából problematikus, hanem a felforgató üzenete miatt is. A legenda erősen „programszerű” szöveg. Mikor és kinek állt érdekében megfogalmazni Galliában azt az üzenetet, hogy a keresztény katona álljon ellen császáranak és tagadja meg igazságtalan parancsát? Lyoni Eucherius III. Valentinianus császár (425–455) idejében élt, akinek uralkodása alatt a pogány hunok előretörésével a Római Birodalom egyre inkább szétdarabolódott. David Woods még korábbra, 392-re teszi a legenda születését, és az ereklyéket felfedező Tódor püspöknek tulajdonítja, aki ezzel a jelképes történettel a Galliában állomásozó thébai légiót igyekezett volna lelkesíteni (esetleg saját megrendelésükre?) az utolsó pogánylázadást vezető trónbitorló Eugenius császárral szembeni ellenállásra és Itália védelmére. Jean-Michel Carrié azt emeli ki, hogy a 380-as években újonnan megtalált mártírok a kevésbé krisztianizált alpesi völgyekben az evangelizáció célját szolgálhatták.¹³

Móric és katonái megtagadják a parancsot, lábhoz teszik a fegyvert, és elmondják a császárnak, hogy miért nem hajlandók teljesíteni parancsát,¹⁴ ezzel elsőként határozzák meg az igazságos háború fogalmát: *„Mivel immár bajtársaink tetemei sáncolnak körül, és társaink véréből piroslik ruhánk, követjük őket a vértanúságba. Ha tehát tetszésekre van, ezt üzenjük a császárnak: a te katonáid vagyunk, császár, és az állam védelmére ragadtunk fegyvert. Nincs közöttünk árulás, nincs bennünk félelem, de Krisztus hitét semmiképpen el nem hagyjuk! Felajánlottuk neked, hogy ellenségeid ellen harcolunk, de gonoszságnak tartjuk, ha ártatlanokra emelünk kezét. A gonoszok és ellenségek ellen jobbnak fegyvert ragad, de képtelen ártatlan polgárokat megsebezni. Nem felejtettük el, hogy a polgárokért és nem a polgárok ellen állunk fegyverbe. Mindig az igazságosságért, a jóságért, az ártatlanok megvédéséért harcoltunk, eddig ezekért vállaltuk a veszélyt. Harcoltunk hűségből, de hogyan lehetnének hűek hozzád, ha most hűtlenek lennének Istenhez? Először Istenre, utána a császárra esküdtünk; ha megszegjük az elsőt, ki kötelezhet a második megtartására?”*¹⁵

A thébaiak keresztény hitét a pogány császárnak nem sikerül megtörnie. Hatezer katona teszi le a fegyvert és várja a halált, semmint hogy hitsorsosai ellen vonuljon. Tettüket nemcsak a keresztény egyház, hanem a hadijog is példaértékű-

¹² Antoine-König, 2014.

¹³ Dupraz, 1961.

¹⁴ Hornus, 1980.

¹⁵ Eucherius, 2013; illetve jelen kötetben, 355–356.

nek tartja: Hugo Grotius szerint a katonák az egyedüli lehetséges megoldást választották az esztelen paranccsal szemben az emberiesség, sőt a birodalom védelme érdekében is. A passzív ellenállást választó hatezer legionárius többségéről azt tartották, hogy nemcsak életben maradtak, hanem elő is léptették őket, sőt a császári testőröket is közülük választották ki, mivel egyszer már bebizonyították, hogy halálveszélyben sem fordulnak a császár ellen. A paradoxonokat kedvelő keresztény gondolkodásban így válhatott a császár iránti hűség megtartása érdekében a császári parancsot megtagadó Móric a császárok és a császárság védőszentjévé.

Móric és társai Krisztus-követése nemcsak vértanúhalálukban, hanem engedmességükben is megnyilvánul. A harcra kész katonák nem védik magukat, hanem akárcsak Krisztus, korlátozzák saját hatalmukat. Ahogy Krisztus is kiszabadíthatta volna magát a fogságból, úgy a thébaiak is könnyedén lemészárolhatták volna a zsarnok császárt és pogány seregét. De korlátozzák erejüket, hatalmukat, és engedelmesen fogadják a megváltó halált. Tettük az igazságos hadviselés mellett a hatalomkorlátozás példaképe is lesz a császárok számára.

Szent Márton és a thébai légio

A legenda szerint Szent Márton volt az első zarándok, aki felkereste a thébai légio sírját. Az egykori testőrtiszt Rómából az Alpokon át visszatérve megállt Agaunumban, hogy lerója tiszteletét a vértanú katonák előtt. De hiába kért ereklyéket a szerzetesektől, azok visszautasították. Imái azonban meghallgatásra találtak Istennél, aki megadta neki azt, amit a szerzetesek megtagadtak tőle. Véres harmat lepte el azt a mezőt, ahol a thébaiak vértanúhalált haltak. Amikor Márton kését beledöfte a földbe, bőséges sugárban buzogott fel a mártírok vére. Felfogásukra két edény sem volt elegendő, ezért Márton ismét imádsághoz folyamodott, mire egy angyal csodálatos vázát hozott neki az égből, de azt parancsolta neki, hogy az ebben összegyűjtött vért az agaunumi templomnak adja, ahol Móric és vértanútársai nyugszanak. Márton így is tett, a vázát és kését az agaunumi templomnak ajándékozta, és diadalmasan tért vissza Tours-ba, ahol a szentek vérért tartalmazó edényt elhelyezte, a másikat pedig Angers-nak ajándékozta.

A galliai katonaszenteket, Szent Móricot és Szent Mártont – a Karoling és a Német-római Birodalom védőszentjeit – „összehozó” legendát először a 12. század végén Guibert de Gembloux közli a kölni érseknek írt levelében,¹⁶ Szent Márton vázája¹⁷ azonban a legújabb kutatások szerint az agaunumi Szent Móric-apátság alapításakor, 515-ben kerülhetett ide, Zsigmond burgund király ajándékeként.¹⁸

16 Guibert de Gembloux, 1988. 59–63.

17 Mariaux, 2008. 37–53.

18 A páratlan művészi értékű, mesterien faragott szardonixváza Erika Simon szerint Augustus császár unokaöccse és veje, Marcellus Kr. e. 23-ban bekövetkezett tragikus halálának emlékére készült, Marcellus anyját, Octaviát, feleségét, Iuliát, az idős Anchisest és a gens Iulia anyját, Venust ábrázolja (Simon, 1957). A gyöngyökkel, drágakövekkel, gránáttal díszített rekeszzománcos aranyfoglatot korábban jellegzetesen „Meroving” munkának tartották, és Szent Eligiusnak (588–659), Dagobert és II. Klodvig frank királyok

A burgund királyok és Szent Móric: katolikus térítés és bűnbocsánat

A frissen katolizált Zsigmond burgund király (470–524) 515-ben alapított apátságot az agaunumi templom mellett. Ezzel minden bizonnyal unokatestvére, Sedeleuba és nagynénje, Theodelinda genfi alapításait akarta utánozni, ahol a jámbor hölgyek templomot szenteltek Ursus és Victor, a thébai légió vértanúi tiszteletére. Az agaunumi Szent Móric-apátság avatóbeszédét 515. szeptember 22-én Avitus vienne-i püspök mondta el, amely egy 6. századi papiruszon fennmaradt.¹⁹ Avitus beszéde több szempontból is figyelemre méltó: ez az első szöveg, mely a szerzetesi örökima (*laus perennis*) gyakorlatát politikai célokból aknázza ki. Az Alexandrosz archimandrita (350–430) által bevezetett *laus perennis* gyakorlatát Nyugat-Európában az agaunumi Szent Móric-apátság honosította meg. Innen terjedt el a 7. században a Frank Királyság területén a Saint-Denis apátságban, majd Luxeuilben, Párizsban (Saint-Germain-des-Prés), Soissons-ban (Saint-Médard).

Azzal, hogy Zsigmond király az arianizmusról a katolicizmusra téréskor alapította a monostort, elválaszthatatlanul a térítés fogalmához kapcsolta Szent Móricot. Zsigmond erőskezű és buzgón vallásos uralkodó volt, nagy tisztelettel viseltetett a szentek ereiklyéi iránt, gyakran kereste fel a kolostort, és szerette a papok és szerzetesek társaságát. Haragját azonban nem tudta fékezni: 522-ben megfojtotta fiát, Sigerichet, akit második felesége vádolt be nála azzal, hogy a trónra tör. Tettét azonnal megbánta, és többnapos vezeklésre és böjtire az általa alapított kolostorba vonult.

507–510 között a frank–burgund háborúk véget vetettek a nyugati germán királyságok közötti békének. 523-ban a frankok megindították a Burgundia elleni háborújukat. Tours-i Szent Gergely a háborút Klodvig özvegyének, Klotildnak a bosszújával indokolta, akinek a szüleit Gundobad megölette. A váratlan támadástól meglepett burgund sereg vereséget szenvedett Lyonnál. Zsigmond öccse, Godomar elmenekült, a király pedig egy erdőbe rejtőzött. Több burgund átállt a győztes frankokhoz, és megígérték nekik, hogy megkeresik a királyt. Az árulás hírére Zsigmond levágta a haját, szerzetesi ruhát öltött, böjtölni és imádkozni kezdett. Elindult a Szent Móric-kolostor felé, de útközben családjával együtt elfogták, Orléans-ba vitték, ahol feleségével és két fiával együtt megölték és egy kútba dobták. A legenda szerint három év múlva a kút fölött fény gyúlt, és Venerandust, a Szent Móric-kolostor apátját egy angyal álmában értesítette a csodáról. Az apát a királyhoz fordult, hogy engedélyezze a tetemek kiemelését és a kolostorba temetését. A testeket átszállították Agaunumba, és a Szent János evangélista bazilikában temették el őket. Szent Móric kultuszáról (1. kép) a katolikus frankok között az tanúskodik, hogy Venantius Fortunatus verses parafrázist írt a legenda alapján, amelyet válogatásunkban Karla Pollmann elemez.

aranyművésének tulajdonították, akik pártfogolták a Szent Móric-apátságot és jelentős ötvöstárgyakkal gazdagították. Adams szerint azonban a foglalat 500 körül készülhetett. Adams, 2008. 405–427.
19 BnF Ms. latin 8913.; McKitterick, 1994.



1. kép. Szent Móric ereklyetartója, 1100 körül
(Apátsági kincstár, Saint Maurice d'Agaune)

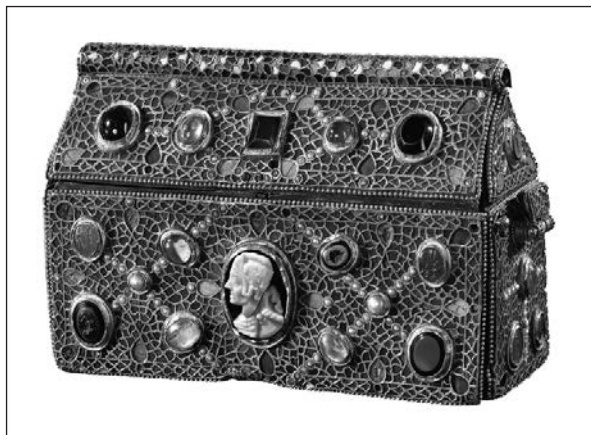
A valószínűleg 534 után íródott *Vita abbatis Agaunensis* már úgy beszél Mórícrról és társairól, mint akik az oltár belsejében várják a feltámadást, fölöttük a szerzetesek kórusának örök dicsérete olyan, mint az angyalok kórusa. Ennek a hierarchiának olyan politikai töltete volt, ami komoly nehézségeket okozott az apátság-
nak azt követően, hogy Zsigmond burgund királyt 524-ben Chlodomir frank uralkodó meggyilkoltatta. 534-ben, amikor a frankok elfoglalták és felosztották a Burgund Királyságot, a thébaiak tisztelete mellett az apátságalapító Zsigmond burgund király kultusza is megjelent. A Szent Móric-apátság nemcsak a vértanú legionáriusok, hanem Szent Zsigmond király tiszteletének is központja lett, ami óriási befolyást és hatalmas vagyont biztosított a kolostornak. Frederick S. Paxton Szent Zsigmond csodatévő erejét és liturgiáját mutatja be válogatásunkban. A 6–9. század folyamán káprázatos liturgikus tárgyak áramlottak az apátságba, olyan páratlan kincsek, mint „Szent Márton vázája”, Teuderik kámeákkal és véssett drágakövekkel ékes ereklyeládája (2–3. kép), vagy Nagy Károly kancsója.²⁰

879-ben I. (Kopasz) Károly nyugati frank király sógorát, Bosót, a Szent Móric-apátság világi apátját a Karolingok tiltakozása ellenére burgund királlyá koronázták Montaille-ban. Boso nem tudta visszaverni a Karolingok támadását, akik 882-ben elfoglalták Vienne-t, Boso dinasztiája pedig egy új családnak adta át helyét.

20 Antoine-König, 2014.



2. kép. Szent Márton vázája,
Kr. e. 1. század – Kr. u. 5. század
(Apátsági kincstár, Saint Maurice
d'Agaune)



3. kép. Theoderik ereklyetartója, 7. század eleje
(Apátsági kincstár, Saint Maurice d'Agaune)

888-ban Konrádnak, Auxerre grófjának fia, Rudolf, aki szintén a Szent Móric-apátság világi apátja volt, a szent sírja előtt koronáztatta meg magát, megalakítva ezzel a Jura hegységtől a Saône folyóig terjedő harmadik Burgund Királyságot. A Frank Birodalom 9. századi felbomlása után újra függetlenné váló és 1032-ig fennálló Burgund Királyság legitimitásának jelképe Saint Maurice d'Agaune „királyi apátsága” lett.²¹

Az Ottók és a győzhetetlen lándzsa

A 10. századi burgund királyok uralkodói jelvényei között tűnik fel először az a Móricról elnevezett lándzsa, amely a későbbiekben bekerült a német-római császárok felségjelvényei közé, s amelyet utoljára 1916-ban hordoztak körbe a Habsburg–Lotaringiai-ház utolsó uralkodója, IV. Károly előtt. Ausztria 1938. évi annektálása után Hitler a saját főhadiszállására vitette a lándzsát. Szent Móric lándzsája győzhetetlenné tette viselőjét. A lándzsának a pogány térítésben játszott szerepét Karen Blough, középkori történeti szimbolikáját Bozóky Edina mutatja be. III. Ottó német-római király Rómába is magával vitte, és 1001-ben Tivoli ostrománál az uralkodó előtt hordozták. Ő volt az, aki a Szent Lándzsa másolatát István magyar királynak és Boleszló lengyel fejedelemnek adományozta. A magyar király által veretett ezüstpénzekon ábrázolt király kezében a *lancea regis* körirattal ez a lándzsa látható. A magyar uralkodó a szent kultuszát is felkarolta, amikor megismerte a Gizella kíséretében Magyarországra érkező Günter niederaltaichi szerzetest. Niederaltaich volt az első bajor monostor, amelyet Szent Móricnak szenteltek, és ennek példájára

21 Escher, 2007. 344–346.; Zufferey, 1986. 23–58.

alapított István 1018-ban Szent Móric és vértanútársai tiszteletére bencés apátságot Bakonybélben.

Beat Náf tanulmánya bemutatja, hogy az Ottók birodalomszerte erőteljesen népszerűsítették Szent Móric kultuszát. I. Ottó a szent tiszteletére Magdeburgban alapított székesegyházat. A pogány szláv népek megtérítésének központjául szolgáló magdeburgi Szent Móric- és Alexandriai Szent Katalin-katedrális a legregyebbi kereszténység, az egyiptomi szentek kultuszát honosítja meg a birodalomban. I. Ottó 961-ben, *„uralkodásának huszonötödik évében valamennyi birodalmi nemes előtt Karácsony vigíliáján elhozatta Regensburgból Szent Móric és társainak testét és más szentek részecskéit. Az ereklyéket Magdeburg város és a környék népe hatalmas tisztelettel fogadta. Mindmáig ott tisztelik őket, a haza védelmezőit”* – írja Thietmar merseburgi püspök.

A királyi lándzsa jelentősége ezzel párhuzamosan megnőtt mint az uralkodó hatalmi jelvénye. III. Ottó halála után a császári felségjelvényekkel és a király holttestével együtt Heribert kölni érseknek köszönhetően visszakerült Itáliából. A későbbi II. Henrik magának követelve a hatalmat szimbolizáló regáliákat, feltartóztatta Ottó temetési menetét és foglyul ejtette a kölni érseket, a szabadulás feltételül a lándzsa átadását szabva. Querfurti Brúnó, a kelet-európai misszióért felelős érsek 1008-ban azért bírálta II. Henriket, amiért a keresztény lengyel herceg ellen használta Szent Móric lándzsáját, amelyet mint birodalmi zászlót hordoztatott körbe szövetségesei, a pogány liutizok jelvényei mellett.

Ez az első forrás, mely *„Szent Móric lándzsájá”*-nak nevezi a királyi lándzsát. A Móricra való hivatkozás még nyilvánvalóbbá vált III. Henrik német-római király (1039–1056) uralkodása alatt, amikor Benno bíboros a birodalom védőszentjének nyilvánította Móricot, és a lándzsa azon részét, ahol állítólagosan a Krisztus keresztre feszítésekor használt szög található, ezüstlapocskával vették körbe, melyre a következő feliratokat vésték: Az Úr szöge + A fenséges harmadik Henrik Isten kegyelméből római császár parancsára készített ezüstdarab a Szent Móric lándzsájában lévő szög megerősítésére + Szent Móric. (CLAVVS DOMINI + HEINRICVS D(EI) GR(ATI)A TERCIVS ROMANO(RUM) IMPERATOR AVG(USTUS) HOC ARGENTUM IVSSIT FABRICARI AD CONFIRMATIONE(M) CLAVI LANCEE SANCTI MAVRICII + SANCTVS MAVRICIVS.)

A 11. században a császárpárti Sigebert de Gembloux a lándzsát a birodalom jelvényének (*insigne*) és védelmének (*tutamen imperii*) nevezi. A 12. század végén Viterbói Gottfried már úgy mutatja be a keresztre feszítéskor használt szöggel díszített lándzsát, mint a német-római császár győzelmének zálogát, amely a császárnak az 1032-ben annektált Burgund Királyságra vonatkozó jogait is legitimálja. 1273-tól, Habsburg Rudolf koronázásától kezdve a lándzsa a koronázási ékszerek egyik darabja.²² Ekkorra azonban a királyi lándzsa összemosódott a római centurio, Longinus szent lándzsájával.

A 12. századtól Móric mellett a többi vértanú köré is kultusz szerveződik. Móric vértanútársai, Exsuperius, Candidus, Innocentius és Vitalis „wallisi mártí-

²² Kirchweyer, 2005.

rokként” váltak ismertté. Ebben az időben már nemcsak a thébai katonákat, hanem az alapító Szent Zsigmond burgund királyt is vértanúként tisztelték mint a latin kereszténység első „szent királyát”. Szent Zsigmond és gyermekeinek aranyozott ezüst ereklyetartója volt egy nagy jövő előtt álló új kultusz első darabja. Az agaunumi Szent Móric-apátság 1200 utánról datálható ötvöstárgyai, a Szent Kereszt-ereklyetartók és a „Nagy Károly cibóriumának” nevezett fantasztikus kentauros kehely nemcsak a romanikából a gótikába vezető stílusváltást, hanem a szentek kapcsolatrendszerének európai fejlődését is mutatja. IX. (Szent) Lajos francia király (1226–1270) egy kristályból készült töviskorona-ereklyetartót küldött az agaunumi apátságnak, cserébe Móric-ereklyét kért az általa alapított senlis-i Szent Móric-kápolna számára.

A Móric-kultusz továbbélésében óriási szerepet játszott, hogy 1225-ben (ismét) megtalálták Szent Móric sírját. Ezt követően állították fel a Liudolf-dinasztia székhelyén, Magdeburgban a Szent Móric-székesegyházban a fekete katona szobrát, az első alkotást, amely fekete bőrszínnel ábrázolja a núbiai Mórict. Gude Suckale-Redlefsen ennek az ikonográfiai típusnak a késő középkori népszerűségét mutatja be.

A szent mór aranykora

A fekete katona erkölcsi példamutatása, megingathatatlan emberi nagysága a késő középkorban is inspiráció marad. Móric tisztelete 1490–1530 között állt a tetőpontján. A 14–15. században a svájci apátság továbbra is intenzív császári pártfogásban részesült, de politikai okokból mindinkább Szent Zsigmond került fókuszba. A nagy ereklyegyűjtő IV. Károly német-római császár és cseh király megtalálta Szent Zsigmond sírját az apátság kriptájában, ereklyéit magával vitte Prágába, és ott élénk kultuszt szervezett köré.²³ Zsigmond hirtelen népszerűségét a burgund örökség megkaparintásának vágya magyarázza: IV. Károlynak burgund királlyá koronázásához szüksége volt a jó nevű ősre. Ekkorra azonban már a savoyai hercegek is igényt tartottak az egykori Burgund Királyság, az antik Sapaudia történeti örökségére, és maguknak követelték az agaunumi Szent Móric-apátság fölötti fennhatóságot.²⁴ VIII. Amadé savoyai herceg, aki V. Félix néven ellenpápa (1439–1449) lett, Szent Apollónia monstanciájával és két ezüstkandeláberrel ajándékozta meg a kolostort. Emánuel-Filibert savoyai herceg pedig 1577-ben egy csodálatos ezüst Szent Móric-lovasszobrot adományozott az apátságnak, mely a késő középkori lovagi eszmény legtekélyesebb darabjaként egy korszak végét: a birodalmi álmok szertefoszlását, de legalábbis átalakulását jelenti.

A wallisi mártírok a tridenti zsinat után a szentek kimeríthetetlen forrásai és a katolikus reform segítői lettek, ahogyan arra Jean-Michel Carrié is rávilágít. Mauritius, Exsuperius, Candidus, Victor, Innocentius és Vitalis mellett Alexander (Berga-

²³ Otavsky, 2010. 181–236.; Végh, 1999. 25–34.

²⁴ Ripart, 1999.

mo), Bessus, Cassius, Florentius, Chiaffredo (Theofredus), Constantius, Defendens, Felix és Regula (Zürich), Fidelis (Como), Fortunatus (Casei), Gereon, Magnus (Cuneo), Solor, Octavius, Adventor, Tegulus, Ursus (Solothurn), Victor (Xanten), Verena vértanúkat azonosították, akik a svájci és észak-itáliai városok és völgyek védőszentjei lettek.

Szent Móric és vértanútársainak ünnepe az ezerötyszáz éves Szent Móric-apátság legnagyobb eseménye évente. A szerzetesek minden szeptember 22-én körmenetben hordozzák végig a településen az apátság páratlan ereklyéit, amelyek hordályokra helyezve egyenként 20–30 kilogrammot nyomnak.²⁵ Nemcsak a hitéletben és a nemzeti tudatban, hanem a svájci tudományos kutatásban is kiemelt helyet foglal el a thébai légio: a kétezres évek elején tartott két nagy nemzetközi konferencia, amelyre bevezetőm elején utaltam, 2016 óta egy a minden szeptemberben sorra kerülő műhelykonferenciát ihletett, amelyet Beat Näf professzor szervez a Zürichi Egyetemen. 2018-ban a téma: „Szent Móric nyomában: történelem és legenda”.²⁶

Szent Móric és a béli apátság

A thébai légio hadvezérének kultusza magyar földön kezdettől fogva összekapcsolódott a Magas-Bakony csúcsai által körülölelt festői völgyben meghúzódó Bakonybéllel. Szent István király 1018-ban alapított itt bencés monostort, s a középkori oklevelek egybehangzó tanúsága szerint a többször újraalapított szerzetesközösség a kezdetektől egészen napjainkig Szent Móric égi pártfogását élvezte. A bakonybéli apátság szép számban megmaradt Árpád-kori okleveleiben mindenütt a „Szent Móric béli monostora” (*Monasterium Sancti Mauricii de Beel*) elnevezést találjuk, ami később, a 14. század végétől néhány oklevélben kiegészül a katonaszent társainak említésével (*Monasterium Beati Mauricii et sociorum*).²⁷ Mi lehetett az oka ennek a Kárpát-medencében ritka, szinte egyedülálló névadásnak? Vajon miért ajánlotta az uralkodó ezt az eredetileg nyugati remetékkel benépesített, elrejtett monostort az Agaunumban vértanúhalált halt egyiptomi szentnek? A válasz a monostor alapítójának tekintett szent szerzetes személyéhez, valamint egy tárgyhöz, István király lándzsájához kapcsolódik.

A bakonybéli monostor alapításához kötődő kevés forrás egyértelműen állítja, hogy a bajorországi Nideraltaichból érkező Günter remete volt az első, aki társaival megtelepedett a bakonyi völgyben.²⁸ A tübingi főnemesből lett vándor szerzetes II. Henrik bajor király, majd császár rokona volt. Életrajzírója fontosnak

25 Lásd az apátság honlapját: <http://www.abbaye-stmaurice.ch/page.php?label=home>.

26 <http://www.compitum.fr/evenements/details/5054-sur-les-traces-de-saint-maurice-histoire-et-legende?pop=1&tmpl=component>.

27 Sörös, 1903. I. 18. A kétkötetes monográfia függeléke tartalmazza az összes megőrzött középkori oklevél átiratát. A monostor névhasználatához lásd még: Hervay, 2001. 479.

28 A béli monostor alapítólevele 13. századi hamisítvány: *Diplomata Hungariae antiquissima*, I. 1992. 113–119.; Dénesi, 2013. 125–129.; Szőke, 2016. 45–47. A günteri alapításról olvashatunk István király nagy-

tartja megemlíteni, hogy a lovagi életet maga mögött hagyó Günter megtérése, szerzetesi elhívása „Szent Móric oltára előtt” történt az altaichi apátságban.²⁹ Ez a személyes kötődés Günter és a vértanú szent között megjelenik a missziós utak során születő alapítások titulusaiban. Günter előszeretettel ajánlotta az általa alapított templomokat, életre hívott közösségeket Móric oltalmába. Az ekkorra már birodalmi védőszentté avanzsált Móric tiszteletének terjesztése minden bizonnyal része volt a Német-római Birodalom keleti terjeszkedési politikájának is, s talán az sem véletlen, hogy a források szerint a bakonybéli monostornak a Günterrel szintén rokoni kapcsolatban álló Gizella királyné kitüntetett figyelmet szentelt, ami „Szent Móricnak” adott birtokadományok formájában is megjelent.³⁰

A bakonybéli alapító személye mellett a magyar államalapítás idején megjelenő Móric-tisztelet egy kultikus tárgyhoz is köthető, mégpedig Szent István lándzsájához. Ademar Cabannensis tudósítása szerint III. Ottó császár a magyar uralkodónak „megengedte, hogy királysága legyen, engedelmet adva neki arra, hogy mindenhol szent lándzsát hordoztasson, amint a császárok szokása, és az Úr szegeiből és Szent Móric lándzsájából saját lándzsáján való ereklyéket engedett át neki”.³¹ Miután a sokat vitatott szöveg történeti forrásértéke mellett Gerics József meggyőzően érvelt, joggal feltételezhetjük, hogy a császár Szent Mórictól eredeztetett szent lándzsájának másolata, mint úgynevezett „érintett ereklye” látható mind a magyar koronázási paláston, mind az 1968-ban Nagyharsányban előkerült, István korabeli ezüstdénáron.

Ezzel az államalapítás idején minden bizonnyal fontos hatalmi jelképpel kapcsolatban korábban az is felmerült, hogy István ezzel vonult Koppány ellen a veszprémi csatába, a feltételezést azonban forrás nem erősíti meg.³² Mindenesetre az ezüstdénáron szereplő lándzsaábrázolás alapján megállapítható, hogy a Móric-hoz kötődő kultikus tárgy „nemcsak a senkinek sem alávetett szuverén uralkodó felségjelvénye, hanem az égi fegyver, melyet Isten keze nyújt, s ez a tény jelöli ki az uralkodó helyét az egyház vonatkozásában, az egyházon belül”. Forrás nem, legfeljebb csak a fantázia kapcsolja össze a szóban forgó lándzsát a bakonybéli alapítással, azt azonban megállapíthatjuk, hogy a monostor alapításánál döntő szerepet játszó mindkét személy – a szerzetes és a király – ismerte és őszinte tisztelettel övezte a thébai légió hadvezérét. Csakis ebből a személyes érintettségéből vezethető le, hogy a Kárpát-medencében Bakonyból lett a Móric-tisztelet központja.

legendájában és a Hartvik-féle legendában: Érszegi, 2004. 24., 36. A bakonybéli monostor alapítására: Vásárhelyi, 2013. 13–32.

29 Baán, 2005. 23.

30 Egy késői, de Sörös által hitelesnek tartott összeírás alapján Gizella adománya volt a monostornak Lapád és Abony községek Erdélyben, valamint az arad-hegyaljai szőlőbirtok, s egy malom Veszprém határában („me volente et Stephano rege favente Sancto Mauricio contuli... et in Makra dedi octo vineas cum totidem vinitoribus”). Sörös, 1903. I. 28. Az oklevél idézett latin szövege: Uo. I. 590. A monostor liturgikus tárgyai között az 1500-as évek elejéig őriztek egy evangéliumos könyvet, amelyről úgy tudták, hogy Gizella ajánléka volt. Uo. I. 184.

31 Gerics-Ladányi, 1995. 46. A latin forrás lelőhelye: MGH SS IX. 429. A királyi lándzsa és az ezüstdénár témájához bőséges bibliográfiát tartalmaz a tanulmány 12. és 13. számú lábjegyzete.

32 Vö. Marczali, 1895. 235.



4. kép. A bakonybéli
apátság pecsétje

A török kor előtti időkből Bakonybél mellett csak néhány olyan helységről tudunk, ahol Szent Mórícnak szentelt templom állt, s mindet Veszprém megyében találjuk: Béb község, egy Berzsény nevű, elpusztult falu Tüskevár mellett és Hidegkút Veszprém közelében.³³ A török hódoltság után azonban, ha újjá is épültek ezek a templomok, már más védőszent tiszteletére emelték őket. Bakonybélen kívül egyedül a Zala megyei Csesztreg 13. századi Móric-temploma őrzi mind a mai napig ezt a titulust, ahová valószínűleg a bajor felmenőkkel rendelkező, alsó-lendvai Bánffy családdal való középkori kapcsolat miatt került a thébai katona kultusza.

Az Árpád-kori Móric-tisztelet ránk maradt tárgyi emléke, s gyakorlatilag az egyetlen Szent Móric-ábrázolás a magyar középkorból a bakonybéli apátság pecsétje, melynek eredetijét a Magyar Nemzeti Levéltárban őrzik. A béli hiteleshelyi működés első nyoma 1276-ból való, s a pecsét 1353-ig volt érvényben (4. kép). Az ábrázolás közepén Szent Móric vértanút fegyveres vitézként látjuk zászlós lándzsával és pajzsral a kezében. Jobb felől infulás apát térdel, kezében pásztorbot, bal felől szerzetesek. Felirata: S. CONVENTUS MONASTERII SCI MAVRICII DE BEEL.³⁴ Külön figyelmet érdemel, hogy Móric pajzsán a nyugati kánontól eltérően nem egyenlő szárú kereszt vagy a birodalmi sas látható, hanem apostoli kettős kereszt. A pecsétet mintázó névtelen művész tehát az ábrázolásban egységben láttatja az ókeresztény vértanú és védőszent alakját az apostoli hitet meghonosító szent király és szerzetesközösség örökségével.

33 Vö. Bálint, 1977. II. 293. (szeptember 22.)

34 Takács, 1992. 47–48.



5. kép. A templom belseje

Mivel Móric a középkori lovagi eszmény megtestesítője volt, neve Szent György és Sebestyén mellett a lovagi kard megáldásának liturgikus szövegében is szerepelt. Tisztelete emiatt nemritkán előkerül olyan, a bakonybéli monostorhoz köthető oklevelekben, melyeket valamelyik lovagkirályunk jegyzett. Szép példa erre Nagy Lajos 1374 novemberében kelt kiváltságlevele, melyben a király tanúságot tesz „a Boldog Móricba, Krisztus katonájába vetett reményéről és iránta való buzgóságáról, akinek dicső nevére szentelték a béli monostort”.³⁵

A török kor és a protestantizmus terjedése Magyarországon a szentkultuszban, így Móric tiszteletében is törést jelent. Az oszmán pusztításnak a 16. században áldozatul esett a bakonybéli apátság, s ha esetleg korábban volt is tisztelete a thébai vértanúnak másutt az országban, a 17. század végére ennek alig maradt nyoma. A bakonybéli bencés közösség és Szent Móric kapcsolatának mélységére utal, hogy amikor 1693-ban Göncz Celesztin vezetésével visszaköltöztek az első szerzetesek a völgybe, fel sem merült bennük, hogy az újrainduló monostort ne az eredeti védőszent oltalmába ajánlják.³⁶ Az első újkori apát utóda, Vidlics Ferenc tudatosan törekedett Móric kultuszát feléleszteni és megerősíteni. Elérte, hogy

35 Sörös, 1903. I. 401. „...ob spem et devotionem nostram, quam in Beato Mauricio milite christi, in cuius nomine glorioso dictum monasterium Beeliense est dedicatum, singulariter gerimus et habemus...”

36 A barokk kori újraindulásról lásd bővebben: Vásárhelyi, 2013. 48–52.



6. kép. A templom főoltárképe (részlet)

XIII. Ince pápa 1723-ban kelt bullájában a „Szent Móric, Exuperius, Candidus, Victor, Innocentius, Vitalis és vértanútársaik plébániatemplomában” a vértanúk ünnepe, illetve az azt követő vasárnapra teljes búcsú elnyerését engedélyezte a Bakonybélbe zarándoklók számára.³⁷ A monostor és a születő falu fejlődése szempontjából nem kis dologról van szó, főleg ha arra gondolunk, hogy ekkor még csak egy szerény fatemplom állt a völgy közepén.

1754-ben felépülhetett a monostor és a falu új kőtemploma. A főoltár képe, melyet Polinger (Pohlinger) Ignác pápai festő készített, talán a legismertebb újkori magyar Szent Móric-ábrázolás (5–6. kép).³⁸ A képen a királyi pár, Szent István és Boldog Gizella a béli monostort Szent Móric és társai oltalmába ajánlják. A kép felső felében a szent vértanú számtalan társával kísérve felhőkön közeledik, kezében zászlós lándzsa. Az oltárkép alsó részében térdelő királyi pár ikonográfiája az országfelajánlást ábrázoló képek alapsémáját követi. A főoltár két oldalán elhelyezett ereklyetartók középső részében két lábszárcsonton az „*ex sociorum martyrum S. Mauricii*” felirat olvasható, az ereklyék eredetéről azonban nincsen megbízható feljegyzés. A búcsúra vonatkozó, korábban már említett kiváltságot 1769-ben XIV. Kelemen pápa megerősítette, sőt az új templom főoltárán a teljes búcsút halottak napjára és annak nyolcadára is kiterjesztette.³⁹

37 Sörös, 1904. II. 534–535.

38 A főoltár részletes leírása: Terdik, 2013. 95–97.

39 Sörös, 1904. II. 577.

A török kor elmúltával nemcsak Bakonybélben, hanem az ország más helyein elszórtan, a bencés apátságtól független kezdeményezéseknek köszönhetően szintén megjelent Szent Móric tisztelete. Főleg a Habsburg-párti főnemesség, elsősorban az Esterházyak hatására épült több helyen templom, kápolna vagy legalább oltár a katonaszent tiszteletére. A felvidéki Kőhídigyarmaton (Kamenný Most) például 1748-ban szentelték fel a barokk Szent Móric-templomot. 1863-ban a délbánáti Tárcsón (Starčevo) a monarchia hadseregében szolgáló veteránok telepedtek le, s a katonáskodásuk alatt megismert thébai hadvezér-vértanú lett az új templomuk titulusa. A Veszprém megyei Nagygyimót vallási szempontból sokszínű lakosságának katolikus hívei 1876-ban örülhettek templomuk felszentelésének, s a kegyúr Esterházy Móric iránti hálából szintén Móricot választották védőszentnek. Az újkori Móric-tisztelet szép építészeti emléke az Abádszalók határában álló tomajpusztai kápolna, melyet gróf Nemes Vince 1892-ben építtetett neogót stílusban. A háborúban megrongálódott kápolnát a közelmúltban helyreállították.

Bakonybélben a 18. századi, Rómából kapott búcsúi privilégiumok, valamint a bencések Móric-tisztelete indították el a búcsújárás jó két évszázadon át tartó gyakorlatát. A monostor és a falu temploma a környék egyik fontos búcsújáró helye lett, a török után főleg német ajkú lakossággal benépesült vidék falvaiból évente nagy tömeg zarándokolt Bakonybélbe a szeptember 22. utáni vasárnap tartott Móric-napi szentmisére.⁴⁰ A perjeli naplók évről évre beszámolnak az ünnepre érkező sokadalomról. 1848-ban például *„noha egy kevésbé szeles idő volt, mégis szomszéd falukról sok búcsújáró nép és gyónó jelent meg, és nagy népes vásár tartatott is meg. A 9-es misét püspöksüveggel tartotta őnagysága az apát úr, dob és trombitaszó harsogásai közt.”*⁴¹ A hívek körében zajló liturgikus ünnepelést a szerzetesközösség életében általában gazdag, vendégekkel elköltött ebéd, vidám, kötetlen együttlét követte, melyről szintén több tudósítás maradt ránk: *„Így lett összesen 46 vendégünk legdúsabb terítékű asztalunknál. Az ebéd volt 2 órakor kerti éttermünkben muzsika mellett, és barátságos csevegések közt. Jó étvágya volt az úri vendégeknek főképp midőn Champagniai (sic!) borral üdvözlések tétettek Őméltósága az apát úr által a jelesebb vendégek tiszteletére.”*⁴²

A zarándokok évről évre megtöltötték a falut még a 20. század első felében is. Érdekes módon a katonaszent ünnepének dátuma megmaradt, de a bakonybéli helyszínek közül a templom mellett igen fontossá vált a „szentkút”, Szent Gellért feltételezett remeteségének helyszíne, ahol egy a Kisboldogasszony tiszteletére emelt kápolna, valamint a szentség erejét közvetítő forrásvíz várta a zarándokokat. A *Zirc és Vidéke* című újság így számolt be a századelő búcsújárási hagyományáról: *„Folyó hó 24-én volt a bakonybéli Móric-napi búcsú, mely népesebb volt, mint a ta-*

40 Szekrényes Zita tanulmánya alapján főleg olyan településekről érkeztek zarándokok, ahonnan egy nap, illetve éjszaka alatt Bakonybélbe lehetett érni: Bakonyszücs, Bakonykoppány, Csót, Porva, Csehbánya, Városlőd, Kislőd, Bánd, Bakonyjákó, Márkó, Zirc, Lókút, Dudar, Nagyesztergár, Pénzeskút. Vö. Szekrényes, 2003. 18.

41 PFA Acta Abbatiarum, Bakonybél, Diurnalia quotidiana Abbatiae Bakonybeliensis 1848–53. 6. A bejegyzés 1848. szeptember 24-ről való.

42 Uo. 181. (1849. szeptember 25.)



7. kép. A bakonybéli Szent Maurícius Monostor

valyi. Az idén – miként azelőtt – a szomszéd községek hívői processziókban zárándokoltak a borostyáni szent kúthoz. Bár a bakonybéli szent kút is, miként a csatkaai szent kút, egyházilag nem elismert kegyhely, mégis állandóan zárándokolnak ide az ájtatos hívők. A bábos sátrak, az olvasósok sátora és a szerencsejátékosok nyerő asztalai – a búcsú fényének elmaradhatatlan, külső emelői most sem maradtak el.”⁴³

A Móric-tisztelet gazdag, két évszázados újkori hagyományának Bakonybélben a bencés monostorral együtt a pártállami diktatúra vetett véget. A szerzetesközösséget 1950-ben feloszlatták, a monostorépületben szociális otthon működött, a búcsújárók pedig az ötvenes években fokozatosan elmaradtak. A falu lakossága, a plébánia hívei őrizték a Móric-napi búcsú hagyományát, de az idő múlásával az ünnep a szent alakjától független, szekularizált jelleget öltött.

A védőszent újrafelfedezése, tiszteletének propagálása a bencés monostor 1998-as újjáalapításához kötődik (7. kép). Ebben az évben tértek vissza a szerzetesek Bakonybélbe Pannonhalmáról, s az új közösség a thébai légjő hadvezérének latinos névváltozatát választva önmagát Szent Maurícius Cellának, majd Szent Maurícius Monostornak nevezte. A középkori pecsét alapján készült, Mórictól ábrázoló grafika (Schmal Károly alkotása) lett a monostor körpecsétje, logója, a kis közösség kezdeti lakhelyéül szolgáló melléképület falára pedig Hoffer Ildikó zirci keramikusművész mintázta meg Szent Móric és vértanútársai domborművét. Az időközben megerősödött szerzetesközösség hat tagja 2017-ben ellátogatott a svájci Saint-Maurice-ba, hogy a vértanúk sírjánál imádkozzon, és felvegye a kapcsolatot az ottani ágostonos monostorral. A Móric-tisztelet megújulását, magyarországi megerősödését szolgálja a jelen tanulmánygyűjtemény is.

43 Zirc és Vidéke, 1911. szeptember 30., 13. Idézi Szekrényes, 2003. 19.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadatlan források

BnF

Bibliothèque Nationale de France, Párizs

PFA

Pannonhalmi Főapátsági Levéltár

2. Kiadott források

Chevalley

1990 Chevalley, Éric: La Passion anonyme de saint Maurice d'Agaune. Édition critique. In: *Vallesia*, 45. (1990) 37–120.

Diplomata Hungariae

1992 *Diplomata Hungariae antiquissima accedunt epistolae et acta ad historiam Hungariae pertinentia*. Vol. I. *Ab anno 1000 usque ad annum 1131*. Ed. opero praefuit Georgius Györffy. Bp., 1992.

Érszegi

2004 *Árpád-kori legendák és intelmek. Szentek a magyar középkorból*. I–II. Szerk.: Érszegi Géza. Bp., 2004.

Eucherius

1896 Eucherius Lugdunensis: Passio Acaunensium martyrum. In: *Monumenta Germaniae Historica [MGH]. Scriptorum II. Rerum Merovingicarum. III. Passiones vitae sanctorum aevi Merovingici et antiquorum aliquot*. Ed.: Krusch, Bruno. Hannover, 1896. 20–41.

2013 Szent Eucherius: Az agaunumi vértanúk. Szent Maurícius és társai kínszenvedése. Ford.: Tokodi Péter. In: *Isten házában, közösségében. Bencés monostor ezer éve Bakonybélben*. Szerk.: Vásárhelyi Anzelm. Bakonybél, 2013. 115–127.

Guibert de Gembloux

1988 *Epistulae Guiberti I–XXIV*. Ed.: Derolez, Albert. Turnhout, 1988. (Library of Latin Texts.)

MGH SS

1851 *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (in folio)*, 9. *Chronica et annales aevi Salici*. Ed.: Pertz, Georgius Heinricus. Hannoverae, 1851.

2. Szakirodalom

Adams

2008 Adams, Noel D.: Reconsidering the Cloisonné Mounts on the Vase of Saint Martin of Saint Maurice d'Agaune. In: *Acta Archeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 59. (2008) 405–427.

Antoine-König

2014 *Le trésor de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune. Exposition à Paris, Musée du Louvre, espace Richelieu, du 14 mars au 16 juin 2014*. Sous la dir. d'Élisabeth Antoine-König. Paris, 2014.

Baán

2005 Baán Izsák: A remeteélet iskolája a szerzetesi életformák kölcsönhatásának tükrében. In: *A remeteélet iskolájában. Válogatott források és tanulmányok*. Szerk.: Baán Izsák – Xeravits Géza. Bakonybél–Bp., 2005. 7–20.

Bálint

1977 Bálint Sándor: *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok a hazai és közép-európai hagyományvilágból.* I-II. Bp., 1977.

Berchem

1956 Berchem, Denis van: *Le martyre de la légion thébaine. Essai sur la formation d'une légende.* Bâle, 1956. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 8.)

Brandt

2015 Brandt, Hartwin: Konstantin, seine Söhne und die Basilica S. Petri in Rom. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 196. (2015) 272–276.

Brocard–Vanotti–Wagner

2011 *Autour de saint Maurice. Actes du colloque „Politique, société et construction identitaire: autour de saint Maurice”, 29 septembre – 2 octobre 2009, Besançon (France) – Saint-Maurice (Suisse).* Éd. par Brocard, Nicole – Vanotti, Françoise – Wagner, Anne. Saint-Maurice–Besançon, 2011.

Burgess

1996 Burgess, Richard W.: The Date of the Persecution of Christians in the Army. In: *Journal of Theological Studies*, 47. (1996) 157–158.

Cooper

1999 Cooper, Kate: The Martyr, the Matrona and the Bishop: Networks of Allegiance in Early Sixth-Century Rome. In: *Early Medieval Europe*, 8. (1999) 3. sz. 297–317.

2014 Cooper, Kate: Martyrdom, Memory, and the 'Media Event': Visionary Writing and Christian Apology in Second-Century Christianity. In: *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives.* Eds.: Janes, Dominic – Houen, Alex. Oxford, 2014. 23–39.

Dénesi

2013 Dénesi Tamás: A Szent Mauríciusz Monostor alapítólevele. In: *Isten házában, közösségében. Bencés monostor ezer éve Bakonybélben.* Szerk.: Vásárhelyi Anzelm. Bakonybél, 2013. 127–132.

Dupraz

1961 Dupraz, Louis: *Les passions de S. Maurice d'Agaune. Essai sur l'historicité de la tradition et contribution à l'étude de l'armée pré-dioclétienne et des canonisations tardives de la fin du IV^e siècle.* Fribourg, 1961.

Escher

2007 Escher, Katalin: Les Burgondes, I^{er}–VI^e siècles ap. J.-C. In: *Revue archéologique de l'Est*, 55. (2007) 344–346.

Gem

2013 Gem, Richard: From Constantine to Constans: The Chronology of the Construction of Saint Peter's Basilica. In: *Old St Peter's, Rome.* Eds.: McKitterick, Rosamond et al. Cambridge, 2013. 35–65.

Gemeinhardt–Leemans

2012 *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300–450 AD): History and Discourse, Tradition and Religious Identity.* Eds.: Gemeinhardt, Peter – Leemans, Johan. Berlin, 2012. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 116.)

Gerics–Ladányi

1995 Gerics József – Ladányi Erzsébet: A birodalmi szent lándzsa és István király lándzsája. In: *Egyház, állam és gondolkodás Magyarországon a középkorban.* Szerk.: Gerics József. Bp., 1995. 43–50. (METEM-könyvek, 9.)

Hervay

2001 Hervay F. Levente: A bencések és apátságok története a középkori Magyarországon. In: *Paradisum Plantavit. Bencés Monostorok a középkori Magyarországon*. Szerk.: Takács Imre. Pannonhalma, 2001. 461–547.

Hornus

1980 Hornus, Jean-Michel: *It is Not Lawful for Me to Fight: Early Christian Attitudes towards War, Violence and the State*. Pennsylvania, 1980.

Kirchweger

2005 *Die Heilige Lanze in Wien. Insignie – Reliquie – Schicksalsspeer*. Hrsg. v. Kirchweger, Franz. Wien, 2005.

Marczali

1895 Marczali Henrik: *A magyar nemzet története. I. Nemzet születik. A magyar királyság megalapítása*. Bp., 1895.

Mariaux

2008 Mariaux, Pierre-Alain: *Objet de trésor et mémoire projective. Le vase de Saint Martin, onques faict par mains d'omme terrien*. In: *Le Moyen Âge. Revue d'histoire et de philologie*, 114. (2008) 37–53.

McKitterick

1994 McKitterick, Rosamond: *Books, Scribes, and Learning in the Frankish Kingdoms, 6th–9th Centuries*. Aldershot, 1994.

Musurillo

1972 Musurillo, Herbert: *The Acts of The Christian Martyrs*. Oxford, 1972.

Otavsky

2010 Otavsky, Karel: *Der Prager Domschatz unter Karl IV. im Lichte der Quellen*. In: *Das Heilige sichtbar machen. Domschätze in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*. Regensburg, 2010. 181–236. (Arbeitsberichte des Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt, 9.)

Ripart

1999 Ripart, Laurent: *Les fondements idéologiques du pouvoir des premiers comtes de Savoie (de la fin du XI^e au début du XIII^e siècle)*. Nice, 1999.

Sághy

2003 Sághy Marianne: *Versek és vértanúk. A római mártírkultusz Damasus pápa korában, 366–384*. Bp., 2003.

2010 Sághy, Marianne: *Martyr Cult and Collective Identity in Fourth-Century Rome*. In: *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of the Saints*. Eds.: Marinković, Ana – Vedriš, Trpimir. Zagreb, 2010. 17–35.

Simon

1957 Simon, Erika: *The Portland Vase*. Mainz, 1957.

Sörös

1903–1904 Sörös Pongrácz: *A Bakonybéli Apátság története. I–II*. Bp., 1903–1904.

Stolle

1891 Stolle, Franz: *Das Martyrium der thebäischen Legion*. Breslau, 1891.

Szekrényes

2003 Szekrényes Zita: *A bakonybéli Borostyán-kút mint búcsújáró hely és a fontosabb egyházi körmenetes ünnepek*. [Szakdolgozat.] Győr, 2003.

Szóke

2016 Szóke Melinda: A bakonybéli apátság 1037. évi alapítóleveléről. In: *Helynévtörténeti Tanulmányok*, 12. (2016) 45–57.

Takács

1992 Takács Imre: *A magyarországi káptalanok és konventek középkori pecsétjei. Művészettörténeti tanulmány és katalógus az MTA Művészettörténeti Kutatóintézete és a Budapesti Történeti Múzeum másolatgyűjteménye alapján.* Bp., 1992.

Terdik

2013 Terdik Szilveszter: A templom művészettörténeti bemutatása. In: *Isten házában, közösségében. Bencés monostor ezer éve Bakonybélben.* Szerk.: Vásárhelyi Anzelm. Bakonybél, 2013. 89–114.

Vásárhelyi

2013 Vásárhelyi Anzelm: A Szent Maurícius Monostor története. In: *Isten házában, közösségében. Bencés monostor ezer éve Bakonybélben.* Szerk.: Vásárhelyi Anzelm. Bakonybél, 2013. 13–86.

Végh

1999 Végh András: Adatok a budai kisebb Szűz Mária-, más néven Szent Zsigmond-templom alapításának történetéhez. In: *Budapest Régiségei*, 33. (1999) 25–34.

Wermelingen

2005 *Mauritius und die Thebäische Legion. Akten des internationalen Kolloquiums, Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.–20. September 2003.* Hrsg. v. Wermelingen, Otto. Fribourg, 2005.

Westall

2015 Westall, Richard: Constantius II and the Basilica of St. Peter in the Vatican. In: *Historia* [Wiesbaden], 64. (2015) 2. sz. 205–242.

Zufferey

1986 Zufferey, Maurice: Der Mauritiuskult im Früh- und Hochmittelalter. In: *Historisches Jahrbuch*, 106. (1986) 23–58.

MARIANNE SÁGHY – IZSÁK BAÁN OSB

FROM THEBES TO THE BAKONY

THE CULT OF SAINT MAURICE AND HIS COMPANIONS IN EUROPE (4TH–21TH CENTURY)

The introduction to this collection of essays celebrating the millenium of the Benedictine Monastery of Saint Maurice at Bakonybél offers an overarching discussion of the invention, the hagiographical tradition and the patrons of the cult of the martyrs of the Theban Legion in Latin Christianity, with particular emphasis on the Burgund King Sigismund's foundation of an abbey at Saint-Maurice d'Agaune and on Emperor Otto I's association of Saint Maurice with the conversion of the heathen. In the fifteenth-sixteenth century, the "Burgundian heritage" became doubly important for the imperial sponsors of the cult and of the abbey. The second part of the essay presents the foundation of Saint Maurice Monastery in Bél by Günther of Niederaltaich and King Stephen of Hungary in 1018 and follows up the *historia domus* up to its present refoundation and renewal.

JEAN-MICHEL CARRIÉ*

Thébaiak nyugaton?

Hadtörténet és hagiográfia

A történészeket¹ régóta foglalkoztatja a thébai légio vértanúságának különleges hagiográfiai hagyománya.² Az évszázadok során a katolikus–protestáns hitvitával is összekapcsolódott polémia immár elszakadt a felekezetektől, és az elmúlt hatvan év kutatási eredményeinek köszönhetően a római hadtörténet, a keresztényüldözés, a hagiográfia, a püspöki hatalom megerősödése és a szentkultusz az ókortörténet tárgya lett.³ Tanulmányom azt vizsgálja, hogy miként alakult ki az az első pillantásra igencsak meglepő történet, hogy thébai katonák szülőföldjüktől hatalmas távolságra, Galliában, az Alpok völgyében fekvő Agaunumban (a mai Svájc Wallis kantonjában) haltak vértanúhalált. A kérdés idestova harminc éve nem hagy nyugodni, amióta a római hadsereg egyiptomi szervezetével foglalkozom, a véletlen folytán pedig a déli Alpoknak a thébai Szent Chiaffredo (Theofredus) oltalma alatt álló völgyéhez személyes szálak is fűznek.

A thébai légio két szenvedéstörténete

A thébai légio szenvedéstörténetét két szöveg őrizte meg. Lyoni Eucherius 5. század közepére datált munkája volt hosszú ideig az egyetlen, amelyet a kutatás számitásba vett,⁴ mert a névtelen szerző által írt szöveget, annak ellenére, hogy jóval több tanúságot őriz meg, mint Eucherius, a legkorábbi fennmaradt kézirat alapján a 9. század közepére keltezték. Éric Chevalley példamutató kritikai kiadása⁵ azonban új megvilágításba helyezte a thébai légio problémakörét és a hagyomány keletkezésének körülményeit. A Névtelen kéziratai számos helyen kontaminálódtak

* Egyetemi tanár, École des hautes études en sciences sociales, Párizs.

1 A tanulmány eredeti megjelenése: Carrié, Jean-Michel: Des Thébains en Occident? Histoire militaire et hagiographie. In: *Mauritius und die Thebäische Legion*. Hrsg. v. Wermelingen, Otto. Fribourg, Academic Press Fribourg, 2005. 9–35.

2 Roessli, 2003. 6–15.

3 Az új kutatásnak Denis van Berchem 1956-ban megjelent könyve adott lendületet. Berchem, 1956.

4 Eucherius, 1896. 20–41. A szöveget közli Berchem, 1956. 55–59., illetve magyarul Szent Eucherius: *Az agaunumi vértanúk, Szent Maurícusz és társai kínszenvedése*. Ford.: Tokodi Péter. A továbbiakban ezt a fordítást idézem, lásd jelen kötetben is a 353–358. oldalon (a fordító).

5 Chevalley, 1990. 37–120.

Eucherius szövegével, ami azt a megtévesztő benyomást keltette, hogy Eucherius szövege a régebbi.⁶ Ezzel szemben Éric Chevalley arra a következtetésre jutott, hogy „a Névtelen passiója jóval korábban keletkezett, akkor, amikor a latin nyelvhasználat még biztos volt (...), így például az 5. században”.⁷

Eucheriusnak a megrendelőhöz, Salvius püspökhöz írt kísérőlevele azt sugallja, mintha előtte senki nem írt volna a thébai légió mártírháláláról: „Elküldöm Szentségednek a mi vértanúink szenvedéstörténetét. Nem akarom ugyanis, hogy a dicső vértanúság történetét merő gondatlanság folytán kitörölje az idő az emberek emlékezetéből.”⁸ Ugyanakkor Eucherius utal arra, hogy forrásokra támaszkodott: „Ezért aztán kikutattam a dolog igazságát alkalmas tekintélyektől, vagyis kizárólag olyanoktól, akik állításuk szerint Izsák, szent genavai püspök elbeszéléséből ismerték meg a szenvedéstörténetnek ezt a változatát, aki viszont, úgy hiszem, a még korábbi időben élt szent Tódor püspöktől hallotta.”⁹ Ezzel a szájhagyomány folyamatosságára utal, amely Tódorig (Theodórosz), Wallis első püspökéig megy vissza, akit a helybeliek Theodulosz néven is tiszteltek. Ezt a két fontos érvet szokás annak alátámasztásaként idézni, hogy Eucherius szövege korábbi, mint a Névtelené. Ennek ellenére valószínűbb, hogy a helyi hagyományt a Névtelen szövege őrizte meg hívebben, attól a pillanattól kezdve, hogy Tódor püspök megtalálta Móric és társainak holttestét.

A Névtelen elbeszélése egy sarkalatos ponton tér el Eucheriusétól (a későbbiekben a többi különbségre is kitérek): szerinte Maximianus császár hadjáratának célja a bagauda lázadás leverése, míg Eucherius, nehogy saját korának katonaságát tétlenségre készítse a bagauda banditizmus ellen,¹⁰ más okot talál ki: a frissen kereszténnyé lett gallok üldözését.¹¹

A Névtelen szenvedéstörténete kronológiai szempontból problematikus. Maximianus 286-es hadjárata a Jura hegységben (a mai Dauphiné és Franche-Comté vidékén) a római hatalom ellen gerillaharcot folytató helyi bagaudák ellen¹² nem vág egybe a diocletianusi keresztényüldözéssel, amely Eusebius és Lactantius sze-

6 Berchem, 1956. 21.; Moreschini-Norelli Enrico, 1996. 493.

7 Chevalley, 1990. 115.

8 „Misi ad beatitudinem tuam scribam nostrorum martyrum passionem; verebar namque, ne per incuriam tam gloriosi gesta martyrii ab hominum memoria tempus aboleat.” Eucherius utalása a szájhagyomány lejegyzésére „irodalmi konvenció” (Berchem, 1956. 16.), de ennek itt nincs sok jelentősége.

9 Eucherius: *Passio*. 16.: „Porro ab idoneis auctoribus rei ipsius veritatem quaesivi, ab his utique, qui adfirmabant se ab episcopo Genavesi sancto Isaac hunc quem praetuli passionis ordinem cognovisse; qui, credo, rursum haec retro a beatissimo episcopo Theodoro viro temporis anterioris acceperit.”

10 A „bagauda” (a kifejezés eredete és jelentése ismeretlen) a római hatalom – különösen az adók – ellen lázadó lakosság (szökött katonák, colonusok, rabszolgák, írástudók) századokon át tartó mozgalma Galliában. Az első bagauda felkelést 270-ben Maximianus császár verte le. Korábban a mozgalmat etnikai (a kelta gallok küzdelme a római imperializmus ellen) és/vagy „osztályharcos” alapon (rabszolga- vagy parasztlázadás) magyarázták, ma a különböző etnikumú és társadalmi helyzetű személyekből verbuválódott csapatok gerillaharcának tartják. 435–437-ben és 445-ben, amikor a bagaudák Tibatto vezetésével küzdöttek a rómaiak ellen, Eudoxius, aki foglalkozására nézve orvos volt, Attilához menekült és rábeszélte Galliá megtámadására. (A fordító.)

11 Denis van Berchem szisztematikusan elutasítja a Névtelen szövegét, bár elismeri, hogy a bagauda lázadás leverése valószínűbb, de rögtön visszájára is fordítja az érvelést: Berchem, 1956. 25.

12 Van Dam, 1985; Drinkwater, 1989. 189–203.; Chauvot, 1998. 28–31.

rint 298-ben a hadsereg tisztogatásával kezdődött.¹³ Ekkor lett Maximianus *augustus*. A Névtelen szerint Maximianust az események idején nevezték ki caesarra, amire 285-ben, közvetlenül Galliába rendelése előtt került sor.¹⁴ Bár a két esemény történetileg nem esik egybe – a bagaudák elleni hadjárat tizenkét évvel megelőzi a római hivatalok és a hadsereg megtisztítását a keresztényektől –, a Névtelen folyamatos időrendben írja le a légio lemeszárlását. Eucherius saját közönsége számára teszi valószínűbbé az eseményeket, amikor a thébai légio mártírhalálát a 303-as keresztényüldözéshez köti, feláldozva ezzel az időrendet. Még a nagy keresztényüldözés politikai háttérét sem ismerteti helyesen, mivel „kettős uralomról” (*diarchia*) beszél,¹⁵ holott 293 óta *tetrarchia* állt fenn. Ez is azt mutatja, hogy a Névtelen őrizte meg jobban a helyi hagyományt, és hogy a szöveg előbb keletkezett.

Amennyiben Eucherius a Névteletől vette át a diarchiára való utalást, még anakronisztikusabb, hogy tizennyolc évvel későbbre teszi az eseményeket.¹⁶ Akár a Névteletől vette át a diarchia fogalmát, akár nem, Eucheriusnak fenn kellett tartania a látszatot, mintha a diarchia egészen a nagy keresztényüldözésig fennállt volna, ha nem akart ellentétbe kerülni az egyházi tekintély által szentesített történeti hagyománnyal, miszerint Constantius Chlorus caesar a fennhatósága alá tartozó területeken – Britanniától Galliáig – nem hajtotta végre a tetrarchák keresztényüldözést elrendelő parancsát. Vagyis Wallisban, amely 303-ban Constantius Chlorus uralma alatt állt, a keresztényüldözés nem lehetett a thébai légio küldetése. A Névtelen által megőrzött hagyomány a hadjáratot a bagaudák elleni fellépésként mutatja be, Maximianust pedig keresztényüldözőnek nevezi, az afrikai hagiográfiában már kialakult figurával azonosítva őt. A hadsereg megtisztítása a keresztényektől 298-ban (kérdés, hogy ekkor a parancsmegtagadó tiszteket kivégezték-e?) nem esik egybe a 303-as nagy keresztényüldözéssel, amelyet Eucherius a thébiaiak vértanúságának okaként jelöl meg.

Eucherius verziójában a légio átrendelésének célja problematikus. Szerinte a hadtestet a gall keresztények üldözése végett helyezték át. De a 303-as nagy keresztényüldözés idején és korábban sem a hadsereg feladata volt a megfélemlítés, az üldözés és a megsemmisítés. A Decius és a tetrarchák alatt keletkezett első mártírakták a városi tanács és a városi tisztségviselők szerepét emelik ki a pogány városlakók mellett, akik feljelentették, a kormányzó bírói tribünje elé idézték és börtönbe vették a keresztényeket, ezzel is cselekvésre sarkallva a városi vezetést.¹⁷

A keresztényüldözés, mint a hadjárat célja, még ha kivételes lehetőséget ad is a keresztény katonáknak a parancsmegtagadásra – noha az ellenség vérért készek lennének ontani –, nem maradt meg a helyi emlékezetben, pedig Maximianus se-

13 Eusebius: *Historia ecclesiastica*. VIII. 4. 1.; Lactantius: *De mortibus persecutorum*. 10. 4.

14 Chevalley, 1990. 98 1. 2–5.: „...ad consortium imperii vel laboris olim sibi commilitonem Herculum Maximianum Caesarem fecit eumque contra Amandum et Aelianum qui in Bagaudarum nomen praesumptione servili arma commoverant ad Gallias destinavit.”

15 Eucherius: *Passio*. 2.: „Sub Maximiano, qui Romae reipublicae cum Diocletiano collega imperium tenuit, per diversas fere provincias laniati aut interfecti martyrum populi.”

16 Eucherius könyvekből veszi át a száz évvel korábbi történet kitalált díszleteit.

17 Carrié-Rouselle, 1999. 119–120., 123–125.

regének átkelése 286-ban a Nagy Szent Bernát-hágón és Wallis területén nyilvánvalóan nagy hatást tett az itt élőkre. Az a hipotézis, hogy a thébai légio mártíromságát egy évszázaddal később találták ki, valós emlékeket eleveníthetett fel a bagaudák kapcsán. Az agaunumi temetőben fennmaradt Iunius Marius sírfelirata talán a gall trónbitorlók és a legitim hatalom képviselői közötti lezajlott küzdelemről tudósít:¹⁸ [D(is) M(anibus)] / IVNI MARINI / V. E. EX DUCENA / RIO HC (= hic) AB/ HOSTIBUS PV.

A felirat – Justin Favrod meggyőző érvelése alapján¹⁹ – 267 és 326 közé tehető. Két olvasati lehetőség áll fenn: a *Hostibus p[ugna]* vagy *p[ugnans]* olvasat a barbár betörésekhez kötné a feliratot, amelyekből ebben az időszakban több is volt. Favrod elveti a 260-as dátumot, amelyre a kutatók Fredegarius alapján hivatkoztak, és régészeti és numizmatikai érvek alapján a 257–277-es datálás és egy frank–alemann betörés mellett érvel, amit azonban szintén megcáfoltak.²⁰ François Wiblé további dátumokat vonultat fel, így a 302-es alemann portyát, amelyet Vindonissánál állítottak meg.²¹ A magam részéről a *hostibus pu[blicus]* kiegészítést tartom valószínűnek, amely más értelmezést tesz lehetővé: a kifejezés a trónbitorlót, a gall császárokat jelölte,²² akiket az ókori történetírók a kezdet kezdetétől összefüggésbe hoztak a bagaudákkal.²³ A feliratot talán a Szent Móricnak szentelt első szentély közelében találták, erre abból következtethetünk, hogy a 11. században a monostor templomtornyába építették bele.²⁴ Ha ez a helyes olvasat, akkor a barbár alemannokkal való összecsapás – akik 267–326 között nem támadtak rá Wallisra – kizárható, de bizonyítja a Móric és a bagaudák közti kapcsolatot (mint ahogyan azt a Névtelen állítja), illetve az Amandus és Aelius, valamint Maximianus 286-os hadjárata közötti kapcsolatot. De még ez sem magyarázza, miért a thébai légio lett a vértanútörténet hőse.

A két szenvedéstörténet közül a Névtelen igazodik jobban a helyi szájhagyományhoz. A Névtelennél nem az ellenséggel való küzdelem váltja ki a thébaiak parancsmegtagadását, hanem az, hogy Maximianus elrendeli az áldozatbemutatást a démonoknak, vagyis a pogány isteneknek: ez az az indok, amely a legkorábbi mártír-

18 CIL XII. 149. Berchem, 1982. 223–224.; Berchem, 1956. 11.; Walser, 1980. 36.

19 Favrod, 1995. 174–175.

20 Uo. 175–176.

21 Wiblé, 2005. 447–455.

22 Lassandro, 1981. 237–249.

23 Bár nem kiáltották ki őket császárnak, Amandust és Aureliust is közellenségnek (*hostes publici*) nevezték. Aurelius Victor: *Liber de Caesaribus*. 39. 17. szerint a gall felkelést Carinus császár halála váltotta ki, tehát hatalombitorlási kísérlet volt: „...Carini discessu Helianum Amandumque per Galliam excita manu agrestium ac latronum, quos Bagaudas incolae vocant, populatis late agris plerasque urbium tentare...” A Panegyrici Latini szerzője Maximianus közbelépését úgy értékeli, mint *rei publicae ad obsequium* [reduktio], ami az elszakadást helyezi a hatalom zsákmányolása (*latrocinium*) elé, mielőtt Carausiust trónbitorlónak nyilvánítaná. A 11. századi *Vita Baboleni* a bagaudák két vezetőjét már keresztény vértanúnak tartja: „...quia Amandus et Helianus christianae cultores fidei nolebant Romanis principibus sacrilegis subdi.” A Szent Babolinus élete közvetlenül átvesz részeket a thébai mártírok passiójából, aminek alapján feltehetjük, hogy a két személyt név szerint megőrizte az agaunumi szájhagyomány.

24 Favrod szerint a saint-maurice-i feliratok többsége a völgy szoros alján fekvő Massongex-ből származik. Favrod, 1995. 173.

aktákban és a katonavértanúk szenvedéstörténeteiben is szerepel, melyeknek főszereplője Maximianus császár. Eucherius nem ismerte a wallisi szájhagyományt, ezért az 5. század közepén elbeszélését a szöveghagyomány, nem az eseménytörténet alapján alkotta meg. Maximianust a 303-as nagy keresztényüldözéshez kapcsolta, bár működése keleten nagyobb nyomot hagyott, mint – Afrikát leszámítva – nyugaton. A bagaudák letörését Eucherius azért vetette el a hadjárat céljaként, mert az 5. században felújult a bagauda veszély okozta félelem, Eucherius pedig semmiképpen sem akarta bírálni a bagaudák elleni határozott fellépést, amit egyedül a római hadsereg (már amennyi még megmaradt belőle) biztosíthatott.²⁵

Az, hogy más a hadjárat célja, és más okok miatt tagadják meg a thébaiak a parancsot, nem oldja fel a kronológiai feszültséget a Névtelen és Eucherius narratívája közt. E fogas kérdésre a tanulmány végén térek vissza. A feszültség úgy csökken, ahogy közelítjük egymáshoz időben a két szöveget, sőt felvetjük a lehetőséget, hogy egy időben keletkeztek.

A valószerűtlenségek listája

A következő okok miatt valószínűtlen, hogy a 3. század végén Wallis területén egy thébai légio állomásozott, ami megkérdőjelezi mind Eucherius, mind a Névtelen legendáját. Denis van Berchem és mások már kimutatták az elbeszélés valószínűtlen elemeit: 1. a légio megtizedelése (ez a 3. században anakronisztikus, mivel már évszázadokkal korábban elavult); 2. Móric és Candidus furcsa rangjelzései (a *primicerius* és a *senator* lovassági, nem légios rangok, összeegyeztethetetlenek a legenda központi magjával, ráadásul Nagy Konstantin császár katonai reformjaihoz kötődnek). A tizedelés és Móric *primicerius* rangja is anakronizmus, az egyik egy századokkal korábbi, a másik egy évtizedekkel későbbi jelenséget vetít bele a legendába. Aurelius Victor 358 és 360 között írt *Liber de Caesaribus* című művében azt állítja, hogy Alexander Severus a lázadó légiokat egyszerűen feloszlatta.²⁶

A tetrarchia korának hadtörténete és a 4–5. századi hadi intézmények is döntő ellenérveket sorakoztatnak fel a legendában foglaltak ellen. A tetrarchia korában nincs példa arra, hogy keleti légiokat nyugatra helyezzenek át, sem fordítva, pedig az egyes területeken belül számos áthelyezés zajlott le. Aurelius Gaius pályafutása azt mutatja, hogy keleti származásúak is szolgáltak nyugati légiókban, áthelyezése Maximianus hadseregéből Diocletianus hadseregébe (*comitatus*) pedig azt, hogy előléptetéssel vagy saját kérésre (hogy közelebb legyen szülőföldjéhez) áthelyeztethette magát egy másik egységbe. Aurelius Gaiust nem egységével együtt helyezték át nyugatról keletre, ahol keresztény hite miatt idővel kizárták a

²⁵ Berchem, 1956. 53.

²⁶ Aurelius Victor: *Liber de Caesaribus*. 24. 3.: „Ibi tumultantes legionum plerasque constantissime abiecit (...) tantae severitatis vim milites inhorrescunt (und etiam Severi cognomentum accesserat).” Bird, 1984. 45. ezt Héródianosz változatával veti össze, és feltételezi, hogy a légiook feloszlatását – egyfajta „vértelen megtizedelést” – Aurelius Victor egy azóta elveszett császártörténetből (*Enmannsche Kaisergeschichte*) merítette.

seregből, de nem szenvedett ezért vértanúhalált.²⁷ Az agaunumi mártírok nevei sem azt támasztják alá, hogy egy egyiptomi egységet vezényeltek volna át nyugatra: az Eucherius által megőrzött négy név – Móric (a Maurusból származó Mauritius), Exsuperius, Candidus és Victor – mind nyugati, latin nevek.

A Wallis-völgy thébai mártírjainak vizsgálatához tekintsük át, hol állomásoztak „thébai” nevet viselő katonai egységek és mikor, és vessük össze az egyiptomi és a latin katonák neveit.

A tetrarchia korának thébai légioi a Notitia dignitatum alapján

A *Notitia dignitatum* a következő thébai légiokat sorolja fel:

– Thébai csapatok a trákiai hadseregben (*comitatus*): *Legio Prima Maximiana Thebaeorum* (Or. VIII, 36) és *Legio Tertia Diocletiana Thebaeorum* (Or. VIII, 37).

– Thébainak minősített egységek a keleti hadseregben: *Legio secunda felix Valentis Thebaeorum* (Or. VII, 11=46), *Legio Secunda Flavia Constantina Thebaeorum* (Or. VII, 10=45).

– A nyugati hadseregben egy thébai egység: *Thebei*; ezen egységek anyalakulatai.

A papirológiai adatok alapján ez utóbbiak már a 300-as évek kezdetétől Egyiptomban állomásoznak, megalakulásuk 298–299-re tehető. Ezek váltották fel azt a keleti hadtestet, amely valamikor 295 után, valószínűleg 298-ban, elhagyta Egyiptomot, miután a 3. század végén leverték a második egyiptomi felkelést.²⁸ Ezeket a „thébai” csapatokat balkáni légiókból toborozták. A sereg szörványosan felbukkanó névemlékei alapján tagjai keletről (de nem feltétlen Egyiptomból) származtak.²⁹ A *Prima Maximiana Thebaeorum* és a *Legio Tertia Diocletiana Thebaeorum* felállításának célja Egyiptom védelme volt: nem mozdultak ki onnan, 303-ra éppen hogy befejezték táboruk felépítését, főhadiszállásukat a fáraók luxori Ámon-templomában rendezték be. A 303-as nagy keresztényüldözés és Maximianus hadjáratának dátuma talán összekeveredhetett. A bagaudák elleni 286-os hadjárat és a keresztények 298-as seregből való kizárása idején thébai légio még nem létezett, az elnevezés a *Thebae provincia* alapításakor jött létre,³⁰ de 303-ban ez az elnevezés még olyan friss volt, hogy legfeljebb a Nílus felső folyásáig hallhattak róla.

A továbbiakban látni fogjuk, milyen körülmények közt helyezték át a „thébai” egységeket Trákiába 379-ben, a hadrianopolisi csata után. Ammianus Marcel-

27 *L'Année épigraphique* (AE) 1981. 777. = *Supplementum Epigraphicum Graecum* (SEG) 31. (1981) 1116.; Drew-Bear, 1981. 93–141.; Sartre, 1983. 25–32.; Zuckerman, 1994. 67.

28 Hoffmann, 1969–1970. I. 92–93., 233–234. sz. a rendszer szellemében (provinciánként két légio) a *Legio III Diocletiana*-t meglepő módon Aegyptus loviába helyezi, tekintve hogy e légio (pontosabban a *Legio III Diocletiana Thebaidos* a *Notitia dignitatum* szerint) minden táborra Thébában volt, kivéve Andropolist. A *P. Panopolis Beatty* 2. tanúsága szerint csapatai a Nílus mellett táboroztak. Az alaptáborban 3000 katoná volt, a többi Thébában, Ámon templomában, amit újra felépítettek.

29 *III Diocletiana*: Theodoros, Horion (mindkettő a 300-as években); a *Prima Maximianából*: Arpestles (305) és Venafrius (372).

30 A *P. Panopolis Beatty* 1. szerint *Thebae provincia* megszervezése 298 szeptembere előtt történt.

linus említi, hogy a thébai légiónok (*legiones Thebaeae*) elfoglalták téli szállásukat Trákiában.³¹ Itt azokról az egyiptomi anyaalakulatokról lehet szó, amelyeknek egy-egy kihelyezett egysége már a 4. század közepétől állandó jelleggel Trákiában teljesített szolgálatot, s amelyeket Theodosius császár a hadrianopolisi csata után felbolydult balkáni területek biztosítására hasított ki a kiegészítő tartalékokból.³²

A keleti hadsereg thébai egységeit vagy Egyiptomban toborozták, vagy olyan anyaegységekből szakították ki, mint amelyek a trákiai hadseregben szolgáltak. Azzal a lehetőséggel is számolni kell, hogy az Egyiptomból a hadsereggel kivonuló csapatok visszatértek eredeti provinciáikba, de megőrizték a hadseregben viselt elnevezésüket, anélkül, hogy a *Notitia dignitatum* ezt feljegyezte a volna. Ilyen bonyolult útvonalat követhetett a *Legio II Flavia Constantia Thebaeorum*, amely visszatért Thébába (Or. XXI, 32) és a *Legio III Diocletiana Thebaidos* egyik szakasza is, amelyet nem Thébába helyeztek vissza, ahová Diocletianus küldte őket, hanem Aegyptusba (Or. XXVII, 18: Hadrianopolis). Ez megmagyarázná, miért állomásozott ebben a dukátusban egy thébai zászlóalj. A *Legio II Flavia Constantia Thebaeorum* esetében a kapcsolatot testvéralakulata, a *Legio I Flavia Constantia* testesíti meg, bizonytalan (valószínűleg nem egyiptomi) etnikai eredetű katonákkal, amely szintén a keleti hadsereghöz tartozott (Or. VII, 44).

A *Notitia dignitatum* a nyugati hadseregben is említ egy thébai egységet: a *Thebei* (Occ. V, 11) a tíz itáliai császári légión között szerepel, a hadsereg egységeinek felsorolásában (*distributio numerorum*) (Occ. VII, 29) mindig az *Octavianian* után említik. Ez a nyugati felsorolásban elszigetelten szereplő keleti egység csak 393-ban kerülhetett nyugatra, amikor Theodosius császár keleti csapatokat küldött a trónbitorló Eugenius ellen. Stilicho kötelessége lett volna ezeket visszaküldeni Arcadiusnak 395 végén.³³ Nem zárható ki, hogy megtartott két olyan egységet, amelyek hadseregcsoportból nyugati császári légión lettek. Stilicho 391-ben a trák hadsereg vezére (*magister militum per Thraciam*) volt, amikor mindkét hadsereg vezéréként (*magister utriusque militiae*) nyugatra vezényelték Eugenius ellen, hogy trónra emelje Honorius³⁴ (a trák hadsereg thébai csapata, ahogy a *Moesiaci* is a parancsnoksága alatt állt, akiknek egy részét magával vitte).

Küldtek-e más egyiptomi kontingenseket is a nyugati hadseregbe? O'Reilly kanonok a *Legio II Thracianával* hozza összefüggésbe a britanniai *Secundani* (Occ. VII, 84 és 156) és a *Legio Secunda Britannica* csapatokat azért, hogy a thébai légión

31 Ammianus Marcellinus: *Rerum gestarum libri qui supersunt*. XIV. 11. 15.

32 Itt nem foglalkozom azzal az esettel, amikor a „thébai” légiónok Egyiptomban állomásoztak, beleértve magát Thébát.

33 Claudianus: *In Rufinum*. II. 161.; Demougeot, 1951. 153. A visszaszolgáltatás gondolata azon alapul, hogy a *Notitia* nyugati listáiban nincsenek *Theodosianae* vagy *Arcadianae* egységek. Zószimosz: *Histoire nouvelle*. V. 4, 2. Stilichónak azt a szándékot tulajdonítja, hogy nem akarta visszaszolgáltatni ezeket az egységeket a keleti hadseregnek. Ennek a lehetőségét vizsgálja Clemente, 1968. 222.

34 Demougeot, 1951. 131.; Mazarino, 1942. 75–78. A *magister utriusque militiae* cím rangjelző volt, békésen megfért ezzel a területi vagy a császár személyéhez beosztott (*praesentis*) *magister equitum*. Vö. Clemente, 1968. 171.

legendájához kapcsolja őket.³⁵ Itt nyilvánvalóan egy olyan egységről van szó, amely a Britanniában állomásozó *Legio III Augusta* széthullásakor jött létre a késői császárkorban.

Nevek és címek

Viselhetek-e egy thébai légio tisztjei latin neveket? Az Egyiptomban állomásozó római-bizánci hadsereg prozopográfiai adatbázisában³⁶ az egyedüli latin tiszt nevek a hadsereg egységeiben bukkannak fel (Augurius, Vennafer), vagy a nem egyiptomi tetrarchikus egységekben, amelyek gyakran a Balkánról érkeztek (Castinus, Claudius, Iulianus, Lucianus, Marcellinus, Mucinius, Mucinianus, Pulcher, Romanus, Rufinus, Severianus, Terentianus, Terentius, Traianus, Valerianus, Victorinus, Decentius, Felix, Herculanus, Iovinus). Egy Ursus nevű thébai nagy tiszteletnek örvendett Solothurnban és Aostában: egy Ursus nevű *tribunus* az Abydossal szemközt Peamouban 300-ban a chamavusok cohorsának parancsnoka volt. Ursus nyugati germán volt, aki a katonaságban az egyik legelterjedtebb nevet vette fel. A név nemcsak a katonák közt volt népszerű: egy 402–408 közt kiadott római ediktum százszatócsot (*tabernarii*) sorol fel,³⁷ köztük egy Ursus és egy Exsuperantius nevűt – ez a másik wallisi mártír neve.³⁸

Az egyiptomi hadsereg tábornokait (*dux*) nem vizsgáljuk, mert a 4. században sokan közülük nyugatiak lehettek. Flavius Mauricius neve régóta ismert egy syenei feliratból,³⁹ aki a *Prosopography of the Later Roman Empire* szerint a *comes et dux* (*Thebaidos*)⁴⁰ címet viselte. Egy 375 augusztusában keltezett oxyrhynchusi papirusz azonban Egyiptom kormányzójának (*dux*) nevezi, amikor Alexandriában törvényszéki kihallgatáson elnököl.⁴¹ Flavius Mauricius fontos kronológiai jelzés a név elterjedése szempontjából, a név Heikki Solin szerint a késő császárság előtt nem volt népszerű.⁴²

Az Eucherius által említett négy vértanú neve, csakúgy, mint az „első generációs” thébai mártírok nevei nem szerepelnek az egyiptomi hadsereg katonáinak nevei között, de igen gyakoriak nyugaton a 4. és 5. század fordulóján. Amennyiben keleten bukkannak fel ezek a nevek, viselőik általában nyugati születésűek. Csak az Ursus név volt már a korábbi századokban is népszerű, különösen a katonák között, ez magyarázza, hogy miért ezzel a névvel jelölték a három agaunumi mártír közül az egyiket.

35 A thébai légio legendájának történeti hitelességét védi O'Reilly, 1978. 195–207.

36 Kiadatlan adatbázisomat bemutattam: Carrié, 1994. 428–436.

37 CIL VI. 9920.

38 Kajanto, 1977. 424.

39 AE 1908. 235. = AE 1909. 108. Újabb kiadása: Bernand, 1990. 180–181.

40 PLRE I. 570. utalása: Fl. Mauricius 2 *comes et dux* (*Thebaidos*) javítandó. Redmonton, 1965. 188. nem említi.

41 *Oxyrhynchus Papyri* (P. Oxy.) LXIII. 4381. Lehet, hogy ugyanarról a személyről van szó, aki a *Chartae Latinae Antiquiores* (ChLA) XII. 523-ban szerepel, ugyanekkor. Vö. Bernand, 1990. 179–181.

42 Solin, 1977. 124. Ugyanígy Ex(s)uperantinus.

A tetrarchia római hadseregének felépítése és feladatai nem sok hitelt adnak Euchérius és a névtelen szerző szenvedéstörténetének. A kereszténység története és a hagiográfia kialakulása, fejlődése és belső törvényei is cáfolják ezeket a szövegeket.

Honfitársaik mártírhálálának elsősorban az egyiptomiak figyelmét kellett volna felkeltenie, akik elsőként írtak szentéletrajzokat nemzeti szentjeikről és vértanúikról. A mártírok iránti érdeklődés a tetrarchia korában elvárható lett volna, mert ezt a kort az egyiptomiak – kezdetben eltérő okokból⁴³ – olyan tragikusnak tartották, hogy később a „mártírok korának” nevezték, és kezdetét Diocletianus trónra lépésétől számították. Az egyiptomi források azonban némák a thébai légióra vonatkozóan, egy szót sem szólnak a messze földön mártírhálált szenvedett honfitársaikról, akik pedig megerősíthették volna Egyiptomot abban, hogy küldetése a kereszténység egyetemes elterjesztése. Az egyiptomi források hallgatása az agaunumi mártírokról nem támasztja alá szenvedéstörténetük hitelességét. Kizárja azt a feltételezést is, hogy a szenvedéstörténet görög hagyományt vett volna át (amelynek főszereplője minden bizonnyal Diocletianus, nem Maximianus lett volna).⁴⁴

A katonaszentek vértanúsága kétértelmű a lelkiismereti szolgálatmegtagadás (ami a még be nem sorozott újoncok, *tirones*, esetében elképzelhető) és a bálványimádás megtagadása között. A katonaszentek szenvedéstörténetei azért válhattak hagiográfiai műfajjá, mert metaforikus erővel fogalmazták meg a szolgálat követelményét (*militia Caesaris/militia Christi*). A keresztény katonák szolgálatmegtagadását azonban nem kivégzéssel, hanem a seregből való kizárással büntették; a hadseregen belül nem voltak vallási konfliktusok (etnikaiak igen); a keresztényüldözést sohasem bízták a hadseregre, és a hadsereget sohasem vetették be a civil lakosság ellen. A keresztényüldöző intézkedések a tetrarchia időszakában a „városi decentralizáció” keretei közt zajlottak.

A két szenvedéstörténetben elmesélt események hitelessége ellen felhozható ellenérvek sokasága még izgalmasabbá teszi, hogy miért a thébai légiót választották az agaunumi mártíremlékezet főhőséül. Ha a legenda Tódor püspök idejében keletkezett azokból az elemekből, amelyeket a wallisi lakosok hihetőnek ítélték, noha egy évszázaddal korábban anakronisztikusak voltak, akkor Euchérius előtt, a 380-as években kell keresni az okokat, amelyek ehhez az etnikumválasztáshoz vezettek, hogy megörökítsenek egy szokatlanul véres és minden egyéb tekintetben is előzmény nélküli vértanúságot.

43 Egyiptomban a felső-egyiptomi felkelés óta, amelyben a papok jelentős szerepet játszottak, elsősorban az ősi vallást, nem pedig a kereszténységet igyekeztek elnyomni (291–293-ban, illetve 297 végén és 298-ban már Alexandriában is). Carrié, 1993. 116–117.

44 Chanatôme, Sophronius és Dalcina késői, valószínűleg nem hiteles szenvedéstörténetének kivételes valóságleírást tulajdonít Reddé, amikor azt írja: „közvetett bizonyíték a feltételezett luxori táborról 307 után”. El-Saghir–Golvin–Reddé, 1986. 21., 23.

Honnan származik a thébai légio ötlete?

Első pillantásra nehéz megmagyarázni, honnan jöttek a thébaiak. Denis van Berchem szerint „a diocletianusi keresztényüldözés Thébában szedte a legtöbb áldozatot”.⁴⁵ A „thébai légio” kollektív főhőssé választása egy latin szenvedéstörténetben azonban pontosabb magyarázatot követel. Az agaunumiak választása azért eshetett egy légiora, mert a helyi emlékezetben megmaradt a római hadsereg és a kivezényelt hadtestek csapatátvonulásainak emléke, mivel itt vezetett az Itáliát a rajnai határral és Gallia északi részével összekötő út. De a kérdést akkor tudjuk megválaszolni, ha megvizsgáljuk az Eucherius előtti időszak, a 380-as évek kontextusát Tódor octodurusi (Martigny) püspök alatt, aki megtalálta a thébai mártírok testét,⁴⁶ és akinek az idejében kialakult az első hagyomány Móric és társainak vértanúhaláláról.

Hogyan talált rá Eucherius a thébai légióra, amelyről csak a *Notitia dignitatum* és néhány diocletianusi papirusz tesz említést? Ez utóbbiakat Eucherius nyilván nem olvasta, de mivel az *itinerarium*okat ismerte, hozzáfért-e vajon a *Notitia dignitatum*hoz? Elbeszéléséből kiderül, hogy tudomása volt korábbi, „thébainak” nevezett egységekről. De ezeknek a kérdéseknek nincs sok jelentősége, mert nem Eucherius vezette be a thébai légiót a diarchikus nyugatra.

Az Eucherius előtti kor vizsgálata több eredménnyel kecsegtet. A thébai légiók híre akadálytalanul terjedt keletről nyugatra egy olyan eseménnyel összefüggésben, amely már azelőtt felkavarta a kedélyeket, mielőtt Zószimosz – François Paschoud szerint 498 és 518 közt⁴⁷ – feljegyezte egy Trákiába felvonuló egyiptomi hadtest és egy Egyiptomba levonuló gót gárda véres összecsapását a lüdiai Philadelphianál a hadrianopolisi vereség után.⁴⁸ A súlyos incidenst barbárellenes propagandájának megfelelően a pogány történetíró szándékosan felnagyítja:⁴⁹

„1. Amikor Theodosius észrevette, hogy serege jelentősen megfogyatkozott, megengedte, hogy annyi barbár csatlakozzon hozzá azok közül, akik az Isteren túl telepedtek meg, amennyi csak akar. Megígérte, hogy a menekülteket felveszi fegyveres alakulataiba. Ezek beleegyeztek, köré sereglettek, és összekeveredtek a katonákkal, de belül azon voltak, hogy amikor többen lesznek, átveszik az állam kormányzását és kezükbe ragadják a hatalmat. 2. Amikor a császár látta, hogy a menekültek számaránya felülmúlja a helyben állomásozó katonákét, és rájött, hogy nem lesz senki, aki megfékezze őket, ha a megállapodásukkal ellentétes vállalkozásba fognának,

45 Berchem szerint a szöveg egy „hagiográfiai kliségyűjtemény”, amely a thébaiak vértanúságáról szóló elbeszélést erősíti: a katona mint archetipikus vértanú, a diocletianusi keresztényüldözés, Théba mint a mártírok, majd a szerzetesek szülőföldje, a mártíraktárban és szenvedéstörténetekben megszokott beszédek, amelyeket a vértanú szájába adnak. Berchem, 1956. 42.

46 Eucherius: *Passio*. 16.: „...at vero beatissimorum Acaunensium martyrum corpora post multos annos Sancti Theodoro eiusdem loci episcopo relevata traduntur.” A kifejezést érdemes összevetni a Szent Ambrus által megtalált mártírok leírásával.

47 François Paschoud bevezetője. Zószimosz, 1971. XVII.

48 Zószimosz: *Histoire nouvelle*. VI. 30–31. (1971. vol. II. 292–294., 396–398.) Vö. Kortenbeutel, 1939. 180–181.; Heather, 1991. 151–152.

49 Erre F. Paschoud mutatott rá: Zószimosz, 1971. 396.

jobbnak látta, ha közülük néhányat az egyiptomi légiókba küld, és maga mellé rendeli az Egyiptomban állomásozó seregeket. 3. Miután ez életbe lépett, az egyik hadsereg jött, a másik pedig ment a császár parancsának engedelmeskedve; az egyiptomiak rendben vonultak át a városokon, és amire szükségük volt, a megszabott áron vásárolták meg, a barbárok ezzel szemben a legnagyobb fejtelenségben változtattak helyet, és a piacokon kényük-kedvük szerint intézték a vásárlást. 4. Amikor a lüdiai Philadelphiában találkoztak, az egyiptomiak, akik sokkal kevesebben voltak, mint a barbárok, betartották a katonai fegyelmet, míg a barbárok, akik számban felülmúlták őket, előnyöket követeltek maguknak; a piacon egy kereskedő kérte az eladott holmi árát, mire a barbár karddal csapott le rá, és amikor a férfi felkiáltott, a másikat is megsebesítette, aki a segítségére sietett. Az egyiptomiakat elkedvetlenítette ez a gonosz cselekedet, de tartóztatták magukat, és azt mondták a barbároknak, fékezzék magukat, mert nem méltó így viselkedni azoknak a férfiaknak, akik a római törvények hatálya alatt akarnak élni. 5. Ezek azonban kardot rántottak ellenük, mire az egyiptomiakat is elöntötte a düh, és rájuk vetették magukat, több mint kétszázat lemészároltak a barbárok közül, másokat pedig a csatornákba szorítottak, ahol halálukat lelték. Miután az egyiptomiak Philadelphiában móresre tanították a barbárokat, folytatták útjukat, és a barbárok is tovább haladtak Egyiptom felé, ahová rendelték őket a perzsa Hormisdas parancsnoksága alatt, aki annak a Hormisdasnak a fia volt, aki Iulianus császárt kísérte a perzsák elleni háborúba.”

A két sereg találkozása a barbárok erőszakossága és brutalitása miatt véres összecsapássá fajult, az erényes egyiptomi katonák pedig az igazi civilizáció példamutató védelmezőivé nemesedtek, amikor megmutatták, hogy a római rendet nem lehet büntetlenül semmibe venni. A lycopolisi incidens a következő fejezetben azzal zárult, hogy a dunai limes védelmére áthelyezett egyiptomi katonákat, akik megleckéztették a barbárokat, néhány hónappal később, miközben a császár menekülését fedezték, a birodalom katonai széthullásán felbátorodott gótok megtizedelték.⁵⁰

A szöveg több értelmezési lehetőséget vet fel, itt csak azokra szorítkozom, amelyek közvetlenül érintik tárgyunkat. Történelmileg a dunai védővonal megerősítésére rendelt egyiptomi katonák említése egybevág a *Notitia dignitatum* közlésével (Or. VIII. 36–37), miszerint a trákiai hadseregben a *Legio prima Maximiana Thebaeorum* és a *Legio tertia Diocletiana Thebaeorum* (Or. VIII. 37) egy-egy osztaga is szolgálatot teljesített.

Az, hogy az Egyiptomba áthelyezett gótokkal mi történt, nem tartozik a tárgyhoz, mégis érdemes néhány szót ejteni róla. Miután Otto Seeck túlbecsülte a 4. század végén Egyiptomba vezényelt gótok számát,⁵¹ a kutatás ezután rendszerint alábecsülte.⁵² Roger Rémondon a Wulfila- vagy más néven Ulfilas-féle gót–latin bib-

50 Zószimosz: *Histoire nouvelle*. IV. 31. 4.

51 Seeck, 1913. V. 482. Seeck a gótok Egyiptomba küldését az egyiptomi hadsereg barbár egységekkel (vandálok, szarmaták, kvádok) való feltöltéséhez kötötte. Erről ma már biztosan tudjuk, hogy Diocletianus, sőt Aurelianus és Probus alatt ment végbe, ami jelentősen átértékeli a 379-es áthelyezéseket.

52 Johnson–West, 1949. 217–218.

liafordítás töredékeit tartalmazó antinoupolisi pergamenlelettel bizonyította a gót katonák jelenlétét a Nílus völgyében.⁵³ A gótok a Balkán latinizált vidékéről jöttek, ahol a góton kívül latinul, nem görögül beszéltek, ezért volt Egyiptomba érkezésüket követően szükségük a kétnyelvű Bibliára.⁵⁴ Rémondon a pergament az 5. századra datálja, E. A. Lowe,⁵⁵ aki általában mindig későbbre datálja az ókori kéziratokat, a 6. századra. Az 5–6. századi Egyiptomban a 379-es csapatátvezénylésektől függetlenül is állomásoztak gót szövetséges csapatok. Számukat nem szabad túlbecsülni. Ez alátámasztja Zószimosz állítását, miszerint a gót katonák Egyiptomba szállítása nem szerepelt Theodosius eredeti tervei közt, alkalmi megoldás volt, hogy kikaszálódjon egy éppoly váratlan, amilyen kényes helyzetből.⁵⁶

Az esemény szimbolikus értéke miatt vált történeti jelentőségűvé. Bár egy évszázad választotta el őket, Zószimosz éppolyan apologetikusan értelmezte az eseményt, mint Ambrus, még ha ellenkező értelemben is. Zószimosz a görögök gyűlöletét érzékelteti a barbárok iránt, amely még a Római Birodalmat a gótoknak kiszolgáltató keresztény uralkodók iránti gyűlöletet is felülmúlja; Ambrusnál a katolikusok gyűlölete az arianizmus iránt, amely a gótokkal összejátszó császárok révén veszélyezteti az igaz hitet. Zószimosz forrásai is erősen császár- és barbárellenes ideológiai töltéssel ábrázolhatták a gótok és a thébaiak philadelphiai összecsapását: a történetet keleten és nyugaton, eltérő okokból, de ugyanúgy kiaknáztak.

Zószimosz nyilvánvalóan retorikailag kiszínezi a részleteket, mondanivalójának megfelelően elmélyíti az ellentétet a végletekig civilizált, „tökéletes úriember” egyiptomiak és a természettől fogva fékezhetetlen gótok között, akik képtelenek megfelelő társadalmi életet élni, hacsak móresre nem tanítják őket. A tanulság Zószimosznál az, hogy a gótok nem ismerik az igazi értékeket, a civilizációt. Eucherius hasonló szellemben adja Móric szájába a civilizáció dicséretét a barbársággal szemben; a „civilizáció” képviselői a polgárok (*cives*), akiket szentségtörés megtámadni: *„A jobbunk tud harcolni istentelenekkel és ellenségekkel szemben, de nem tud jámbor polgárokat kínozni és meghurcolni. Úgy emlékszünk, a polgárokért és nem a polgárok ellen fogtunk fegyvert.”* Eucherius azonban itt elsősorban az „igazságos háborút” akarja igazolni, vagyis hogy keresztény katona is onthat vért, ha a harc jogos,⁵⁷ ami másodlagos a központi témához, az ortodoxia védelméhez képest. Éppen ez a szempont tartotta vissza Ambrust attól, hogy a philadelphiai eseményt Észak-Itália politikai és ideológiai kontextusában aknázza ki.

Zószimosz tudósít arról, hogy az egyiptomi sereget – Theodosius átgondolatlan politikája áldozataként, aki megmenekülését éppen a thébai légió hősiességének és határtalan odaadásának köszönhetette, amely a császár szolgálatának legszébb példáját mutatta be – röviddel később trákiai gótok mészárolták le. Ez a végkifejtet teszi fel a pontot Zószimosz szándékosan hitvitázó történetére. Ha a thébaiak

53 P. Giss. Univ. Bibl. Inv. 18. = *Corpus Papyrorum Latinarum* (CPL) 53. Lásd: *Griechische Privatbriefe*, 1931.

54 Rémondon, 1955. 31–32.; Schmidt, 1969. 415.

55 Lowe érveinek alátámasztásához ezt a pergament itáliai eredetűnek tartja.

56 Zószimosz: *Histoire nouvelle*. IV. 30, 2.

57 Ezzel Eucherius célközönsége, a keresztény polgárok számára is üzen.

lemészárlásának híre már megtörténtekor ilyen értelmezésben jutott el Milánóba, átdolgozásuk ariánusellenes, a császári politikát bíráló vértanútörténetté könnyen érthető lenne.

A philadelphiai események nyugati visszhangját illetően biztos, hogy a hír eljutott a milánói udvarba, így közvetlenül Ambrus fülébe is, aki számára a „gót” ezekben a küzdelmes években egyet jelentett Valensszel, a II. Valentinianusszal és Iustina császárnéval összejátszó és a császári pártfogásból hasznot húzó „ariánus-sal”.⁵⁸ A thébai egységek pontos neve – amit Zószimosz már nem ismert vagy nem tartott fontosnak, és megelégedett az „egyiptomiak” kifejezéssel – ismert lehetett a nyugati kortársak előtt, a császári udvarban mindenképp. Ammianus Marcellinus nyomán helyes a thébai légio elnevezés. Egy vagy több thébai légio hírneve eljutott nyugatra még azelőtt, hogy az egyiket ideiglenesen átvezényelték volna, amiből az eredeti tervekhez képest hosszabb állomásozás lett. A 390-es években létrejöhett a thébai légio szentjeinek tisztelete a Wallis völgyén áthaladó hadseregek katonái között. Paradox módon Itáliába valóban érkezett egy thébai légio, de tetrarchikus asszociációk nélkül, néhány évvel a mitikus „thébai légio” hagiográfiai feltűnése után. E véletlen egybeesésről az 5. századi passiók nem tudósítanak, ami nem meglepő, mert időközben a Stilicho császári légioihoz tartozó thébaiak, miután már elég hosszan tartózkodtak nyugaton ahhoz, hogy a *Notitia dignitatum* is feljegyezze őket, visszavonultak Trákiába, vagy eltűntek az 5. század zűrzavarában.⁵⁹ Véleményem szerint a thébai mártírok legendája úgy keletkezett, hogy egy megtörtént eseményt célzatosan magyaráztak és példamutató tanmesévé nemesítettek.

Játszhatott-e a legenda kialakulásában szerepet Szent Ambrus?

Már Denis van Berchem felhívta a figyelmet arra, hogy Milánói Szent Ambrus és Octodurusi Tódor püspök, később pedig Lyoni Eucherius püspök és Gundobad ariánus burgund király kapcsolatban állt egymással, valamint arra is, hogy Gundobad alapította Agaunumban a Szent Móric-apátságot. Ambrus és Tódor legalább egyszer, a 381-es aquileiai zsinaton biztosan találkozott, amelyen két, az ariánusokat támogató isztriai püspök ügyében határoztak. Van Berchen jelezte a thébai mártírok legendájának ariánusellenes szerepét Galliában is. A Trákiába átvezényelt thébai zászlóalj és a gótok közötti összefüggésre azonban nem figyelt fel, mivel ezeket azokkal a thébai légiókkal azonosította, amelyekről Ammianus Marcellinus azt írta, hogy 354-ben a trákiai Haemimontusban vonultak téli szállásra.⁶⁰

58 Corbellini, 1977. 343–353. A kelet és a nyugat közötti kapcsolatot és híráramlást mi sem bizonyítja jobban, mint Ambrus erőfeszítése, hogy pénzt gyűjtsön a hadrianopolisi csata után gót fogságba került római foglyok kiváltására (Szent Ambrus: *De Officiis Ministrorum*. II. 70.)

59 Meglepő, hogy az egyiptomi születésű költő, Claudianus Stilicho dicshimnuszában nem von párhuzamot az agaunumi thébai légio és azok között a thébai egységek között, amelyeket Stilicho vezényelt át Itáliába.

60 Ammianus Marcellinus: *Rerum gestarum libri qui supersunt*. XIV. 11. 15.

Az új láncszem birtokában nem kellene-e újraértékelni Ambrus szerepét a thébai mártírok kultuszának kialakításában, tekintve hogy Milánónak ő fedezte fel a Maximianus császár alatt mártírhalált halt katonák ereklyéit? Nem Ambrus kapcsolta-e össze a thébaiak küzdelmét 379-ben az eretnek gótok ellen – akik éppúgy az arianizmus ellen harcoltak, mint ő Milánóban az ariánus császárokat képviselő Iustinával – azzal a száz évvel korábbi thébai légióval, melynek tagjai engedetlenségükkel hívták ki maguk ellen a keresztényüldöző zsarnok Maximianust; azt a császárt, aki a püspöknek a vértanúk megtalálásáról szóló beszédeiben állandó viszonyítási pont volt? Nem maga Ambrus súgta-e meg az eretnekséggel küzdő Tódornak a keresztényüldöző Maximianus alatt vértanúhalált szenvedett thébai légió témáját „azoknak az ortodox thébaiaknak a tragédiájától ihletve”, akik Lüdiában lemészárolták az ariánus gótokat, hogy Trákiában azoknak az ariánus gótoknak az áldozatául essenek, akiket az uralkodásra alkalmatlan ariánus Valens császár telepített le? Nem elég csak annyit mondani, mint Berchem, hogy „a thébai mártírok hagyományának szerzője, Tódor Ambrus hatása alatt állt”.⁶¹

Ambrus értelmi szerzőségét, amelyet mások határozottan felvetettek,⁶² különös egybeesések támasztják alá. Az agaunumi események elbeszélésében azt a katonát, aki a bajtársaik lemészárlását botrányos lakomázással ünneplő pogány katonáktól megkérdezi, mi is történt, Victornak hívják, éppúgy, mint azt a mór (*Maurus genere*) katonavértanút, akit Ambrus talált ki.⁶³ Maurus vértanú története tehát, akinek Mauritius/Móric megőrizte a nevét, már Ambrus előtt létezhetett a milánói hagyományban. Nabor és Felix szenvedéstörténetében – ami ugyan 5. századi – Victor, Nabor és Felix Milánóban állomásozó mór katonák Maximianus kíséretében, akiket lelkiismereti szolgálatmegtagadás miatt ítélték el és fejeztek le Lodiban: holttestüket Maternus milánói püspök szállíttatta át a nekik szentelt bazilikába Nagy Konstantin uralkodása alatt. Felix és Nabor sírja mellett találta meg Ambrus Protasius és Gervasius maradványait, a mártírok között tehát topografikus összefüggés is volt. Ha az „afrikai” mártír (Maurus) a milánói hagiográfia kedvelt hőse volt, a Mauritius/Móric névválasztást nem Milánóban kellene-e keresni, mivel Móricot mint thébai katonát a nyugatiak „afrikainak” tartották?

Móric és társainak megtalálásában (*inventio*) ugyanaz a módszer fedezhető fel, amihez Ambrus folyamodott, majd népszerűsített.⁶⁴ Arról, hogy miként fedezte

61 Berchem, 1956. 41. Lásd még: Cracco Ruggini, 1983. 137.

62 Roessli, 2003. 9.

63 Berchem, 1956. 27.: „Lehet, hogy a thébai mártírok legendájában és kultuszában szereplő agaunumi Victor Milánóból érkezett.”

64 Ambusnak az ereklyekultusz nyugati elterjesztésében játszott úttörő szerepéről: Saxer, 1980. 241.: „A milánói ereklyék története előlegezi meg Szent István első vértanú ereklyéinek megtalálását.” Protasius és Gervasius hagiográfiai dossziéjára lásd: Sanbernardino, 1998. 711–737. Megerősíti a közvetlen kapcsolatot a mártírok megtalálása és a bazilikák építése közt, de Nauroy, 1988 könyvével ellentétben szerinte ez nem oldotta meg a 386-os húsvéti válsághelyzetet. A rendkívüli állapotok magyarázzák azokat a különleges újításokat, amelyeket Ambrus bevezetett, és amelyek ettől kezdve végleges érvényűekké váltak: a városi védőszent koncepcióját, az ereklyék tisztelését, szétoztását és elterjesztését, a szentek testének az újonnan felszentelt bazilikák oltára alá helyezését, a vértanúk teste által véghezvitt csodákat, és magát azt a gondolatot, hogy az elfeledett mártírok sírjait meg lehet találni. Szent Ágoston 29^o. levele, amelyről az

fel Ambrus a vértanúk sírját, számtalan tanulmány szól.⁶⁵ A Felix és Nabor bazilikájában megtalált Gervasiust és Protasiust⁶⁶ a helyi öregek azonosították, akik „*emlékeztek, vagy emlékezni véltek arra, hogy hajdanán hallottak róluk és olvasták sírfeliratukat. A nevük Protasius és Gervasius volt*”. Történetük azonban ismeretlen maradt: „*Néhány évtizedet kellett várni, hogy a szenvedéstörténetek szerzőinek termékeny képzeletében összeálljon vértanúságuk története.*”⁶⁷ Ambrus nem érezte szükségét, hogy többet mondjon róluk: a vértanúéletrajzok – azzal szemben, hogy milyen nagydobra verte a vértanúk feltalálását és ennek hitvitázói és lelkipásztori értékét – nem érdekelték.⁶⁸ A thébai vértanúk felfedezése ugyanezt az alapsémát követi Eucheriusnál („*A hagyomány szerint a szent agaunumi vértanúk tettét szenvedésük után sok évvel annak a helynek a püspöke, Szent Tódor fedezte föl. Azt hiszem, mindenképpen el kell mondanom, milyen csoda történt, amikor a vértanúk tiszteletére a bazilikát építették, amelyet egyébként nem egyszerűen a sziklafal mellé, hanem a sziklához hozzáépítve emeltek.*”)⁶⁹ és a névtelen szerzőnél is („*Tódor wallisi püspöknek kinyilatkoztatás tárta fel, hogy hol nyugszanak. Miután összegyűjtötte a szentek testét, templomot épített azon a helyen.*”).⁷⁰

Móric és társainak testét tehát pontosan ugyanolyan körülmények között fedezték fel, ahogyan Ambrus a milánói mártírokat: egy viszonylag új nekropoliszban. Agaunumban, a római hadsereg átvonulási útvonalán és Wallis többi részén sok katonasír lehetett. Vérulliez-ben egy katakombában állt a „vértanúk kápolnája” a szirtfalhoz tapadó szentély mellett,⁷¹ és a falába beépítették a követ, amelyen a mártírokat lefejezték.

Az összefüggés a mártírok Ambrus-féle megtalálása (*inventio martyrum*) és annak apologetikus és politikai kiaknázása közt világos. Ambrus a vértanúkat úgy ábrázolta, mint a püspök és híveinek bajnokait, védelmezőit, katonáit és testőreit (*propugnatores, defensores, milites, stipatores*).⁷² Ez nem arra vonatkozott, hogy Ambrus szentjei történetesen katonák voltak. Maga a katonaszentek kiválasztásának ötlete is Ambrustól származik. Gervasius és Protasius katonaszentek, harcos mivoltuk biztosította Ambrus számára a katolikus egyház diadalát Milánóban a császári család ariánus kísérlete felett. Mint Jesus Sanbernardino rámutat, az Ambrus

alábbiakban még lesz szó, további érvet hoz amellett, hogy Ambrus milyen aktív szerepet játszott a mártírkultusz fellendítésében és elterjesztésében.

65 Az epizód történeti hitelességéről szóló vitát Campenhausen, 1929 és Meslin, 1967 ellentétes nézetei foglalják össze. Az óriási szakirodalomból csak néhány munkát emelek ki: Pasini, 1995. 71–76.; Lizzi Testa, 1989. 86–96.; Savon, 1997. 223–233.

66 Ambrosius: *Epistula*. LXXVII.

67 Savon, 1997. 230.

68 Az ereklyék átvételéről és tiszteletéről lásd: Hieronymus: *Adversus Jovinianum*; Kelly, 1975. 288–289.; Frend, William, 1989. 623–646.

69 Eucherius: *Passio*. 16.: „*At vero beatissimorum Acaunesium martyrum corpora post multos passionis annos sancto Theodoro eiusdem loci episcopo revelata traduntur. In quorum honorem cum exstrueretur basilica, quae vastae nunc adiuncta rupi, uno tantum latere adclinis iacet.*”

70 Chevalley, 1990. 110. 1.3–5.: „*Qui primus ad revelationem Theodori Vallensis episcopi et quo quisque loco iacerent ostendit. Quae collecta sanctorum corpora loci ipsius accepit ecclesia...*”

71 A Le Martholet nevű helyen.

72 Ambrosius: *Epistula*. XXII. 10.

által kiválasztott témák és képek messianisztikus végkicsengést adtak az ereklyék megtalálásának; Elizeus történetéből a püspök az angyali seregek (*exercitus angelorum*) motívumát hangsúlyozta, amelyek hatalmasabbak, mint a földi seregek.⁷³

Mi adhatná jobban vissza az „angyali seregek” metaforáját egy egész légiónál? Akármilyen lehetett is Ambrus közvetlen hatása az agaunumi hagyomány kialakulására, a légiónak a hagiográfiában egyedülálló választását nehéz nem összefüggésbe hozni a Protasius és Gervasius megtalálásakor kikristályosodott ambrusi diskurzussal. Figyelemre méltó, hogy a katonaszenteknek a 4. század végén rendkívül népszerűvé váló új szenvedéstörténetei, bár a diocletianusi keresztényüldözés alatt játszódnak, semmilyen kapcsolatban nem állnak az első szenvedéstörténetekkel (amilyen például az *Acta Maximiliani*), és semmilyen narratív jellegzetességet sem vesznek át belőlük.

A vértanúk tematikájában tehát létezik „ambrusi stílus”, amit a püspök maga dolgozott ki,⁷⁴ és amely az igaz hitet és a császári hatalom fölött álló egyházi tekintélyt védő Ambrus presztízsének köszönhetően terjedt el. Így találta meg Paulinus Nolában a rég elfeledett Szent Felixet.⁷⁵ Ambrussal és Paulinusszal szemben Ágoston nem a megtalálást, hanem a hiteles beszámolót és a bírósági kihallgatások jegyzőkönyveit értékelte.⁷⁶ Szent Ágoston felfogása éles ellentétben áll Ambrus hallgatásával Protasius és Gervasius kapcsán, ami ugyanakkor korántsem ellentmondásos: miután az ereklyék tökéletesen „lenyomozhatóak” voltak Milánóban, Ambrusnak esze ágában sem volt „kitalálni” az általa megtalált vértanúk történetét. Talán nem túlzás, hogy éppen ez az „ambrusi stílus” magyarázza, miért nem jegyezték le az agaunumi mártírok szenvedéstörténetét (*Passio Acaunensium martyrum*) Eucherius és a Névtelen előtt.

Ha elfogadjuk Eucherius állítását a Salvius püspöknek⁷⁷ küldött levélben, az ő idejéig csak szájhagyomány létezett. Eucheriusnál éppúgy, mint a Névtelennél feltűnően hiányzik az ősi „dokumentációs” mag, amely körül az 5. századi hagiográfiában kibontakozhat és kibővíülhet a szenvedéstörténet.⁷⁸ Ha nem lenne birtokunkban Eucherius „kísérőlevele”, amely kimondottan Tódor püspöktől eredezteti a thébai légio kultuszát, akár azt is feltételezhetnénk, hogy a wallisi kultusz és hősei az 5. században keletkeztek. Ebből a szempontból figyelemre méltó, hogy a két szöveg elbeszélsmódja – bár a thébaiak testének wallisi „megtalálása” és a tiszteletük kezdete ambrusi mintát követ – szakít az „ambrusi stílussal” és az új hagiográfia mellett kötelezi el magát.

73 Sanbernardino, 1998. 730.

74 394-ben Ambrus Bolognában megtalálta Maximilianus, Vitalis és Agricola ereklyéit (utóbbit ő maga Firenzebe vitte át); 395-ben pedig egy Milánón kívüli temetőben lelte fel Nazarius és Celsus ereklyéit.

75 Paulinus Nolanus: *Carmen*. 21. 65.

76 Ágoston: *Ep.* 29*, 1. 1.8–9. és 2. 1.18–20. Vö. Caltabiano, 1997. 592–593. Meglepő, a két püspök nézeteinek azonosságát mutatja Caltabiano abban, ahogy „komolyan aggódnak, hogy lelkipásztori tevékenységüket megbízható adatokra és hírekre alapozzák”, holott a levélből az derül ki, hogy Ágoston a sorok között kifejezi fenntartásait az ambrusi hagiográfiával kapcsolatban. Lásd még: Zangara, 1981. 119–133.

77 Székelye ismeretlen; talán wallisi püspök volt. Berchem, 1956. 14–15., 19.

78 Vö. Van Uytenghe, 1996. 162–176.; Ronchey, 1993. 781–825.

Ugyanígy két fázisban alakult ki Torino „városi védőszentjeinek” – Octavius, Adventus és Solutur – története: először a helyi püspök, Maximus mond róluk szentbeszédet, amelyben sem eseményeket, sem részleteket nem említ.⁷⁹ Rita Lizzi szerint csak a 6. század közepén írják le szenvedéstörténetüket,⁸⁰ amelyet Eucherius szövege ihlet, így a három torinói vértanút is a thébai légióhoz kapcsolja. Octavius, Adventus és Solutur elmenekült Agaunumból, azonban utolérte őket a császári bosszú, az első kettőt Torinóban, a harmadikat Ivreában végezték ki, de társai mellé temették el Torinóban. Maximus szentbeszéde a sír nem túl régi tiszteletét említi: ez éppen az ambrusi korszak lehet. A torinói mártírok kultushelye egy római temetőben volt.

A thébai vértanúk felfedezése Agaunumban annak a partitúrának a része, amelynek szerzője Ambrus volt. A thébai mártírok szenvedéstörténetének homályos pontjait az észak-italiai vértanúkultusz segítségével világíthatjuk meg. Gennadius írja le, miként népszerűsítette Vigilius trentói püspök az ananiai (Val di Non) vértanúkat:⁸¹ „*Vigilius a mártírok dicsőítésére egy könyvecskét és egy levelet írt, amelyekben leírta a saját korában a barbárok kezétől vértanúhalált halt szentek tetteit.*”⁸² A következő évszázadban a genfi püspök hasonlóképpen adhatott támpontokat Eucheriusnak, hogy új, az egyház által elfogadott formába öntse a thébai vértanúk szenvedéstörténetét. Vigilius 397 májusában, röviddel Ambrus halála után írt szövege a Val di Non-i vértanúkról jól mutatja, hogy a szentéletrajzírók ekkoriban milyen közönnyel viseltettek a narratív elemek iránt. Vigilius több változatban is megörökítette a vértanúk történetét, de mindig a mártírhalál jelképes, hermeneutikus és példamutató értékét domborította ki, és ez elbeszélésének eszközeit is meghatározta.⁸³

A thébai legendában a legmeglepőbb az, hogy a teljes légiót három azonosított személy holtteste képviseli: mintha a légió csak egy ormótlan, az elbeszélést nehezítő tartozék lenne a parancsnok és két társa számára.⁸⁴ A név szerint ismert vértanúk feltűnően alacsony száma – szemben a névtelen legionáriusok hatalmas tömegével – arra utal, hogy a megtalált ereklyéket a felfedezés ambrusi gyakorlata szerint szándékosan háromra szorították le. Agaunumban később sem fedeztek fel több ereklyét, annak ellenére, hogy különböző történelmi korokban rengeteg „thé-bait” tiszteltek közel s távol. Az eredeti narratívában a thébaiak száma megegyezik

79 Maximus: *Sermo*. 12. A mártírok nevei csak a feliraton szerepelnek, az inscriptióban és a szentbeszédben nem: különös diszkréció! Maximus valamikor 397 előtt lett Torino püspöke. Lizzi Testa, 2005. 461–476.

80 Rita Lizzi Testa a szenvedéstörténet keletkezését a bizánci szolgálatban álló gót tábournok, Sisinnius piemonti autonómiapolitikájához köti az 530-as években. Az 5. század végén Victor püspök nagy bazilikát épített a torinói szentek tiszteletére a korábbi imaház (*cellula oratoria*) fölé.

81 Chaffin, 1970. 263–269. Vö. Forlin Patrucco, 1986. 17–41.

82 Gennadius: *De viris illustribus*. 37. col. 1079.: „*Vigilius scripsit (...) in laudem martyrum libellum et epistolam continentem gesta sui temporis apud barbaros martyrum.*” Vö. Lizzi Testa, 1989. 90–92.

83 A Val di Non-i mártírok szenvedéstörténete, akárcsak Eucherius szövege, a földrajzi körülmények bemutatásával kezdődik.

84 E furcsa névtelenség felkeltette a hagiográfusok és az apologéták figyelmét, hogy megvédjék Eucherius magyarázatát. Eucherius: *Passio*. 13.: „*...ne varietur: cetera vero [nomina] nobis quidem incognita, sed in libro vitae scripta sunt.*” Eucherius csak a legkorábbi hagiográfiai irodalomban szereplő formulát alkalmazta a thébai mártírokra.

az ambrusi felfedezések számával (két-három vértanúságot szenvedett bajtárs), de a légio jelképes száma (hatezer, sőt néhány szövegben 6666 katona) – amelyet ügyesen vetettek be apologetikus célokból,⁸⁵ s valószínűleg számmisztikai okokból esett a választás egy teljes légiora – nem vezetett újabb erekyefelfedezésekhez. Mintha a mártírok óriási száma az eredeti szándék ellen fordult volna, amely a vértanúság mennyiségi nagyságával akart hatni az emberekre. Csak a manierista festészet aknázza majd ki ismét ezt a nagy számot.

A hatezer legionárius csak később lett a szentek kimeríthetetlen tárháza. A latin kereszténységben a thébai légio lett az újabb és újabb szentek forrása. A mártírok kinszenvedésének helyeit szaporították meg, hogy ne keveredjenek ellentmondásba azzal, hogy a légio hatezer katonájából egy sem menekült meg. Soleure thébai mártírjairól már Eucherius is hallott, Köln thébai mártírjait Tours-i Szent Gergely korától tisztelték,⁸⁶ Saluzzo egyházmegyéjének a tridenti zsinat után lett Szent Chiafreddo a védőszentje, szenvedése feltételezett helyén, a Pó felső folyásánál fekvő Crissolóban építették fel szentélyét a Mont Visóval szemben.⁸⁷

A mártírt a krisztianizáció előrehaladása és a helyi védőszentek iránti igény emelte ki a névtelenségből, ami újabb és újabb nevek kitalálásához és a mártíromság eredeti helyének delokalizációjához vezetett. Chiafreddo esetében megint arról volt szó, hogy katolikus védőszentet találjanak a valdens eretnekek által felforgatott alpesi területek számára. A valdensok 1655-ben megtámadták és kifosztották Chiafreddo szentélyét. A thébaiak késői, 17. századi generációjából kerültek ki a következő városok védőszentjei: Piacenzában Szent Antonio, Ivreában Szent Basso és Tegolo, Altessanóban Szent Marchese, Fossanában Szent Alverio és Sebastiano, Vercellóban Szent Teonesto, Trinóban Szent Attilio.⁸⁸ A thébai szentek elterjedése egybeesik a torinói Szent Móric-lovagrend terjeszkedésével, amely a savoyai hercegek, majd királyok hivatalos rendje volt, miután 1604-ben I. Károly Emanuel lett a nagymestere.

A legenda keleti eredetének elmélete

Sokan felvetették – többek közt Denis van Berchem is –, hogy a legenda nem nyugaton keletkezett. Az ambrusi hipotézissel szemben ez nehezen hihető. Bármekkora is volt nyugaton Egyiptom és az egyiptomi szerzetesség presztízse Alexandriai

85 A „szentek serege” (*exercitus sanctorum*) és a „szentek hadai” (*sanctorum falanges*) metafora keletkezése és elterjedése további kutatást igényel. Ez erősítette fel a „Krisztus katonája” (*miles Christi*) fogalmat. Első látásra inkább nyugati, mint keleti jelenségről van szó, keleten a szentekre a „bajnok” (*athleta*) metaforát használták, a „falanx” pedig nem földrajzi értelemben vett hellenisztikus hatás, hanem kulturális átvétel nyugaton.

86 A Névtelen passiója már említi őket, a thébai legenda későbbi átdolgozásaiban is szerepelnek.

87 *Acta SS Septembris*, III. 1761. 9–10.; Ferrua, 1950. 362–368. A szent szarkofágját a 14. század elején találták meg Guglielmo Baldesano szerint, aki a 16. század végén azoktól a jezsuita misszionáriusoktól kapta ezt az információt, akik a valdens eretnekségtől tisztították meg a vidéket. A templomszentelés feliratának (1561) csak töredékei maradtak meg az 1655-ös valdens pusztítás után.

88 A thébaiak piemonti elterjedéséről a középkorban: Destefanis–Ugge, 2003. 29–34.

Szent Atanáz római tartózkodása óta (ami nemcsak Lerinumban, hanem más monostorokban is nyomot hagyott),⁸⁹ lehetetlen feltételezni, hogy egy Thébában megtörtént mártíromság történetét „importálták” volna Agaunumba, ahol adaptálták a tetrarchia kori Gallia helyi viszonyaihoz. Legendaátvitelnek léteztek a késő antikvitásban: Szent Gallonius szenvedéstörténete Afrikából került a friuli Udinébe, ahová valószínűleg a muzulmán hódítás elől bizánci területre menekülő afrikaiak vitték magukkal.⁹⁰ A thébai mártírok esetében azonban ez a feltételezés túl sok valószínűtlenségbe ütközik. Nem kell Berchem érvelését követnünk, aki szerint a keleti származású Tódor püspök keleten merítette „az agaunumi legenda fő motívumainak forrását”. Berchem ugyanis csak Baroniuszt ismétli, aki szerint „Agaunumi Móric nem más, mint Apameai Móric másolata”, vagy legalábbis legendáik közös elemekből épülnek fel.⁹¹

Mások Vercelli Eusebius (Özséb) szerepét hangsúlyozzák a szentkultusz itáliai bevezetésében és elterjesztésében. Nem ő volt-e az, aki hosszú keleti száműzetése után saját püspöksége helyi céljaira hasznosította a szentkultuszt és az ereklyék megtalálását, akárcsak Ambrus és Tódor? Vercelli Eusebius keleti átvételeinek tézisének azonban nemrég komolyan felülvizsgálták.⁹² Eusebiusra mindenekelőtt a római kúriában töltött évei hatottak, noha a későbbiekben római kapcsolatai „keves dologra szorítkoztak”.⁹³ Kétségtelen, hogy a teológus Eusebius Rómában ismerete meg az ereklyekultuszt. Semmi értelme feltételezni, hogy keleti tartózkodása során kezdett érdeklődni a szentkultusz iránt, mivel száműzetése alatt el volt tiltva a lelkipásztorkodástól: nem kellett azzal foglalkoznia, amivel egy püspöknek, hogy miként mozgósítsa közösségének energiáit, hogyan lelkesítse vagy fékezze hívei jámborságát. Valószínűtlen, hogy híveitől elvágva, száműzetése első helyszínén, a nicaei hitvallással szemben álló Scythopolisban Eusebius átvett volna olyan szokásokat, amelyeket Róma rossz szemmel nézett. Egyiptomban, ahová később átkerült – még ha kevésbé volt is elvágva a helyi lakosságtól –, sem találkozhatott a thébai légión legkisebb nyomával sem. Az sem teszi Eusebiust a keleti gyakorlat nyugati meghonosítójává, hogy a száműzetésből visszatérve szerzetesi közösséget alapított papjai számára, mert 350 óta a szerzetesi eszmény rendkívüli mértékben elterjedt nyugaton.⁹⁴

A 8–9. századi *Vita antiqua* teljesen megbízhatatlan vercelli hagyományt rögzít, miszerint Eusebius hozta volna a „szent ereklyéket” nyugatra – ezekről a Vercelli püspökét dicsérő legkorábbi szentbeszédek egy szót sem szólnak.⁹⁵ A vercelli helyi hagyományt megalapozó *Vita antiqua* szerint Eusebius „bazilikát építtetett Szent Theognistus mártír tiszteletére”, és a diocletianusi keresztényüldözés alatt

89 Pricoco, 1978.

90 Chiesa, 1996. 240–268. Hasonlóan került Szent Benignus legendája Dijonba, akit már Tours-i Gergely is említ. Idézi Berchem, 1956. 44.

91 Uo. 42–43.

92 Lásd: Dal Covolo–Uglione–Vian, 1997.

93 Suder, 1997. 183., 189.

94 Uo. 188. Márton ligugéi példáját idézve 361-ből.

95 Ez a narratíva a VII. homília előtt nem bukkan fel, amelyben először hivatkozik Eusebiusra mint mártírra, egy 8. század közepe előtről származó helyi gyűjteményben: Zangara, 1994. 438–439.

vértanúhalált halt Theonestus mártír sírja mellé temetkezett, akinek *martyriumot* építtetett a bazilika szentélye alatt. Gianmario Ferrarist követve Gisella Cantino Wataghin megjegyzi: „Nincs bizonyíték arra a hipotézisre, hogy egy eredetileg kis méretű kápolna, amelyet Eusebiusnak és Szent Theonestusnak szenteltek, később a bazilika kriptájává vált.”⁹⁶

Jean-Charles Picard nem nyilvánított véleményt arról, hogy miért nincs semmi nyoma Theonestus martyriumának Vercelliben, és felelevenítette azt a gondolatot, miszerint a keleti száműzetéséből hozott ereklyékkel Eusebius honosította meg az ereklyekultuszt.⁹⁷ Ez az elmélet kivételes szavahihetőséget tulajdonít a vercelli helyi hagyománynak. Eusebius és a „tetrarchikus” mártír, Theonestus sírja közti kapcsolat nem lehet régebbi, mint Eusebius vértanúságának legendája, amely legkorábban a 8. század elejéről származik. A régészeti érvelés, amennyiben annak nevezhető, a helyi püspökök, Bonomi és Severo kardinális feltételezéseit tükrözi, amelyeket a tridenti zsinat után, a San Eusebio-katedrális 1570–1581 közt folytatott felújítási munkái során foglalmaztak meg.⁹⁸

A helyi legendában nem egy ellentmondás található. Micsoda paradoxon, hogy annak a püspöknek, akinek a keleti szentkultusz itáliai importját tulajdonítják, nincs testereklýje saját városában! Eusebius ereklyéinek hiányát a *Vita antiqua* a püspök saját akaratával magyarázza.

Vercelli Eusebius jelentősége a szentkultusszal kapcsolatban másban rejlik. Életrajzában átírásával Eusebius maga vált II. Constantius és az arianus üldözés vértanújává, mintha Vercelliben töltött élete és püspöksége 355-ös letartóztatásával és halálra ítélésével véget ért volna – holott az ítéletet száműzetésre enyhítették, és hazatérve visszakapta püspöki tisztségét. A tridenti zsinat után Eusebius maradványait is megtalálták és átvitték. Vercelli egyetlen antik (talán 6. század eleji?)⁹⁹ felirata a milánói szenteket, Nazariust, Celsust és Victort dicsőíti. Ambrus egyszerűen kikerülhetetlen!

A két szenvedéstörténet összehasonlítása

Hogyan viszonyul egymáshoz a thébai légio két legendája? Ha fenntartjuk, hogy Eucherius és a Névtelen szándékosan másképp állítja be Maximianus hadjáratának célját és a thébaiak parancsmegtagadásának okait, a két szöveg egymáshoz viszonyított keletkezése megfordítható. Az egyik hipotézis az, hogy miután a legenda első irodalmi megszövegezésével egy Eucherius kaliberű szerzőt bíztak meg, de

⁹⁶ Cantino Wataghin, 1997. 32.; Ferraris, 1995. 76.

⁹⁷ Picard, 1988. 292–293. Picard számára Eusebius Theonestus mellé temetése az egyik legrégebbi ismert példája az *ad sanctos* temetkezésnek.

⁹⁸ Lásd: Saxer, 1997; Monaci Castagno, 1997; Zangara, 1997.

⁹⁹ Cantino Wataghin, 1997. 33–34. szerint ez a kultusz „az ereklyék elterjesztésének első időszakából származik, miután Ambrus megtalálta Gervasiust és Protasiust, majd Nazariust és Celsust”.

írása ellentétben állt a helyi hagyománnyal, amely megőrizte a bagaudák elleni hadjárat emlékét, szükség volt egy második, az agaunumi közösséghez közelebb álló szövegre. De ennek az ellentéte is igaz lehet, miszerint a közrendet veszélyeztető „bagauda” típusú lázadások megújulása az 5. században feleslegessé tette a névtelen szerző által a thébaiaknak tulajdonított pacifizmust a 286-os bagauda lázadásal szemben, ezért kérték fel Eucheriuszt, hogy adja a thébaiak szájába a buzdítást az erkölcsök megerősítéséről és a keresztény katona lelkiismereti okokon felülemelkedő hűségét az uralkodóhoz, még akkor is, ha vért kell ontani. Az aktualitás nyomásának engedelmeskedve mindig vissza lehetett térni a Névtelen verziójához, amely összhangban volt a helyi hagyománnyal.¹⁰⁰

Ha a névtelen szerző szövege megelőzte Eucherius kiigazítását, akkor is elképzelhető, hogy Eucherius nem ismerte, ezért írhatta jóhiszeműen kísérőlevelében, hogy ő írta le először a legendát kapott forrásai alapján. Egyik feltevés sem zárja ki, hogy a Névtelen az agaunumi klérus tagja lehetett.¹⁰¹ Vajon a névtelen szerző szövege – akár Eucherius előtt vagy után íródott – nem őriz-e meg többet a 380–400-as évek hangulatából? Az akkori problémákról Eucherius hallgat, de a Névtelen említi azokat.

Móric beszéde – *„Eddig csak a szent könyvekből olvashattunk példamutató emberekről; most már saját szemünkkel láthatjuk, kit kell követnünk.”*¹⁰² – nyilvánvalóan utal arra a változásra, amelynek során a kezdeti mártírkultuszok új, ambrusi típusú mártírkultusszá alakultak. Az 5. században ezt a történeti fordulatot már semmi szükség nem volt jelezni. Közvetlenül a beszéd után az ereklyéknek azt a „használati utasítását” adja meg, amelyet a 380–400-as években dolgoztak ki és terjesztettek el: *„...falat alkotnak testem körül társaim, halálomban testőreim, a szentek vérükkel locsolnak meg és a szent vérük nyomát ruhámon viselem.”*¹⁰³

Exuperius beszéde a (katolikus) állami tisztviselők pacifizmusát fogalmazza meg, akik miután megszegették Krisztus parancsát és vért ontottak, életük árán váltják meg magukat. Ez a magatartás, ahogyan Jacques Fontaine rámutatott, a 380–400-as években megjelenik Damasusnál, Prudentiusnál és – bár visszafogottabban – Ambrusnál is,¹⁰⁴ akinek Victor, Nabor és Felix dicséretére írt himnusza¹⁰⁵ ihlette Móric be-

100 Van Berchem azzal a vitatható érveléssel veti el a Névtelen agaunumi eredetét, hogy olyan sok topográfiai leírás van benne – ez különbözteti meg elsősorban Eucherius szövegétől –, amelyek Wallis lakói számára feleslegesek voltak, mivel „mindennap, saját szemükkel” láthatták. Berchem, 1956. 20–21.

101 Moreschini–Norelli, 1996. II. 493.

102 Chevalley, 1990. 102. 1. 9–10.: *„Hactenus exempta sacris inserta codicibus / legebamus; iam nunc per nosmet ipsos quos se qui deberemus aspeximus.”*

103 Uo. 102. 1. 10–11.: *„Ecce, vallatus sum commilitonum meorum corporibus quos de latere meo funestus satelles eripuit, aspersus sum cruore sanctorum et sacri sanguinis reliquias vestibus meis porto.”* A hívők számára a vértanúk vérért magába szívott ereklyék megérintésének karizmatikus értéke volt.

104 Fontaine, 1980. 141–171. Ambrus: *De officiis*. 1, 27, 129. helyeslően szól a katonai erényekről, amelyek „megvédték a hazát a barbár betöréstől”.

105 Fontaine, 1980. 162.

szédét a Névtelen passiójában.¹⁰⁶ Trentói Vigilius 397-ben ugyanezt a békepártiságot fogalmazza meg a Val di Non mártírjairól írt beszámolójában.¹⁰⁷ Az, hogy a thébai mártírok olyan alázatosan fogadják el a vértanúságot, hogy eszükbe sem jut fegyverrel védeni magukat, a vértelen diadal (*incruenta victoria*) olyan látványos megnyilvánulása,¹⁰⁸ amelynek eszménye Tódor püspök korát jellemezte. Ezzel a pacifizmussal éles ellentétben áll a thébaiak harci heve Eucheriusnál, akik ugyanolyan lelkesedéssel harcolnak a császár szolgálatában, mint Isten dicsőségéért.¹⁰⁹ Az ellentét a gonosz szolgálatában álló császári hadsereg és a megingathatatlan hitű keresztények erkölcsi ereje közt Ambrusnak a nicaei katolikus hitért vívott harcának központi gondolata, amelyet egyházmegyéjének valamennyi püspöke magáévá tett.

Ezek az észrevételek megerősítik Riedmatten atya és Éric Chevalley nézetét, akik szerint a Névtelen passiója őrizte meg híven az eredeti hagyományt, amit Eucherius is felhasznált, de tudatosan átalakított. Egyetértek Chevalley-jal, hogy a Névtelen „különös gondot fordít a történeti kontextus visszaadására”.¹¹⁰ De ez nem a történeti hitelességre való tudatos törekvés. Akár Eucherius előtt, akár utána keletkezett a szöveg, egyszerűen az, hogy a thébai mártírok kultuszának eredetéig visszanyúló helyi szájhagyományt követte, kielégítően magyarázza, hogy önkéntelenül is helyesen ábrázolja a 360–380-as évek kontextusát. Eucherius szövege már csak azért is anakronisztikus, mert távolságot tart a szájhagyománytól. Ebben áll a két szöveg közti alapvető különbség: a Névtelen akkor anakronisztikus, amikor a 3. század végére vetíti rá az ambrusi korszak vallásos, lelkipásztori és történelmi jelenségeit; ezt az anakronizmust fejeli meg Eucherius, amikor az ambrusi korban kialakult hagyományra 5. századi történeti és dogmatikai problémákat vetít.

Hogyan alakult a két szöveg sorsa a történetírásban? Lellia Cracco Ruggini mutatta be, hogyan ábrázolta az arisztokrata elit a bagauda lázadókat 298-tól – amikor Mamertinus Maximianushoz írt dicsőírnusában „csúszómászó szörnyeknek” nevezi őket – 1075-ig, Sigebert de Gembloux thébai szenvedéstörténetéig. A „veszélyes lázadók” általános római megbélyegzéséből fakadóan Maximianus bagaudák felett aratott győzelmét a 4. században a keresztény szerzők, Jeromos és Orosius éppúgy ünneplik, mint a pogány Aurelius Victor és Eutropius, az 5. században pedig a keresztény Merobaudes, Sidonius Apollinaris, Aquitaniai Prosper és Hydatius.¹¹¹ Csak Salvianus és Auxerre-i Szent Germanus vonja ki magát a közös lelkesedésből. A „szörnyszülöttek” toposza később, ahogyan a bagauda veszély

106 Chevalley, 1990. 102. 1. 16–20.: „*Sacramenta olim dedisse nos meminisse quod contemptu lucis istius et desperatione vitae defensare rem publicam deberemus, iam tunc promissi mei corporis vilitatem et spondi hanc imperatoribus fidem nec tamen mihi ullus tunc regna caelestia promittebat. Quid Christo spondente faciendum est si hoc potuimus militiae devotione promittere?*”

107 Lizzi Testa, 1989. 65., 89.

108 Vö. Heim, 1974. 267–281.

109 Eucherius: *Passio*. 3.: „*Hi (...) venerant viri in rebus bellicis strenui et virtute nobiles, sed nobiliores fide; erga imperatorem fortitudine, erga Christum devotione certabant. Evangelici praecepti etiam sub armis non in memores reddebant quae Dei erant Deo et quae Caesaris Caesari restituebant.*” Eucherius ugyanúgy sutba dobja a pacifizmust, mint fél századdal korábban Torinói Maximus.

110 Chevalley, 1990. 117.

111 Cracco Ruggini, 1983. 126–127.

aktualitását veszítette, ellentétes toposzba, a bagaudák szentté avatásába fordult át.¹¹² A bagauda Amandust és Aelianust egy 11. századi párizsi bencés avatja szentté a thébaiak mintájára a *Szent Babolinus élete* című munkájában, mivel ők is Maximianus áldozatai.¹¹³ Lellia Cracco Ruggini megállapítását, miszerint a bagauda és a thébai „téma” összefonódása segítette a legendák terjedését, Éric Chevalley kutatásai igazolták. A bagaudák kereszténnyé válása a *Vita Baboleni*ben nem a Névtelen és Eucherius thébai történeteit szintetizálja-e: az egyikben a bagaudák ellen, a másikban a gall keresztények elleni hadjárat szerepel. A történeti bagaudák „újraformáltatása” Szent Móric és társainak egyik csodája.

Összegzés

A kereszténység első évszázadaiban a vértanúk megünneplése több fázison ment keresztül. Az első a 303-as keresztényüldözés után alakult ki, amikor az erőszakos támadásra válaszul a keresztények a hit és a keresztség erejét hangsúlyozták a vértanúk történetében, hogy új híveket szerezzenek. A történeti elbeszélések alátámasztására hiteles dokumentumokat felvonultató zsidó hagyományt folytatva a mártírokról szóló első hagiográfiai periódusban a császári bíróságon kihallgatott keresztények vértanúaktáit írták le.¹¹⁴ A diocletianusi üldözés mártírjai közül sokak emléke csak a szájhagyományban maradt meg. Háromnegyed évszázaddal később a keresztények egészen más helyzetben találták magukat. Ekkorra a kereszténység már a császár, a társadalmi elit és a városi lakosság nagy részének vallása, új vértanúk nincsenek, vagy csak nagyon nehezen lehet találni. A pogányokkal való szembenállás értelmiségi vitává szelídült, a hitvita a keresztény hittételekről és teológiai kérdésekről szólt. A kereszténnyé lett világban az elsőrendű feladat az eretnesség elleni küzdelem lett. A mártírokról való megemlékezés elvesztette időszerűségét, de ami még fontosabb, szentként való tiszteletük – és egyáltalán a szentkultusz helye – a keresztény rituális gyakorlatban még nem volt kidolgozva. A vértanúk a 380-as években, Ambrus milánói és Tódor octodorusi püspök idejében kerülnek újból előtérbe.

Az agaunumi mártírok kultusza a 380-as években jelenik meg, és Tódor püspökhöz, Ambrus kortársához köthető: ez a korszak a latin egyháztörténetben az a pillanat, amikor elterjed a szentek és ereklyéik tisztelete, miközben az egyházi és a császári hatalom összeütközik egymással keleten és nyugaton is, ami megváltoztatja a két intézmény között Nagy Konstantin és II. Constantius alatt létrejött „szívélyes egyetértés” politikáját. A szentek tisztelete azért alakul ki a helyi egyház-

112 Giardina, 1983. 374–389.

113 „...quia Amandus et Helianus christianae cultores fidei nolebant Romanis principibus sacrilegis subdi.” A *Vita Baboleni* a Castrum Bagaudarum lakóiról azt mondja: „quia erant christiani, spermentes pro Dei amore curam corporum, ad regna coelestia transire credendi sunt per martyrium”. E kifejezések közvetlenül Az agaunumi mártírok szenvedéstörténetéből származnak, amely a *Vita Baboleni*t ihlette. Vö. Cracco Ruggini, 1995. 100–119.

114 Musurillo, 1972; Lanata, 1973.

közösségekben, hogy pártfogásuk identitást adjon a gyülekezeteknek, mennyei közbenjárásuk pedig folyamatos és hatékony védelmet nyújtson számukra. A szentkultusszal párhuzamosan indul meg az egyházi építkezések második fázisa, amikor a megszorított hívek számára építenek bazilikákat. A szentkultuszt a püspökök alakítják ki, ők találják meg az elfeledett mártírok maradványait, amelyek nemcsak felelevenítik a vértanúk emlékét, hanem ereklyéik révén kézzelfoghatóvá teszik jelenlétüket a közösség számára, amelyért egykor vérüket ontották.

A történész számára Szent Chiafreddo, a thébai vértanúk utolsó generációjának tagja jó lecke. Megérteti, hogy a hívek hite valóságtartalommal tölti fel a legendát, amely a legkevésbé sem állja ki a történeti kritikát; megérteti, hogyan lesz az ellenőrizetlen származási helyből vallási és kulturális azonosságtudat, amelyhez annyira ragaszkodnak az egymást követő generációk, hogy valóságos ténnyé válik. Szent Móric ezerkétszáz éve a wallisi identitás része, apátsága a helvét öntudat formálója. Itt végződik a történész feladata, és kezdődik a néprajzos és a vallásszociológus munkája.

Fordította: Sághy Marianne

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadatlan források

P. Giss. Univ. Bibl.

Justus-Liebig-Universität Giessen Universitätsbibliothek, Papyrussammlungen

2. Kiadott források

Ágoston

2013 *Szent Ágoston levelei (1*-29*)*. Bp., 2013. Ford., utószó, jegyz.: Obis Hajnal. Mária-besnyő, 2013.

Ambrus

1936 Ambrosius: *De officiis ministrorum*. A cura del P. Domenico Bassi. Siena, 1936. (Classici cristiani, 62.)

1968–1996 *Sancti Ambrosii Opera 10. Epistulae et acta*. Hrsg. v. Faller, Otto – Zelzer, Michaela. Vindobonae, 1968–1996. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 82.)

Ammianus Marcellinus

1935–1939 Ammianus Marcellinus: Vol. 1. *The Surviving Books of the History of Ammianus Marcellinus. Books XIV–XIX. [Rerum gestarum libri qui supersunt.]* Vol. 2. *The History. Books XX–XXVI.* Vol. 3. *The History. Books XXVII–XXXI. Excerpta Valensia.* Ed., transl.: Rolfe, John C. London, 1935–1939. (Loeb classical library.)

Aurelius Victor

1911 Caes Sexti Aurelii Victoris: *Liber de Caesaribus*. Ed.: Pichlmayr, Franz. Lipsiae, 1911. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana.)

1994 Aurelius Victor: *De Caesaribus*. Translated, ed.: Bird, H. W. Liverpool, 1994.

Babolinus

1650 *La Vie de saint Babolin, premier abbé de S.-Maur des Fosse-lez-Paris; avec l'histoire de Notre-Dame des Miracles*. Par le P. Simon Martin. Paris, 1650.

1869–1871 Babolenus: Ex vita Baboleni. In: *Recueil des historiens des Gaules et de la France*. Tome 3. *Rerum gallicarum et francicarum scriptores*. Éd. par Dom Martin Bouquet. Paris, 1869–1871.

CEL

2002 *Corpus epistularum Latinarum. Papyris Tabulis Ostracis servatarum*. Collegit, commentario instruxit Paulus Cugusi. Firenze, 2002.

Chevalley

1990 Chevalley, Éric: La Passion anonyme de saint Maurice d'Agaune. Édition critique. In: *Vallesia*, 45. (1990) 37–120.

ChLA

2016 *Chartae Latinae antiquiores. Facsimile-edition of the Latin Charters*. Part CIX. *Switzerland XII, Sankt Gallen X*. Publ. by Erhart, Peter – Zeller, Bernhard – Heidecker, Karl. Zürich, 2016.

CIL

1975–1996 *Corpus inscriptionum Latinarum*. Vol. 6. *Inscriptiones urbis Romae Latinae*. Ed.: Walser, Gerold et al. Berlin, 1975., Vol. 12. *Inscriptiones Galliae Narbonensis Latinae*. Ed.: Hirschfeld, Otto. Berlin, 1996.

Claudius Claudianus

1843 Cl. Claudiani In Probin et Olybrii fratrum consulatum panegyris. In: *Rufinum libri duo*. Turici, 1843.

CPL

1956–1958 *Corpus papyrorum Latinarum*. I–IV. Ed.: Cavenaile, Robert. Wiesbaden, 1956–1958.

Eucherius

1896 Eucherius Lugdunensis: Passio Acaunensium martyrum. In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum II. Rerum Merovingicarum. III. Passiones vitae sanctorum aevi Merovingici et antiquorum aliquot*. Ed.: Krusch, Bruno. Hannover, 1896. 20–41.

2013 Szent Eucherius: Az agaunumi vértanúk. Szent Maurícius és társai kinszenvedése. Ford.: Tokodi Péter. In: *Isten házában, közösségében. Bencés monostor ezer éve Bakonybélben*. Szerk.: Vásárhelyi Anzelm. Bakonybél, 2013. 115–127.

Eusebius

1905–1913 Eusèbe de Césarée: *Histoire ecclésiastique*. I–III. Texte grec et traduction par Émile Grapin. Paris, 1905–1913.

Gennadius

1847 *Sanctorum Hilari, Simplicii, Felicis III, Romanorum pontificum, necnon Victoris Vitensis, Sidonii Apollinaris et Gennadii presbyteri Massiliensis opera omnia*. Éd.: Migne, Jacques Paul. Paris, 1847. (Patrologiae cursus completus, Series Latina [PL], 58.)

Griechische Privatbriefe

1931 *Griechische Privatbriefe (P. bibl. univ. Giss. 18–33)*. Bearbeitet v. Büttner, Heinrich. Gies-sen, 1931. (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Giessener Universitätsbibliothek, 3.)

Jeromos

1845 Hieronymus: *Adversus Jovinianum Libri Duo*. In: *Sancti Eusebii Hieronymi opera omnia*. Studio et labore Vallarsii et Maffæii. Paris, 1845. 205–384. (PL 23.)

Lactantius

1897 Lactantius: *De mortibus persecutorum*. Ed.: Brandt, Samuel. Pragae, 1897.

Maximus

1847 *Sancti Maximi episcopi taurinensis Opera omnia*. Paris, 1847. (PL 57.)

Notitia dignitatum

1802–1870 *Notitia dignitatum et administrationum omnium tam civilium quam militarium in partibus Orientis et Occidentis*. Ad codd. MSS. monachiensium, romani, parisiensium ac vindobonensis editorumque fidem recensuit, commentariis indiceque illustravit Eduardus Böcking. Bonnae, 1802–1870.

1876 *Notitia dignitatum accedunt Notitia urbis constantinopolitanae et Laterculi Provinciarum* [et *Notitia Galliarum*]. Ed.: Seeck, Otto. Berlin, 1876.

P. Oxy.

1996 *The Oxyrhynchus Papyri*. 63. Edited with translations and notes by J. R. Rea. London, 1996.

P. Panop. Beatty

1964 *Papyri from Panopolis in the Chester Beatty Library Dublin*. Ed.: Skeat, Theodore Cressy. Dublin, 1964. (Chester Beatty monographs, 10.)

Panegyrici Latini

1949–1955 *Panegyriques latins*. I–III. Éd.: Galletier, Édouard. Paris, 1949, 1952, 1955.

Paulinus Nolanus

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

PLRE

1971–1992 *Prosopography of the Later Roman Empire*. I–III. Eds.: Jones, Arnold Hugh Martin – Martindale, John Robert – Morris, John. Cambridge, 1971–1992.

RE

1991 *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Zweite Reihe: Sechster Halbband. R – Z. Band III. A. 2. *Sparta–Stluppi*. Hrsg. v. Wissowa, Georg – Kroll, Wilhelm – Mittelhaus, Karl. München, 1991.

Wasler

1980 Walser, Gerold: *Römische Inschriften in der Schweiz*. III. Teil. *Wallis, Tessin, Graubünden*. Bern, 1980.

Zószimosz

1971–1989 Zosime: *Histoire nouvelle*. 3 tomes en 5 volumes. Ed.: Paschoud, François. Paris, 1971–1989.

3. Szakirodalom

Berchem

1956 Berchem, Denis van: *Le martyre de la légion thébaine. Essai sur la formation d'une légende*. Bâle, 1956. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 8.)

1982 Berchem, Denis van: *Les routes et l'histoire. Études sur les Helvètes et leurs voisins dans l'Empire romain*. Genf, 1982.

Bernand

1990 Bernand, Étienne: Á propos d'une inscription grecque d' Éléphantine. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 82. (1990) 179–181.

Bird

1984 Bird, H W.: *Sextus Aurelius Victor. A Historiographical Study*. Liverpool, 1984. (Arca. Cairns, 14.)

Caltabiano

1998 Caltabiano, Matilde: Ambrogio, Augustino e gli scritti sui martiri. In: *Nec timeo mori. Atti del Congresso Internazionale di Studi Ambrosiani nel XVI Centenario della Morte di Sant'Ambrogio; Milano, 4–11 Aprile 1997*. A. cura di Pizzolato, Luigi F. – Rizzi, Marco. Milano, 1998. 585–593. (Studia patristica Mediolanensia, 21.)

Campanhausen

1929 Campanhausen, Hans von: *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*. Berlin, 1929.

Cantino Wataghin

1977 Cantino Wataghin, Gisella: Fonti archeologiche per la storia della Chiesa di Vercelli. In: *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*. A cura di Dal Covolo, Enrico – Uglione, Renato – Vian, Giovanni Maria. Roma, 1997. 23–64.

Carrié

1993 Carrié, Jean-Michel: Eserciti e strategie. In: *Storia di Roma*. Vol. III/1. *L'Età tardoantica. Crisi e trasformazioni*. A cura di Momigliano, Arnaldo–Schiaffone, Aldo. Torino, 1993. 83–154.

1994 Carrié, Jean-Michel: Présentation de la Prosopographie de l'armée romano-byzantine d'Égypte (260–642). In: *Proceedings of the XXth International Congress of Papyrologists (Copenhagen, 23–29 August, 1992)*. Ed.: Bülow-Jacobsen, Adam. Copenhagen, 1994. 428–436.

Carrié–Rousselle

1999 Carrié, Jean-Michel – Rousselle, Aline: *L'Empire romain en mutation. Des Sévères à Constantin 192–337*. Paris, 1999. (Points Histoire, Nouvelle Histoire de l'Antiquité, 10.)

Chaffin

1970 Chaffin, C. E.: The Martyrs of the Val di Non. In: *Studia Patristica X. Papers Presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford, 1967*. Hrsg. v. Cross, F. L. Berlin, 1970. 263–269. (Texte und Untersuchungen, 107.)

Chauvot

1998 Chauvot, Alain: *Opinions romaines face aux barbares au IV^e siècle ap. J.-C.* Paris, 1998.

Chiesa

1996 Chiesa, Paolo: Un testo agiografico ad Aquileia: gli Acta di Gallonius e dei martiri di Timida Regia. In: *Analecta Bollandiana*, 114. (1996) 240–268.

Clemente

1968 Clemente, Guido: *La Notitia dignitatum*. Cagliari, 1968.

Corbellini

1977 Corbellini, Clementina: Ambrogio e i barbari: giudizio o pregiudizio? In: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 31. (1977) 343–353.

Cracco Ruggini

1983 Cracco Ruggini, Lellia: Bagaudi e Santi Innocenti. Un'avventura fra demonizzazione e martirio. In: *Tria corda. Scritti in onore di A. Momigliano*. A cura di Gabba, Emilio. Como, 1983. 121–142. (Biblioteca di Athenaeum, 1.)

1995 Cracco Ruggini, Lellia: Établissements militaires, martyrs Bagaudes et traditions romaines dans la Vita Baboleni. In: *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*, 44. (1995) 100–119.

Dal Covolo–Uglione–Vian

1997 *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*. A cura di Dal Covolo, Enrico – Uglione, Renato – Vian, Giovanni Maria. Roma, 1997. (Studi, testi, commenti patristici. Biblioteca di scienze religiose, 133.)

Demougeot

1951 Demougeot, Émilienne: *De l'unité à la division de l' Empire Romain, 395–410. Essai sur le gouvernement imperial*, Paris, 1951.

Destefanis

2003 Destefanis, Eleonora – Ugge, Sofia: Il culto dei martiri tebei in Piemonte. In: *Kunst + Architektur in der Schweiz / Art + Architecture en Suisse / Arte + Architettura in Svizzera*, 54. (2003) 3. sz. 29–34.

Drew-Bear

1981 Drew-Bear, Thomas: Les voyages d'Aurelius Gaius, soldat de Dioclétien. In: *La géographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet*. Strasbourg, 1981. 93–141.

Drinkwater

1989 Drinkwater, John F.: Patronage in Roman Gaul and the Problem of the Bagaudae. In: *Patronage in Ancient Society*. Ed.: Wallace-Hadrill, Andrew. London, 1989. 189–203.

El-Saghir–Golvin–Reddé

1986 *Le camp romain de Louqsor (avec une étude des graffites gréco-romains du temple d'Amon)*. Éd.: El-Saghir, Mohammed – Golvin, Jean-Claude – Reddé Michel. Le Caire, 1986. (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, 83.)

Favrod

1995 Favrod, Justin: La date de la piste d'Avenches par les Alemans. In: *Arculiana. Recueil d'hommages offerts à Hans Bögli*. Éd.: Koenig, Franz E. – Serge, Rebetez. Avenches, 1995. 171–177.

Ferraris

1995 Ferraris, Gianmario: *Le chiese „stazionali” delle Rogazioni minori a Vercelli dal secolo X al secolo XVI*. Vercelli, 1995.

Ferrua

1950 Ferrua, Antonio: Sull'origine del culto di san Chiaffredo. In: *Analecta Bollandiana*, 68. (1950) 362–368.

Fontaine

1980 Fontaine, Jacques: Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IV^e siècle. L'idéal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien. In: *Augustinianum*, 20. (1980) 141–171.

Forlin Patrucco

1986 Forlin Patrucco, Marcella: Alle origini della diffusione di un culto: i martiri di Anaunia e la patristica coeva. In: *Contributi alla storia della regione Trentino – Alto Adige: miscellanea di studi storici per il X anniversario della rivista Civis e in onore di L. Menapace per l'80 genetliaco*. Trento, 1986. 17–41. (Civis, Supplemento, 2.)

Frاند

1989 Frend, William H. C.: *The Rise of Christianity*. Philadelphia, 1989.

Giardina

1983 Giardina, Andrea: Banditi e santi: un aspetto del folklore gallico tra tarda antica e medioevo. In: *Athenaenum. Studi periodici di letteratura e storia dell'antichità*, 61. (1983) 374–389.

Heater

1991 Heather, Peter: *Goths and Romans 332–489*. Oxford, 1991.

Heim

1974 Heim, François: Le thème de la „victoire sans combat” chez Ambroise. In: *Ambroise de Milan. XVI^e centenaire de son élection épiscopale*. Éd.: Duval, Yves-Marie. Paris, 1974. 267–281.

Hoffmann

1969–1970 Hoffmann, Dietrich: *Das spätrömische Bewegungsheer und die Notitia dignitatum*. I–II. Düsseldorf, 1969–1970. (Epigraphische Studien, 7/1–2.)

Johnson–West

1949 Johnson, Allan Chester – West, Louis C: *Byzantine Egypt. Economic Studies*. Princeton, 1949.

Kajanto

1977 Kajanto, Iiro: The Emergence of the Late Single Name System. In: *L'Onomastique latine*. Éd.: Duval, Noël. Paris, 1977. 419–428. (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 564.)

Kelly

1975 Kelly, John N. D.: *Jerome. His Life, Writings and Controversies*. London, 1975.

Kortenbeutel

1939 Kortenbeutel, Heinz: Germanen in Ägypten. In: *Mitteilungen. Deutsches Institut für ägyptische Altertumskunde in Kairo*, 8. (1939) 177–184.

Lanata

1973 Lanata, Giuliana: *Gli atti dei martiri come documenti processuali*. Milano, 1973.

Lassandro

1981 Lassandro, Domenico: La demonizzazione del nemico politico nei „panegyrici latini”. In: *Religione e politica nel mondo antico*. A cura di Sordi, Marta. Milano, 1981. 237–249. (Contributi dell'Istituto di storia antica, 7.)

Lizzi Testa

1989 Lizzi Testa, Rita: *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (L'Italia annoverata nel IV–V. secolo d. C.)*. Como, 1989. (Bibliotheca di Athenaeum, 9.)

2005 Lizzi Testa, Rita: Il culto dei martiri tebei nell'Italia nordoccidentale. Un veicolo di cristianizzazione. In: *Mauritius und die Thebäische Legion*. Hrsg. v. Wermelingen, Otto. Fribourg, 2005. 461–476.

Mazzarino

1942 Mazzarino, Stilicone: *La crisi imperial dopo Teodosio*. Roma, 1942.

Meslin

1967 Meslin, Michel: *Les Ariens d'Occident 335–430*. Paris, 1967.

Monaci Castagno

1997 Monaci Castagno, Adele: La prima evangelizzazione a Vercelli. In: *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*. A cura di Dal Covolo, Enrico – Uglione, Renato – Vian, Giovanni Maria. Roma, 1997. 23–61.

Moreschini–Norelli

1995–1996 Moreschini, Claudio – Norelli, Enrico: *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*. Vol. 1. *Da Paolo all'età cristiana*. Vol. 2. *Dal Concilio di Nicea agli inizi del Medioevo*. Brescia, 1995–1996.

Musurillo

1972 Musurillo, Herbert: *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford, 1972.

Nauroy

1988 Nauroy, Gérard: *Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais*. Paris, 1988.

O'Reilly

1978 O'Reilly, Donald F.: The Theban Legion of St Maurice. In: *Vigiliae Christianae*, 32. (1978) 3. sz. 195–207.

Pasini

1995 SS. Protaso e Gervasio, martiri (III sec.). In: *Dizionario dei Santi della chiesa di Milano*. A cura di Pasini, Cesare. Milano, 1995.

Picard

1988 Picard, Jean-Charles: *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X^e siècle*. Roma, 1988.

Pricoco

1978 Pricoco, Salvatore: *L'isola dei Santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*. Roma, 1978.

Rémondon

1955 Rémondon, Roger: Problèmes militaires en Égypte et dans l'Empire à la fin du IV^e siècle. In: *Revue Historique*, 213. (1955) 1. sz. 21–38.

1965 Rémondon, Roger: Le P. Vindob. inv. 25838 et les commandants militaires en Égypte au IV^e siècle et au V^e. In: *Chronique d'Égypte*, 40. (1965) 79. sz. 180–197.

Roessli

2003 Roessli, Jean-Michel: Le martyr de la Légion Thébaine. Culte et diffusion de l'Antiquité tardive au Moyen Âge. In: *Kunst + Architektur in der Schweiz / Art + Architecture en Suisse / Arte + Architettura in Svizzera*, 54. (2003) 3. sz. 6–15.

Ronchey

1993 Ronchey, Silvia: Gli atti dei martiri tra politica e letteratura. In: *Storia di Roma*. Vol. III/2. *I luoghi e le culture*. A cura di Momigliano, Arnaldo – Schiavone, Aldo. Torino, 1993. 781–825.

Sanbernardino

1998 Sanbernardino, Jesús: Sub imperio discordiae. L'uomo che voleva essere Eliseo (giugno 386). In: *Nec timeo mori. Atti del Congresso Internazionale di Studi Ambrosiani nel XVI Centenario della Morte di Sant'Ambrogio; Milano, 4–11 Aprile 1997*. A cura di Pizzolato, Luigi F. – Rizzi, Marco. Milano, 1998. 711–737. (Studia patristica Mediolanensia, 21.)

Sartre

1983 Sartre, Maurice: Les voyages d'Aurelius Gaius, soldat de Dioclétien, et la nomenclature provinciale. In: *Epigraphica Anatolica*, 2. (1983) 25–32.

Savon

1997 Savon, Hervé: *Ambroise de Milan*. Paris, 1997.

Saxer

1980 Saxer, Victor: *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris, 1980.

1997 Saxer, Victor: Fonti storiche per la biografia di Eusebio. In: *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*. A cura di Dal Covolo, Enrico – Uglione, Renato – Vian, Giovanni Maria. Roma, 1997. 121–152.

Schmidt

1969 Schmidt, Ludwig: *Geschichte der deutschen Stamme. Die Ostgermanen*. München, 1969.

Seeck

1895–1920 Seeck, Otto: *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*. I–VI. Berlin–Stuttgart, 1895–1920.

Solin

1977 Solin, Heikki: Die innere Chronologie des Römischen Cognomens. In: *L'Onomastique latine*. Éd.: Duval, Noël. Paris, 1977. 103–144. (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 564.)

Suder

1997 Suder, Basil: Eusebio e i rapporti con la Chiesa di Roma. In: *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*. A cura di Dal Covolo, Enrico – Uglione, Renato – Vian, Giovanni Maria. Roma, 1997. 181–189.

Van Dam

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

Van Uytfanghe

1996 Van Uytfanghe, Marc: L'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat rouvert. In: *Cassiodorus*, 2. (1996) 143–196.

Wiblé

2005 Wiblé, François: Dans le Valais du Bas-Empire. Une bataille à Saint-Maurice. In: *Mauritius und die Thebäische Legion. Akten des internationalen Kolloquiums, Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.–20. September 2003*. Hrsg. v. Wermelingen, Otto. Fribourg, 2005. 447–455.

Zangara

1981 Zangara, Vincenza: L'„inventio“ dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio. Testimonianze di Agostino su un fenomeno di religiosità popolare. In: *Augustinianum*, 21. (1981) 119–133.

1994 Zangara, Vincenza: Intorno alla collectio antiqua dei sermoni di Massimo di Torino. In: *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 40. (1994) 2. sz. 435–452.

1997 Zangara, Vincenza: Eusebio di Vercelli e Massimo di Torino. Tra storia e agiografia. In: *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*. A cura di Dal Covolo, Enrico – Uglione, Renato – Vian, Giovanni Maria. Roma, 1997. 257–321.

Zuckerman

1994 Zuckerman, Constantin: Les campagnes des tétrarques, 296–298. Notes de chronologie. In: *Antiquité tardive*, 2. (1994) 65–70.

JEAN-MICHEL CARRIÉ

THEBANS IN THE WEST?

MILITARY HISTORY AND HAGIOGRAPHY

The extraordinary hagiographical tradition of the martyrdom of the Theban Legion in the Gallic Alps has long intrigued historians. This article lists the series of anachronistic and unlikely features contained in the *Passio Acaunensium Martyrum* of Eucherius of Lyons and of the Anonymous' *Passio* to conclude that the Anonymous preserved local tradition from the time of Bishop Theodore of Octodurum and suggests that the Anonymous' text may be earlier than Eucher's. It then reviews the testimony of Late Antique historians about the transfer of the Theban legion to Thrace and the Thracian Goth army to Thebes in 379 to argue that the violent clash of the Thebans with the Goths at Philadelphia might have inspired the legend of the Theban Legion. Finally, it summarizes the periodic revivals of the cult of the Theban martyrs in Northern Italy and Switzerland over the centuries: they became an inexhaustible source of new patron saints in the underchristianized Alpine valleys until well after the Council of Trent.

Szent Móric és a thébai légio legendájának eredete

Az első beszámoló Móric és a thébai légio vértanúságáról abban a levélben bukkan fel,¹ amelyet Eucherius, Lyon püspöke (434–450) küldött püspöktársának, Salviusnak.² E rövid szöveg történelmi hitelessége óriási tudományos érdeklődést váltott ki. Egyes kutatók szerint van (némi) történelmi alapja Eucherius történetének – egy csoport thébai katonát Maximianus uralkodásának (284–305) első éveiben tényleg kivégeztek az Alpokban, mivel vallási okokból megtagadták a császár parancsát.³ Érveik azonban nem mindenkit győztek meg. Denis van Berchem alapos vizsgálata számos kérdést vetett fel a történet hitelességét illetően, és ma sok kutató úgy gondolja, hogy a thébai mártírok nem is léteztek.⁴

Tanulmányom arra a kérdésre kísérel meg válaszolni, hogy „van-e igazság-morzsa Lyoni Eucherius 450 körül írt beszámolójában”.⁵ A történeti hitelességet megkülönböztetem a történet mögött húzódó igazságtól. A történészek mindaddig a történet hitelességére összpontosítottak, amikor Maximianus hadmozdulatait, hadseregének részeit és a rangok hierarchiáját vizsgálták.⁶ A történet mögötti igazságot – a magával ragadó felfedezéseket, amelyeket a történet arról a társadalomról árul el, amelyben íródott – mindeddig elhanyagolták.⁷

Van Berchem érvei a legenda történelmi hitelessége ellen meggyőzőek. Nem szándékozom megismételni ezeket: az olvasókat arra bátorítom, hogy olvassák el a munkáját ahhoz, hogy megértsék a történet hátterét. Van Berchem rájött, hogy nem elég egyszerűen kitalációként elvetni Móric és a thébai légio legendáját, hanem a fikció keletkezését kell megragadni. Ez a nehezebb feladat, és e tekintet-

* Egyetemi docens, University College Cork Department of Classics.

1 A tanulmány eredeti megjelenése: Woods, David: The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion. In: *Journal of Ecclesiastical History*, 45. (1994) 385–395.

2 Eucherius, 1894. 163–173.; Eucherius, 1896. 32–39.; Berchem, 1956. 55–59. E kötet szövegbeosztására hivatkozom.

3 Dupraz, 1961; O'Reilly, 1978. 195–207.; Farmer, 1987. 295.

4 Berchem, 1956; Helgeland, 1979. 774–777.; Hornus, 1980.

5 Frend, 1965. 486.

6 Bellen, 1961. 238–247.

7 Jean-Michel Hornus szerint „az egyedüli (valódi) érdeklődés a szöveg iránt abban áll, hogy felfedi egy 5. századi római keresztény érzéseit” (Hornus, 1980. 155.). Raymond van Dam a társadalmi nyugtalanság és a parasztfelkelések hátterében elemzi a szöveget (Van Dam, 1985. 54–55.).

ben Van Berchem nem mond túl sokat.⁸ Azt fogadta el, hogy egy Apameai Móric nevű keleti vértanú legendája összekeveredett Maximianus császár gall lázadók elleni hadjáratával, és ebből a fúzióból született Móric és a thébai légio története.⁹ Hipotézisem Apameai Móric kultuszának Alpokba vitele helyett más szempontból magyarázza meg Agaunumi Szent Móric történetét.

Az elnevezés

A thébai légio legendájának egyik legfontosabb elemét – magát a „thébai légio” elnevezést – mindeddig elhanyagolták. Az elnevezés félrevezető, csak azért használok, mert ez a bevett forma. Rengeteg a terméketlen vita egy a thébai légióéhoz hasonlóan homályos legendáról, míg nem találunk rá, mi valószínűsíti jelenlétét Itáliában Maximianus uralkodása alatt. Eucherius egy „thébainak nevezett légioról” (*legio militum, qui Thebaei appellabantur*) beszél.¹⁰ Ez elkerülte az egyháztörténeteszek figyelmét, ám a hadtörténeteszekét nem: a *Thebaei* egy speciális katonai egységet jelöl.¹¹ A név fennmaradt egy 4. század végi *Notitia dignitatum* sereglistái között.¹² A nevek egybeesése már önmagában figyelmet érdemel. Sokkal fontosabb azonban az a tény, hogy a *Notitia dignitatum* alapján ez az egység határozottan Itáliába helyezhető. Az Eucherius történetében szereplő *Thebaei* azonosítható a *Notitia dignitatum* által említett hasonló nevű egységgel.

Milyen hatást tett Eucherius története kora társadalmára? A legendában szereplő *Thebaei* és a területükön ténylegesen állomásozó katonai egységet könnyű lehetett összekötni. De nem véletlen egybeesésről lehetett szó, hanem a legenda szerzőjének tudatos szándékáról. A legenda megértéséhez a szerző személye és művének kontextusa ad kulcsot.

Szerencsések vagyunk, mert Eucherius megnevezi közvetlen forrását, Izsák genfi püspököt, aki Octodurumi Tódortól hallotta a történetet.¹³ Tódor püspök életének pontos dátumai nem ismertek, de részt vett a 381-es aquileiai zsinaton.¹⁴ Szerepel annak a levélnek az aláírói között is, amelyet 393 elején a milánói zsinat Siricius pápának küldött, hogy értesítsék Iovinianus szerzetes és követőinek elítéléséről.¹⁵ Tódor tehát 381 és 393 között Octodurum püspöke volt. Eucherius sajnos

⁸ Berchem, 1956. 42–43.

⁹ Apameai Móricról (július 18.): PG XCV. 355–371. A legkorábbi feljegyzés kultuszáról: Theodorétosz, VIII. 69.

¹⁰ Eucherius: *Passio Acaunensium martyrum*. 3.

¹¹ Hoffmann, 1969. 238.

¹² Jones, 1986. II. 1417–1428.; Ward, 1974., 397–434.; *Thebaei*: *Notitia dignitatum*, 1876. Oc. V. 11.; Oc. V. 154.; Oc. VII. 29.

¹³ Eucherius: *Passio Acaunensium martyrum*. c. 19.: „Porro ab idoneis auctoribus rei ipsius veritatem quaesivi, ab his utique, qui adfirmabant se ab episcopo Genavensi sancto Isaac hunc quem praetuli passionis ordinem cognovisse: qui, credo, rursum haec retro a beatissimo episcopo Theodoro viro temporis anterioris acceperit.”

¹⁴ A zsinat eseményeire: CSEL LXXXII. 312–368.

¹⁵ Uo. 302–311. A dátum, amelyet Homes F. Dudden javasolt (Dudden, 1935. 393. 1. lj.) valószínűbb, mint az 389/390-es korábbi keltezés, amit Van Berchem elfogadott (Berchem, 1956. 37.).

nem nyomozta le a legenda Tódor kora előtti eredetét. Ez arra utal, hogy korábbi forrásról nem tudott. Észszerű a feltételezés, hogy Móric és a thébai légió vértanúságát Tódor találta ki.

Eucherius nemcsak azt mulasztja el, hogy a történet forrását megkeresse Tódor előtt, hanem azt állítja, hogy a mártírok testét haláluk után jó néhány évvel Tódor püspök fedezte fel.¹⁶ A mártírok álmok vagy bizonyos csodák útján felfedték magukat Tódornak, aki megtalálta földi maradványaikat.¹⁷ Ez nemcsak azt jelentheti, hogy Tódor kitalálta Móric és a thébai légió történetét, hanem azt is, hogy jó időben felfedezett ereklyékkel erősítette meg kitalációját. Ezt a következtetést támasztja alá egy másik 4. század végi észak-itáliai püspök, Milánói Ambrus tevékenysége.

386 nyarán Ambrus az új bazilika felszenteléséhez ereklyéket követelő nép nyomására felbontatta a Szent Felix és Nabor-bazilika padlóját,¹⁸ mert megérezte, hogy hol kell keresni, és mivel különböző, a forrásokban nem pontosított „biztos jelek” is ezt sugallták neki. Megtalált két testet, amelyek azonnal meggyógyítottak egy tébolyodott asszonyt, tehát nyilvánvalóan vértanúk ereklyéi voltak. Az öregek emlékeztek a vértanúk nevére, „Gervasiusnak és Protasiusnak hívták őket”, és arra, hogy olvastak egy tiszteletükre készült feliratot.¹⁹

Az egész történet gyanús. Gervasius és Protasius kegyes kitaláció szüleményeinek tűnnek, de nincs kizárva, hogy valódi mártírok voltak, még akkor sem, ha remek fegyvert szolgáltatnak Ambrus számára az uralkodó és ariánus anyja ellen folytatott küzdelmében.²⁰ Ambrus későbbi szerepe újabb vértanúk testének megtalálásában is azt látszik megerősíteni, hogy az általa felfedezett szentek fiktívek voltak. 393 őszén Vitalis és Agricola mártírok testét lelte fel Bolognában.²¹ Rég elfeledett vértanúk hirtelen kegyeskedtek felfedni magukat Ambrusnak. Nem meglepő, hogy a két testet állításainak alátámasztására találta meg, ezek után kezdtek el ásni a zsidó temetőben. 395-ben Ambrus Milánóban két korábban ismeretlen mártír, Nazarius és Celsus maradványait fedezte fel.²² Ambrus azonban még a jól ismert vértanúk esetében sem volt megbízható. Ágoston szerint a milánói püspök olyan dolgokat is mesélt, amelyek nyilvános feljegyzésekből nem voltak ismertek. Elképzelhető, hogy ezek között – a legjobb tanító szándékkal – bizonyos mennyiségű koholmány is helyet kapott.²³

16 Eucherius: *Passio Acaunensium martyrum*. c. 16.: „At vero beatissimorum Acaunensium martyrum corpora post multos passionis annos sancto Theodoro eiusdem loci episcopo revelata traduntur.”

17 A 'revelare' jelentéséről az ereklyék átvitelében: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, X/2. col. 2722. Az a szöveg, amelyet az álláspontja alátámasztásául használ, későbbi, és a kifejezés tágabb használatát illesztirálja. Inkább Paulinus: *Vita Ambrosii*. 29., 35. terminusával lehet összehasonlítani.

18 Ambrosius: *Epistulae*. XXII. 2.

19 Uo. 12.

20 Dudden, 1935. 298–320. Az ereklyék politikai fegyverként való használata különösen jelentős. Más püspökök, köztük Tódor, nem felejtették el kiemelni szerepüket Ambrus győzelmében.

21 Ambrosius: *Exhortatio virginitalis*. 1–10.; Paulinus: *Vita Ambrosii*. 29.

22 Paulinus: *Vita Ambrosii*. 32., 33.

23 Ágoston: *Ep*. XXIX. 2.

Sulpicius Severus tárta fel azt a szinte kritikátlan környezetet, amely a vértanúk felfedezését és történetét bátorította ebben az időben: Tours mellett egy útonállót tiszteltek mártírként, egészen addig, míg Tours-i Szent Márton le nem leplezte az „álvértanút”.²⁴ E bámulatos és értékes felfedezéseknek keleten gyors sikere volt: Jób, Habakuk, Mikeás, Zakariás, Gamáliel és István ereklyéit mind „felfedezték”.²⁵ A koholmányok sem állították meg az új ereklyék „felfedezését”. Cyrus, a phrügiai Cotyaeum püspöke 441–442 táján új, fiktív történetet írt a jól ismert egyiptomi szent, Ménász vértanúhaláláról.²⁶ A légkör tehát kétségtelenül bátorította az új mártírok kitalálását. Nem lehetetlen, hogy Tódor elbeszélése Móricról és a thébai légióról szintúgy fiktív.

A legenda kialakulása

Az a társadalmi és vallásos légkör, amelyben Octodurumi Tódor élt, megkönnyíthette a történet kitalálását. Ahhoz azonban, hogy megértsük kialakulását és részleteit, a korszak politikai kontextusát kell megismernünk.

Érveltünk már amellett, hogy a legendában szereplő *Thebaei* azonosítható a *Notitia dignitatum*-ban szereplő történeti *Thebaei* hadtesttel. A *Notitia dignitatum* datálása azonban erősen vitatott. A Nyugatrómai Birodalmat tárgyaló részébe még 421-ben is kerültek kiegészítések, ezért csupán erre támaszkodva nem ésszerűtlen feltenni a kérdést, vajon állomásozott-e Tódor idejében, 381–393 környékén egy thébai légió Itáliában. Nem Genfi Izsák vagy akár maga Eucherius adta hozzá a thébai légiót Tódor korábbi, pontatlan legendájához?²⁷ Mikor állomásozott thébai légió Itáliában?

Keleti seregek két alkalommal érhatték el az észak-itáliai régiót: 388-ban, amikor I. Theodosius keletrómai császár leverte a trónbitorló Maximust, és 394-ben, amikor a pogány trónkövetelő Eugenius ellen indult. Mindkét hadjáratra jelentős keleti seregeket helyeztek át Észak-Itáliába. A thébaiak e két hadjárat egyikén kerülhettek Itáliába. Az események általános áttekintése nem elég annak megállapításához, mikor érkeztek, de két történeti munka felvilágosítással szolgál. Zósimosz görög történétíró a 6. századi *Új történetében* elmondja, hogyan igyekezett 380-as balkáni hadjáratában Theodosius megszabadulni a barbár újoncoktól.²⁸ Észrevette, hogy a barbár gótok többségben vannak a seregben, és ha fellázadnának, nem lenne képes megfékezni őket. Így útnak indított egy nagy barbár haderőt

24 Sulpicius Severus: *Vita Martini*. 11.

25 Hunt, 1981. 171–180. Jóbrol: *Itinerarium Egeriae*. 16. Habakukról és Mikeásról: Szozomenosz: *Historia ecclesiastica*. VII. 29.; Zakariás, Gamáliel és István uo. IX. 16.

26 Peeters, 1950. 32–41.; Woods, 1993. 78–84.

27 Eucherius nem ismerte a vértanúság földrajzi helyét. Az ő szövege eltér, megpróbál háttér-információval szolgálni Salviusnak. Sajnos Eucherius földrajzi ismeretei hiányosak voltak, az Agaunum és Octodurum közötti távolságot 60 mérföldre teszi, holott valójában csupán 10 mérföld. Nem meglepő, hogy a lyoni püspök ilyen hibát ejtett, de elképzelhetetlen, hogy Octodurum püspöke ekkorát tévedett volna. A thébai légió történeti hitelességét nem ez a földrajzi tévedés cáfolja, ez nyilván Eucherius tévedése.

28 Zósimosz: *Historia nova*. IV. 30–31. 380-ra datálta Heather, 1991. 152.

Egyiptomba, cserébe az ott állomásozó csapatokért. A két haderő a lüdiai Philadelphiában találkozott. A probléma akkor kezdődött, amikor a gótok megtámadtak egy piaci kereskedőt, aki megpróbált fizetésre bírni egy barbárt a tőle elvett javakért. Az egyiptomi csapat a helyiek mellé állt a barbárokkal szemben, és a kirobbant erőszakos összeütközésben közel kétszáz gótot felkoncoltak, sokan a városi szennyvízcsatornában lelték halálukat. Ez sem vetett véget az erőszaknak. Theodosius balkáni seregében a gót csapatok áthelyezése ellenére lázadás tört ki, és a római haderejének egy szakaszát – amelyben Egyiptomból átrendelt csapatok is voltak – körbekerítették és megsemmisítették.

E szakasz legnagyobb jelentősége, hogy bemutatja: Theodosius seregében volt egyiptomi haderő 380 után. Nem a teljes egyiptomi légiót semmisítették meg a lázadásban. Ez a kulcs a következő szakasz értelmezéséhez.

Latinus Pacatus Drepanius 389 nyarán az uralkodó jelenlétében mondta el dicshimnuszát Theodosius császárról Rómában. Theodosius a bitorló Maximus fellett aratott győzelmét ünnepelve furcsa ellentétet állít fel az Actiumnál harcoló egyiptomiak és a Theodosiusért harcoló barbárok között: az egyiptomiakat, akiket „a gyenge Pharosz, a puhány Kanópusz és Nílus, az állhatatlanok dajkája” küldött, szembeállítja „a fenyegető Kaukázus, a jeges Torosz és az erők testét megedző Duna” vidékéről jött katonákkal. Egy kutató kiagyaltnak tartja ezt az olvasót összezavaró részt Theodosius barbár hadseregéről: ki harcol Rómáért, Theodosius barbár serege vagy Maximus gall hadereje?²⁹ Theodosius belpolitikája azonban megmagyarázza a szakaszt.

A barbárok kulcsszerepet játszottak Theodosius győzelmében, a barbár tisztekkel immár számolni kellett az udvari politikában. Pacatus a gót lobbi támogatását akarta megnyerni, ezért illette az egyiptomiakat becsmérő megjegyzésekkel. A barbár jövevények és a Római Birodalom romanizált polgárai között fennálló ellentétől és bizalmatlanságtól eltekintve is élénken élt az 380-es események emléke. A barbárok gyűlölték az egyiptomiakat az akkoriban történt gyilkosságokért, vagyis amikor az egyiptomiak gót csapatokat öltek meg Lüdiában, ám ez fordítva is így volt, mivel a lázadó gótok egyiptomiakat mészároltak le a Balkánon. A passzus jelentősége, hogy az egyiptomi seregek itáliai jelenlétére utal, amelyekre a barbárok még ekkor is ellenséggént néztek. Az egyiptomiak és a barbárok közt tapintható volt a feszültség, ezt mindenki tudta Theodosius udvarában, így Pacatus is.

Egy thébai légió állomásozott Itáliában 389 körül. Ha Tódor valóban kitalálta Móric történetét, mit remélt nyerni ezzel? Miként kapcsolódnak Eucheriuszhoz a történet belső indíttatásai?

A thébai légió vértanúságának az az üzenete, hogy a katonák nem tartoznak feltétlen engedelmességgel a császárnak. Központi mondandója mindenképpen árt a császári tekintélynek. Ez önmagában is lényeges, de az is fontos, hogy milyen körülmények között tagadhatja meg a katona a parancsot. A keresztényeknek nem szabad fegyvert fogniuk sem a keresztények, sem polgártársaik ellen.

29 Nixon, 1987. 94.

Móric és tisztársainak szavaival élve, ők csak az istentelenek és az ellenségek ellen harcolnak, a jó emberek és a polgárok ellen nem.³⁰

A keresztények nem kötelesek harcolni a pogány császárért keresztény testvéreikkel szemben. Ez a legenda üzenete. Pontosan ezzel a dilemmával szembesültek a keresztény katonák 392-ben, amikor Eugenius magához ragadta a hatalmat nyugaton. Bár Eugenius névleg keresztény volt, rövid uralma a pogány restauráció jelképe lett, sőt ennél többel fenyegetett. A trón mögött a valódi hatalom birtokosa a pogány barbár generális, Arbogastes volt, aki a Frigidus menti csatába indulva – amelyben Theodosius leverte Eugenius – megígérte, hogy Milánóba visszatérve istállót csinál a bazilikából és a klerikusokat besorozza a seregbe.³¹ Tódor története e kijelentés alapján érthető. Eugenius uralma alatt két okból is elveszíthette a thébai légio hűségét. Az első a vallási tényező. Ha a thébaiak csatlakoztak volna a trónbitorló seregéhez, a pogány rezsim mellett álltak volna ki és összeütközésbe kerültek volna a keleti uralkodó, Theodosius keresztény uralmával. A második a polgári hűség kérdése. Polgárháborúba keveredtek volna, polgártársaik ellen kellett volna fellépniük a bitorlót támogatva. Ráadásul a bitorló egyértelműen a barbárok bábja volt, akihez a thébaiakat nem kötötte hűség. Szent Móric és a thébai légio legendája pontosan tükrözi, hogy mit érezhetett a thébai légio Eugenius uralma alatt.

A szövegben azonban van egy „biztonsági szelep”, amely nem engedi megingatni az uralkodó iránti feltétlen hűséget. A legendában a thébai légio nem veszi fel a fegyvert Maximianus ellen, amikor az megparancsolja a megtizedelésüket és végül teljes megsemmisítésüket. Ellenállás nélkül halnak meg. Egy modern kritikus bírálta is a viselkedésüket, amelyet hősiessnek, de logikátlanak tartott.³² Ezzel azonban figyelmen kívül hagyta a legenda megírásának a célját. A történet nem erkölcsfilozófiai gyakorlat, hanem meghatározott politikai céllal íródott, gondosan kimunkált allegorikus mese. Szerzője, Tódor a világért sem akart olybá tűnni, mint aki igazolja a lázadást: sem a korábbi bitorlóét, Maximusét, sem bármely más bitorlóét, aki szerencsét akar próbálni az Eugenius markából épphogy kiszabadult nyugaton. Az, hogy a thébaiak nem veszik fel a harcot Maximianus seregének fennmaradó része ellen, annak az elvnek a gyakorlati megvalósítása, hogy katona nem támad fegyverrel polgárookra. Ha tudták volna, hogy Maximianus serege főként barbár segédcsapatokból áll, a legenda talán másképp végződött volna. A másik előnye a legenda békés konklúziójának, hogy Tódor elkerülhette a következményeket, ha a bitorló tisztségviselői nem veszik észre a burkolt célzást a polgárok és a polgárjoggal nem rendelkezők közti különbségre.

Tódor a thébai légio bátorítására írhatta meg Szent Móric legendáját, hogy buzdítsa az egyiptomi katonákat az ellenállásra, vagy legalábbis arra, hogy elhagyják Eugenius ügyét. Más tényezők is szerepet játszhattak persze. Octodurum isten háta mögötti vidék volt, ahol a krisztianizáció folyamata lassacskán haladt, akárcsak egész

30 Eucherius: *Passio Acaunensium martyrum*. c. 9.: „*Dexterae istae pugnare adversum impios adque inimicos sciunt, laniare pios et cives nesciunt. Meminimus, nos pro civibus potius quam adversus cives arma sumpsisse.*”

31 Paulinus: *Vita Ambrosii*. 31.

32 Hornus, 1980. 157.

Észak-Itáliában,³³ ahol még 397-ben is három keresztény, Sisinnius, Alexander és Martirius szenvedett vértanúhalált a pogányok kezétől.³⁴ Az eldugott alpesi völgyek keresztény közösségei örömmel üdvözölték a saját javukra történő hatalmi egyensúlyváltozást és azt a fizikai biztonságot, amit a helyben állomásozó keresztény egység nyújtott. Ha Tódor valóban keleti származású volt, amiképp Van Berchem felvetette, akkor örvendhetett annak a lehetőségnek, hogy megmarad a hadállásában az a légio, melynek tagjaihoz több köze lehetett, mint nyája nagy részéhez. Távol Eugenius lázadásától, dicsőséges cselekedetekkel kívánta ékesíteni annak az egységnek a történetét, amelynek védelmező jelenléte oly kényelmes volt számára.

Egy további tényező talán csak véletlen egybeesés, ennek ellenére megéri felhívni rá a figyelmet. Az egyiptomi Syenében fennmaradt egy 367–375-re keltezett felirat, amely beszámol egy felújítási munkáról, amit thébai katonák végeztek el Mauricius comes et dux Thebaidos parancsára.³⁵ A dux Thebaidos tisztség viselőinek nevei a legtöbb esetben ismeretlenek ebben a korszakban. Sem a tisztség betöltésének általános időtartamát nem ismerjük, sem azt, hogy Mauricius meddig töltötte be ezt a posztot. Miután előléptették (*comes rei militaris*), Mauricius vezethette az egyiptomi erősítést a Balkánra 380 körül, ahogyan Hormisdas vezette a gót csapatokat Egyiptomba.³⁶ Semmi nem szól az ellen, hogy ne ő parancsolt volna ezeknek a csapatoknak vagy egységeknek, amelyek a Maximus elleni hadjáratához csatlakoztak. Véleményem szerint ő parancsolt a thébai csapatoknak, amelyek Maximus legyőzése után Octodurumban vagy a környékén állomásoztak, Tódor püspök pedig az iránta való tiszteletből választotta a Móric nevet újonnan felfedezett mártírja számára. Néhány évvel később ugyanitt egy tábornok aktívan részt vett a szentkultusz előmozdításában; viselkedése nem volt különösebben szokatlan.³⁷ Mauricius is érdeklődhetett a szentek iránt.

Hogyan remélhette Tódor, hogy valószerűtlen meséje sikert arat? Kortársai nyilván nem bírálták a thébai mártírok felfedezését, hiszen az egység az ő területükön állomásozott. De ebben a hittel teli korszakban egy csoda elegendő volt, hogy elhallgattassa Tódor bármely bírálóját, vagy legalábbis lenyeljék ellenérzésüket, ahogyan a Gervasius és Protasius ereklyéinek felfedezésekor bekövetkezett csoda is elnémította Ambrus ariánus kritizálóját?³⁸ A csoda természetesen meg is történt. Egy pogánynak, aki a mártíroknak szentelt bazilika építésén dolgozott, megjelentek a vértanúk, és e látomás hatására megtért;³⁹ egy béna hölgy újra tudta használni a lábait.⁴⁰ A legenda felületesen is elfogadhatónak bizonyult. A thébai egységek a tet-

33 Luzzi, 1990. 156–173.

34 Uo. 169–173.

35 Jones–Martindale–Morris, 1970. 570.

36 A főtisztekről lásd: Crump, 1973. 91–103. Móric szerepe hasonló lehetett ahhoz, amit így ír le: „a comitesek második osztályának terjedelmes csoportja, melynek tagjai a mozgó tartalék hadnagyként intézkednek”. Uo. 97.

37 Woods, 1991. 571–574.

38 Ambrosius: *Epistulae*. XXII. Egy Severus nevű vak ember visszanyerte a látását, amikor átvitték Ambrus bazilikájába, s megérintette az ereklyét borító lepel szegélyét.

39 Eucherius: *Passio Acaunensium martyrum*. c. 17.

40 Uo. 18.

rarchia korából erednek, amikor Diocletianus és Maximianus megosztotta egymás között a birodalmat.⁴¹ Bármilyen kétségek is merültek fel, nyilvánvalóan mindenki racionális magyarázatot keres a legendára mind a mai napig.

Eugenius pogány lázadásának idején belül meg lehet-e pontosabban határozni, hogy mikor találta ki Tódor a thébai légio legendáját? Eucherus szerint a mártírok ünnepnapját szeptember 22-én ülték. Ha – ahogy az gyakran történni szokott – a dátum megőrizte az ereklyék felfedezésének az időpontját, egy lépéssel előbbre vagyunk a thébai légio legendájának keletkezési idejét illetően.

A bitorló Eugenius 394. szeptember 6-án fejezték le.⁴² Ha legendaértelmezésünk helyes, Szent Móric és a thébai légio története nem ebben az évben készült. Marad 392 és 393, mindkét évszám lehetséges, de Eugenius felkelésének alakulása a 392-es évet valószínűsíti.⁴³ II. Valentinianus nyugatrómai császár ez év május 15-én halt meg a galliai Vienne-ben, Eugenius csak augusztus 15-én kiáltották ki császárrá Lyonban. Arbogastes tábornok, aki trónra emelte Eugenius, békét akart kötni Theodosiusszal, és csak akkor akarta uralkodóvá emelni Eugenius, amikor bizonyossá vált, hogy fizetni fog a Valentinianus halálában játszott szerepéért, bármi is volt az. Mindezen események helyszíne Gallia volt. Tódor addig várt, míg hírt kapott az új uralkodó kikiáltásáról, és ekkor nyert ihletet a mártírok feltalálásához. A célja az volt, hogy ösztönözze a thébai légiót: zárják le az Alpok hágóit Eugenius és Arbogastes elől, és akadályozzák meg őket Itália elfoglalásában.

Sikerült-e Tódor kísérlete a thébai légio meggyőzésére, hogy Theodosius támogassa? Az Alpok hágóit nem zárták le Eugenius és Arbogastes elől, de 394-ben Theodosius jórészt annak köszönhetette győzelmét a Frigidus menti csatában, hogy Eugenius haderejének egy része átpártolt az oldalára. Szozomenosz görög történetíró szerint néhány csapat csapdába csalta Theodosius, felajánlotta szolgálatait szövetségesként, és megígértették vele, hogy magas rangba osztja be őket a seregében.⁴⁴ A császár beleegyezett, mire a csapatok átálltak hozzá. Az olyan propaganda, amilyen Tódor története is volt a thébai légioról, Eugenius csapatainak az elszántságát volt hivatott gyengíteni, és dezertálásra biztatta őket az első adandó lehetőségnél. Ez a *Notitia dignitatum*-nál is izgalmasabb bizonyíték. Megmagyarázza, hogy egyes egységek csapatait (*legiones comitatenses*) – köztük a thébai légioét is – miért léptette elő Theodosius császári légióvá (*legiones palatinae*).⁴⁵ Nem tud-

41 *Notitia dignitatum*. Or. VIII. 36. *Prima Maximiana Thebaeorum*nak nevezett légio. Uo. Or. VIII. 37. *Tertia Diocletiana Thebaeorum*nak nevezett légio. Mindkét egység a *magister militum per Thraciam* ellenőrzése alatt állt. A *Thebaei* ezekből az egységekből kiszakított csapat lehetett, miután az egyiptomi erősítés teljes létszáma bővült 380 körül.

42 Socrates: *Historia ecclesiastica*. v. 25.

43 Eugenius lázadásáról: Matthews, 1975. 238–252.

44 Szozomenosz: *Historia ecclesiastica*. VII. 24.

45 Jones, 1986. II. 1422. A *Passio Acaunensium martyrum*ban a *legio* terminus ismétlődően előfordul. Összehasonlításul: az ugyanebből a korszakból származó két másik katonaszent szenvedéstörténetéből – *Passio Typasii* és *Passio Fabii* – teljesen hiányzik a terminus (lásd: *Passiones tres martyrum*, 1890. 116–123., illetve 123–124.). A *Passio Typasii* a *cuneus* és a *vexillatio* fogalmakat használja arra, hogy leírja a katonai egységet, a *Passio Fabii* elkerül minden ilyen specifikus kifejezést. A *legio* fogalma olyan hangsúlyos, hogy meg sem mondja pontosan, mit ért alatta. Tehát, „*Legio autem vocabatur, quae tunc sex milia ac sexcentos viros in armis habebat*”. Eucherus: *Passio Acaunensium martyrum*. 3. Eucherusnak nem cél-

juk biztosan, hogy mikor és miért történt az előléptetés, mert ebben különböző tényezők játszhattak közre. De nem vethetjük el annak a lehetőségét, hogy a Theodosiusnak tett szolgálatért léptették elő őket az Eugeniusszal vívott csatában. Köztük lehettek azok a dezertálók is, akik Szozomenosz szerint átálltak Theodosiushoz.

Bár minden kétséget nem lehet kizárni, Eucherius története Szent Móric és a thébai légio vértanúságáról légből kapottnak tűnik. Van Berchem Apameai Móric katonavértanú ereklyéinek keletre való átszállításával magyarázta a legenda születését. Hipotézisem szerint a legenda gondosan felépített politikai állásfoglalás, amit az eredeti szerző, Octodurumi Tódor életének politikai küzdelmei fényében kell értelmezni. A legenda a bitorló Eugenius elleni felkelésre bátorított, és elsősorban a thébai légiót célozta meg, de a szélesebb közönség számára is fontos üzenetet tartalmazott. Feltevésemet nem lehet minden kétséget kizáróan bizonyítani, de a tények, amelyekre építettem, éppoly megalapozottak, mint a korábbi hipotézisé, ezért hasonló figyelmet érdemel.

Fordította: Uhrin Dorottya

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források

Ágoston

1895 *Sancti Aurelii Augustini opera*. Sectio 2., pars 1. *S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi epistulae. Praefatio, ep. I–XXX*. Ed.: Goldbacher, Alois. Vindobonae, 1895. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [CSEL], 34.)

Ambrosius

1886 Ambrosius: *Exhortatio Virginitatis Liber Unus*. In: *Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi opera omnia*. Ed.: Migne, Jacques Paul. Paris, 1866. 335–364. (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina [PL], 16.)

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

Eucherius

1894 *S. Eucherii Lugdunensis opera omnia*. Ex recensione Caroli Wotke. Vindobonae, 1894. (CSEL, 31.)

1896 Eucherius Lugdunensis: *Passio Acaunensium martyrum*. In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum. II. Rerum Merovingicarum. III. Passiones vitae sanctorum aevi Merovingici et antiquorum aliquot*. Ed. Krusch, Bruno. Hannover, 1896. 20–41.

ja, hogy tájékoztasson a thébaiak létszámáról – az erre a problémára irányuló szövegkritika célt tévesztett –, hanem hogy kijelölje a thébaiak katonai státuszát. „Szabályszerű” katonai egységet alkottak, ellentétben a szabálytalan méretű és alakzatú, alacsonyabb státuszú egységekkel (*numerus*, *cuneus* vagy *vexillatio*). Eucherius tehát tudatosan le akarja írni a thébaiak katonai státuszát, ami különösen érthető akkor, amikor az egység a császári légio (*legio palatina*) rangjára emelkedett.

Itinerarium Egeriae

1958 *Itinerarium Egeriae*. Ed.: Franceschini, Ezio – Weber, Robert. Turnholt, 1958. (Corpus Christianorum. Excerpta in usum scholarum seorsum edita, 1.)

Notitia dignitatum

1876 *Notitia dignitatum accedunt Notitia urbis constantinopolitanae et Laterculi Provinciarum* [et *Notitia Galliarum*]. Ed.: Seeck, Otto. Berlin, 1876.

Passiones tres martyrum

1890 *Passiones tres martyrum Africanorum SS. Maximae, Donatillae et Secundae, S. Tysasii veterani et S. Fabii vexilliferi*. In: *Analecta Bollandiana*, 9. (1890) 107–134.

Paulinus

1882 Paulinus: *Vita Ambrosii*. In: *Sancti Ambrosii, Mediolanensis Episcopi, Opera omnia*. Ed.: Migne, Jacques Paul. Paris, 1882. 28C–30B. (PL, 14.)

PG

1864 *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 95. *Sancti patris nostri Joannis Damasceni, monachi et presbyteri Hierosolymitani, opera omnia quae extant*. Ed.: Migne, Jacques Paul. Paris, 1864.

Socrates

1984 *Szókratész egyháztörténete*. Ford. Baán István. Bp., 1984. (Ókeresztény írók, 9.)

1994 *Socrates Scholasticus: Historia ecclesiastica*. Revised with notes by A. C. Zenos. Peabody, Mass., 1994.

Sulpicius Severus

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

Szozomenosz

1864 *Herminae Sozomeni Historia ecclesiastica*. Ed.: Migne, Jacques Paul. Paris, 1864. (PG, 67.)

Theodorétosz

1904 *Theodoreti Graecarum affectionum curatio*. Ed.: Reader, Hans. Lipsiae, 1904. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 423.)

Zószimosz

1971–1989 Zosime: *Histoire nouvelle*. Vol. 1–3. Ed.: Paschoud, François. Paris, 1971–1989.

2. Szakirodalom

Bellen

1961 Bellen, Heinz: *Der Primicerius Mauritius. Ein Beitrag zum Thebaerproblem*. In: *Historia*, 10. (1961) 238–247.

Berchem

1956 Berchem, Denis van: *Le martyre de la légion thébaine. Essai sur la formation d'une légende*. Bâle, 1956. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 8.)

Crump

1973 Crump, Gary A.: *Ammianus and the Late Roman Army*. In: *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 22. (1973) 91–103.

Dictionnaire d'archéologie chrétienne

1931 *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Vol. 10. Publie par Cabrol, Fernand – Leclercq, Henri. Paris, 1931.

Dudden

1935 Dudden, Homes F.: *The Life and Times of St Ambrose*. Oxford, 1935.

Dupraz

1961 Dupraz, Louis: *Les passions de S. Maurice d'Agaune. Eessai sur l'historicité de la tradition et contribution à l'étude de l'armée pré-dioclétienne et des canonisations tardives de la fin du IV^e siècle*. Fribourg, 1961.

Farmer

1987 Farmer, David Hugh: *The Oxford Dictionary of Saints*. Oxford, 1987.

Frend

1965 Frend, Willam H. C.: *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford, 1965.

Heather

1991 Heather, Peter J.: *Goths and Romans 332–489*. Oxford, 1991.

Helgeland

1979 Helgeland, John: Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine. In: *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt*. Bd. II. *Principat*. Hrsg. v. Haase, Wolfgang. Berlin–New York, 1979.

Hoffmann

1969 Hoffmann, Dietrich: *Das spätrömische Bewegungsheer und die Notitia dignitatum*. Düsseldorf, 1969.

Hornus

1980 Hornus, Jean-Michel: *It Is Not Lawful for Me to Fight. Early Christian Attitudes toward War, Violence, and the State*. Scottsdale, Penn., 1980.

Hunt

1981 Hunt, E. D.: The Traffic in Relics: Some late Roman Evidence. In: *The Byzantine Saint*. Ed.: Hackel, Sergei. London, 1981. 171–180.

Jones

1986 Jones, Arnold Hugh Martin: *The Later Roman Empire 284–602. A Social, Economic, and Administrative Survey*. I–IV. Oxford, 1986.

Jones–Martindale–Morris

1970 Jones, Arnold Hugh Martin – Martindale, John Robert – Morris, J.: *The Prosopography of the Late Roman Empire*. Vol. I. Cambridge, 1970.

Lizzi

1990 Lizzi, Rita: Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy. In: *Journal of Roman Studies*, 80. (1990) 156–173.

Matthews

1975 Matthews, John: *Western Aristocracies and the Imperial Court AD 364–425*. Oxford, 1975.

Nixon

1987 Nixon, Charles E.: *Pacatus' Panegyric to Emperor Theodosius*. Liverpool, 1987.

Peeters

1950 Peeters, Paul: *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*. Bruxelles, 1950.

O'Reilly

1978 O'Reilly, Donald F.: The Theban Legion of St Maurice. In: *Vigiliae Christianae*, 32. (1978) 3. sz. 195–207.

Van Dam

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

Ward

1974 Ward, John Hester: The Notitia Dignitatum. In: *Latomus*, 33. (1974) 397–434.

Woods

1991 Woods, David: The Early Career of the Magister Equitum Jacobus. In: *Classical Quarterly*, 41. (1991) 571–574.

1993 Woods, David: A Historical Source of Passio Typasii. In: *Vigiliae Christianae*, 47. (1993) 1. sz. 78–84.

DAVID WOODS

THE ORIGIN OF THE LEGEND OF MAURICE AND THE THEBAN LEGION

The primary account of the martyrdom of Maurice and the Theban legion occurs in a letter addressed by Bishop Eucherius of Lyons (434–50), to a fellow bishop, Salvius. This relatively brief document has attracted a degree of scholarly attention out of all proportion to its length, the purpose of which has been to investigate its historical basis. There are those who believe with varying degrees of certainty that there is a historical basis to the story which Eucherius relates, that there did indeed exist a group of Theban soldiers who were executed in the Alps during the early years of the reign of Emperor Herculus Maximianus because they refused, for religious reasons, to obey his commands. However their arguments have left many unconvinced. Denis van Berchem's thorough examination of the story has raised many doubts about its veracity, and many commentators now incline to believe, with him, that no such martyrs ever existed.

Verses szenvedéstörténetek

Lyoni Szent Eucherius: Az agaunumi mártírok
szenvedéstörténetének időmértékes parafrázisai

Eucherius¹ *Passio Acaunensium martyrum*² című művében arról számol be, hogy a Diocletianus uralkodása idején lezajlott keresztényüldözés alatt az egyiptomi Théba városából származó Móric vezetése alatt álló keresztény katonák egy teljes hadseregét mészárolták le a svájci Alpokban fekvő Agaunumnál. A katonák mártírhalált haláltak, mert megtagadták a császár parancsát, hogy keresztény társaik ellen harcoljanak. E rövid, prózai elbeszélést a késő középkorig többször lemásolták, s hatása megmutatkozott mind a kegyhelyeken, mind a gazdag ikonográfiai hagyományban.³

A *Passio* recepciójának másik formáját mutatják a történet verses változatai, amelyeket eddig kevésbé vizsgáltak. Ezekkel foglalkozik tanulmányom. Venantius Fortunatus, Walafrid Strabo és Sigebert de Gembloux költői parafrázisait elemzem, egyrészt költészeti technikájukat, irodalmi céljukat és társadalomtörténeti összefüggéseiket, másrészt pedig a prózai forrásszöveggel összehasonlítva rámutatok a parafrázisokban szereplő legfontosabb változásokra. Különös figyelmet szentelek annak a kérdésnek, hogy megfigyelhetőek-e, és ha igen, milyen mértékben, jellegzetes értelmezési kiegészítések, melyeket kizárólag a versforma tesz lehetővé, valamint a parafrázis technikája és a sajátosságokat érintő, korszakokon – nevezetesen a késő antikvitástól a középkorig – átívelő, a kiválasztott szerzők által példákkal szemléltetett jelentős változtatások.

A történet

Meglepő, hogy egy teljes, az alsó-egyiptomi Thébában⁴ toborzott – s ennek nyomán thébai légiónak nevezett – keresztény légió legendás vértanúsága 303 körül, Diocletianus és Maximianus uralkodása idején Agaunumban – amely abban az időben

* Egyetemi tanár, School of Humanities at the University of Reading.

1 A tanulmány eredeti megjelenése: Pollmann, Karla: Poetry and Suffering: Metrical Paraphrases of Eucherius of Lyons' *Passio Acaunensium Martyrum*. In: *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity: The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation*. Eds.: Otten, Willemien – Pollmann, Karla. Leiden–Boston: Brill, 2007. 293–315.

2 Eucherius, 1896. 20–41.

3 A legfrissebb kutatási eredményekre: Wermelinger, 2005.

4 Semmi köze a görög Thébához, amint arra már Sigebert de Gembloux kötelességének érzett rámutatni. Sigebert de Gembloux: *Passio* 1.205–218.

Octodurum püspöksége alá tartozott – milyen gazdag irodalmi és ikonográfiai hagyományt indított el. A hagyomány százötven évvel később alakult ki Szent Eucherius lyoni püspök viszonylag rövid prózai elbeszélésével, melyet 434-ben történt püspökké szentelését követően írt meg.⁵ Régészeti bizonyítékok már a 4. században kibontakozó kultuszra és tiszteletre mutatnak Agaunumban.⁶ Az Eucheriuszt megelőző idők-ből azonban semmiféle írott forrás nem áll rendelkezésünkre,⁷ nem csoda, hogy Eucherius beszámolójának, illetve a későbbi prózai átdolgozásoknak a történelmi érvényessége és igazsága központi vitatéma a jelenlegi tudományos életben.⁸

Még mindig nem született egyetértés a kérdésben, és ezzel a jelen tanulmány sem kíván foglalkozni. A legenda legmegdöbbentőbb aspektusa a vértanúk óriási tömege: úgy tartják, hogy 6600, 6660, vagy akár 6666 katonát kivégeztek, amikor azok ellenszegültek Maximianus császár parancsának, hogy koncolják fel keresztény bajtársaikat. Egy teljes hadsereg megbüntetése ily módon egyébiránt szokatlan római gyakorlat. Eucherius is hangsúlyozta, hogy a nagyszámú vértanú nevét senki nem ismeri. Ez lehetővé tette a későbbi korok számára a légió további mártírjainak felfedezését, ily módon – egy dicsőséges és alapvetően elfogadott kerettörténeten belül – a Rajna mentén megannyi helység számára gondoskodva thébai szentekről.

A történet az évszázadok alatt gazdag irodalmi változásokon ment keresztül, tanulmányom ezek bizonyos ágára összpontosít,⁹ éspedig a történet időmértékes parafrázisaira, melyek közül az alábbiak ismertek:

– Venantius Fortunatus (530 körül 600 utánig, Itália és Gallia): *Carmen* 2.14 *De sanctis Agaunensibus*;¹⁰

– Walafrid Strabo (808–849; Suebia, Reichenau monostora): *Carmen* 21 *Ymnus de Agaunensibus martyribus*;¹¹ *Passio metrica anonyma*, 250 hexameter, talán a 9. vagy a 10. századból;¹²

– Sigebert de Gembloux (1030–1112 körül; Lotaringia): *Passio Sanctorum Thebeorum*;¹³

– Rennes-i Marbodus (1035–1123 körül; Franciaország): *Passio metrica*;¹⁴

– Lüttichi Reiner (†1182 körül; St. Lorenz monostora): *Passio metrica*.¹⁵

5 E történet számos névtelen, kis mértékben különböző prózai változataihoz lásd: Dupraz, 1961; Woods, 1994. 385–395. (magyarul jelen kötetben, 197–228.); Carrié, 2005. 9–35. (magyarul jelen kötetben, 197–228.).

6 Ez idáig az 515. évet – amikor is Zsigmond burgund király megalapította az agaunumi monostort – úgy tartották számon, mint a thébai légió kultuszának kezdetét azon a környéken. A nemrég lezajlott ásatások alapján a korábbi keresztény kultikus tevékenységre utaló, újabb régészeti bizonyítékokra lásd: Antonini, 2005. 331–342.; Descœudres, 2005. 343–358.

7 Az Eucherius előttről származó írásos bizonyíték kritikus és elutasító bírálata: Stolle, 1891. 28–37.

8 Lásd az 5. jegyzetet.

9 A legtöbb szöveg a kora és az érett középkorból származik. A történet a 19. századi vallásos témájú regények kedvelt témája is volt: Blackburn, 1871; *St Maurice and the Theban Legion*, 1873.

10 Venantius Fortunatus, 1881. 42–43.

11 Walafrid Strabo, 1884. 367–369.

12 Walafrid Strabo, 1882. 5–11.

13 Sigebert de Gembloux, 1893. 44–125.

14 *Carmina medii aevi*, 1877. 152–160.; Bernard de Montmélian, 1888. 345–350.

15 Egyelőre még nem publikált, vö. *Bibliotheca hagiographica*, 1898–1899. vol. 2. 843. no. 5755.

A továbbiakban csak Venantius Fortunatus, Walafrid Strabo és Sigebert de Gembloux műveit vizsgálom.¹⁶ Először tágabb értelemben hasonlítom össze őket, valamint rávilágítok azokra a jellegzetességekre, amelyek közösek bennük, és amelyekben különböznek, figyelembe véve prózai modelljüket is, majd külön-külön mindegyikben részletesebben megvizsgálom a sajátos jellemzőket.

Általános összevetés

A verses parafrázisok felszínes vizsgálatából is kiderül a hosszukban megfigyelhető jelentős különbség: Eucherius prózai változata hét kisebb oldal a Bruno Krusch-féle kiadásban, Venantius Fortunatus költeménye 30, Walafridé 120, Sigeberté pedig 2896 versszakból áll. Az irodalmi műfaj mindegyiknél különbözik: Eucherius történelmi hagiográfiát ír,¹⁷ Venantius elégiát, Walafrid egy tizenegy szótagos verssorokból álló balladát, Sigebert pedig hagiografikus eposzt. Ez minden esetben befolyásolja az anyag bemutatásának hangnemét és uralkodó szempontját. Eucheriusnál a szemtanúk megbízhatóságát hangsúlyozó, kvázi történelmi mód dominál (Eucherius: *Levél Salvius*hoz, 40., Krusch: *ab idoneis auctoribus rei ipsius veritatem quaesivi*), az időről (Eucherius: *Passio* 2) és a helyről (uo. 5, a *laus loci*) közöl adatokat, valamint egy látszólag egyszerű stílusban mondja el a történetet. A díszítőelemek általános hiánya jellemzi,¹⁸ ennek funkciója az elbeszélés hitelének alátámasztása.

Az elégius hangnem hirtelen kezdést tesz lehetővé Venantius számára, a történet szubjektív beállítását, illetve egyénre alakított befejezését. A didaktikus költészet hagyományába Walafrid is beiktat a végén egy személyre szabott részt, hozzákapcsolva a verset oktatni kívánt címzettjéhez. Költeménye pedagógiai hatásának növelése érdekében drámai részletességgel beszéli el az eseményeket. Sigebert egy úgynevezett „teljes” eposzt ír,¹⁹ főként hexameterben, különféle irodalmi műfajok elemeit kombinálva. Személyes prológust (disztichont) tűz a három könyv mindegyike elé, illetve egy epilógust ír, mindhez különböző versmértéket rendelve. Történeti, régészeti és egyéb módon el-elkalandozik, hogy a klasszikus és keresztény műveltség terén egyaránt mint *poeta doctus* mutakozzon be. Gazdag bibliai anyagot és szóképet alkalmaz. A legnagyobb irodalmi műnemet, az epikát használva eszközként alkalmazza a megfelelő műfajt, amelynek célja, hogy a thébai légió vértanúságának egyetemes érvényt szerezzen.

A későbbi írók, Venantius és Walafrid feltételezik, hogy olvasójuk számára már eleve ismerős a történet, vagy legalábbis annak legfontosabb mozzanatai. Ez magyarázza Venantius esetében a mártírok nevének elhagyását Móricé kivételével

16 A szövegeket lásd a Függelékben. Venantius és Walafrid esetében a teljes változat, Sigebert de Gembloux művéből szemelvény olvasható.

17 A történetírás és a hagiográfia kapcsolatáról lásd: Náf, 2005.

18 Azaz csak kevés bibliai idézet és ókori művekre való hivatkozás felhasználásával.

19 A kifejezésre és más hasonló eposzokra lásd: Dinkova-Bruun, 2007. 315–342.

(*Carmen* 2.14.5), Walafrid pedig meggyőződéssel jelenti ki az eseményről, hogy világméretű hírnevet szerzett a svájci Alpok határain túl egész Galliának (*Carmen* 21,1–3.20–22). Eucherius Maximianus császárt nevezi meg mint legfőbb üldözött,²⁰ és gúnyosan kijelenti, a halál méltó Maximianushoz, mivel mind ő, mind pedig halála gyalázatos volt, amivel Lactantius *De mortibus persecutorum* című művét követi, talán azzal versengve.²¹ A császárra helyezett hangsúly a thébai légió vértanúságát nemzeti szintre emeli, mondhatni, állami ügyet csinál belőle. Walafrid nyíltan utal arra, hogy méltatlan lenne megnevezni a „kegyetlen császárt” (*saevus imperator*), aki a thébai légiót üldözte (*Carmen* 21.7.2 *quem nec carmine nominare dignum*). Ez nemcsak egy kárhozatos *praeteritiot* (vagy *damnatio memoriae*) jelent, hanem egy általánosabb, szélesebb körű alkalmazást is lehetővé tesz hitvány és gonosztevő uralkodókra, ami Walafrid didaktikus érdekét szolgálja, minthogy közvetve a kortárs politikára utal. Sigebert nemcsak Maximianus nevét említi meg, hanem egy nagy kitérővel minden keresztényüldöző császárt Nérótól Diocletianusig (*Passio* 3.1–197), amivel nemcsak műveltségét és a történeti részletek iránti érdeklődését szemlélteti, hanem egyetemessé teszi, egy meglehetősen emelkedett szinten, a thébai légió vértanúságát mint a végső üldöztetést s a vértanúság csúcspontját.

Az összehasonlítás különösképpen figyelemreméltó és fontos szempontja a katonáskodás és a katonai szolgálat jelképének szerepe a szövegekben, illetve a jól megfigyelhető, lényeges módosítások. Eucherius a Lk 20,25-re hivatkozva, „Adjátok hát meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené” (*et ait illis: reddite ergo quae Caesaris sunt Caesari et quae Dei sunt Deo*), azt állítja a *Passio* 3-ban (*evangelici praecepti etiam sub armis non immemores reddebant quae Dei errant Deo et quae Caesaris Caesari restituebant*), hogy alapvetően lehetséges egyidejűleg a földi császár szolgálatában álló katonának és az örök Istent szolgáló kereszténynek lenni. Ennélfogva az egyén életének szigorú, szent és világi részekre való szétválasztását kívánja megoldásként. Azonban a katonai, illetve a keresztény

20 Walafrid Strabo: *Passio* 15.: „Operae pretium est etiam illud indicare, qui deinde Maximianum trucem tyrannum exitu consecutus sit. cum, dispositis insidiis, genero suo Constantino, tunc regnum tenenti, mortem moliretur, deprenso dolo eius, apud Massiliam captus nec multo post strangulatus taeterrimoque hoc supplicio adfectus, impiam vitam digna morte finivit.”

21 Lactantius: *Mort* 30.2 és 43.4 szerint Konstantin öngyilkosságra kényszerítette Maximianust, illetve felkötve találtak rá szobájában (30.5); *Mort*. 30.1 „...sic amisso imperatoris ac soceri honore humilitatis impatiens alias rursus insidias machinatus est, quia semel habuit impune. 2 vocat filiam Faustam eamque nunc precibus nunc blandimentis sollicitat ad prodicionem mariti, alium digniorem virum pollicetur; petit, cubiculum patens relinquere et negligentius custodiri sinat. 3 pollicetur illa facturam et refert protinus ad maritum. componitur scaena qua manifesto facinus teneretur. supponitur quidam vilis eunuchus qui pro imperatore moriatur. 4 surgit ille nocte intempesta, videt omnia insidiis opportuna. rari excubitores erant et ii quidem longius; quibus tamen dicit vidisse somnium quod filio suo narrare vellet. ingreditur armatus et spadone obruncato prosiliret gloriabundus ac profiteretur quid admiserit. 5 repente se ex altera parte Constantinus ostendit cum globo armatorum. profertur e cubiculo cadaver occisi; haeret manifestarius homicida et stupus mutet, quasi »dura silex aut stet Marpesia cautes impietatis ac sceleris increpatur. postremo datur ei potestas liberae mortis, ac nodum informis leti trabe nequit ab alta«. 6 ita ille Romani nominis maximus imperator, qui post longum temporis intervallum cum ingenti gloria viginti annorum vota celebravit, eliso et fracto superbissimo gutture vitam detestabilem turpi et ingeminosa morte finivit...”; 43.4 „Maxentius tamquam divi auxilium libenter amplectitur; iam enim bellum Constantino indixerat quasi necem patris sui vindicaretur.” Vö. Eucherius, 1896. 38. párhuzamokat alkalmazó eszköztárában, valamint Stolle, 1891. 57.

élet közötti, ideálisan fenntartható harmónia nehezen jöhet létre, ha egy zsarnok figyelmen kívül hagyja a különböző részek szétválását, s teljes fennhatóságot követel a személy életének minden területe fölött, éppen ebben mutatkozva meg zsarnokként. Az emberi élet számára elengedhetetlen határok és korlátok önkényes áthágása egy olyan dilemmához vezet, melyre aligha lehet megoldásokat találni nyájas egyezkedéssel, csakis valamelyik fél elpusztításával – a földön a thébai katonák lemészárolásával, végleg pedig a zsarnok megsemmisülésével.

Venantius továbbfejleszti ezt a gondolatmenetet a katonáskodás státuszának kiterjesztésével alapvetően minden egyes keresztény helyzetére: minden kereszténynek harcolnia kell valamiféle ellenséggel (*iniqui*), és örök üdvösségben lesz része, ha a megfelelő döntést hozza, illetve a megfelelő fontossági sorrendet állítja fel. Ezért az üldözöket névtelenül ellenségnek nevezi,²² ami általánosítja, depolitizálja, moralizálja, mi több, az eszkatológia szintjére emeli²³ a minden egyes keresztény által folyamatosan vívott „katonai” küzdelmet.

Walafrid a kegyetlen²⁴ császár fenyegetéseinek ellenálló thébai légio hősie – mivel erőszakmentes – magatartására helyezi a hangsúlyt. Ez a fajta magatartás hatalmas dicsőséget és győzelmet szerez majd nekik.²⁵ Ily módon a thébai légio méltó keresztény példaként szolgál arra, hogy az ember állhatatosan és hűségesen kitartson a meggyőződésében.²⁶ E megállapítás továbbfejleszti a Prudentius *Peristephanon* 6-ban olvasható gondolatot, melyet Walafrid forrásszöveggként használt fel himnuszában.²⁷ Prudentius hasonló mondanivalót fejez ki, amikor elmeséli Fructuosus, a hispaniai Tarraco város püspökének, valamint Augurius és Eulogius diakónusok vértanúságának történetét.²⁸ Walafridnál, illetve a thébai légio vértanúságának más versformákban való adaptációjával összehasonlítva is újdonság ennek a tanításnak egyértelmű vonatkoztatása I. (Jámbor) Lajos frank császár második felesége, Judit császárné fivérére, Konrád hercegre. A történetet így mint okulásra érdemes példát vagy példaképet használja: amennyiben Konrád ugyanolyan állhatatosságot mutatna, mint a thébai légio, ez biztosítaná számára a békét (32.4 *pax*).

Sigebert tartalmi összefoglalása a legdifferenciáltabb és legösszetettebb. Minthogy nagyeposzt ír, lehetősége van hosszan leírni a thébai légio körül zajló események szélesebb történelmi és politikai kontextusát (*Passio* 1.1–308, 399–516), a katonák megtérését (1.309–361), vezéreiket (1.362–398), együttműködé-

22 *Carm.* 2.14.1, vö. Verse 2 *saeva procella*.

23 Az elégia egészen végighúzódik az eszkatologikus ábrázolásmód: 2.14.8 *nomine pro Christi dulcius esse mori; 11 ire sub astra; 15–18 polos felix exercitus intrans / iunctus apostolicis plaudit honore choris. / cingitur angelico virtus trabeata senatu: / mors fuit unde prius lux foveat inde viros; 21–24 caeleste talentum / divitiasque Dei ..., / qui faciunt sacrum paradise crescere censum / heredes Domini luce perenne dati; 25–30 végig.*

24 Melyet a *furor* szó fejez ki (25.4 a császáré), ellentétbe állítva a pozitív *calor* kifejezéssel (4.4. Mórícé; 17.4 az egész thébai légioé), illetve hasonló kifejezések annak a hatásnak a leírására.

25 *Trophaea* (10.3), *corona* (9.4); vö. 20.4 *coronans*, 33.4 *coronet*.

26 Ezt jóformán soha nem mondja ki, csak indirekt módon sugallja a légio dicsőségére utalva (vö. az 1–3. és 20–21. strófákban végig), illetve Konrád buzdításával, hogy ajánlja fel e seregnek hű szolgálatát (31.1 *his si servitium fidele cures*).

27 További részletes összehasonlítás: Pollmann, 2005. 236–237.

28 Palmer, 1989. 205.; Roberts, 1993. 110–117.

süket Marcell pápával Rómában (1.517–602), valamint megérkezésüket az Alpokba (1.645–663). A körülmények ily nagyarányú bemutatásának célja a thébai légio elhelyezése a világtörténelemben annak jelentős szereplőjeként, maximális tekintélyt és jelentőséget biztosítva számára. Ezt kombinálja Sigebert a szenthez illő magatartás embertársakra tett hatásának hangsúlyozásával: például az 1. könyvben a thébai légio vezéreit egy kristályhoz hasonlítja, amely elnyeli az erény lángjait, majd visszasugározza azokat katonatársaikra, a hit sugaraival melegítve őket (1.374–378 *solis ut admittit flammis ipsasque remitti / cristallus candens, hoc ignem fomite pas-cens: / sic horum mentes plus cristallo renitentes / flammis admittunt virtutis easque remittunt / in sibi subiectos, fidei radiis calefactos*). A közelgő, második megtizedelésük előtt álló katonákhoz intézett beszédében Exuperius, a thébai légio vezéreinek egyike, valamint Gembloux-nak (Sigebert monostorának) védőszentje hasonló mondanivalót fejez ki.²⁹ Beszédében emlékezteti katonáit (illetve általában az olvasót) arra, hogy meg fogja említeni Isten előtt hadseregének érdemeit, s illő jutalmat fog kérni számukra (*Passio* 2.696–701), magát közvetítőként jelentve ki az emberek és Isten között.³⁰

Míg Venantiust nem érdekelte a légióban lévő katonák száma, s egyáltalán nem említi ezt a részletet, Walafrid és Sigebert is a tökéletesség „szuperszimbólumát”, a 666-os számot³¹ választották (Walafrid: *Carmen* 21,28–29, illetve Sigebert: *Passio* 3.689–857). Nem Eucheriusztól vették, akinél a 6600-as szám szerepel (*Passio* 3), hanem egy X2-nek nevezett, későbbi redakcióból.³² Mindkét költő azért használja a számot, hogy egy sajátos szempontot hangsúlyozzon: Walafrid bármely, a thébai légio vértanúinak közbenjárásáért elmondott ima biztos hatékonyságát (*Carmen* 21,30), Sigebert pedig a 666-os számnak, s ennél fogva e légio szentségét és kvázi kozmológiai univerzalizmusát (*Passio* 3.689–857 végig). Venantius esetében a légio katonáinak teljes létszáma nem lényeges, mivel a hangsúly a légio öt, meghatározott tagjától származó ereklyék tiszteletén van, melyekről úgy tartják, hogy a tours-i székesegyházban vannak elhelyezve (*Carmen* 2.14.19–20). Ezek az ereklyék fogják – amint arra utalás történik – a Tours-ba érkező zarándokok imáit támogatni. A költemény arra a konkrét helyre összpontosít, ahol tapintható a kapcsolat az ereklyékkel, amelyek viszonzásképp összekötnek a mennyel és az örökkévalósággal. A távlat *szótériológiai-eszkatológiai*. Walafrid költeményében a hangsúlyt nem konkrét ereklyékre fekteti, hanem teljes egészében a légióra, történelmi-irodalmi hírnevével s dicsőséges példájával együtt. A középpont itt tisztán *didaktikai*, a légiót mint hagiografikus példaképet (*exemplum*) mutatja be, mely az ehhez az élethez kívánatos értékeket és erényeket képviseli (s amely majd a következőben is elnyeri jutalmát).

Sigebert aknázza ki, alakítja át és bővíti a legnagyobbatörőbben és legbőbeszédűbben az eucheriusi forrásszöveget. Míg Venantius és Walafrid szerint Gallia

29 A hagiografikus epikában a szentek beszédeinek viszonylag ritka előfordulásáról: Müller, 2007. 275–292.

30 Pollmann, 2002. 626–627.

31 A hatos szám a tökéletesség szimbóluma. Vö. Meyer–Suntrup, 1987. A 66-ra, 666-ra, vagy akár 6666-ra való felszorzás fokozza a szimbolikus hatást.

32 Dupraz, 1961. 55.

és a Rhône folyása a mártírok földrajzi otthona – Agaunum, vértanúságuk helyszíne –, Sigebert a légió thébai származását emeli ki. Ez lehetővé teszi tiszteletük és vértanúságuk különböző helyszínei számának könnyebb bővülését, ily módon nem korlátozva azokat kizárólag Agaunumra.³³ A lista tetőpontja Gembloux mint zárándokhely, ahol Exuperius ereklyéit tartották (*Passio* 3.1001–1014). Így Sigebert bizonyos tekintetben ötvözte Venantius és Walafrid célját, mivel szándékában állt egyaránt Gembloux mint vonzó, eszkatológiai dimenziót rejtő zárándokhely népszerűsítése (amint azt Venantius tette Tours-ral), illetve az olvasó didaktikus útbaigazítása, hogy a vértanúkat mint a jámbor élet modelljét tekintse (mint azt Walafrid tette). Azonban Walafridnál sokkal nagyobb mértéket biztosított e szándéknak. A különféle célok és hangsúlyok e három költői parafrázisban gyönyörűen összeillenek az egyes szerzők által kiválasztott más-más műfajjal, ami a különböző irodalmi műfajok ókortól kezdve kialakított, többfajta funkcióinak nem szűnő ismeretéről tesz bizonyosságot. A szerzők által kiválasztott klasszikus formák erős tendenciát mutatnak a tudatos irodalmi folytonosság irányába. Az alábbiakban a változás és újítás nyoma után is kutatunk a különböző költeményekben.

Egyéni jellemzők

Venantius Fortunatus

Költői parafrázisának bemutatására Venantius választása az elégia irodalmi műfajára esett, azért hogy a megfelelő „költői műnembe” csomagolja szándékát. Ennek élénk, részben megfontolt, részben hirtelen stílusú, a hívő egyén személyes sorsára koncentráló, szubjektív-személyes fókusza ezt egy igazán elégikus írássá teszi, amely kifinomult módon ötvözi a költő üdvösség utáni vágyát az olvasó azonos vágyával: míg a költő ezt költeményén keresztül képes megvalósítani, az olvasónak el kell mennie Tours-ba, s majd akkor tudja ezt elérni azáltal, hogy a költeményt a hódolat vagy az okulás segédeszközeként használja. A választékos klasszikus stílus ellentétben áll a bibliai gondolkodásból vett, mindent átítató eszkatológiai szóképekkel, melyet megerősít a kétpólusú ellentétek használata, úgymint forró-hideg (3–4. verssorok), legyőz-diadal (5–12. verssorok), illetve halál-fény (18. verssor, egy olyan ellentét, amelyet a versemérték tesz lehetővé, és amely egyéb disztichonokból ismerős). Ez az ellentétes gondolatkép – amely általánosságban jellemzi Venantius stílusát – itt azt a hatást váltja ki, hogy felerősíti a szótériológiai dimenziót, vagyis az örök üdvösség utáni vágyat és szükségét azzal, hogy a világot feketére és fehérre színezi: az ember vagy a győztes, vagy a vesztes oldalon áll, következésképp minden erőfeszítést meg kell tennie ebben az életben, hogy elkerülje az utóbbit az eljövendő életben.

33 *Passio* 3.922–1000, vö. 3.994 *per vos, Thebei*, valamint 1053, 1054 és 1070 is, noha a thébai légió alkalmasint *Agaunenses* néven is megszólítható, mint például *Passio* 2 proem. 53.

A költői és a szótériológiai szempontok összefonódnak egy személyes síkkal, amely mind a szerző, mind pedig – hallgatólagosan bennfoglaltan – az olvasó személyére vonatkozik. A művelt olvasó számára jól ismert műfaj kötött szabályainak köszönhetően Venantiusnak nem szükséges bármiféle nyílt poetológiai magyarázatot adnia versének rendeltetéséről: elegendő röviden elhelyeznie annak szerepét és *Sitz im Leben*-jét az utolsó két sorban: *Fortunatus enim per fulgida dona Tonantis, / ne tenebris crucier, quaeso feratis opem* (*Carmen* 2.14.29–30). Költeménye – mint az imádságnak egy kiváltképp választékos módja – végén a szent segítségét kéri, hogy mentse meg a költőt (vagy az olvasót) a pokol kínjaitól. Ily módon a fókusz a thébai légioról a költeményre terelődik. A vers klasszikus formája ellentétben áll vallási tartalmával, azonban maga a klasszikus forma is átalakul valamivé, ami vallási: az ereklyéről beszélő költemény maga is egyfajta ereklyévé válik, vagy inkább ugyanazt a szótériológiai tekintélyt ölti magára, mint az ereklye.³⁴

Walafrid Strabo

A Walafrid által választott irodalmi műfajt didaktikus balladának lehetne nevezni, amely viszonylag részletesen mesél el egy drámai történetet. Walafrid abból a célból tervezte meg, hogy felhívja a címzett – a nyíltan megnevezett Konrád herceg – figyelmét. Minthogy Konrád a királyi udvar magas társadalmi rangú tagja, esetében teljesen rendjén való olyan neves példa használata, mint a thébai légio, annak érdekében, hogy méltóságteljes és a helyzetnek megfelelően közvetett módon nyújtson útmutatást. Venantiushoz hasonlóan a vers végén a költő újra saját, személyes sorsa felé fordul, azonban egy lényeges módosítással: míg Venantius költeményén keresztül üdvösségért fohászkodik, Walafrid azt állítja, hogy épp balladája megírásának cselekedete garantálja számára a thébai szentek támogatását Isten kegyelmének elnyeréséhez: *Carmen* 21,32 *nam quamvis miser atque criminosus / sim, credo tamen hoc labore parvo / sanctorum meritis diu petitam / Strabonem veniam a deo mereri*. Hallgatólagosan ez azt jelenti, hogy úgy fogja fel e Konrádnak szóló, tanácsadó jellegű vers megírását, mint egy már önmagában méltó tettet, amely majd elnyeri számára Isten kegyelmét. Pontosan fogalmazva, ez feltehetőleg két dolgot jelent: hogy a költemény Konrád meggyőzésével (immanens) politikai sikert fog elérni, valamint hogy személyes (eszkatológiai) üdvözülést fog biztosítani Walafrid számára. A téma, a thébai mártírok érdeme garantálja e kétszeres sikert a költő részére. A himnusz utolsó versszaka Isten szóközi megszólításával – amely több eszkatologikus (*per saecula cuncta, salus perennis*) és immanens (*gloria, potestas, virtus una*) dimenzióját egyaránt felsorolja – úgy is tekinthető, mint az immanencia és eszkatológia e kettős aspektusának alátámasztása.

34 A klasszikus hagyományban az elégikus költészet a vágy tárgyának megigézésére vagy megnyerésére szolgált. Alfonsi-Schmid, 1959. 1026–1061.

Sigebert de Gembloux

Sigebert a thébai vértanúság történetének elbeszéléséhez a legnagyobb szabású irodalmi műfajt, az eposzt választotta, pontosabban keresztény újításként a hagiografikus eposzt.³⁵ A kiválóság és egyetemesség eposzi jellemzőit mesteri módon fejezi ki Sigebert, mind a különböző kitérők által, amelyek segítségével a történetet egyfajta egyetemes történelmi keretbe foglalja, mind pedig maga a leírás alaposan kidolgozott stílusán keresztül. Míg Walafrid a thébaiak történetét egy modellnek és Konrád személyes helyzetére alkalmazhatónak látta, Sigebert célja az, hogy olyan történetté alakítsa, amely az emberiség egészét érinti, vagy legalábbis azokat, akik Gembloux-ba mennek kifejezni tiszteletüket. Ideális esetben minden embernek így kellene tennie, mivel – állítja Sigebert – a thébai légió tagjainak hírneve és tisztelete Európa számos részében elterjedt (*Passio* 3.989–1000). Érdekes módon míg Sigebert költeményének végén először a szenteknek a hívőkért végzett közbenjárását hangsúlyozza (*Passio* 3.1013–1014 *pro nobis sanctis intervenientibus istis / annuat altitonans, per summa, per infima regnans*), néhány sorral később a gembloux-i monostor jólétéért mondott saját, személyes imádságára vált át (*Passio* 3.1040–1051, különösen is az 1042 *te, precor, asservet*), majd végül Krisztus irgalmáért könyörgő saját imáját összekapcsolja a thébai vértanúk egyidejűleg végzett imádságával: *Christe, Sigeberti dignare misereri; / orant*³⁶ *Thebei: miserere, deus, Sigeberti* (*Passio* 3.1052–1053). Ez konkrét, személyre szabott példával szemlélteti, hogy a szent sereg hatékonyan és szüntelenül közbenjár a hívőkért, egészen Sigebert koráig, és ennek határozott didaktikus és filozofikus hatása van.

Az irodalmi szabályokat követve Sigebert különböző prologusokat, valamint egy epilógust illeszt be, amelyek lehetővé teszik számára további személyes és egyéni, illetve költészeti és szótérilógiai megállapítások elvegyítését a szövegben. Például gyakran alábecsüli munkáját, azt állítva, hogy senkit sem érdekel a modern irodalom (*Passio prol.* 1.7–8 *dices: quis leget haec? tua quis nova scripta revolvit? / non esse in pretio scripta moderna scio*). Hangsúlyozza, hogy nincs ereje ahhoz, hogy sikeresen megbirkózzon a választott téma nagyságával (*Passio prol.* 1.19–23). A szerénység toposzt eredetileg arra használták, hogy a költő számára lehetővé tegye az eposz nagy műfajának elkerülését, illetve egy kisebb irodalmi forma használatát (mint az elégia vagy az ekloga), de később magában az eposzban is alkalmazták.³⁷ Azonban Sigebert támaszkodhat magának a thébai légiónak a támogatására (*Passio prol.* 2.56 *veniam*), tudniillik ő maga is hozzátartozik mint annak legutolsó és legkisebb tagja (uo. 62 *ultimus ex vestro vel minimus numero*). Lenyűgöző keresztény költői hagyománnyal a háta mögött, Juvencustól az 1000 körül élt Lobbesi Herigerig (*Passio prol.* 1.91–132), Sigebert nagyszerű elődei asztaláról csipegeti fel a költői morzsákat (*Passio prol.* 1.133–136). Saját költői vállalkozásának elegáns teológiai válasza és igazolása ez, a Mt 15,27-et követve, ahol a kánaáni asszony arra kéri Jézust, hogy mentse meg a lányát,

35 Pollmann, 2001. 96.

36 Sigebert itt kijelentő módot használ (s nem kötőmódot!), ezzel fejezve ki bizonyosságát.

37 Curtius, 1953. 410., 460–461.

annak ellenére, hogy nem izraelita (*at illa dixit etiam: Domine, nam et catelli edunt de micis quae cadunt de mensa minorum suorum*). Sigebert végül egyenesen Isten segítségét kéri költői próbatételében (*Passio prol.* 3.27–32). Az egész eposzt bevezető epilógusban gyenge képességei bizonygatását azzal a kéréssel ötvözi, hogy a thébai légiónak támogassa a mű gyarapodását.

Összegzés

Tanulmányom azt mutatta be, hogy egy prózai modell versebe foglalása nem tekinthető pusztán parafrázisnak, amely a versmértéken kívül semmi mással nem gazdagítja a forrásszöveget. Eltekintve az értelmetlen, kvázi iskolás gyakorlatoktól, már a feladat nehézsége miatt sem öncélú versfaragásról van szó. A versmértékes változat óhatatlanul perspektíva-, hangsúly- és hatásbeli változásokat von maga után, és további részletekkel és információval gazdagítja a szöveget. Az irodalmi műfaj megváltoztatása módosítja a forrásszöveget, bevett irodalmi eszközök használatával a forrásszövegben elrejtett, feltűnő vagy tervezett, sajátos új szempont megvilágítására. Egy prózai forrásszöveg versebe foglalása új célokat szolgál, úgymint a személyesség tétel, a politikai útmutatás vagy a filozofikus tanítás. Egy másik gazdagító technika – amely könnyedebben alkalmazható a költészetben, mint a prózában – a fogalmak allegorikus használata, mint például a „katonáskodás” mint a keresztény földi létállapota. További meglepő lehetőség a különböző síkok összemossa, amit Sigebert Exuperius beszédével ér el. A 2. könyvben Exuperius a béke fiának nevezi magát, aki majd részletesen elbeszéli a thébai légiónak hatalmas erőfeszítéseit és hőstetteit Isten előtt, s egyenként felmagasztalja őket azért, hogy szenvedéseikhez méltó jutalomban lehessen részük (Sigebert *Passio* 2.694–699 *non iam signiferum belli, sed pacis alumnum / cernetis verae pacis vexilla tenere. / coram rege meo vos nomine quonque ciebo, / vestros sudores replicans ibi regis ad aures, / vos singillatim laudabo, notabo viritem, / ut dentur vobis palmaria digna laboris*). Exuperius önjellemzése egyaránt utalhat a császár által másodsorra is a megtizedelés küszöbén álló thébai légiónak konkrét helyzetére az elbeszélésben, illetve zárandokoknak tett ígéretként is felfogható, melynek értelmében Gembloux-ban található ereklyéin keresztül Exuperius továbbra is a zárandokok hatékony pártfogója.³⁸

Végül, amint azt a példával vett szövegekben láthattuk, a forrásszöveg átdolgozásainak intenzitása módosulhat az idők során. Sigebertnél – sokkal inkább, mint Walafridnál – számos formai szempont feltárja eposzának középkori szövegösszefüggését: enyhe szabálytalanságok a prozódiaiban, a leoninus versforma használata, néhány középkori latin kifejezés, Sigebert széles körű műveltsége, valamint a klasszikus és a keresztény források párhuzamos használata minden nehézség nélkül (noha egyetlen elismert szerzőt sem említ meg soha név szerint, csak mint az őt megelőző keresztény költőkre utal rájuk), továbbá néhány adat, illetve szóképféltreismerhetetlenül a középkorból származik. Eucheriusnak még meg kellett alapoznia

38 Részletesebb elemzés: Pollmann, 2005. 238–241.

a thébai légio hírnevét az irodalomban és irodalmi eszközökkel, Venantiusnál azonban ez már eleve *fait accompli*, annak jeleként, hogy Eucherius céljai sikerrel jártak. Walafrid és különösen Sigebert egyaránt hangsúlyozzák, hogy a thébaiak hírneve mind messzebbre és messzebbre terjedt, ennélfogva a thébai szentek tekintélye, lelkesége és hatékonysága nőtt az idővel. Venantius számára a Tours-ban található ereklyék fontosak, csakúgy, mint Sigebert számára a Gembloux-ban lévő ereklyék, noha Sigebert messze komolyabb irodalmi eszközöket alkalmaz e tény közlésére. E verses változatokban folytonosság és változás egyaránt megfigyelhető a késő antiktiktástól a középkorig tartó fejlődés folyamán.³⁹

Fordította: Szedlák Ila

FÜGGELÉK

I. Venantius Fortunatus: *Carmen* 2.14⁴⁰

- Üldözték a világ örvényei közt a keresztényt
 ellenségei, és ölte a vad zivatar,
 majd, hogy a tél elmúlt, még mindig jéghegyeken folyt
 a szíveket gyújtó hit heves ütközete.
- 5 Ott te, kegyes Móric, vezetője vitéz seregeknek,
 meghódoltattál nagyszerű férfiakat,
 majd a legyőzött új fegyvert nyert, Pál tanítását:
 Krisztus szent neve megédesíti a halált.
 Hadviselő szívvel, fegyverrel győzni merészek
- 10 most torkuk nyújtják, várva a drága sebet.
 Egymást buzdítván indultak veszni, az égbe,
 egymás vérében úsztak a hős katonák.
 Akkor vértengert látott forrása a Rhône-nak,
 alpesi hó vértől lett vörösen ragyogó.
- 15 Boldog hadsereg az, mely ekképp jut a csillagos égbe,
 és az apostoli kar tapsa kíséri nevét.
 Ünnepi tógát ölt, s a szenátori angyali rendek
 üdvözlík, s csak fény tűz, tovatűnt a halál.
 Íme, vitéz, diadalmas hadvezető, teveled most
- 20 négy bátor szívű hős záloga fekszik alatt.
 Isteni értéket takar itt ez a sárhalom, és e
 hitvány por kincset rejteget, égi vagyont;
 a mi Urunk örökösei ők, az égi lakosság
 száma velük kerekébb, s nem huny a fény ki nekik.

39 A fenti szakaszok német változatáról: Pollmann, 2005. 242–254.

40 Venantius Fortunatus, 1881. 42–43.; Venance Fortunat, 1994. I. 70–71.

- 25 Testben feltámadnak, s csillagtrónuson ülnek,
 hogyha a bíró jön, s rendjük ítélni fog ott.
 Így a kegyes tömegek, Krisztust meglátni sietve,
 elhagyják a halált, törve az égbe utat.
 Fortunatus kér, legyetek segedelme – a Dörgő
 30 szent adományaira –, hogy ne gyötörje Pokol.

Fordította: Kőrösi Imre

II. Walahfridus Strabo: *Carmen* 21⁴¹

- 1 Áldott Gallia, tróféákkal ékes,
 termékeny mezejű, vitézi népű,
 feldíszítve a nagy király nevével
 Rómának húga és dicső utódja.
- 2 Felszentelve a krisztusi sebeknek,
 mártírvérrel itatva át egészen:
 több oly tóga terem dicső vidékén,
 ellenség keze melyben nem tehet kárt.
- 3 A Rhône gondja a drága kincs, amelyet
 körben végig a völgyes Alpok őriz,
 bár nem mind az övé a szent a dicsőség,
 melynek híre a földgolyót bejárta.
- 4 Móricnak hite az, miről beszélek:
 a jó Candidus, Exuperiussal –
 fegyvertársai – őt s hitét követték,
 osztozván a vezér nemes hevében.
- 5 Boldog thébai légión, te szent vagy,
 mert ők voltak a tisztjeid, s követték
 a valódi király szavát, s legyőzted
 ellenségeit a dicső keresztnek.
- 6 Vészt nem hoztak a vad gonosztevőkre:
 Istenért magukat döfelve, karddal,
 feltárták hitüket a napkeletnek
 s a földnek, hol a nap leszáll az égről.
- 7 Bűnt bűnnel gyarapít a durva császár
 (nem méltó, hogy e vers meg is nevezze),
 bálványnak követelve áldozást, és
 fővesztést, aki megtagadja, annak.
- 8 Ám biztatja a fővezér a többi,
 elszántan hogy erős szívük kitartson,
 „Nem kell félnie senkinek remegve –

41 Walafrid Strabo, 1884. 367–369.

- így szólt –, rajta, kövessük Istenünket!
- 9 Versengő kezeinktől épp elég sok ellenség elesett a harcban eddig. Ám most lélekerő a fegyverünk, most nagy harc lesz, de bizony nagyobb a díj is.
- 10 S nem késik koszorúnk se túl sokáig, megkapjátok a díj dicső babérját emlékül, katonák, megadja Isten, csak harcoljatok érte győztesen mind.
- 11 És mind válaszol erre rendületlen: „Add, Caesar, ki parancsod, engedelmes szívvel készek e férfiak csatázni országért, birodalmadért, halálig.
- 12 Ám, ha azt akarod, hogy Istenünket elhagyjuk, s a tiedet imádjuk, ó, istentelen, úgy a megvetésünk sújt, bárhogy fenyegetsz is, és kísértesz.
- 13 Most már ennyi elég, lelépni, hírnök! Vidd csak hírül e szót a zsarnokodnak: égethet, elemészthet és megölhet vízbe dobva, akár meg is kövezhet.”
- 14 S meg nem hajlanak, állnak ők szilárdan, nem térdel le, nem áldoz egyikük sem, mert Krisztus a királyuk és vezérük, élni s halni haszon vele, s dicsőség.
- 15 S az istentelen és goromba hírnök hogy hírül viszi ezt kemény urának, bűnös terv kel alávaló szívében, és lángol tüze, egyre csak vadabbul.
- 16 Így szólt: „Nem lehet elviselni azt, hogy ellenkezzenek a magas parancssal. Ezt nem tűrhetem el, s ezért kemény és nagy példát statuálok, íme, rajtuk.
- 17 Menj hát, s öld meg a büszke vakmerőket, indulj, s vágj közülük le tízből egyet: így majd újra teszik kemény parancsom.” S úgy is lett – de szilárd maradt a szívük.
- 18 Újfent ölni siet tehát a bűnös, s kardot ránt az egész vitéz tömegre. Első lenni igyekszik ott az összes, mert nem győzi kívánni azt, mi várja.
- 19 Gyilkos kard tömi testtel, ím, a völgyet színültig, patakokban ömlik ott a

- szent vér, medre kevés a Rhône-nak: árad,
oly sok vére omol ki vértanúknak.
- 20 Így lesz hát nemesebb s dicsőbb futású,
ott, hol torkolatával épp a tengert
éri, s Gallia földje mártíroknak
hulltából koronát a Rhône-tól így kap.
- 21 Ó, mily szép temetés dicső habokba,
ó, hullám, mely a sok sebet lemossa,
szent holttesteket elsodorni méltó,
és partokra kivette birtokolni!
- 22 Hitvány volt azelőtt e név: Agaunum,
ám most szűk szorosú bejáratánál
fenn fénylik ragyogón, mit, ím, a földnek
mind a négy fele tisztelettel említ.
- 23 Mészárlásuk után leültek enni
a hóhérok a bús mezőn vidáman,
s holttestek közepette gyász helyett a
jókedv járta, a tréfa és multság.
- 24 Jött egy jobb eszű vén, a neve Viktor,
s látván a mulatást a szíve döbbent.
Ezt kérdezte: „Miért e balga jókedv,
a vérben, katonák, miért örültök?”
- 25 „Császáruk okosan parancsba adta,
hogy tiszteljük az istenek személyét –
mondták –, s mert ez a csürhe ellenállt, vad
bűnhődésük elérte végül őket.”
- 26 Felsóhajt az öreg: „Miért is éltem
ily hosszan meg az éveim futását?
Bárcsak vége lehetne vénkoromnak
itt, hol fekszenek e kegyes vitézek.”
- 27 Végeznek vele: vértanú ekképp lesz,
így lép ő be a hófehér csoportba,
ekképp csatlakozott a hős szakaszhoz,
melyhez annyira vont a szíve vágya.
- 28 Szentek nagyszerű, büszke légiója,
véráztatta, dicséretekre méltó!
Nincs szám, mely becsesebb a tiszta hatnál,
e számjegy örökös díszedre válik.
- 29 Mert számuk hatezer, s utána hatszáz,
majd hatvan, s tetejébe még hat éppen:
ennyit tett ki az összeg, ennyi illik
a legjobban e büszke, szent csoporthoz.
- 30 Örvendjünk, nosza, mind kik úgy reméljük,
hogy patrónusaink jutottak égbe

- ily szép áldozat által, és hogy azt, mit
esdvén kérnek, el is nyerik dicsően.
- 31 Ó, Konrád, aki drága jó atyánk vagy,
gondot hogyha viselsz reájuk, és ha
minden tiszteletet megadsz nekik, majd
békeesség koronázza büszke munkád.
- 32 Mert bár csak nyomorult vagyok, s erőtlén
bűnös, bízom a drága égi kegyben,
hogy kis műve Strabónak üdvöt érhet
Istennél, ama szentekért, az égben.
- 33 Háromság, örök üdv legyen a részed
minden századon, át dicséret, áldás.
És minket koszorúzzon, áldva, boldog
üdvösség s az erő a vértanúktól.
Ámen

Fordította: Kőrösi Imre

III. Siegbert de Gembloux: *Passio Sanctorum Thebeorum* 2.651–789⁴²

Exuperius hadvezér beszéde a thébai légio katonáihoz,
második megtizedelésük után

- Küzdöttem veletek vállvetve, rohamra vezetve:
fegyveresen, látjátok, most is tartom a zászlót,
mely gyógyírunk és örömünk volt eddig a harcban.
Győzelem: úgy éreztem, e sast fentről te vigyázod,
- 655 s rázod szárnyaidat közepén a harc mezejének,
pálmalevélből font koszorút ígérve-mutatva.
Ám már egy ideje szégyen felemelnem e jelvényt:
hát mire fel vezetem Romulus csapatát eme jelben?
Sajnálom, hogy aransast én Jupiternek emeltem
- 660 ezzel a kézzel, mert üres az, nem más: hiú képmás.
Mert Jupiter harcos madaráról, mely a királynak
megjósolta uralma reményét, elhiszed azt, hogy
őmellette, tüzes villámokat adva, csatázott,
és a Titánt levetette az égből, és Ganymedest
- 665 karmával, Jupiter kényére, az égbe ragadta?
Zászlótartó: tán ez a rang érdem nekem és dísz?
Harcban erős: szólítsanak így, és én örülök majd
nem dicsekedni való az ilyesmi vitéz katonáknak,
éppen elég, erejük ha növekszik harci erőmtől –,

42 Siegbert de Gembloux, 1893. 44–125.

- 670 csak mert oly tobzódva csatázom végig a harcban?
 Nem kell ez, polgárok, bajtársak: hiúság csak,
 mert más harc jön, más jelvényekkel, gerelyekkel,
 s más, ami kell, az erő, ha az országába az Isten
 szólít, s a Seregeknek Ura készíti a pálmát,
- 675 ő, aki által a bűsz Behemót odalett, s a hatalmas
 Leviathán, az a rettenetes szörny is vele pusztult.
 Ím, a kereszt jelvénye legyen zászlója a fényes
 homloknak: a kezekben az üdvösség vasa villog,
 a Szentlélekből fegyver, pajzs lesz türelemből,
- 680 s oly sok nyílveszőnk röppen, valahány az erényünk.
 Ezzel küzdjete, és bizodalmatok álljon ezekben,
 mert emlékszem, ezekkel győztünk porkatonáknak
 hadseregén, s az egekben ezekkel dúltuk a hitvány
 táborokat. No, mi lesz? Mire várunk? Harcra! Mi kell még?
- 685 Emlékeztek-e, ó, harcos katonák, hogy elesni
 mennyire szép a csatán? Hát hajszojátok a díjat,
 itt az idő kezetek legvégső harcra emelni.
 Vessen jobbotok ártalmas lándzsákat: először
 én hajítok. Dobjátok a pajzsot el: eldobom én is!
- 690 S elvetem én a halál jelvényeit is, s a csatából
 üdvösségünk zászlaival térek meg a várba,
 a győztes sasokat hordozva, emelve magasra.
 És Exuperius, jobb formát öltve, ezentúl
 nem hadi zászlónak tartója, de béke neveltje:
- 695 láthatjátok, a békének zászlója kezében.
 Színe előtt a királynak majd névvel sorolok fel
 mindenkit, felidézve a fáradozásotok akkor,
 egyenként, külön említelek titeket, hogy a méltó
 pálmát megkapjátok, kínunk mennyei bérét.
- 700 Eddig a harcban jártam elől, most majd a jutalmat
 kérem nektek, biztatlak, s nem csüggedek én sem.
 Íme, lefoglaltátok a menny örömét magatoknak,
 s túsokat adva, az életet elnyertétek az égben.
 Mily nyugalom, fény, dics, jutalom lesz ott fizetség
- 705 jótálló nagy túsaitoknak majd a királytól!
 Ezt Móric révén (ő már nincs távol az égtől)
 tette világossá, aki annyit adott, s fog is adni.
 Ó, kétségbeesés, bátorságunk irigyl most,
 mert a halálnak nem tud meghódolni: remélve
- 710 tud csak halni, reménytelenül nem képes elesni.
 Pajzzsal pajzs és karddal kard ellen ha kívántok
 küzdeni, elhiszem én, rábólínt a jutalomnak
 díjára s üdvösségekre a győzelem akkor.

- Mellettünk az erények ura, s nincs más, csak a póre
715 karja ez ellenségnek, a testben van bizodalma.
Hogyha az Úr a reményünk, hát van-e félnivalónk is?
Tudjuk, hogy Sámson széttépett egy vad oroszlánt,
és a szamár állkapcsával vert szét ezer embert:
élni hagyott sokat, ám többet küldött a halálba,
720 rájuk rontva hatalmasan Isten szent erejével.
Nyögte az ég erejét a korcs Góliát, mikor egyszer
egy fiú megcélozta s porba tiporta a gőgjét.
Kis kukac, az volt még csak Dávid, a büszke király is,
s bőszen medvét, vad oroszlánt, szörnyű kutyát elijesztett
725 pásztorbotjával, végzett fél kézzel ezekkel,
s nyolcszáz ellenséget vert le csatázva merészen.
A Makkabeusok növelik hitetek, s a reményt is,
ők ugyanis mind jól tudták, az erény mire képes:
hát, ne remegjetekek ellenségtől már, se haláltól.
730 Méltónak Krisztus ha a vértanúságra nem ítél
minket, a kardot torkunktól majd elveszi, és az
ellenség erejét végül majd viaszozzítja.
Úgy szenvedne, akár Teneosnak városa, vagy mint
Chencres, Mózesztől amikor tengerbe hanyatlott,
735 mint elnyelte a föld Datant, Korachot s Abiramot,
s őket még éltükben folyta körül az Avernus.
Bosszút állva miattunk, Maximianus, a föld majd
megnyílik, vagy a tenger mélye nyel el, vagy az Úrnak
angyala – ő, ki az Úr kardjával banni gyakorlott –,
740 mint Assíria ellen, akképp küzd majd fenyegetve.
Lám, a keresztartónk, fényhordónk két kehely által
kínál vértanúságot: válassz, s idd ki merészen.
Jól derített és szűrt bor bíbora villog emebben,
abban az édesség fényes nektárja vöröslök.
745 Jobbra a vér vöröse, s hitvallás edese balra:
ezt már ittuk, kóstoljuk meg a másik italt is,
ízleljük meg nektárját, hús cseppjei mézét.
Minden gondom elűzi, magamra találok e bortól,
és odabenn ha sajog valamim, gyógyír a sebemre.
750 Ennek a szőlőnek leve az, melyről megígérte
Krisztus, hogy majd együtt issza velünk is a mennyben.
Mért terhellek benneteket csipkés szavaimmal?
Látom, látom már, hogy elég, unjátok a sok szót.
Ott van a szívben a vágy, meg kell érlelni e vágyat:
755 nincs haladék, én sem késsem, menjünk haza gyorsan!
Bízunk és fussunk, bizton tudom én, odaérünk.
Küzdeni kell, ellenségünk nem üres levegő csak:

- szóljatok úgy, ahogy én, s úgy szólok majd, ahogyan ti,
 és a királynak majd elmondom, amit ti beszéltek,
 760 s mondjátok neki el ti is azt, amit én, íme, mondok.
 Hű katonád vagyok én, Caesar, ám hű katonája
 Istennek szintén – ő féltékeny: vele tartok.
 Hosszú küzdésünket elismeri dús adományod,
 ám igaz üdvöt ad ő, s végső, biztos nyugodalmat.
 765 Őt tisztelnünk kell – így őt tisztelve imádjuk.
 Téged szolgálnunk kell – így szolgáljuk a császárt.
 Caesar, megkapod azt, ami jár, mért vágyni olyanra
 emberként, mi azé, aki csillagokat visz az égen,
 s minket megformált, és gyógyított sebeinkben,
 770 és ki teremtd – tetszik vagy nem – néked is, és ha
 bízol ez életben, neked is dús kincseket ad majd?
 Abban az egyben van köztünk, Caesar, a különbség,
 hogy nem félünk téged alárendelni az Úrnak,
 hogy tömjént sosem égetnénk a te isteneidnek,
 775 s nem szertartással tiszteljük: imádjuk az Istent.
 És kiszakítani ezt a szívünkből, nincs a halálnak
 oly félelme, amely tudná, s életszeretet sincs.
 Megbüntetheted a testünket, mert ez a törvény –
 őrijongó zsarnok, vad bandita, bűz útonálló,
 780 kínozz, engedd lelked démonait szabadon most,
 ölj, vág, szúrj, szaggass, tépj csak szét, vad haragodban.
 Tigris, oroslán, medve, kutyák is képesek erre.
 Ez nem rettenet és nem fájdalom ám minekünk, de
 hitványság: nevetünk és szórakozunk mi eközben.
 785 Lásd, a halált fegyvertelenül várjuk, s odaszántan.
 Pál nyújt majd kegyesen feledést sebeinkre, szavával
 serkentvén az öröklétet vágyódva szeretni:
 „Nincs e világon kín, melynél nem több a remény, hogy
 a helyes élet után részünk mennybéli dicsőség.”

Fordította: Kőrösi Imre

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források

Carmina medii aevi

1877 *Carmina medii aevi maximam partem inedita*. Ex bibliothecis helveticis collecta edidit Hermannus Hagenus. Bernae, 1877.

Eucherius

1896 Eucherius Lugdunensis: Passio Acaunensium martyrum. In: *Monumenta Germaniae Historica [MGH]. Scriptorum II. Rerum Merovingicarum. III. Passiones vitae sanctorum aevi Merovingici et antiquorum aliquot*. Ed. Krusch, Bruno. Hannover, 1896. 20–41.

Lactantius

1897 Lactantius: *De mortibus persecutorum*. Ed.: Brandt, Samuel. Pragae, 1897.

Sigebert de Gembloux

1893 Sigebert de Gembloux: *Passio Luciae Virginis und Passio Sanctorum Thebeorum*. Hrsg. v. Dümmler, Ernst. Berlin, 1893. (Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom Jahre 1893.)

Venantius Fortunatus

1881 Venantius Fortunatus: De sanctis Agaunensibus. In: *Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici opera poetica*. Ed.: Leo, Fridericus. Berlin, 1881. 42–43. (MGH Auctores antiquissimi, 4/1.)

1994 Venance Fortunat: *Poèmes. I–II. Texte établi et traduit par Marc Reydellet*. Paris, 1994.

Walafrid Strabo

1882 Walafrid Strabo: Passio metrica anonyma. In: *Mittellateinische Analecten. Jahresbericht des k. k. Staatsgymnasiums in IX. Bezirke in Wien für das Schuljahr 1881/2*. Hrsg. v. Huemer, Johann. Wien, 1882. 5–11.

1884 Walafrid Strabo: Ymnus de Agaunensibus martyribus. In: *MGH Poetae Latini aevi Carolini*. Tomus II. Hrsg. v. Dümmler, Ernst. Berlin, 1884. 367–369.

2. Szakirodalom

Alfonsi-Schmid

1959 Alfonsi, Luigi – Schmid, Wolfgang: Elegie. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. 4. *Dogma II – Empore*. Stuttgart, 1959. 1026–1061.

Antonini

2005 Antonini, Alessandra: Les origines du monastère de Saint-Maurice d'Agaune. Un héritage à étudier et protéger. In: *Mauritius und die thebäische Legion*. Hrsg. v. Wermelinger, Otto. Fribourg, 2005. 331–342.

Bernard de Montmélian

1888 Bernard de Montmélian, Joseph: *Saint Maurice et la Légion Thébéenne*. Paris, 1888.

Bibliotheca hagiographica

1898–1899 *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*. I–II. Ed.: Socii Bollandiani. Bruxellis, 1898–1899.

Blackburn

1871 Blackburn, William Maxwell: *The Theban Legion: A Story of the Times of Diocletian*. Philadelphia, 1871.

Carrié

2005 Carrié, Jean-Michel: Des Thébains en Occident? Histoire militaire et hagiographie. In: *Mauritius und die thebäische Legion*. Hrsg. v. Wermelinger, Otto. Fribourg, 2005. 9–35.

Curtius

1953 Curtius, Ernst Robert: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern, 1953.

Descoeudres

2005 Descoeudres, Georges: Die Richtstätte der Thebäischen Legion als sekundärer Kultplatz. In: *Mauritius und die thebäische Legion*. Hrsg. v. Wermelinger, Otto. Fribourg, 2005. 343–358.

Dinkova-Bruun

2007 Dinkova-Bruun, Greti: Biblical Versifications from Late Antiquity to the Middle of the Thirteenth Century: History or Allegory? In: *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity: The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation*. Eds.: Otten, Willemien–Pollmann, Karla. Leiden–Boston, 2007. 315–342.

Dupraz

1961 Dupraz, Louis: *Les passions de S. Maurice d'Agaune. Essai sur l'historicité de la tradition et contribution à l'étude de l'armée pré-dioclétienne et des canonisations tardives de la fin du IV^e siècle*. Fribourg, 1961.

Meyer – Suntrup

1987 Meyer, Heinz – Suntrup, Rudolf: *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*. München, 1987.

Müller

2007 Müller, Hildegund: The Saint as Preacher: Remarks on a Rare Motif in Late Antique and Medieval Poetry. In: *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity: The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation*. Eds.: Otten, Willemien – Pollmann, Karla. Leiden–Boston, 2007. 275–292.

Näf

2005 Näf, Beat: Eucherius von Lyon, Theodor von Octodurus und ihre Legionäre. Zu den historischen Bedingungen einer hagiographischen Geschichtsdeutung. In: *Mauritius und die thebäische Legion*. Hrsg. v. Wermelinger, Otto. Fribourg, 2005. 95–118.

Palmer

1989 Palmer, Anne-Marie: *Prudentius on the Martyrs*. Oxford, 1989.

Pollmann

2001 Pollmann, Karla: Das lateinische Epos in der Spätantike. In: *Von Göttern und Menschen erzählen. Formkonstanzen und Funktionswandel vormoderner Epik*. Hrsg. v. Rüpke, Jörg. Stuttgart, 2001. 93–129.

2002 Pollmann, Karla: Kontiguität und Eklipse. Zwei Auffassungen von Heiligkeit im hagiographischen Epos der Spätantike. In: *Metaphysik und Religion. Beiträge zur Altertumskunde*. Hrsg. v. Erler, Michael – Kobusch, Theo – Pollmann, Karla. Saur München, 2002. 611–638.

2005 Pollmann, Karla: Poetische Paraphrasen der Passio Acaunensium Martyrum des Eucherius von Lyon. In: *Mauritius und die thebäische Legion*. Hrsg. v. Wermelinger, Otto. Fribourg, 2005. 227–254.

Roberts

1993 Roberts, Michael John: *Poetry and the Cult of the Martyrs. The Liber Peristephanon of Prudentius*. Ann Arbor, 1993.

St Maurice and the Theban Legion

1873 *St Maurice and the Theban Legion. By the author of "Good King Wenceslas"*. London, 1873.

Stolle

1891 Stolle, Franz: *Das Martyrium der thebäischen Legion*. Breslau, 1891.

Wermelinger

2005 *Mauritius und die thebäische Legion. Akten des internationalen Kolloquiums, Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.–20. September 2003*. Hrsg. v. Wermelinger, Otto. Fribourg, 2005.

Woods

1994 Woods, David: The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion. In: *Journal of Ecclesiastical History*, 45. (1994) 385–395.

KARLA POLLMANN POETRY AND SUFFERING

METRICAL PARAPHRASES OF EUCHERIUS OF LYONS' PASSIO ACAUNENSII MARTYRIUM

This article analyses the poetic paraphrases of Eucherius of Lyons' *Passio Acaunensium Martyrum* by Venantius Fortunatus, Walafrid Strabo, and Sigebert de Gembloux. Eucherius' brief prose narrative had a rich textual transmission and manifested its influence both in places of worship and a rich iconographic tradition up to the late Middle Ages. A further aspect of the *Passio*'s reception manifests itself in various versifications of this story that have so far hardly attracted any attention. The paper explores the poetic technique, literary intention, and socio-historical context of the metrical rewritings and highlights the most important changes in the paraphrases in comparison with their prose hypotext. Particular attention will be paid to what extent one can observe specific exegetical additions only possible because of the versification, and significant changes as regards the paraphrastic technique and characteristics through the ages, namely, from late antiquity to the Middle Ages, as exemplified by the selected authors.

Liturgia és gyógyítás a kora középkori szentkultuszban

A lázcsillapító Szent Zsigmond-mise

Tours-i Szent Gergely¹ az 590-es évek elején fejezte be a vértanúk dicsőségét bemutató csodagyűjteményét, amelyben egy fejezetet Szent Zsigmond burgund királynak szentelt.² Zsigmond szakított apja ariánus hitével, katolikus lett, és 515-ben Agaunumban monostort alapított Szent Móric és a thébai légió mártírjainak tiszteletére. Nem sokkal később a frank–burgund háborúban Klodvig frank király fia, Chlodomer lemészárolta Zsigmondot és családját, majd testét az Orléans melletti Saint-Peravy-la-Colombe kútjába dobta. Ott maradt egészen addig, amíg Venerandus apát 535 táján meg nem találta, és eltemettette a Szent Móric-apátságban.³ Szent Zsigmond kultusza az ez utáni fél évszázadban alakult ki, különösen a láz ellen kérték közbenjárását.⁴ Tours-i Gergely szerint „amikor a meghűlésben szenvedők jámboran misét mondatnak Szent Zsigmond tiszteletére, s felajánlást tettek Istennek a király lelki üdvéért, megszűnt a hidegrázásuk, elmúlt a lázuk, és újból makkegészségesek lettek”.⁵

Gergely utalása a Szent Zsigmond tiszteletére mondott misékre nemcsak azért figyelemre méltó, mert ez a legkorábbi adat a burgund szent király emlékének ünnepléséről, hanem azért is, mert azt mutatja, hogy a fogadalmi vagy votív mise (*missa votiva*) mint újítás a latin liturgiában már a késő antikvitásban megjelent. A fogadalmi mise annyiban különbözik az eucharisztia bemutatásának hagyományos formáitól, hogy a helyi egyház tagjainak kérésére meghatározott szándékra ajánlják fel.⁶ A Szent Zsigmond tiszteletére mondott szentmisék tehát azért egyediek, mert egy bizonyos szent közbenjárását kérik egy bizonyos szándékra, a lázas betegek gyógyulására. Mivel a Zsigmond-mise legrégebb változata a *bobbioi misz-*

* Egyetemi tanár, Connecticut College.

1 A tanulmány eredeti megjelenése: Paxton, Frederick S.: Liturgy and Healing in an Early Medieval Saint's Cult: The Mass „In Honore Sancti Sigismundi” for the Cure of Fevers. In: *Traditio*, 49. (1994) 23–43.

2 Tours-i Gergely: *Liber in gloria martyrum*. In: MGH SS rer. Merov. 1. 2. 74. fejj., 537. Angol fordítás: *Glory of the Martyrs*, 96–97. A szöveg datálásáról: Krusch, 451–456. és Van Dam, 4–5.

3 Theurillat, 1954. 84.

4 Zsigmond kultuszáról lásd: Folz, 1954; Folz, 1984; Zöllner, 1957; Graus, 1965. 396–398.; Paxton, 1993.

5 „Nam, si qui nunc frigoritici in eius honore missas devote celebrant eiusque pro requie Deo offerunt oblationem, statim, compressis tremoribus, restinctis febribus, sanitati praestinae restaurantur.” Tours-i Gergely: *Liber in gloria martyrum*. 537.; angol fordítás: *Glory of the Martyrs*, 97.

6 Lásd: Häussling, 1973; Angenendt, 1983.

szálé néven ismert kódexben jelenik meg, a kutatók gyakran hivatkoznak rá, amikor e kora középkori liturgikus könyv keletkezési idejét és származási helyét próbálják meghatározni.⁷

Dom Paul Cagin a *Paléographie musicale* sorozat ötödik kötetéhez írt bevezetőjében hosszasan bizonygatja, hogy a bobbiói misszálé Szent Zsigmond-miséje abból a még korábbi miséből alakult ki, amelyet a Zsigmond által alapított agaunumi apátság szerzetes liturgikusai kreáltak. Úgy érvel, hogy a Szent Móric-apátság szerzetesei eredetileg a gallikán liturgia stílusában komponálták meg a fogadalmi misét, de amint Zsigmond kultusza elterjedt a római rituálét követő vidékeken, azonnal átírták római stílusban. Cagin szerint a Szent Zsigmond-mise adaptált változatát használta a monzai longobárd udvar Agilulf király (591–615/16) uralkodása alatt, akinek felesége, Theodelina katolikus volt, s aki 612-ben megalapította a bobbiói monostort. Agilulf udvarában figyelt fel az ír misszionárius Szent Kolumbán erre a misére, amelyet más római misékkal együtt belefoglalt a bobbiói misszálé ír törzsanyagába.⁸ Bármi meggyőzőek is legyenek, Cagin következtetései pusztá feltevések, tekintve hogy a bobbiói misszálé keletkezési idejét és származási helyét illetően még ma sincs konszenzus a kutatásban. Vagy Észak-Itáliában szerkesztették a 7. században, vagy Frankföldön a 8. században, közvetlen és közvetett forrásai azonban ismeretlenek.⁹ A bobbiói misszálé Szent Zsigmond-miséje tehát vagy frank, vagy itáliai szerkesztmény.¹⁰ Annyi biztos, hogy egy elveszett eredeti misekönyv részben romanizált változata.

Egy korábbi tanulmányomban bemutattam Szent Zsigmond kultuszának eredetét és 6–9. századi történetét.¹¹ A szent lázgyógyító hírét nem annak köszönheti, hogy ő maga csodás módon gyógyult fel lázbetegségből, ahogyan azt Valentiai Apollinarius *Szent Zsigmond-életrajza* nyomán néhány kutató véli.¹² Bonyolult összefüggések, képzettársítások és a kor sajátos viszonyai állnak ennek a háttérében. Például az, ahogyan a frankok a szent holttestével bántak, végleges temetkezési helye, Agaunum topográfiája és lelkisége, nem utolsósorban pedig a szerzetesek, püspökök és királyok küzdelme a hatalomért és a függetlenségért a 6. századi Burgund Királyságban. A korabeli hagiográfiai szövegek ezt a harcot a gyógyító erő kisajátításáért folytatott versengés formájában tükrözik. Jelen tanulmány Szent Zsigmond miséjét vizsgálja, nem a bobbiói misszálé eredetére kívánok újabb érveket találni, hanem azt szeretném bemutatni, hogyan állt a kora középkori ember a betegség mindenütt jelen lévő problémájához.

7 Mabillon–Germain, 1687. I. 273–277. A bobbiói mise szerkesztett változata: Wilmart–Lowe–Wilson, 1920. 101–102. A miséről: Cagin, 1896; Wilmart–Lowe–Wilson, 1924. Ritkán az is előfordult, hogy egyik-másik kutató önmagában vizsgálta ezt a misét: Franz, 1902. 191–203.; Gastoué, 1903.

8 Cagin, 1896. 134., 161–176., 197–198.

9 1924-ben írt cikkének (*The Bobbio Missal: Notes and Studies*) bevezető részében Wilmart visszavonta korábbi, Caginnal szemben írt kritikáját, és egyetértett vele abban, hogy a bobbiói misszálé észak-itáliai eredetű (Wilmart–Lowe–Wilson, 1924. 94–105.). Lowe paleográfiai alapon a 8. század és a frank eredet mellett érvelt. Osztotta a véleményét Bernhard Bischoff. Vö. Gamber, 1963. 167–168.; Vogel, 1986. 323–324.

10 Wilmart–Lowe–Wilson, 1924. 28.

11 Paxton, 1993.

12 Franz, 1902. 195–196.; Folz, 1958. 325.

A szentek sírjánál történő drámai és azonnali gyógyító csodák a 6. századi Gallia vallási kultúrájának meghatározó elemei voltak. A csodás gyógyítások, amelyek során a beteg függő viszonyba került a szenttel, olykor úgy is, hogy a szent helyen maradt és ott szolgálta őt, Peter Brown szerint a posztrómai, barbár nyugati királyságok új társadalmi és hatalmi viszonyait tükröző hierarchikus „gyógyító modell” alkotnak.¹³ A Szent Zsigmondnak felajánlott mise ezzel szemben nem kötelezte a lázas betegeket, akik túlságosan gyengék voltak az utazáshoz, hogy elzárándokoljanak a szent sírjához a Rhône folyó partjára a Genfi-tó délkeleti csücskébe, hanem mindenütt részesülhettek a szent gyógyító erejéből, ahol Szent Zsigmond miséjét ismerték és énekelték. A fogadalmi mise sikere révén Szent Zsigmond lett az az első középkori szent, aki egy meghatározott betegség gyógyítására szakosodott, és az első, akinek gyógyító ereje nem korlátozódott ereklvéinek helyszínére. A Szent Zsigmond-mise jelentős újítás nemcsak a szentek „beteggondozási” gyakorlatában, hanem abban is, hogy a gyógyítás folyamatába bevonta a papokat is, akik összehangolták és továbbbították híveik és saját maguk imáit. A Szent Zsigmond-mise kezdetei és elterjedése rávilágítanak a betegségre adott kora középkori válaszok egyik kevésbé ismert fajtájára: a papok által bemutatott liturgia keretei között végbemenő rituális gyógyításra.

A Szent Zsigmond-mise elterjedése

Annak ellenére, hogy sok kora középkori misekönyvben és szakramentáriumban nem szerepel, a Szent Zsigmond-misést széles körben ismerték és alkalmazták.¹⁴ A Tours-i Szent Gergely által a 6. század végén említett és a bobbioi misszáléban rögzített változat az eredeti miséből alakulhatott ki.¹⁵ A mise elterjedése a 8–12. század között (nincs két azonos közöttük), azt tanúsítja, hogy a latin egyházban széles körű érdeklődés mutatkozott a betegekért való mennyei közbenjárás ezen új formája iránt. A bobbioi misszálé után a fennmaradt legrégebbi példák a 9. századi aquitaniai (Angoulême) és burgundiai (Autun) szakramentáriumokban bukkannak fel.¹⁶

13 Brown, 1981., 114–120. Vö. Rousselle, 1976.

14 Cagin, 1896. 173. nem tudott a 8. és 9. századi frank példákról, Franz, 1902. 191–203. pedig csak a bobbioi misével foglalkozott, és annak 10. századi, Sankt Gallen-i változataival. Folz, 1958. 340–341. többnyire késő középkori liturgikus szövegek alapján azt hangoztatta, hogy a kultusz két központból sugárzott ki: az Orléans közeli Saint-Mesmin de Micy-apátságból, ahonnan Franciaország déli része irányába terjedt, és Saint-Maurice d’Agaune-ból, ahonnan Itáliát és Svájcot érte el. Az én vizsgálataim is alátámasztják ezt (ugyan a Saint-Mesmin-apátság azonosítása csupán sejtésen alapszik). Csak a 9. század végéről és a 10. századról állítható biztosan, hogy Németalföldre és Németországba terjedt tovább a kultusz.

15 Gergely azzal emlékezett meg Agaune-hoz fűződő kapcsolatairól, hogy a tours-i székesegyházat ismételtén Szent Móric nevére szentelte fel. Lásd: Tours-i Szent Gergely: *Libri historiarum* X. 10.31. In: MGH SS rer. Merov. 1.2. 534.; Farmer, 1991. 54–55., 232–235.

16 Párizs, Bibliothèque nationale de France (BnF) lat. 816, fol. 115v. *Missa sancti Sigismundi regis quae pre (sic!) febribus cantare debet* (kiadva: Saint-Roch, 1987. 251.). Ez a szakramentárium talán a Saint-Cybard-apátság terméke, Pepin le Bref aquitaniai pusztításai (760 és 768) után és 820 között keletkezhetett valamikor. Berlin, Staatsbibliothek, MS Phillipps 1667, fol. 184r. *Missa sancti Sigismundi* (töredék) (kiadva:

A 9. század végéről és a 10. század elejéről három észak-italiai verziót,¹⁷ két kelet-frankföldit (Lorsch és Echternach)¹⁸ és legalább két nyugat-frankföldit (Tours) azonosítottam.¹⁹ A 10. századi liturgikusok beillesztették a misét az új liturgikus könyvekbe (Winchcombe, Reims, Angers, Fulda, mainzi Szent Albanus-apátság, Sankt Gallen).²⁰ A régi szertartáskönyvek üres lapjaira is felírták (Saint-Germain-des-Prés, Asti, Bergamo, Padova).²¹ A 11. századra a mise elterjedt Hispániában, Észak-Itáliában és az Alpoktól északra is.²²

Heiming, 1984. 2022–2025. sz.). Bár Heiming megjegyezte (uo. VI–VII.), hogy ez a fóliáns hiányzik a 183. és a 184. fóliánsok közül, Szent Zsigmond megcsonkított miséje (egy kollektá utolsó sora, prefáció és két áldozás utáni könyörgés) ebben a kiadásban azért a „Super Agnum in Pascha” rubrika alatt megjelenik a fol. 183v-n, ami zavaró tény az azonosításában. Lásd még: Moeller, 1980–81. 956., 997. sz., melynek segítségével nekem azért sikerült megtalálnom.

17 Vatikán, Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), MS lat. 377, fols. 91r–92r. *Missa sancti Sygismundi regis et martyris* (Rehle, 1970. 83–84.). Milánó, Biblioteca Ambrosiana, MS A24bis inf., fols. 295r–297r. *Missa in honore sancti Sigismundi regis ac martiris pro infirmantibus* és *Alia missa sancti Sigismundi* (töredék) (Heiming, 1969. 191–193. 1319–1323., 1324–1326. sz.).

18 BAV, MS Pal. lat. 485, fol. 15r–v. *Missale in nat(ale) Sigismundi*. Lorsch, ca. 900. (Paxton, 1990a. 11.). BnF lat. 9433, fol. 125. *Passio s. Sigismundi regis et mart(yris) Missa contra quartanum typum*. Echternach, 895–900. (Leroquais, 1924. I. 124.; Cagin, 1896. 170–171.). Ennek a kéziratnak a 9. század végi keletkezési idejét megállapította: Nordenfalk, 1931. 211–212.

19 Három tours-i szakramentáriumban négy másolatban található meg a mise: BnF nouv. acq. lat. 1589, fol. 102.; Tours, Bibliothèque Municipale, MS 184, fol. 184.; és BnF lat. 9430, fols. 33v és 262r. *Missa s. Sigismundi pro febribus*. A BnF Nouv. acq. 1589 (TU2) a Szent Móric-székesegyház számára készült a 10. század utolsó negyedében. A másik két kézirat két szakramentáriumból átvett vegyes anyagot tartalmaz. Egyet a Szent Márton-apátságnak írtak 875 és 900 között (TU1), egy pedig kibővített másolata ugyanennek, ami a székesegyház használatára készült a 10. század elején (TU3). Deshusses, 1979. II. 196–197. a misét a TU1 és a TU2 szövegeiből szerkesztette, és bár különbséget tett a két változat között, azt már nem jelezte, hogy a TU1 változata az egyiken vagy a másikon alapszik (vagy mindkettőn), amikor abban a szakramentáriumban kétszer feltűnik (BnF lat. 9430, fols. 33v és 262r). A TU3 miséje valószínűleg ugyanaz, mint a TU1 fol. 33v-n található (mivel mindkettő megjelenik a szentek közös részei után, illetve a templomszentelési mise után). De a kéziratokat nem állt módomban közvetlenül ellenőrizni. Vö. Leroquais, 1924. I. 46., 50., 52.; Deshusses, 1982. III. 55–59.

20 Orléans, Bibliothèque Municipale, MS 127, fol. 329. *Missa in honore s. Sigismundi regis et mart, et pro febricitantibus* (Leroquais, 1924. I. 91.), az angliai winchcombe-i apátságból átvive Fleurybe a 11. század elején. Reims, Bibliothèque Municipale, MS 214, fols. 119v–120r. *Missa de (sic!) s. Sigismundi regis contra febris* (Leroquais, 1924. I. 93.; Cagin, 1896. 171–172.), helytelenül azonosítva a 10. századdal. Angers, Bibliothèque Municipale, MS 91 (83), fol. 261. *Missa in honore s. Sigismundi regis et mart* (Leroquais, 1924. I. 73.; Cagin, 1896. 170–171.). Göttingen, Universitätsbibliothek, MS Theol. 231, fols. 183v–184r. *Missa pro illo qui febre continetur* (Richter–Schonfelder, 1912. 278–279). Bécs, Nationalbibliothek, MS lat. 1888, fols. 67r–68v. *Missa sancti Sigismundi pro febribus* (Franz, 1902. 202.). Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, MSS 338–341. (Franz, 1902. 198–202.). A Sankt Gallen-i kéziratokról lásd még: Scherrer, 1875. 118–120.

21 BnF lat. 2291, fol. 19r. *Missa s. Sigismundis regis pro febribus* (a Saint-Amand-kolostorban írták körülbelül 875–876-ban) (Deshusses, 1982. III. 41.; Leroquais, 1924. I. 56.). A mise egyébiránt nem került bele a 9. század végén Saint-Amand-ból áradó fontos szakramentáriumokba. Párizs, Bibliothèque Mazarine, MS 525, fol. 98v. *Missa s. Sigismundi regis pro febricitantibus* (Gastoué, 1903. 252–254.). Bergamo, Biblioteca del Clero di Sant’Alessandro in Colonna, MS 242, fols. 15v–16v. *Missa sci Sigismundi (pro his) qui febricitantur* (Paredi, 1962. 32–33.). Padua, Biblioteca Capitolare, D47, fol. 160r. *Missa in honore s. Sigismundi* (Mohlberg, 1927. XXII–XXX.).

22 Vich, Museo Episcopale, MS 66, fols. 65r–66r. *Missa sancti Sigismundi regis*. (Olivar, 1953. 193–194). Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, MS Aedil. 123, fol. 80r. *Missa s. Sigismundi pro febricitantibus* (Cagin, 1896. 164–165.; Ebner, 1896. 33–35.). BnF lat. 820, fol. 12r–v. *Missa s. Sigismundi pro febribus* (Leroquais,

A Szent Zsigmond-mise távlati sikere kezdetben korántsem volt biztos. A Szent Móric-apátság szerzeteseinek egyáltalán nem volt könnyű dolga szentként és mártírként prezentálni Zsigmondot. A 6. század elején a szentkultusz gyerekpőben járt, és példa nélkül állt, hogy egy világi embert, aki nem a hit védelmében vesztette életét, és ráadásul kegyetlenül meggyilkolta saját fiát, szentként tiszteljék. Tours-i Gergely 576 előtt *A frankok története* harmadik könyvében úgy mutatja be Zsigmond burgund királyt,²³ mint az agaunumi Szent Móric-apátság alapítóját, aki megölte saját fiát, a frankok keze általi halálát pedig Isten igazságos büntetésének példájául állította, amely annak ellenére lesújtott rá, hogy bűnéért a Szent Móric-apátságban vezekelt.²⁴ Amennyiben Tours-i Gergely szövege a közvélekedést tükrözi, Zsigmond tisztelete és gyógyító híre ekkoriban még csak Agaunumra és Burgundiára korlátozódott. A kultusz azonban még itt is lassan indult be. Az agaunumi szerzetesek nem írtak életrajzot vagy szenvedéstörténetet a szentről, hogy tiszteletét fellendítsék, csak a lázbetegek gyógyítására szolgáló votív misét terjesztették.²⁵ A fogadalmi mise ugyanakkor rögtönzött, találékony megoldás is lehetett a szervezett Zsigmond-kultuszra akkor, amikor még elevenen élt a király életének és korának emlékezete.²⁶

Az, hogy a 6. században kétségbe vonták Zsigmond életszentségét és gyógyító erejét, kiderül a minden bizonnyal Agaunumban összeállított mise szövegéből is. Az imádságok a római keresztény antikvitásban gyökerező gondolatokból és kifejezésekből merítenek. Kifejezik azt a hitet, hogy Zsigmond képes közbenjárni a lázas betegekért a mennyei király udvarában, és megfogalmazza az Isten irgalmába és gyógyító hatalmába vetett bizalmat. De az is kihallatszik belőlük, hogy a Szent Móric-apátság szerzetesei nem hangoztatták mindenáron Szent Zsigmond hatalmát és közbenjárását. Ez derül ki abból az imádságból, amely valamennyi 8–12. századi miseváltozatban szerepel. Az ima kétségkívül a hívek miséjének bevezetőjeként szolgált (*praefatio missae*) a gallikán liturgiában.²⁷ Az eredeti gallikán forma a híveket szólítja könyörgésre, ezt a római liturgiában Istenhez szóló könyörgésként írták át.²⁸ A régebbi könyörgés a bobbioi misszálé latin szövege alapján így szól: „Könyörögjünk, drága testvéreim, a Mindenható Úrhoz, aki apostolai és vértanúi által

1937. I. 293., salzburgi pontifikálé). Montecassino, Archivio della Badia, MS 426. 57–58. *Missa Sigismundi regis et martyris pre febre canenda* (Ebner, 1896. 102.). Más példákat lásd: Leroquais, 1924. I. 101. (Figeac), 113. (Saint-Meen), 116. (Reichenau), 119. (Metz), 144. (Saint-Denis), 158. (apátság Limousin körzetben), 174. (Besançon), illetve Cagin, 1896. 164–173. A Brit-szigeteken egyetlen példát sem ismerek a mise meglétére.

23 Tours-i Szent Gergely: *Libri historiarum*. Magyarul lásd: Tours-i Gergely: *Korunk története*.

24 Tours-i Szent Gergely: *Libri historiarum* 3. 5–6.

25 Egy passió végül is valóban feltűnt a 8. században vagy a 9. század elején, de nem Agaune-ban. *Passio sancti Sigismundi regis*. In: MGH SS rer. Merov. 2. 329–340.

26 A történelem „nem különösebben szent” szereplőiről készült hagiográfiák kialakulásáról: Fouracre, 1990. 3–38.

27 Cagin, 1896. 168.

28 A meghívásról, amely egy speciálisan gallikán imaforma, lásd: Jungmann, 1951. I. 366–367. A 10. századtól megszűnik az a nyelvtani kuszaság, aminek egyértelműen a diszpozitív hangról a közvetlenül megszólító (vocativusos) beszédmódra való átállás volt az oka, és már csak vokatív változatokkal lehet találkozni. A korábbi konfúzió érhető tetten a bobbioi szövegekben (lásd: 7. jegyzet).

az egészség különböző ajándékaiban részesít bennünket, hogy irgalmasan hallgassa meg szolgájának, Zsigmondnak imáit, és tegye nyilvánvalóvá előttünk érdemeit azáltal, hogy a harmadnapos láztól gyötört N. szolgáját meggyógyítja.”²⁹

Az imádság első fele rögzíti, hogy az apostolok és a vértanúk egyik szerepe Isten gyógyító hatalmának a közvetítése. A gall liturgia jellegéből következően a pap maga nem összekötő kapocs a közbenjárás láncolatában, hanem a gyülekezet imájának igazgatója és szervezője. Az imádság második fele a gyülekezetnek azt a reményét juttatja kifejezésre, hogy Isten meggyógyítja, akiért a misét mondják, és azzal, hogy Isten így tesz, rávilágít arra is, hogy Zsigmondnak különleges közbenjárói szerep jut a lázas betegségben szenvedők, különösen a malária³⁰ áldozatainak Isten keze általi meggyógyításában. Az, ahogy az ima sejteti a király mennybéli jogállásának bizonytalanságát, Tours-i Szent Gergelynek azt a kijelentését juttatja eszünkbe, miszerint az általa ismert misét Zsigmond tiszteletére és „nyugalmát kérve” (*„eiusque pro requie”*) mondták.³¹ Ezért az eredeti mise bemutatása egyaránt történt magáért a királyért, és azokért, akik gyógyulásukat kérve az ő nevét hívták segítségül. Óvatos elmozdulást jelent Zsigmond kultuszának agaune-beli megjelenése: a mise egyszerre került bemutatásra a király tiszteletére és az ő szent voltának megerősítésére. A csodák nevének azt a jó hírt munkálták itt a földön, hogy a lázbetegnek közbenjárójaként különleges az ő státusza a mennyben.

Biztos vagyok abban, hogy a „lázas betegekért [közbenjáró] Szent Zsigmond emlékére” készült mise, amelynek forrása egy 10. századi kézirat Sankt Gallenből, egy másik olyan imát őrzött meg, amit Gergely ismert.³² A mise két szekretájának egyikébe foglalt imáról van szó, és nem is találkozunk vele máshol, csak ebben a Sankt Gallen-i kéziratban. Mi több, a legtisztább késő ókori liturgia stílusában íródott. „Fogadd kegyesen könyörgéseinket, Urunk, szolgád, Zsigmond király lelkéért és szelleméért, akiért a magasztalásnak ezt az áldozatát neked felajánljuk, és kegyeskedj őt kegyesen szentjeid társaságába fogadni.”³³

29 Bobbioi misszálé (Wilmart-Lowe-Wilson, 1920. 101.): „Omnipotentem dominum qui per apostolos et martires suos, diversa sanitatum, dona largiatur, fratres dilectissimi deprecimur, ut huic seruo suo ill. qui typum quartani uixatione fatigatur, fidelis, famoli sui sigismundi, precibus clementer, occurras, dum nobis illius facit, merita isti conferas medicinam.” A középkori liturgikus szövegek olvasásához: Blaise, 1966; Blaise-Chirat, 1954; Ward-Johnson, 1989.

30 A negyednapos láz malária lehet, ám ez a kérdés külön vizsgálódásokra szorul. A malária kultúrtörténetéről lásd: Grmek, 1989. 245–283.; Wilson, 1993. 382–394. Peregrine Horden nemrég felvetette, hogy a kora középkori sárkányölő történetek értelmezhetők úgy is, mint a malária és a hozzá hasonló betegségek sikeres megállításának allegóriái (Horden, 1992). Ha ez igaz, új jelentőséget kap az az eshetőség, amire Zöllner utalt, hogy a lázas betegségeket gyógyító Zsigmond a sárkányölő germán népi hősökhöz, így Beowulfhoz és Sigurdhoz hasonlatos. Zöllner, 1957. 8–9.

31 Tours-i Gergely: *Liber in gloria martyrum*, 537.

32 Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, MSS 399. 50. *Missa in commemoratione s. Sigismundi pro febricitante* (Franz, 1902. 198–199.).

33 Franz, 1902. 199.: „Propitiare Domine supplicationibus nostris pro anima et spiritu famuli tui Sigismundi regis, pro qua tibi offerimus sacrificium laudis, ut eam sanctorum tuorum consortio sociare digneris.” A „pro anima et spiritu” fordulat egyszerűen úgy értendő: „pro anima”, ami egyszerre jelezheti az ima gallikán eredetét és ősiségét; lásd: Paxton, 1990b. 58–59. Az ima nyelvéről: Blaise, 1966. 181–182., 441–442.

Teljesen egyértelmű ennek az imának a szándéka. A liturgikus felajánlás nemcsak a betegek javára fogalmazódik meg, hanem a halott királyért is, aki ekkor még nem emeltetett azok sorába, akik Isten trónusa körül állnak. A mise, amely az előzőleg már megvizsgált hívást is tartalmazza, ebben a szekretában is kettős üzenetet hordoz, amire Gergely is utalt. Mégis ez az imádság példa nélkül való, és más könyörgés sem került elő a király lelkének nyugalmaért, bármily nagy számban is léteznek e misének változatai. Az, hogy Sankt Gallenen kívül nyoma sem lelhető fel ennek a tradíciónak, még a bobbíói misszáléban sem, arra utal, hogy a 8. századra már semmi bizonytalanság nem maradt abból a korábbi ambivalenciából, ami Zsigmond szent és mártír voltát, illetve közbenjárói szerepét övezte.³⁴ Hogyan történhetett ez?

Marius Aventicensis 581-ben befejezett, részben Gergely *Históriájára* épülő *Krónikájának*³⁵ a király haláláról szóló része érzékelteti ezt a változást. Az, hogy Marius megemlíti, hogy Zsigmondot „elárulták a burgundok”, és hogy „szerzetesi habitusban” Frankföldre vitték, mutatja, hogy a róla alkotott kép ekkor még az átalakulás folyamatában volt. Amint azt František Graus úttörő jellegű, a kora középkori szentségfogalomról szóló tanulmányában kimutatta, egy halott király szentté avatásának folyamatába szükségszerűen beletartozott, hogy szerzetesként mutatták be, vagy áldozatként, akit nem csatában ért a halál, hanem árulás folytán került ellenségei kezére, vagy éppenséggel azért hal meg, mert elutasította a harcot.³⁶

Marius rövid feljegyzése mindkét elemet tartalmazza. Ezt követően, tucatnyi évvel azután, hogy Marius a *Krónikát* megírta, Gergely finom árnyalatokkal átírta a király haláláról szóló beszámolót *Históriájában* oly módon, hogy azt bele lehessen illeszteni *A mártírok dicsőségébe*. Az így létrejött új szövegben Gergely már nem Isten bosszújaként és nem büntetésként mutatja be a király halálát, hanem egy akkor népszerű módon úgy, mint ami által Zsigmondnak alkalma kínálkozott a bűnei miatti vezeklésre.³⁷ A Szent Zsigmond tiszteletére mondott misében a csodák bizonyítékai Isten megbocsátásának, valamint annak, hogy Isten befogadta őt a „szentek társaságába”.³⁸ Gergely szemében a mise eredeti formá-

34 Az a tény, hogy sem Franz, sem Folz számára nem voltak ismertek a mise 8. század végi és 9. század eleji változatai, arra indította e szerzőket, hogy olvasatukban félreértelmezték a Sankt Gallen-i mise szekretáját, azt gondolva róla, hogy állandó tradíció maradt a szent gyógyító hatalma körüli bizonytalanság, és nem csak a kultusza 6. századi kezdeteinek elszigetelt bizonytalanságáról van itt szó. Vö. Franz, 1902. 199–200.; Folz, 1958. 331–332.

35 Marius: *Chronica*, anno 523. In: MGH AA 11. 235.: „*Sigismundus rex Burgundionum a Burgundionibus Francis traditus est et in Francia in habitu monachale perductus ibique cum uxore et filiis in puteo est proiectus.*” Marius számos olyan agaune-i esetet feljegyzett, amelyekről más források nem szólnak, például azt az incidenst, amikor a szerzetesek 565-ben megtámadták a helyi püspököt és kíséretét (uo. 237.). Szent Zsigmond kultusza terjesztésének módszereiben ez a feszültség is visszaköszönhetett; erről lásd: Paxton, 1993.

36 Graus, 1965. 393., 427–433. Lásd még: Nelson, 1973. 39–44.

37 Tours-i Gergely: *Liber in gloria martyrum*. 74. feje. 537.: „...paenitentiam egit, deprecans, ut quaecumque deliquerat in hoc ei saeculo ultio divina retribueret, ut scilicet habeatur in iudicio absolutus, si ei mala quae gesserat, priusquam de mundo decedat, repensetur.”

38 Uo. „...quem in consortio sanctorum adscitum ipsa res quae geritur manifestat.”

ja elérte a célját. Isten meghallgatta népének imáit, és befogadta Zsigmondot a mennyei szentek közé.³⁹

A szoros összefüggést aközött, hogy Gergely másként mutatta be a királyt, és aközött, hogy milyen tapasztalata volt a Szent Zsigmond tiszteletére mondott misével kapcsolatban, abban is megmutatkozik, ahogy a *consortio sanctorum* kifejezést használta, amely megjelenik mind *A mártírok dicsőségében*, mind a Sankt Galen-i mise szekretájának záró invokációjában. Kitűnik belőle, hogy a misében már nem látták szükségesnek a király lelke nyugalmáért mondott imát. Miután Zsigmond elnyerte a helyét a mennyei udvarnál, nyugodtan koncentrálhatott a lázas betegekért való közbenjárásra, illetve mindazokra, akik hozzá fordultak segítségért.

Gergely Zsigmond szentsége melletti bizonyágtételén kívül más bizonyítékok is léteznek arra, hogy a 6. század vége felé beérett a halott király kultusza: feltűnik Zsigmond neve *Jeromos martyrologium*ában. Ez egy útmutató a szentek napjainak liurgikus megünnepléséhez, amit a római egyházi naptár alapján először az 5. században állítottak össze. December 25-ével kezdődően az egyházi év minden napjára vonatkozóan rövid feljegyzéseket tartalmaz az egyes napok szentjeinek neve mellett az elhalálozásuk vagy eltemetésük helyéről, és egyéb adatokkal szolgál. Ez a martirológium Burgundiában nyerte el végleges formáját, valószínűleg Auxerre-ben, 561 és 592 között.⁴⁰ Ebben a keretben a naptár május 1-jére teszi Zsigmond király emléknapját.⁴¹ Bármi legyen is a kapcsolat Gergely műve és Zsigmond nevének a Jeromos martirológiumába történt felvétele között, bizonyára mindkettő segítette gyógyító hírének, illetve a nevében mondott misének a terjedését.

A kezdeti sikerre alapozva Szent Zsigmond miséje a következő századokban Burgundiából és Orléans-ból indult el hódító útjára. Nem meglepő, hogy a legkorábbi, bobbioi változat után Burgundiából és Frankföldről a Loire-től délre terjedt el elsőnek, de az autuni és angoulême-i szakramentáriumok miséi a tradíciónak nem abból a talajából nőttek ki, mint a bobbioi. Dom Cagin elemzése a mise előfordulásait a prefációjuk bobbioi misszáléban található prefációhoz való viszonyuk alapján csoportosította.⁴²

Prefáció

Én most egy másik megközelítést alkalmazok. A mise legtöbb változatának olyan a prefációja, amelyben található valami közös a bobbioi mise prefációjával, ugyanakkor az angoulême-i szakramentárium és a 9. századból a tours-i Szent Márton-apátság

39 Politikai motiváció is dolgozott itt. Ekkortájt Gergely Burgundia soros királya, Guntram kedvéért is támogathatta a Zsigmond király szentségéről szóló híreket. Guntram ugyanis sokat köszönhetett királyi elődjének (Folz, 1958. 320., 326.). A Zsigmond kultusza iránt megélnkülő érdeklődés a Szent Móric-apátság Guntram általi újjáépítésével is összefüggésbe hozható a monostor longobárdok általi elfoglalása után (574-ben). Vö. Marius: *Chronica*, 239.; Theurillat, 1954. 105.

40 Dubois, 1978. 29–34.

41 Folz, 1958. 327–328.

42 Cagin, 1896. 168–173.

gi templomból való változat prefációja nem mutat semmilyen rokonságot a bobbioival.⁴³ Mi több, van a szövegtnak egy fontos csoportja, melyek prefációja az angoulême-i prefáció szavait a bobbioi misszálé prefációja középső részével együtt hozza. Ezért szeretnék először egy pillantást vetni az angoulême-i prefációra, majd a bobbioi misszálénak azon részeire, melyek a szövegtnak túlnyomó részével meg-egyeznek, s arra, hogy miként alakultak ki ezeknek különböző változatai; végül pedig a tours-i prefációt vizsgálom meg. Nem annyira a különféle verziók pontos kapcsolódási pontjai érdekelnek, hanem az a folyamat, amelynek keretében a 7–10. században élt liturgisták egymástól eltérően fejlesztették tovább a liturgiákon belül Szent Zsigmondnak mint a gyógyító erő forrásának a tiszteletét.

Az angoulême-i szakramentárium prefációja, ellentétben a *Szent Zsigmond király lázas betegekért énekelendő miséjével*, nem említi Zsigmond nevét, sem a mise szándékát, hanem a betegség ajándékáért mond köszönetet Istennek. „*Atyánk, mindenható és örökkön élő Istenünk, Jézus Krisztusnak, a mi Urunknak hála, mindig és mindenhol jól vagyunk. Te megpróbálsz testben élő szolgálódat, hogy növekedhesse-nek lelkieben, amikor világosan kinyilvánítod szereteted dicsőséges gyógyító erejét, hogy maga a betegség munkálhassa bennünk az egészséget.*”⁴⁴

Ez egy valóban nagyon régi római imádság, amit a veronai szakramentárium-ban találtak meg először, és amely egy *post infirmitatem* ima.⁴⁵ A római imákra jellem-ző a betegség valóságának ez a pragmatikus elfogadása és az e világi életre helyezett hangsúly. Egyúttal a betegségek spirituális jelentőségére is ráirányítják a figyelmet, különösen azzal, ahogy a *salus* és *saluatio* kifejezéseket használják, melyek az ókori latin nyelvben egyszerűen azt jelentették, „egészség”, illetve „gyógyulás”, a keresz-tény beszédmód azonban „megváltás” jelentést is tulajdonított e szavaknak. Míg a mise egésze félreérthetetlenül gyógyulásért fordul Szent Zsigmondon keresztül Isten-hez, a prefáció arra emlékezteti a betegségben szenvedőt és a rokonait, hogy a be- tegségben ajándékot kell látniuk, amely által Isten mind az egészséget, mind a meg- váltást munkálja.⁴⁶

Nem lehet kizárni, hogy a Szent Zsigmond-mise prefáció nélkül érkezett Angoulême-be, és hogy e szöveget már ott illesztették bele. Az is lehet, hogy érin- tetlenül járt körbe a szöveg. Egy kutató az angoulême-i misét egyenesen a római változatnak nevezte.⁴⁷ Egyéb imái rendszeresen előfordulnak a mise más változatai-

43 Nem foglalkozom azokkal a változatokkal, amelyek a gallikán elhívó formula valamelyik változatát hasz- nálják (*Qui per sanctos apostolos tuos et martyres*) prefációként: azaz, melyek a Sankt Gallen-i és a fuldai szakramentárium-ban vannak (lásd: 20. jegyzet), és amelyeket Cagin tárgyalt a 10. századi bobbioi, bixe- ni és tirol-i könyvek tartalma kapcsán (Cagin, 1896. 169.).

44 *Liber sacramentorum Engolismensis*, 251. (Saint-Roch, 1987.): „*UD. Qui famulos tuos ideo corporaliter uerberas, ut mente proficiant, patenter ostendens quod sit pietatis tuae praeclara saluatio, dum praestas, ut operetur nobis etiam ipsa infirmitas salutem.*” A prefáció előírászerű elejének fordítását (UD-nek rövidít- ve) innen vettem át: Ward–Johnson, 1989.

45 Lásd: *Sacramentarium Veronense* (Mohlberg–Eizenhöfer–Siffrin, 1956). A későbbi szakramentáriumok- ban és a *de tribulatione* imádságok között rendszeresen feltűnik a betegekért mondott misékben. Vö. Moeller, 1980–1981. no. 956.

46 A római imádságok és szertartások betegségekhez való hozzáállásáról lásd: Paxton, 1990b. 27–32.; Paxton, 1992. 93–94.

47 Wilmar–Lowe–Wilson, 1924. 28.

ban, így tehát a szöveg története az angoulême-i szakramentáriumba való felvétele előtt és után bizonyára meglehetősen összetett.⁴⁸ A „római” prefáció megjelenése az angoulême-i misében természetesen még szélesebb körben való elterjedést jelez, mert amikor más misékben feltűnik, a bobbíói misszálé prefációjának Zsigmondra való utalásaival együtt tűnik fel. Ez a helyzet például a csaknem korabeli autuni szakramentáriummal, egy burgundiai könyvvel, amely 8. századi gyakorlatot tükröz a környező tartományokban, sokkal egyértelműbben, mint a bobbíói misszálé. Az autuni szakramentárium prefációja az angoulême-i imával kezdődik, de a következőkkel folytatódik. *„Valóban te adtad Urunk, Istenünk a mártíromság győzelmét választottadnak, Zsigmond királynak, irgalmasságot gyakorolva kegyelmed kiárasztása után. Fogadd el áldozatunkat, Urunk, mindenható Atyánk, hogy a te Fiad, a mi Urunk, Jézus Krisztus testében és vérében való részesülésünk által, miközben tiszteljük választottadat, Zsigmond királyt, kiűzd a fagyos viharok hatalmát és elűzd a láz hevét e szolgálóból/szolgálódból, helyreállítva az ő egészségét, amint Péter apostol anyósának teljes egészségét is visszaadtad egykor a világ Megváltója, Jézus Krisztus által, aki miatt az angyalok magasztalnak téged.”*⁴⁹

Olyan prefációk, melyek összevonják a *post infirmitatem* mondott régi római imádságot ezekkel a sorokkal, megjelennek a 9. század végén íródott echter-nachi szakramentáriumban, a kortárs észak-itáliai szakramentáriumban⁵⁰ és az észak-hispániai Vichből a 11. századból származó szakramentáriumban.⁵¹ A bobbíói misszálé ugyanakkor azon itáliai és svájci kéziratok nagyszámú csoportjával együtt említendő, melyekben a régi római imádságnak se híre, se hamva. Van a helyében viszont egy bevezető szakasz, amely Zsigmondot a béke emberének mutatja be, aki nem követett el bűnöket.⁵² Mi több, a fent lefordított szakasz egészen odáig megy, hogy azt állítja, Zsigmond mártíromsága „nem valamely bűnüldöző vizsgálatát követően, hanem a csaták zűrzavarában” következett be, Isten jóságához való folyamodás által, és egy olyan kérés által, amely az utolsó gallikán hívást visszhangozza: „A halál után mutatkozott meg a hatalma annak, akit te a halála előtt a hitén keresztül formáltál.”⁵³ Ez egyértelműen egy korai anyag abból az időből, ami-

48 Az angoulême-i szekreta benne van a bobbíói misszálében, a tours-i és a biascai szakramentáriumban, valamint a német-római pontifikálé bécsi kéziratában. Áldozás utáni imái a tours-i székesegyház szakramentáriumában, a Sankt Gallen-i könyvekben. (Lásd: 17–20. jegyzet.)

49 *Liber sacramentorum Augustodunensis* (Heiming, 1984. 269.): „Tu uero domine deus noster qui electi tui Sigismundi regis triumphis martyre contulisti consecutus gratiam consecutus misericordiam. Tua enim dona sunt domine omnipotens pater ut per communionem corporis et sanguinem Iesu Christi filii tui domini nostri in honore electi tui Sigismundi regis, tempestates frigus excutias febrium ardoris in (eo) repellas et sanitatem pristinam hunc famulum tuum reuocare digneris quo socrui beati Petri apostoli fabricitatem integram restituisti corporis sanitatem Christi Iesu saluatur mundi, per quem laudent angeli.”

50 *Missa sancti Sigismundi regis et martyris*. (Lásd: 17. jegyzet.)

51 Vö. Cagin térképeivel. Cagin, 1896. 170–172.

52 Bobbiói misszálé (Wilmart–Lowe–Wilson, 1920. 102.): „...quis in hoc mundo ita poterit sequi ut nee dolus, in ore nee peccatum eius inueniatur, in opere; sed in paciencia que deus amat, maiestas divina commendat. Nunc ergo dono maiestatis tuae agnoscimus; reliquiae esse homeni pacifico”. Vö. Cagin, 1896. 170.

53 Uo. „...inter bellorum, tumultos, non examinatione persecutoris (...) tu dispensando pauperibus pulsanti, aperire dignatus es (...) post mortem, ostendas, in uirtute quem ante mortem firmasti in fide...” Vö. Cagin, 1896. 170.

kor még védelmezni kellett Zsigmond szentségének hírét. Fennmaradása az Agaune-tól keletre eső tartományokban kétségtelenül annak az eredménye, hogy a kultusz már korán elterjedt arrafelé, majd a kora középkorban viszonylagos elszigeteltségben maradt fent a hegyek között.⁵⁴ Az, hogy nem tűnik fel a burgundiai, a frank vagy a németföldi kortárs misékben, annak az eredménye, hogy azokon a vidékeken a 6. század után Zsigmond szent volta már nem volt vita tárgya.⁵⁵

A mise liturgikus egyformasága Észak-Itália és a svájci Alpok hegyei között mindvégig megmaradt a 8.-tól a 12. századig, éles ellentétben a Karoling-korban a frank uralom alá került tartományokban megfigyelhető sokféleséggel. Ezeken a vidékeken a liturgikusok rendszeresen és szabadon mondatták a misét lázas betegek gyógyulásáért, belekomponálva, kivéve, átrendezve és hozzáírva imádságokat és imaszakaszokat, valamint, amint látni fogjuk, eltérő szertartási kontextusokba állítva egy-egy szöveget. Ez a tevékenységük azt sugallja, hogy nagy volt az érdeklődés Szent Zsigmond miséje iránt, amelyben megjelenik Isten gyógyító ereje, és a legkülönbébb, világi és monasztikus egyházi közösségek elismerték az ilyen egycélú votív misék jogszerűségét a liturgikus életben.

Szent Zsigmond kultusza

Még szélesebb körű érdeklődést mutat Szent Zsigmond kultusza iránt az a tény, hogy megalkották a *Passio sancti Sigismundi regist* – a legvalószínűbb az, hogy a 9. század elején –, az első hagiográfiai beszámolót, amit a halott királynak szenteltek.⁵⁶ Ez a *Passio* különös keveréke olyan adalékoknak, melyeket más forrásokból nem ismerünk (például itt olvassuk egyedül Zsigmond vele együtt meghalt fiainak a nevét). Hibás adatokkal van teli a szöveg: a király életéről és haláláról szóló beszámoló szándékosan és alaposan mitologizált anyag, amit az magyaráz, hogy Agaune-tól távol a történeti események után sok idővel keletkezett.⁵⁷

A mise kompozíciója jól mutatja annak a folyamatnak a befejeződését, melyen keresztül a halott király emléke végül helyet talált magának a hagiográfiai hagyományban. A szöveg egyáltalán nem említi Zsigmond Sigeric nevű fiának a meggyilkolását, és a király burgundok általi elárulását, valamint a frankok kezétől elszenvedett halálát Jézus letartóztatásának és kivégzésének *toposza* szerint ábrázolja, ahol az (ariánus) burgundok lépnek a zsidók helyébe, a frankok pedig a rómaiak

54 Vö. Cagin, 1896. 173–174. A *Missa sancti Sigismundi* egy 10. századi bobbioi misszáléban (Milánó, Biblioteca Ambrosiana, Cod. D 84 inf., fols. 403–405.) a gallikán hívást prefációként alkalmazza (Cagin, 1896. 169.), ami arra enged következtetni, hogy a bobbioi régi mise akkor már nem volt használatban.

55 Cagin, 1896. 171–172.

56 *Passio sancti Sigismundi regis*. In: MGH SS rer. Merov. 2. 329–340.

57 Krusch a szöveg 9. század eleji eredete mellett érvelt (MGH SRM 7. 776.), míg Theurillat feltételezte, hogy az ismeretlen szerző járt Agaune-ban, de a *Passiót* saját helyi egyháza számára komponálta (Theurillat, 1954. 83–84.).

szerepét alakítják.⁵⁸ Az utolsó fejezet azokkal a halála után bekövetkezett csodákkal foglalkozik, melyek megalapozták Zsigmond, a szent hírét. Miután a szöveg szól arról, hogy miként érkeztek meg Zsigmondnak és családtagjainak ereklyéi Agaunába, és miként temették el maradványaikat a Szent János-templomban, ezt olvassuk: „Irgalmában az Isten kegyeskedett olyan nagy erőt felmutatni azon a helyen, hogy mindaz, aki negyednapos lázban vagy az emberi nemet szokásosan sújtó betegségek bármelyikében szenvedve hittel és buzgalommal könyörgéseket intéz a szentek ereklyéihez, annak azonnal és maradéktalanul helyreáll az egészsége, és visszanyeri korábbi jó egészségi állapotát az Úr irgalmából, a szent vértanúk közbenjárására és az Úr Jézus Krisztus segítségével, akinek tisztelet és dicsőség, tisztesség és hatalom mindörökkön-örökké. Amen.”⁵⁹

Kifejezett formában nem említik itt a Zsigmond-misé, de az, hogy a szerző a *sanctorum cineribus* kifejezést többes számban használja, utalás lehet a Zsigmond-kultusz folyamatos átalakulására. Magában a Passióban a többes számot indokolhatja, hogy itt a királlyal együtt meghaló királyfiak és a felesége ereklyéire történik hivatkozás, de lehet Zsigmond „társaira” vonatkozó általános utalás is, akik, mint látni fogjuk, a 9. század vége felé elkezdene megjelenni a mise imádságaiban. Létezik továbbá egy implicit kapcsolat e szöveg és azon liturgikus kontextus között, aminek alapján a szöveget mint *lectiót* is lehet olvasni, azaz együtt él a szöveg egésze, amikor az utolsó részekben a szenvedéstörténet-narratívából imába vált át. A visszhang az invokáció szavainál a legvilágosabb – *praestare dignatur, ut (...) ad pristinam redeunt sanitatem* –, ami a bobbioi prefáció legrégebbi rétegének nyelvezetét idézi, és Tours-i Gergely szavaira utal.⁶⁰ Ez a nyelvezet a Zsigmond tiszteletére mondott többi misére és imára, továbbá a kortárs szakramentáriumokban fel-felbukkanó kevésbé konkrét imákra is jellemző.⁶¹

A *Passio sancti Sigismundi*nak hosszan tartó hatása volt a Karoling-kor szerzői által írt martirológiumokra. 806-ban már egy ismeretlen lyoni szerző felhasználta a Zsigmond-passiót a *Jeromos martyrológium*ából átvett rövid bejegyzés kibővítésére: „Május kalendája (...) Szent Zsigmondnak a burgundok Gundobad nevű királya fiának szenvedése; aki, midőn látta, hogy a frankokkal immár képtelen szembeállni, haját lenyírva szerzetesi habitusban egyedül menekült, átadva magát az éjjel-nappali böjtölésnek, virrasztásnak és imádkozásnak. A frankok azonban elfog-

58 *Passio sancti Sigismundi regis*, 338.: „Qui dum ad clausuras ipsius monasterii pervenissent, ibique agminibus Burgundionum una cum Francis, ad instar Iudae traditoris Christi Trapsta Burgundio in eum manus iniecit, et vinctum catenis Francis obtulerunt.”

59 Uo. 339–340.: „In quo loco tantas virtutes Domini misericordia praestare dignatur, ut, quisquis quartanum typum invasus, fideliter sanctorum cineribus fuerit advolutus, statim integra sanitate recepta, revertatur incolomes; seu etiam et reliquae infirmitates, quae genus hominum invadere solent, assidue per Domini misericordiam, intercedentibus Sanctis martyribus, ad pristinam redeunt sanitatem, adiuvante domino nostro Iesu Christo, cui est honor et gloria, virtus et potestas per omnia secula seculorum. Amen.”

60 Bobbioi misszálé (Wilmart–Lowe–Wilson, 1920. 102.): „...ad sanitatem pristinam reuocare digneris”.

61 *Sacramentarium Armonis*. A mise észak-italiai változatának nyitó imája (BAV Vat. lat. 377, fol. 91r. Rehle, 1970. 83.) Tours-i Gergely szavait idézi (Tours-i Gergely: *Liber in gloria martyrum*); és a betegekért mondott imádság Anianei Benedek kiegészítése a gregorián szakramentáriumokhoz (Deshusses, 1971. I. 454–455.), amely egyaránt megvan a bobbioi misszálában és a nyolcadik gelazián szakramentáriumokban.

ták, és fiaival és feleségével együtt kútba vetették. Később egy apát megtalálta az ereklyéit és tisztelettel eltemette, és azok a csodákban felragyogtak.”⁶²

837 táján Lyoni Florus úgy döntött, átvesz a martirológiumába egy rövid feljegyzést Jeromos martirológiumából: „Sion városa Agaune-ban – Zsigmond király szenvedéstörténete”.⁶³ A hosszabb változat feltűnik Vienne-i Ado (850–860) martirológiumában.⁶⁴ Hrabanus Maurus (840–854) és a Saint-Germain-des-Prés-ből való Usuard (kb. 875) csak rövid feljegyzésekre szorítkoztak,⁶⁵ de Dadogós Notker, aki 912-ben bekövetkezett halála előtt maga is írt egy martirológiumot, nem egyszerűen visszatért Ado és a lyoni névtelen szövegéhez, hanem az utolsó sort még ki is egészítette, utalva a Zsigmond által bekövetkezett csodákra, a következőképpen: „...és azok a csodákban felragyogtak oly fényesen, hogy a lázas beteg szokásává vált tőle kikövetelni a csodát, mintha a személye valami különleges orvosság lenne”.⁶⁶ Zsigmond e különleges, gyógyítói szerepének szövege ez egy figyelemre méltó elismerés, különösen egy Sankt Gallen-i szerzetes részéről, mivel monostora alapítója és patrónusa maga is a lázas betegek gyógyítója hírnévnek örvendett a középkorban.⁶⁷

A 9. század végén a tours-i klérus körében két változatban forgott a „lázás betegekért mondandó Szent Zsigmond-mise”.⁶⁸ A Szent Márton-apátságban énekeltek misében a pap a következő, máshol elő nem forduló prefációt recitálta: „Atyánk, mindenható és örökkön élő Istenünk, Jézus Krisztusnak, a mi Urunknak hála, mindig és mindenhol jól megvagyunk. Te, aki mindeneket alkottál és védelmezel, aki a világegyetemet a semmiből hoztad létre, a dolgok járásának törvényt szabtal, és most megőrzöl mindent, amit rendeltél, akinek hatala és irgalma még azon túl is megnyilvánul, hogy nekünk adtad az élet és világosság kezdetét, még halandó természetű ajándékokat is adományozol. Tekints kegyesen szolgád, N. ezen áldozatára, akit harmadnapos vagy negyednapos láz gyötör, és hű szolgád, Szent Zsigmond és társai közbenjárására áraszd reá lelki ajándékaidat, a te Fiad, a mi Urunk Jézus Krisztus segítségével hívása által.”⁶⁹

62 Dubois–Renaud, 1976. 78.: „*Kalendas Maii (...)* Passio sancti Sigismundi, filii Gundebaldi regis Burgundionum; qui cum se cerneret non posse Francis resistere, solus fugiens, coma deposita habitum religionis suscepit et jejuniis, vigiliis atque orationibus die noctuque vacans, captus a Francis, cum uxore ac filiis in puteum demersus occubuit; post vero cuidam abbati revelatus, et ab eo reverenter sepultus, etiam miraculis claruit.” A szerzőről és a szövegről lásd: Quentin, 1908. 131–221.; Dubois, 1978. 39–40.

63 „*Civitate Sedunensi, loco Acauna, passio Sigismundi regis.*” Dubois–Renaud, 1976. 78.; Quentin, 1978. 331.

64 Ado: *Martyrologium*. In: PL vol. 123. 255.

65 Rabani Mauri *Martyrologium*, 41.: „...in Acauno passio sancti Sigismundi regis.”; Le martyrologe d’Usuard, 222.: „*Civitate Sedunensi, natalis Sigismundi regis.*”

66 Notker: *Martyrologium*. In: PL vol. 131. 1027.: „...etiam miraculis claruit adeo ut frigoretici ab eo quasi specialem expetere soliti sint medicinam, et fideliter expetentes nequaquam priventur eadem.”

67 Franz, 1909. II. 473–474. Ez függvénye és oka is lehet a Zsigmond tiszteletére mondott misék 10. században tapasztalt Sankt Gallen-i megszokásának, valamint annak, hogy fennmaradt a máskülönben mások által nem tanúsított szekreta, amit a király lelkének üdvéért Sankt Gallenben mondtak. Sankt Gallen, MS 338.

68 Lásd: 19. jegyzet.

69 Deshusses, 1979. II. 197.: „*UD ae. d. Qui omnium creator et custos es, qui ex nihilo universa fecisti, facta ordinasti, ordinata conseruas, cuius uirtuti et misericordiae parum fuit dedisse nobis uitae huius ac*

Az imádság a papi szerep bővülését mutatja. A pap Zsigmond gyógyító hatalmát teszi elérhetővé egy olyan liturgiában, amelynek kialakulását segítették a Karoling törekvéseknek azon – az egyébként szerény – sikerei, melyek igyekeztek romanizálni a frank környezet liturgikus gyakorlatát. A hívek közösségének egy lázától szenvedő tagja vagy annak vér szerinti, vagy lelki rokona kérésére és adomány elfogadása után a pap szentségi hatalmával misét mondott. Zsigmond, a lázas beteg védelmezője, úgy mutatja fel a mennyei királyi udvar előtt a szentmise felajánlásának tényét, mint Jézus Krisztusnak az Atyjához, a mindenható Istenhez, a betegségek és az egészség osztogatójához eljuttatott kérvényét.

A Karoling-korra a mennyei udvartartás jól kidolgozott megrajzolása is jellemző. Itt a hatalom és a tekintély egyre elterjedtebben parancsok láncolataként jelenik meg. Ez a kép már olyan részleteket is tartalmaz, hogy Zsigmondnak segítői is vannak előterjesztésének „átollásában”: a Zsigmond-kultuszban először megjelenő „társak”, akiknek kiléte sehol nem kap magyarázatot, ám akik sok későbbi szövegben feltűnnek.⁷⁰ Nevüket a misében egy lorsch-i kézirat addenduma tartalmazza, amit a 9. század végén papképzést szolgáló kézikönyvként állítottak össze.⁷¹ Megítélésem szerint e nevek azon vértanúk nevei, akiknek az ereklyéit Saint-Maurice d'Agaune-ból Szent Zsigmond ereklyéivel együtt szállították át valószínűleg Tours-ba és/vagy Sankt Gallenbe. A hét (vagy nyolc) névből, melyeket az őket megemlítő misék tartalmaznak, négy megjelenik az ereklyéket hitelesítő 8. századi papiruszon, amely még ma is megvan a Szent Móric-apátságban: Peter, Basilius és Basilinus, és Desiderius.⁷²

Léteztek Zsigmondnak ereklyéi Sens-ban, a 9. század elején, és ezek hitelesítő iratai maguk tanúsítják, hogy kapcsolatban állt egymással a Szent Móric-apátság, valamint néhány más itáliai és galliai kultuszközpont.⁷³ Ahogyan valószínű, ha Zsigmond ereklyéi a többi ereklyével együtt indultak útnak Saint-Maurice d'Agaune-ból, így már könnyen belátható, hogy a felsoroltak miként lettek Zsigmond „társai”.⁷⁴ Ami meglepő, hogy őket asszimilálta a király kultusza, de ugyanez fordítva nem történt meg. Ezután azonban a 8. század vége és a 9. század eleje volt az az időszak, amikor a kora középkorban Zsigmondnak mint szentnek és gyógyítónak a kultusza a tetőfokára hágott.⁷⁵

lucis exordium, nisi etiam mortalitatis nobis dona confirmes, respice domine ad hanc oblationem famuli tui ill., qui terciis uel quartis uexatur incommodis, et per intercessionem fidelis famuli tui sancti Sigismundi cum sociis suis, spiritalis ei munus effunde, per inuocationem domini nostri iesu christi filii tui.”

70 Vö. Cagin, 1896. 169.; Franz, 1902. 198–199.; Folz, 1958. 341.

71 BAV, Pal. lat. 485, fol. 15r–v. „...domnino, basilino, petro, pyrru, pirrino, restituto, basilio, desiderio.” Vö. Paxton, 1990a.; Cagin, 1896. 169.; Franz, 1902. 198–199.

72 Theurillat azt állítja, hogy a négyes számú „Sancti Basilidii marteres” két egymással rokon személyre, Basiliusra és Basilinusra utal (Theurillat, 1954. 87.). Én Desideriust Vienne-i Desiderius püspökkel azonosítanám, aki Brunhilda királynő által lett vértanú 610-ben. A többiek ismeretlenek.

73 Folz, 1958. 337.; Theurillat, 1954. 86.

74 Mint azt Folz írja, a késő középkori források a társakat a király feleségével és fiaival azonosítják (Folz, 1958. 341.). Ez valószínűleg annak az eredménye, hogy kikerült az ő nevük a misetradíciókból, továbbá a Passio azon bennfoglalt állításának, hogy a király sírjánál bekövetkezett csodák az egész család szent voltát jelzik.

75 Másodjára a késő középkorban lendült fel az érdeklődés ismét, amikor IV. Károly császár, akinek második fia a szent nevét viselte, elterjesztette a kultuszt Csehországban. Folz, 1958. 338–343.

A Szent Zsigmond-mise „útvonalai”

Van még egy téma, az utolsó, amit érinteni szeretnék, mielőtt összefoglalnánk a leírtakat: azok az útvonalak, melyeken a lázas betegek gyógyulásáért mondott misék a szakramentáriumok leirataiban, a misekönyvekben és más liturgikus könyvekben, illetve ezekkel együtt mozogtak. A Zsigmond-mise a votív misék csoportján belül jelent meg leggyakrabban és legkorábban. Mint láttuk, ez a helyzet a mise legkorábbi szövegtanújával, a bobbíói misszáléval is. Ugyanez igaz az angoulême-i, autuni és tours-i szakramentáriumokra.

Bár általában nem létezik más olyan különbség, aminek alapján a Zsigmond-misét külön lehetne választani a legkülönbébb votív misék hosszú sorától, melyek közé maga is tartozik, mint a saját jellegzetességei és a célja, a 9. század végétől néhány írnok és liturgista elkezdte ezt a misét új kontextusban bemutatni, amivel rámutattak a szent közbenjárásának különleges jellegére. Az észak-itáliai szakramentárium egy töredéke, amely most a Vatikáni Apostoli Könyvtár MS lat. 377 jelű kézírata, például a Szent Zsigmond-misét általában a betegekért mondott misék és a betegek megkenésének, valamint a kézrátétellel gyógyító imák szertartásai között helyezi el.⁷⁶ A nagyjából ugyanebből a korból való lorch-i kéziratban a misét egy különféle szövegeket tartalmazó gyűjteményhez adták hozzá, amely a papok lelkipásztori feladatainak oktatását szolgálta, mindenekelőtt a gyóntatást, illetve a betegek és haldoklók gondozását.⁷⁷ A 10. századi fuldai szakramentáriumban a Zsigmond-mise más votív misék és betegekért mondott imák közé illesztve jelenik meg.⁷⁸ Ugyancsak a 9. század vége fejleménye, hogy a Zsigmond tiszteletére bemutatott mise ünnepi miseként tűnik fel a május első napján bemutatott misék között. Ezt az eredményezte, hogy a Karoling-kori martirológiumokban ezen a napon többször megemlékeztek Szent Zsigmondról. Így történt például az echternachi martirológiumban, amely tartalmazza ezt a misét.⁷⁹ Míg az echternachi kézirat a láb gyógyítását helyezi középpontba, a 11. században a misét már énekelték május 1-jén Zsigmond tiszteletére, miáltal elvesztette sajátos jellegét, és egy a korábbinál általánosabb ünnepi formát kapott, mint a legtöbb ünnepnapra. Egy 11. századi, Arezzóból származó szakramentáriumban például nem is történik említés lázról, csak az „áhitott jótétemények”-ről és a szent általános közbenjárásáról esik szó.⁸⁰

Az általában Szent Zsigmond tiszteletére íródott mise kialakulása és felvétele a szanktorálé bizonyos változataiba (a szanktorálé az egyházi évet követve sorakoz-

76 *Missa sancti Sygismundi regis et martyris*. In: Rehle, 1970. 83–86. A kézrátétel az ambrozián liturgiára jellemző a betegek gyógyulásáért végzett szertartások keretében.

77 Paxton, 1990a. 10–12.

78 *Sacramentarium Fuldense*. In: Richter-Schönfelder, 1912. 276–277. 431–434. sz.

79 Leroquais, 1924. I. 124.

80 BAV, MS lat. 4772, fol. 74r (Ebner, 1896. 225.; Gamber, 1963. no. 790.): „Tuam nobis indulgentiam domine deus sanctus sigismundus martyr implorat [az „e” „a”-nak van átírva] et beneficia desiderata concedat. (...) Ad compendium (...) deprecamur ut indulgentiam tuam nobis intercessio beati sigismundi martyris tui et imploret semper et impetret.” Lásd még: Folz, 1958. 336.

tatja fel egymás után a szentek tiszteletére mondott miséket) azonban nem számolta fel – más kontextusban – a mise lázas betegek gyógyulásáért történő bemutatásának szokását. Ez továbbra is létezett és kötelezően szerepelt a votív mise kollekciókban, és új szerepet is kapott a betegekért és haldoklókért végzett szertartások során, emellett továbbra is szervezett szerephez jutott a gyülekezeteikben lázas betegeket ellátó papok fegyvertárában. Votív miseként bukkan fel biascai, Sankt Gallen-i és vichi 10. és 11. századi kéziratokban.⁸¹ A 10. századi winchcombe-i szakramentáriumban az olajjal való megkenés után következik, és a haldoklókért mondott misében van jelen, valamint az utolsó szertartások előtti kiengesztelődésben.⁸² A 11. században a saint-meen-i apátságban a mise kézírata a beteglátogatás szertartása és a haldoklókért tartott szertartások között foglal helyet. A Saint-Denis-ben közvetlenül az *ordo in agenda mortuorum* előtt jelenik meg.⁸³

A 11. századra, amint az az egyik forrásból kitűnik, Zsigmond lázas betegeket gyógyító híre az extra- vagy kvázi-liturgikus gyógyításokban is helyet szorított a szenteknek. A dijoni Saint-Benigne-apátság egy 11. századi kéziratában több asztronómiai, számtani és orvostudományi értekezés között talált helyet magának egy *Carmen ad febres*, amit naponta háromszor kellett három napon át elmondani a láztól való gyógyítás érdekében.⁸⁴ A Szentháromság megszólítása után (mely titokzatos szótagok segítségével történik) a „háromeget Isten keresztje” következik, és az a jelenet, mikor Krisztus meggyógyítja Péter anyósát, aki lázas beteg volt. Ez vezet be az ünnepélyes esedezésekkel teletűzdelt litániát, a következő szavakkal: „Zsigmond királyra emlékezve, Urunk Istenünk, szabadítsd meg ezt a szolgádat/szolgálódat, N.-t. Az Atya nevében parancsolok neked, láz; a Fiú nevében ellened mondom; a Szentlélek nevében megkötözlek téged.”⁸⁵

A Szent Zsigmond-mise vonzereje

A Szent Zsigmond tiszteletére lázas betegekért mondott mise, amely Saint-Maurice d'Agaune-ból származik, egyedi módon teszi próbára egy halott király szentségét és biztosítja helyét a mennybéli közbenjárók között. A 6. század végére a kultusz már bejáratott volt, ezért már nem volt szükség külön a Zsigmondért mondott misék éneklésére, de azokért sem volt szükség e misékre, akik az ő közbenjárását kérve

81 Biasca (17. jegyzet), Sankt Gallen (20. jegyzet) és Vich (22. jegyzet).

82 Leroquais, 1924. I. 91.

83 Uo. 113., 144.

84 Dijon, Bibliothèque Municipale, MS 448, fol. 181r. Vö. *Catalogue général*, tome 5. 1889. 106–109.; Wickersheimer, 1966. 32–33.

85 Uo. „Tribus diebus cotidie ter lege super febricitantem et sanabitur. Ad febres carmen. In nomine Patris et... Amen. Ecce crucem Domini triunius. Christus natus est, on. bon. jon. Christus passus, don. ron. con. Christus resurrexit, ton. son. yon. Cum introisset Dominus Ihese in domum Symonis Petri, vidit socrum ejus jacentem et febricitantem. (...) Syon. Syon. Syon. Pro commemoratione sancti Sigismundi regis libera famulum vel famulam N. Domine Deus, in nomine Patris dico vobis febres. In nomine Filii contradico vos. In nomine Spiritus sancti conjuro vos febres.”

akartak meggyógyulni. Immáron a kezdeti kettősségtől és bizonytalanságtól megtisztultan került a Zsigmond-mise olyan liturgiaszervezők kezébe, akik egyházzal egyházra adták tovább az ezt követő öt évszázadban, és akik rendszeresen úgy változtattak a szövegein, hogy az a saját korukra érvényes érzelmeket és valóságot tükrözzön az adott közegben, amikor szavaival kérték Isten gyógyító hatalmát a szent közbenjárására. Amikor a szöveget más, vértanúk tiszteletére mondott misékhez illesztették e mártírok emléknapjain, már kezdte elveszíteni sajátos karakterét. Amikor azonban több más votív misével sorolták egy csoportba, megtartotta különleges helyzetét, mint az egyetlen olyan mise, amit valamely meghatározott egészségi állapot gyógyítására mondanak. És úgy vélem, hogy ez az a pont, ahol vonzereje megragadható.

A gyógyulásokért való esedezés gyakori volt a középkori Európában, és nagyobb is volt a kínálat a gyógyításokból, mint ma azt általában gondoljuk. Valerie Flint bemutatta, hogy a kora középkorban az orvosok és a szentek miként szálltak szembe kart karba öltve a gyógyító varázslatok általánossá vált használata ellen.⁸⁶ A kolostorok részvétele mind az orvostudomány oktatásában, mind a gyógyító szentélyek létrehozásában és fenntartásában elterjedt és jól ismert jelensége volt a kornak. A betegek egyszerre kérhettek segítséget varázslóktól és „hippokratészi” orvosoktól, fordulhattak keresztényekhez és zsidókhoz, szent asszonyokhoz és férfiakhoz, élőkhöz és holtakhoz.⁸⁷ A lázas betegek gyógyulásáért mondott mise története is rámutat egy újabb, ugyancsak igénybe vehető terápiás lehetőségre – liturgikus ünneplésre és szertartásra – a kora középkori Nyugaton és a gyógyítás szolgálatában állók újabb csoportjára: olyan világi és szerzetes papok közösségeire, amelyek votív miséket tartottak egyének és családok felkérésére. Az egyház a kezdetektől fogva szervezett módon törődött a betegekkel. A 6–9. század között klerikusok és liturgisták alakítottak ki szervezett szertartásokat a templomokban, házaknál és rendházakkal kapcsolatban álló infirmáriumokban a betegek szentségi megkenésére, mert a rendszeres lelkipásztori szolgálat formájában tettekké akarták váltani az újszövetségi Jakab-levélben ajánlott könyörgést egymásért (5,14–15).⁸⁸ Szent Zsigmond lázas betegekért mondott miséje e lelkipásztori szolgálat sokszínűségét növelte egy minden korábbinál specializáltabb irányban. A votív mise egyedi típusaként különleges szerepet adott a papoknak abban, hogy Isten gyógyítását közvetítsék olyan módon, amint ő azt szentjein keresztül elérhetővé tette. A mise 6. és 7. századi eredetének és átalakulásainak bizonyítékai, valamint az a sokféle mód, ahogyan annak szövegei és szövegváltozatai a szertartáskönyvekben megjelentek 700 és 1100 között, azt igazolják, hogy hosszú időn keresztül, különböző helyeken, papok által és hívők közösségeiben sokatmondó válasz lehetett a betegségekre, és hasznos alternatívája vagy kiegészítése volt a betegekről való gondoskodás egyéb formáinak.

Fordította: Székely György

⁸⁶ Flint, 1989.

⁸⁷ Park, 1991. 64–70.

⁸⁸ Paxton, 1992. 93–94.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadatlan források

Archivio della Badia, Montecassino
 Biblioteca Ambrosiana, Milánó
 Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV)
 Biblioteca Capitolare, Padua
 Biblioteca del Clero di Sant’Alessandro in Colonna, Bergamo
 Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze
 Bibliothèque Mazarine, Párizs
 Bibliothèque municipale d’Angers
 Bibliothèque municipale d’Orléans
 Bibliothèque municipale de Dijon
 Bibliothèque municipale de Tours
 Bibliothèque nationale de France (BnF), Párizs
 Deutsche Staatsbibliothek zu Berlin
 Museo episcopal de Vich
 Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen
 Österreichische Nationalbibliothek, Bécs
 Stiftsbibliothek St. Gallen

2. Kiadott források

Ado

1879 Sancti Adonis Martyrologium. In: *Usuardi martyrologium ex recensione R. P. Sollerii, et ad editionem Benedictinam collatum. Praemittuntur Sancti Adonis opera*. Ed.: Migne, Jacques Paul. Paris, 1879. 201–418. (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina [PL], 123.)

Deshusses

1971–1982 *Sacramentaire grégorien. Ses principales formes d’après les plus anciens manuscrits*. Vol. 1. *Le Sacramentaire, le supplément d’Aniane*. Vol. 2. *Textes complémentaires pour la messe*. Vol. 3. *Textes complémentaires divers*. Éd. comp. par Deshusses, Jean. Fribourg, 1971, 1979, 1982. (Spicilegium Friburgense, 16., 24., 28.)

Ebner

1896 *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale romanum im Mittelalter. Iter italicum*. Hrsg. v. Ebner, Adalbert. Freiburg, 1896.

Heiming

1969 *Das ambrosianische Sakramentar von Biasca. Die Handschrift Mailand Ambrosiana A 24 bis inf.* Untersucht und hrsg. v. Heiming, Odilo. Münster, 1969. (Corpus Ambrosiano liturgicum, 2.; Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 51.)

1984 *Liber sacramentorum Augustodunensis*. Hrsg. v. Heiming, Odilo. Turnhout, 1984. (Corpus Christianorum. Series Latina, 159B.)

Hrabanus Maurus

1979 *Rabani Mauri Martyrologium*. Ed.: McCulloh, John. Turnhout, 1979. (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis, 44.)

Leroquais

1924 Leroquais, Victor: *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*. I–IV. Paris, 1924.

1937 Leroquais, Victor: *Les pontificaux manuscrits des bibliothèques publiques de France*. I–II. Paris, 1937.

Mabillon–Germain

1687–1689 Mabillon, Jean – Germain, Michel: *Museum Italicum. Seu collectio veterum scriptorum*. I–II. Paris, 1687–1689.

Marius Aventicensis

1894 Marii episcopi aventicensis Chronica a. CCCCLV–DLXXXI. In: *Monumenta Germaniae Historica [MGH] Auctorum antiquissimorum*, XI. *Chronica minor saec. IV. V. VI. VII.* Ed.: Mommsen, Theodor. Berolin, 1894. II. 225–239.

Moeller

1980–1981 *Corpus praefationum*. I–V. Cura et studio Dom Edmond (Eugene) Moeller. Turnhout, 1980–1981. (Corpus Christianorum. Series Latina, 161.)

Mohlberg

1927 *Liber sacramentorum anni circuli*. Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Cod. Pad. D. 47, fol 11r–100r). Einl. und Textausg. von Mohlberg, Leo Cunibert. Münster, 1927. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 11/12.)

Mohlberg–Eizenhöfer–Siffrin

1956 *Sacramentarium Veronense*. Cod. Bibl. Capit. Veron LXXXV (80). A cura di Mohlberg, Leo Cunibert – Eizenhöfer, Leo – Siffrin, Petrus. Roma, 1956. (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes, 1.)

Notker

1884 Notkerus Balbulus: Martyrologium In: *Remigii Monachi S. Germani Antissiodorensis, Beati Notkeri Balbuli S. Galli monachi, Opera omnia*. Ed.: Migne, Jacques Paul. Paris, 1884. 1026–1164. (PG, 131.)

Olivar

1953 *El Sacramentario de Vich*. Estudio y edición por Dom Alejandro Olivar. Barcelona, 1953. (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Litúrgica, 4.)

Paredi

1962 *Sacramentarium Bergomense*. Manoscritto del secolo IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo. Trascritto da Angelo Paredi. Bergamo, 1962. (Monumenta Bergomensia, 6.)

Passio sancti Sigismundi regis

1888 Passio sancti Sigismundi regis. In: *MGH Scriptores. Scriptores rerum Merovingicarum*. 2. *Fredегarii et aliorum Chronica. Vitae sanctorum*. Ed.: Krusch, Bruno. Hannover, 1888. 329–340.

Paxton

1990a Paxton, Frederick S.: Bonus liber. A Late Carolingian Clerical Manual from Lorsch (Bibliotheca Vaticana MS Pal. lat. 485). In: *The Two Laws: Studies in Medieval Legal History Dedicated to Stephan Kuttner*. Eds.: Mayali, Laurent – Tibbetts, Stephanie A. J. Washington, D.C., 1990. 1–30. (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law, 1.)

Rehle

1970 *Sacramentarium Arnonis. Die Fragmente des Salzburger Exemplars*. Untersucht und hrsg. v. Rehle, Sieghild. Regensburg, 1970. (Textus patristici et liturgici, 8.)

Richter-Schönfelder

1912 *Sacramentarium Fuldense saeculi X. Cod. theol. 231 der K. Universitätsbibliothek zu Göttingen. Text und Bilderkreis*. Hrsg. v. Richter, Gregor – Schönfelder, Albert. Fulda, 1912. (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda, 9.)

Saint-Roch

1987 *Liber sacramentorum Engolismensis. Manuscrit B.N. Lat. 816, Le sacramentaire gélasien d'Angoulême*. Éd. par Saint-Roch, Patrick. Turnhout, 1987. (Corpus Christianorum. Series Latina, 159C.)

Tours-i Szent Gergely

1884 Gregorii Turonensis Opera. Libri historiarum X. In: *MGH Scriptores. Scriptores rerum Merovingicarum [SS rer. Merov.]*, 1.1. Editionem alteram curaverunt Bruno Krusch et Wilhelmus Levison. Hannover, 1884. 1–537.

1885 Gregorii Turonensis Opera. Liber in gloria martyrum. In: *MGH SS rer. Merov.* 1.2. Hannover, 1885. 34–111.

1988 Gregory of Tours: *Glory of the Martyrs*. Translated with an introduction by Raymond Van Dam. Liverpool, 1988. (Translated texts for historians. Latin series, 3.)

2010 Tours-i Gergely: *Korunk története. A frankok története*. Ford.: Adamik Tamás és Mezey Mónika. Pozsony, 2010.

Usuard

1965 *Le martyrologe d'Usuar. Texte et commentaire*. Éd. par Dubois, Jacques. Bruxelles, 1965. (Subsidia hagiographica, 40.)

Wilmart-Lowe-Wilson

1920–1924 Wilmart, André – Lowe, E. A. – Wilson, K. A.: *The Bobbio Missal: A Gallican Mass Book (Ms. Paris Lat. 13246)*. I–II. London, 1920, 1924. (Henry Bradshaw Society Series, 58., 61.)

3. Szakirodalom

Angenendt

1983 Angenendt, Arnold: *Missa specialis*. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 17. (1983) 153–221.

Blaise

1966 Blaise, Albert: *Le vocabulaire Latin des principaux thèmes liturgiques*. Turnhout, 1966.

Blaise-Chirat

1954 Blaise, Albert – Chirat, Henri: *Dictionnaire Latin-Français des auteurs Chrétiens*. Strasbourg, 1954.

Brown

1981 Brown, Peter: *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, 1981.

Cagin

1896 Cagin, Paul: *Avant-propos*. In: *Paléographie musicale*. Vol. 5. *Antiphonarium Ambrosiarum de Musée britannique (XII^e siècle)*. Codex additional 34209. Solesmes, 1896.

Catalogue général

1889 *Catalogue général des bibliothèques publiques de France. Départements. Tome 5. Dijon. Paris, 1889.*

Dubois

1978 Dubois, Jacques: *Les martyrologes du moyen âge latin*. Turnhout, 1978. (Typologie des sources du moyen âge occidental, 26.)

Dubois-Renaud

1976 Dubois, Jacques – Renaud, Geneviève: *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*. Paris, 1976. (Bibliographies, colloques, travaux préparatoires.)

Farmer

1991 Farmer, Sharon: *Communities of St Martin: Legend and Ritual in Medieval Tours*. Ithaca, 1991.

Flint

1989 Flint, Valerie I. J.: The Early Medieval 'Medicus', the Saint and the Enchanter. In: *Social History of Medicine*, 2. (1989) 127–145.

Folz

1958 Folz, Robert: Zur Frage der heiligen Könige. Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königtums. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 14. (1958) 317–344.

1984 Folz, Robert: *Les saints rois du moyen âge en Occident (VI^e–XIII^e siècles)*. Bruxelles, 1984.

Fouracre

1990 Fouracre, Paul: Merovingian History and Merovingian Hagiography. In: *Past & Present*, 127. (1990). 1. sz. 3–38.

Franz

1902 Franz, Adolph: *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*. Freiburg, 1902.

1909 Franz, Adolph: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. I–II. Freiburg, 1909.

Gamber

1963 Gamber, Klaus: *Codices liturgici latini antiquiores*. Fribourg, 1963. (Spicilegii Friburgensis subsidia, 1.)

Gastoué

1903 Gastoué, Amédée: Un rituel noté de la province de Milan du X^e siècle. In: *Rassegna Gregoriana*, 2. (1903) 245–254.

Graus

1965 Graus, František: *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*. Praha, 1965.

Grmek

1989 Grmek, Mirko D.: *Diseases in the Ancient Greek World*. Baltimore, 1989.

Häussling

1973 Häussling, Angelus Albert: Das Messensystem der frühmittelalterlichen Klosterliturgie. In: Uő: *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit*. Münster, 1973. 298–347. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 58.)

Horden

1992 Horden, Peregrine: Disease, Dragons and Saints: The Management of Epidemics in the Dark Ages. In: *Epidemics and Ideas: Essays on the Historical Perception of Pestilence*. Eds.: Ranger, Terence – Slack, Paul. Cambridge, 1992. 45–76.

Jungmann

1951–1955 Jungmann, Joseph A.: *The Mass of the Roman Rite: Its Origin and Development (Missarum Sollemnia)*. I–II. New York, 1951–1955.

Nelson

1973 Nelson, Janet: Royal Saints and Early Medieval Kingship. In: *Sanctity and Secularity: The Church and the World*. Ed.: Baker, Derek. Oxford, 1973. 39–44. (Studies in Church History, 10.)

Nordenfalk

1931 Nordenfalk, Carl: Ein karolingisches Sakramentar aus Echternach und seine Vorläufer. In: *Acta archaeologica*, 2. (1931) 207–244.

Park

1992 Park, Katharine: Medicine and Society in Medieval Europe, 500–1500. In: *Medicine and Society: Historical Essays*. Ed.: Wear, Andrew. Cambridge, 1992. 59–90.

Paxton

1990b Paxton, Frederick S.: *Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*. Ithaca, 1990.

1992 Paxton, Frederick S.: Anointing the Sick in Late Antiquity and the Early Medieval West. In: *Health, Disease and Healing in Medieval Culture*. Eds.: Campbell, Sheila – Hall, Bert – Klausner, David. New York, 1992. 93–102.

1993 Paxton, Frederick S.: Power and the Power to Heal. The Cult of St Sigismund of Burgundy. In: *Early Medieval Europe*, 2. (1993) 95–110.

Quentin

1908 Quentin, Henri: *Les martyrologes historiques du moyen âge*. Paris, 1908.

Rousselle

1976 Rousselle, Aline: Du sanctuaire au thaumaturge. La guérison en Gaule au IV^e siècle. In: *Annales*, 31. (1976) 1085–1107.

Scherrer

1875 Scherrer, Gustav: *Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen*. Halle, 1875.

Theurillat

1954 Theurillat, Jean-Marie: *L'Abbaye de Saint-Maurice d'Agaune. Des origines à la réforme canoniale, 515–830*. Saint-Maurice, 1954.

Vogel

1986 Vogel, Cyrille: *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*. Washington, D.C., 1986.

Ward-Johnson

1989 Ward, Anthony – Johnson, Cuthbert: *The Prefaces of the Roman Missal: A Source Compendium with Concordance and Indices*. Rome, 1989.

Wickersheimer

1966 Wickersheimer, Ernest: *Les manuscrits latins de medecine du haut moyen âge dans les bibliothèques de France*. Paris, 1966. (Documents, Études et répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, 11.)

Wilson

1993 Wilson, Leonard: Fevers. In: *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*. Eds.: Bynum W. F. – Porter, Roy. London, 1993. vol. I. 382–394.

Zöllner

1957 Zöllner, Erich: König Sigismund, das Wallis und die historischen Voraussetzungen der Völsungensage. In: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 65. (1957) 1–14.

FREDERICK S. PAXTON

LITURGY AND HEALING IN AN EARLY MEDIEVAL SAINT'S CULT

THE MASS IN HONORE SANCTI SIGISMUNDI FOR THE CURE OF FEVERS

This essay focuses on the mass of St. Sigismund for what it reveals about early medieval attempts to come to terms with the ever-present reality of illness. Thanks to the mass in Sigismund's name, sufferers from fever, who were ubiquitous in the Middle Ages and often too weak to travel, did not need to make a trip to the saint's gravesite on the Rhône River southeast of Lake Geneva, but could have access to his healing power wherever his mass was known and sung. Through the success of his mass, Sigismund became not only the first medieval saint to specialize in the cure of a particular medical condition but also the first whose healing power was regularly accessible outside the presence of his relics. In this respect, Sigismund's mass was an innovation in the way that saints cared for the sick. But it was also an innovation of another sort, for it created a place for priests within the healing process, as orchestrators of their congregations' entreaties and as petitioners themselves. The origins and spread of the mass of St. Sigismund thus cast a welcome beam of light on a little-known aspect of early medieval responses to sickness—ritual healing by priests within a liturgical setting.

Szent Móric lándzsája mint a pogányság elleni hadjárat része az Ottó-korban

A kora középkori német császárok tisztelete a 3. századi katonavértanú, Szent Móric iránt történelmileg jól dokumentált.¹ A kultuszt I. Ottó (936–973), a szász Liudolf-dinasztia legjelentősebb uralkodója vezette be.² Ottó választotta Móricot védőszent-jéül, és tetteivel programszerűen terjesztette a szent kultuszát a kelet felé terjeszkedő Német-római Császárság határain a pogány szlávok és magyarok ellen viselt katonai hadjáratokban. Szent Móric tisztelete a 10. század közepétől sokáig virágzott. A Liudolf-ház, 1024 után pedig a Száli-dinasztia Szent Móric-kultuszáról számos 10–11. századi liturgikus tárgy tanúskodik:³ a milánói elefántcsont tábla 980–983-ból, amelyen Szent Móric II. Ottó császár (973–983) mellett áll, aki felesége és fia (III. Ottó, 983–1002) kíséretében térdel Krisztus előtt,⁴ a mainzi Szent Móric-székesegyház evangeliáriumának vésett hátoldala, amelyről a szent fenyegetően tekint ki a nézőre (1. kép);⁵ három, a 10. század végén készült énekeskönyv miniatúrái Prümből és a verdeni apátsági templom nyugati előcsarnokának 10–11. századi freskói.⁶

A Liudolf-ház Szent Móric-kultuszának legkorábbi képi bizonyítéka – egy, ma a New York-i Metropolitan Művészeti Múzeumban őrzött elefántcsont díszláda⁷ – egyike annak a mára szétszóródott, Krisztus életének jeleneteit ábrázoló sorozatnak, amely az I. Ottó által Szent Móric tiszteletére alapított magdeburgi székesegyház⁸ szentélyzáróját díszítette. A tábla a felszentelést örökíti meg: Szent Móric balra, a császár mögött magasodik, előrehajolva átkarolja Ottót, arcát óvatosan az uralkodó koronájához nyomva, hogy a székesegyház modelljét kezében tartó uralkodót Krisztus elé vezesse.

* Egyetemi tanár, Art Faculty at State University New York Plattsburgh.

1 A tanulmány eredeti megjelenése: Blough, Karen: The Lance of St Maurice as a Component of the Early Ottonian Campaign against Paganism. In: *Early Medieval Europe*, 24. (2016) 338–361.

2 Garrison, 2012. 173–175.; Beumann, 2000; Reuter, 1991; Warner, 2001. 3–64.; Leyser, 1982. 1–189.; Leyser, 1979.

3 A Liudolf-ház és a Száli-dinasztia vallási gyakorlatának kontinuitásáról: Reuter, 1991. 236–246.; Blumenthal, 1988. 28–58.

4 Milánó, Museo Archeologico. (A táblát lásd jelen számunkban a 333. oldalon, 2. kép.) Az elefántcsont tárgy datálására támpont Ottó születése 980-ban és apja halála 983-ban: Lasko, 1995. 91–93.; Warner, 1989. 68–73.; Jantzen, 1947; Garrison, 2012; Mayr-Harting, 1991.

5 Mainz, Stadtbibliothek, Hs. II 3; Mainz, c. 1050.; Steenbock, 1965. 162–163.

6 Höhl, 1996. 317–325. 98. ábra; Paul, 1916. 78–81., 84–85. VII. tábla; Warner, 2006. 30–32.

7 Little, 1977. 104–122. (A díszládat lásd jelen számunkban a 332. oldalon, 1. kép.)

8 Little, 1977. 137–161.; Wixom, 2005. 7.



1. kép. A mainzi evangeliárium hátoldala

Tanulmányom úgy érvel, hogy az ókeresztény katona és a német-római császár szoros, személyes kapcsolata, amelyet ez az ábrázolás is sugall, és amelyet bőséges történelmi adatok támasztanak alá, annak a lándzsának az Ottó-kori értelmezésében is tükröződik, amelyet a császár fontos katonai események alkalmával magával vitt. Egyesek felvetették, hogy a lándzsát csak később, a 11. században kapcsolták össze Szent Móriccal.⁹ Ez a tézis a Szent Móric-lándzsa első 1008-as említésén alapszik, amikor Brúnó querfurti érsek II. Henrik császárhoz (1002–1024) írt levelében szembeállítja a pogány szláv isten, Zuarasi „ördögi lobogóit” (*diabolica vexilla*) Móric „szent lándzsájával” (*sacra lancea*).¹⁰ E levél kizárólagos felhasználása a modern kutatásban semmibe veszi a korai Ottó-kori kultusz hosszú történetét, márpedig a lándzsa – I. Ottó tényleges és képzelte hatalmának látható jele – a Szent Móric és a pogányellenes harc kapcsolatának sűrű hálózatszerébe illeszkedik.

A lándzsa a kora középkori harcászati ábrázolásokon a fegyverzet leggyakrabban ábrázolt része. Bárhol felütünk egy illuminált zsoldárkönyvet, azonnal megszámíthatatlan lándzsát és pajzsot viselő katona ötlük a szemünkbe. Még a legkevésbé harcias evangéliumi történetek is számos lehetőséget nyújtottak ilyesféle fegyve-

9 Wolf, 2005, 42.; Beumann, 2000. 41.; Adelson, 1966.; 181. Schramm, 1955. II. 510–511. Schramm a Liudolf-dinasztia és az angolszász uralkodóház kapcsolata alapján már felvetette, hogy a lándzsát már a kora Ottó-korban Móricnak tulajdonították, ezt a felvetést vizsgálom meg itt.

10 Querfurti Brúnó, 1973. 97–106., 101–102.; Giesebrecht, 1885. 702–705.; Warner, 2006. 14., 26–28. A *vexillum* kifejezést a középkorban egyaránt használták a katonai zászló jelölésére és minden olyan tárgyra – például lándzsára –, amelyre zászlót lehetett akasztani. Az utóbbi esetben a *vexillum* jelentése jelzőzászló.



2. kép. Longinus Jézus oldalába
döfi a lándzsát

rek ábrázolására miniatűrakon és szobrokon. A keresztre feszítés ábrázolásában megjelenik Longinus alakja, aki lándzsájával átszúrja Krisztus oldalát (2. kép).¹¹

A lándzsa és a pajzs a Karoling- és az Ottó-kori uralkodóportrék állandó elemei valamennyi művészeti ágban: akár katonák fogják tettere készen, akár maga a király tartja, a lándzsa a kereszténységért harcoló uralkodó attribútuma.¹² Két, 1002 körül készült miniatúra annyiban eltér a többi középkori ábrázolástól, hogy elsőként mutatja meg azt a különleges fegyvert, a Szent Lándzsát, amely a 10. század közepétől a Szent Római Birodalom hatalmi jelvényeinek része volt (ma a bécsi Weltliche Schatzkammerben).¹³ II. Henrik szertartáskönyvének koronázási portréja az uralkodót jobbjában drágaköves hüvelyű lándzsával ábrázolja (3. kép).¹⁴ Ugyanebben a kéziratban a király két fegyverhordozó között trónol, a jobb oldali katona tartja az arannyal bevont lándzsát. E miniatűrák jól mutatják, hogy a Szent Lándzsa

11 <https://www.bildindex.de/document/obj42116445?medium=mi03346g14>. A Reichenauból származó, 996-ra datálható Aacheni Evangéliumok keresztre feszítést ábrázoló miniatűrái: Aachen, Dómkincstár. Grimme, 1984. 78–79. A Krisztus sírjánál szunyókáló örök Arles-i Szent Caesarius 6. század elején készült övcsatján (Arles, Notre-Dame-la-Major), Hubert, 1969. 213. 220. ábra.

12 A kora középkori nyugati uralkodók a római császári, illetve a korábbi és a kortárs bizánci gyakorlatot követték (Fillitz, 2006. 135.). A számos Karoling-példa közül Kopasz Károly portréja a regensburgi Szent Emmerám-apátságából származó *Codex aureus*ban (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14000, fol. 5v; Corbie, c. 870.; Leidinger, 1921–1925). Az Ottó-korból való az I. Henrik által 922–936 között használt pecsét (Wolf, 2005. 27).

13 A Szent Lándzsa témáját széles körben tárgyalta a 21. század eleji tudományos kutatás, lásd: Kirchweger, 2005. 11–21.; Schulze-Dörlamm, 2011. 707–742.

14 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 4456, fol. 11.; Garrison, 2012. 10. tábla.; <http://daten.digital-sammlung.de/~db/0005/bsb00050763/images/index.html?fip=193.174.98.30&seite=25&pdfseite=x>.



3. kép. II. Henrik szertartáskönyvének
koronázási portréja

a császári hatalom jelképe volt, amelyet Henrik a huszonegy éves, gyermektelen III. Ottó hirtelen halála után ragadott magához.¹⁵ A Bécsben őrzött lándzsát először a 10. század közepén említi írott forrás, és 960–1008 között sokféleképpen értelmezték: a lándzsa Krisztus keresztre feszítésének ereklyéit tartalmazza; ezzel szúrta át Longinus Krisztus oldalát; ezt viselte Nagy Konstantin császár; ez a 3. századi katonavértanú, Szent Móric lándzsája.

A lándzsa mint a keresztény uralkodás jelképe

A lándzsa középkori részei – a félbetört, ezüstdróttal és bőrpántokkal megerősített penge és a hüvely eredeti fanyele – elvesztek.¹⁶ A penge a 8–9. században Nyugat-Európa-szerte népszerű „szárnyas lándzsa” dárdahegye volt.¹⁷ Az 51,1 centiméter hosszú pengét¹⁸ a legújabb technológiai és morfológiai elemzés alapján a 8. század utolsó negyedére teszik, de átlagos minősége és széles körű elterjedtsége miatt származási helyének meghatározása Európán belül eddig nem volt lehetséges.¹⁹

15 Arról, hogy II. Henrik miként szerezte meg a lándzsát: Garrison, 2012. 2–3. Az uralkodóportrékról: uo. 135–149.; Weinfurter, 1995. 88–91.

16 A lándzsa legátfogóbb technikai és régészeti leírását lásd: Schulze-Dörlamm, 2011.

17 E fegyvertípus történetére: Szameit, 2005. 145–167.

18 A Schulze-Dörlamm által közölt méreteket vettem alapul.

19 Szameit, 2005. 164–165.

Valamivel a 10. század közepe előtt átalakították, fegyverből Krisztus ereklyéinek hordozójává, a keresztény uralkodás jelképévé vált. A penge központi részét kivésték, és az üregbe egy 21,4 centiméter hosszú, hegyes, a hívők által a keresztre feszítéskor használt szögnek tartott tárgyat helyeztek.²⁰ A pengén és a szögeken látható rézke- resztekről úgy tartották, hogy azokat a helyeket jelölik, ahol a keresztre feszítés szö- geit beillesztették.²¹ A lándzsához három hüvely tartozott, amelyek egészen a mo- dern korig megmaradtak (egyik sem azonos a II. Henrik szertartáskönyvében látható- val). A legrégebbi vésetlen vashüvely eredete tisztázatlan, ezt feliratokkal díszített ezüst- és aranyhüvellyel egészítették ki a 11–12. és a 14. században. A IV. Henrik szász császár megrendelésére 1084–1105 között készült ezüsthüvelyen az áll, hogy ez a lándzsa, amely tartalmazza az Úr szögeit (*clavi Domini*), Szent Móric lándzsája (*et lancee Sancti Mavricii*). IV. Károly német-római császár (1346–1378) uralkodása- kor már nem Szent Móricnak tulajdonították, az aranyhüvely mindössze arról tudósít, hogy ez „az Úr lándzsája és szöge” (*lancea et clavus domini*).

A lándzsáról a 10. századot megelőzően semmit nem tudni. A tudósok a té- nyek hiányát hipotézisekkel pótolták. Feltételezték, hogy a lándzsa azonos azzal a *vexillum*-mal, melyet III. Leó pápa ajándékozott Nagy Károlynak 796-ban.²² A 799–800-ban a lateráni ebédlőtermet (*triclinium*) díszítő mozaik a királyt kezében lándzsá- val ábrázolta.²³ Felmerült, hogy a lándzsát Nagy Károly parancsára Krisztus ereklyéi- nek tárolására alakították át Aachenben, mert a frank uralkodó a konstantinápolyi császári palotában, a Pharoszi Istenszüdő templomában őrzött lándzsával akart vetél- kedni.²⁴ Ezt a lándzsát Longinus használta a keresztre feszítéskor, amikor átszúrta Krisztus oldalát, majd miután Szent Ilona császárné a 4. században megtalálta a Gol- gotán, az első keresztény császár, Konstantin viselte.²⁵

A Krisztushoz és Konstantinhoz kapcsolt ereklye a bizánci császári hatalom legtekintélyesebb szimbóluma volt, amellyel Nagy Károly úgy igyekezett rivalizálni, hogy ő is kitalált magának egy Szent Lándzsát. Amennyiben Nagy Károly tényleg ezért alakította át lándzsáját, különös, hogy 9. század folyamán ezt senki nem említet- te. Mivel a ma Bécsben őrzött lándzsa Észak-Itáliában tűnt fel a 10. században, felme- rült, hogy az itáliai frank fennhatóság szimbóluma volt, amelyet a Karolingok paviai palotájukban tartottak, innen került a Megváltó, Szűz Mária és Szent János-kápolná- ba Modenába.²⁶ Egyik elméletet sem támasztja alá semmilyen tárgyi bizonyíték. A 10. század előtről semmi biztosat nem tudunk a Szent Lándzsáról, csak azt, hogy a 700- as évek végén készülhetett valahol Nyugat-Európában.

A lándzsáról az első történeti feljegyzés Liudprand cremonai püspök 958–962 között írt *Antapodosis* (*Visszafizetés*) című műve. Liudprand 920 körül született,

20 Schulze-Dörlamm, 2011. 714.

21 A 10. század közepéről: Liudprand: *Antapadosis*. IV. 24–25. Liudprand, 1998. 111–112., illetve Liud- prand, 2007. 157–158. (Magyarul: Liutprand, 1908.)

22 Schulze-Dörlamm, 2011. 714., 724., 731., 736. kiemeli ennek valószínűségét.

23 A mozaik elveszett, csak egy 16. század végi rajz maradt fenn róla: Schulze-Dörlamm, 2011. 713. 5. ábra.

24 Schulze-Dörlamm, 2011. 727., 731., 735–737.

25 Klein, 2006. 91.

26 Schulze-Dörlamm, 2011. 737.

és 950 körül csatlakozott I. Ottó udvarához, így nem volt szemtanúja az általa lejegyzett 921-es, 926-os és 939-es eseményeknek.²⁷ Leírása azonban nemcsak arra enged következtetni, hogy ismerte a tárgyat, hanem arra is lehetőséget ad, hogy Ottó fegyverét a Bécsben őrzött pengével azonosítsuk. Liudprand leírja a birteni ütközetet, amelyben Ottó döntő győzelmet aratott öccse, a német trónra pályázó Henrik fölé,²⁸ és így legitimálta hatalmát. Liudprand elbeszélése szerint Ottó „embereivel együtt imába merült (...) a lándzsáját ékesítő győzelmet hozó szögek előtt, amelyek átszúrták a mi Urunk és Megváltónk Jézus Krisztus kezét”.²⁹

Liudprand kiemeli a fegyver krisztológiai vonatkozását, amelynek segítségével Ottó győzelmet arat, és biztosítja hatalmát a német területeken. Ottó diadalának hangsúlyozása után Liudprand visszatér a lándzsához és elmondja, hogyan került a szent tárgy a német király tulajdonába.³⁰ 921-ben Sámson longobárd gróf II. Rudolf burgund királynak (912–937) ajándékozta a lándzsát, egyesek szerint azért, hogy rábeszélje Rudolfot, döntsék meg Friuli Berengár longobárd királyt, mások szerint viszont a lándzsa az itáliai uralkodók hatalmi jelvényeinek darabja volt, amelyet Rudolf 922-ben kapott meg, amikor megfosztotta trónjától Berengárt.³¹ Sámson Modena környékéről származott, s így jól ismerhette a versben is megőrzött helyi hagyományt, amely szerint 899-ben a magyarok támadásától Krisztus védte meg a várost „erős lándzsájával” (*forti lancea*).³² A 9. századi Modenában őriztek egy lándzsát, amelyet egy Karoling-uralkodó ajándékozhatott a városnak, de ezt némelyek a III. Leó által Nagy Károlynak adott *vexillum*-nak tartották. A népi képzelet ezt a tárgyat azonosította azzal a lándzsával, amellyel Krisztus megvédte a várost.³³ A lándzsa különleges története Krisztus közbenjárását a pogányság elleni hatékony fellépéssel és Karoling-uralkodói eredettel ötvözte. Ez a „sztori” tökéletesen illett Sámson – és Rudolf – terveibe: Sámson minden bizonnyal Berengár elleni szándékainak megvalósítására csente el a modenai kincstárból.

Amikor I. Henrik német király (919–936) megtudta, hogy a lándzsa Rudolfnál van, mindent elkövetett, hogy Rudolfot rávegye, ajándékozza neki. A Krisztus ereklyéit tartalmazó fegyver értékes jelkép lett volna a kezében, hogy uralkodását legitimálja a Karoling-utódállamok rendezetlen hatalmi viszonyai között és fennhatóságát kiterjeszse az Elbától keletre fekvő pogány területekre.³⁴ Az, hogy a lándzsa hatékonyan visz-

27 Squatriti Liudprand munkáinak fordításához írt bevezetése tartalmaz egy az író életrajzával kapcsolatos értekezést, valamint megvilágítja a szövegek mögött meghúzódó indítékokat: Liudprand, 2007. 3–37.

28 Liutprand: *Antapodosis*. IV. 24. Henrik meggyőződése, hogy ő és nem Ottó I. Henrik örököse azon alapult, hogy 919-ben, Henrik uralkodása idején született, ellentétben Ottóval, aki 912-ben, Henrik trónra lépése előtt látta meg a napvilágot. Laudage, 1992. 55–65.

29 „...cum omni populo (...) fundens ante victoriferos clavos, manibus domini et salvatoris nostri Iesu Christi adfixos suaeque lanceae interpositos, in orationem dedit.” Liutprand, 1998. 111., illetve Liutprand, 2007. 157.

30 Liutprand: *Antapodosis*. IV. 25.

31 Fillitz, 2006. 136.; Beumann, 2000. 40–41.; Schramm, 1955. 535.; Brackmann, 1937a. 291.

32 Lásd: az eseményt költői formába öntő *Carmina Mutinensia*, 1896. 704.

33 Kirchweyer, 2005. 18.

34 Az Ottó-kori politikai helyzetre a legjobb forrás: Widukind: *Res gestae Saxonicae*. 1935, illetve Widukind, 2014. (Magyarul: Widukindus Corbeius, 2009.) Lásd még: Leyser, 1982. 1–9., 11–42. A kora Ottó-kori kelet-európai kalandozásokat elemzi: Dvornik, 1974. 11–94.

szaverte a magyar portyázókat, még értékesebbé tette Henrik szemében, mivel a magyarok komolyan veszélyeztették uralmát Frankföld keleti részén.³⁵ A burgund király kezdetben vonakodott teljesíteni Henrik kérését a lándzsára vonatkozóan, ezért Henrik azzal fenyegetőzött, hogy erőszakhoz folyamodik, és „Rudolf királyságát tűzzel felégeti, lakosait kardélre hányja”.³⁶ Rudolfnak nem sokkal ezelőtt le kellett mondania a longobárd koronáról Arles-i Hugó javára, Burgundiában pedig a magyarok veszélyeztették hatalmát. A német uralkodó fenyegetése már túl sok volt számára,³⁷ ezért „szíve meglágyult”, és 926-ban Wormsban átadta a lándzsát Henriknek, cserébe „aranyat és ezüstöt kapott ajándékba, valamint Svábföld nagy részét”.³⁸

Liudprand tudósítását szokás inkább szónoki túlzásnak, mint történeti ténynek tartani,³⁹ de ez figyelmen kívül hagyja az ajándékozásban megnyilvánuló kölcsönösséget, amelynek a kora középkori társadalomban kulcsszerepe volt a hatalmi gyarapodásban, terjeszkedésben és reprezentációban.⁴⁰ A német király, miután a nála alacsonyabb rangú burgundi uralkodót arra kényszerítette, hogy egy világi és szakrális szempontból is óriási jelentőségű ajándékot adjon neki, kénytelen volt a gesztust jóval tekintélyesebb adománnyal viszonzni, hogy viszonyukon belül fenntartsa felsőbbrendűségének látszatát. Liudprand leírása Henrik viszontajándékaról megerősíti a Rudolftól kapott tárgy különleges értékét és a német király felsőbbrendűségét is, aki ennyire bőkezű volt.

A lándzsát Corveyi Widukind szerint a Lech-mezei csatában I. Ottó tartja a kezében, amikor döntő győzelmet arat a magyarok felett. Widukind 967–973 között íródott *Res gestae Saxonicae* című művében (III. 46.) leírja, hogyan buzdította Ottó harcosait, majd „felemelte pajzsát és a szent lándzsát” (*arrepto clipeo ac sacra lancea*), és belevetette magát a csatába.⁴¹ Liudprand elbeszélését arról, hogy miként szerzi meg Henrik a Szent Lándzsát, Widukind másképp írja le. A fegyvert az uralkodói jelvények közé sorolja, amelyeket I. Henrik elődjétől, I. Konrádtól (912–919) örökölt.⁴² Ez a lényeges különbség Liudprand és Widukind között arra utalhat, hogy a kora Ottó-kori királyoknak több lándzsájuk lehetett, amelyeket hol így, hol úgy azonosítottak. 1710-ben a teológus-történész Friedrich Ernst Kettner azt írja, hogy Quedlinburg Ottók által alapított királyi kolostorának kincstárában, amelyben sok – tényleges vagy hamisított – Liudolf-ajándék volt, két szent lándzsát őriztek: „Azt, amelyiket

35 Widukind beszámolója Henrik konfliktusáról a magyarokkal: Widukind: *Res Gestae Saxonicae*. I. 38. 1935. 55–57.; illetve Widukind, 2014. 54–57.

36 „...omne quippe regnum eius caede atque incendiis se depopulaturum esse promisit.” Liutprand, 1998. 112., illetve Liutprand, 2007. 158.

37 A politikai körülményekhez: Hlawitschka, 1960. 83–87.

38 „...Rodulfi regis cor emollivit (...) quod non solum eo dantem se auri argentique muneribus, verum etiam Suevorum provinciae parte non minima honoravit.” Liutprand, 1998. 112., illetve Liutprand, 2007. 158.

39 Leyser, 1979. 88.

40 A premodern társadalmakban a kölcsönös ajándékozás szerepéről: Mauss, 1923–1924; Nelson, 2010. 1–17.; Bijsterveld, 2000. 123–156.

41 Widukind, 1935. 127., illetve Widukind, 2014. 127.

42 Widukind: *Res Gestae Saxonicae*. I. 25. 1935. 38., illetve Widukind, 2014. 38.

*Krisztus keresztre feszítésénél használtak, Rudolf adta I. Henriknek, a másik, amelyet Krisztus keresztjének szögeiből formáztak, Nagy Konstantin volt.*⁴³

A tanult Kettner bizonyára tudott arról, hogy a történelmi Szent Római Birodalom császári jelvényei között egy harmadik lándzsa is szerepelt. Nyilvánvaló, hogy több és többféleképp magyarázott szent lándzsa létezett. Liudprand viszont felkavar-
ta az állóvizet azzal, hogy bedobta: az a lándzsa, amelyet Henrik Rudolftól kapott, meg nem nevezett személyek szerint Nagy Konstantin volt.⁴⁴ Óvatos leírásából úgy tűnik, hogy ő maga nem tartozott azok közé, akik ezt elhitték, mivel 949-ben Berengár ivrei őgróf szolgálatában Konstantinápolyban járt, tehát tudnia kellett, hogy Konstantin lándzsája, amelyet Longinus a keresztre feszítéskor használt, 614 óta Konstantinápolyban volt, és Liudprand korában a Pharoszi Istenszülő templomában őrizték a császári palotában. „Meg nem nevezett személyek” azonban azt állították, hogy az a lándzsa, melyet Henrik a burgundoktól kapott, Konstantin volt. Ez az eredet nyilván növelte a lándzsa értékét Henrik szemében. Az is felmerült, hogy Henrik azonosította magát az első keresztény császárral, és azért bocsátkozott március 15-én csatába a pogány magyarok ellen Riadénál (Merseburg) 933-ban, mert ez Szent Longinus ünnepe volt.⁴⁵

Szent Móric története a térítés szolgálatában

Bármit is hitt Henrik a saját lándzsájáról, fia, Ottó legkésőbb 949–950-re felismerte, hogy az apjától 936-ban örökölt lándzsa nem Longinus, illetve Konstantin fegyvere. 949-ben Ottó fogadta azt a bizánci követséget, amely megerősítette az Ottók és a konstantinápolyi udvar kapcsolatát, 950-ben pedig Liudprand is Ottó szolgálatába lépett. Ezek nyilván ismertették vele, hogy Longinus és Konstantin lándzsája Konstantinápolyban van. A bizánci követek aligha hunytak volna szemet az ezzel kapcsolatos félreértés fölött, Liudprand pedig megerősíthette, hogy Longinus/Konstantin lándzsája a Pharoszi Istenszülő kápolnájában van. Úgy gondolom, hogy Ottó ekkorra már készen állt arra, hogy lándzsáját egy másik történettel ruházza fel, amely kifejezi politikai céljait és egyéni hitét: ez pedig nem volt más, mint Szent Móric története.

Lyoni Szent Eucherius püspök az agaunumi vértanúk szenvedéstörténetéről az 5. század közepén írt szövege és a kicsivel később keletkezett Névtelen életrajza szerint Móric a Maximianus császár irányítása alatt álló egyiptomi keresztény had-
erő, a thébai légió parancsnoka volt 285–286-ban. Miután (Eucherius szerint) megtagadták a hittársaik üldözését Galliában, illetve (a Névtelen szerint) a római istenek tiszteletére rendezett áldozatbemutatót, Móric teljes seregével együtt vértanúhalált szenvedett, majd tömegsírba temették a mai Svájc Wallis kantonjában fekvő

43 Kettner, 1710. 159. Quedlinburg a Német-római Birodalom legtekintélyesebb egyháza volt. Lásd: Fleckenstein, 1992.

44 „Hanc [lancea] igitur Constantini Magni (...) fuisse adfirmant.” („Azt állítják, hogy a lándzsa Nagy Konstantin tulajdona volt.”) Liutprand, 1998. 111., illetve Liutprand, 2007. 158.

45 Wolf, 2005. 46. Riade elhelyezkedése bizonytalan, de valószínűleg Thüringia északi részén volt. Vö. Reuter, 1991. 142.

Vérolleiz-nél.⁴⁶ Tódor octodurumi püspök kiásta Móric földi maradványait és újrate-mette a tiszteletére alapított temetőkápolnában Agaunum mellett. A kora középkor-ban ezt a területet a germán burgundok szállták meg, és Zsigmond burgund király (516–524) 515-ben bencés monostort alapított itt, amelynek a burgund uralkodók voltak a világi apátjai.⁴⁷ A Karolingok is védőszentjüknek választották Szent Móricot, és terjesztették kultuszát. Német nyelvterületen az első apátságot Szent Móric tiszte-letére 741-ben alapította Odilo bajor herceg a kelet-bajorországi Niederaltaichban szláv térítő hadjárata részeként,⁴⁸ ami azt mutatja, hogy Móricot már a 8. században a pogányság elleni küzdelemmel kapcsolták össze a későbbi Német-római Császár-ság keleti határterületein.

Szent Móric történetének mindkét változata népszerű volt a kora középkor-ban: a prümi énekeskönyv miniatűrái Eucherius követik, a verdeni freskók a Névte-lent. A hittérítéssel összefüggésben Szent Móricot különösen nagy tisztelet övezte, amiért kiállt a pogányság ellen és vértanúságot szenvedett a keresztény hitért. I. Ottó azért választotta Móricot védőszentjéül, hogy segítse a Német-római Birodalom ter-jeszkedését, a hódítást és az északi (dánok) és keleti (szláv abodriták, wilzek, szor-bok) pogány szomszédok kulturális beolvasztását.⁴⁹ E népek keresztény hitre való té-rítése nemcsak a Német Birodalom politikai és gazdasági érdekeit szolgálta, hanem a császári hatalom germán elvét – a sokfajta nép fölötti uralmat – is megvalósította.⁵⁰

A kora középkori uralkodók számára ezt az uralmi eszményt Nagy Teodorik osztrogót király testesítette meg, aki Itáliát uralta 493-tól 526-ig. Nagy Károly annyira tisztelte (az ariánus!) Teodorikot, hogy az osztrogót király 5. század végén készült lo-vas szobrát Ravennából Aachenbe szállíttatta és palotájának udvarában állíttatta fel. A szobor áthelyezéséről Agnellus *Liber pontificalis*a,⁵¹ az új helyszínről és a szobor kinézetéről a kitűnő Karoling író, Walafrid Strabo tudósít 829-ben írt *Tetricus szobráról*

46 Eucherius: *Passio Acaunensium martyrum*. 1896. 20–41. Eucherius a történetet 400 körül a genfi Izsák püspöktől vette, aki Octodurum (ma Martigny-en-Valais) püspökétől, Tódortól hallotta 381–393 körül. A Névtelen passiójára és annak kritikai kiadása: Chevalley, 1990. 37–120. A történetet legendának tartja: Woods, 1994. 385–395. (Magyarul jelen számunkban, 229–240.) Szent Móric kora középkori kultuszá-ról: Warner, 1989; Zufferey, 1986. 23–58.; Herzberg, 1936.

47 Rosenwein, 2000. 37–56.; Zufferey, 1988.

48 Stadtmüller–Pfister, 1972.

49 Padberg, 2000. 439–442.; Brackmann, 1926. 242–256.; Mayr-Harting, 1992. 129–150.; Reuter, 1991. 160–166.; Holtzmann, 1962. 3.; Althoff, 1999. 267–292. Gerd Althoff árnyalja, sőt cáfolja, hogy az Ottók keleti terjeszkedése, a beolvasztás, térítés és asszimiláció programja Nagy Károlyét utánozta. Megkérdő-jelezi, hogy a korai Karoling-gyakorlat a 10–11. századi uralkodók számára példaként szolgált volna, és elveti az „ottói program” létezését. Elfogadja, hogy „minden bizonnyal missziós célja volt” az ottói straté-giának (280.), de a források azt mutatják, hogy az egyházi térítést és a katonai hódítást nem koordinálták (287.). Míg „a magdeburgi érsekség alapítása bizonyosan egy olyan általános szervezési elgondolás része volt, amelyet I. Ottó Itáliában megvalósított” (288.), nincs „meggyőző bizonyíték arra, hogy ez az elgon-dolás egy nagyobb terjeszkedés része lett volna”. A tanulmányomban is ismertetett tények – Ottó lán-dzsaviselése, Magdeburg pártfogása, valamint az angolszász Edith hercegnővel kötött házassága inkább az Ottó-kori hittérítés hagyományos felfogását támasztja alá.

50 Az ottói hatalomfelfogás római és germán elemeket ötvöző fogalmáról Erdmann: 1968. 174–203.; Erd-mann, 1951. 1–51.; Beumann, 1981.

51 Agnellus, 2004. 78–79., 206.

(*De imagine Tetrici*) című költeményében.⁵² Bár Walafrid leírása nem fotografikus, annyi bizonyos, hogy Teodorik jobbában lándzsát, balján pajzsot viselve ülte meg lovát. A ló és lovasa aranyozott fémből készült, a ló felemelt mellső lába alatt egy sötét alak (őt nem aranyozták be), aki Walafrid szerint egy hangszert tartott kezében, egy meghódított nemzetet jelképezett.⁵³ Noha nem tudni, meddig állt a szoborcsoport Aachenben, és mi történt vele, Nagy Károly utódai, az Ottók ott helyben is láthatták és mindenképp tudtak róla Walafrid verséből.

A „népek fölötti uralmat”, amelyet Teodorik lovas szobra oly látványosan megjelentetett, és Nagy Károly népszerűsített, a Liudolfok és a Száliak folytatták. Nagy Károly, az Ottók példaképe a szászokat térítette meg és olvasztotta be sikeresen a Frank Birodalom keresztény népei (*populus Christianus*) közé.⁵⁴ A szász Liudolfok, akik kereszténységüket és hatalmukat Nagy Károlynak köszönhették, északi és keleti irányba terjesztették Krisztus hitét. A térítés céljából fejlesztette I. Ottó az Elba nyugati partján fekvő frank kereskedőtelepet, Magdeburgot Nagy Károly aacheni palotáját programszerűen másoló császári szálláshellyé, amelyet kezdettől fogva a misszió úg-ródeszkájának szánt.⁵⁵

Amikor I. Ottó 929 végén – 930 elején feleségül vette Edith angolszász hercegnőt, nászajándékkul neki ajándékozta Magdeburgot.⁵⁶ Az ajándékozás ténye is azt bizonyítja, hogy Magdeburg a térítés központja volt, mivel a menyasszonyra a pogány lakosság krisztianizációja miatt esett Ottó választása. Edith magasabb rangú családból származott, mint férje: Nagy Alfréd unokája, I. Edward lánya, Wessex és Northumbria királyának, Æthelstannak (924–939) a féltestvére volt, aki dinasztiaját Northumbria 7. századi királyától, Szent Oswaldtól eredeztette. Bár a családja meglehetősen legendás volt – valószínűleg Æthelstan állította össze, hogy Northumbria feletti hatalmát legitimálja –, Ottó rendíthetetlenül hitt benne:⁵⁷ Edith éppen azért tetszett meg neki, mert Szent Oswaldtól származott. Oswald életét és tetteit jól ismerték mind Angliában, mind pedig a kontinensen Tiszteletreméltó Béda (672/673–735) *Az angol nép egyháztörténete* című művéből. Oswald életrajzában Béda a király azon tulajdonságait hangsúlyozta, amelyeket saját kora fejedelmeiben szeretett volna lát-

52 Walafrid, 1884. 370–378.; Herren, 1991. 118–139.; Hoffmann, 1962. I. 318–331.

53 Hoffmann, 1962. 325–326.

54 Mayr-Harting, 1996. 1113–1133.; Beumann, 1958. 515–549.

55 „Magadoburgot” először Nagy Károly 805-ös thionville-i rendelete említi mint frank fennhatóság alatt álló vámhelyet: *Capitularia regum Francorum*. 1883. 123. A Moissac-i Krónika 805-ben szintén ír Magdeburgról: *Chronicon Moissiacense*. 1826. 285.; Nagy Károly, 1987. 248. A középkori Magdeburgról: Claude, 1972–1975; Mayr-Harting, 1992; Schwineköper, 1958. 389–450.; Brackmann, 1937b. Magdeburg miszsiós szerepére az Ottó-korszakban: Claude, 1972–1975; Holtzmann, 1962.

56 A házasságkötés időpontjára az *Angolszász krónika* (*Anglo-Saxon Chronicle*) ad támpontot: 924/925-ben Edith féltestvérét, Æthelstant királlyá koronázták: *Two of the Saxon Chronicles*, 1892. I. 104–105.; *The Anglo-Saxon Chronicle*, 1961. 68. (fordítás); Widukind, 2014. 37. Cenwald worcesteri püspök 929. őszi európai látogatása összefüggésben lehetett a közelgő nászsal: Keynes, 1985. 148., 198–199. Magdeburgot határozottan Edith nászajándékának (*dos*) nevezi a Szent Móric-apátság alapítólevele, amelyet Edith és Ottó alapított: *Conradi I. Heinrici I. et Ottonis I. diplomata*, 1879. 101–102. no. 14.

57 Stancliffe–Cambridge, 1995. 1.

ni.⁵⁸ Béda művében Oswaldot éppen az a harcra kész pogányellenesség jellemzi, amely I. Ottó eszményképe volt.

Oswald Bernicia királyi családjában született 604 körül. Fiatalemberként tért meg a kereszténységre az ionai monostorban, 634 táján lépett trónra, nyolc évig tartó uralkodása alatt minden erejével terjesztette a keresztény vallást. Béda dicséri buzgó keresztény hitét és életvitelét. A 634-es sorsdöntő heavenfieldi ütközet előtt Oswald keresztet emelt a csatatéren, és katonáival együtt imádkozott előtte. Másnap a northumbriai erők legyőzték a britek jóval nagyobb seregét, és biztosították az angolszász uralmat Anglia fölött. Oswald Cynegils wessexi király lányát vette feleségül, és amikor Cynegils 635-ben megkeresztelkedett, ő lett apósa keresztapja. Oswald életét Penda, Mercia pogány királya oltotta ki a maserfieldi ütközetben. Holttestét darabokra marcangolták, fejét és karjait karókra tűzték, és ami megmaradt belőle, a csatatéren temették el.

A feldarabolás hozzájárult Oswald kultuszának elterjedéséhez és fejlődéséhez. Oswald bátyja, Oswiu és unokahúga, Osthryth rokonuk maradványait Bardeyba, karjait Bamburghba szállították, fejét Lindisfarne-be vitték, így egyszerre több kultushelyet is kialakítottak. Az ereklyék nem okoztak csalódást.⁵⁹ Oswald sírjainál számos csoda történt, a bamburghi Szent Péter-templomban őrzött jobb karja pedig teljesen ép maradt.⁶⁰ Oswald szentségének e természetfeletti bizonyítéka mellett tiszteletének legtekintélyesebb terjesztője rokona, a befolyásos Wilfrid püspök (633–709), a hexhami monostor alapítója volt, akinek utóda, Acca hexhami püspök (709–732) szállította az információt Oswaldról barátjának, Bédának, hogy megörökítse *Egyháztörténetében*. Oswald kultuszát a kontinensen Wilfrid tanítványa, Willibrord, Utrecht első püspöke terjesztette el.⁶¹ A kultusz fellendülését a 10. századi Németországban Oswald leszármazottjának, a hatalmas Edith császárnénak köszönhetjük.⁶²

Hrotsvitha von Gandersheim 965 körül írt *Ottó tettei (Gesta Oddonis)* című költeményéből kiderül, miért emelte Ottó kiszemelt menyasszonyai között Edith ázsíóját az, hogy Oswald rokona volt: a királynő „*Oswaldtól származott, / attól a híres királytól, kinek dicsőségét messze földön éneklük, / Mivel feláldozta életét Jézus Krisztus dicsőségéért*”.⁶³ Az *Ottó tettei* politikai és történeti műnek íródott, célja az volt, hogy biztosítsa az Ottók jóindulatát a gandersheimi apácaközösség iránt,⁶⁴ Edithet tehát

58 Béda, III. 1–3., 5–7., 9., 11–13., 1969. 212–221., 226–237., 240–255. Az Oswald történetével kapcsolatos Béda-féle megközelítésre: Stancliffe, 1995. 33–83.

59 Thacker, 1995. 97–127.

60 Béda, III. 6., III. 13., 1969. 230–231., 252–255.

61 Clemoes, 1983.

62 Ó Riain-Raedel, 1995. 210–216.

63 „...*nam de stirpe beata / Oswaldi regis, laudem cuius canit orbis, / Se quia subdiderat morti pro nomine Christi*.” Hrotsvitha, 1902. 207., illetve Hrotsvitha, 1998. 103.

64 A gandersheimi kolostort a Liudolf-ház mauzóleumaként 852-ben alapította az Ottók őse, Liudolf szász herceg és felesége, Oda. A kolostor a 10. században I. Ottó bátyjának, Bajor Henriknek a lánya, II. Gerberga (940–1001) vezetése alatt állt, aki Cívakodó Henrik húga volt. Neve kifejezi azt a politikai káoszt, amelyet a Liudolf-család bajor ága okozott Ottó uralkodása alatt és után. A gandersheimi közösség tartott attól, hogy a quedinburgi közösség háttérbe szorítja. Quedlinburgban nyugodtak Ottó szülei, I. Henrik és Matilda királynő (+968), illetve 966-ban itt szentelték apátnővé Ottó szintén Matilda nevű

pontosan úgy jellemezte, hogy kidomborítsa, miért szolgálta ez a házasság I. Ottó érdekeit. Hrotsvitha hangsúlyozta azt is, hogy Edith a legerősebb angolszász uralkodói ház tagja volt. A család dicsőségén felül ezzel azt is kifejezte, hogy Edith bátyjának, Æthelstan királynak a birtokában olyan ereklyék voltak, amelyek felkeltették az Ottók érdeklődését. Æthelstan szenvedélyes ereklyegyűjtő volt, amit írott források és tárgyi bizonyítékok egyaránt igazolnak.⁶⁵ Amikor Hugó, Párizs grófja 926-ban megkérte Eadhild, Æthelstan húgának a kezét, a Karolingok kincseiből páratlan értékű ereklyéket ajándékozott az angol királynak. Malmesbury Vilmos *Az angol királyok krónikája* című 1125-ben írt művében a következőket sorolja fel: Nagy Konstantin kardja, markolatában egy szög a keresztre feszítésből; Longinus lándzsája; a Szent Kereszt, illetve a töviskorona egy-egy darabja; és a Liudolfok számára a legfontosabb, Szent Móric zászlaja (*vexillum*).⁶⁶

A kölcsönös ajándékozás nemcsak a politikai hatalom kiépítésének, hanem a dinasztikus házasságoknak is fontos, elengedhetetlen eleme volt a kora középkorban. Az ajándék szerepét a házassági szerződésekben a legjobban Rigunthis, I. Chilperich Meroving- király lányának keserű tapasztalatai világítják meg. Rigunthis 584-ben indult el Párizsból Spanyolországba gazdag ajándékokkal a vizigót herceg számára, akinek odaígérték a kezét. Önhibáján kívül nem tudta megőrizni a rábízott kincset, mert útközben kirabolták és túsul ejtették. Üres kézzel érkezett meg, mire a vizigótok visszaküldték Párizsba, ahol csak szidásban és bántalmazásban részesült, nem utolsósorban saját anyja részéről (akivel egyébként kölcsönösen utálták egymást).⁶⁷

Habár részletes leírás nincs róla, a kölcsönös ajándékozásnak lényeges része kellett lennie Æthelstan és Henrik tárgyalásainak, amelyek Edith és Ottó házasságához vezettek. Számos kódexet, illetve angol és német gyűjteményekben fennmaradt tárgyat próbáltak meg összefüggésbe hozni Edith házasságával, valamint az angolszász és a Liudolf-monarchia baráti kapcsolatával, így például a londoni British Libraryben található evangeliáriumot⁶⁸ és a gandersheimi evangeliáriumot,⁶⁹ amelyek az angolszász és Liudolf királyi család 10. század közepén élt tagjainak nevét tartalmazzák, „ajándéknak” és „vizsontajándéknak” szokás tartani.⁷⁰

A 8. század végén rozmáragyarból készült gandersheimi ládika⁷¹ is azok közé a kiemelkedő minőségű tárgyak közé tartozik, amelyek Anglia és a kontinens északi része között fennálló kapcsolatot bizonyítják a 10. században. Az újabb gene-

lányát. Mind a *Gesta Oddonis*, mind pedig Hrotsvitha másik történeti munkája, a *Primordia coenobii Gandeshemensis* ünnepelte a Liudolfokat, és hangsúlyozta, hogy Gandersheim hosszú ideje fő szerepet játszott a dinasztia tekintélyének erősödésében. Hrotsvitha, 1902. 229–246., illetve Hrotsvitha, 1998. 108–110. Lásd: Althoff, 1991. 137–144.; Ehlers, 2001. 247–333.; Goetting, 1973.

65 Keynes, 1985. 143–144. Különös tekintettel az ereklyék megszerzésére Æthelstan révén.

66 A Hugó nevében Æthelstannak átnyújtott ereklyékről: Malmesbury Vilmos, 1998. 135–136.

67 Rigunthis történetét a 6. században Tours-i Szent Gergely írta meg *A frankok története* című művében. Tours-i Szent Gergely: *Libri historiarum* X. VI. 45., VII. 9., 15., 38., IX. 34. Tours-i Szent Gergely, 1951. 317–319.; 331., 336–337., 359–362., 454–455., illetve Tours-i Szent Gergely, 1974. 377–379., 393–394., 398–400., 421–424., 521–512. (Magyarul: Tours-i Gergely, 2010.)

68 London, British Library, Cotton MS Tiberius A II. Lobbis, 9. század vége, 10. század eleje.

69 Coburg, Landesbibliothek, MS I; Metz, körülbelül 860.

70 Keynes, 1985. 147–149., 189–193.

71 Braunschweig, Herzog Anton-Ulrich Museum; Marth, 2000.

ráció is érdeklődött az angolszász és a Liudolf-ház közti dinasztikus kapcsolatok iránt, amint azt Æthelweard angolszász nemes gesztusa mutatja, aki az *Angolszász krónika* fordítását Edith és Ottó unokájának, Matilda essenai apátnőnek ajánlotta (971/973–1011).⁷² A szöveghez írt bevezetésében Æthelweard apai ágon való rokonságukat hangsúlyozva megkérdezi Matildát, mi történt Edith nővérével, akit Edith-tel együtt küldtek a kontinensre, hogy Ottó angolszász menyasszonyt választhasson. Sem a nővér nevét, sem sorsát nem ismerjük, de Æthelweard szerint egy „az Alpok közelében uralkodó királyhoz ment feleségül”, amivel azt sugallta, hogy a burgund királyi családba házasodott be – valószínűleg II. Rudolf öccséhez, Aquitaniai Lajoshoz ment feleségül.⁷³

Æthelstan és Henrik házassági tárgyalásai során a németek figyelmét leginkább azok az ajándékok keltették fel, amelyek a menyasszony személyéhez hasonlóan a pogányellenes hittérítéshez kötődtek. Mivel Æthelstan birtokolta Szent Móric zászlaját, másodlagos móríci ereklyék is lehettek nála,⁷⁴ amire abból következtethetünk, hogy Ottó és Edith hirtelen óriási tiszteletet kezdtek tanúsítani Szent Móric, és nagyfokú érdeklődést Burgundia iránt, ahol a szent földi maradványai nyugodtak. 936-ban Ottó II. Rudolf kiskorú fia, I. „Békés” Konrád burgund király (937–993) gyámja lett, így fennhatóságát kiterjesztette a burgund és az észak-itáliai királyságok fölé.⁷⁵

Atyja halálát követően Konrádot – csakúgy, mint korábban apját, nagyapját és dédapját – az agaunumi Szent Móric-monostor laikus apátjává választották. Edith 946-ban bekövetkezett halála után, 951-ben Ottó II. Rudolf lányát, Konrád húgát, Adelhaidot vette feleségül (aki valószínűleg Edith húgának házassága révén unokahúga volt), ezzel még erősebbé téve az Ottók kapcsolatát Burgundiával és Szent Móric-cal. Az uralkodó Szent Móric-kultuszát már jóval ezt megelőzően, 937. szeptember 21-én, Szent Móric ünnepének vigiliáján kifejezésre juttatta a magdeburgi bencés apátság alapításával, amelynek védőszentjéül az alapítók, I. Ottó és Edith királyné a thébai szentet és Szent Innocentiust, valamint bajtársait választották.⁷⁶ Ekkor Szent Móric teste még nem volt a királyi pár birtokában, azt csak 961-ben kapta meg Ottó Konrád burgund királytól, de Rudolf engedélyével Szent Innocentius földi maradványait már korábban átszállították Agaumból.⁷⁷ A királyi pár temetkezési helyéül jelölte meg az apátságot, hogy a szerzetesek szertartásos imádsággal őrizzék örökre emléküket.⁷⁸ Kívánságuk szerint Edithet és Ottót is Magdeburgban temették el. Ma már nem tudni, hol állt Edith sírja az apátsági templomban 946-ban, mert 955-ben, a magyarok fölött a Lech-mezei csatában aratott diadal után Ottó új építkezésbe

72 Æthelweard, 1962. Æthelweard és Matilda kapcsolatáról: Van Houts, 1992. 53–68.

73 „...subiunxit cuiquam regi iuxta Iupitereoos montes.” Æthelweard, 1962. 1. Keynes, 1985. 148., 191.

74 Riain-Raedel, 1995. 215.

75 Reuter, 1991. 166.

76 Az Ottók temetkezési helyéről, valamint Ottóról és Edith királynéről: Ehlers, 1997. 47–76.

77 Widukind: *Res Gestae Saxonicae*. II. 7. 1935. 72., illetve Widukind, 2014. 69.; Thietmar: *Chronicon*. II. 3. 1935. 41., illetve Thietmar, 2001. 91.

78 A kora középkori kolostorokban folyó halotti megemlékezésről: Wollasch, 1985; Schmid-Wollasch, 1984; Geary, 1994. 77–92.

fogott, és a templomot székesegyházzá bővítette.⁷⁹ Edithet az új katedrális északkeleti részében temették újra. Ottót 973-ban a magdeburgi székesegyházban helyezték végső nyugalomra, de az ő sírjának pontos helye is ismeretlen.⁸⁰ Az, hogy Ottó Magdeburgot választotta temetkezési helyéül annak ellenére, hogy a Liudolf-dinasztiának már két családi mauzóleuma is volt a gandersheimi és quedlinburgi apácázárdákban, jól érzékelteti, mennyire szerette a várost és milyen nagyszabású küldetést szánt neki.

Ottó Magdeburgra vonatkozó tervei a 962. február 12-re Rómába összehívott zsinaton kezdtek testet ölteni,⁸¹ amikor XII. János pápa a császár kérésére Magdeburgot érseki rangra emelte. A pápai bulla félreérthetetlenül kapcsolatba hozta Ottó tíz nappal korábbi császárrá koronázását a pogány barbárokkal szemben aratott katonai sikerével és megtérítésük programjával.⁸² Magdeburg érseki rangra emelését a kortársak úgy értelmezték, hogy ezzel újabb szöveget vertek a pogányság koporsójába. Vilmos mainzi érsek (Ottó szláv anyától született legidősebb fia) és Bernhard halberstadti püspök azonban zúgolódott fennhatóságuk csökkenése miatt,⁸³ ezért XII. János rendelete 967. április 20-ig nem lépett életbe, amikor XIII. János bullája újra megerősítette a magdeburgi érsekséget, kiemelve Ottó hittérítő tevékenységét. 968 októberében a pápa további három ediktumot bocsátott ki Magdeburg első érseke, a hittérítő trieri Adalbert javára.⁸⁴

Adalbert kiválasztása a tisztségre szintén az érsekség pogányellenes misszióját hangsúlyozta: nyolc évvel korábban Ottó misszionáriusként küldte Adalbertet a Kijevi Ruszba, miután Olga kijevi fejedelemszöny segítségét kérte, hogy a pogány lakosságot a latin kereszténységre térítse.⁸⁵ Noha küldetése sikertelenül járt – társai vértanúságot szenvedtek, ő épphogy megúszta elevenen –, Adalbert neve ettől fogva egyet jelentett a pogány térítéssel.⁸⁶ VII. Benedek pápa (974–983) Magdeburg második érseke, Giselher (981–1004) alatt azzal a rendkívüli kiváltsággal ruházta fel az érsekséget, hogy a katedrális káptalanját a római bíborosi kollégium mintájára szervezték meg, és a római liturgiát celebrálták. Magdeburg Róma mása lett, mint Nagy Károly alatt Aachen.⁸⁷

79 A templom „a maga nemében csodálatos” (*mirum immodum*) volt: Thietmar: *Chronicon*. II. 11. 1935. 51., illetve Thietmar, 2001. 99.

80 Edith temetéséről Widukind: *Res Gestae Saxonicae*. II. 41. 1935. 99–100., illetve Widukind, 2014. 97.; Thietmar: *Chronicon*. II. 3. 1935. 41–42., illetve Thietmar, 2001. 92.; Schubert, 1998. 11–15.; Schubert–Beyer, 1974. 25–26. Az Ottó-kori épület 1207 nagypéntekén a tűz martaléka lett. Ottó síremléke jelenleg a stallumok között látható a gótikus székesegyház apszisában. Ide helyeztette Wilbrand, Kāfernburg érseke (1235–1253), II. Frigyes lelkes híve, akit később kiközösítettek. Schubert–Beyer, 1974. 36–37.

81 Február 12. hamvázószerda volt abban az évben, és mivel Ottó már január 31. előtt Rómában volt, így a zsinat tényleges dátuma talán valamivel korábbra tehető: Beumann, 2000. 90–91. Ottó császárrá koronázásáról: Böhmer et al. 1967. 149–151.

82 Zimmermann, 1988. 281–284.

83 Mayr-Harting, 1992. 131–132.

84 Zimmermann, 1988. 347–348., 374–379.

85 Beumann, 2000. 86–87.

86 Adalbert missziós karrierjéről és Magdeburg első érsekévé kinevezéséről két korabeli életrajz tudósít (*Vita S. Alberti episcopi*, 1841.): Johannes Canapariusé és Querfurti Brúnóé. Thietmar: *Chronicon*. II. 22. 1935. 64., illetve Thietmar, 2001. 107–108.

87 Zimmermann, 1988. 529–531.; Schubert–Beyer, 1974. 27–28.; Claude, 1972. 146–147.

Ottó Magdeburgban összpontosította uralkodói stratégiájának kulcsfontosságú, szimbolikus elemeit pogány keleti szomszédjaival szemben. A székesegyház építészeti és liturgikus fejlesztése Nagy Károlyt utánozta, akinek a pogánysággal szemben vívott sikeres küzdelmét a szász Ottó értékelte igazán. A katedrális annak a szentnek a védelmébe ajánlotta, aki ekkoriban leginkább összekapcsolódott a pogányság elleni harc fogalmával, és akinek földi maradványait 961-től itt tisztelték. Végül, de nem utolsósorban itt nyugodott Ottó első felesége, a magdeburgi Szent Móric-apátság társalapítója, akinek származása a pogányellenességet testesítette meg, és akinek kulcsszerepe volt Móric ereklyéinek megszerzésében.

Az a bőséges bizonyíték, amely Ottónak Szent Móric iránti odaadását igazolja az uralkodó hittérítő tevékenységéhez kapcsolódva, valószínűvé teszi, hogy I. Ottó lándzsáját már a király uralkodása idején Szent Móric lándzsájával azonosították. Ez magyarázhatja, miért nem készült erről olyasféle írásos feljegyzés (vagy ha készült, az elveszett), mint amelyet Brúnó írt 1008-ban II. Henriknek, amelyben a fegyvert határozottan a kora keresztény katonavértanúnak tulajdonítja. Ottó hittérítő stratégiájának – amelybe a lándzsa beleillik – első építőköve menyasszonyának kiválasztása volt, egy a kereszténységért vértanúságot szenvedő harcos uralkodó leszármazottja, akinek bátyja Szent Móric ereklyéit birtokolta. E program Ottónak a burgund királyokkal – Agaunum világi apátjaival – létesített kapcsolatában folytatódott, akik átengedték neki a szent testét, és abban a törekvésben teljesedett ki, hogy Magdeburg Szent Móric-egyházának a legmagasabb egyházi státust biztosítsa attól kezdve, hogy Lech mezején a lándzsa előtt térdelve imádkozott és utána győzelmet aratott a pogány magyarok fölött. Mindaddig, amíg a pogányság valós veszélyt jelentett a birodalomra, Ottó utódai tiszteletben tartották Szent Móricot, és lándzsájukat az övével azonosították.

Fordította: Szedlák Ila

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadatlan források

Bayerische Staatsbibliothek, München
British Library, London
Landesbibliothek Coburg
Stadtbibliothek Mainz

2. Kiadott források

Æthelweard
1962 *Chronicon Æthelweardi. The Chronicle of Æthelweard*. Ed.: Campbell, Alan. London, 1962. (Medieval texts.)

Agnellus

2004 Agnellus of Ravenna: *The Book of Pontiffs of the Church of Ravenna*. Translated with an introduction and notes by Mauskopf Deliyannis, Deborah. Washington, 2004. (Medieval texts in translation.)

Béda

1969 *Bede's Ecclesiastical History of the English People*. Parallel Latin text and English translation, with English notes. Eds.: Colgrave Bertram – Mynors, R. A. B. Oxford, 1969. (Oxford medieval texts.)

Böhmer

1967 *Die Regesten des Kaiserreichs unter Heinrich I. und Otto I. 919–973*. Hrsg. v. Friedrich Böhmer, Johann – Ottenthal Emil von – Kaminsky, Hans H. Hildesheim, 1967.

Carmina Mutinensia

1896 *Carmina Mutinensia*. In: *Monumenta Germaniae Historica [MGH]. Scriptorum Antiquitates, Poetae Latini medii aevi III*. Hrsg. v. Traube, Ludwig. Berlin, 1896. 702–706.

Chevalley

1990 Chevalley, Éric: *La Passion anonyme de saint Maurice d'Agaune*. Édition critique. In: *Vallesia*, 45. (1990) 37–120.

Chronicon Moissiacense

1826 *Chronicon Moissiacense*. In: *MGH Scriptores (in Folio) 1. Annales et chronica aevi Carolin.* Ed.: Pertz, Georg Heinrich. Hannover, 1826. 280–313.

Eucherius

1896 *Eucherius Lugdunensis: Passio Acaunensium martyrum*. In: *MGH II. Rerum Merovingicarum. III. Passiones vitae sanctorum aevi Merovingici et antiquorum aliquot*. Ed.: Krusch, Bruno. Hannover, 1896. 20–41.

Heinrici I. et Ottonis I. Diplomata

1879–1884 *Heinrici I. et Ottonis I. Diplomata. Die Urkunden Konrad I., Heinrich I. und Otto I. Conradi I.* Hrsg. v. Sickel, Theodor. Hannover, 1879–1884. (MGH Diplomata regum et imperatorum Germaniae, 1.)

Herren

1991 Herren, Michael W.: *The „De imagine Tetrici” of Walahfrid Strabo: Edition and Translation*. In: *The Journal of Medieval Latin*, 1. (1991) 118–139.

Hrotsvitha

1902 *Hrotsvithae Opera*. Ed.: Winterfeld, Paul Karl Rudolf von. Berlin, 1902. (MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis recus, 34.)
1998 *Hrotsvit of Gandersheim: A Florilegium of Her Works*. Transl. with introd., interpretative essay and notes.: Wilson, Katharina M. Woodbridge, 1998.

Karoli Magni Capitularia

1883 *Karoli Magni Capitularia*. In: *MGH Leges II. Capitularia regum Francorum*. Ed.: Boretius, Alfred. Hannover, 1883. 44–186.

Kettner

1710 Kettner, Friedrich Ernst: *Kirchen- und Reformations-Historie, Des Kayserl. Freyen Weltlichen Stifts Quedlinburg, Oder von dessen Fundation, Abbatissen, Pröbstin[en], Decanissen, Canonissen, Clöstern, Kirchen, Schulen, Hospitälern, Epitaphiis, und einigen Müntzen*. Quedlinburg, 1710.

Leidinger

1921–1925 *Der Codex aureus der Bayerischen Staatsbibliothek in München*. Hrsg. v. Leidinger, Georg. München, 1921–1925.

Liutprand

1908 *Liutprand történeti munkái*. Szerk.: Gombos F. Albin. Bp., 1908. (Középkori krónikások, 6–7.)

1998 Liutprand de Crémone: Antapodosis. In: *Liutprandi Cremonensis Antapodosis; Homelia paschalis; Historia Ottonis; Relatio de legatione Constantinopolitana*. Cura et studio Paolo Chiesa. Turnhout, 1998. 111–113. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 156.)

2007 *The Complete Works of Liutprand of Cremona*. Translated with an introduction and notes by Squatriti, Paolo. Washington, D.C., 2007. (Medieval texts in translation.)

Malmesbury Vilmos

1998–1999 William of Malmesbury: *Gesta regum Anglorum. The History of the English Kings*. Ed. and transl. by R. A. B. Mynors. Oxford–New York, 1998–1999. (Oxford medieval texts.)

Nagy Károly

1987 Charlemagne: *Translated Sources*. Ed.: King, Paul David. Lambrigg, 1987.

Querfurti Brúnó

1973 *Żywot Pięciu Braci Pustelników (albo) Żywot i męczeństwo Benedykta, Jana i ich towarzyszy napisany przez Brunona z Kwerfurtu. Vita quinque fratrum eremitarum (seu), Vita uel passio Benedicti et Iohannis sociorumque suorum*. Ed.: Karwasińska, Jadwiga. Warszawa, 1973. (Monumenta Poloniae historica. Series nova. Seria II. 4/3.)

The Anglo-Saxon Chronicle

1961 *The Anglo-Saxon Chronicle. A Revised Translation*. Ed.: Whitelock, Dorothy. London, 1961.

Thietmar

1935 *Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon. Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korneier Überarbeitung*. Hrsg. v. Holtzmann, Robert. Berlin, 1935. (MGH Scriptores, 6. Scriptores rerum Germanicarum, Nova Series, 9).

2001 *Ottonian Germany: The Chronicon of Thietmar of Merseburg*. Translated and annotated by David A. Warner. Manchester, 2001. (Manchester medieval sources series.)

Tours-i Gergely

1951 Gregorii Turonensis Opera. Libri historiarum X. In: *MGH Scriptores. Scriptores rerum Merovingicarum, 1.1*. Ed.: Krusch, Bruno – Levison, Wilhelmus. Hannover, 1951. 1–537.

1974 Gregory of Tours: *The History of the Franks*. Translated with an introduction by Thorpe, Lewis. Harmondsworth, 1974. (Penguin classics.)

2010 Tours-i Gergely: *Korunk története. A frankok története*. Ford.: Adamik Tamás és Mezey Mónika. Pozsony, 2010.

Two of the Saxon Chronicles

1892–1899 *Two of the Saxon Chronicles Parallel*. I–II. A revised text ed., with introduction, notes, by Charles Plummer on the basis of an edition by John Earle. Oxford, 1892–1899.

Vita S. Alberti episcipi

1841 Vita S. Alberti episcipi. In: *MGH Scriptores (in Folio)*, 4. Hrsg. v. Pertz, Georg Heinrich. Hannover, 1841. 574–620.

Walafriid

1884 Walahfridi Strabi carmina. In: *MGH Poetae Latini aevi Carolini II*. Hrsg. v. Dümmler, Ernst. Berlin, 1884. 259–422.

Widukind

1935 *Widukindi Monachi Corbeiensis Rerum Gestarum Saxonicarum Libri Tres. Die Sachsen-geschichte des Widukind von Korvei*. Hrsg. v. Hirsch, Paul – Lohmann, Hans-Eberhard. Hannover, 1935. (MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi, 60.)

2009 *Widukindus Corbeius: A százsz történet három könyve*. Szerk., az előszót és a jegyzeteket írta Lőkös Péter. Bp., 2009.

2014 *Widukind of Corvey: Deeds of the Saxons*. Translated with an introduction and notes by Bachrach, Bernard S. – Bachrach, David S. Washington, D.C., 2014.

Zimmermann

1988–1999 *Papsturkunden 896–1046*. Bd. I. 896–996. Bd. II. 996–1046. Bd. III. *Register*. Hrsg. v. Zimmermann, Harald. Wien, 1988–1989. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission, 3–5.; Denkschriften. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 174., 177., 198.)

3. Szakirodalom

Adelson

1966 Adelson, Howard L.: The Holy Lance and the Hereditary German Monarchy. In: *Art Bulletin*, 48. (1966) 2. sz. 177–192.

Althoff

1991 Althoff, Gerd: Gandersheim und Quedlinburg. Ottonische Frauenklöster als Herrschafts- und Überlieferungszentren. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 25. (1991) 123–144.

1999 Althoff, Gerd: Saxony and the Elbe Slavs in the Tenth Century. In: *The New Cambridge Medieval History*. Vol. III. C. 900–c. 1024. Ed.: Reuter, Timothy. Cambridge, 1999. 267–292.

Beumann

1958 Beumann, Helmut: Nomen imperatoris. Studien zur Kaiseridee Karls des Großen. In: *Historische Zeitschrift*, 185. (1958) 515–549.

1981 Beumann, Helmut: *Der deutsche König als 'Romanorum Rex'*. Wiesbaden, 1981.

2000 Beumann, Helmut: *Die Ottonen*. Stuttgart, 2000. (Kohlhammer Urban-Taschenbücher, 384.)

Bijsterveld

2000 Bijsterveld, Arnoud-Jan A.: The Medieval Gift as Agent of Social Bonding and Political Power: A Comparative Approach. In: *Medieval Transformations: Texts, Power, and Gifts in Context*. Eds.: Cohen, Esther – Jong, Mayke de. Leiden, 2000. 123–156.

Blumenthal

1988 Blumenthal, Uta-Renate: *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Philadelphia, 1988.

Brackmann

1926 Brackmann, Albert: Die Ostpolitik Ottos des Großen. In: *Historische Zeitschrift*, 134. (1926) 242–256.

1937a Brackmann, Albert: Die politische Bedeutung der Mauritius-Verehrung im frühen Mittelalter. In: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse*, 30. (1937) 279–305.

1937b Brackmann, Albert: *Magdeburg als Hauptstadt des deutschen Ostens im frühen Mittelalter*. Leipzig, 1937.

Claude

1972–1975 Claude, Dietrich: *Geschichte des Erzbistums Magdeburg bis in das 12. Jahrhundert*. I–II. Köln, 1972–1975.

Clemen

1916 Clemen, Paul: *Die romanische Monumentalmalerei in den Rheinlanden*. Düsseldorf, 1916.

Clemoes

1983 Clemoes, Peter: *The Cult of St. Oswald on the Continent*. H. n. [Cambridge], 1983. (Jar-row Lecture 1983.)

Dvornik

1974 Dvornik, Francis: *The Making of Central and Eastern Europe*. Gulf Breeze, 1974.

Ehlers, C.

2001 Ehlers, Caspar: Gandersheim. In: *Die deutschen Königspfalzen. Repertorium der Pfalzen, Königshöfe und übrigen Aufenthaltsorte der Könige im deutschen Reich des Mittelalters*. Bd. IV. Niedersachsen. Hrsg. v. Ehlers, Caspar – Fenske, Lutz – Zotz, Thomas. Göttingen, 2001. 247–333.

Ehlers, J.

1997 Ehlers, Joachim: Magdeburg – Rom – Aachen – Bamberg. Grablege des Königs und Herrschaftsverständnis in ottonischer Zeit. In: *Otto III. – Heinrich II. Eine Wende?* Hrsg. v. Schneidmüller, Bernd – Weinfurter, Stefan. Sigmaringen, 1997. 47–76. (Mittelalter-Forschungen, 1.)

Erdmann

1951 Erdmann, Carl: Die nichtrömische Kaiseridee. In: Erdmann, Carl: *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*. Berlin, 1951. 1–51.

1968 Erdmann, Carl: Das ottonische Reich als Imperium Romanum. In: Erdmann, Carl: *Ottomische Studien*. Hrsg. und eingeleitet v. Beumann, Helmut. Darmstadt, 1968. 174–203.

Fillitz

2006 Fillitz, Hermann: Die Reichskleinodien. Ein Versuch zur Erklärung ihrer Entstehung und Entwicklung. In: *Heilig – Römisch – Deutsch. Das Reich im mittelalterlichen Europa*. Hrsg. v. Schneidmüller, Bernd – Weinfurter, Stefan. Dresden, 2006. 133–161.

Fleckenstein

1992 Fleckenstein, Josef: *Pfalz und Stift Quedlinburg. Zum Problem ihrer Zuordnung unter den Ottonen*. Göttingen, 1992.

Garrison

2012 Garrison, Eliza: *Ottonian Imperial Art and Portraiture: The Artistic Patronage of Otto III and Henry II*. Burlington, 2012.

Geary

1994 Geary, Patrik J.: *Living with the Dead in the Middle Ages*. Ithaca, 1994.

Giesebrecht

1885 Giesebrecht, Wilhelm von: *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*. Bd. II. *Blüte des Kaiserthums*. Leipzig, 1885.

Goetting

1973 Goetting, Hans: *Das reichsunmittelbare Kanonissenstift Gandersheim*. Berlin, 1973.

Grimme

1984 Grimme, Ernst Günther: *Das Evangeliar Kaiser Ottos III. im Domschatz zu Aachen*. Freiburg, 1984.

Herzberg

1936 Herzberg, Adalbert: *Der Heilige Mauritius. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritius-Verehrung*. Düsseldorf, 1936.

Hlawitschka

1960 Hlawitschka, Eduard: *Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien, 774–962. Zum Verständnis der fränkischen Königsherrschaft in Italien*. Freiburg, 1960.

Hoffmann

1962 Hoffmann, Hartmut: Die Aachener Theoderichstatue. In: *Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr*. Hrsg. v. Elbern, Victor H. Düsseldorf, 1962. Bd. I. 318–331.

Holtzmann

1962 Holtzmann, Robert: Otto der Große und Magdeburg. In: Holtzmann, Robert: *Aufsätze zur deutschen Geschichte im Mittelalter*. Darmstadt, 1962. 1–33.

Höhl

1996 Höhl, Claudia: *Ottonische Buchmalerei in Prüm*. Frankfurt am Main, 1996.

Hubert

1969 *Europe of the Invasions*. Eds.: Hubert, Jean et al. New York, 1969.

Jantzen

1947 Jantzen, Hans: *Ottonische Kunst*. München, 1947.

Keynes

1985 Keynes, Simon: King Athelstan's Books. In: *Learning and Literature in Anglo-Saxon England: Studies Presented to Peter Clemoes on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*. Eds.: Lapidge, Michael – Gneuss, Helmut. Cambridge, 1985. 143–201.

Kirchweger

2005 Kirchweger, Franz: Die Forschung zur Heiligen Lanze. In: *Die Heilige Lanze in Wien. Insignie – Reliquie – „Schicksalsspeer“*. Hrsg. v. Kirchweger, Franz. Wien, 2005. 10–21. (Schriften des Kunsthistorischen Museums, 9.)

Klein

2006 Klein, Holger A.: Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople. In: *Byzas*, 5. (2006) 79–99.

Lasko

1995 Lasko, Peter: *Ars Sacra 800–1200*. New Haven, 1995.

Laudage

1992 Laudage, Johannes: Hausrecht und Thronfolge. Überlegungen zur Königserhebung Ottos des Großen und zu den Aufständen Thankmars, Heinrichs und Liudolfs. In: *Historisches Jahrbuch*, 112. (1992) 23–71.

Leyser

1979 Leyser, Karl: *Rule and Conflict in Early Medieval Society: Ottonian Saxony*. Bloomington, 1979.

1982 Leyser, Karl J.: *Medieval Germany and its Neighbours 900–1250*. London, 1982.

Little

1977 Little, Charles T.: *The Magdeburg Ivory Group. A Tenth Century New Testament Narrative Cycle*. [Ph.D. thesis.] New York University, 1977.

Marth

2000 *Das Gandersheimer Runenkästchen. Internationales Kolloquium Braunschweig 24.–26. März 1999*. Hrsg. v. Marth, Regine. Braunschweig, 2000.

Mauss

1923–1924 Mauss, Marcel: Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: *Année sociologique*, seconde série, 1923–1924. 143–279.

Mayr-Harting

1991 Mayr-Harting, Henry: *Ottonian Book Illumination: An Historical Study*. I–II. New York, 1991.

1992 Mayr-Harting, Henry: The Church of Magdeburg: Its Trade and its Town in the Tenth and Early Eleventh Centuries. In: *Church and City 1000–1500. Essays in Honour of Christopher Brooke*. Eds.: Abulafia, David – Franklin, Michael – Rubin, Miri. Cambridge, 1992. 129–150.

1996 Mayr-Harting, Henry: Charlemagne, the Saxons, and the Imperial Coronation of 800. In: *The English Historical Review*, 111. (1996) 444. sz. 1113–1133.

Nelson

2010 Nelson, Janet L.: Introduction. In: *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*. Eds.: Davies, Wendy – Fouracre, Paul. Cambridge, 2010. 1–17.

Ó Riain-Raedel

1995 Ó Riain-Raedel, Dagmar: Edith, Judith, Matilda: The Role of Royal Ladies in the Propagation of the Continental Cult. In: *Oswald. Northumbrian King to European Saint*. Eds.: Stancliffe, Clare – Cambridge, Eric. Stanford, 1995. 210–229.

Padberg

2000 Padberg, Lutz E.: Consolidation and Expansion of Latin Christianity: The Ottonian Mission to the Western Slavs and Hungarians. In: *Europe's Centre around AD 1000*. Eds.: Wiczorek, Alfried – Hinz, Hans-Martin. Stuttgart, 2000. 439–442.

Reuter

1991 Reuter, Timothy: *Germany in the Early Middle Ages 800–1056*. New York, 1991.

Rosenwein

2000 Rosenwein, Barbara H.: Perennial Prayer at Agaune. In: *Monks and Nuns, Saints and Outcasts: Religion in Medieval Society. Essays in Honor of Lester K. Little*. Ed.: Farmer, Sharon. Ithaca, 2000. 37–56.

Schmid-Wollasch

1984 *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*. Hrsg. v. Schmid, Karl – Wollasch, Joachim. München, 1984.

Schramm

1955 Schramm, Ernst: *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert*. I–II. Stuttgart, 1955. (Schriften der Monumenta Germaniae historica, 13.)

Schubert

1998 Schubert, Ernst: Imperiale Spolien im Magdeburger Dom. In: *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen*. Hrsg. v. Althoff, Gerd – Schubert, Ernst. Sigmaringen, 1998. 9–32.

Schubert-Beyer

1974 Schubert, Ernst-Beyer, Klaus G.: *Der Magdeburger Dom*. Wien, 1974.

Schulze-Dörrlamm

2011 Schulze-Dörrlamm, Mechtild: Die heilige Lanze in Wien. Die Frühgeschichte des karolingisch-ottonischen Herrschaftszeichens aus archäologischer Sicht. In: *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz*, 58. (2011) 707–742.

Schwineköper

1958 Schwineköper, Berent: Die Anfänge Magdeburgs. In: *Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens. Reichenau-Vorträge 1955–56*. Lindau, 1958. 389–450. (Vorträge und Forschungen, 4.)

Stadtmüller–Pfister

1972 Stadtmüller, Georg – Pfister, Bonifaz: *Geschichte der Abtei Niederaltaich 741–1971*. Ottobeuren, 1972.

Stancliffe

1995 Stancliffe, Clare: Oswald. Most Holy and Most Victorious King of the Northumbrians. In: *Oswald. Northumbrian King to European Saint*. Eds.: Stancliffe, Clare – Cambridge, Eric. Stanford, 1995. 33–83.

Stancliffe–Cambridge

1995 *Oswald. Northumbrian King to European Saint*. Eds.: Stancliffe, Clare – Cambridge, Eric. Stanford, 1995. (Paul Watkins medieval studies, 14.)

Steenbock

1965 Steenbock, Frauke: *Der kirchliche Prachteinband im frühen Mittelalter von den Anfängen bis zum Beginn der Gotik*. Berlin, 1965.

Szameit

2005 Szameit, Erik: Die heilige Lanze der Wiener Schatzkammer. Bemerkungen zu Form und Verwendung von Flügellanzten aus dem Blickwinkel der Archäologie und der Waffenkunde. In: *Die Heilige Lanze in Wien. Insignie – Reliquie – „Schicksalsspeer“*. Hrsg. v. Kirchweger, Franz. Wien, 2005. 145–167. (Schriften des Kunsthistorischen Museums, 9.)

Thacker

1995 Thacker, Alan T.: Membra Disjecta: The Division of the Body and the Diffusion of the Cult. In: *Oswald. Northumbrian King to European Saint*. Eds.: Stancliffe, Clare – Cambridge, Eric. Stanford, 1995. 97–127.

Van Houts

1992 Van Houts, Elisabeth: Women and the Writing of History in the Early Middle Ages: The Case of Abbess Matilda of Essen and Æthelweard. In: *Early Medieval Europe*, 1. (1992) 53–68.

Warner

1989 Warner, David A.: *The Cult of Saint Maurice: Ritual Politics and Political Symbolism in Ottonian Germany*. [Ph.D. thesis, University of California.] Los Angeles, 1989.

2006 Warner, David: Saints, Pagans, War and Rulership in Ottonian Germany. In: *Plenitude of Power: The Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Age: Essays in Memory of Robert Louis Benson*. Ed: Figueira, Robert C. Aldershot, 2006. 11–35.

Weinfurter

1995 Weinfurter, Stefan: Sakralkönigtum und Herrschaftsbegründung um die Jahrtausendwende. Die Kaiser Otto III. und Heinrich II. in ihren Bildern. In: *Bilder erzählen Geschichte*. Hrsg. v. Altrichter, Helmut. Freiburg, 1995. 47–103.

Wixom

2005 Wixom, Willam: Medieval Sculpture at the Metropolitan 800 to 1400. In: *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 62. (2005). 4. sz. 7–48.

Wolf

2005 Wolf, Gunther G.: Nochmals zur Geschichte der Heiligen Lanze bis zum Ende des Mittelalters. In: *Die Heilige Lanze in Wien. Insignie – Reliquie – „Schicksalsspeer“*. Hrsg. v. Kirchweger, Franz. Wien, 2005. 22–51. (Schriften des Kunsthistorischen Museums, 9.)

Wollasch

1985 *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*. Hrsg. v. Wollasch, Joachim. München, 1985.

Woods

1994 Woods, David: The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion. In: *Journal of Ecclesiastical History*, 45. (1994) 385–395.

Zufferey

1986 Zufferey, Maurice: Der Mauritiuskult im Früh- und Hochmittelalter. In: *Historisches Jahrbuch*, 106. (1986) 23–58.

1988 Zufferey, Maurice: *Die Abtei Saint-Maurice d'Agaune im Hochmittelalter (830–1258)*. Göttingen, 1988.

KAREN BLOUGH

THE LANCE OF SAINT MAURICE AS A COMPONENT OF THE EARLY OTTONIAN
CAMPAIGN AGAINST PAGANISM

The so-called Holy Lance that formed part of the Holy Roman imperial insignia since the middle of the tenth century was for a time believed to be identical with that carried by the early Christian soldier-martyr, Saint Maurice. While the earliest documentary evidence for a Maurician identification dates to 1008, this paper argues that Otto I (936–973) already associated the blade with this saint in the context of his anti-pagan campaign along the Empire's eastern borders, in which the figure of the saint played a significant role. Construed as the lance of Saint Maurice, this weapon was a potent visual tool of early Ottonian proselytism.

Szent Móric lándzsájának legendája Viterbói Gottfried szerint

A 12. század végén Viterbói Gottfried *Pantheon* című művében hosszú részt szentel a császári jelvényeknek.¹ Ennek keretében bemutatja a lándzsát, amely szerinte Szent Móricé, és a keresztre feszítésnél használt szöveget tartalmazza. Igen furcsa ez a szöveg, az általa felvetett témák eredetének jó része homályba vész.

A szerző, Viterbói Gottfried² életének első szakasza kevésbé ismert. Egyesek olasz eredetűnek, mások németnek vélik. 1120 körül születhetett, bár a pontos dátumot nem ismerjük. Tudjuk viszont, hogy Bambergben tanult, ahová Lothár császár hívta meg. III. Konrád német király káplánja és egyúttal jegyzője lett, s e feladatát Barbarossa Frigyes és VI. Henrik idején is ellátta. A lombardiai háborúban (1158–1162) több külföldi megbízatást is teljesített Barbarossa Frigyes mellett, többek között Milánó ostrománál, és később, 1166–1168-ban. 1174 és 1178 között újra Itáliában tartózkodott, Pisa és Lucca kanonokja volt. Élete végét Viterbóban töltötte, ahol utolsó művét, a *Pantheon* írta.³ Halálát a 12. század végére teszik.

Viterbói Gottfried történetíró, de nagy előszeretettel fordult a legendák felé. Műveiben a vers és a próza keveréke jelenik meg. Elég későn fogott az íráshoz, a *Speculum Regum*-ot⁴ 1183-ban fejezte be, a *Memoria seculorum*-ot (más néven: *Liber memorialis*)⁵ 1185-ben. Utóbbit *Liber universalis* címmel átdolgozta.⁶ Legutoljára a *Pantheon*-t adta ki 1187-ben: ennek címe utalás az istenségekkel keveredő királyokra és császárokra. A négy mű célja megegyezik: az emberiség történetének elbeszélése a bibliai időktől kezdve, majd a frankok, az angolszászok és a germánok történelmének ismertetése, egészen VI. Henrikig.

* Egyetemi tanár, Université de Poitiers, Centre d'Etudes supérieures de Civilisation médiévale.

1 A tanulmány eredeti megjelenése: Bozoky, Edina: La légende de la lance de saint Maurice selon Godefroy de Viterbe. In: *Autour de saint Maurice. Actes du colloque Politique, société et construction identitaire, Besançon-Saint-Maurice d'Agaune, 29 septembre – 2 octobre 2009, Besançon – Saint-Maurice*. Textes réunis par Brocard, Nicole – Vanotti, Françoise – Wagner, Anne. Saint-Maurice-en-Valais, Fondation des Archives historiques de l'abbaye de Saint-Maurice, 2012. 161–175.

2 Viterbói Gottfriedről lásd: Hausmann, 1992. 603–621.; Weber, 1994. 153–195.

3 Viterbói Gottfried: *Pantheon*. 1857. 107–307.

4 Viterbói Gottfried: *Speculum Regum*. 1857. 21–93.

5 Viterbói Gottfried: *Memoria seculorum*. 1857. 94–106. (Részletek.)

6 Lásd: Meyer, 1933.



1. kép. A birodalmi korona, az országalma és a jogar



2. kép. A birodalmi kereszt
és a császári lándzsa

A *Pantheon* felhasználta és újraserkesztette a korábbi műveket. Nagy sikernek örvendett a középkorban, mintegy negyven kézírata maradt fenn. A szerző a művét VI. Henriknek és III. Orbán pápának ajánlotta, egy átdolgozást pedig VIII. Gergely pápának (1187-ben), ez utóbbi verziót azonban valószínűleg sohasem fejezte be. A *Pantheon* prózai és verses formájú részekre (*particulae*) osztható. A tisztán történeti részek után a mű vége felé, rögtön az angoloknak és a szászoknak szentelt *particula* után a XXVI. számú verse a császári jelvényeket dicséri ezzel a címmel: „Melyek a császári jelvények, és mi a jelentése mindegyiküknek, vagyis a Szent Keresztnek, a Szent Lándzsának, a császári pallosnak, a jogarnak, a koronának és az országhalmának.”⁷ Mindegyik jelvényhez tartozik egy rövid – 3–18 soros – vers. Egyedül a Szent Lándzsának jár nagyobb tisztelet: egy 54 soros vers. És ez az egyetlen a jelvényekről szóló részben, amely egy legendát tartalmaz – ez a jelen tanulmány tárgya.

A lándzsa helye a császári jelvények között

A császári jelvényeket⁸ ma a bécsi Szépművészeti Múzeumhoz (Kunsthistorisches Museum) tartozó egykori Császári Kincstárban (Kaiserliche Schatzkammer) őrzik (1–2. kép).⁹ Eredetük, használatuk visszanyúlik a Karoling-korba. Jelentésük magyarázatát a koronázási rendtartás, bővebben pedig Viterbói Gottfried adja meg.

A birodalmi kereszt egyszerre politikai és vallási jelkép. Gottfried szavai szerint ez a birodalom feje (*caput imperii*), és orvosság a halálra. A négy szára a négy égtájnak felel meg. Egyben létra (*scala*) is, Istennek, a reménynek, az útnak, az életnek a létrája. Ez a jel eljut mindenhova, és minden rosszat eltöröl.¹⁰ Ez az ereketartó kereszt tölgyfából készült, aranyozott ezüstlapok borítják, drágakövek és gyöngyök díszítik az egyik oldalon, a másikon pedig Isten Báránya, valamint a négy evangélista és a tizenkét apostol jelképei. Körülbelül 1024–1025-ben készítették, van egy felirat rajta II. Konrád császár nevével. A kereszt vízszintes ága tartalmazta Keresztelő János egy fogát, Szent Kunigunda egy karcsontját, ezenkívül darabokat a Szent Lándzsából.

A császári pallos (*gladius regalis*) az igazság jele, a gonosztevők megbüntetésére szolgál.¹¹ A 12. század végéről való, a 10. századi közepéről származó hüvelyét két, egyenként hét uralkodót ábrázoló aranylemez díszíti. A jelvények jegyzékét 1246-ban állították ki a pfalzi Trifels várában, ebben Szent Móric fegyvereként szerepel.¹²

7 Viterbói Gottfried: *Pantheon*. Part XXVI., 1857. 272.: „Quae sint insignia imperialia, et quid significet unumquodque, videlicet sancta crux, sancta lancea et gladius imperialis et sceptrum et corona et aureum pomum.”

8 Schramm, 1955; Folz, 1950. 457–465.

9 Keupp et al., 2009.

10 Viterbói Gottfried: *Pantheon*. 1857. 272. v. 26–37., 273. v. 1–3.

11 Uo. 273. v. 4–19.

12 Uo.

A jogar a törvényt jelképezi, különösen a római jogot, mely egységben tartja a császárságot.¹³ Az országalma a világot jelzi, a császár a koronázási szertartáson tartja.¹⁴ A 9. századból való, a világ feletti uralom jelképe. Gottfried szavai szerint a felette emelkedő kereszt az égboltra utal, és az uralkodót emlékezteti arra, hogy Isten szolgája.¹⁵

A császári korona szimbolikája egyszerre utal a Városra (Urbs, Róma) és a világra, vagyis a római császár Róma és a világ fölötti uralmára.¹⁶ A fennmaradt tárgy két részből áll. Az egyik egy diadém Krisztus, Dávid, Salamon és Ezékiás ábrázolásával, a másik rész a diadém fölötti ív, melyet nyolc lemez díszít. Felirata: *Konrád, Isten kegyelméből a rómaiak magasztos császára*. A 9. század végén vagy a 10. elején készíthették.

A császári lándzsa azonos lehet azzal, amelyet a bécsi Kunsthistorisches Museum császári kincstárában őriznek.¹⁷ A lándzsa vasa (50,8 cm hosszú, 7,9 cm széles) frank munka a 8. századból. A közepén kivágták, és egy kis keresztel díszített szögletet illesztettek bele. A vas körül ezüstsálak futnak, talán azért, hogy a kötést erősítsék. Cremonai Liutprand 960 körüli elbeszélése szerint¹⁸ II. Rudolf, Burgundia – és néhány évig Itália – királya adta a lándzsát Szász Henrik királynak 926 és 935 között. Ekkoriban a lándzsáról úgy tartották, hogy Nagy Konstantiné volt, és hogy a keresztre feszítés szögeiből készültek a rajta lévő keresztel. Valószínűleg már Rudolf, Burgundia királya is úgy kapta Sámson itáliai gróftól, mint „Itália királyságának investitúra jelképét, melyet az ország nagyjaitól hozott”.¹⁹

Liutprand beszámolója kiemeli, hogy a fegyvert legyőzhetetlennek tartották, a győzelem zálogának.²⁰ Egy hatalmi jelkép volt tehát, mely – a benne lévő ereklyének, illetve annak köszönhetően, hogy állítólag Nagy Konstantiné volt – természetfeletti erővel rendelkezett. Henrik király mindenáron meg akarta szerezni, ezért még Rudolfot is megfenyegette. Rudolf a lándzsa átengedésével elismerte Henrik fensőbbiségét, cserébe bizonyos területek feletti uralmának elismerését nyerte.²¹

Egy másik történet szerint II. Henrik szerezte meg a lándzsát 1004-ben: a burgundok legyőzése után Burgundiával együtt kapta meg a királyi jelvényeket és az Úr szögét tartalmazó lándzsát.²² 1004-ben történt az is, hogy II. Henrik átvitette Magdeburgba Szent Móric ereklyéinek egy részét.²³ Flavigny Hugó az eseményt 1037-re, Konrád császár idejére teszi, a történetben Burgundia királya III. Rudolf:

13 Uo. 273. v. 20–38.

14 Uo. 274. v. 46–49., 275. v. 1–9.

15 Uo. 275. v. 10–19.

16 Uo. 275. v. 20–29.

17 Schramm, 1955. II. 493–494.; Mély, 1897. 287–302.; Lombard-Jourdan, 1991. 137–151.

18 Liutprand: *Antapodosis*. § 25. 1998. 111–113.

19 Poupardin, 1907. 380.

20 Liutprand: *Antapodosis*. § 25. 1998. 112.: „*arma invictissima*”.

21 Poupardin, 1907. 30–33., 375–383.

22 *Chronicon Reicherspergense*, 401. a. 1004. „...Burgondiorum quoque, non ex humana sed divina virtute cessit ei victoria. Qui, [...] depositis armis [...] rogantes ea, quae pacis sunt, dexterarum dederunt et acceperunt, et ad insignia regalia lanceam, clavo Dominicae Passi onis insignatam, addiderunt, et ita victoriosissimus princeps Burgundiam in ditionem accepit.”

23 MGH DD H II. 1900–1903. 77.

„Rudolf király, gyermektelen lévén, Burgundia királyságát Konrád császárra hagyta, átadva neki Szent Móric lándzsáját, Burgundia királyságának jelvényét.”²⁴

A 10. századtól vannak utalások a lándzsára mint győzelemhozó fegyverre. Cremonai Liutprand beszéli el, hogy I. Ottó a lándzsa előtt imádkozott a birteni csata előtt, amelyet Lotharingiai Giselberttel, Frankföldi Eberharddal és Henrikkel, a saját bátyjával vívott 939-ben.²⁵ I. Ottó valószínűleg viselte a Lech-mezei csatában 955-ben;²⁶ III. Ottó maga előtt vitette 996-ban, mikor Itáliába indult.²⁷ 1001-ben Bernward, Hildesheim püspöke a sereg előtt tartotta Tivoli ostrománál.²⁸ A lándzsa egyúttal az invesztitúra eszközkévé is vált, a királyi vagy császári hatalom átadását jelképezte.²⁹ Már Cremonai Liutprand is lejegyezte, hogy Henrik király a fiára, Ottóra hagyta a királysággal együtt örökségként (*cum regno simul hereditario dereliquit*).³⁰ 1000-ben III. Ottó császár az invesztitúra eszközeként használta, amikor István magyar király hatalmát elismerte. Megengedte, hogy viselje a Szent Lándzsát, „ahogyan a császár szokta; átadta neki a [Krisztus keresztre feszítésénél használt] szögereklyét is, akár-csak Szent Móric lándzsáját, hogy azt saját lándzsájaként használja”.³¹

A lándzsa mint regália jelentősége világosan II. Henrik korában jelent meg. Miután III. Ottó 1002 januárjában meghalt Paternóban, Henrik bajor hercegnek a trónhoz való joga nem volt egyértelmű. A Henrik trónigényét nem jó szemmel néző Hedibert kölni érsek, mielőtt átadná Henriknek, titokban Germaniába küldi a lándzsát.³² Amikor a szászok – akik nem voltak jelen Henrik megkoronázásakor – beleegyezésüket fejezik ki, Bernhard herceg a Szent Lándzsát a kezében tartva bízta rá a királyság irányítását.³³ II. Henrik 1002–1014 között készült szakramentáriumában a lándzsa a birodalmi jelvények része (3. kép).³⁴ Henrik a koronázását ábrázoló képen a koronát Krisztus kezéből kapja, aki egy mandorlában jelenik meg,

24 Flavigny Hugó: *Chronicon Viridunense*. II. 29. 1848. 401.: „Rodolphus vero rex absque liberis existens, Conrado imperatori, Burgundiae regnum derelinquit, dans ei lanceam sancti Mauriti, quod erat insigne regni Burgundiae.”

25 Liutprand: *Antapodosis*. § 24. 1998. 111.: „Rex [...] protinus de equo descendit seseque cum...”; „...omni populo lacrimas fundens ante victoriosos clavos, manibus domini et salvatoris nostri Iesu Christi adfixos suaeque lanceae interpositos, in orationem dedit.”

26 Corveyi Widukind: *Res gestae Saxonicae*. III. 46. 1838. 459.: „...arrepto clipeo ac sacra lancea, ipse primus equum in hostes vertit...”; lásd még: Merseburgi Thietmar: *Chronicon*. II. 4. 1839. 746.: „...sumpsit rex clipeum lancea cum sacra, milites in hostem precedendo...”

27 Emmerám: *Liber de S. Emmerano*. 31. 1841. 567.: „...ex more precedente sancta et crucifera imperiali lancea.”

28 Thangmar: *Vita Bernwardi*. 24. 1841. 770.: „Bernwardus episcopus dominicam hastam subiit; se quoque atque omnes vivificae crucis munimine signat, benedictione publice data, ac vitalibus monitis consolans et corroborans, signifer ipse cum sancta hasta in prima fronte aciei egregi parat.”

29 Lásd: Adelson, 1966. 177–192.

30 Liutprand: *Antapodosis*. § 25. 1998. 112.

31 Adémar de Chabannes: *Chronicon*. III. 31. 1999. 152–153.: „...regnum ei liberrime permisit, dans ei licentiam ferre lanceam sacram ubique, sicut imperatori mos est, et reliquias ex clavis domini et lancea sancti Mauricii ei concessit in propria lancea.”

32 Merseburgi Thietmar: *Chronicon*. IV. 31. 1839. 782. Lásd: Wolf, 1993. 23–27.

33 Merseburgi Thietmar: *Chronicon*. V. 17. 1839. 241.: „Bernhardus igitur dux, accepta in manibus sacra lancea, ex parte omnium regni curam illi fideliter committit.”

34 Bayerische Staatsbibliothek, München, Ms, Clm 4456, fol. 11. Lásd: Fillitz–Kahsnitz–Kuder, 1994.



3. kép. Henrik megkoronázása.
Krisztus Henrik fejére helyezi a koronát

a lándzsát és a kardot egy-egy angyal hozza. A lándzsa vasát ereklyetartószerű ötvösmunka takarja, a nyele, mint egy virágzó növényi szár, arra céloz, hogy mennyei, élő *virtus* árad belőle.

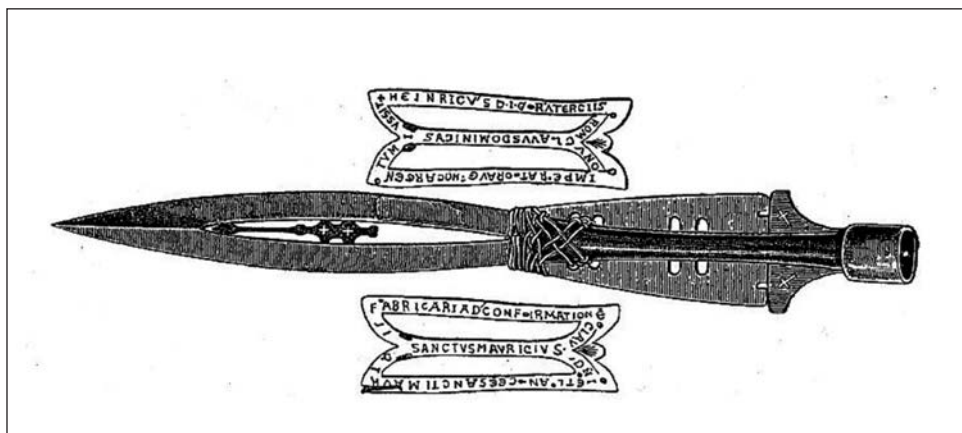
Ugyanebben az időben, a 11. században kezdték Szent Móric lándzsájával azonosítani – első alkalommal Querfurti Brúnó II. Henrikhez írt 1008-as levelében méltatlankodását fejezte ki Henriknek egy a keresztény lengyelek ellen a pogány liutices törzsszel kötendő esetleges szövetségével kapcsolatban. Így kiáltott fel: „*Hogyan juthatna Zuarasi [egy pogány szláv törzs főistene] vagy az ördög közös nevezőre a szentek hercegével, a ti és a mi szent Móricunkkal?! Milyen harcba mehetne közösen a Szent Lándzsa és az embervértől ázó ördögi lobogó?!*”³⁵

A száli koronázási ordó szerint (11. század közepe vagy második fele) a császár, miután a fejdísz megkapta, jobbában a jogarral és baljában az országalmával a koronázási templom felé indul. Jobbról a pápa, balról a milánói érsek kíséri. Előtte viszik a Szent Kereszt-ereklyét és Szent Móric lándzsáját.³⁶ Ugyanerről számol be Alba püspöke, Benzo is, aki bemutatja a császári bevonulást a koronázási helyre.³⁷ IV. Henrik császár ezüstlemezzel erősíttette meg a lándzsa vasát.

35 Querfurti Brúnó: *Vita quinque fratrum eremitarum*. 1973. 97–106.: „*Quomodo conveniunt Zuarasi vel diabolus et dux sanctorum vester et noster Mauritius? Qua fronte coeunt sacra lancea et, qui pascuntur humano sanguine, diabolica vexilla?*”

36 *Modus der Kaiserkrönung*, 1960. 34.: „*...tunc imperatorem ante portatur crux plena ligno dominico et lancea sancti Mauricii...*” Lásd még: Schramm, 1937. 394.

37 Benzo: *Ad Heinricum IV. imperatorem*. Liber I. 9. 1853. 602.: „*Portatur ante eum sancta crux gravior ligni dominici, et lancea sancti Mauricii.*”



4. kép. Szent Móric lándzsája a IV. Károly által készített aranyozott borításban

Ezen a következő felirat szerepelt: AZ ÚR SZÖGE + HENRIK, ISTEN KEGYELMÉBŐL A HARMADIK,³⁸ A RÓMAIAK MAGASZTOS CSÁSZÁRA RENDELTE EL ENNEK AZ EZÜSTNEK AZ ELKÉSZÍTÉSÉT, HOGY AZ ÚR SZÖGÉT ÉS SZENT MÓRIC LÁNDZSÁJÁT MEGERŐSÍTSE. SZENT MÓRIC.”³⁹ A jelvények 1246-os inventáriumában szintén Szent Móric lándzsája néven említik a császári lándzsát.⁴⁰ A 11. századtól több szerző említi a lándzsát mint a Német-római Birodalom stabilitásának és védelmének a garanciáját.⁴¹ Így hát amikor Viterbói Gottfried belefo-gott a *Pantheon*ba, a császári lándzsa történetének már kialakult hagyománya volt (4. kép).

Viterbói Gottfried versében feleleveníti a lándzsa tulajdonságait. Szent Móric lándzsájának tartja, azt írja, hogy a legnagyobb (*premaxima*) a jelvények között, és az általa művelt csodákat a benne lévő szögnek, Isten szögének tulajdonítja. Mindenekelőtt azonban fegyverként, a katonai hatalom zálogaként méltatja: „Ha háborúba viszik, legyőzi a császárság ellenségeit, / A népek nem tudnak ellenállni a mozdulatainak...” Általánosságban elmondható, hogy minden háborút megnyer. Egy verssor kapcsolatot teremt a hatalmas „rómaiak” – ezen a birodalom színe-javát kell érteni – és a *quiriták* között. A *quiriták* a római népbe beilleszkedett szabinok

38 IV. Henrik úgy tekinti, hogy ő a harmadik, aki Henrik néven császár, mivel I. Henrik sohasem lett császár.

39 CLAVVS DOMINICVS + HENRICVS D(EI) GR(ATI)A TERCIVS ROMANO(RV)M IMPERATOR AVG(VS-TVS) HOC ARGENTVM IVSSIT FABRICARI AD CONFIRMATIONE(M) CLAVI D(OMI)NI ET LANCEE SANCTI MAVRICII. SANCTVS MAVRITIVS.

40 Huillard-Bréholles, 1861. VI. 878.

41 Landulf: *Historia Mediolanensis*. III. 31. 1848. 98.: „Ubi cum in primo bellorum concursu viginti milia militum electorum in petra ordinando ac praemittendo amisisset, et ab hostibus velut olim Ionas in mare a ceto absorpti fuissent, suis cum omnibus militibus praeter illos, quibus lancea, in qua Dei clavus erat inclusus, Romani imperii stabilimentum ab hostibus durissimis, curabatur, citissime occurrit, et occurrendo multos liberavit virtute.”; Sigebert de Gembloux: *Chronica*. 1844. 347.: „Lanceam mirandi operis et clavis Iesu Christi crucifixi sanctificatam, quae dicitur primi et magni Constantini imperatoris fuisse, donatam Rodulfi regi Burgundionum et Italiae a Samsone comite, rex Henricus precibus, minis, muneribus, addita etiam parte provinciae Suevorum, a Rudolfo comite extorquet; et hanc ad insigne et tutamen imperii posteris reliquit.”

voltak, a rómaiak legősibb rétegét alkották, később a nevük általánosságban a római polgárt jelentette. Érdekes azonban, hogy Quirinus nevű istenüknek köszönhetően a quiriták a lándzsához is kapcsolódnak. Egy ókori etimológia szerint – melyet Sevillai Izidor is átvész – Quirinus neve a *curis* (vagy *quiris*) szóból jön, melyet a régi szabinok a lándzsára használtak.⁴² Így hát a quiriták „lándzsás emberek”, vagy a „lándzsa hordozói”. A római polgárjog szerint a lándzsa és a föld birtoklása határozza meg a családfőt.⁴³ Az *ex iure Quiritium* jogi esetek során a panaszos a kezében tartotta a lándzsát, majd később az azt helyettesítő tárgyat (*festuca*).⁴⁴ A Viterbói Gottfried versében levő célzás így megmagyarázza, hogy Móric lándzsájának a birtoklása miatt teszi lehetővé a birodalom elitjének azonosítását az első rómaiakkal, és ezen keresztül magával a lándzsahordozó Szent Móriccal.

A lándzsa megszerzésének legendája: Boso király félreállítás és a lándzsa átadása

A császári jelvények közül egyedül Móric lándzsáját övezi legenda. Egy egyébként igen eredeti, érdekes, de anakronisztikus történetről van szó, amely a lándzsa megszerzését írja le. A történet Boso király uralmának a végéről szól, indítéka kettős: egyaránt tárgyalja a király által elkövetett szentségtörést és a csatában elszenvedett vereségét.

Gottfried szerint a lándzsa egykor Boso, Arles (vagy Provence) királyé volt. Boso arról nevezetes, hogy 879-ben mint az első „territoriális” királyt választották meg a Karoling Birodalom felbomlása során. Koronázásával kezdődik a Doubs-tól a Földközi-tengerig terjedő Provence-i Királyság története, melynek központja Vienne volt. Boso és Szent Móric kapcsolata jól ismert: Boso készíttetett a vienne-i katedrális védőszentjének ereklyetartó mellszobrot a vértanú megkoronázott fejével.⁴⁵ Az adományozás felirata és Boso epitáfiuma kiemelték a nagylelkű adományozás eseményét.⁴⁶ 1612-ben Nicolas-Claude Fabri de Peiresc leírta és lerajzolta az ereklyetartót.⁴⁷

A Gottfried által elbeszélte legenda a Boso-féle Szent Móric-kultuszban gyökerezhet, bár az eredetét nem sikerült meghatározni. Gottfried szerint Boso király súlyos alvászavarral küzdött: dühkitörései súlyos, erőszakos cselekedetekbe torkolltak. Ha valaki álmában szólította, karddal vágta meg. Más szövegek nem említik Boso király e kóros állapotát, sem az ehhez kötődő eseményeket. Gottfried

42 Ovidius, 1992. II. 475., illetve uo. I. 47.: „[Quirinus] tenet hoc nomen [...] Siue quod hasta curis priscis est dicta Sabinis...” Lásd még: Paulus Festus: „Curis est sabine hasta. Unde Romulus Quirinus, qui eam ferebat est dictus.”; Sevillai Izidor: *Etymologiarum*. IX. II. 84.: „Hi [Romani] et Quirites dicti, quia Quirinus dictus est Romulus, quod semper hasta utebatur, quae Sabinorum lingua Quiris dicitur.”

43 Altmeyer, 1837. 320.

44 Magdelain, 1984. 202., 235.

45 Kovács, 1964. 19–26.

46 „Sancti Mauricii capudast circumdedit auro, / Ornauit gemmis claris super atque coronam / Imposuit totam gemmis auroque nitentem.”

47 Lásd Fabri de Peiresc jegyzeteit rajzaival együtt: Kovács, 1964. 1–3. ábra.

szerint egy karácsony éjjel a király jóvátehetetlen hibát követett el. Arles püspöke és a papok épp a szentmisét celebrálták, amikor a király dühkitörést kapott, mivel neki nem szóltak – valószínűleg azért, mert féltek attól, hogy erőszakosan reagál, ha felébresztik. A király megütötte a püspököt, amikor az a szent eucharisziát tartotta a kezében. Ez súlyos szentségtörés volt: az arles-i klérus hadsereget szervezett a király ellen, csatára kényszerítette és legyőzte. A király így kétszeresen is méltatlanná vált az uralkodásra. Lemondott a királyságról, és szerzetesi életre szánta el magát.

Ezeket az eseményeket a Boso királyról szóló történelmi források nem támasztják alá. Nem tudhatjuk biztosan, hogy a történetet Gottfried találta-e ki, vagy tényleg a rendelkezésére állt valamilyen legenda vagy hagyomány. Az ideológiai üzenet egyértelmű: az az uralkodó, aki szentségtörést követ el, majd katonai vereséget szenved, méltatlanná válik az uralkodásra. Boso csatavesztését lehet isteni büntetésként is értékelni, a király szerzetesi élet iránti vágya pedig penitenciára utalhat.

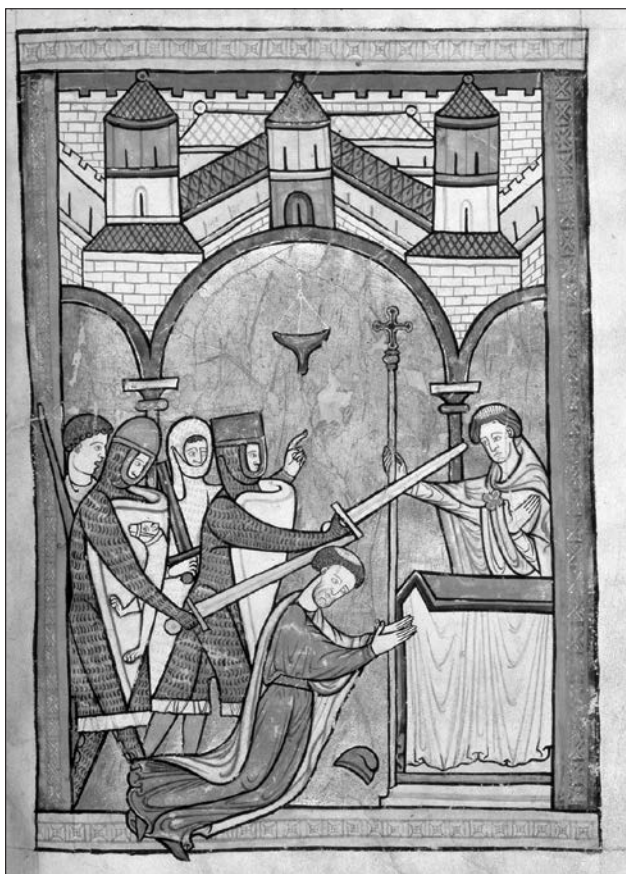
Az anekdota háttérében távoli bibliai párhuzam jelenik meg. Sámuel könyvének egy epizódja elbeszéli, hogyan hagyta el Isten Sault, és hogyan állt Dávid mellé. Saul Sámuel próféta, Izrael utolsó bírása helyett mutat be áldozatot Istennek, ezért kegyvesztett lett.⁴⁸ Sámuel figyelmeztette Sault (1Sám 13, 13–14.): *„Ostobaságot csináltál! Ha teljesítetted volna az Úrnak, Istenednek parancsát, amelyet adott neked, az Úr is fenntartotta volna uralmadat Izrael fölött örök időkre. De így még a te uralmadat sem tartja fenn.”*⁴⁹

Egy másik alkalommal Sámuel azt mondja Saulnak – hasonlóan az itt elhangzottakhoz –, hogy a parancsolatok betartása többet ér, mint az áldozatok (1Sám 15, 26). *„Mivel semmibe vetted az Úr szavát, az Úr elvette: nem leszel tovább Izrael királya.”* Isten immár elvette Saultól a királyságot, és annak adta, aki jobb volt nála: Dávidnak. Sault immár elhagyta Isten lelke, és egy rossz lélek zaklatta. A fiatal Dávid zenélése tudta benne oldani a feszültséget. Dávidból szintén jó harcos vált, és a filiszteusokon aratott győzelmei után Saul féltékeny lett rá. Saul megtévelylődött, és egy alkalommal, amikor Dávid zenélt, fogta a lándzsáját és felé hajította (1Sám 18, 11.). Ez a lándzsa nem közönséges fegyver volt: a hébereknél ellenségeik, a filiszteusok miatt lehetetlen volt kardokat vagy lándzsákat gyártani, csupán a királynak, Saulnak és a fiának volt ilyen fegyvere. Így tehát a lándzsa elvesztése és megszerzése a királysághoz kötődik. Mialatt Saul üldözte az ellenfelévé lett Dávidot, ő Abisájjal a királyi táborhoz ért. Saul aludt, lándzsája a feje mellett a földbe szúrva. Dávidnak lett volna lehetősége megölni, de nem akart kezét emelni Isten felkentjére. Viszont elvitte Saul fejétől az ott lévő lándzsát és a korsó vizet (1Sám 26, 7–12.).

Nem biztos, hogy a Biblia ihlette Boso történetét. Mindenesetre mindkét történetben ott vannak a lényeges motívumok: a szentségtörés mint az isteni kegy-

48 Saul túlzottan sietett, és nem bízott Istenben. Hét napot kellett volna várnia, mielőtt bemutatja az áldozatot, mellyel megkezdődhet a harc a filiszteusok ellen.

49 A cikkben szereplő bibliai idézetek a Szent István Társulat fordításából valók. A fordító megjegyzése.



5. kép. Thomas Becket
meggyilkolása
egy 13. századi kéziratból

vesztettség oka, az elmezavar miatt erőszakosan fellépő király, a hadi sikerek elmúlása, végül pedig a lándzsa elvesztése. Időben közelebb történt Viterbói Gottfried-hez Thomas Becket érsek meggyilkolása Canterbury székesegyházában. Az eseménynek hatalmas visszhangja volt. Nem lehetetlen, hogy a Boso által elkövetett erőszakos tett leírása erre a széles körben ismert eseményre utal. Néhány egybeesés mindenképp felidézi Thomas Becket halálának körülményeit. Pár nappal karácsony után misézés közben ölték meg. Az ikonográfiában legtöbbször ezt a jelenetet ábrázolták (5. kép).⁵⁰

Térjünk most vissza Boso király legendájához. Miután lemondott, szerzetesi életre szánta el magát, és Ottó császárhoz fordult, hogy átadja neki a királyságot, a királyi jelképeket és a lándzsát. Az anakronizmus nyilvánvaló, ha I. Ottóról lenne itt szó. A *Pantheon* egy részébe Gottfried beillesztett pár mondatot: Ottó király fenyegetésekkel kikényszerítette Burgundia királyától, Rudolftól a birodalmi lándzsát, amelyet a császárok előtt hordanak. Mások azt mondják, hogy a provençe-i király,

⁵⁰ British Library, Harley MS 5102, f. 32.

Boso hozta a Német-római Birodalomba, I. Ottó császár idejében.⁵¹ Gottfried tehát ismerte a Liutprand-féle átadási történetet, de jobban tetszett neki a másik, amely már Bonizonnál, Sutri püspökénél is megjelenik (1075/76–1096?). Bonizon úgy tudja, hogy I. Ottó, miután átköltözött Aachenbe, „Mainzba érve megtámadta a burgundiak királyát, Rudolfot, és megfosztotta életétől és királyságától. Lándzsáját, vagyis a Birodalom jelképét a mi birodalmi hatalmasságaink előtt hordozzák mind a mai napig.”⁵² Viterbói Gottfried Boso szájába adja azokat a szavakat, melyekkel lemond a hatalomról. Ez Szent Móric lándzsájának átadása pillanatában történik, ez az esemény jelenti Burgundia átengedését a Német-római Birodalomnak: „Maurícusz lándzsája, melyet jobbom neked átad, / Feje mindannak, amit királyságomként jegyeztem.”

A lándzsa szerepe a királyi/császári hatalom átadásában már régi hagyomány volt Gottfried korában. Az iránta való növekvő lelkesedés a világi és az egyházi hatalom harcának tudható be: eszköz volt a Német-római Birodalom számára, hogy kinyilvánítsa hatalmának legitim és szent voltát. Boso pontosan megadta az általa átengedett királyság kiterjedését. Hogy értelmezni tudjuk ezt a részt, nézzük meg, milyen érdekei fűződtek a birodalomnak Burgundiához Gottfried idején.

A politikai háttér

A *Pantheon*ban Boso király kifejti, hogy miből áll a királyság, amit átenged a császárnak. Megnevez két várat, Viviers-t (Viviers-sur-Rhône püspöki városról van szó, Ardèche-ben) és Lyont a Rhône innenső partján, Vienne városát, három folyót a királyság határain (északon a Doubs, a Saône és a Rhône, délen pedig a Földközi-tenger); és kiemeli, hogy Savoya, a Dauphiné és a Maurienne is odatartozik. Ez pontosan megfelel a szerző korában császári fennhatóság alatt álló területnek.

III. Rudolf király 1032-ben örökös nélkül halt meg, azóta Burgundia és Arles királysága a Német-római Császárság része volt. II. Konrádot Burgundia és Arles királyává koronázták, de a helyi urak hatalmának megnövekedésével ezt a területet nem tudta ténylegesen irányítani. A 13. században III. Konrád és Barbarossa Frigyes szerették volna visszanyerni Burgundia királyságát.⁵³ 1156-ban Barbarossa Frigyes elvette Beatrixot, Regnaud-nak, Burgundia grófjának lányát és egyetlen örökösét. Ez Frigyesnek a grófság megszerzését jelentette, amelyet közvetlenül tudott irányítani. Ám csak 1178-ban koronáztatta meg magát Burgundia királyává az arles-i székesegyházban, feleségét pedig Burgundia királynőjévé Vienne-ben. E dátumot

51 Viterbói Gottfried: *Pantheon*. Part. 28. 1857. 233.: „Iste Henricus rex sacram lanceam imperii, que coram imperatoribus fertur, a Rodulfo rege Burgundie minis extorsit. Alii dicunt, a Bosone rege Provincie fuisse eam ad imperium [tempore primi Ottonis imperatoris] translatam.”

52 Bonizon: *Liber ad amicum*. IV. 1892. 581.: „Hinc Moguntiam veniens Rudolfum Burgundiorum regem bella sibi inferentem vita privavit et regno. Cuius lancea, insigne scilicet imperii, ante nostras usque hodie portatur imperialis potestates.”

53 Lásd: Mariotte, 1963. I. fejezet; Locatelli, 2001. 13–45.

megelőzően mintegy tízszer látogatott el a császári pár erre a területre. Jóllehet Frigyes nagy jelentőséget tulajdoníthatott Burgundiának, a folyamatos itáliai háborúi, majd az Oroszlán Henrikkel folytatott harca nem tették lehetővé, hogy olyan mértékben foglalkozzon vele, mint szeretne volna. Nem tudjuk, milyen különös indítékai voltak Viterbói Gottfriednek, hogy az 1180-as évek végén a Burgundiai Királyság császárhoz való tartozását kiemelve. A Barbarossa Frigyesről szóló művében nem említi meg Burgundiát.

A középkor vége felé azt láthatjuk, hogy a császári lándzsához más eredet-történet társul. A 13. század második felétől a császári lándzsát Longinuséval azonosították. A legenda szerint a rómaiak adták császárrá koronázása előtt Nagy Károlynak, a töviskoronával együtt. Amikor IV. Károly 1350-ben a császári kincstár birtokosa lesz, a lándzsa és a többi jelvény már szorosan Nagy Károlyhoz kötődik. A csodatévő lándzsából ereklje lesz: IV. Károly egy aranyozott fémborítást készített neki az *Úr lándzsája* és szöge felirattal.

FÜGGELÉK

Viterbói Gottfried: *Melyek a császári jelvények, és mi a jelentése mindegyiküknek*

A Szent Lándzsa

Mit jelent a császári lándzsa, és honnan származik?
Szent Móric lándzsája, a legnagyobb a jelvények közül
Számos csodat tett az arra méltó keresztényeknek.
Mert Isten szöge van benne
A csatában a hatalmas ellenfeleket aláveti a Birodalomnak,
Nem tudnak neki ellenállni a népek.

Ahol csak háborút visel, mindet megnyeri.
A Szent Lándzsa oldja meg a királyságok harcait,
A római elitet ő teszi quiritákká.

Általa bírja a császár a királyságok támogatását,
Amíg Bosónak, Arles királyának a kezében volt,
Mindvégig szerencsés volt a csatában,

Csapásokkal teli rettegés tört rá a pogány népekre.
Most, szabad emberként elmesélem, hogyan és miért
Került a Birodalomba a lándzsa,

És miért hirdeti írásunk Bosót.
A szép Boso, a nagy király, a bátor király
Álmában néha a teljes őrületig jutott.

Egyszer, álmában, felkötötte a kardját az oldalára,
Bárki is szólítaná, mikor szendereg,
A király haragos jobbjá azonnal agyoncsapná azt az embert.

Egyedül aludt az otthonában, a családjá nélkül
Urunk születésének idején, Arles-ban a király.
A szent püspökök felkeltek, hogy az ünnepet megüljék,

Az éjszakai imaórát, a laudest és a kantikumokat.
És mikor a celebráns szolgál, éneklük a misét,
A király mérgesen érkezik, mert neki nem szóltak.

A mithrás előjárót bottal üti meg.
Szörnyű tett, hogy egy püspököt a szent színekkel kezében
Ütik meg egy semmiségért, megvetve a misét.

Tudjátok meg, hogy mit tett Isten akkor.
Arles püspökei, akik ekkor ilyen méltatlanságot szenvedtek el,
Megérkeztek a katonákkal, harcra készen

Mennyei sorshoz méltó hőstetteket véghezvinni.
Így a király kénytelen felkelni és a seregeit összehívni,
De legyőzik, elűzik, a püspök kerül ki dicsőségesen a küzdelemből.

A király reményvesztett, mérges, a gúny tárgya,
Bágyadt és csüggedt a lelke, nagy szűgyen önti el.
Már nem akar többé uralkodni, mert elveszítette a becsületét a csatában.

Ettől fogva a szerzetesi életre vágyik.
Ekkor a nagy Ottóé volt a császári hatalom,
És a világi szerencse is igen kedvezett neki.

Boso király ezeket mondta neki nyögve:
Átadom neked a királyságot, leteszem díszait,
A Szent Lándzsa ezentúl neked szerezzen dicsőséget.

Hadd éljek ezentúl szerzetesi életet.
Neked adom Viviers-t, Lyon trónjára fogsz ülni.
A Rhône-on innen tiéd lesz a két vár, amit átadok.

A franciák királya nem követel ott semmiféle területet,
Móric lándzsája, melyet jobbam neked átad,
Feje mindannak, amit királyságomként jegyeztem.

A Szent Lándzsa a kezébe adja a Birodalom fejét.
Ahol folyik a Doubs, a Saône és a Rhône, és ahol Vienne van,
A Tirrén-tengerig nyúltak el Boso királyságai.

Az Alborgesek és Morienna együtt támogatják.

Fordította: Toókos János OSB

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadatlan források

Bayerische Staatsbibliothek, München

2. Kiadott források

Adémar de Chabannes

1999 *Ademari Cabannensis chronicon*. Cura et studio Pascale Bourgain; iuvamen praestantibus R. Landes et G. Pon. Turnhout, 1999. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 129.; Ademari Cabannensis opera omnia, Pars I.)

Benzo

1853 Benzonis episcopi Albenis ad Heinricum IV. imperatorem. In: *Monumenta Germaniae Historica [MGH]. Scriptores (in folio), 11. Historiae aevi Salici*. Ed.: Pertz, Georg Heinrich. Hannover, 1853. 597–681.

Bonizon

1891 Bonizonis episcopi Sutriensis Liber ad amicum. In: *MGH Scriptores. Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti, 1*. Ed.: Dümmler, Ernst. Hannover, 1891. 571–620.

Chronicon Reicherspergense

1748 *Chronicon Reicherspergense*. In: *Acta Sanctorum*, 42. Septembris, VI. Antwerpen, 1748.

Corveyi Widukind

1838 Widukindi rex gestae Saxonicae a c. 919–973. In: *MGH Scriptores (in folio), 3. Annales, chronica et historiae aevi Saxonici*. Ed.: Pertz, Georg Heinrich. Hannover, 1838. 408–467.

Emmerám

1841 Ex Arnoldi libris de S. Emmerammo. In: *MGH Scriptores (in folio) 4. Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici*. Ed.: Pertz, Georg Heinrich. Hannover, 1841. 543–574.

Flavigny Hugó

1848 *Chronicon Hugonis monachi Viridunensis et Divionenses, abbatibus Flaviniacenses*. In: *MGH Scriptores (in folio), 8. Chronica et gesta aevi Salici*. Ed.: Pertz, Georg Heinrich. Hannover, 1848. 280–503.

Landulf

1848 Landulfi historia Mediolanensis usque ad a. 1085. In: *MGH Scriptores (in folio)*, 8. *Chronica et gesta aevi Salici*. Ed.: Bethmann, Ludwig Konrad – Wattenbach, Wilhelm. Hannover, 1848. 36–102.

Liutprand

1998 Liutprand de Crémone: Antapodosis. In: *Liutprandi Cremonensis Antapodosis; Homelia paschalis; Historia Ottonis; Relatio de legatione Constantinopolitana*. Cura et studio Paolo Chiesa. Turnhout, 1998. 111–113. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 156.)

Merseburgi Thietmar

1839 Thietmari chronicon a 919–1018. In: *MGH Scriptores (in folio)*, 3. *Annales, chronica et historiae aevi Saxonici*. Ed.: Pertz, Georg Heinrich. Hannover, 1839. 723–871.

MGH DD H II

1900–1903 *MGH Diplomata regum et imperatorum Germaniae*. Tomus III. *Henrici II et Arduini diplomata*. Hannover, 1900–1903.

Modus der Kaiserkrönung

1960 Modus der Kaiserkrönung aus der Salierzeit. In: *MGH Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi*, 9. *Ordines coronationis imperialis*. Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin. Hrsg. v. Elze, Reinhard. Hannover, 1960. 34–35.

Ovidius

1992–1993 Ovide: *Les fastes. Livres I–III*. Texte établi, traduit et commenté par Robert Schilling. Paris, 1992–1993.

Querfurti Brúnó

1973 *Żywot Pięciu Braci Pustelników (albo) Żywot i męczeństwo Benedykta, Jana i ich towarzyszy napisany przez Brunona z Kwerfurtu. Vita quinque fratrum eremitarum (seu), Vita uel passio Benedicti et Iohannis sociorumque suorum*. Ed.: Karwasińska, Jadwiga. Warszawa, 1973. (Monumenta Poloniae historica. Series nova. Seria II. 4/3.)

Sevillai Izidor

1911 *Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum. Libri XX*. I–II. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay. New York, 1911.

Sigebert de Gembloux

1844 Sigeberti Gemblacensis chronica cum continuationibus. In: *MGH Scriptores (in folio)*, 6. *Chronica et annales aevi Salici*. Ed.: Pertz, Georg Heinrich et al. Hannover, 1844. 268–535.

Thangmar

1841 Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis auctore Thangmaro. In: *MGH Scriptores (in folio)*, 4. *Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici*. Ed.: Pertz, Georg Heinrich. Hannover, 1841. 754–782.

Viterbói Gottfried

1857 Gotifredi Viterbiensis opera. Memoria seculorum. In: *MGH Scriptores (in folio)*, 22. *Historici Germaniae saec. XII*. 2. Ed.: Pertz, Georg Heinrich. Hannover, 1857. 94–106.

1857 Gotifredi Viterbiensis opera. Pantheon. In: *MGH Scriptores (in folio)*, 22. *Historici Germaniae saec. XII*. 2. Ed.: Pertz, Georg Heinrich. Hannover, 1857. 107–307.

1857 Gotifredi Viterbiensis opera. Speculum Regum. In: *MGH Scriptores (in folio)*, 22. *Historici Germaniae saec. XII*. 2. Ed.: Pertz, Georg Heinrich. Hannover, 1857. 21–93.

3. Szakirodalom

Adelson

1966 Adelson, Howard L.: The Holy Lance and the Hereditary German Monarchy. In: *The Art Bulletin*, 48. (1966) 177–192.

Altmeyer

1937 Altmeyer, Jean-Jacques: *Précis de l'histoire ancienne. Envisagé sous le point de vue politique et philosophique*. Paris, 1937.

Fillitz–Kahsnitz–Kuder

1994 Fillitz, Hermann – Kahsnitz, Rainer – Kuder, Ulrich: *Zierde für ewige Zeit. Das Perikopenbuch Heinrichs II.* Frankfurt am Main, 1994. (Ausstellungskataloge [Bayerische Staatsbibliothek], 63.)

Folz

1950 Folz, Robert: *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*. Paris, 1950. (Publications de l'Université de Dijon, 7.)

Hausmann

1992 Hausmann, Friedrich: Gottfried von Viterbo. Kapellan und Notar, Magister, Geschichtsschreiber und Dichter. In: *Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers*. Hrsg. v. Hiestand, Rudolf – Haverkamp, Alfred. Sigmaringen, 1992. 603–621.

Huillard-Bréholles

1852–1861 *Historia diplomatica Friderici II sive constitutiones, privilegia, mandata, instrumenta quae supersunt istius imperatoris et filiorum eius*. I–VI. Ed.: Huillard-Bréholles, Jean Louis Alphonse. Paris, 1852–1861.

Keupp et al.

2009 Keupp, Jan – Pohlitz, Peter – Reither, Hans – Schober, Katharina – Weinfurter, Stefan: „...die keyserlichen Zeychen“. *Die Reichskleinodien – Herrschaftszeichen des Heiligen Römischen Reiches*. Regensburg, 2009.

Kovács

1964 Kovács, Éva: Le chef de saint Maurice à la cathédrale de Vienne (France). In: *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 7. (1964) 19–26.

Locatelli

2001 Locatelli, René: Une principauté dans l'orbite impériale. In: *La création architecturale en Franche-Comté au XII^e siècle. Du roman au gothique*. Dir.: Vergnolle, Éliane. Besançon, 2001. 13–45.

Lombard-Jourdan

1991 Lombard-Jourdan, Anne: *Fleur de lis et oriflamme. Signes célestes du royaume de France*. Paris, 1991.

Magdelain

1984 Magdelain, André: Quirinus et le droit (spolia opima, ius fetiale, ius Quiritium). In: *Mélanges de l'école française de Rome*, 96. (1984) 195–237.

Mariotte

1963 Mariotte, Jean-Yves: *Le Comté de Bourgogne sous les Hohenstaufen, 1156–1208*. Paris, 1963.

Mély

1897 Mély, Fernand de: Les reliques de Constantinople au XIII^e siècle. Le Sainte Lance. In: *Revue de l'art chrétien*, 40. (1897) 287–320.

Meyer

1933 Meyer, Lucienne: *Les légendes des matières de Rome, de France et de Bretagne dans le „Pantheon” de Godefroi de Viterbe*. Paris, 1933.

Poupardin

1907 Poupardin, René: *Le royaume de Bourgogne (888–1038). Étude sur les origines du royaume d'Arles*. Paris, 1907.

Schramm

1937 Schramm, Percy Ernst: Der 'Salische Kaiserordo' und Benzo von Alba. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 1. (1937) 389–407.

1955 Schramm, Percy Ernst: *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert*. I–II. Stuttgart, 1955.

Weber

1994 Weber, Loren J.: The Historical Importance of Godfrey of Viterbo. In: *Viator*, 25. (1994) 153–195.

Wolf

1993 Wolf, Günther: Die Heilige Lanze. Erzbischof Heribert von Köln und der „secundus in regno” Pfalzgraf Ezzo. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 104. (1993) 23–27.

EDINA BOZÓKY

THE LEGEND OF SAINT MAURICE' LANCE ACCORDING TO GOTTFRIED OF VITERBO

At the end of the 12th century, Gottfried of Viterbo consecrates several chapters of his *Pantheon* to the imperial insignia. Chaplain of Conrad III, notary of Frederick Barbarossa and Henry VI, Gottfried accomplished several diplomatic missions as well. He wrote several historical works, but his last work, the *Pantheon*, as its title implies, compares the great kings and emperors to the gods. The description of the Holy Lance stands out of Gottfried's versified explanation of the imperial insignia in that it the longest poem and the only one that narrates a legend. This paper focuses on the legend narrated by Gottfried and on the extraordinary qualities of the Holy Lance as a weapon.

Hogyan lett Szent Móric a Német-római Birodalom védőszentje?

Szent Móric kultuszának legfontosabb támogatójává I. Ottó császár vált.¹ Uralkodása alatt emelkedett Móric a birodalmi szentek közé, bár uralkodók és nemesek azelőtt is tisztelték, templomokat szenteltek neki.²

A Liudolf-dinasztia és az egyház ugyanazt a gyakorlatot folytatta a szentek kultuszával kapcsolatosan, ami már a Merovingok és a Karolingok idejében is megfigyelhető volt. A fejedelmek és uralkodók a keresztény hit terjesztését tartották feladatuknak. A szentek közelségére vágytak, érdeklődtek az ereklyék iránt, valamint – ahogy azt már a burgund király, Zsigmond is tette – elzarándokoltak Rómába. Templomokat és kolostorokat alapítottak. A Liudolfok esetében a dinasztiaalapítónak tartott Szász Liudolf (805 vagy 806–866) hozta el Rómából Anasztáz (399–401) és I. Ince (401–417) pápák ereklyéit Gandersheimbe, ahol feleségével, Odával együtt kolostort alapított, amelyet temetkezőhelyükül választottak.

I. Ottó

I. Ottó folytatta ezt a hagyományt. Ebben a Burgund Királyság és annak szentjei iránti érdeklődés mind az ő, mind a családja esetében egyre növekvő mértékben szerepet játszott. Mindezt részben örökölte, részben tovább is adta. A Móric *vexillum*-át birtokoló Æthelstan angol király féltestvérét, Edithet (912–946) Ottó vette feleségül,³ másik féltestvére a burgund király neje lett.

929-ben Edith megkapta Magdeburgot. A régi kereskedőváros, Magdeburg I. Ottó kedvenc helye volt, ezt adta feleségének, Edithnek nászajándékkul, majd kívánságára újraalapította a várost. Az általuk alapított apátsági templomot 937. szeptember 21-én szentelték fel. Szerzeteseket a trieri Szent Maximinus-kolostorból hozatott. A kolostor védőszentjei Szent Móric, Szent Innocentius és vértanú-

* Egyetemi tanár, Universität Zürich Historisches Seminar.

1 A tanulmány eredeti megjelenése: Näf, Beat: Der Aufstieg des Mauritius zu einem Patron des Deutschen Reiches. In: Näf, Beat: *Mauritius – der heilige Soldat. Geschichte einer Legende*. Fribourg, 2017. 124–132.

2 Herzberg, 1936. 73–77.; Beumann, 1962. 529–573.; Beumann, 1974. 238–275.; Bertrand, 2012. 177–218.; Wagner, 2012. 405–417.

3 A háttérhez lásd: Ortenberg, 1992; Rollason–Leyser–Williams, 2011; Freund–Köster, 2016.

társaik voltak, de a fő védőszent Móric volt. Ottó az alapításhoz Innocentius relikviáit II. Rudolf burgund királytól (880–937) kapta. Az alapító okiratban Ottó leszögezte: *„Elhatároztam, hogy Isten és minden szentje iránti szeretetemből kifolyólag a magdeburgi királyi udvarban (Königpfalz) egy templomot építtetek Szent Móric, Innocentius és vértanútársai tiszteletére, a szerzetesek ellátására, akik ott ezen szentek szolgálatára legyenek, az apám emlékezetére, valamint magam és hitvesem lelki üdvére, kinek hozományához maga e hely is tartozik, és üdvösségére a leszármazottjainknak, ahogy mindazoknak, kiknek bármivel tartozunk, ahogy Rudolf királynak is, aki nekünk Innocentiust elküldte – azon püspökök jelenlétében, kik nekünk tanácsokkal szolgálnak.”*⁴

Ottó birtokokkal is bőkezűen ellátta a bencés apátságot. 968-ig összesen 52 alapítványt tett a kolostor javára. Az ajándékozási okiratok világosan megmutatják, hogy Ottó Móricot védőszentjének tartotta,⁵ ugyanakkor más szentek is fontosak voltak számára. Ugyanez vonatkozik a városra is: Magdeburg patrónusai mindenekelőtt Mária, az apostolfejedelem Péter, valamint Lőrinc voltak.

Innocentius megtalálása legkorábban 470 körül történhetett. Az *agaunumi mártírok szenvedéstörténetének* első kézírataiban már mindben szó van a test megtalálásáról, amit a Rhône folyó vetett ki. Genf, Aosta és Martigny püspökeinek jelenlétében vitték át Innocentiust a többi mártír nyughelyéül szolgáló temetőkápolnába. Angilbert, Nagy Károly unokaöccse is szerzett az általa alapított Centula-kolostornak Innocentius-ereklyéket.

Szent Móric ereklyéi 961-ben érkeztek Magdeburgba. Merseburgi Thietmar írja le őket: *„Értékes márványt, aranyat és drágaköveket szállíttatott a császár Magdeburgba. Parancsára minden oszlopfőbe gondosan szentek relikviáit zárták. Christin gróf és más bizalmasa testét a templom mellett temettette el, amelyben a sírhelyet maga számára már az életében elkészíttetni kívánta. A 961. évben, Urunk megtestesülése ünnepén, királyságának 25. évében, Urunk születésének ünnepe előtti napon minden előkelőség jelenlétében áthozatta magához Regensburgba más szentek testrészeivel egyetemben Szent Móricnak és egy vértanútársának testét. Mindezeket illendő és mély tisztelettel Magdeburgba elküldte, ahol az összegyűlt városi és vidéki lakosság azokat megőrzésre átvette, és az egész országrész üdvére mind a mai napig tisztelik.”*⁶

Közben Ottó kapcsolatai a burgund birodalmi szentekkel tovább erősödtek. 939-ben átvette a gyámságot II. Rudolf fia, Konrád felett. 952-ben feleségül vette Adelheidet (931–999), II. Rudolf és Svábföldi Bertha lányát. Ez a Burgundiához közeledés összekapcsolódott intenzív Itália-politikájával, fiának, Liudolfnak a lázadásával szembeni állásfoglalással és a magyarok ellen 955. augusztus 10-én, Szent Lőrinc napján a Lech-mezei csatában elért sikerrel. Ebben az a meggyőződés is közrejátszott, hogy Móric segített. Helmut Beumann gyűjtötte össze ennek bizonyítékait.⁷

4 Die Urkunden Konrad I., Heinrich I. und Otto I., 1879–1884. 101. Nr. 14.

5 Uo. 410. Nr. 293.: „...deo sanctoque martiri Mauricio, nostro scilicet patrono.” Uo. 420. Nr. 304. és hasonlóan 422. Nr. 306.

6 Merseburgi Thietmar: *Chronik*, II. 17.

7 Stükelberg, 1902. Nr. 952. Lásd még: Becher, 1997. 235–249.

Corvey-i Widukind, aki annak idején birodalmi szentként az odavalósi Szent Vitust népszerűsítette, magától értetődően hallgatott e témában. Merseburgi Thietmar sem akart Szent Mórictól sokat mondani, de megemlítette a Szent Lándzsát, amelyet talán már annak idején Móric-lándzsának tartottak: „A következő napon, Krisztus vértanújának, Lőrincnek ünnepén a király Isten előtt megalázkodván, magát mindenkinél alávalóbb bűnösnek vallván, könnyek közt tett fogadalmat: amennyiben Krisztus ezekben a napokban öneki egy ilyen szószóló közbenjárására kegyeskedik győzelmet és életet adni, akkor ő Merseburg várában a győzők tiszteletére püspökséget alapít, és számára a legnagyobb, legújabbban épített királyi várát (Pfalz) templommá építteti át. Ezt követően felemelkedett a földről, szentmisén vett részt és derék gyóntató atyjának, Ulrichnak, Augsburg város püspökének keze által megáldozott; majd nyomban megragadta a pajzsát és a Szent Lándzsát.”⁸

Hogy hogyan jutott Ottó a relikviákhoz, az nem tudható bizonyosan. Niederaltaichból kerültek oda? Ulrich püspök Augsburgból közvetítette ki őket? Ulrich kiváló személyiség volt, a Móric-kultusz terjesztésében is szerepet játszott. 940-ben Saint-Maurice d’Agaune-ban járt, és a feldúlt kolostorból el tudott hozni relikviákat. Egy részüket az einsiedelni kolostornak ajándékozta, amelynek I. Ottó 947-ben a szabad apátválasztás jogát és birodalmi hercegi méltóságot adományozott. 948-ban Einsiedeln első apátsági templomát Szűz Mária és Szent Móric tiszteletére szentelték fel. További ereklyék jutottak a reichenai apátságba és Augsburgba.

Szent Móric felemelkedését XIII. János pápa palliumadományozásai is mutatják, amelyeket kétségkívül Ottó eszközölt ki. A pallium a birodalmi érsekek válldíszje volt. Az érsekek meghatározott ünnepnapokon, köztük Szent Móric és vértanútársai ünnepén hordhatták a palliumot. Szent Móric tisztelete 962-től a birodalomban magas szintre emelkedett, szeptember 22-i ünnepnapja birodalomszerte fő ünnepévé vált.⁹

Móric nemcsak a magdeburgi érsekség, hanem azontúl a birodalom védőszentjévé is vált. Ennek hátterében Ottó két itáliai bevonulása és 962-es császárrá koronázása volt. Móric Ottó és utódai számára az uralkodói reprezentáció szempontjából is fontossá vált, amint azt két elefántcsont tábla mutatja, az egyik feltehetőleg III. Ottó alatt készült, vélhetően egy oltár antependiumai voltak.

A táblák egyike New Yorkban, a Metropolitan Művészeti Múzeumban látható. Krisztust ábrázolja, aki egy koszorú formájú földgömbön trónol. Balján apostolok egy csoportja áll. Jobbján láthatjuk Szent Mihály arkangyalt és Szent Mórict. Móric karjával átöleli I. Ottó császárt. Az uralkodó koronát visel. Kezében tartja a magdeburgi dóm modelljét (1. kép).¹⁰ Az alkotás a római San Lorenzo fuori le mura diadalívének mozaikjára emlékeztet, amelyen Szent Lőrincet és az általa kísért Pelagius püspököt láthatjuk.¹¹

8 Merseburgi Thietmar: *Chronik*, II. 10.

9 Beumann, 1962. 553–557.; Stückelberg, 1902. Nr. 952.

10 New York-i Metropolitan Művészeti Múzeum, George Blumenthal ajándéka, 1941 (wikimedia).

11 Mayr-Harting, 2001. 133–135.; Fillitz, 2001. 2–3., 29–31.



1. kép. Szent Móric
Szent Péter és az angyalok
társaságában Krisztus elé
vezeti I. Ottó német-római
császárt, hogy felajánlja
a magdeburgi
székesegyházat

Ezen az ábrázoláson Móric nem harcos figura, és a milánói Castello Sforzesco híres elefántcsont faragványán sem mint katona jelenik meg (2. kép).¹² A trónon ülő Krisztus – akinek feje mellett kétfelől angyalok láthatók – előtt áll, Krisztus jobbja, szemben Máriával. Krisztus alakja alatt egy császári párt láthatunk megkoronázott fiúgyermekével. Az elefántcsont faragványra az alábbi szavakat vésték: „OTTO IMPERATOR”.¹³

I. Ottó utódai

Nagy Ottó utódai Magdeburgot már kevésbé gyakran látogatták,¹⁴ de Szent Móric tisztelete fontos maradt számukra is. A bambergi püspökség sürgetésére 1146-ban szentté avatott II. Henrik (973–1024), a birodalmi alaptörvény megalkotója gyermekkorától tisztelte Szent Móricot.¹⁵ Ismételten elzarándokolt Magdeburgba, hogy védőszentje előtt lerója tiszteletét. Merseburgi Thietmar szerint 1004-ben is elzarándokolt Magdeburgba, mielőtt hadjáratot indított Itáliába Arduin király ellen:

12 A milánói Castello Sforzesco-ból (Civiche Raccolte d'Arte Applicata) (wikimedia).

13 Puhle, 2001. II. 125. Nr. III. 15.; Fillitz, 2001. 3–5.

14 Swinarski, 1991. 288.

15 Herzberg, 1936. 77–79.; Swinarski, 1991. 281–289., 429–447. – *Die Urkunden Heinrichs II. und Arduins, 1990–1903.* 137. Nr. 111. (Urkunde für die erzbischöflichen Kirche zu Magdeburg am 7. April 1006 den Ort Arneburg etc.): „...nosmet deo sanctoque martyri Mauricio, cuius suffragio et meritis ab infanzia sustentamur, in servum obtulimus et nos eius stipendiarium fecimus, frequentis servitutis et utilitatis obsequium ex eodem loco eiusque dignissimo provitore Taginone habuimus.”



2. kép. Szent Móric és a császári pár
gyermekével Krisztus előtt

„Ekkor az itáliai jogainak semmibevétele miatt felszólította minden hűbéresét a neki járó elégtétel megadására, majd úgy döntött, hogy a küszöbönálló böjti időszakban maga vonul a csapatai élén oda. Merseburgból való megindulása után először Magdeburgba ment, ahol Isten előtti közbenjárásért és a hadjárat szerencsés kimenetelért Szent Mórichoz imádkozott.”¹⁶

Henrik korábban maga is vitetett át Móric-ereklyéket az udvari kápolnából Magdeburgba. Thietmar ugyan nem számol be erről, jelentősége azonban nagy, amint azt az 1004. február 24–25-re datált oklevél mutatja.¹⁷ Thietmar egy 1015. június végi második könyörgő zarándoklatot is említ, melyre a lengyel háború miatt került sor. II. Henrik a vele szembeszegülő Vitéz Boleszláv ellen fegyverkezett fel. „Akkor Magdeburgba ment és kérte Krisztus lovagjának [Christi militis], Móricnak a segítségét és a diadalt az ő makacs ellenfele, Boleszláv felett.”¹⁸

Vitéz Boleszláv egyébiránt maga is kapott III. Ottótól (980–1002) egy Móric-lándzsa másolatot.¹⁹ Az ajándékozásra a gneseni (Gniezno) érsekség megalapításakor került sor. I. István magyar király valószínűleg hasonlóképpen egy Móric vagy Szent Lándzsa-másolatot kapott ajándékba, amikor megalapította az esztergomi érsekséget 1001-ben.²⁰ Henrik még a halála évében is járt Magdeburgban, ott

16 Merseburgi Thietmar: *Chronik*, VI. 3.

17 *Die Urkunden Heinrichs II. und Arduins*, 1900–1903. 76–78. Nr. 63. (1004. február 24/25.)

18 Merseburgi Thietmar: *Chronik*, VII. 16.

19 *Chronicae Polonorum*, 1851. 429. Kap. 9.

20 Vö. Ademari Cabannensis *Chronicon*, 1999. 153. III. 31.

ünnepelte a húsvétot 1024-ben. Testvére, Bruno augsburgi püspök szintén támogatta a Móric-kultuszt. A korban megnyilvánuló vágyakozást Móric és a thébaiak ereklyéi iránt jól illusztrálja egy Annóról (1010–1075) szóló történet, aki Köln érsekeként nagy hatalmú egyházfejedelem volt. Ő alapította a sieburgi és más kolostorokat. Életrajza szerint Innocentius és Vitalis ereklyéit ellopta az agaunumi apátságából.²¹

IV. Henrik (1050–1106) uralkodása alatt, a niederaltaichi kolostor alapító levelében bukkant fel a *sanctus Mauritius regni patronus* bejegyzés.²² Móric a Német Nemzet Szent Római Birodalma védőszentje volt, lándzsája és kardja birodalmi koronaékszerek, a Német Birodalom császárainak és királyainak uralkodói jelvényei közé tartoztak. Ma a bécsi Hofburg kincstárában őrzik őket. Kölni Anno 1062-ben elbitorolta őket, amikor a tizenkét éves IV. Henriket is elrabolta.²³ De éppenséggel a Móric-lándzsa volt az, amely a rákövetkező években újra és újra szerepet kapott a történetekben. IV. Henrik (a császárok sorában a harmadik) 1075-ben a Szent Lándzsa segítségével bízva támadta meg az ellene felkelt szászokat.²⁴ Henrik a relikviákat egy aranydíszítésű ezüst védőhüvellyel látta el. Egy latin felirat tanúsága szerint: „Az Úr Keresztjének Szege + Henrik, Isten kegyelméből a harmadik, a rómaiak felséges császára, megparancsolta ezen ezüstmunka megalkotását, hogy az Móric Szent Lándzsája Szegének tartója legyen + Szent Móric.”²⁵

IV. Henrik reményei azonban nem minden tekintetben teljesedtek be. Sem 1086-ban a pleichfeldi csatában, sem a türingiai Gleichennél 1089-ben nem segítette őt győzelemhez a Szent Lándzsa. A híveinek sem hozta meg a szerencséjüket. Gleichennél Oltingeni Burkhardot, Lausanne püspökét megölték, jóllehet aznap ő hordozta a Szent Lándzsát. A sírján neki szentelt halotti epigramma kifejezi a reményt, hogy Burkhardot Isten szolgálói, az angyalok mellé rendeli (*deus angelicis associet famulis*).²⁶

Viterbói Gottfried (1125–1191/1192) *Pantheon* című költeményében, amelyben a világ történetét a teremtéstől egészen a maga koráig bemutatja, szintén ír a birodalmi koronaékszerekről. Leírásukat a kereszttel kezdi. A kard, melynek Móric kardjaként való említése elsőként 1246-ban jelenik meg, számára az igazság jelképe. Hasonlóképp látja a Szent Lándzsát is, melyet később Longinus lándzsájaként azonosítottak. Ez a lándzsa magában foglalta a Szent Kereszt egy szögét is. Később Cézár és Boso szerezte meg őket. Boso nem volt jó uralkodó. Arles püspökét megverte, amiért is megbüntették. Egy csatában lelte halálát.²⁷

Fordította: Béres István

21 *Vita Annonis archiepiscopi*, 1854. 480–481.

22 Diplom Heinrich IV. von 1079 für die Abtei Niederaltaich. Lásd: *Die Urkunden Heinrichs IV.*, Teil 2. 1952.

23 *Bertholds und Bernolds Chroniken*, 2002. 54–55.

24 *Landulfii historia*, 1848. 98. (3, 31.)

25 A Szent Lándzsáról lásd: Hibbard Loomis, 1950.

26 *Ekkehardi chronicon*, 1844. 207.; *Corpus inscriptionum*, II. 1984. 201. Nr. 6.

27 Bozoky, 2012. 161–175. Magyarul jelen kötetben 311–327.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források

Adémar de Chabannes

1999 *Ademari Cabannensis Chronicon*. Cura et studio Pascale Bourgain, iuvamen praestantibus R. Landes et G. Pon. Turnhout, 1999. (Corpus Christianorum. Continuatio medievalis, 192.)

Anno

1854 Vita Annonis archiepiscopi Coloniensis. In: *Monumenta Germaniae Historica [MGH], Scriptores (in folio), 11. Historiae aevi Salici*. Hrsg. v. Köpke, Rudolf. Berlin, 1854. 462–518.

Bertholdus Constantiensis – Bernoldus Constantiensis

2002 *Bertholds und Bernolds Chroniken*. Hrsg. v. Robinson, Ian Stuar, übersetzt von Helga Robinson-Hammerstein und I. St. Robinson. Darmstadt, 2002. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, 14.)

Chronicae Polonorum

1851 *Chronicae Polonorum*. Ed.: Szlachtowski, Jan – Köpke, Rudolf. In: *MGH Scriptores (in folio), 9. Chronica et annales aevi Salici*. Hrsg. v. Pertz, Georg Heinrich. Hannover, 1851. 418–478.

Corpus inscriptionum

1984 *Corpus inscriptionum medii aevi Helvetiae. Die frühchristlichen und mittelalterlichen Inschriften der Schweiz*. Hrsg. v. Pfaff, Carl. Bd. II. *Die Inschriften der Kantone Freiburg, Genf, Jura, Neuenburg und Waadt*. Gesammelt und bearbeitet v. Jörg, Christoph. Freiburg, 1984. (Scriinium Friburgense. Sonderband, 2.)

Die Urkunden

1879–1884 *Die Urkunden Konrad I., Heinrich I. und Otto I. Conradi I., Heinrichi I. et Ottonis I. Diplomata*. Hrsg. v. Sickel, Theodor. Hannover, 1879–1884. (MGH Diplomata regum et imperatorum Germaniae, 1.)

1900–1903 *Die Urkunden Heinrichs II. und Arduins. Heinrichi II. et Arduini Diplomata*. Hrsg. v. Bresslau, Harry – Bloch, Hermann – Holtzmann, Robert. Hannover, 1900–1903. (Diplomata regum et imperatorum Germaniae, 3.)

1952 *Die Urkunden Heinrichs IV. Heinrichi IV. Diplomata*. Hrsg. v. Gladiss, Dietric von – Gawlik, Alfred. Hannover, 1952. (MGH Diplomata regum et imperatorum Germaniae, 6)

Ekkehard

1844 Ekkehardi chronicon universale ad a. 1089. In: *MGH Scriptores (in folio), 6. Chronica et gesta aevi Salici*. Hrsg. v. Waitz, Georg. Hannover, 1844. 33–231.

Landulf

1848 Landulfi historia Mediolanensis usque ad a. 1085. In: *MGH Scriptores (in folio), 8. Chronica et gesta aevi Salici*. Hrsg. v. Bethmann, Ludwig Konrad – Wattenbach, Wilhelm. Hannover, 1848. 36–102.

Merseburgi Thietmar

1962 Thietmar von Merseburg: *Chronik*. Neu übertragen und erläutert von Werner Trillmich. Darmstadt, 1962. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, 9.)

2. Szakirodalom

Becher

1997 Becher, Matthias: Vitus von Corvey und Mauritius von Magdeburg. Zwei sächsische Heilige in Konkurrenz. In: *Westfälische Zeitschrift. Zeitschrift für Vaterländische Geschichte und Altertumskunde*, 147. (1997) 235–249.

Bertrand

2012 Bertrand, Paul: Le trésor des reliques de Magdeburg sous les Ottoniens. In: *Autour de saint Maurice. Actes du colloque „Politique, société et construction identitaire – autour de saint Maurice“*. Éd. par Brocard, Nicole – Vannotti, Françoise – Wagner, Anne. Saint-Maurice, 2012. 177–218.

Beumann

1962 Beumann, Helmut: Das Kaisertum Ottos des Großen. Ein Rückblick nach tausend Jahren. In: *Historische Zeitschrift*, 195. (1962) 529–573.

1974 Beumann, Helmut: Laurentius und Mauritius. Zu den missionspolitischen Folgen des Ungarnsieges Ottos des Grossen. In: *Festschrift für Walter Schlesinger*. Hrsg. v. Beumann, Helmut. Bd. 2. Köln–Wien, 1974. 238–275.

1987 Beumann, Helmut: *Ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1966–1986. Festgabe zu seinem 75. Geburtstag*. Hrsg. v. Petersohn, Jürgen–Schmidt, Roderich. Sigmaringen, 1987.

Bozoky

2012 Bozoky, Edina: La légende de la lance de saint Maurice selon Godefroy de Viterbe. In: *Autour de saint Maurice. Actes du colloque „Politique, société et construction identitaire – autour de saint Maurice“*. Éd. par Brocard, Nicole – Vannotti, Françoise – Wagner, Anne. Saint-Maurice, 2012. 161–175.

Fillitz

2001 Fillitz, Hermann: *Die Gruppe der Magdeburger Elfenbeintafeln. Eine Stiftung Kaiser Ottos des Grossen für den Magdeburger Dom*. Mainz, 2001. (Schriften des Dom-Museums Hildesheim, 1.)

Freund–Köster

2016 *Dome – Gräber – Grabungen. Winchester und Magdeburg. Zwei Kulturlandschaften des 10. Jahrhunderts im Vergleich*. Hrsg. v. Freund, Stephan – Köster, Gabriele. Regensburg, 2016.

Herzberg

1936 Herzberg, Adalbert Josef: *Der heilige Mauritius. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritiusverehrung. Mit 14 Abbildungen*. Düsseldorf, 1936. (Forschungen zur Volkskunde. Heft 25/26.)

Hibbard Loomis

1950 Hibbard Loomis, Laura: The Holy Relics of Charlemagne and King Athelstan: The Lances of Longinus and St. Mauricius. In: *Speculum*, 25. (1950) 4. sz. 437–456.

Mayr-Harting

2001 Mayr-Harting, Henry: Herrschaftsrepräsentationen der ottonischen Familie. In: *Otto der Grosse. Magdeburg und Europa*. Bd. I. Essays. Hrsg. v. Puhle, Matthias. Mainz, 2001. 133–148.

Ortenberg

1992 Ortenberg, Veronika: *The English Church and the Continent in the Tenth and Eleventh Centuries: Cultural, Spiritual and Artistic Exchanges*. Oxford, 1992.

Puhle

2001 *Otto der Grosse. Magdeburg und Europa*. Bd. I. Essays. Band II. Katalog. [Eine Ausstellung im Kulturhistorischen Museum Magdeburg vom 27. August – 2. Dezember 2001.] Hrsg. v. Puhle, Matthias. Mainz am Rhein, 2001.

Rollason–Leyser–Williams

2011 *England and the Continent in the Tenth Century: Studies in Honour of Wilhelm Levison (1876–1947)*. Eds.: Rollason, D. W. – Leyser, Conrad – Williams, Hannah. Turnhout, 2011.

Stückelberg

1902 Stückelberg, Ernst Alfred: *Geschichte der Reliquien in der Schweiz*. Zürich, 1902. (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, 1.)

Swinarski

1991 Swinarski, Ursula: *Herrschen mit den Heiligen. Kirchenbesuche, Pilgerfahrten und Heiligenverehrung früh- und hochmittelalterlicher Herrscher (ca. 500–1200)*. Bern, 1991 (Geist und Werk der Zeiten, 78.)

Wagner

2012 Wagner, Anne: *Le culte des martyrs de la Légion thébaine dans l'Empire ottonien*. In: *Autour de saint Maurice. Actes du colloque „Politique, société et construction identitaire – autour de saint Maurice“*. Éd. par Brocard, Nicole – Vannotti, Françoise – Wagner, Anne. Saint-Maurice, 2012. 405–417.

BEAT NÄF

HOW DID SAINT MAURICE BECOME THE PATRON SAINT OF THE HOLY ROMAN EMPIRE OF THE GERMAN NATION?

This article surveys the rise of Saint Maurice as the patron saint of the German Empire between the tenth and the thirteenth century. It discusses both the textual and the visual tradition, with particular attention to the imperial cult of Saint Maurice and the visual representation of the saint as patron of the Empire on the celebrated Magdeburg ivory tablets. It reviews the victorious and the lost battles of the emperors carrying the Holy Lance, and the expansion of Saint Maurice's cult in Benedictine abbeys.

Szent Móric, a fekete katona kultusza a Német-római Birodalomban

Szent Móric tisztelete nagy múltra tekintett vissza a Német-római Birodalomban,¹ s erről a hagyományról számos tanulmány olvasható.² A burgundiai Agaunumból kiindulva kultusza gyorsan elterjedt a frank területeken. A Meroving- és Karoling-uralkodók idején sok templom épült tiszteletére, mint például a trieri egyházmegyében található Tholey 634 után, vagy a Bajorországban 741-ben alapított Niederaltaich.³ Az Ottók uralkodása alatt Szent Móric kultikus tisztelete még tovább erősödött. Ennek ékes bizonyítéka I. (Nagy) Ottó (936–973) császárrá koronázása, aki azt akarta, hogy a pápa a szertartást a római Szent Péter-bazilikában Szent Móric oltára előtt végezze. A császár megtette kedves szentjét Szászország védőszentjének, ami abban az időben felölelte a mai Vesztfália, az alsó-szászországi vidék, Hessen, Thüringia és Szász-Anhalt területét. Móric lett a szlávok lakta vidék meghódításának védőszentje, valamint a magdeburgi székesegyház patrónusa, amelyet Ottó az akkori határfolyó, az Elba partján építtetett. Ez a város vált Móric kultuszának új, kiemelkedően fontos központjává. A főnemesség a császár példáját követve számos templomot emeltetett a birodalom új védőszentjének tiszteletére, s ezeknek az új alapításoknak nemritkán Szent Györggyel közösen lett a patrónusa. Szent Gottárd, Hildesheim püspöke (997–1022), aki korábban a Duna partján emelkedő Niederaltaich apátja volt, Hildesheimben is bevezette a szent tiszteletét, s égi pártfogásába ajánlott egy újonnan alapított monostort. A Száli-ház császárai és a Hohenstaufen-dinasztia tagjai is követték az Ottók példáját, és a szent katona kultuszát a monostorok alapítására épülő valláspolitikájuk részévé tették.⁴ Emiatt találhatunk

* Művészettörténész, egyetemi tanár, Berlin.

1 A tanulmány eredeti megjelenése: Suckale-Redlefsen, Gude: Le saint Maurice noir dans l'Empire. In: *Autour de saint Maurice. Actes du colloque Politique, société et construction identitaire, Besançon-Saint-Maurice d'Agaune, 29 septembre–2 octobre 2009, Besançon – Saint-Maurice*. Textes réunis par Brocard, Nicole – Vanotti, Françoise – Wagner, Anne. Saint-Maurice-en-Valais, Fondation des Archives historiques de l'abbaye de Saint-Maurice, 2012. 265–274.

2 Bauerreiss, 1924; Fink, 1928; Herzberg, 1936; Brackmann, 1937; Kuhn, 1971; Köhler, 1986; Zufferey, 1986; Wermelinger, 2005; Näf, 2006; Seeliger, 2006.

3 Stadtmüller, 1971. 60–66. Münchenben a Bajor Nemzeti Múzeum őriz egy Szent Móricot ábrázoló kőszobrot (Inv. Nr. MA 116.1). Az álló, szakállas alak Niederaltaichból származik, és nagyon rossz állapotban maradt meg.

4 Talán Szent Móric-ábrázolás látható a xanteni Szent Viktor-dóm kapuján, illetve Idensen/Wunstorfbán a régi templom freskóin. London, British Museum, Ms. Harley 2889, f. 66v (Siegburgi Lectionarium).

mindenütt szerte a birodalom területén Szent Móric tiszteletére szentelt templomokat és oltárokat.

A templomokat elárasztó sok száz Móric-ábrázolás közül csak kevés maradt az utókorra. Többségük a háborúk pusztításának, vagy még inkább a képrombolók dühének esett áldozatul. Szinte teljesen megsemmisültek a kálvinisták és a zwingliánusok uralma alatt álló vidékeken, mint például a Rajnai Palotagrófság és Anhalt területén, de ugyanez érvényes a svábföldi városokra és a Felső-Rajna vidékére is. A Móric-ábrázolások eloszlása ezért igen egyenetlen. Kétségtelen, hogy a legfontosabb központokban nagy számban voltak képek és szobrok; a magdeburgi katedrálisban például a részleges pusztítás ellenére is több mint tizenöt ábrázolás maradt meg. A kereskedőtársaságok, mint például a Hanza-szövetség, hozzájárultak a kultusz terjedéséhez, de általánosságban elmondható, hogy Móric a polgárság körében nem bírt különösebb jelentőséggel.

A kora középkorban Móricnak nem volt egységes és végleges ikonográfiája a Rajnától keletre. Egyedül csak Burgundiában és a hozzá közeli régiókban ábrázolták egységesen fegyveres, lóháton ülő harcosként.⁵ Az ausztriai seitenstetteni apátságából származó elefántcsont reliefen, amely Milánóban készült 968 körül és eredetileg a magdeburgi székesegyház főoltárának részét képezte, a szakállas és fegyvertelen szent Krisztusnál jár közben a császáráért.⁶ Németországban azonban nem ez az ikonográfia terjedt el. Az olyan ábrázolások, mint a Prüm monostorában 986 és 1001 között készült liturgikus énekeskönyvben található illusztrációk⁷ ritkának mondhatók. A 11. századtól kezdve Móric régies páncélzatba öltözött szent lovagként jelenik meg, attribútumai pedig a pajzs és a lándzsa. Így látható a mainzi evangéliumos könyv borítóján is.⁸

Annak ellenére, hogy a Móric-ábrázolásokra a sokféleség volt a jellemző, egy közös vonás azonban mégis felfedezhető bennük, ami Európában mindenhol érvényes volt: sohasem ábrázolták fekete bőrűnek. Pedig Jeromosnál és más ókori szerzőknél olvasható, hogy a szent a Római Birodalom Thebais nevű provinciájából származott, amely a mai Egyiptom és Szudán határvidékén található, s amelynek a központja Théba. Ha ez igaz, akkor Móricnak afrikainak, mégpedig fekete bőrűnek kellett lennie. Ráadásul a keresztes háborúk és a kereskedelmi kapcsolatok révén ismertté váltak az afrikai ember testi jellegzetességei. A fekete rabszolgák nagy feltűnést keltettek Nyugat-Európában, például Laonban, ahol a püspök szolgálatában álló hóhér afrikai származású volt.⁹

5 Lóháton, lovagként ábrázolja őt a hirsai monostorban őrzött zwiefalteni passió egyik iniciáléja 1120–1140 körül (f. 105 r.). Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Bibl. f. 56.; Boeckler, 1923. 5., 89.; *Suevia Sacra*, 1973. nr. 175a–c.

6 New York, The Metropolitan Museum of Art, George Blumenthal ajándéka, Inv. Nr. 41.100.157.; Puhle, 2001. II. 364. nr. V. 35a.

7 Párizs, Bibliothèque nationale de France, lat. 9448, Prümi Tropic, 986–1001 között (f. 69v–70r., vértanúságának harmadik jelenete); Avril–Delaunay–Rabel, 1995. 61. nr. 54.

8 Steenbock, 1965. 97. ábra; Thurre, 1992. 147.

9 Nogent-i Guibert elbeszélésében olvashatjuk, hogy Gaudry, Laon püspöke fekete szolgáját használta arra, hogy egy lázadó városi vezetőt megvakíttasson, mert tudta, hogy a város lakói a fekete embertől való félelmükben úgyszemint mernek tiltakozni ellene. Nogent-i Guibert, 1981. 336.

1. kép. Szent Móric szobra a magdeburgi székesegyházban



Miért nem ábrázolták a művészek ebben a korban Mórict az afrikai arcvonásokkal? Hiszen lehetőségük lett volna rá, a kor művészete pedig a realizmus felé hajlott. A jelenségnek két oka van: a fekete színnel kapcsolatos előítéletek, valamint az afrikai arcvonások iránti megvetés. A fekete az ördög és a gonosztevők színe volt. Úgy tartották, hogy az afrikaiak fekete bőre Noé fiának, Kám bűntetésének következménye, aki az afrikaiak ősatyja. Kámot ugyanis, miután kigúnyolta a részegségében mezítelenül fekvő Noét, apja megátkozta. Fia, Kánaán a következő ítéletet vonta magára: „Legyen a legkisebb szolgáló testvérei között!” (Ter 9,25). Emiatt egyesek az afrikaiak arcvonásaiban az eszményi arc torzulását látták. Így tehát egy színes bőrű szent teljességgel elképzelhetetlen volt. A „feketeségtől” és a hozzá kapcsolódó negatív képzetektől való félelem még ma is tetten érhető az olyan kifejezésekben, mint a „feketehumor”, a „feketegazdaság” vagy a „feketézés”.

A magdeburgi ikonográfiai forradalom

A tabut 1240 körül Magdeburgban döntötték le azzal a csonkaságában is rendkívüli Szent Móric-szoborral, amely a székesegyház szentélyében látható.¹⁰ A szobrász olyan merész volt, hogy a katedrális és az egyházmegye fővédőszentjét nemcsak fekete bőrének ábrázolta, hanem valóságos, afrikai arcvonásokat is faragott neki. A szent lovag egy a fejét is beborító, mellvérttel megerősített páncélinget visel, amit kívülről bőrkötény takar. A két láb alsó része és a talpazat hiányzik. Elveszett a lándzsa is, amely minden bizonnyal a szobor jobb kezében volt, akárcsak a baljában tartott pajzs. A szobor eredetileg teljes felületén festett és aranyozott volt. A jelenleg fellelhető festékmaradványok mindebből vajmi keveset őriznek. A szent határozottan tekint le az őt szemlélő látogatóra. Sajnos semmit sem tudunk arról, hogy ez a szobor eredetileg hol lehetett, és milyen céllal készülhetett (1. kép).

10 Devisse, 1979. 160.; Suckale-Redlefsen, 1987. 18.; Flüher-Kreis, 2003. 16–22.; Suckale-Redlefsen, 2009a. 199–207.; Puhle, 2009. II. nr. III. 25.; Brandl, 2009. 59., 210.

A nagy horderejű ikonográfiai fordulattal kapcsolatban sok kérdés merül fel. Biztosan közrejátszott benne Albrecht von Käfernburg érsek, aki II. Frigyes császár tanácsadója volt. A történetírók egyöntetűen arról számolnak be, hogy a császár kíséretében feltűnő fekete afrikaiak nagy hatással voltak a népre. Ugyanakkor azzal is számolni kell, hogy az ősi művészeti központokhoz képest a „peremvidék” sokkal szabadabb volt, hajlott arra, hogy semmibe vegye a már-már kánonná vált ősmintákat, s hogy hallatlan újításokra ragadtassa magát. A 13. századból ugyanis nem maradt fenn más olyan ábrázolás, amely ezt az új modellt követné, s joggal gondolhatjuk, hogy ez nem azért van, mert a többi hasonló alkotás elveszett.

Sajátos problémát vetnek fel Szent Móric és bajtársa, Ince (Innocentius) szobrai, melyek a székesegyház szentélykörüljárójában, a kórus oszlopain a szószék magasságában állnak.¹¹ E monumentális szobrok eredeti helye ismeretlen. Az azonban biztos, hogy a fekete Szent Móricnál korábban készültek, sőt az is lehetséges, hogy korábbiak a székesegyháznál is, amit 1209-ben kezdtek építeni. Bár a bőruk fekete, arcukon nem fedezhető fel afrikai vonás. Sőt igazából az sem bizonyított, hogy a jelenlegi szín azonos az eredeti festéssel. Mindenesetre az ikonográfia eltérő: Móric lándzsa helyett kardot tart a kezében, fején koronás sisak, pajzsán pedig a birodalmi sas és egy kereszt látható. Valószínűleg ugyanez volt Szent Móric elveszett pajzsán is.

A 13. századból származó összes szászországi ábrázoláson megfigyelhető egyfajta óvatos kísérletezés. Ezek közül a legfontosabb a naumburgi katedrális szent lovagokat ábrázoló festett üvegablakán feltűnő thébai szent (1245–1255 körül).¹² Az eredeti arc összetört, de a kezek lilás tónusa, valamint a göndör haj arra utalnak, hogy eredetileg afrikai lehetett. A magdeburgi szoborhoz képest a legfontosabb különbség, hogy a fején hercegi korona van, s nincs fegyverzete. Nem egyszerű lovas katona, mint Magdeburgban, hanem egy légió hadvezére. Akárcsak a székesegyház híres alapítóinak szobrai, Móric is a francia udvar viseletét imitáló ruhában jelenik meg. A pajzs ikonográfiája a fehér alapon vörös kereszttel az agnumi Szent Móric-monostor hagyományát követi, szemben a Naumburg felett érseki hatalmat gyakorló Magdeburgban ábrázolt birodalmi sással.

Az alsó-szászországi Hollern templomában látható faszobor arca és kezei feketék, de a szobor jelenlegi festése restaurálás eredménye, s nem biztos, hogy összhangban van az eredetivel.¹³ Móric álló alakos szobra egy lovagot mintáz, aki nagyméretű kardját maga előtt tartja. Az egykori Szászország művészei fenntartásokkal fogadták a magdeburgi újítást: ennek nyomaival találkozhatunk két női kolostorban is. Az ebstorfi Szent Móric-monostor egyik illusztrált krónikájában található miniatúra a szent lovagot és társait ábrázolja.¹⁴ Mindannyian fehérek és szókék. Afrikai eredetükről csak az árulkodik, hogy pajzsukon egy néger feje látható. Ugyanitt, Ebstorf monostorában őrzik a védőszent 13. századi, nagyméretű szob-

11 Suckale-Redlefsen, 2009a. 203.; Brandl, 2009. 151., 226.

12 Suckale-Redlefsen, 1987. 64., 161.; Suckale-Redlefsen, 2009a. 204–205.

13 Suckale-Redlefsen, 1987. 81., 162.; Suckale-Redlefsen 2009a. 204–205.

14 Suckale-Redlefsen, 2009a. 205.



2. kép. Magister Theodoricus:
Szent Móric (1360 körül)

rát, melynek megmaradtak értékes, hímzett ruhái is.¹⁵ Arcvonásai nyugati lovagot mintáznak, hajviselete francia, s udvari viseletben jelenik meg, akárcsak a naumburgi szobor. A négerfejekkel díszített pajzs későbbi hozzátoldás.

Az afrikai lovag megdöbbentő újszerűsége még magában Magdeburgban sem volt feltétlenül elfogadott. Egy 1276-ból származó zsoltároskönyv miniatúráján, melyet egykor a metzi városi könyvtárban őriztek, s amely elpusztult a második világháborúban, Móric a megszokott módon, fehér bőrrel jelent meg.¹⁶

A 14. század és a 15. század eleje

A színes bőrű Szent Móric csupán elszigetelt és múló jelenség lett volna, ha IV. Károly (1316–1378) és tanácsadói nem tették volna le mellette a voksukat. A Luxemburgi-dinasztia hercegét, aki a francia udvarban nevelkedett, 1347-ben koronázták királlyá, és 1355-ben lett a birodalom császára. Prágát világvárossá fejlesztette, s gyakran időzött új székesegyháza közelében a Hradzsínban. Károly az egész világ uralkodójának érezte magát, sajátos elképzeléseket táplált a világról és annak történelméről, s ebben az afrikaiaknak különleges szerep jutott. Ennek köszönhető, hogy a karlštejni vár Szent Kereszt-kápolnájában megjelenő szentek között egy fekete Szent Móric is helyet kapott (2. kép). A festményt más szent lovagok képeivel együtt az udvari festő, Theodorik mester készítette 1360 és 1364 között,¹⁷ aki a

15 Kroos, 1970. 50., 119.

16 Metz, Bibliothèque de la Ville, Ms. 1200, f. 174r.; Braun-Niehr, 2009. 221–233.

17 Devisse, 1979. 117.; Suckale-Redlefsen 1987. 58., 164.; Suckale-Redlefsen, 2009b. 328–345.

magdeburgi székesegyház oszlopainak felső részében álló szobrok régi ábrázolásmódjához visszatérve a szentet lándzsa helyett karddal ábrázolta. A lándzsa egyre inkább egybemosódott a Szent Lándzsával, amellyel Longinus átszúrta Krisztus oldalát, és amely körül egy külön kultusz volt kialakulóban.

Az afrikaiak iránti érdeklődés más területeken is megjelent. A császár 1353–1354 körül megbízta a szintén udvari festőnek számító, strasbourg-i Nikolaus Wurmsert, hogy a karlštejní vár egyik termében fesse meg uralkodóházának családfáját egészen Noéig visszamenőleg.¹⁸ Ezen a festményen Kám, Noé fia kitüntetett helyet foglal el. Annak ellenére, hogy atyja átka sújtotta, a családfán pozitív szerepet kapott, mert a császár nemcsak az afrikaiak ősatyját vélte felfedezni benne, hanem a szlávokét is. Ezenkívül nagyon sok néger jelenik meg a Vencel királyhoz kötődő asztrológiai gyűjteményben is, melyet ma Münchenben őriznek.¹⁹ Ez azzal magyarázható, hogy IV. Károly és fia, Vencel, különösen vonzódtak az okkult tudományokhoz, főleg az asztrológiához.

IV. Károly külpolitikájának egyik fő csapásiránya a tenger felé való kijutás biztosítása volt, s ennek részét képezte az Elba folyó mentén fekvő területek feletti uralom megszilárdítása. Emiatt Magdeburg érseke különösen fontos szerepet töltött be. A császár elérte a pápánál, hogy a püspöki székre saját udvarából való, csehországi emberek kerüljenek. A császári befolyás nyugati irányba való kiterjesztése, valamint Szilézia és Brandenburg területének annektálása együtt járt a fekete Szent Móric-ábrázolás elterjedésével, s ebben a folyamatban szerepet vállaltak a Hanza-városok és a Német Lovagrend tagjai is. Ennek ellenhatásaként ugyanakkor a lengyelek és azon népek szemében, melyeket a császári terjeszkedés fenyegetett, Móric ellenséges szentté vált.

A fekete Szent Móric-ábrázolás elterjedése

A színes bőrrű Móric-ábrázolás meggyökerezését nemcsak a cseh hatás erősítette, hanem az is, hogy Európában általánosan elterjedt divattá vált az egzotikum. Ahogyan múlt a feketeségtől való félelem, a napkeleti bölcsek egyikét is fekete bőrrűnek kezdték ábrázolni, s ez az újítás nem csak a birodalom határain belül jelent meg. Ezzel a „*black is beautiful*” tendenciával szemben ugyanakkor ellenállás is tapasztalható volt, aminek egyik legismertebb példája az 1467-re datálható alabástrom Móric-szobor a magdeburgi székesegyházban.²⁰

A kortárs leírások ódákat zengtek ennek az értékes szobornak a szépségéről. S joggal kérdezhetjük, vajon nem annak szólt-e a lelkesedés, hogy az afrikai vonások alig jelennek meg az alkotáson. A szobor egyébként nagyon hasonló a burgund hercegi udvarban III. (Jó) Fülöp és Merész Károly uralkodása idején született

18 A családfát kizárólag csak az 1574–1575-ös *Codex Heidelbergensis*ből ismerjük: Prága, Archiv Národní galerie v Praze, AA 2015.; Fajt–Hörsch–Langer, 2006. 62.; Suckale-Redlefsen, 2009b. 10. ábra.

19 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 826, f. 11v, 14r, 15r, 16r, 17r–v; Fajt–Hörsch–Langer, 2006. 159. nr.17.; Suckale-Redlefsen, 2009b. 11. ábra.

20 Suckale-Redlefsen, 1987. 75., 186.

műalkotásokhoz, azzal a különbséggel, hogy ott csak a szolgákat és a hóhérokat volt szokás négernek ábrázolni. Mindazonáltal a magdeburgi szobor öltözetén is felfedezhetők olyan egzotikus elemek, mint a sál vagy a kisméretű diadém. Amíg tehát a 13. században a művészek vonakodtak afrikai vonásokkal ábrázolni a szenteket, addig a 15. század közepén már elfogadott, hogy létezhet néger szent, csak épp a bőrének feketeségét próbálják meg lehetőség szerint egy kissé kifehériteni. Míg Magdeburgban ez a megoldás egyedi esetnek mondható, addig Svábföldön számos példát láthatunk rá.

A 15. század végére a fekete Szent Móric szinte mindenhol megjelent a birodalom területén. Ragyogó pompában ábrázolták, egzotikus ruhákban, hallatlan gazdagsággal, néhol még fülbevalóval is ellátták. Bizonyos művészeknél az afrikai vonások egyre inkább keveredtek török és más keleti elemekkel. Az afrikai szent ábrázolása a művészek számára lehetőséget kínált képzeletbeli és szürreális ruhák és kiegészítők kitalálására. Ennek a kornak példaként említhető személyisége volt Brandenburgi Albert bíboros a Hohenzollern-dinasztiából.²¹ Hatalma kiterjedt a magdeburgi, a halberstadti és a mainzi püspökség területére is (1513–1541). A kor legnevesebb művészeitől rendelt Móric-képeket, köztük Lucas Cranachtól és Matthias Grünewaldtól (3–4. kép).²² A bíboros büszkeségét hatásosan fejezi ki Grünewald táblaképe, mely eredetileg Halle székesegyházának készült, de jelenleg Münchenben látható. A festményen anakronisztikus jelenet látható: Szent Erasmus fogadja Szent Móric látogatását.²³ Erasmust, a brandenburgi ház védőszentjét a festő a megrendelő bíboros vonásaival örökítette meg. A művész kiemeli a túlsúlyos egyházfő és a



3. kép. Id. Lucas Cranach: Szent Móric (1520–1525)

²¹ Tacke, 2006.

²² New York, Metropolitan Museum of Art, illetve München, Alte Pinakothek.

²³ München, Bayerische Staatsgemäldesammlungen, Alte Pinakothek, Inv. 1044.; Devisse, 1979. 187.; Suckale-Redlefsen, 1987. 94., 153., 214.



4. kép.
Matthias Grünewald:
Szent Móric
és Szent Erasmus
(1517–1523)

Móric karcsúsága közötti kontrasztot. A különbséget még inkább kihangsúlyozzák a bíboros fényűző és nehéz liturgikus ruhái, szemben a gáláns lovag ételtel teli, könnyed eleganciájával.

Albert bíboros leglátványosabb megrendelése egy életnagyságú faszobor volt: Móricot V. Károly császárnak az az ezüstpáncélzata borította, amelyet a flamand városokban tartott diadalmenete és aacheni koronázása során viselt.²⁴ A császár ajándéka volt az érsek számára, cserébe a megválasztása körül nyújtott támogatásért. A szobor a hallei katedrálisban egy párnázott alaplapon állt. Jobb kezében a császári zászló volt, rajta a homokszínű birodalmi sassal és a téglavörös burgundi címerrel, míg bal kezében egy nagy kardot tartott, melynek gazdagon díszített hüvelyét drágakövek ékesítették. A szent az Aranygyapjas rend nyakékét viselte, valamint egy másik nyakláncot, amely egy hatalmas ékszert foglalt magában. A fején széles karimájú kalap volt látható, melyet strucc tollak díszítettek. A szobor olyan kifejező volt, mintha élne, ezért nagy tömegek zárandokoltak Halléba.

24 Devise, 1979. 150.; Suckale-Redlefsen, 1987. 89., 216.; Timann, 2006. 255–283.



5. kép.
Szent Móric
Marx Reichlich
táblaképén
(részlet)

(Nem csoda, ha Luther Márton tüzet okádott a „hallei bálvány” ellen. Nem egészen húsz évvel később maga a bíboros volt kénytelen szétbontani a szobrot, hogy adósságait ki tudja fizetni.) Az így ábrázolt Móric már nemcsak a magdeburgi egyházmegye védőszentje, hanem az egész birodalomé. Albert Németország prímási címére tartott igényt, azaz a pápa után a katolikus egyház legmagasabb tisztségére tört, miközben a birodalom kancellárja is volt.

1500 körül a szent ikonográfiája tovább gazdagodott. Marx Reichlich egyik táblaképén, amely az 1500-as évek legelején készült a salzburgi Szent Péter-apát-ság számára (5. kép), Mórict az 1440-es évek divatjának megfelelően rózsaszínű páncélban láthatjuk.²⁵ A szent bőre barna, arca azonban inkább arab vagy török vonásokat hordoz. Szakállja és turbánja egyáltalán nem jellemző a thébaiakra. Paradox módon tehát egy olyan országban, amelyet akkoriban oszmán hadjáratok fenyegettek, a védőszent Móric keleti katonaként jelent meg. Ez a törökös ábrázolás pedig kezdte egyre inkább kiszorítani az afrikait.

A szentről egyre több kép és szobor készült, s ezzel együtt a címertani különbségek is egyre inkább láthatóvá váltak. Münster környékén és Vesztfáliában

25 Bécs, Museum Mittelterlicher Österreichischer Kunst, Unteres Belvedere, Inv. 4367.; Suckale-Redlefsen, 1987. 154., 233.

Móric pajzsán tövisek jelentek meg, míg a Duna mentén, Bajorországtól Magyarorszáig a hármashalom vette át a korábbi jelképek helyét. A birodalom területén nem alakult ki egységes ikonográfia. Így például Kölnben, annak ellenére, hogy a napkeleti bölcsek közül a legfiatalabb királyt következetesen feketének festik meg, Szent Mórira ugyanez nem érvényes. Ennek oka pedig abban keresendő, hogy a városban elterjedt volt „Mór Szent Gergely” kultusza, aki a hagyomány szerint a thébai légión egyike volt, s Kölnben – legalábbis a 13. század végétől kezdve – csak őt szokás feketének ábrázolni.

A reformáció után

A reformáció törést jelentett a műalkotások történetében. A protestáns országokban szentábrázolások már csak kivételes esetekben születtek. A katolikus területen a megrendelések megritkultak, kivéve talán azokat a vidékeket, ahol a képművészet teljes pusztítást végzett, mint például Münsterben vagy Augsburgban. A legtöbb helyen csak néhány síremléket vagy oltárképet újítottak fel. Bajorországban a katolikus megújulás kísérletet tett a középkor nagy hagyományainak felelevenítésére. V. Albert bajor herceg Hans Mielich nevű udvari festőjét azzal bízta meg, hogy az ingolstadti Miasszonyunk-templom számára készülő nagyméretű oltárt a késő gótikus szárnyas oltárok mintájára készítse el. Az oltárt 1572-ben szentelték fel, egy évvel a törökök felett aratott lepantói győzelem után.²⁶ A templom az ottani jezsuita egyetemhez tartozott, az átalakítást meghatározó ikonográfiai program pedig a tridenti zsinat határozataira épült. Szent Mór szeme a kompozícióban ugyanakkor másodlagos, alakja másik három szent társaságában jelenik meg az oltárképen, mint a Niederaltaich anyamonostorához tartozó ingolstadti Szent Mór-kolostor védőszentje. A korabeli páncéltartásban ábrázolt szent egyik kezével egy hármashalommal díszített pajzsot tart, míg a másikon kard látható. A fején török módra turbánt visel, akárcsak Marx Reihlich már említett Mór-képén, amely a bécsi Belvedere galériában látható.

A nyugati és török elemek ilyen ötvözésére azonban nem várt nagy jövő. Bajorországban az ingolstadti Szent Mór-ábrázolás volt az utolsó, amelyen a szent sötét bőrrrel jelent meg, annak ellenére, hogy a háromkirályok egyike továbbra is megmaradt feketének. A barokk szobrok bajor földön, akárcsak a többi katolikus országban, Mórkat teljesen fehérnek ábrázolják. A fekete Szent Mór egyedül csak Németország északi részén élt tovább, s ott is csak olyan területeken, ahol a katolicizmus és a protestantizmus egymással kölcsönhatásban létezett. Hildesheimben, Münsterben és Magdeburgban a katolikus és a protestáns megrendelők egyaránt ragaszkodtak ehhez az immár hagyományossá vált ábrázolási módhoz. A szent öltözte azonban már se nem korabeli, se nem egzotikus, hanem inkább színpadi kosztüm jelleggel az ókori római katona páncélját utánozza. A Magdeburghoz közeli Ammensleben egykori katolikus kolostor-

26 Suckale-Redlefsen, 1987. 115., 265.; Wimböck, 1998.

templomában található Móric-szobor, mely a Mária-kápolna oltárképét őrzi, leginkább operetthősre emlékeztet.²⁷ Teljesen hiányzik belőle a szentre jellemző méltóság, egyáltalán nem képes áhítatot keltetni. Így ért véget egy fekete szent különleges története, akinek mintegy kétszázötven ábrázolása maradt fenn a Német-római Birodalom területén.

Fordította: Baán Izsák OSB

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadatlan források

Archiv Národní Galerie v Praze, Prága
 Bayerische Staatsbibliothek, München
 Bayerische Staatsgemäldesammlungen, München
 Bayerisches Nationalmuseum, München
 Bibliothèque de la Ville, Metz
 Bibliothèque Nationale de France, Párizs
 British Museum, London
 Museum Mittelalterlicher Österreichischer Kunst, Bécs
 The Metropolitan Museum of Art, New York
 Württembergische Landesbibliothek, Stuttgart

2. Kiadott források

Avril-Delaunay-Rabel
 1995 *Manuscrits enluminés d'origine germanique. Tome I. X^e – XIV^e siècle*. Éd. par Avril, François – Delaunay, Isabelle – Rabel, Claudia. Paris, 1995.
 Nogent-i Guibert
 1982 Guibert de Nogent: *De vita sua sive monodiae. Autobiographe*. Édition et traduction par Labande, Edmond-René. Paris, 1982. (Les classiques de l'histoire de France, 34.)

3. Szakirodalom

Bauerreiss
 1924 Bauerreiss, Romuald: Frühmissionare in Südbayern. In: *Wissenschaftliche Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des Hl. Korbinian*. Hrsg. v. Schlecht, Joseph. München, 1924. 43–60.
 Boeckler
 1923 Boeckler, Albert: *Das Stuttgarter Passionale*. Augsburg, 1923.

²⁷ Suckale-Redlefsen, 1987. 271.

Brackmann

1937 Brackmann, Albert: Die politische Bedeutung der Mauritius-Verehrung im frühen Mittelalter. In: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse*, 30. (1937). 279–305.

Brandl

2009 Brandl, Heiko: *Die Skulpturen des 13. Jahrhunderts im Magdeburger Dom. Zu den Bildwerken der älteren und jüngeren Werkstatt*. Halle (Saale), 2009. (Beiträge zur Denkmalkunde, 4.)

Braun-Niehr

2009 Braun-Niehr, Beate: Die sächsische Buchmalerei und Magdeburger Skriptorien im 13. Jahrhundert. In: *Aufbruch in die Gotik. Der Magdeburger Dom und die späte Stauferzeit*. Bd. I. Hrsg. v. Puhle, Matthias. Mainz, 2009. 220–233.

Devisse

1979 Devisse, Jean: *De la menace démoniaque à l'incarnation de la sainteté*. Fribourg, 1979. (L'image du noir dans l'art occidental, 2.)

Fajt-Hörsch-Langer

2006 Karl IV. Kaiser von Gottes Gnaden. *Kunst und Repräsentation des Hauses Luxemburg. Katalog zur Ausstellung auf der Prager Burg vom 16. Februar bis 21. Mai 2006*. Hrsg. v. Fajt, Jiří – Hörsch, Markus – Langer, Andrea. München, 2006.

Fink

1928 Fink, Hans: *Die Kirchenpatrozinien Tirols. Ein Beitrag zur tirolisch-deutschen Kulturgeschichte*. Passau, 1928.

Flühler-Kreis

2003 Flühler-Kreis, Dione: Mauritius – heiliger Ritter, Mohr und Reichspatron. In: *Kunst + Architektur in der Schweiz*, 54. (2003) 3. sz. 16–22.

Herzberg

1936 Herzberg, Adalbert Josef: *Der heilige Mauritius. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritiusverehrung*. Düsseldorf, 1936. (Forschungen zur Volkskunde, 25–26.)

Köhler

1986 *Mauritiuskirchen in deutschen Landen*. Hrsg. v. Köhler, Christian. Hannover, 1986.

Kroos

1970 Kroos, Renate: *Niedersächsische Bildstickereien des Mittelalters*. Berlin, 1970.

Kuhn

1971 Kuhn, Martin: St. Mauritius mit der Lanze der ottonische Reichspatron an der Schwelle zwischen Franken und Thüringen. In: *Geschichte am Obermain*, 7. (1971/72) 51–76.

Näf

2006 Näf, Beat: Die Anfänge der Mauritius-Verehrung. In: *Das ehemalige Kollegiatstift St. Moritz in Augsburg (1019–1803). Geschichte, Kultur, Kunst*. Hrsg. v. Müller, Gernot Michael. Lindenberg, 2006. 91–106.

Puhle

2001 *Otto der Grosse. Magdeburg und Europa*. Bd. I. Essays. Bd. II. Katalog. [Eine Ausstellung im Kulturhistorischen Museum Magdeburg vom 27. August – 2. Dezember 2001.] Hrsg. v. Puhle, Matthias. Mainz, 2001.

2009 *Aufbruch in die Gotik. Der Magdeburger Dom und die späte Stauferzeit*. Bd. 1. Essays. Bd. 2. Katalog. [Landesausstellung Sachsen-Anhalt aus Anlass des 800. Domjubiläums vom 31. August bis zum 6. Dezember 2009 im Kulturhistorischen Museum Magdeburg.] Hrsg. v. Puhle, Matthias. Mainz, 2009.

Seeliger

2006 Seeliger, Hans Reinhard: Die Verehrung des hl. Mauritius und der Thebäer von der Spätantike bis in die ottonisch-salische Zeit und die Translation ihrer Reliquien durch Ulrich von Augsburg. In: *Das ehemalige Kollegiatstift St. Moritz in Augsburg (1019–1803). Geschichte, Kultur, Kunst*. Hrsg. v. Müller, Gernot Michael. Lindenberg, 2006. 107–120.

Stadtmüller

1971 Stadtmüller, Georg: *Geschichte der Abtei Niederaltaich 741–1971*. Augsburg, 1971.

Steenbock

1965 Steenbock, Frauke: *Der kirchliche Prachteinband im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Beginn der Gotik*. Berlin, 1965.

Suckale-Redlefsen

1987 Suckale-Redlefsen, Gude: *Mauritius: Der Heilige Mohr. The Black Saint Maurice*. München, 1987.

2009a Suckale-Redlefsen, Gude: Der schwarze Ritter von Magdeburg. In: *Aufbruch in die Gotik. Der Magdeburger Dom und die späte Stauferzeit*. Bd. I. Hrsg. v. Puhle, Matthias. Mainz, 2009. 192–201.

2009b Suckale-Redlefsen, Gude: Schwarze in der Kunst Böhmens unter den Luxemburgern. In: *Kunst als Herrschaftsinstrument. Böhmen und das Heilige Römische Reich*. Hrsg. v. Fajt, Jiří – Langer, Andrea. München, 2009. 328–345.

Suevia Sacra

1973 *Suevia Sacra. Frühe Kunst in Schwaben. Katalog zur Ausstellung in Augsburg (Rathaus) vom 30. Juni bis 16. September 1973*. Augsburg, 1973.

Tacke

2006 *Der Kardinal. Albrecht von Brandenburg, Renaissancefürst und Mäzen*. Bd. I. Katalog. Bd. II. Essays. Hrsg. v. Tacke, Andreas. Regensburg, 2006.

Thurre

1992 Thurre, Daniel: *L'atelier roman d'orfèvrerie de l'abbaye de Saint-Maurice*. Sierre, 1992.

Timann

2006 Timann, Ursula: Bemerkungen zum Halleschen Heilum. In: *Der Kardinal. Albrecht von Brandenburg. Renaissancefürst und Mäzen*. Bd. II. Hrsg. v. Tacke, Andreas. Regensburg, 2006. 255–283.

Wermelinger

2005 *Mauritius und die Thebäische Legion. Akten des internationalen Kolloquiums Fribourg, Saint-Maurice, Martigny, 17.–20. September 2003*. Hrsg. v. Wermelinger, Otto et al. Fribourg, 2005. (Paradosis, 49.)

Wimböck

1998 Wimböck, Gabriele: *Der Ingolstädter Münsteraltar*. München, 1998. (Arbeitshefte des Bayerischen Landesamtes für Denkmalpflege, 91.)

Zufferey

1986 Zufferey, Maurice: Der Mauritiuskult im Früh- und Hochmittelalter. In: *Historisches Jahrbuch*, 106. (1986) 23–58.

GUDE SUCKALE-REDLEFSEN

THE CULT OF SAINT MAURICE, THE BLACK SOLDIER IN THE HOLY ROMAN EMPIRE
OF THE GERMAN NATION

First represented as a black soldier in 1240 at Magdeburg Cathedral, the “Moor” Saint Maurice became a resounding success in Germany: between the thirteenth and the sixteenth century, the black Saint Maurice was an extravagant, gallant soldier, often wearing breathtakingly luxurious outfits. The paper surveys and contextualizes some of the 250 extant images produced in these three hundred years, and discusses the transformations of the black soldier into an Arab or Turkish one in the fifteenth century.

Az agaunumi vértanúk, Szent Maurícius és társai kínszenvedése

Előszó

Eucherius üdvözlét küldi a Krisztusban igen szent Salvius püspök úrnak.

Elküldöm Szentségednek a mi vértanúink szenvedéstörténetét.¹ Nem akarom ugyanis, hogy egy ilyen dicsőséges vértanúság történetét az emberek emlékezetéből merő gondatlanság folytán kitörölje az idő. Ezért aztán kikutattam a dolog igazságát alkalmas tekintélyektől, vagyis kizárólag olyanoktól, akik állításuk szerint Izsák, szent genavai² püspök elbeszéléséből ismerték meg a szenvedéstörténetnek ezt a változatát, aki viszont, úgy hiszem, a még korábbi időben élt szent Tódor püspöktől³ hallotta. Így hát, míg mások a különböző helyekről és országokból aranyat, ezüstöt és másféle ajándékokat ajánlanak föl a szentek dicsőségére és tiszteletére, én ezt az írásomat ajánlom föl neked, ha kegyesen elfogadod; kérve ezért közbenjárásodat minden bűnömért, később pedig védőszentjeim örökös oltalmát. Te is emlékezz meg rólam az Úr színe előtt, a szentek tiszteletéhez mindig ragaszkodva, szentséges uram és méltán boldogságos testvérem.

Az agaunumi vértanúk szenvedése

I.

Azoknak a szent vértanúknak a szenvedését, akik dicsőséges vérükkel Agaunumot nevezetessé tették, a történetek dicsőségéhez illő módon előadjuk, ragaszkodva ahhoz a hitelességhez, amellyel a vértanúság története hozzánk eljutott, hiszen a történet emlékét az utódok elbeszéléseinek köszönhetően még nem mosta el a fele-

1 Szent Eucherius lyoni püspök (†450 k.) által írt legenda (*Passio Acaunensium martyrum*). Szent Maurícius és társai (néhány közülük név szerint ismert: Exuperius, Candidus, Victor, Innocentius és Vitalis) a thébai légio katonáiként szolgáltak. A légio (6600 ember) onnan kapta a nevét, hogy tagjai az alsó-egyiptomi Théba környékéről származtak. Ez a vidék korán befogadta az evangéliumot, ezért nem lehetetlen, hogy mindannyian keresztények voltak.

2 Genava azonos a mai Genffel.

3 Theodorus octodorum vagy sedunusi püspök aláírása 381-ben szerepel az aquileiai zsinaton. Az ő egyházmegyéjéhez tartozott Agaunum.

dés. Ugyanis ha egy-egy vértanú miatt egyes helyeket vagy egyes városokat, amelyek magukénak mondhatják őket, híresnek tartanak, és nem is ok nélkül, hiszen a leghatalmasabb Istenért áldozták drága lelküket, mekkora tisztelettel kell övezni ama szent agaunumi helyet, ahol a hagyomány szerint Krisztusért oly sok ezer vértanút ölték meg kegyetlenül?

De most már beszéljünk inkább ama szentséges szenvedés okáról.

II.

Maximianus alatt, aki tisztársával, Diocletianusszal együtt uralkodott a római állam fölött, a legtöbb provinciában mártírok egész seregét kínozták vagy ölték meg. Mert ez a Maximianus, amint kapzsiságtól, kéjsóvárságtól, kegyetlenségtől és egyéb bűnöktől megszállottan őrjöngött, istentelenségében hadba szállt a keresztény név kiirtásáért, mivel a pogányok átkozott rítusainak hódolt, és az ég Istenével szemben hitetlen és érzéketlen volt. Ha valaki akkoriban meg merte vallani, hogy az igaz Isten tisztelet, a mindenütt őráratkozó katonai osztagok elhurcolták, és megkínózták vagy megölték. A császár, mintha szabadságra engedte volna a barbár népeket, haderejét egészen a vallás ellen mozgósította.

Volt abban az időben egy thébainak nevezett katonai légión. Őket a keleti részekről vezényelték ide Maximianus támogatására, csupa hadi dolgokban serény férfit, akik kitűntek vitézségükkel, de még inkább hitükkel: a császáráért bátorságukkal, Krisztusért odaadó buzgalomukkal küzdöttek. Az evangéliumi parancsról fegyveresen sem feledkeztek meg, hanem megadták Istennek, ami az Istené, és ami a császáré, azt visszaszerezték a császárnak. Ezért azután, amikor a többi katonához hasonlóan őket is kirendelték a keresztények sokaságának zaklatására, egyedül ők merték megtagadni a kegyetlenség szolgálatát, kijelentve, hogy ilyen parancsnak nem fognak engedelmessékedni. Maximianus éppen a közelben volt, mert Octodurum környékén pihente ki egy utazás fáradságait. Amint hírül vitték neki, hogy ez a légión föllázadt a császári parancs ellen, és letáborozott az agaunumi hegyszorosban, sértettségében őrülden dühöngeni kezdett.

Mielőtt azonban továbbmennék az elbeszélésben, jó lesz közbeiktatnom ennek a helynek a leírását.

III.

Agaunum mintegy hatvan mérföldre esik Genava városától, és tizennégy mérföldre a Lemannus-tó⁴ felső végétől, ahol beletorkollik a Rhodanus.⁵ Maga a helység az Alpok hegyláncai között egy völgyben fekszik, ezért az odavezető út nehezen járható, meredek és szűk, mert a gyors sodrású Rhodanus a sziklás hegy lábánál hordalékból egész sáncot hagy hátra, amelyen alig lehet átkelni. Ha azonban átküzdjük magunkat a szoroson, a sziklafalak között meglehetősen tágas, sík mező tárul a szemünk elé. Itt táborozott le a szent légión.

4 A vértanúság színhelye a Genfi-tótól keletre fekvő Agaunum, a mai Saint-Maurice volt. (Eucherius nem ismeri a helyszínt, a távolság valójában tíz mérföld.)

5 Rhône.

Maximianus tehát, amint már mondtam is, miután meghallotta a thébaiak válaszát, parancsának semmibevétele miatt esztelen haragra lobbánva a légióból minden tizedik embert megöletett, hogy a többiek félelmükben könnyebben hajoljanak a császári parancsra. Majd megismételve korábbi utasítását, elrendelte, hogy a maradékot kényszerítsék a keresztények üldözésére. Amint a thébaiakhoz megérkezett az ismételt parancs, és megtudták, hogy megint rájuk erőltetik ezt a pogányokhoz illő üldözést, a táborban mindenfelé beszélgetni kezdtek, és csoportokba verődve bizonygatták, hogy soha senkinek sem fogják ezt a szentségtörő szolgálatot teljesíteni, hogy mindig átkozni fogják a bálványok imádását, és ki fognak tartani a szent és isteni vallás kultuszában, mert ők az egyetlen, örökkévaló Istent tisztelik, és inkább kiállják a legvégső megpróbáltatásokat is, mint hogy a keresztény hit ellen fellépjenek. Ezt megtudván, Maximianus minden vadállatnál kegyetlenebbül újra szabadjára eresztette vérengző ösztöneit, és megparancsolta, hogy ismét tizedeljék meg őket, a maradékot pedig ismét szorítsák rá arra, amit elutasítottak. Miután a thébaiakhoz újból megvitték a parancsot, elkülönítették és ledöfték azokat, akikre a sors esett; a többi katona pedig beszélgetéseiben egymást serkentette, hogy tartsanak ki ebben a dicsőséges dologban.

IV.

A leghatásosabban mégis Szent Maurícusz buzdított a hitre és a hűségre azokban a napokban, annak a légiónak a – katonai kifejezéssel – *primiceriusa*, aki Exsuperius *campiductorral* és Candidus katonai *senatorral* együtt lelkesítette az embereket, külön-külön biztatva mindenkit és emlékeztetve a hitre. Vértanú katonatársaikat is felemlegetve győzködte őket, hogy Krisztus szentségeért, az isteni törvényekért, ha úgy hozza a szükség, mindnyájuknak meg kell halniuk, és arra figyelmeztetett, hogy kövessék azokat a bajtársaikat és barátait, akik már előttük az égbe jutottak. Hiszen ezeknek a szent férfiaknak a példája révén akkor már fényesen ragyog szemük előtt a vértanúság dicsősége. Ilyen elődöktől és példaképektől lelkesítve levelet küldtek a még mindig elvakultan háborgó Maximianusnak, amilyen istenfélőt, olyan bátrát is. A hagyomány szerint így hangzott:

„Neked katonáid vagyunk, császár; de egyben Istennek szolgálói is, amit szabadon megvallunk. Neked a katonai szolgálattal tartozunk, neki ártatlanságunkkal; tőled fáradozásaink zsoldját kaptuk, tőle életünk kezdetét vettük. Téged, császárukat semmiképpen sem követhetünk ebben a dologban anélkül, hogy meg ne tagadnánk a teremtő Istent, nekünk feltétlenül teremtőnket, Urunkat, és – akár akarod, akár nem – neked is teremtet. Ha nem olyan gyászos dologra szorítasz minket, hogy őt megsértjük, akkor, amint eddig, ezután is engedelmeskedni fogunk neked; ha viszont mégis, akkor inkább neki fogunk engedelmeskedni, mint neked. Akármilyen ellenség ellen följajnljuk neked a kezünket, de ártatlanok vérével nem szennyezhetjük be. A jobbunk tud harcolni istentelenekkel és ellenségekkel szemben, de nem tud jámbor polgárokat kínozni és meghurcolni. Úgy emlékszünk, a polgárokért és nem a polgárok ellen fogtunk fegyvert. Mindig az igazságért harcoltunk, az istenfélelemért, az ártatlanok üdvéért: mindeddig ez adott számunkra értelmet a veszedelmeknek. Hűségünk szerint harcoltunk mindeddig, de hogyan őrizhetnénk meg hűségünket

irántad, ha nem tanúsítunk hűséget Istenünk iránt? Először az isteni szentségekre esküdtünk föl, és csak utána az uralkodóiakra: szükségszerű, hogy ne higgy nekünk a másodikkal kapcsolatban, ha az elsőt megszegjük.

Keresztényeket kerestetsz velünk, hogy megbüntesd őket; most már nem kell tovább másokat keresned: itt vagyunk neked mi, akik megvalljuk, hogy az Atyaisten mindenek teremtetője, és hisszük, hogy az ő Fia, Jézus Krisztus: Isten. Láttuk, amint azokat, akik társaink voltak a fáradalmakban és a veszedelmekben, karddal ledöfik, és közben miránk is fröccsent az ő vérukból; mégsem fájlaltuk szent bajtársaink halálát, testvéreink holttestét nem sirattuk meg, sőt inkább dicsértük, és örvendezve vittük temetni, mert méltónak találtattak szenvedni Urukért, Istenükért. És most sem lázadtunk fel, még életünk közeli végveszedelmében sem, és még az ilyen helyzetben a legerősebben munkáló kétségbeesés sem fordított ellened minket. Íme, fegyverünket a kezünkben tartjuk, és nem állunk ellen, mert jobbnak gondoljuk, ha meghalunk, mint ha gyilkolunk, és inkább akarunk ártatlanul elpusztulni, mint bűnösen élni. Bármit is határozol rólunk a továbbiakban, bármit parancsolsz, bármivel fenyegetsz, tüzet, kínzásokat, fegyvert kiállni készek vagyunk. Kereszténynek valljuk magunkat, nem üldözhetünk keresztényeket.”

V.

Miután Maximianus mindezt meghallotta, és látta, hogy Krisztus hitében mennyire eltökélt a lelkük, lemondott arról, hogy dicsőséges szilárdságukat megtörheti, és eldöntötte, hogy egyetlen ítélettel mindet megöleti. Parancsot adott, hogy katonai csapatokkal vegyék körül őket, és hajtsák végre parancsát. Miután ezek, akiket küldött, megérkeztek a szent légióhoz, istentelen módon kardot emeltek a szentekre, akik az élet szeretete miatt nem utasították el a halált. Így aztán halomra öldösték őket, akik nem is kiáltottak, nem is ellenkeztek, hanem fegyverüket letéve nyújtották a nyakukat a keresztényüldözőknek, mutatták hóhéraiknak torukukat vagy fedetlen testüket. Nem folyamodtak pusztá számbeli sokaságukhoz, sem a fegyvereik nyújtotta védelemhez, hogy karddal próbálják megvédeni az igaz ügyet, hanem csak azt tartották az eszükben, hogy megvallják Őt, aki nem kiáltott, amikor megölni vitték, és aki – mint a bárány – szóra sem nyitotta ajkát; az Úr juhaiként ők is tűrték, hogy a rájuk támadó farkasok pusztítsák őket. Ezeknek az istenfélőknek a holttesteit beborították ott a földet, és drága vérük patakokban folyt.

Volt-e valaha is olyan veszett düh, amely háború nélkül ekkora mészárlást okozott? Volt-e olyan vadság, amely egyetlen ítélettel ennyi embert végeztetett ki, még ha bűnösöket is? Sokaságuk nem volt akadálya annak, hogy igaz létükre megbüntessék őket, pedig rendszerint még a bűn is megtorlás nélkül szokott maradni, ha sokan követik el. Azonban ez a szörnyűséges és kegyetlen zsarnok végül elpusztította ezt a szent sereget, amely az eljövendő reményéért megvetette a jelenvaló dolgok kézzelfoghatóságát. Így ölték meg tehát azt a – nyugodtan mondhatom – angyali légiót, amely hitünk szerint már az igazi angyalok légióival együtt dicséri örökké a mennyben a Seregek Urát, Istenét.

VI.

Viktor vértanú azonban nem volt tagja annak a légiónak, sőt nem is katona volt, hanem kiszolgált veterán. Arrafelé mentében véletlenül találkozott azokkal a katonákkal, akik a vértanúktól elvett zsákmánynak örvendezve falatoztak. Meghívták, hogy lakomázzon velük. Miután a víg katonák elbeszéléséből megismerte az ügyet, elátkozva vendéglátóit, elátkozva a vendéglátást is, fölállt, hogy otthagyja őket. Amikor azok erre megkérdezték, hogy netán nem keresztény-e ő maga is, azt válaszolta, hogy keresztény, és mindig az is marad; erre rögtön rárontottak és megölték. A többi vértanúhoz tehát ugyanazon a helyen csatlakozott, halálával éppúgy, mint a neki járó tisztelettel.

A nagyszámú mártír közül nekem csak ezek nevét sikerült megtudnom, tehát szent Maurícuszét, Exsuperiusét, Candidusét és Viktorét, a többi név számunkra ismeretlen, de meg van írva az élet könyvében. Azt mondják viszont, hogy ebbe a légióba tartozott még Ursus és Viktor vértanú is, akikről a hagyomány azt tartja, hogy Solodurumban szenvedtek mártírhálált. Solodurum⁶ az Arula⁷ folyón túl elhelyezkedő kis város, nem messze a Rhenustól.⁸

VII.

Érdemes még megjegyezni azt is, milyen véget ért Maximianus, a kegyetlen zsarnok. Csellel életére tört vejének, az akkor uralkodó Nagy Konstantinnak; cselszövése azonban lelepleződött, őt magát pedig Massiliánál elfogták, és rövidesen fölakasztották. Istentelen életét rút halállal fejezte be méltó módon.

A hagyomány szerint a szent agaunumi vértanúk tettét szenvedésük után sok évvel annak a helynek a püspöke, szent Tódor fedezte föl. Azt hiszem, mindenképpen el kell mondanom, milyen csoda történt, amikor a vértanúk tiszteletére a bazilikát építették, amelyet egyébként nem egyszerűen a sziklafal mellé, hanem a sziklához hozzáépítve emeltek. Történt pedig, hogy a többi mesterember között, akik erre a munkára elszegődtek, akadt egy ács is, aki még mindig pogány volt, és ezt mindenki tudta róla. Amikor egy vasárnap mindenki elment, hogy megülje az aznapi ünnepet, és egyedül ő dolgozott a műhelyében, hirtelen megjelentek ott, abban a helyiségben, nagy fényességben a szentek, elragadták ezt az ácsot, és megkötözték, hogy megfenyítsék. Saját szemével látta ott a vértanúkat, akik megvesszőzték, és megfeddték többek között azért, mert pogány létére el merte vállalni ezt a szent munkát. Mindezt olyan kegyesen tették a szentek, hogy az ács megdöbbenve és megrettenve üdvösséges nevet kért magának, és nyomban kereszténnyé lett.

VIII.

Elbeszélem még a szentek csodái közül az egyik leghíresebbet is, amelyet mindenki ismer. Quincinusnak, a kiváló és köztiszteletben álló férfiúnak a felesége, amikor annyira megbénult, hogy a lábát sem tudta használni, megkérte a férjét, vigye el őt

⁶ Solothurn, egy katolikus többségű svájci kanton székhelye.

⁷ Aare.

⁸ Rajna.

a messzi Agaunumba. Miután a szent vértanúk bazilikájának a templomszolgái bevitték őt oda, a szállására a saját lábán tért vissza, kigyógyulva tagjainak sorvadásából, a vele történt csodát most már ő maga híreszteli mindenfelé.

Úgy gondolom, ezt a két csodát kellett hozzáfűznöm a szentek szenvedéstörténetéhez, bár nagyon sok más olyan eset is van, amikor az Úr cselekvő ereje démonoktól való megtisztulásban vagy más gyógyításban szentjei által megnyilvánul.

Fordította: Tokodi Péter

Egy régi klasszikus új köntösben¹

Pierre Riché munkája egy igazi klasszikus, amelyet 54 évvel eredeti megjelenése után aktualizált formában adtak ki magyar fordításban. Riché műve valódi szintézis, amely 300 év oktatástörténetét festi meg, amikor széles földrajzi horizontokat átölelve, Itália, Gallia, Hispánia, *Africa* és Britannia területét lefedve mutatja be a klasszikus kultúra továbbélésének módozatait és intézményeit, illetve a középkori oktatás születésének első lépéseit. Az 1962-ben megjelent könyv igazi provokatív mű volt, amely az addigi historiográfiai nézeteket mérészen megcáfolva megújította az antikvitás és a középkor határmezsgyéjeként egy válságos, hanyatló, sötét korszaknak tartott periódus megítélését. Ezt a régi, negatív képet villantja fel ironikusan a könyv címe is, amely egyrészt objektív módon a népvándorlás során a Római Birodalom területein kialakuló barbár királyságok keretébe illeszti bele a vizsgált jelenségeket, másrészt ellentétbe állítja az „oktatás és művelődés”, illetve a „barbár Nyugat” szókapcsolatokat, hogy aztán ennek a „barbárságnak” az új megvilágításba helyezését véghezviesse. Az újabb oktatástörténeti szakirodalmat áttekintve azt látjuk, hogy ez a Riché által megújított kép nagy hatást gyakorolt, máig érvényes és elfogadott alapot jelent a további kutatások számára.

A mű szerkezete három kronologikus egységre tagolódik, az első (480–530) az antik oktatás rendszerének továbbélését mutatja be, a grammatikus és a rétor iskoláját, a laikusok körében jellemző széles körű írni-olvasni tudás alapját. Emellett a keresztény iskolák még csak nagyon szűk körben gyakorolnak hatást. Kiderül, hogy a barbár elit, az osztrogót, burgund, vizigót és vandál előkelők rétege átvette az antik műveltség modelljét, a római származású egyházi előkelők, mint Sidonius Apollinaris vagy Ennodius pedig ugyanerre az antik műveltségre alapozva építették ki kapcsolatrendszerüket. A korszakban tapasztalható kulturális veszteség a görög nyelvre és a filozófiai ismeretekre terjed ki, ami a későbbiekben meghatározza majd a műveltség fejlődési lehetőségeit.

A második korszakban (533–625) ez a tendencia folytatódik: Itália, Gallia és Hispánia példáján keresztül a szerző bemutatja, hogy a klasszikus tudásanyag egyre inkább szegényedik, szinte kizárólag a grammatikára és a retorikára korlátozódik, ám nem tűnik el még ekkor sem. Fennmaradását azonban már nem tudja biztosítani az antik keret, a városi iskolák megszűnésével a magánoktatás, illetve a műveltség elszigetelt központjai, Cassiodorus Vivariumnak nevezett szerzetesi közössége, iskolája és könyvtára vagy a mecénásként fellépő Meroving-udvar őrzi a klasszikus műveltséganyag bizonyos részeit. Sevillai Izidor munkássága ugyanilyen szerepet tölt be, amikor a 7. század elején gyakorlatias kézikönyvekbe fog-

1 Riché, Pierre: *Oktatás és művelődés a barbár Nyugaton (6–8. század)*. Bp., Szent István Társulat, 2016. 532 p.

lalja össze mindazt, amit a klasszikus kultúrából hasznosnak és megőrzendőnek tart a keresztény tudósok számára. Ez az az időszak, amikor a beszélt nyelvek, a későbbi újlatin nyelvek ősei elválnak az irodalmi latintól, és a klasszikus műveltség ezzel is egyre inkább eltávolodik a hétköznapi élettől. A korszak nagy konfliktusa az antik és a keresztény kultúra összeegyeztetésének vagy inkább szigorú elválasztásának kérdése, amelyet Nagy Szent Gergely pápa személye is képvisel, Riché szerint nem annyira kizárólagosan, ahogyan azt gondolni szokás.

A harmadik, döntő periódus (650–750) a középkori oktatás alapjait jelentő kolostori iskolák felemelkedésével és elterjedésével egy új korszak hajnalát jelenti. Az eddig vizsgált területek mellé felsorakozik Anglia is, ahol a kelta és az angolszász kolostori iskolákban egyrészt tovább él a latin nyelvű irodalom, másrészt egy újfajta keresztény kultúra művelése és oktatása bontakozik ki. Innen indul el a térítő tevékenység Észak-Gallia és Germánia irányába is. Itt alakul ki az az oktatási módszertan, melynek elemei – a szentírási szövegekre épülő olvasástanítás, a latin mint idegen nyelv elsajátítása, a memoriterek fontossága, az éneklés és a *computus* (naptárszámolás) nagy súlya, a hét szabad művészetben alapuló tudásrendszer, a különféle korú gyermekekkel szembeni eltérő elvárások – meghatározók lesznek a későbbiekben a középkori vallásos iskolákban. Itt válik véglegessé a világi műveltség eltűnése, a tudás és az egyház összekapcsolódása, így az írástudó klerikusok egyre hangsúlyosabb hivatali szerepvállalása is. Az angliai kulturális felvirágzás és a 8. század eleji frank udvar központi szerepe már előrevetítik, valójában megalapozzák és lehetővé teszik a Karoling-reneszánsz későbbi ragyogását.

Riché tehát bebizonyítja, hogy egyfelől az antik tudás nem tűnt el a Római Birodalom bukásával és a barbár királyságok felemelkedésével, hanem tovább élt egészen a 7. századig; másfelől hogy az addig teljes megújulásként felfogott Karoling-reneszánsz valójában ezeknek a századoknak a munkásságára épített, és közvetett módon, a 6–8. századi tudásból, például Sevillei Izidor összefoglalásaiból ismerte meg az antikvitás örökségét. Az átfogó vízió újdonsága mellett Riché módszertana is több újítást hoz. A szerző forráshasználatára jellemző, hogy rendkívül sokféle típusú szöveggel, emlékkel dolgozik – valójában a korszak szinte valamennyi szöveges forrását megszólaltatja művében: regulákat, törvénykönyveket, levelezéseket, krónikákat, felírt anyagot, formuláskönyveket és szentéletrajzokat. Ez utóbbi újszerű megközelítést jelent, mivel a korábbi történettudomány nem tekintette használható forrásnak a csodás elemekkel telített, erősen fikción alapuló hagiografikus szövegeket, ám Riché ezekből is ki tudott emelni olyan szokásszerű motívumokat, értékeket, amelyek a tudásanyag jellegére, az iskolázottságra utaltak. A szövegek tartalma, a belőlük kiolvasott tényanyag mellett maguknak a szövegeknek a megléte, stílusa, latinsága is árulkodik a kultúra szintjéről, jellegéről, ahogy beszédesek az okiratokon fellelhető aláírások, egy könyv kölcsönadása, lemásolásának ténye is. Az így összegyűjtött adatokból, adatmorzsákból, utalásokból a szerző oktatási módszertanokra következtet, és kapcsolati hálókat épít fel, bizonyítékot keres egyes társadalmi csoportok klasszikus műveltségére, írni-olvasni tudására, oktatási intézmények létezésére. Ez az oktatásmódszertani, illetve az oktatásban részt vevők társadalmi helyzete iránt megnyilvánuló érdeklődés jellemzi majd Riché későbbi munkásságát is, amely számos más átfogó monográfia és életrajz mellett a középkori oktatást, a gyermekkort és a nők tanulási lehetőségeit is kutatja. Pierre Riché 2017-ben, könyve magyar fordításához kapcsolódva, elnyerte a Stephanus-díjat.

A fél évszázada alkotó szerző tevékenysége mellett érdemes kitérni a magyar fordítás, kiadás sajátosságaira is. A szöveget Ádám Anikó, a francia irodalom és a fordítástudomány szakértője és Sághy Marianne, a késő antik kultúra és vallásosság egyik legizgalma-

sabb magyar kutatója fordították le. A közös munka szükséges volt ahhoz, hogy a francia szöveg magyarra történő átültetése mellett a korabeli kultúrához kapcsolódó szakkifejezések is pontosan, a történetírásban használatos formájukban jelenjenek meg. Munkájuk nyomán a szöveg kellőképpen gördülékeny és olvasmányos stílusú, a feldolgozott hatalmas anyag áttekintését pedig már a francia változatban is segítette a rendkívül jól tagolt szerkezet és a kötet végén található személy- és helynévmutató.

A magyar változat azonban nemcsak fordítás, hanem naprakésszé tétel is. Ennek egyik eleme a Riché által tárgyalt témák és szereplők kapcsán a könyv első kiadása óta megjelent szakirodalom rendkívül gondos és széles körű tematikus bemutatása egy 34 oldalas bibliográfiában az 1962–2015 közötti időszakra vonatkozóan, ami Ságghy Marianne és Andra Jugánaru munkáját dicséri.

Az új szakirodalom bősége némiképp kontrasztot képez Riché eredeti munkájának jegyzeteivel és bibliográfiájával. A bibliográfia csak válogatott irodalmat közöl, így a hivatkozások (ráadásul néhol következetlen, nem egyetlen rendszert követő) rövidítései nem könnyítik meg az olvasó dolgát, az időnként megjelenő „vezetéknev, i. m., oldalszám” forma hosszú keresgélést jelent egy 450 oldalas műben a bibliográfia támasza nélkül. A források sajnos egyáltalán nem szerepelnek a bibliográfiában, kizárólag a nagy forráskiadvány-sorozatok rövidítéseit sorolja fel egy lista (PL, MGH), amelybe ráadásul néhány furcsa magyartítás is becsúszott. Ez a rövidítésjegyzék azonban nem segít azon az olvasón, aki Beda Venerabilis főművével kizárólag HE alakban találkozott, feloldás nélkül, vagy azon, aki éppen a „Reg. Benedicti XXX. fej.”, „Regula benedicti LXII.” és a „Reg. Ben., 37.” formákon igyekszik kiigazodni. Ezek a hivatkozások általában hűen követik az eredeti kiadás jegyzetelésének módszereit, és nyilván hatalmas szerkesztői munka lett volna egyrészt mindent egységesíteni, másrészt pedig kikeresgélni és egy bibliográfiában átláthatóvá tenni Riché teljes forrásanyagát – pedig ez utóbbi, amellet, hogy megkönnyíti az olvasó dolgát, egyszersmind gazdag, enciklopédikus, szinte teljes áttekintése lehetett volna az 5–8. század fennmaradt szöveges emlékeinek, ezzel is hozzájárulva a magyar változat többértékű felhasználhatóságához.

Az aktualizálás másik eszköze Ságghy Marianne szellemes és elgondolkodtató bevezetése, amely amellet, hogy rámutat Riché művének tanulságaira, rávilágít a tárgyalt korszak meglepő modernitására, a Római Birodalom bukása után megszülető kultúrák keveredésének ma is megfontolásra érdemes kreativitására és kihívásaira, illetve az ezzel foglalkozó kutatások innovatív voltára. Mind a régi nagy klasszikus, mind az új köntös, amibe a fordítók öltöztették, hasznos és sokféleképpen forgatható alaplú lehet a korai középkor, illetve az oktatás és a kultúra története iránt érdeklődők számára.

Novák Veronika*

* Habilitált egyetemi docens, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Középkori és Kora Újkori Egyetemes Történeti Tanszék.

A muszlim hódítás és a bizánci hatalom összeomlása Észak-Afrikában¹

A Keletrómai Birodalom 7. századi összeomlásának témája magyar nyelven kevés olvasnivalót tartogat az érdeklődő számára. Sejthető, hogy egy ezen belül is periférikusnak tekinthető rész, jelesül Észak-Afrika elvesztése még ehhez képest is ismeretlen terület. Walter Emil Kaegi, a téma régi kutatója azonban igazán lelkiismeretesen beleásta magát a témába,² s a források, valamint a szakirodalom alapos feldolgozásával figyelemre méltó művet tett le az asztalra, melyben képet ad arról, hogyan vesztették el a bizánciak afrikai tartományaikat, és hogyan szereztek meg azokat a muszlimok.

A 7. században Észak-Afrika a Római Birodalom fontos tartománya volt, amelyet viszonylag megkíméltek a népvándorlás korának viharai. Erről a vidékről származott a nagy perzsa háborúból végül győztesen kikerülő Heraclius császár (610–641) is, és a korai arab hódítások során elszenvedett keleti területvesztések (Egyiptom, Szíria) után Anatóliát leszámítva ez maradt az egyetlen nagyobb darabja a birodalomnak, melyet ráadásul elkerültek az előző évtizedek háborús pusztításai. Megtartása tehát fontos volt a kormányzat számára – de nagyjából ez minden, ami biztosan elmondható, mivel a történeti források csekély száma és töredékessége miatt igen nehezen lehet csak összerakni a területért vívott több évtizedes harcok históriáját (az első muszlim források a 9. század közepéről származnak, a bizánci krónikák alig érintik a témát, és szintén kések, Theophanes 9. század elején írt, latin krónikája pedig csak elszórt, ellentmondásos utalásokat tartalmaz a területről). Kaegi munkájának erénye, hogy ennek ellenére alapos képet ad a küzdelem lefolyásáról és hátteréről, a bizonytalanságok aránya mindazonáltal meglehetősen magas.

Az első fejezet a kutatás céljait és módszereit mutatja be (és beiktat egy kronológiai táblázatot az eseményekről), a második Észak-Afrika vonatkozó historiográfiájával foglalkozik a 19–20. században, a harmadik pedig a terület földrajzi és klimatikus viszonyait vázolja fel, ezzel alapozva meg a történeti részt. Ezután következik a történeti rész, először a korabeli afrikai keresztény környezetet mutatja be, a krisztológiai viták hatását a kortársakra, a politikai-vallási megosztottság szerepét a védelem gyöngülésében (kiemelve Maximos hitvalló ügyét); majd Heraclius örökségével foglalkozik, a korabeli bizánci stratégiai kultúrával, az afrikai tartományok védelmének kérdéseivel (a rendelkezésre álló haderő nagyságával, a védelem állapotával). A következő fejezettől tér rá az események tárgyalására, kezdve az arabok első térségbeli nagy portyájával és sufetulai (Sbeitla) győzelmükkel. Ez a hadjárat

¹ Kaegi, Walter Emil: *Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa*. New York, Cambridge University Press, 2015. XX + 345 p.

² Korábbi művei közül lásd: Kaegi, Walter Emil: *Byzantium and the Early Islamic Conquests*. Cambridge, 1992; Uő: *Heraclius, Emperor of Byzantium*. New York, 2003.

jellemző módon egybeesett Gregorius kormányzó lázadásával (645–647), akinek veresége és halála szabad teret engedett a muszlimok portyáinak – csak egy esztendőn át tartó dúlás után távoztak, jókora sarcot csikarva ki a helyiektől. A vereség nagy csapást jelentett a római presztízsrre, és a helyi haderő súlyos veszteségei után többé már nem is vállalkoztak újabb ütközetre az arabokkal.

A következő fejezet az ezt követő, kevés forrásban tárgyalt időszakot veszi sorra. Úgy tűnik, a császári hatalom helyreállt a térségben (legalábbis a *Pax* felírtos karthágói érmekből erre következtet Kaegi), de az utóbbi évek vereségsorozata és a politikai-vallási konfliktusok miatt aligha örvendett nagy tekintélynek. Az is kérdéses, hogy a partvidéki városokban egyáltalán mekkora befolyása maradt – a vidéki őshonos lakosság korábban sem volt nagy barátja a konstantinápolyi kormánynak (valószínűleg Gregorius lázadása is részben rájuk támaszkodott).

A következő zavaros évek aligha erősítették a keresztény lakosság morálját, a muszlimok számára viszont ösztönzést jelentettek az újabb portyákhoz. Náluk inkább a belpolitikai viszályok jelentettek problémát (656–661-ben zajlott az első polgárháború, *fitna*), így egyelőre a bizánciak még a tripolitániai városokat is vissza tudták szerezni. A császári hatalom erőforrásai viszont továbbra is csekélyek voltak a több fronton vívott hadakozáshoz, így tartós sikerben nem reménykedhettek. Ez Észak-Afrika esetében is igaz volt, a terület teljes potenciálját sosem tudták kihasználni, a bennszülött vidéki és a romanizált városi népesség egységesítésére sem voltak képesek (tulajdonképpen a hódító Róma számára is a városok és a partvidék volt fontos, a belső területekre csak ezek biztosítása miatt terjeszkedtek tovább). A központi kormányzat mindig is hajlamos volt arra, hogy a tartományok anyagi és emberi erőforrásait túlterhelje a saját céljai érdekében. Ezek lakossága viszont válságos időkben ezt a magatartást nehezen tolerálta, ilyenkor lényegében csak a katonai erő nyomásának engedett. Sejtethető, hogy amikor az afrikai lakosság külső támadásoktól szenvedett, amelyektől csak újabb sarcok fizetése árán, nem pedig a császári haderőnek köszönhetően szabadulhatott, akkor a kormányzat presztízse gyorsan csökkent. A helyiek, ahogy keleten, úgy itt is hajlandóak voltak megalkudni az arabokkal a saját szempontjaik szerint, amit viszont Konstantinápolyban nem néztek jó szemmel és igyekeztek megakadályozni.

A terület védelmét a központ és a periféria közötti különbségek nehezítették a legjobban: a kormányzat és a helyiek prioritásai nagyon különböztek. Valószínű, hogy a dinasztia, melyet Heraclius az itteni erő felkelésére támaszkodva juttatott trónra, különösen érzékeny volt a helyi lázadásokra, melyekben Gregorius után sem volt hiány (661 körül egy lázadó helyi előkelő végül Moávija kalifához menekült, 653-ban és 669-ben Szicíliában tört ki újabb lázadás – ne felejtjük el, hogy ennek védelme is nagyban támaszkodott az afrikai kormányzók erejére). A latin katonaság mellett kézenfekvő lett volna a nagyjából autonóm berber lakosságra is támaszkodni az arabok ellen, az ő kapcsolatuk azonban nem volt zökkenőmentes a kormányzattal. Ironikus módon végül mégis a berberek ellenállása tolta el a hódítást a 8. század elejére, de a saját érdekeik miatt, mivel a törzseik területére benyomuló muszlimok ellen léptek fel, nem a császári hatalom támogatásáért – noha a császári kormánynak kapóra jött volna egy helyi barbár *rex* segítségével, csak hogy az ilyen cím adományozásától a fővárosban irtóztak.

A polgárháború végeztével az arab támadások új lendületet kaptak Észak-Afrikában is, az egyiptomi kormányzó nemcsak szárazföldön, de tengeren is portyákat indított. Hamarosan nyilvánvalóvá vált azonban, hogy már nem egyszerű rabló hadjáratokról van szó, az arabok elkezdték a városok és erődített helyek bevételét (Hadrumentum/Sousse, Cululis/Ayn Jallula, majd Jerba szigete), és emellett újabb sarcot vetettek ki. A belső területeken

megszerzett erődítmények révén már nyugatabbra is kiterjeszthették hadműveleteiket, ahelyett hogy a parti városok ostromával vesződtek volna. Ugyanakkor a fiatal császár, II. Constans (641–668) is ekkoriban indult el különös nyugati útjára, elhagyva Konstantinápolyt Síracusáért. Nyilván a Földközi-tenger középső részén megmaradt birtokok védelme motiválta ebben, de túl sok eredményt nem tudott elérni, sem Itáliában a langobardok, sem Afrikában az arabok ellen. Hiába lett volna nagy jelentősége annak, ha nagyapja, Heraclius nyomdokaiba lépve eredményesen veszi föl a harcot a birodalom ellenségeivel, nem követte siker sem keleti, sem nyugati vállalkozásait. Az erőforrások tovább fogytak a háborúskodásban, és továbbra sem sikerült kidolgozni a megfelelő harcéljárást az arabok ellen. 667-ben Byzacena (Dél-Tunézia) tartományba kormányzót küldött Moávija kalifa (661–680), vagyis a portyákat a szervezett hódítás követte. A kudarcok tovább rontották a bizánciak morálját, és alighanem hozzájárultak Constans 669. évi meggyilkolásához. Ezután Észak-Afrika ügyei kikerültek a császárok prioritásai közül, az ellenállás a helyi erőkre hárult – az arabok viszont 670-ben megalapították Kairuant, Ifríkja székhelyét. Ez fontos változást jelentett ezen a hadszíntéren: eddig a muszlimok Tripoliből indították hadjárataikat, ez a kolónia viszont a további nyugati terjeszkedés ugródeszkája lett, első kormányzója Uqba ibn Nafi pedig kíméletlenül törekedett a Magreb meghódítására.

A muszlimok eddig a korábbi keleti hódításokhoz hasonló eljárást követtek: nem a parti városokat támadták, hanem a belső területekre, az ottani törzsi lakosságra koncentráltak. Ezután viszont már szárazon és vízen egyaránt támadtak, és a partvidék meghódítására törekedtek, továbbá tengeri vállalkozásaik elérték Szardínia szigetét is (Kaegi erről az epizódról sajnos keveset ír, bár a források csekélysége miatt ez érthető, de fölveti a lehetőségét annak, hogy a Mediterráneum középső részén esetleg a langobardok és a muszlimok koordinálták támadásaikat a bizánci állások ellen). A császári hatalom számára nem maradt már biztos pont a Földközi-tenger nyugati és középső vidékein. A helyzet további romlása biztos volt, az egyházi kincsek elvétele a finansziális problémák kezelésére pedig tovább rontotta az alattvalók és a kormányzat viszonyát (kései muszlim források alapján a császár adókövetései lázadáshoz vezettek Afrikában, melynek leverése után egyes elégedetlenek a muszlimokhoz fordultak segítségért). A császári erőfeszítések kudarca után valami másféle ellenállást kellett szervezni az arabokkal szemben (8. fejezet).

Kaegi ezután a muszlim felet veszi vizsgálat alá – esetükben még annyi kortárs forrás sem áll rendelkezésre, mint a bizánciaknál. Több kérdést vet föl e témában is: vajon még formálódóban volt-e az iszlám ekkor; a Magreb meghódítása kezdettől fogva az arabok céljai között szerepelt-e vagy csak a helyi erők portyáiból nőtt ki? Az biztos, hogy az Omajjádok közül az itteni portyákban többen részt vettek, például a későbbi kalifa, Abd al-Malik is, és az itteni sarc és zsákmány előnyt biztosított a kalifáknak a Moávija halála utáni helyzetben. Emellett a 670–680-as évektől az arabok számára egyre ismerősebb belső-numídiái területek legelői is mind jobban vonzották a támadókat. Annál is inkább, mert II. Constans halála után a helyi erők magukra maradtak, a partvidék városai és a törzsi erők között pedig nem volt összehangolt, egységes ellenállás a muszlimokkal szemben. Abd al-Malik kalifa (685–705) keleten ugyan lemondott a nagy anatóliai hadjáratokról, de uralkodása alatt afrikai hadvezérei lényegében felszámolták az ottani bizánci fennhatóságot. Érdekesek a szerző megállapításai a muszlim katonai gondolkodásról és Moávija kalifa agresszív stratégiájáról: tudatosan törekedett arra, hogy megingassa a bizánciakat azzal, hogy a kialakult sztereotípiáik ellenében cselekedett (téli hadjáratok indítása Anatóliába, tengeri haderő megszerzése, Konstantinápoly hosszú blokádja). Mindezek azt mutatják, hogy a bizánciakat még ekkor is meglepetésként érték a muszlimok innovatív eljárásai.

669 után a kormányzat már aligha tett erőfeszítéseket az afrikai tartományok megvédésére (a 6. ökumenikus zsinat ugyan lezárta a krisztológiai vitákból fakadó konfliktusokat, de ennek nem lehetett hatása a muszlim expanzióra), és azok védelme lényegében a helyi elite hárult – bár Kaegi rámutat, hogy egyes helyi történészek szerint ez már korábban megtörténhetett. Numídia tartomány amúgy is elszigeteltebb volt, kikötői jócskán elmaradtak Karthágótól, a belső területek bennszülött törzsei pedig csak lazán kapcsolódtak a birodalomhoz. Bár erősített települések, római kori erődök szép számban találhatók ezen a vidéken is, nem tűnik úgy, hogy itt koordinált ellenállást fejtettek volna ki, valószínűbb, hogy az egyes települések, vidékek ki-ki magáért alapon intézték ügyeiket, így az arabokkal kapcsolatban is – Ibn Khaldún szerint ez volt a muszlim hódítás lassúságának fő oka.

Akárhogy is, korai muszlim forrás szerint 678-ban Karthágóban az ismeretlen helyi főhatóság és a muszlimok fegyverszünetet kötöttek, azon az alapon, hogy Byzacena az utóbbiaké, míg Zeugitana (a régi Africa Proconsularis, Észak-Tunézia) bizánci kézen marad. Úgy tűnik azonban, az egyezség nem terjedt ki a belső vidékekre, ahol az arab támadások tovább folytatódtak (Kaegi ugyan kételkedik abban, hogy Uqba valóban eljutott az Atlanti-óceánig, de a régebbi irodalom által feltételezett útvonalát térképen bemutatja). A bennszülött numídiái törzsek ellenállása azonban még korántsem tört meg, a terület környezeti viszonyai sem könnyítették meg az arabok helyzetét, és az Aures-hegység lakói is Kasila vezetésével komoly ellenfélnek bizonyultak (az viszont források hiányában nem világos, hogy ellenállásuk megszervezésében a bizánciaknak volt-e szerepe). Uqba nyugati portyájáról hazafelé vonulva kelepcébe futott és elesett, ezután Kasila még Kairuant is be tudta venni (a *Liber Pontificalis* szerint 685-ben az egész Africa római kézre jutott). Ez viszont a 678. évi egyezség végét jelentette, mivel a muszlimok nem nyugodtak bele a nekik átengedett területek elvesztésébe. Újabb hadat indítottak, 688 körül végeztek Kasilával és újra kiterjesztették nyugati portyáikat, talán egészen a Moulouya folyóig. A bizánciaknak már nem volt ereje arra, hogy szövetségeseik sikerét kiaknázzák.

A következő pár évben a muszlim hódítás teljessé vált: elesett Karthágó (698), majd egy újabb Aures hegyvidéki vezér, Kahina is elbukott (698–703). A fontos kikötőváros nélkül a kormányzat számára a kommunikáció a még megmaradt ellenálló területekkel lényegében fenntarthatatlanná vált, így utóbbiak ezután vagy elbuktak, vagy megegyeztek a hódítókkal. A bennszülött törzsek vezetői már korábban kezdtek áttérni az iszlám hitre, ami ezután nyilván általánossá vált, és a nyugati portyákon növekvő számban vettek részt (erről a döntő fontosságú folyamatról viszont szinte semmilyen forrás sem maradt fenn, de az iszlámizáció folyamata nem is témája a kötetnek). Musa bin Nusayr kormányzósága idején a Magreb nyugati része is arab kézre került, és a tengeren is portyákat indítottak Szardínia és a Baleári-szigetek ellen. Amikor Musa egyik bennszülött kliensét, Tariq bin Ziyadot Hispaniába küldte, 1700 emberéből csak 16 volt arab, a többi áttért berber. Kaegi megjegyzése a 261. oldalon a már 711 előtt Hispaniában portyázó mórokról azt mutatja, hogy a muszlimok nem egy nagyszabású terv alapján indultak Hispania meghódítására, csak kihasználták a kínálkozó lehetőségeket. A bizánciak ezeken a nyugati végeken már érdemben aligha fejtettek ki ellenállást, bár a partvidéken még birtokolhattak néhány várost, már ha a vizigótok el nem ragadták ezeket a harcok alatt, mint Septemet és Tingist (Ceuta és Tanger). A bizánciak ezután már csak a Mediterráneum nyugati részén megmaradt szigetek megőrzésével foglalkoztak, a gótokkal közös fellépés ötlete a muszlimok ellen egyik félben sem merült fel (bár az előbbiek tengeri hatalmukat nyilván fenn kívánták tartani, mert még Karthágó eleste után is portyáztak hajóik a vizigót partokon). A muszlimok pedig továbbra is arra törekedtek, hogy a bizánciak tengerészeti jelenlétét ebben a térségben felszámolják. II. Justinianus bu-

kása után (705) a bizánciak belviszályai megint csak megkönnyítették a hódítók dolgát, mivel ezután még kevesebb figyelmet szenteltek a nyugati ügyeknek Konstantinápolyban.

Kaegi műve hiánypótlónak tekinthető, de korántsem hiányosságok nélküli munka. Magát a címben jelzett folyamatot, vagyis a muszlim hódítás és a bizánci hatalom összeomlását (amit az eddigi bekezdésekben összefoglaltam) például csak az 1. fejezet végén található időrendi táblázatban lehet áttekinteni, a történeti fejezetek egyéb témákat is tárgyalnak, így viszont kissé nehezen követhetők az események összefüggései. A numizmatikai és pecsétani kitérők könnyen félrevihetők a laikus érdeklődők figyelmét, ezeket szerencsésebb lett volna a fejezetek végén, külön egységben kifejtetni, persze a szakértők éppen hogy kevésnek találhatják ezeket, miként fordítva is igaz, a szerző régészeti kutatásokkal kevésbé támasztja alá mondanivalóját. Bár a kötet elsődlegesen hadtörténeti munka, a szemben álló felek erőiről nagyon kevésbé lehet képet kapni – ez persze érthető a forrásanyag hiánya miatt, ugyanakkor Kaegi a stratégiai kultúrák különbözőségét jól ábrázolja (a 135–140. oldalon a *Strategikon* alapján elemzi az afrikai bizánci csapatok taktikáját is). Talán megérte volna bővebben kitérni az arabok törzsi szervezetre épülő haderejére, mivel ez már kezdetől fogva hatékonyan integrálta a helyi berber erőket, míg a bizánciak vereségének fontos oka volt, hogy ezt az erőt nem tudták céljaikra felhasználni, csak későn és részlegesen (pedig többször is érintette a témát, 154., 184. o.), és a haditengerészeti vonatkozásokat is részletesebben tárgyalhatta volna a szerző. Az viszont mindenképpen Kaegi javára írható, hogy munkája során tekintélyes forrásanyagot és bőséges nemzetközi szakirodalmat (kéziratokat is) tanulmányozott, személyes terepbejárásokkal kiegészítve (10 térkép is segíti az olvasót, viszont egy régi/mai helynévmutató is hasznos lett volna). A témát a forrásanyag hiányosságai és interdiszciplináris jellege miatt csak egy többszerzős monográfiával lehetne mélyrehatóbban feldolgozni. Mindent összevetve tehát igen hasznos kötet, mivel amellet, hogy jól összefoglalja mindazt, amit a témáról tudni lehet, újabb vitákat indíthat a kutatók körében.

Tőser Márton*

* PhD, történész.

Az uralkodói ideál a középkori Cseh Királyságban¹

Robert Antonín cseh medievista könyve az elsősorban eszmetörténeti vizsgálat során azt a kérdést elemzi, hogy milyen volt, illetve milyennek kellett volna lennie az ideális uralkodónak a 10–14. századi Csehországban. Az olvasó nem csupán egy, a cseh uralkodókra vonatkozó munkát tarthat a kezében, mivel a szerző az általános középkori királyideálok kérdését tágabb értelemben is körüljárja, felvázolva a fontosabb elméleti alapokat. A nemzetközi viszonylatban kurrens témát taglaló munka a cseh viszonyok közé helyezve tematikusan foglalja össze a középkori politikai gondolkodásban meghatározó elméleteket. Antonín célja, hogy a királyideált szinte alkotóelemeire bontva vizsgálja meg, ennek során elemzi mind a hét sarkalatos erényt, áttekinti az antik és ószövetségi példák szerepét, illetve azt a jelenséget, hogy miként vezethető le az antikirály teóriája a „jó király”-képből. Antonín az ideálképekre és archetípusokra nem csupán mint irodalmi sémákra tekint, hanem mintegy a könyv vezérfonalaként amellet érvel, hogy ezek szoros kapcsolatban álltak a mindennapi és politikai élettel, mivel a társadalmi struktúrák és az uralom teoretikus igazolását jelentették. Nem csupán a cseh vagy az egyetemes középkor iránt érdeklődőknek ajánlható a könyv, de számos magyar vonatkozása miatt a hazai medievista kutatásokhoz is segítséget nyújthat.

A monográfia kilenc fejezetből épül fel, emellett gazdag képmelléklettel is rendelkezik. A szerző egyrészt nagyon erőteljesen a cseh és a német szakirodalomra alapoz – így a fontosabb francia és időnként az angolszász középkori politikaelmélettel és királyeszménnyel foglalkozó munkák csekélyebb szerephez jutnak. Nem feltétlenül előnye a munkának a módszertani bevezetőben a Mircea Eliade – James Frazer – Ernst Kantorowicz hármásra történő hivatkozások interpretálása. Antonín úgy épít ugyanis az említett három szerző munkáira, hogy az őket ért negatív kritikákra egyáltalán nem reflektál. Bernard Guenée,² Jacques Krynen³ releváns munkáinak felhasználása az elméleti fejezetnél hozzájárulhatott volna a teljességhez, akárcsak a témába vágó alapmunka, Iva Rosario IV. Károlyról írt monográfiája,⁴ illetve a középkori Biblia-kutatás megkerülhetetlen szerzőjének, Beryl Smalley-nak a könyve.⁵

A szerző az első fejezetben a középkori uralkodói hatalom elméleti alapjairól, az európai fejlődési keret jellemzőiről értekezik. Elemzésében kitér a fontosabb teoretikus támpontokra, kezdve Seneca meghatározó véleményével, majd Szent Ágostonon, Aquinói Szent Tamáson, Aegidius Romanuson át egészen William Ockhamig. A király feladatainak,

1 Antonín, Robert: *The Ideal Ruler in Medieval Bohemia*. Leiden–Boston, Brill, 2017. 416 p.

2 Guenée, Bernard: *States and Rulers in Later Medieval Europe*. Oxford, 1985.

3 Krynen, Jacques: *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIII^e–XV^e siècle*. Paris, 1993.

4 Rosario, Iva: *Art and Propaganda, Charles IV of Bohemia (1346–1378)*. Woodbridge, 2000.

5 Smalley, Beryl: *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford, 1952.

kötelességeinek és az elvárt erényeknek az összessége ennek megfelelően négy fogalomból, a *pax – ordo – iustitia – clementia* együtteséből áll össze. Antonín a kulturális antropológiával, Pierre Bourdieu gondolataival egészíti ki vizsgálatát, így a szociális normák és az elvárt társadalmi szokások szerepével bővíti ki érvelését.

Ezt követően a második részben a módszertanát és az általa felhasznált forrásokat foglalja össze a szerző. Szinte mindegyik fejezetben utal a 11–12. század fordulóján készült, Prágai Kozma nevéhez köthető krónikára, a 14. századi ciszterci *Zbraslavi krónikára*, valamint folytatójára, Zittai Péter apátra vagy a szintén 14. századi, ismeretlen szerzőjű Dalimil-krónikára. Emellett az interdiszciplináris megközelítés is lényeges szerepet kap: királytükrokből (idesorolható a IV. Károly császárnak tulajdonított *Moralitates*), legendákból (főleg Szent Vencelről), cseh uralkodói pecsétekből, levelekből, oklevelekből és művészeti emlékek együttes elemzéséből építi fel a könyvét, ez a megközelítés egyértelműen a kötet előnyére válik.

A harmadik fejezet a cseh királyok hatalmi forrásának elméletét boncolgatja a prehuszita időszakra vonatkozóan. Egyrészt a cseh krónika- és legendairadalmon, valamint IV. Károly királytükreán keresztül levezeti azt az általános felfogást, miszerint a király elsősorban Isten akaratából nyerte el hatalmát, s sokáig a legfontosabb forrásként tekintettek rá. A szerző a második részben az öröklési rend két tényezőjével foglalkozik: a „vér” szerinti jogosultsággal és az elitek általi választással. Ezekről az annalisták és krónikaírók is beszámoltak, így Kozmánál is jelen volt az a felfogás, hogy a trón örököse valaki Isten kegyéből lehet. Többen is merítettek ebből, például IV. Károly káplánja, az itáliai ferences Giovanni de’ Marignolli is átvette. A fordulópontot II. Frigyes császár 1212. évi Szicíliai Aranybullája jelentette, mivel a császártól kapott *insigniák* segítségével iktatták be I. Ottokárt, vagyis a szimbolikus gesztussal a császári igazolás bekerült a koronázási rendbe, befolyásolva az öröklési rendet. Az elemzésből kiderül, hogy a cseh területeken a kettős választási rendszer a 10. századtól egészen a 13. századig együtt járt. A 14. századra a történetírók körében feltűnik, hogy a választás helyett a vérségi vonal került előtérbe: miként IV. Károly önéletrajzában is azt emelte ki, hogy a Luxemburgok a női örökös, vagyis az édesanyja révén jutottak hatalomhoz, aki II. Vencel lánya volt.

A negyedik fejezet a Szent Vencel-kultusz uralkodói ideálra gyakorolt jelentőségét tárgyalja a legendák, az érmék és a pecsétek elemzésén keresztül. A 929-ben (vagy 935-ben) meggyilkolt Vencel kultusza már a 10. századtól tetten érhető, így a 9–11. században népszerű királyszentek sorába illeszkedik. A mártír szentet sok esetben fegyverzetben, lóháton, harcosként ábrázolták, és Kozmától kezdve egyre inkább a cseh nemzet védőszentjévé vált. A 11. századtól a cseh dénárok, a 12. században a hercegek és királyok pecsétjeinek állandó szereplője lett. Antonín mellett érvel, hogy Vencel alakja lassacskán *dux perpetuus*-szá vált (bár sajnos a fogalom jelentését nem fejt ki alaposabban), ami fontos politikai eszköze volt a cseh királyoknak, 1300 körül a lovagi ideál hatásai is alakítottak kultuszán. Vencel tehát „lovaggá vált”, és így Szent Lászlóhoz vagy Szent Edmundhoz hasonlítható. Fontos megemlíteni, koponyája ereklyévé, a koronája pedig a 14. században már elengedhetetlen kellékévé vált a cseh királykoronázásoknak. IV. Károly is igyekezett kiaknázni a lehetőségeket, amelyeket Vencel kultusza rejtett (ezt a Szent Vitus-székesegyház gazdagon díszített Vencel-kápolnája is tanúsítja), mint például a Přemysl-dinasztiához való kötődést, ugyanakkor e tekintetben is beilleszkedik a 14. századi európai gyakorlatba, ahol megszenteltté vált a királyi szentek kultuszának felkarolása – például az Anjouknál vagy a Piastoknál.

A szerző az ötödik fejezetben a bibliai és antik modellek szerepét tanulmányozza a késő középkori cseh forrásokban. A görög-római hősök és császárok mintája a 13–14. szá-

zadra kevésbé állt az érdeklődés központjában, helyettük az ószövetségi királyok kerültek előtérbe. E tekintetben kivételt képez Nagy Sándor, aki iránt a 13. század második felétől hirtelen megnőtt az érdeklődés. Mint más téren, ebben az esetben is Prágai Kozma nyújtja a szerző számára a kiindulási alapot, aki előszeretettel szőtte bele az elbeszélésébe az antik istenek epikus figuráit is, és a trójai háború szereplőit. Az antik vagy bibliai modellek politikai célú használatára igen érdekes példa, hogy Kozma krónikájának folytatásában IV. Béla király a csehekkel vívott háborúban bosszúszomjas egyiptomi fáraóként van lefestve, míg II. Ottokár bölcs királyként már Konstantin császár szavait ismételi meg.

A *Zbraslavi krónika* szövegében is található nem egy bibliai utalás: míg egy helyütt II. Vencel a zbraslavi Szűz Mária-konvent alapítása miatt Salamon királyhoz volt hasonlatos, addig II. Ottokár már Dávid királyra hasonlított. Antonín kiemeli, hogy különösnek és egyelőre válasz nélkülnek tűnik az a jelenség, miszerint az általános gyakorlattal szemben IV. Károly udvari történetírói, Beneš Krabice z Veitmile és Přibík Pulkava miért mellőzték műveikből a bibliai példaképeket a császár önéletrajzírásához hasonlóan. Lehetséges magyarázatnak tűnik, hogy IV. Károly körében egyfajta racionálisabb felfogás érvényesült a történetírásban, és nem elsősorban ószövetségi párhuzamokkal kívánták alátámasztani a történetek interpretálását.

Noha a hatodik, a cseh királyok és a hét fő erény kapcsolatát tárgyaló fejezet felépítése nem teljesen világos (a kronológiai „bakugrások” helyenként követhetetlennek teszik a szöveg logikáját, de ez a többi fejezetnél is sok esetben visszatérő probléma), elsőként a 14. századi cseh auctorok hét fő erényről alkotott fogalmait tárgyalja. Ezen belül is legnagyobb részt a bölcsesség kapott, mivel Walesi János, Prágai Mihály vagy Tomáš Štítný mind a *prudentia* erényét tartják a legfontosabbnak. A bölcsességnek vagy inkább az okosság erényének ez az előtérbe kerülése a 14. századi eszmetörténetben általános tendenciának tekinthető. Mindenesetre a krónikások számára a bölcsesség–bátorság–kegyesség triáza volt a legelterjedtebb egy uralkodó imázsának formálásában. Antonín hangsúlyozza, hogy ebben a kulturális modellben kulcsfontosságú változást jelentett a négy kardinális erény elterjedése és elvilágiasodása, mivel a teoretikus szerzők királytűkreivel szemben gyorsabban hatott. Antonín Szent Vencel alakjával szemlélteti az eltolódást a lovagi ideál felé, akinek képe a hét fő erény alapján alakult. Mivel a királyi hatalom visszaállítása a 13. század közepén nem csak a francia és az angol területeken ment végbe, ezeken a példákön keresztül érthető meg a cseh földön hasonlóan lezajlott folyamat. Az utolsó Přemysl-uralkodók idején következett be a lovagi ideál mint királyi példakép integrálódása az udvari közegbe.

A lovagi kultúra ideálteremtő fontossága egyrészt átvezet a hetedik fejezethez, másrészt tartalmilag is kapcsolódik. Ennek keretében a „*miles-rex*” eszmekört vizsgálja a szerző. Ennek a kategóriának lényegi eleme, hogy a király és katonái között a hűsége alapuló kapcsolat a központi hatalom decentralizációjával, majd a hatalmi stabilizálással függött össze, ami eszerint részben a lovagi kultúra segítségével történt. Ez a kulturális vonal beilleszkedik a korabeli európai arculatba, például a lovagkirály, Szent Vencel tisztelete nem kirívó eset, elég csak Szent László tiszteletére gondolni. Már Prágai Kozma krónikájában is voltak jelei ennek az erénynek, például amikor egy csatát a meghatározott lovagi szabályok szerint írt le.

A nyolcadik és egyben a leghosszabb fejezet két részre bontható: a szerző elsőként bemutatja, hogy a középkori krónikások leírásai szerint a helytelenül uralkodó, és ezáltal démonizált király milyen károkat okozhatott, a valódi katasztrófát mégis szinte mindig a király hiánya jelentette. Több bejegyzés is az interregnumokkal magyarázta a felbomlott társadalmi rendet és a természeti csapásokat. A *Zbraslavi krónika* szerzői kifejezetten a királyi jelenlét hiányát tartották az emberek közötti erőszak megjelenése, Isten büntetése okának.

A kantorowiczai vonalat követve ugyanakkor Antonín kiemeli, hogy IV. Károly halála arra is lehetőséget adott, hogy az alattvalók az új uralkodóba, IV. Vencelbe vetett hitüket is kifejezzék. Adalbertus Ranconis de Ericino teológus a IV. Károly temetésekor elhangzott beszédében egyrészt gyászolta az elhunytat, másrészt az új uralkodót is reményteli módon ünnepelte, mivel a király örök teste halhatatlan. Antonín itt megfogalmazza kritikáját Philippe Buckel⁶ szemben, mivel úgy véli, a rituálékra nem csupán irodalmi klisékként kell tekinteni. A második – s egyben egyik legmeggyőzőbb – részben a főbb erényekhez kapcsolódó királytípusokat vezeti le, úgymint a *rex pius*, a *rex iustus* és a *rex pacificus*.

Sajnos az utolsó, kilencedik fejezet célkitűzése ismét nem teljesen világos. A szerző a ceremóniák és az ünnepségek, illetve a gazdagság reprezentálásának fontosságát emeli ki, például Szent Vencel lándzsájának szimbolikus jelentését. A hatalom „kommunikációja” valójában a vizuális programon keresztül (is) zajlott, erre kiváló példaként említhető a IV. Károly császárnak köszönhető számos prágai építkezés és művészeti megrendelés. Antonín végső soron a ceremóniákban látja legkiforrottabb formában a királyideálok megtestesülését, például ahogy az uralkodó a koronázás szertartásával testesíti meg a *rex pacificus* és a *rex iustus* erényképét.

A fejezetek nagy részében a szerző elsőként áttekinti az általános középkori tendenciákat, majd áttér a konkrét cseh példák ismertetésére. A könyv nagy érdeme, hogy a krónikairódművet, az évkönyveket, a legendákat, az érméket és a pecséteket, valamint más ikonográfiai emlékeket együttesen vizsgálja, témakörönként megmutatva az eddig kiaknázatlan lehetőségeket az uralkodói ideál vizsgálatában. A könyv eredetileg 2013-ban cseh nyelven jelent meg,⁷ így az angol nyelvű változat segítségével már nem csupán a csehül olvasó kutatók számára hozzáférhető. Ami a képanyag kritikáját illeti, a kisebbik baj, hogy sok esetben nem egyértelmű, hogyan kapcsolódnak a szöveghez a képek. Az viszont már komolyabb probléma, hogy a 49. számú miniatúra nem V. Károly koronázási könyvéből való, hanem Arisztotelész *Politika* című munkájáról készített francia fordításból (noha a jelzet száma jó). Mindezt súlyosbítja, hogy a kiadótól szokatlan módon, majd minden oldalra jutnak kisebb-nagyobb elütésből fakadó hibák.

Fábián Laura*

6 Buc, Philippe: *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*. Princeton, 2009.

7 Antonín, Robert: *Ideální panovník českého středověku*. Praha, 2013.

* Doktorandusz, ELTE BTK Történelemtudományi Doktori Iskola.

CONTENTS

Studies

Marianne Sághy – Izsák Baán OSB: From Thebes to the Bakony: The Cult of Saint Maurice and his Companions in Europe (4 th –21 th Century)	175
Jean-Michel Carrié: Thebans in the West? Military History and Hagiography	197
David Woods: The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion	229
Karla Pollmann: Poetry and Suffering: Metrical Paraphrases of Eucherius of Lyons' Passio Acaunensium Martyrum	241
Frederick S. Paxton: Liturgy and Healing in an Early Medieval Saint's Cult: The Mass in Honore Sancti Sigismundi for the Cure of Fevers	263
Karen Blough: The Lance of Saint Maurice as a Component of the Early Ottonian Campaign against Paganism	287
Edina Bozóky: The Legend of Saint Maurice' Lance according to Gottfried of Viterbo	311
Beat Näf: How Did Saint Maurice Become the Patron Saint of the Holy Roman Empire of the German Nation?	329
Gude Suckale-Redlefsen: The Cult of Saint Maurice, the Black Soldier in the Holy Roman Empire of the German Nation	339

Memory

Eucherius of Lyon: Passio Acaunensium Martyrum	353
--	-----

Book Reviews

Education and Culture in the Barbarian West: From the Sixth through the Eighth Century (Veronika Novák)	359
Muslim Expansion and Byzantine Collapse in North Africa (Márton Tőssér)	362
The Ideal Ruler in Medieval Bohemia (Laura Fábíán)	367



HU ISSN 0083-6265

Kiadja az MTA BTK Történettudományi Intézet
A kiadásért felel Fodor Pál igazgató
A szerkesztési, tördelési munkálatokat
az MTA BTK TTI tudományos információs témacsoportja végezte
Vezető: Kovács Éva
Tördelőszerkesztő: Zsigmondné Balázs Ildikó
Nyomdai munkák: Krónikás Bt., Biatorbágy

Ára: 600 Ft
Előfizetőknek: 500 Ft

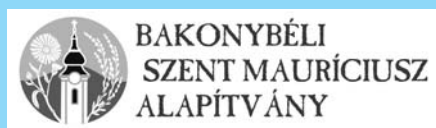


TERJESZTI A MAGYAR POSTA

Előfizethető személyesen a postahelyeken és a kézbesítőknél,
vagy a Központi Hírlap Iroda zöldszáman: 06-80/444-444,
e-mailen: hirlapelofizetes@posta.hu, faxon: 1-303-3440,
vagy levélben a Magyar Posta Zrt. Központi Hírlap Iroda,
Budapest 1008 címen.

Számonként megvásárolható az MTA Bölcsészettudományi
Kutatóközpont Történettudományi Intézetében
(1097 Budapest, Tóth Kálmán utca 4., telefon: 224-6700/4624,
4626 mellék), illetve a Penna Bölcsész Könyvesboltban
(1053 Budapest, Magyar utca 40., telefon: 06 30/203-1769).

Lapszámunk támogatói:
Szent Maurícius Monostor
Bakonybéli Szent Maurícius Alapítvány



A Világtörténet 2018-as évfolyamának megjelenését
a Magyar Tudományos Akadémia és a Nemzeti Kulturális Alap támogatja



nka
Nemzeti Kulturális Alap