

# Szymon Wieczorek

---

## Pod piórem konkurencji. Św. Marcin z Tours w pracach hagiografów z regionu Orleanu (od końca X do początków XII w.)

---

Przegląd Historyczny 99/2, 227-247

---

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

SZYMON WIECZOREK  
Uniwersytet Rzeszowski  
Instytut Historii

## Pod piórem konkurencji. Św. Marcin z Tours w pracach hagiografów z regionu Orleanu (od końca X do początków XII w.)\*

Średniowieczny kult św. Marcina z Tours od dawna należy do ulubionych tematów nowoczesnej historiografii. Żywe zainteresowanie wzbudzają najrozmaitsze aspekty zagadnienia: jego wymiar instytucjonalny, duchowy, liturgiczny, konotacje polityczne...<sup>1</sup> Również twórczość literacka inspirowana wciąż dla słynnego biskupa — a dotyczy to wszak prac ważnych dla rozwoju całej średniowiecznej hagiografii — do czekała się wielu wnikliwych studiów<sup>2</sup>. Jednym z wartych uwagi, a wciąż jeszcze niedostatecznie rozpoznanych wydaje się natomiast problem oddziaływania kultu Marcina na kultury innych świętych. Cenne źródło do badań nad tym skądinąd złożonym zjawiskiem stanowią m.in. prace Marcinowej „konkurencji” — tj. dzieła hagiograficz-

---

\* Artykuł stanowi rozszerzoną wersję referatu „Pod piórem konkurencji. Święty Marcin z Tours w pracach hagiografów z kręgu Fleury (II połowa X — I połowa XI wieku)” wygłoszonego na forum XXVII Seminarium Mediawistycznego im. Alicji Karłowskiej-Kamzowej „Święci i ich kult w kulturze średniowiecznej Europy” (Poznań, 9–10. XI. 2006).

<sup>1</sup> Podstawowe (starsze) prace traktujące o różnych aspektach kultu św. Marcina zestawia Ch. Le long, *Martin de Tours vie et gloire posthume*, Chambray[–lès–Tours] b.d. [1996], s. 155–158. Vide też N. Gauthier, *L'état des recherches martiniennes*, „Mémoires de la Société Archéologique de Touraine” t. LXIII, 1997 (*XVIe centenaire de la mort de Saint Martin. Colloque universitaire, 22–25 octobre 1997*), s. 17–25. Z nowszych, szczegółowych przyczynków vide np. K. Schreiner, *Schutzherr, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Die Verehrung Martins von Tours in politischen Kontexten des Mittelalters*, „Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte” t. XVIII, 1999, s. 89–110; A. S. McKinley, *The first two centuries of Saint Martin of Tours*, „Early Medieval Europe” t. XIV, 2006, nr 2, s. 173–200.

<sup>2</sup> Wyłącznie tytułem przykładu, spośród licznych nowych studiów wspomnieć wolno S. Labarre, *Le manteau partagé. Deux métamorphoses poétiques de la „Vie de saint Martin” chez Paulin de Périgueux (Ve s.) et Venance Fortunat (VIe s.)*, Paris 1998; M. Roberts, *Venantius Fortunatus' Life of Saint Martin*, „Traditio” t. LVII, 2002, s. 129–187; S. Labarre, *La postérité littéraire de Sulpice Sévère dans l'Antiquité tardive et au Moyen Âge*, „Vita Latina” t. CLXXII, 2005, s. 83–94 (ta ostatnia praca nie była niestety dostępna autorowi niniejszych rozważań). Dalsze wskazówki na temat najnowszych publikacji, vide J. Fontaine, *Sulpice Sévère et l'esthétique de la prose théodosienne*, „Revue des études latines” t. LXXXIII, 2005, s. 179–193 (vide bibliografia, s. 192 n.).

ne poświęcone owym innym, często mniej zwanym orędownikom<sup>3</sup>. Zdarza się, że na ich kartach wciąż jeszcze dostrzec można, niezatarte piętno niezwyklej popularności głośnego pasterza Tours. Nie chodzi w tym miejscu ani o wszelkie, mniej lub bardziej powierzchowne (czasem zapewne nawet nieświadome, dokonywane za pośrednictwem innych tekstów) zapożyczenia z cenionych prac Sulpicjusza Sewera, ani nawet o uwiecznione przez niektórych hagiografów przejawy szczerej czci ich bohaterów dla św. Marcina<sup>4</sup>. Od czasu do czasu imię tego ostatniego pojawia się w żywotach i zbiorach cudów różnych świętych w kontekście, który zdradza nie tylko podziw i cześć, jakimi go otaczano, ale także pewną dozę rywalizacji, zmagania się z presją ze strony powszechnie znanego, sławniejszego konkurenta. Biskup Tours bywa obiektem formułowanych mniej lub bardziej otwarcie porównań i zestawień mających uzmysłwić odbiorcom rzeczywistą rangę bliskiego sercu bohatera. To właśnie analiza kilku tego rodzaju wzmianek stanowić będzie przedmiot niniejszego artykułu. Ich lektura służyć ma w pewnej mierze pełniejszemu ukazaniu znaczenia samego św. Marcina (dzieła konkurencji wydają się w tym względzie dużo bardziej miarodajne, niż prace oddanych mu czcicieli), tudzież zilustrowaniu owej przemożnej presji, jaką jego kult wywierał na hagiografię innych świętych, ale bardziej jeszcze analizie różnych sposobów radzenia sobie z nią, innymi słowy sposobów podnoszenia prestiżu swojego patrona w relacji do słynnego rywala. Problem kultowej rywalizacji toczonej także piórami hagiografów nie jest oczywiście nowy, przeciwnie był już niejednokrotnie podejmowany w literaturze przedmiotu<sup>5</sup>. Baza źródłowa dla podobnych studiów wydaje się jednak dość obfita i daleka od wyczerpania. Ograniczony zakres geograficzny i chronologiczny artykułu tłumaczy więc nie brak materiałów, ale raczej jego niewielką objętość. Nic nie stoi na przeszkodzie, by w przyszłości kwerendę tego rodzaju rozszerzać w czasie i przestrzeni. Zgodnie z tytułową wskazówką większość cytowanych prac wyszła spod pióra autorów wywodzących się z diecezji Orleanu, w szczególności z klasztorów Św. Benedykta nad Loarą (Fleury) i Św. Maksymina w Micy<sup>6</sup>. Trzeba

<sup>3</sup> Trzeba w tym miejscu przypomnieć zwłaszcza artykuł J. L e c l e r q ' a, *S. Martin dans l'hagiographie monastique du Moyen Âge*, [w:] *Saint Martin et son temps: Mémorial du XVIe centenaire des débuts du monachisme en Gaule 361-1961*, „Studia Anselmiana” 46, Roma 1961, s. 175-187 (zastrzegając, że omawianego niżej problemu prestiżowej rywalizacji badacz ten nie podjął). Natomiast S. L. R e a m e s, *Saint Martin of Tours in the „Legenda Aurea” and before*, „Viator” t. XII, 1981, s. 131-164, oraz R. V a n D a m, *Images of saint Martin in late Roman and early Merovingian Gaul*, „Viator” t. XIX, 1988, s. 1-27, badają ewolucję wizerunku św. Marcina głównie na podstawie dzieł hagiografów tworzących ku jego czci.

<sup>4</sup> Wiele przykładów różnych form kultu św. Marcina odnotowanych w żywotach innych świętych zestawili wspomniany J. L e c l e r q, op. cit., s. 181 nn.

<sup>5</sup> Vide C. R e n d t e l, *Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte und zur Geschichte der Heiligenverehrung*, Düsseldorf 1985, cz. 1, s. 105-108; P.-A. S i g a l, *L'Homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, Paris 1985, s. 216 nn.; C. H o f m a n n - R e n d t e l, *Wallfahrt und Konkurrenz im Spiegel hochmittelalterlicher Mirakelberichte*, [w:] *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch, Krems an der Donau, 8. Oktober 1990*, „Veröffentlichungen des Instituts für Realienskunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit” nr 14, Wien 1992, s. 115-131; G. M u s c h i o l, *Vorbild und Konkurrenz. Martin von Tours und die heiligen Frauen*, „Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte” t. XVIII, 1999, s. 77-88.

<sup>6</sup> W sprawie twórczości hagiografów z regionu Orleanu w badanym okresie, vide zwłaszcza T. H e a d, *Hagiography and the cult of saints. The Diocese of Orléans, 800-1200*, „Cambridge studies in medieval life

jednak dodać ważne zastrzeżenie: niektóre analizowane teksty powstały na zlecenie instytucji kościelnych położonych z dala od macierzystych opactw hagiografów.

Galia X i XI w. to kraina przypominająca skarbiec pełen relikwii, kraina wielu świętych. Podobna obserwacja nie jest wyłącznie refleksją badacza patrzącego z odległej perspektywy. Świadomość tego faktu mieli także współcześni. Bardzo dobitnie sformułował tę myśl jeden z wykształconych we Fleury autorów z przełomu X i XI w. — mnich o imieniu Teodoryk<sup>7</sup>. Ostatnie lata swego życia spędził w opactwie w Amorbach (w diecezji würzburskiej), gdzie na prośbę miejscowego opata opracował niewielkie dziełko wyjaśniające genezę uroczystości zwanej: *Illatio s. Benedicti* (świętowanej 4 grudnia)<sup>8</sup>. To właśnie na jego kartach zawarł pochwałę Galii, obok innych przymiotów podkreślając niespotykaną gdzie indziej (z wyjątkiem Italii) mnogość świętych<sup>9</sup>. Zastaniając się — jakże stereotypowo — brakiem czasu przytoczył imiona tylko kilku z nich, najwyraźniej tych, których uważał za najważniejszych. Wymienił po kolei: Dionizego biskupa Paryża, Marcina z Tours, Remigiusza z Reims, Aniana z Orleanu<sup>10</sup>, Marcjała z Limoges, Lucjana z Beauvais, wreszcie (*last but not least*) swego bohatera: Benedykta. Każdego bez wyjątku obdarzył bardzo pochlebnym epitetem, czytelnik odnosi więc wrażenie, że w jego opinii elita czczonych w Galii świętych stanowiła dość wyrównaną stawkę, że św. Marcin — nawet zważywszy fakt, że Teodoryk zwie go „niezrównanym” (*incomparabilis*) — był dla współczesnych tylko jednym z grupy najślawniejszych, mniej więcej równorzędnych orędowników. Podobne przekonanie potwierdzają także inne współczesne świadectwa<sup>11</sup>. Młodszy współ-

---

and thought”, Fourth series, Cambridge 1990; idem, *The Diocese of Orléans, 950–1150*, [w:] *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, red. G. Philippart, t. I, Turnhout 1994, s. 345–357; Ch. Vulliez, *Le miracle et son approche dans les recueils de miracula Orléanais du IXe au XIIe siècle*, [w:] *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. XXVe Congrès de la S. H. M. E. S. (Orléans, Juin 1994)*, Paris 1995, s. 89–113.

<sup>7</sup> Na temat Teodoryka, vide A. Poncelet, *La Vie de s. Firmanus abbé du diocèse de Fermo par Thierry d'Amorbach*, „Analecta Bollandiana” t. XVIII, 1899, s. 22–33; idem, *La vie et les oeuvres de Thierry de Fleury*, „Analecta Bollandiana” t. XXVII, 1908, s. 5–27; M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. II, München 1923, s. 449–455; A. Vidier, *L'Historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire et les Miracles de saint Benoit*, Paris 1965, zwłaszcza s. 170–180; A. Davril, *Un moine de Fleury aux environs de l'an mil: Thierry, dit d'Amorbach*, [w:] *Études ligériennes d'histoire et d'archéologie médiévales. Mémoires et exposés présentés à la Semaine d'études médiévales de Saint-Benoît-sur-Loire du 3 au 10 juillet 1969*, wyd. R. Louis, Auxerre 1975, s. 97–104; T. Head, *Hagiography*, s. 89–91. W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, t. IV, cz. 1, Stuttgart 1999, s. 238, poświęcił mu tylko zwięzłą notkę.

<sup>8</sup> Teodoryk z Fleury, *Illatio s. Benedicti abbatis* (BHL 1122), [pars prior]: wyd. L. d'Achery, J. Mabillon, *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti* [cyt. dalej: AASS OSB], Saec. IV, Pars 2, Luteciae Parisiorum 1680, s. 350–355; [pars posterior]: *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis, Pars I. Codices latini membranei*, t. II, Bruxellis 1889, s. 258–261.

<sup>9</sup> Teodoryk z Fleury, *Illatio s. Benedicti* [pars prior], c. [3], s. 351 n.

<sup>10</sup> Teodoryk miał teoretycznie dodatkowy powód, by przedstawić nie znającym galijskich realiów odbiorcom właśnie Aniana: w dalszej części dzieła wspomniał orleański klasztor pod jego wezwaniem, ibidem, c. [5], s. 352.

<sup>11</sup> Warto na chwilę przekroczyć geograficzne ramy artykułu. Uderzające podobieństwo do wywodów Teodoryka wykazuje prolog, a ściślej drugi z prologów, do spisanej w ostatniej ćwierci X w. (po maju 973 r.) w klasztorze Lure (diec. Besançon) *Vita s. Deicoli* (BHL 2120), *Acta Sanctorum* [cyt. dalej: AASS], Ianuarii t. II, Antverpiae 1643, s. 199–210, vide s. 200 n.; edycja częściowa: *Ex vita Deicoli*, wyd. G. Waiz,

brat Teodoryka Helgaud z Fleury w swojej biografii Roberta Pobożnego wylicza całą listę patronów ważnych dla wczesnych Kapetyngów. Na czele umieszcza Marię Pannę, a dalej świętych: Benedykta, Marcina, Aniana, Korneliusza, Cypriana, Dionizego i Genowefę<sup>12</sup>. Fulbert z Chartres bolejąc w liście do Abbona z Fleury nad upadkiem galijskiego Kościoła, jako niedościgłe wzorce postęgi biskupiej wskazuje Dionizego, Marcina i Hilarego<sup>13</sup>.

Łatwo zgadnąć, że owa mnogość musiała w sposób nieuchronny podsycać rywalizację. Każdy utwór hagiograficzny wolno w pewnej mierze uważać za jej przejaw: żaden bowiem nie powstawał w izolacji, a każdy — w kategoriach bezwzględnych — dowodził cnót i skuteczności orędownictwa bohatera, propagując jego kult<sup>14</sup>. Wielu autorów nie stroniło jednak również od szczegółowych pytań o wzajemne relacje między konkretnymi świętymi, zestawiało, wydobywało podobieństwa i różnice, po to by utwierdzić się w przekonaniu, że własny patron nie jest wcale gorszy od najślawniejszych nawet herosów. Takie porównywanie świętych nie było niczym nowym, przeciwnie: stanowi ono stały element hagiografii od czasów antycznych. Dość przypomnieć, że już Sulpicjusz Sewer wywodził o wyższości swego bohatera nad egipskimi eremitami<sup>15</sup>, a Grzegorz Wielki odnajdywał w zdarzeniach z życia św. Benedykta nobilitujące analogie do dokonań różnych postaci biblijnych<sup>16</sup>. W tym względzie hagiografowie X i XI w. naśladowali więc wzorce uważane za klasyczne.

---

MGH SS t. XV, Hannoverae 1888, s. 674–682, vide s. 675 n. Na temat atrybucji i datacji tej pracy, vide H. Thomas, *Der mōnch Theoderich von Trier und die Vita Deicoli*, „Rheinische Vierteljahrsblätter” t. XXXI, 1966–1967, s. 42–63. Również biograf św. Deicolusa — także *nb.* noszący imię Teodoryk, późniejszy mnich u św. Euchariusza pod Trewirem — dostrzegł ową właściwą Galii wyjątkową mnogość świętych, również on przytoczył następnie ich listę. W swym bardzo obszernym zestawieniu (niemal czterdzieści imion!) pierwsze miejsce przyznał tytułowanemu „apostolem całej Galii” św. Dionizemu i jego dwóm towarzyszom. Św. Marcin z Tours (*cuius odor virtutis, immo et miraculorum praecellentia omnia orbis climata sine aequiparatione iam dudum percelluisse dinoscitur*; *Ex vita Deicoli*, s. 675) pojawia się tuż za nimi, wyprzedzając kolejno: św. Hilarego z Poitiers, Marcjała z Limoges, Sulpicjusza z Bourges, Aniana i Ewurecjusza z Orleanu, Benedykta i Scholastykę oraz wielu innych.

<sup>12</sup> *Helgaudi Floriacensis monachi Epitoma vitae Roberti regis*, PL t. CXLI, kol. 918A–B: *Erant siquidem huic generationi speciales amici, sancta videlicet Maria, et pater et dux monachorum sanctus Benedictus, sanctus quoque Martinus, sanctus nec ne Anianus atque victoriosi martyres Christi Cornelius et Cyprianus; optatissimus vero gloriosus martyr Dionysius ac inclita virgo beata Genovefa.*

<sup>13</sup> *The letters and poems of Fulbert of Chartres*, wyd. F. Behrens, „Oxford medieval texts”, Oxford 1976, nr 1, s. 8: *Defuncta etenim est Dionisii fortitudo, non comparet pietas Martini. Tu quoque dereliquisti nos, sancte pater Hilari, qui olim unitatem aecclesie spiritus sancti gladio tuebaris.* Z drugiej strony, wypada w tym miejscu przypomnieć o poemacie, jakim ten sam autor uczcił właśnie św. Marcina, ibidem, nr 154, s. 268–270.

<sup>14</sup> Cf. P.-A. Sigal, *L’Homme et le miracle*, s. 216: *L’effort de persuasion porte, en réalité, essentiellement sur le désir de prouver que tel ou tel saint dont on célèbre les mérites est supérieur aux autres saints. Le contexte du phénomène thaumaturgique est donc, avant tout, un contexte de concurrence...*

<sup>15</sup> Sulpice Sévère, *Gallus. Dialogues sur les „vertus” de saint Martin*, wyd. J. Fontaine, N. Dupré, „Sources Chrétiennes” nr 510, Paris 2006 [cyt. dalej: Sulpicjusz Sewer, *Dialogi*], I, 24–25, s. 198 nn., II, 5, 1–3, s. 238.

<sup>16</sup> Grégoire le Grand, *Dialogues*, wyd. A. de Vogüé, t. II, „Sources Chrétiennes” nr 260, Paris 1979 [cyt. dalej: Grzegorz Wlk., *Dialogi*], lib. II, c. 8, s. 164–166, c. 13, 4, s. 178.

W ich czasem zawoalowanych, a czasem formułowanych wprost analogiach i zestawieniach św. Marcin z Tours zajmuje miejsce dość eksponowane, jak się wydaje, bardziej eksponowane od innych orędowników wyliczonych przed chwilą. Wzmianki te wiele różni i trudno o ich typologię. Można przecież podzielić je przynajmniej według funkcji, jaką pełnią w poszczególnych narracjach. Przyrównanie bohatera do św. Marcina pojawia się czasem na marginesie: w formie lakonicznej i sformułowanej tylko przygodnie dygresji, ale bywa i tak, że ta sama myśl urasta do roli autorskiej *idée fixe*, podporządkowującej sobie znaczącą część wywodu. Temu podziałowi będzie z grubsza odpowiadał porządek poniższego wykładu: zdążającego od kilku przykładów skromniejszych w stronę tych najbardziej spektakularnych — prawdziwych pojedynków, w których bohater staje w szranki z samym św. Marcinem.

Żeby pokazać, że bliski sercu patron nie ustępuje sławniejszym orędownikom, nie zawsze trzeba było obwieszzać o tym wprost. Fakty przemawiały niekiedy same za siebie. Znanym przykładem takiego „zobiektywizowanego” dyskursu są powracające w wielu kolekcjach *miraculów* charakterystyczne opowiadki o bezskutecznym pielgrzymowaniu w nadziei na cud. Nieszczęśnik najczęściej dotknięty jakąś chorobą doznaje jednego lub większej liczby niepowodzeń nawiedzając sanktuaria różnych, nierzadko przedstawianych z imienia orędowników. Jego prośby zostają wysłuchane dopiero w finale, u grobu świętego opiewanego w danym utworze<sup>17</sup>. Również św. Marcin pojawia się od czasu do czasu w gronie świętych, którzy nie udzielając pomocy stali się tym samym tłem dla ukazania mocy zasług i orędownictwa innych<sup>18</sup>. Ponieważ bazylika w Tours stanowiła wciąż jeszcze uczęszczane centrum pielgrzymkowe, fakt ten sam w sobie nie byłby specjalnie godny uwagi. Jeśli warto zacząć od przyjrzenia się z bliska dwóm tego rodzaju anegdotom, to raczej po to, by przypomnieć, że obrona kultu i prestiżu jednego orędownika nie wymagała jeszcze odmawiania czci innym. Hagiografowie na ogół doskonale zdawali sobie sprawę, z jak delikatną materią mają do czynienia: zamiast otwarcie przyznawać się do rywalizacji woleli stwarzać pozory współpracy<sup>19</sup>.

Oba przykłady pochodzą z dwóch różnych prac tego samego autora: Letalda mniacha z klasztoru Św. Maksymina w Micy, a zarazem płodnego, pisującego na zamówienie hagiografa czynnego na przełomie X i XI w.<sup>20</sup> Wśród jego dzieł znalazły się m.in.

<sup>17</sup> Vide zwłaszcza C. Rendtel, op. cit., s. 32 nn.; C. Hofmann-Rendtel, op. cit., s. 166 nn. Cf. P.-A. Sigal, *L'Homme et le miracle*, s. 217 nn.

<sup>18</sup> Rzecz jasna, podobne historie bez udziału Marcina również się zdarzają. Tak np. Aimoin z Fleury informuje, że uzdrowiona przez św. Benedykta chroma Adelajda na darmo odwiedzała wcześniej św. św. Dionizego (podparyskie Saint-Denis) i Marcjala (w Limoges) *qui ambo tunc miraculis coruscabant*, *Aimoini Floriacensis, Miracula s. Benedicti* (BHL 1125), wyd. E. de Certain, *Les miracles de saint Benoît écrits par Adrevald, Aimoin, André, Raoul Tortaire et Hugues de Sainte Marie moines de Fleury*, Paris 1858, s. 90–172, lib. II, c. 20, s. 169. Letald z Micy opisuje historię pewnego Wawrzyńca, który zanim trafił do Micy, szukał ratunku dla swych synów w kościele katedralnym w Orleanie, *Letaldi Miciacensis, Liber miraculorum sancti Maximini* (BHL 5820), AASS OSB t. I, Luteciae Parisiorum 1668, s. 598–613 [cyt. dalej: Letald z Micy, *Liber miraculorum s. Maximini*], vide c. 54, s. 612.

<sup>19</sup> Vide C. Hofmann-Rendtel, op. cit., s. 120 n., 122 nn. Cf. L. Zoepf, *Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert*, Leipzig-Berlin 1908, s. 197 n.; H. Delehaye, *Quatre miracles de saint Martin de Tours*, „Analecta Bollandiana” t. LV, 1937, s. 29–48, vide s. 33–38; P.-A. Sigal, *L'Homme et le miracle*, s. 218 n.

<sup>20</sup> Z nowszych prac na temat tego autora vide np. G. Cremascoli, *Das hagiographische Werk des Letald von Micy*, „Mittelateinisches Jahrbuch” t. XXIV/XXV, 1989/1990, s. 87–93; T. Head, *Hagiogra-*



„Żywot” i „Cuda” św. Marcina opata Vertou (BHL 5667 i 5668)<sup>21</sup>. Głównym ośrodkiem kultu tego wyznawcy nie było już w tamtym czasie założone przezeń Vertou, lecz położone w północnym Poitou, a więc niezbyt odległe od Tours opactwo Saint-Jouin-des-Marnes<sup>22</sup>. Łatwo zgadnąć, że dla tutejszych mnichów sława, jaką cieszył się imiennik ich patrona, musiała stanowić swego rodzaju wyzwanie. Ileż to razy przychodziło im zapewne tłumaczyć, że ten ich Marcin to nie ten sam co biskup Tours, ale też warto go czcić. Ta niezbyt komfortowa sytuacja odcisnęła czytelne i dziś piętno zarówno na kartach „Żywota”, jak i „Cudów św. Marcina”. O „Żywocie” będzie jeszcze mowa poniżej, w tym miejscu warto przytoczyć natomiast jedną z cudownych opowiastek przedstawionych w „Miraculach”. Zaskakująco wiernie zdaje się ona oddawać dylematy zleceniodawców dzieła. Jest to historia pewnego ślepego i chromego chłopca, który w widzeniu uzyskał zapewnienie, że zostanie uzdrowiony przez św. Marcina<sup>23</sup>. Nie wiedział jednak z początku, o którego orędownika chodzi. Udał się więc najpierw do Tours (w tym względzie opowiastka wydaje się zupełnie prawdopodobna), potem do Saujon i dopiero dzięki kolejnej podpowiedzi dotarł do Vertou, gdzie odzyskał zdrowie. W literaturze zwrócono uwagę, że pielgrzymka bohatera wynikała z niezrozumienia sensu początkowego objawienia, a skoro tak, historia nie dowodzi wyższości patrona Vertou nad innymi Marcinami<sup>24</sup>. Przy założeniu, że wszyscy współcześni odbiorcy czytali anegdotę w sposób równie uważny i zniuansowany, wolno się z tą opinią zgodzić. Dla autora i jego zleceniodawców ważniejszy był jednak chyba inny wniosek: tak czy inaczej opowiastka dowodzi, że mimo istnienia różnych sławnych orędowników o tym samym imieniu, czasami opat Vertou bywa z Boskiego wyroku niezastąpiony.

phy, s. 211 nn.; F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. II, München 1992, s. 194–200; M. Simon, *Létald de Micy, histoire ou fantaisie?*, [w:] *Mélanges François Kerlouégan*, wyd. D. Conso, N. Fick, B. Pouille, Besançon–Paris 1994, s. 569–577; T. Head, *Letaldus of Micy and the hagiographic traditions of the abbey of Nouaillé. The Context of the „Delatio corporis S. Juniani”*, „Analecta Bollandiana” t. CXV, 1997, s. 253–267; *Repertorium fontium historiae medii aevi*, t. VII, Romae 1997, s. 198 n.; W. Berschin, op. cit., s. 222–225.

<sup>21</sup> *Vita s. Martini abbatís Vertavensis* (BHL 5667), AASS OSB t. I, s. 681–687 [cyt. dalej: *Letald z Micy, Vita s. Martini Vertavensis*]; *Miracula Martini abbatís Vertavensis* (BHL 5668), wyd. B. Krusch, MGH *Scriptores Rerum Merovingicarum* [cyt. dalej: SRM] t. III, Hannoverae 1896, s. 564–575 [cyt. dalej: *Letald z Micy, Miracula s. Martini Vertavensis*]. W sprawie identyfikacji autora obu tych prac, vide *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici. Addenda et emendanda ad t. III*, wyd. B. Krusch, MGH SRM t. IV, Hannoverae et Lipsiae 1902, s. 771. Szerzej na ich temat, vide m.in. T. Head, *Hagiography*, zwłaszcza s. 82–85, 218–222; B. Bachrach, *Fulk Nerra's Exploitation of the „facultates monachorum”, ca. 1000*, [w:] *Law, Custom and the Social Fabric in Medieval Europe. Essays in Honor of Bryce Lyon*, wyd. B. S. Bachrach, D. Nicholas, „Studies in medieval culture” 28, Kalamazoo (Michigan) 1990, s. 29–49; Sz. Wiczorek, *Twórczość hagiograficzna Letalda z Micy na tle hagiografii francuskiej schyłku X i początku XI wieku*, Warszawa 2001 [mps], rozdz. II, s. 40–98.

<sup>22</sup> Vide np. R. Darricau, *Saint-Jouin-de-Marnes*, [w:] *Catholicisme. Hier, Aujourd'hui, Demain*, t. XIII (1992), kol. 531–533; R. Favreau, *Saint-Jouin-de-Marnes*, [w:] *Lexikon des Mittelalters*, t. VII (1995), kol. 1170. Do Saint-Jouin-des-Marnes relikwie Marcina z Vertou przeniesiono w dobie najazdów normalskich. Traktują o tym dość obszernie „Cuda” tego świętego, *Letald z Micy, Miracula s. Martini Vertavensis*, c. 8–10, s. 573 nn. (z błędną datą roczną: 864 zamiast: 843).

<sup>23</sup> *Letald z Micy, Miracula s. Martini Vertavensis*, c. 6, s. 571.

<sup>24</sup> T. Head, *I vow myself to be your servant: an eleventh-century pilgrim, his chronicler and his saint*, „Historical Reflections/Réflexions Historiques” t. XI, 1984, s. 215–251, vide s. 224.

Letald z Micy opracował również „Cuda św. Eusycjusza” (BHL 2756) patrona klasztoru w Selles-sur-Cher<sup>25</sup>. Przedstawił w nich skomplikowaną historię pewnego paralityka o imieniu Mainerius<sup>26</sup>. Człowiek ten w nadziei uzdrowienia przybył wprawdzie najpierw do grobu św. Eusycjusza, ale niezadowolony z postępów „kuracji” szukał następnie pomocy gdzie indziej: u św. Piotra w Rzymie, św. Michała na Górze i św. Marcina w Tours. Pełnię zdrowia odzyskał przecież dopiero powróciwszy do Selles-sur-Cher, gdzie ostatecznie zdecydował się zostać mnichem. Z opowiadania zdaje się pośrednio wynikać, że według samego zainteresowanego do jego wyleczenia przyczynili się również inni święci. Świadczyłaby o tym szczególnie jego ponowna (a więc zapewne dziękczynna) pielgrzymka do Rzymu<sup>27</sup>. Postawa hagiografa wydaje się w tej sytuacji znamienna. Z jednej strony podkreśla rolę św. Eusycjusza. To dla niego rezerwuje miano „uzdrowiciela” (*curator*). Z drugiej strony uważa, by nie urazić pozostałych wymienionych orędowników. Niepowodzenie Maineriusa u grobu św. Piotra tak tłumaczy czytelnikom: „Atoli Piotr, [ów] fundament Kościoła nie zechciał spełnić tego, co zdolny był uczynić, po to, by rozniosła się wieść o mocy naszego Eusycjusza”<sup>28</sup>. Czyniąc samego św. Piotra admiratorem cnót bohatera, Letald — rzecz jasna — dodatkowo podnosi jego prestiż, ale zarazem stwarza owe pozory współpracy i z góry wyklucza krytyczne sądy wobec świętych, którzy — w jego ujęciu — nie udzielili pomocy Maineriusowi.

O tym, że odbiorcy z epoki czytając podobne, pozornie suche relacje o sukcesie jednego orędownika i porażce lub odmowie innego, nie byli niekiedy w stanie powstrzymać się od śmiałych, wcale nie tylko pozytywnych konkluzji, przekonuje fragment innej jeszcze pracy Letalda z Micy. I tym razem w znamiennym kontekście pojawia się postać św. Marcina z Tours. W spisanej w latach osiemdziesiątych lub dziewięćdziesiątych X w. „Księżde cudów św. Maksymina” (BHL 5820) — pierwszego opata Micy, hagiograf opisuje nie tylko cuda z nieodległej przeszłości, lecz także dawne dzieje macierzystego opactwa<sup>29</sup>. W jednym z rozdziałów przedstawia okolicz-

<sup>25</sup> [Letald z Micy], *Miracula s. Eusicii confessoris* (BHL 2756), wyd. Ph. Labbe, *Novae bibliothecae manuscriptorum librorum tomus II...*, Parisiis 1657, s. 463–466 [cyt. dalej: Letald z Micy, *Miracula s. Eusicii*]. „Cuda” powstały równocześnie z „Żywotem św. Eusycjusza” (BHL 2754). W sprawie atrybucji tych prac, vide T. Head, *Letaldus of Micy and the hagiographic traditions of Selles-sur-Cher*, „Analecta Bollandiana” t. CVII, 1989, s. 393–414. Na ich temat, vide też idem, *Hagiography*, s. 85 n., 121, 222; Sz. Wieczorek, *Twórczość hagiograficzna*, rozdz. IV, s. 232–271.

<sup>26</sup> Letald z Micy, *Miracula s. Eusicii*, c. 1, s. 463. Vide C. Rendtel, op. cit., s. 33; C. Hofmann-Rendtel, op. cit., s. 166.

<sup>27</sup> Letald z Micy, *Miracula s. Eusicii*, c. 1, s. 463: *denuo Romam profectus est, multisque Sanctorum prostratus orationibus*.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 464: *Sed Petrus Ecclesiae fundamentum quod facere poterat, implere distulit, ut quanta esset virtus in nostro Eusicio panderetur*. Cf. Grzegorz Wlk., *Dialogi*, lib. II, c. 16, 1, s. 184–186: *Sed sancti Dei martyres noluerunt ei sanitatis donum tribuere, ut quanta esset in Benedicto gratia demonstrarent*. Cf. też P.-A. Sigal, *L'Homme et le miracle*, s. 218 n.

<sup>29</sup> Na temat tej pracy, vide m.in. M. Maniti, op. cit., t. II, s. 427–429; T. Head, *Hagiography*, s. 58 przyp. 1, s. 81 n., 212–216 i passim; F. Brunhölzl, op. cit., s. 195 n.; Sz. Wieczorek, *Twórczość hagiograficzna*, rozdz. III, s. 99–229. Cf. też ostatnio idem, „Putavimus caelum in praeceps ruisse...” — o pewnym horrorze z końca X w. i właściwych mu strachach, *StŻr t. XLIV*, 2006, s. 1–35.



ności jego ocalenia w dobie najazdów normańskich<sup>30</sup>. Fakt, że klasztor uniknął spalenia, interpretuje jako widomy przejaw opieki św. Maksymina, który — jak zaznacza — nigdy jeszcze nie dopuścił do pożaru Micy. Chcąc uzmysłwić odbiorcom wyjątkowy charakter fenomenu hagiograf przypomina, że w omawianym okresie w całej Neustrii i większej części Akwitanii ocalały ledwie nieliczne klasztory, a z woli barbarzyńców łupem płomieni padły opactwa Św. Marcina (w Tours) i Św. Benedykta (Fleury)<sup>31</sup>. O tym, że dla współczesnych ta z pozoru niewinna historyczna dygresja mogła mieć głębszy sens, przekonuje zastrzeżenie, jakim autor zdecydował się ją opatrzyć: „Lecz niech nikt nie twierdzi, że mówię tak, aby znieważać któregokolwiek świętego, w rzeczywistości [zwracam na to uwagę], by ukazać miłość tego kochającego ojca [tj. Maksymina], który spoglądając wprzód na zdarzenia przyszłe i czasy ludzi patrzących [tylko] swego<sup>32</sup>, nie dopuścił, by jego skromny dom strawił płomień, wiedząc, że [gdyby tak się stało] z ledwością, lub też wcale nie zostałby on przywrócony do swego pierwotnego stanu”<sup>33</sup>.

Początkowy ustęp zacytowanego komentarza (kategoryczne odrzucenie ewentualnych zarzutów o świętokradczą zniewagę), wskazuje, że z podobnych zestawień współczesnym zdarzało się wyciągać także wnioski negatywne: podczas gdy Maksymin dowiódł swojej mocy, Marcin i Benedykt zawiedli, okazali się gorsi. Cytowane *dementi* nie pozwala wątpić, że hagiograf doskonale zdawał sobie sprawę z takiego ryzyka. Jego zapewnienia wydają się wprawdzie szczerze, ale warto zwrócić uwagę, że niebezpieczeństwo niestosownych, negatywnych wniosków nie skłoniło go do wycofania przeprowadzonej paraleli. Przekonywała ona, że w funkcji opiekuna klasztoru św. Maksymin przewyższał nawet najbardziej znanych orędowników.

Hagiografów, którym przy tej lub innej okazji zdarzyło się — incydentalnie — porównać swoich bohaterów do św. Marcina wskazać można oczywiście bez liku — w różnym miejscu i czasie<sup>34</sup>. Nie tak znowu wielu mogło natomiast, tj. miało podstawy i odwagę, napisać o dokonaniach swego bohatera: „tego nie uczynił nawet Marcin”. Do wyróżnianych takim komplementem należał patron Fleury, św. Benedykt. Już Odo z Cluny wyrażał w ten sposób swój podziw, dla faktu, że decyzję o życiu w odosobnieniu Benedykt podjął jeszcze jako dziecko<sup>35</sup>. Ze względu na znaną skądiną,

<sup>30</sup> Letald z Micy, *Liber miraculorum s. Maximini*, c. 18, s. 602 n.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 603: *Hactenus porro intueri datur, quanta vigilantia Pater Maximinus hunc servaverit locum, quem a die suae conditionis etiam tempore barbarico ignibus numquam permiserit violari. Nam ea tempestate vix aliquod Coenobium totius Neustriae, et magna ex parte Aquitaniae manus impiorum evasis, cum et S. Martini et B. Patris Benedicti Monasteria ab eis conflagrata sint.*

<sup>32</sup> Cf. I Kor 10, 24; 13, 5; Flp 2, 4; 2, 21.

<sup>33</sup> Letald z Micy, *Liber miraculorum s. Maximini*, c. 18, s. 603: *Sed nemo autemet me in cuiusque Sancti sugillationem ista prosequi: verum ad demonstrandum pii hujus Patris affectum, qui prospiciens futuros casus et tempora quae sua sunt quaerentium non sustinuit aedunculam suam amburi, providens aut vix aut nullatenus eam in statum pristinum reformatum iri.*

<sup>34</sup> Przykład pochodzący z diecezji Orleanu, z ok. połowy XI w. stanowi *Vita s. Laeti* (BHL 4672), AASS, Novembris t. III, Bruxellis 1910, s. 72–78, vide c. 2, s. 73: *Et ad instar beatissimi Martini, illos vestiendo et semetipsum exspoliando, seminudus non erubescibat incedere.* Na temat tego tekstu, vide A. Poncelet, *Les saints de Micy*, „Analecta Bollandiana” t. XXIV, 1905, s. 65–71; T. Head, *Hagiography*, s. 66, 259–261.

<sup>35</sup> *S. Odonis abbatis Cluniacensis, Sermo de s. Benedicto abbate*, PL t. CXXXIII, kol. 727B: *Nam quam magnificum illud est, quod paternas, ut fertur, eo deserente opes, admodum domicilium sibi Spiritus sanctus,*

zupełnie wyjątkową cześć, jaką opat Cluny żywił dla św. Marcina, rzecz wydaje się godna odnotowania<sup>36</sup>. Sformułowanie Odonowi wiernie powtórzył Aimoin z Fleury<sup>37</sup> na kartach swojej „Historii Franków”. W jednym z rozdziałów pracy przedstawił i uzasadnił tezę o szczególnej pozycji Benedykta w orszaku świętych<sup>38</sup>. Przekonywał czytelników m.in., że niezwykle okoliczności śmierci patrona Fleury wyróżniają go nawet na tle męczenników i apostołów. Twierdził dalej, że niektóre cuda ojca monastycyzmu w ogóle nie znajdują analogii w biografii innych orędowników. W tym pochwalnym wywodzie św. Marcin okazuje się jedynym „konkurentem” bohatera przywołanym z imienia: „że nie wspomnę, iż [Benedykt] jeszcze jako chłopczyzna nieustraszony udał się do samotni, czym — jak to pewien mędrzec [czyli Odo z Cluny] o nim rzecze — nie wyróżnił się nawet sławiony na całym świecie Marcin”<sup>39</sup>. Rewerencja, z jaką Aimoin odniósł się — w ślad za Odonem — do biskupa Tours, nie dziwi. Warto przecież zauważyć, że w takim kontekście każdy komplement pod adresem Marcina pośrednio sprzyjał też podniesieniu splendoru tego, kto go przewyższył.

Porównywaniem dokonań św. Benedykta i innych mężów Bożych Aimoin zajają się znacznie dokładniej na kartach swego: „*Sermo in festivitibus s. patris Benedicti*”<sup>40</sup>. Tekst stanowi w większości kompilację przytaczanych dosłownie fragmentów różnych starszych prac ku czci patrona Fleury<sup>41</sup>. Na początku i na końcu autor dodał jednak coś od siebie: sporządził wcale niemałą listę paraleli przyrównujących cuda zdziałane za sprawą św. Benedykta do tych, które stały się udziałem niektórych bohaterów Starego i Nowego Testamentu, a także kilku innych świętych<sup>42</sup>. W finale hagiograf wycylił ponadto te zdarzenia z życia swego herosa, które uważał za najbar-

---

*in ejus sacro pectusculo collocaverat, qui esse philosophorum inania studia adhuc tenerrimus cognovit; qui grandaevio animo jam tunc eremi vastitatem subire ausus est. Quod nec ipse quidem Martinus, toto orbe mirabilis, fecisse refertur.*

<sup>36</sup> Na temat szczególnej czci Odonu dla św. Marcina, vide J. Leclercq, op. cit., s. 185 n.; B. Rosenwein, *St Odo's St Martin: the uses of a model*, „Journal of Medieval History” t. IV, 1978, s. 317–331; S. L. Reames, op. cit., s. 141–143.

<sup>37</sup> Na temat Aimoina vide m.in. M. Manitius, op. cit., t. II, s. 239–246; K. F. Werner, *Die literarischen Vorbilder des Aimoin von Fleury und die Entstehung seiner „Gesta Francorum”*, [w:] *Medium Aevum Vivum. Festschrift für Walther Bulst*, wyd. H. R. Jauss, D. Schaller, Heidelberg 1960, s. 69–103; J.–M. Berland, *Un moine aquitain de l'an mil: Aimoin de Fleury*, „Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde”, nouv. sér. t. XXX, 1983–1984, s. 5–32; T. Head, *Hagiography*, passim; F. Brunhölzl, op. cit., s. 180–189, 582 n.; R.–H. Bautier, *L'École historique de l'abbaye de Fleury d'Aimoin à Hugues de Fleury*, [w:] *Histoires de France, historiens de France. Actes du colloque international, Reims, 14 et 15 mai 1993*, wyd. Y.–M. Bercé, Ph. Contamine, Paris 1994, s. 59–72, vide s. 61 nn.; W. Berschin, op. cit., s. 234 nn.

<sup>38</sup> *Aimoini monachi Floriacensis, De gestis regum Francorum libri IV*, wyd. M. Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, wyd. 2 (L. Delisle), t. III, Paris 1869, lib. II, c. 22, s. 58D.

<sup>39</sup> *Ibidem: Verum ut praeteream quod adhuc puerulus [sc. Benedictus] heremum petiit intrepidus, quod (ut quidam propter ipsum ait Sapiens) nec Martinus toto nominatus in orbe fecisse dignoscitur.* Cf. wyżej przyp. 35.

<sup>40</sup> *Aimoini Floriacensis, Sermo in festivitibus s. patris Benedicti*, PL t. CXXXIX, kol. 851–870 [cyt. dalej: Aimoin z Fleury, *Sermo in fest. s. Benedicti*]. Vide K. F. Werner, op. cit., s. 84 n.; J.–M. Berland, op. cit., s. 30; T. Head, *Hagiography*, s. 129 n.; F. Brunhölzl, op. cit., s. 185 n.

<sup>41</sup> Aimoin z Fleury, *Sermo in fest. s. Benedicti*, kol. 858–868; T. Head, *Hagiography*, s. 130 przyp. 117.

<sup>42</sup> Aimoin z Fleury, *Sermo in fest. s. Benedicti*, kol. 853–858, 868–870.

dziej niezwykle, całkowicie pozbawione analogii. O ile w podobieństwach widział znak równości, osiągnięcia bez precedensu postrzegał jako wyróżnienia wywyższające Benedykta ponad innych orędowników<sup>43</sup>. Nie był bardzo oryginalny: zainspirowany przez Grzegorza Wielkiego zdecydowanie najczęściej zbieżności dostrzegł między Benedyktem a prorokiem Elizeuszem<sup>44</sup>. Natomiast w doborze pozostałych postaci widać znajomy już rys. Poza osobistościami znanymi z Biblii (w tej liczbie m.in. św. św. Piotrem i Pawłem), za dostatecznie interesujący obiekt swoich porównań autor uznał zaledwie trzech orędowników: dwóch anachoretów, Makarego i Antoniego oraz — jakżeby inaczej — św. Marcina z Tours. Ten ostatni przypominał mu Benedykta z trzech powodów: obaj święci posiadali moc wypędzania złych duchów<sup>45</sup>, obaj wykazali pewne zdolności telepatyczne<sup>46</sup>, w biografiiach obydwu Aimoin odnalazł wreszcie cud polegający na ocaleniu od rozbicia szklanego naczynia<sup>47</sup>. Przynajmniej pierwsza z tych analogii wydaje się najzupełniej banalna. Trudno oprzeć się wrażeniu, że hagiografowi zależało nie tylko na autentycznie frapujących koincydencjach, lecz także na zestawieniu bohatera właśnie ze św. Marcinem. „Explicite” nie dostrzegaliśmy przy tym między obydwoma orędownikami żadnej rywalizacji. Przeciwnie, w jego ujęciu Marcin (*toto orbe nominatissimus*) i Benedykt jawią się jako zgodna para: razem panują w niebiańskim Królestwie<sup>48</sup>.

O ile dla Aimoina z Fleury, tak jak dla większości cytowanych dotychczas autorów, porównanie bohatera do św. Marcina stanowiło cenny wprawdzie, ale w sumie niezbyt istotny komplement (już to dlatego, że wypowiedziany jedynie przygodnie, już to dlatego, że jeden z wielu), dla niektórych współczesnych im pisarzy ten sam problem miał — z różnych powodów — nieporównanie większe znaczenie. W ich

<sup>43</sup> Ibidem, kol. 870: *Hucusque quibus sanctis hic beatus Pater noster Benedictus par apparuerit in miraculis disputatum sit: nunc, ejus dilectores succinctim disputando considerent in quibus signis alios excellere credendus sit*, cf. ibidem, kol. 868: *De antiquis Patribus quibus aut aequalis miraculis, aut excellentior fuerit, satis dictum*; cf. F. Brunhölzl, op. cit., s. 185 n.

<sup>44</sup> Aimoin z Fleury, *Sermo in fest. s. Benedicti*, kol. 853–857.

<sup>45</sup> Ibidem, kol. 869: *Ille enim [sc. Martinus] ab Aniciano daemonem, qui ejus insederat cervicibus, sola exsufflatione depulit. Iste [sc. Benedictus] duos monachos, unum ictu virgae, alterum alapae incussione ab antiqui hostis dominatione ruit*. Cf. Sulpicjusz Sewer, *Dialogi*, III, 8, 1–3, s. 316–318; Grzegorz Wlk., *Dialogi*, lib. II, c. 4, 1–3, s. 150–152, c. 30, 1, s. 220.

<sup>46</sup> Aimoin z Fleury, *Sermo in fest. s. Benedicti*, kol. 869: *Bricium sibi derogantem, absens Martinus audivit. Monachum superba in cogitatu loquentem, providus Benedictus divinitus intellexit*. Wspomniany tu cud św. Marcina nie jest znany Sulpicjuszowi Sewerowi (cf. idem, *Dialogi*, III, 15, s. 348–354), opisuje go natomiast Grzegorz z Tours, *Gregorii episcopi Turonensis Libri Historiarum X*, wyd. B. Krusch, W. Levison, MGH SRM t. I, cz. 1, Hannoverae 1951 [cyt. dalej: Grzegorz z Tours, *Historia Francorum*], lib. II, c. 1, s. 37. W sprawie odnośnego cudu św. Benedykta, vide Grzegorz Wlk., *Dialogi*, lib. II, c. 20, 1–2, s. 196–198.

<sup>47</sup> Aimoin z Fleury, *Sermo in fest. s. Benedicti*, kol. 869: *Ampulla sanctificatum a Martino oleum continens, et in pavementum marmore stratum decidens, nequaquam confracta est. Vas vitreum cum oleo propter inobedientiam a venerabili Benedicto, per fenestram cellarii super molem lapidum projici jussum, permansit illaesum*. Cf. Sulpicjusz Sewer, *Dialogi*, III, 3, 5–6, s. 298–300 (s. 298: *vas super constratum marmore pavementum decidit*); Grzegorz Wlk., *Dialogi*, lib. II, c. 28, 1–2, s. 216–218.

<sup>48</sup> Aimoin z Fleury, *Sermo in fest. s. Benedicti*, kol. 869: *Martinus ille toto orbe nominatissimus, hujus nostri Patris haudquaquam invidet virtutibus; quem secum gaudet regnare in coelestibus regni sedibus*.

pracach pytanie o relację świętego patrona do biskupa Tours okazuje się przewodnią ideą ważnych fragmentów narracji. Nie umiejąc lub nie chcąc uniknąć dręczącej kwestii, hagiografowie sięgali po różne sposoby obrony zagrożonego prestiżu bohatera i starali się uczynić go w oczach odbiorców podobnym, czy wręcz równym Marciniowi.

Nie wszyscy odznaczali się aż taką odwagą i determinacją, żeby stawiać sprawę całkiem otwarcie. Niektórzy poprzestawali na wskazywaniu przesłanek, formułowanie wniosków pozostawiając domyślności czytelników. Taki stosunkowo „nieśmiały” przykład, w którym nie brak dających do myślenia analogii, ale próżno szukać kategorycznej konkluzji, stanowi spisany u schyłku X w. przez Letalda z Micy „Żywot św. Marcina opata Vertou” (BHL 5667)<sup>49</sup>. Tekst powstał równocześnie z cytowanymi już „Cudami św. Marcina” (BHL 5668), w których znalazł się omówiony wyżej ślad nierównej rywalizacji: historia peregrynacji kaleki szukającego właściwego Marcina. Na kartach „Żywota” hagiograf — być może krocząc śladami poprzednika, na którego zaginioną dziś pracę się powołał<sup>50</sup> — usiłował sprostać temu samemu wyzwaniu w inny sposób: wydobywał podobieństwo bohatera do jego bardziej znanego imiennika. *Expressis verbis* obwieścił o nim tylko jeden jedyny raz, ale za to w kluczowym momencie narracji: w opisie okoliczności towarzyszących śmierci opata Vertou<sup>51</sup>. Co bystrzejsi i bardziej odcytani czytelnicy zapewne już wcześniej, zanim jeszcze autor wyjawiał to wprost, orientowali się, że osobliwie przypominają one okoliczności, w jakich opuścił doczesny świat Marcin z Tours<sup>52</sup>. Również założyciel Vertou umierał poza swoją siedzibą, pośród bolejących nad utratą mistrza uczniów<sup>53</sup>. Co ważniejsze, na łożu śmierci miał bardzo podobne widzenie. Wedle Sulpicjusza Sewera biskup Tours dostrzegł wówczas diabła, któremu wytknął porażkę. Opat Vertou parafrazując słowa imiennika bez lęku odpędził zastępy złych duchów<sup>54</sup>. Mniej bystrych czytelników Letald naprowadził jednoznaczną wskazówką: *ut de magno Martino illo pontificum speculo legitur*<sup>55</sup>. Hagiograf nie poprzestał na tym, również przedstawiona za chwilę historia sporu o relikwie zmarłego opata stanowi czytelną analogię dla podobnego konfliktu o szczątki „tego wielkiego Marcina”<sup>56</sup>. W tym fragmencie „Żywota” dostrzec można nawet pewne werbalne zbieżności z odpowiednimi partiami „His-

<sup>49</sup> Letald z Micy, *Vita s. Martini Vertavensis* (jak wyżej w przyp. 21).

<sup>50</sup> Letald z Micy, *Miracula s. Martini Vertavensis*, prol., s. 567.

<sup>51</sup> Letald z Micy, *Vita s. Martini Vertavensis*, c. 17, s. 686: *Cumque Fratres filiique sui ejus circumstarent lectulum, et sese tanti Patris quererentur destitui solatio, subito Martinus respiciens vidit malignorum spirituum agmina cum ingenti clamoris strepitu horrendum resonantia: et ut de magno Martino illo Pontificum speculo legitur, minime extimuit...*

<sup>52</sup> L. Maître, *Les villes disparues de la Loire-inférieure*, t. II, Rennes 1895, s. 128, 175 n.

<sup>53</sup> Letald z Micy, *Vita s. Martini Vertavensis*, c. 16, s. 686.

<sup>54</sup> Sulpicjusz Sewer, *Epist.*, III, 16, s. 342: *Quid hic, inquit, adstas, cruenta bestia? nihil in me funeste, reperies: Abrahae me sinus recipit.*; Letald z Micy, *Vita s. Martini Vertavensis*, c. 17, s. 686: *Quid hic, inquit, tenebrosae phalanges agitis? abite ocius, ego [...] non ero particeps damnationis vestrae.* Obie wypowiedzi porównuje już L. Maître, op. cit., s. 175n.

<sup>55</sup> Letald z Micy, *Vita s. Martini Vertavensis*, c. 17, s. 686.

<sup>56</sup> L. Maître, op. cit., s. 175. Cf. Letald z Micy, *Vita s. Martini Vertavensis*, c. 18, s. 686 n.; Grzegorz z Tours, *Historia Francorum*, lib. I, c. 48, s. 32 n.

torii Franków” Grzegorza z Tours<sup>57</sup>, dowodzące być może dość pośpiesznej adaptacji gotowego literackiego wzorca.

Z górą sto lat później, w pierwszej dekadzie XII w. zabiegi łądząco podobne do Letaldowych zastosował Hugo z Fleury — twórca „Żywota, translacji i cudów św. Sacerdosa” (BHL 7456–7459) — biskupa Limoges<sup>58</sup>. Wedle jego własnych zapewnień, dzieło powstało na zamówienie opata klasztoru w Sarlat Arnalda jako udoskonalona wersja starszego — obecnie zaginionego — pierwowzoru<sup>59</sup>. W początkowych partiach opowieści hagiograf nie dostrzegł żadnych analogii między swoim bohaterem a św. Marcinem. Pojawiają się one — rzecz jak się okazuje typowa — dopiero w końcowej części „Żywota”, we fragmentach opisujących okoliczności śmierci Sacerdosa. Pilnym czytelnikom listów Sulpicjusza Sewera te ostatnie musiały się wydać dziwnie znajome. Tak jak św. Marcin, biskup Limoges świadom był zbliżania się kresu i tak jak Marcin na krótko przedtem opuścił swą stolicę biskupią<sup>60</sup>. Sulpicjusz Sewer opowiada, jak podczas ostatniej podróży jego bohater mocą samego tylko rozkazu skutecznie przepędził dostrzeżone wodne ptaki<sup>61</sup>. Czytelnicy Hugona dowiadują się, że pasterz Limoges w cudowny sposób uwolnił od plagi drapieżnego ptactwa pewną miejscowość, do której zawitał po drodze<sup>62</sup>. Tak ewidentną koincydencję hagiograf uznał zresztą za stosowne oznajmić *expressis verbis*: wskazał najpierw na podobieństwo bohatera do Chrystusa (nawiązując do historii o uciszeniu burzy), a następnie właśnie do św. Marcina<sup>63</sup>. Sama scena śmierci Sacerdosa wykazuje

<sup>57</sup> Cf. np. Grzegorz z Tours, *Historia Francorum*, lib. I, c. 48, s. 33: *Denique nocte media omnes Pectava somno falanga conpraemittitur, nec ullus superfuit, qui ex hac multitudine vigilaret*; Letald z Micy, *Vita s. Martini Vertavensis*, c. 18, s. 686: *Superveniuntibus imbris et noctis intempesta, cunctis quietem optantibus Durivenses omnes tam grandis sopor invadit, ut nullus superesset qui ex eorum numerositate vigilaret*. [podkr. Sz. W.]. W sprawie pozostałych analogii, vide Sz. W i e c z o r e k, *Twórczość hagiograficzna*, s. 78.

<sup>58</sup> Hugo Floriacensis, *Vita, translatio et miracula s. Sacerdotis*, AASS, Maii t. II, Antverpiae 1680, s. 14–22 oraz AASS, Maii t. VII, Antverpiae 1688, s. 593 [prologus] [cyt. dalej: Hugo z Fleury, *Vita et miracula s. Sacerdotis*]. Na temat tego tekstu, vide *Histoire littéraire de la France, par des religieux bénédictins de la congrégation de S. Maur*, t. X, wyd. M. Paulin, Paris 1868 (wyd. I: 1756), s. 304 n. (z datacją „Żywota” na „najpóźniej ok. 1107 lub 1108”); C. C o u d e r c, *Note sur une compilation inédite de Hugues de Sainte-Marie et sa „Vie de saint Sacerdos évêque de Limoges”*, „Bibliothèque de l’École des Chartres” t. LIV, 1893, s. 468–474; M. M a n i t i u s, op. cit., t. III, München 1931, s. 521 (już ten badacz zwrócił uwagę na obecne w „Żywocie” odniesienia do biografii św. Marcina i wykorzystanie przez Hugona pism Sulpicjusza Sewera); N. L e t t i n c k, *Pour une édition critique de l’„Historia Ecclesiastica” de Hugues de Fleury*, „Revue Bénédictine” t. XCI, 1981, s. 386–397 (vide s. 386, 391); T. H e a d, *Hagiography*, s. 91–94.

<sup>59</sup> Hugo z Fleury, *Vita et miracula s. Sacerdotis, prologus*, s. 593. T. H e a d, *Hagiography*, s. 92 przyp. 153, słusznie polemizuje z powracającym w literaturze (vide m.in. *Histoire littéraire de la France*, jak w przyp. poprzednim, s. 304; C. C o u d e r c, op. cit., s. 470; N. L e t t i n c k, op. cit., s. 391) poglądem, jakoby ów dawny żywot Sacerdosa spisany był w języku ludowym.

<sup>60</sup> Prawdą jest, że motywy Sacerdosa były różne od Marcinowych: pasterz Limoges pragnął umrzeć i zostać pochowany w swych stronach rodzinnych, Hugo z Fleury, *Vita et miracula s. Sacerdotis*, c. 14, s. 16. Cf. Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, wyd. J. F o n t a i n e, t. I, „Sources Chrétiennes” nr 133, Paris 1967, s. 248–345 [„Żywot”, s. 248–316, cyt. dalej: Sulpicjusz Sewer, *Vita s. Martini*; „Listy”, s. 316–345, cyt. dalej: Sulpicjusz Sewer, *Epist.*, *Epist.*, III, 6, s. 336.

<sup>61</sup> Sulpicjusz Sewer, *Epist.*, III, 7–8, s. 336–338.

<sup>62</sup> Hugo z Fleury, *Vita et miracula s. Sacerdotis*, c. 14, s. 16; M. M a n i t i u s, op. cit., t. III, s. 521.

<sup>63</sup> Hugo z Fleury, *Vita et miracula s. Sacerdotis*, c. 14, s. 16: *Vere enim illius erat discipulus, qui in navicula positus, surgens imperavit ventis et mari, et facta est tranquillitas magna* [Mt 8, 26]. *Sic quondam Beatissimus*



wprawdzie umiarkowane podobieństwo do relacji Sulpicjusza Sewera (można odnotować, że obaj święci umierają otoczeni przez rozpaczających uczniów<sup>64</sup>, a ich kres obaj biografowie oddają tym samym sformułowaniem: *spiritum caelo reddidit*<sup>65</sup>), ale już za chwilę Hugo powraca do dostrzeżonej wcześniej analogii. Cudowne uzdrowienie matki Sacerdosa, która wcześniej za przykładem syna odmieniła swoje życie, a podczas translacji jego ciała na miejsce spoczynku odzyskała wzrok, znowu przywodzi hagiografowi na myśl św. Marcina, który swoją matkę poganek zdołał nawrócić na drogę prawdziwej wiary<sup>66</sup>. Opisuując pogrzeb świętego pasterza Limoges Hugo powstrzymuje się od jednoznacznych wskazówek, tak jak Sulpicjusz Sewer podkreśla przecież wielką liczbę uczestników uroczystości i podobną do odmalowanej przez Marcinowego biografę ich emocjonalną ambiwalencję: pomieszanie żalu i (pobożnej) radości<sup>67</sup>.

W „Żywotach” św. Marcina z Vertou i św. Sacerdosa brakuje dopowiedzeń: nie twierdzi się, że ich bohaterowie byli równi sławnemu biskupowi Tours. Ewidentne, nadto oznajmione wprost podobieństwo między nimi, a szczególnie ich podobieństwo w obliczu śmierci nie mogło być jednak odbiorcom z epoki obojętne. Z pomocą innego tekstu Letalda z Micy da się pokazać, że przynajmniej niektórzy rzeczywiście skłonni byli traktować taką analogię jako przesłankę na rzecz tezy o równej godności orędowników.

„Żywot św. Juliana” (BHL 4544) — pierwszego biskupa Le Mans, Letald opracował w początkach XI w. (po r. 1004) na zlecenie ówczesnego pasterza tej diecezji Avesgauda<sup>68</sup>. Tekst od dawna intryguje badaczy jako pomnik rzadkiego w ówczesnej hagiografii krytycyzmu<sup>69</sup>. Jego twórca ośmielił się bowiem odrzucić twierdzenie o apostołskich początkach biskupstwa Le Mans. Tytułował wprawdzie św. Juliana

*Martinus, Turonum Archiepiscopus, mergos a praeda fluminis prohibuit, et rapacem ingluviem eorum compescuit. Paruerunt volatilia Martini praeceptis; obtemperant adhuc accipitres Sacerdotis famuli Dei interdictis.*

<sup>64</sup> Sulpicjusz Sewer, *Epist.*, III, 9–11, s. 338–30; Hugo z Fleury, *Vita et miracula s. Sacerdotis*, c. 15–16, s. 16. Opisuując ból uczniów Sacerdosa Hugo także pod względem stylistycznym wzoruje się na relacji Sulpicjusza Sewera. Zwraca uwagę identyczna forma retorycznych pytań oraz koincydencje werbalne, cf. Sulpicjusz Sewer, *Epist.*, III, 10, s. 338: *Cur nos, pater, deseris? aut cui nos desolatos relinquis?*; Hugo z Fleury, *Vita et miracula s. Sacerdotis*, c. 16, s. 16: *Cur nos, Pater dulcissime, relinquis orphanos?*. Również tę zależność spostrzegł już M. Maniti us, op. cit., t. III, s. 521.

<sup>65</sup> Sulpicjusz Sewer, *Epist.*, III, 17, s. 342; Hugo z Fleury, *Vita et miracula s. Sacerdotis*, c. 15, s. 16.

<sup>66</sup> Hugo z Fleury, *Vita et miracula s. Sacerdotis*, c. 16, s. 16: *Nunc sicut in altero miraculo fecimus, dilectum Domini Sacerdotem Beatissimo Martino Turonum Archiepiscopo comparemus. Martinus matrem suam a gentilitatis convertit errore, Sacerdos Praesul sanctissimus exemplo continentiae provocavit matrem ad emendationem vitae: ille per fidem matrem illuminavit intrinsecus, hic illuminavit extrinsecus ad laudem et gloriam Domini nostri Jesu Christi.* Cf. Sulpicjusz Sewer, *Vita s. Martini*, 6, 3. s. 264: *matrem gentilitatis absolvit errore.* M. Maniti us, op. cit., t. III, s. 521.

<sup>67</sup> Hugo z Fleury, *Vita et miracula s. Sacerdotis*, c. 18, s. 17. Cf. Sulpicjusz Sewer, *Epist.*, III, 18–20, s. 342–344.

<sup>68</sup> *Vita s. Iuliani auctore Lethaldo monacho*, AASS, Ianuarii t. II, s. 762–767, 1152 [cyt. dalej: Letald z Micy, *Vita s. Iuliani*].

<sup>69</sup> Na temat BHL 4544, vide m.in. M. Maniti us, op. cit., t. II, s. 429; K. Schreiner, „Discrimen veri ac falsi”. *Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters*, „Archiv für Kirchengeschichte” t. XLVIII, 1966, s. 1–53, vide s. 28 n.; T. Head, *Hagiography*, s. 86–89, 224 n.; F. Brunhölzl, op. cit., s. 196 nn.; Sz. Wiczeorek, *Twórczość hagiograficzna*, rozdz. V, s. 271–339.

„apostołem”, ale uzasadniał to jego działalnością misyjną, a nie zmyśloną w IX w. chronologią. W tym miejscu „Vita s. Iuliani” zasługuje jednak na uwagę z innego powodu. W finale utworu bohater staje do spektakularnego, prestiżowego pojedynku ze św. Marcinem z Tours. Tym razem tezę o równej godności orędowników hagiograf formułuje zupełnie otwarcie.

Warto zauważyć, że nie robi tego przy pierwszej nadarzającej się okazji. W „Żywocie św. Juliana” widać pewne podobieństwa do dokonań sławnego biskupa Tours, których Letald nie komentuje, jakby pozostawiał je wyłącznie spostrzegawczości czytelników<sup>70</sup>. Być może, po prostu nie uważa ich za znaczące. Tak czy inaczej, właściwym preludem do wygłoszenia i efektownego uzasadnienia swojej tezy czyni dopiero — podobnie jak w poprzednio cytowanych przykładach — opis okoliczności śmierci bohatera. I tym razem łudząco przypominają one ostatnie chwile św. Marcina z Tours<sup>71</sup>. Dostrzeżenie materialnych analogii hagiograf ułatwia odbiorcom z pomocą niewielkich werbalnych zapożyczeń z dzieła Sulpicjusza Sewera<sup>72</sup>. Czerpie zeń jeszcze obficie przedstawiając następnie okazały pogrzeb św. Juliana<sup>73</sup>. W tym miejscu decyduje się zresztą odkryć karty i wprost oznajmia o podobieństwie uroczystości pogrzebowych obu orędowników<sup>74</sup>.

O tym, jak rozumieli taką analogię czytelnicy z epoki, przekonuje ponad wszelką wątpliwość kolejne zdanie opowieści. „Lecz niech się nikt przypadkiem nie obrusza, że Juliana zrównałem z Marcinem, [ty] który to mówisz, jeśli właściwie [rzecz] ocenisz, dostrzec możesz, że obaj dokonali [rzeczy] podobnych”<sup>75</sup> — oświadcza hagiograf. Tezę o równości obu świętych uzasadnia następnie za pomocą pięciu paraleli zestawiających wybrane fakty z ich życia. Jego wywód okazuje się przewrotny: paralele nie zawsze wydobywają rzeczywiste zbieżności obydwu życiorysów. Autor stara się raczej umiejętnie podkreślać wzajemne różnice tak, by w porównaniu z Marcinem Julian wypadł zdecydowanie korzystniej.

<sup>70</sup> Mowa w szczególności o okolicznościach drugiego z dokonanych za sprawą św. Juliana wskrzeszeń, Letald z Micy, *Vita s. Iuliani*, c. 14, s. 764. Przywodzą one na myśl historię podobnego cudu opisanego przez Sulpicjusza Sewera, *Dialogi*, II, 4, 4–9, s. 234–236. Tak jak Marcin, Julian napotyka tłum pogan, i tym razem zmarły okazuje się jedynym synem, i tym razem święty oddaje się modlitwie, a po dokonaniu cudu czyni nowonawróconych katechumenami (nawrócenie pogan stanowi w obu wypadkach motyw działania). Werbalne zbieżności w obu narracjach wydają się jednak skromne, cf. Sulpicjusz Sewer, *Dialogi*, II, 4, 8, s. 236: *Tum vero multitudo omnis, in caelum clamore sublato, Christum Deum fateri*; Letald z Micy, *Vita s. Iuliani*, c. 14, s. 764: *At vero cunctorum clamore in caelum sublato, Christus ab omnibus magnificatur, Christus verus Deus praedicatur* [podkr. Sz. W.]

<sup>71</sup> A. L e d r u, *La mort de saint Julien à Saint-Marceau*, „La Province du Maine” t. XIV, 1906, s. 273–283, 305–311, vide s. 281 n.; idem, *Les premiers temps de l'Église du Mans. Légende et histoire. Les origines*, Le Mans 1913, s. 184 nn.

<sup>72</sup> Letald z Micy, *Vita s. Iuliani*, c. 25–26, s. 766. Cf. Sulpicjusz Sewer, *Epist.*, III, 6 nn., s. 336 nn., 15, s. 342.

<sup>73</sup> Letald z Micy, *Vita s. Iuliani*, c. 26, s. 766. Cf. Sulpicjusz Sewer, *Epist.*, III, 18, s. 342. Podobieństwa te dostrzegli już A. L e d r u, *Les premiers temps*, s. 188 oraz M. M a n i t i u s, op. cit., t. II, s. 431.

<sup>74</sup> Letald z Micy, *Vita s. Iuliani*, c. 26, s. 766.

<sup>75</sup> Letald z Micy, *Vita s. Iuliani*, c. 27, s. 766: *Sed ne quis forte moveatur, quod Iulianum Martino aequi-paraverim; qui hoc dicis, si recte percenseas, pene similia ab utroque potes videre completa*.

Znamienna wydaje się w tym względzie już pierwsza z rzekomych analogii. Zręczna retoryczna sztuczka pozwala Letaldowi zestawić apostołską działalność bohatera z powszechnie znanym aktem Marcinowego miłosierdzia (mowa oczywiście o obdarowaniu biedaka u wrót Amiens połową własnego płaszcza)<sup>76</sup>. Św. Julian, który „płaszczem wiary” okrywa nie jednego, lecz tysiące ludzi, bez trudu wychodzi zwycięsko z takiego porównania. Tym łatwiej, że hagiograf całkowicie przemilcza znane skądinąd misyjne zasługi św. Marcina.

Biskup Le Mans triumfuje również w kolejnej paraleli. Letald przypomina bowiem, że o ile przyszły pasterz Tours prowadził z początku życie pustelnicze i w samotności delectował się Boską słodyczą, św. Julian powodowany troską o zbawienie dusz stanął do „otwartej walki” (z grzesznym światem)<sup>77</sup>. Trudno tu dostrzec podobieństwo. Przeciwnie, chcąc podkreślić altruizm i odwagę, a więc wyższość Juliana, hagiograf z rozmysłem akcentuje różnicę. Nie bardzo liczy się przy tym z faktami: ponownie ignoruje misyjną aktywność Marcina, pomija także wywody Sulpicjusza Sewera, który przedkładając swego bohatera ponad egipskich pustelników chwalił go właśnie za walkę *in iniquo loco*, tj. nie w błogim odosobnieniu, lecz pośród codziennych zmagania z grzesznymi ludźmi<sup>78</sup>.

Nie mniej tendencyjna okazuje się trzecia analogia. Wspólny biografom obu orędowników fakt ich wyniesienia do godności biskupiej hagiograf przywołuje w sposób osobliwy: tak jakby przeciwstawiał wybór Marcina przez mieszkańców Tours Boskiemu powołaniu pierwszego biskupa Le Mans<sup>79</sup>. Korzysta jednocześnie z okazji, by przypomnieć czytelnikom o apostołskiej godności Juliana, ani słowem nie wspominając o podobnych aspiracjach jego sławnego rywala. Czcielieli tego ostatniego skonstruowana w ten sposób „analogia” musiała z pewnością oburzać: już Sulpicjusz Sewer postrzegał wolę ludu właśnie jako wyraz przychylności Stwórcy<sup>80</sup>, już on uważał Marcina za podobnego apostoła<sup>81</sup>.

Jako czwartą paralelę hagiograf wskazuje równą liczbę wskrzeszeń (trzy) dokonanych za sprawą obu orędowników<sup>82</sup>. Tak ewidentna zbieżność wyróżnia się na tle

<sup>76</sup> Letald z Micy, *Vita s. Iuliani*, c. 27, s. 766: *Martinus adhuc catechumenus algentem pauperem divisa chlamyde vestivit: Iulianus fide robustus tot millia veterem hominem exuta, fidei veste contextit*. Letald po części cytuje tu słowa wypowiedziane w wizji Marcina przez Chrystusa, Sulpicjusz Sewer, *Vita s. Martini*, 3, 3, s. 258: *Martinus adhuc catechumenus hac me veste contextit*.

<sup>77</sup> Letald z Micy, *Vita s. Iuliani*, c. 27, s. 766: *Martinus primo solitariam delegit vitam, ut Christi dulcedine singulariter fruereetur: Iulianus apertam expetiit pugnam, ut multorum animas lucraretur*.

<sup>78</sup> Sulpicjusz Sewer, *Dialogi*, I, 24, 2–4, s. 198–200.

<sup>79</sup> Letald z Micy, *Vita s. Iuliani*, c. 27, s. 766: *Martinus ad episcopatum a Turonensibus raptus est: Iulianus Cenomannensibus a Deo Pontifex, quin imo et Apostolus, destinatus est*.

<sup>80</sup> Sulpicjusz Sewer, *Vita s. Martini*, 9, 4 nn., s. 272.

<sup>81</sup> Idem, *Dialogi*, II, 5, 2, s. 238: *Meritoque hunc [sc. Martinum] iste Sulpicius apostolis conparat et prophetis, quem per omnia illis esse consimilem fidei virtus ac virtutum opera testantur*. Cf. idem, *Vita Martini*, 7, 7, s. 268: *qui [Martinus] sanctus iam ab omnibus habebatur, potens etiam et vere apostolicus haberetur*; ibidem, 20, 1, s. 294; idem, *Epist.*, I, 5, s. 318; *Epist.*, II, 8, s. 328, oraz idem, *Chronicon*, wyd. C. Halma, *Sulpicii Severi libri qui supersunt*, „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum” t. I, Vindobonae 1866, s. 1–105, vide II, 50, s. 103.

<sup>82</sup> Letald z Micy, *Vita s. Iuliani*, c. 27, s. 766: *Martinus in virtute Trinitatis Deificae trium mortuorum est magnificus suscitator: Iulianus totidem ad vitam revocans mortuos, toties mortis exstitit victor*. Słowa odnie-

dotychczasowych zestawień, stanowiąc materialną, a nie wyłącznie retoryczną przesłankę końcowej konkluzji. Porównanie ostatnie, w którym autor powraca do tezy o podobieństwie uroczystości pogrzebowych obydwu świętych, na pozór również uchodzić może za remisowe, chociaż na płaszczyźnie czysto retorycznej kondukt Juliana złożony z tych, „którzy posiadli już niebo”, wydaje się odrobinę bardziej godny od Marcinowego, złożonego z ludzi, „którzy zwyciężyli świat”<sup>83</sup>.

W podsumowaniu Letald sięga jeszcze po dodatkowy argument: podkreśla łączącą obu świętych wspólnotę wiary, ich służbę jednemu Bogu. W ślad za tym otwarcie formułuje tezę o równości ich dokonań wraz z postulatami „równej czci i sławy”, jaką winni się cieszyć<sup>84</sup>. Konstrukcja wyводу sprawia, że taki wniosek wydaje się nadspodziewanie umiarkowany. Uwiedziony retoryką hagiografa czytelnik oczekiwałby raczej konstatacji o wyższości Juliana! Owa powściągliwość konkluzji to przecież tylko pozór. W rzeczywistości, tj. wobec sławy znanego w całym świecie rywala, nawet ten remisowy werdykt uznać trzeba za tezę nader śmiałą, a jeśli ją przyjąć: za wielki sukces pierwszego biskupa Le Mans.

Dla gorliwych czcicieli Juliana mankamenty zacytowanej argumentacji (jej w znacznej mierze retoryczny charakter, nadto pewne nadużycia w stosunku do osoby św. Marcina) — jeśli w ogóle je dostrzegali — nie miały z pewnością znaczenia. Sam hagiograf (fachowiec z zewnątrz) musiał być ich raczej świadom. On także usiłował je zapewne pobożnie zracjonalizować, wydaje się jednak, że nie zdołał stłumić wszystkich obaw. Zwraca uwagę fakt, że w omówionych paralelach wypowiedzi dotyczące Marcina oparte zostały w sporej części na cytatach z uznanych pierwowzorów (głównie z pism Sulpicjusza Sewera). Trudno tu o pewność, powstaje przecież wrażenie, jakby autor starał się w ten sposób zabezpieczyć przed ewentualnymi zarzutami o nieuczciwe traktowanie konkurenta, jakby — pisząc o biskupie Tours nie własnymi, lecz powszechnie znanymi i akceptowanymi słowami — odsuwał od siebie posądzenia o uwłaczanie Marcinowej czci.

Bardzo podobne tezy jak w „Żywocie św. Juliana z Le Mans”, ale nieco odmienną strategię argumentacji, odnaleźć można w spisanych ok. 1070 r. „Cudach św. Aniana” (BHL 476b) — jednego z pierwszych biskupów Orleanu<sup>85</sup>. Również anoni-

sione w tym miejscu do św. Marcina pochodzą ze znanego responsorium, cf. *Corpus antiphonarium officii*, wyd. R.-J. H e s b e r t, t. IV („Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes” t. X), Roma 1970, nr 6825, s. 207: *Hic est Martinus, electus Dei pontifex, cui Dominus post apostolos tantam gratiam conferre dignatus est, ut in virtute Trinitatis deificae mereretur fieri trium mortuorum suscitator magnificus.*

<sup>83</sup> Letald z Micy, *Vita s. Iuliani*, c. 27, s. 766: *Martini corpus ii qui ductu eius mundum vicerant, prosequuntur: Iuliani exequiis hi, qui eo duce caelestia iam tenebant, famulantur.* Konstruując tę ostatnią paralelę Letald odwołuje się bezpośrednio do opisu pogrzebu św. Marcina pióra Sulpicjusza Sewera, *Epist.*, III, 20, s. 344: *Martini corpus hi, qui mundum ductu illius vicerant, prosequuntur.*

<sup>84</sup> Letald z Micy, *Vita s. Iuliani*, c. 27, s. 766: *Quid plura? uni Regi militarunt, uni Domino servierunt, uno Spiritu sanctificati sunt, supra petram unius fidei fundati sunt. Restat ergo ut par eis honor et gloria quos virtutis actio pares in Christi constituit disciplina.* Cf. *La Règle de saint Benoît*, wyd. A. de Vogüé, J. Neufville, t. I-II, „Sources Chrétiennes” nr 181-182, Paris 1972, c. 61, 10, s. 638: *quia in omni loco uni Domino servitur, uni Regi militatur.* Być może, w stwierdzeniu Letalda dostrzec wolno polemiczne odniesienie do słów Sulpicjusza Sewera, który wywodząc o wyższości św. Marcina pisał: *etsi omnium una victoria est, non potest omnium esse par gloria*, Sulpicjusz Sewer, *Dialogi*, I, 24, 5, s. 200.

<sup>85</sup> G. R e n a u d, *Les miracles de saint Aignan d'Orléans. XIe siècle*, „Analecta Bollandiana” t. XCIV,

mowy autor tego dzieła — najpewniej kanonik od Św. Aniana w Orleanie — uważał swego bohatera za apostoła, również on postanowił zarazem udowodnić, że bliski mu patron nie ustępuje godnością temu, który — jak stąd wynika — wydać się musiał najgroźniejszym rywalem: św. Marcinowi z Tours.

Porządek wywodu sprawia wrażenie starannie przemyślanego. O tym, że św. Anianus nie zasługuje na miano zwykłego wyznawcy, lecz zalicza się do grona apostołów, autor informuje już w prologu<sup>86</sup>. W kolejnych rozdziałach stara się konsekwentnie podnosić prestiż bohatera w relacji do innych orędowników. Rozpoczyna od przypomnienia, że wśród wszystkich współczesnych sobie biskupów jeden tylko Anianus zdołał — z woli Bożej — ocalić swój lud przed najazdem Hunów. Z opowiastki wynika, że nie dokazał tego m.in. przywołany z imienia św. Arnulf z Metz<sup>87</sup>. W następnym rozdziale biskup Orleanu współdziała z samym św. Piotrem, by z jego pomocą zapewnić zwycięstwo Aecjuszowi<sup>88</sup>. Hagiograf — rzecz jasna — skwapliwie akcentuje owe apostołskie koneksje i *expressis verbis* przedkłada bohatera ponad innych świętych<sup>89</sup>. Zaanonsowaną we wstępie śmiałą tezę formułuje jednak dopiero po chwili: w finale opowieści o niezwykłych odwiedzinach, jakie na wieść o cudach św. Aniana złożył u jego grobu nie kto inny jak właśnie Marcin z Tours. Ku przerażeniu obecnych pozdrowienie wygłoszone przez dostojnego gościa nie pozostało bez echa: z wnętrza grobowca dała się słyszeć odpowiedź gospodarza. Ochłonawszy św. Marcin miał osobiście wystawiać zasługi Aniana, co więcej: siebie samego powierzył przy tym jego modlitwom<sup>90</sup>. Całą historię hagiograf opatruje znamienym komentarzem. Sławi Zbawiciela za „cud wiecznej nieśmiertelności” objawiony w osobie Aniana oraz za „łaskę miłości do dobrych” ukazaną w postawie Marcina<sup>91</sup>. Rzecz o tyle fra-

---

1976, s. 245–274, edycja tekstu [cyt. dalej: *Miracula s. Anian*] na s. 256–274, w sprawie jego autorstwa i datacji, vide wstęp wydawcy, s. 253 n. Na temat kultu i hagiografii św. Aniana, vide też m.in. eadem, *Saint Aignan et sa legende, les „vies” et les „miracles”*, „Bulletin de la Société archéologique et historique de l’Orléanais”, nr XLIX, 1978, [wyd.: 1979], s. 83–109; T. H e a d, *Hagiography*, passim; S. T a d a, *The cult of St. Anianus in the carolingian period*, „The Catholic Historical Review” t. XCI, 2005, nr 3, s. 424–437.

<sup>86</sup> *Miracula s. Aniani, prolog.*, s. 256: *sed et ceterarum omnium virtutum provectio et claritas, tum supra confessorum ordinem [Anianum] extulit, tum in apostolorum ordine collocavit.*

<sup>87</sup> Ibidem, c. 1, s. 256–258.

<sup>88</sup> Ibidem, c. 2, s. 258 n.

<sup>89</sup> Ibidem, c. 2, s. 259: *O quam venerandus, quam admirabilis est vir iste sanctus Anianus qui, inter homines adhuc corporaliter degens, spiritaliter iam apostolis loquitur! O quanti meriti quantaque est dignitatis qui — quod nulli sanctorum concessum est — ab ingruenti Hunnorum persecutione plebem suam sanctis precibus eripuit.* Dalej w krótszej z dwóch zachowanych redakcji tekstu przeczytać można m.in.: *huic patri et pastori nostro, prae ceteris sanctis — quantum fas est credere — collatum est a Domino ut omnes qui, ex toto corde, poscunt eius largitiones mox exaudiantur*, w dłuższej zaś: *Huic patri et pastori nostro, pre ceteris sanctis, quantum fas est credere, collatum est a Domino ut nulla ovium suarum pereat [...] Huic peculiariter est concessum a Domino ut omnes qui ex toto corde poscunt eius largitiones mox exaudiantur.*

<sup>90</sup> Ibidem, c. 4, s. 260 n. G. Renaud sądzi, że opowiadanie stanowi adaptację podobnej historii opisaną przez Grzegorza z Tours, której bohaterami byli św. św. Marcin i Gacjan, G. R e n a u d, *Les miracles*, s. 260 przyp. 3; eadem, *Saint Aignan*, s. 93. Cf. *Gregorii episcopi Tironensis Liber in gloria confessorum*, wyd. B. K r u s c h, MGH SRM t. I, cz. 2, Hannoverae 1885, c. 4, s. 301.

<sup>91</sup> *Miracula s. Aniani*, c. 4, s. 261. Jak pokazała G. Renaud, pod względem stylistycznym autor wzoruje się w tym miejscu na jednym z kazań Fulgencjusza z Ruspe, ibidem, s. 261 przyp. 2.



pująca, że owi „dobrzy” to w świetle opowieści nikt inny jak sam Anianus! W ostatnim zdaniu autor posuwa się jeszcze dalej. Otwarcie oznajmia o tożsamer, a co więcej prawdziwie apostołskiej godności obu herosów: „Obaj mężowie święci, obaj apostołscy, obydwaj wyrosli ponad grono wyznawców, obydwaj w poczet apostołów [zostali] zaliczeni”<sup>92</sup>.

Czytelnika z innej epoki uderza najpierw chronologiczne nieprawdopodobieństwo anegdoty. Wynika z niej jednoznacznie, że Anianus żył wcześniej od Marcina. Anonim wydaje się to wręcz podkreślać, już w pierwszych słowach zaznaczając, że opisana wizyta nastąpiła długo po śmierci bohatera (*post multum vero temporis*)<sup>93</sup>. Skądinąd wiadomo, że rzeczywistość wyglądała inaczej: biskup Orleanu zmarł w istocie ponad 50 lat po Marcinie<sup>94</sup>. „Pomyłka” hagiografa tylko z pozoru mogłaby uchodzić za prosty skutek chronologicznej ignorancji, czy dezynwoltury. Jak się za chwilę okaże, stanowi ona kolejny element przemyślanej konstrukcji.

Nie mniej intrygujący wydaje się fakt, że w oczach autora historyjka stanowi — przynajmniej do pewnego stopnia — oparcie dla przytoczonego właśnie końcowego wniosku (skoro na jej kanwie został sformułowany). Wolno się domyślać, że zdaniem Anonima ktoś, kogo považał i czcił sam Marcin z Tours, nie mógł być od niego gorszy. Podobne rozumowanie nie było zapewne obce i innym współczesnym hagiografom, którzy — unikając dopowiedzeń — przypisywali swoim bohaterom uznanie i cześć ze strony bardziej sławnych orędowników<sup>95</sup>. Z punktu widzenia prestiżu danego świętego trudno uznać taki zabieg za obojętny.

Anonimowy twórca „Cudów św. Aniana” zdawał sobie jednak sprawę, że opowiedziana anegdota jedynie w części uzasadnia postawioną tezę. Aby przekonać niedowiarków, posłużył się argumentem nie do zbicia: apokaliptyczną wizją pewnego niezidentyfikowanego z imienia anachorety<sup>96</sup>. Ten ujrzeć miał Królestwo Niebieskie, a w nim m.in. zastępy świętych: patriarchów, proroków i apostołów. Wśród tych ostatnich dostrzegł dwie dodatkowe postacie. Zdziwiony zapytał o nie towarzyszących mu aniołów. Ci wyjaśnili, że owi dwaj mężowie to właśnie „Anianus i Marcin,

<sup>92</sup> *Miracula s. Aniani*, s. 261: *Uterque vir sanctus, uterque vir apostolicus, ambo confessorum collegium supergressi, ambo in apostolorum ordine collocati.*

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 260.

<sup>94</sup> Na problem zwróciła uwagę G. Renaud, *Les miracles*, s. 260 przyp. 3; eadem, *Saint Aignan*, s. 93.

<sup>95</sup> Przykład, jaki można w tym miejscu przywołać (jeszcze z X w.), pochodzi z innego regionu Galii. Czytelnicy opracowanego przez Adsona z Montier-en-Der „Żywota św. Mansuetusa” (BHL 5209) — tekstu którego fikcyjny charakter zdaje się sugerować w prologu już sam autor — dowiadywali się, że św. Marcin z Tours (*toto orbe, ut notum est, famosissimus* — jak przedstawia go hagiograf) miał w zwyczaju nawiedzać grób pierwszego biskupa Toul, a raz nawet wraz z nim skutecznie orędownął w intencji pewnej grzesznej duszy, *Adsonis Dervensis, Vita s. Mansueti*, wyd. M. Gouillet, *Adsonis Dervensis Opera hagiographica*, „Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis” t. CXCVIII, Turnhout 2003, s. 129–170, vide c. 15, s. 152 n. Na temat osobliwego prologu, którym Adso poprzedził swoje dzieło, vide zwłaszcza F. Brunhölzl, „*Adsonis Columbinus*” oder von der Wahrheit, vom Schwindel und von der Literatur, [w:] *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica, München, 16–19. September 1986*, cz. I, MGH Schriften t. XXXIII, 1, Hannover 1988, s. 153–163.

<sup>96</sup> *Miracula s. Aniani*, c. 5, s. 261 n. Hagiograf rozpoczyna słowami: *Sed ne hoc videatur incredibile cuique infideli animae, proferatur in medium visio cuiusdam anachoritae*, *ibidem*, s. 261.

którzy w niebiesiech włączeni zostali do grona apostołów, ponieważ na ziemi wiedli żywot anielski i apostołski”, że ze względu na życie zgodne z Bożymi przykazaniami oraz pragnienie męczeństwa, obaj oni wyniesieni zostali także ponad męczenników<sup>97</sup>. W usta aniołów hagiograf włożył również stwierdzenie, na którym musiało mu specjalnie zależeć, pozwalało bowiem stawiać Aniana o krok przed Marcinem. Zastrzegając, że obydwu orędownikom przynależy równa chwała, jako że są jednego Ducha i jednej wiary, Boży posłańcy oświadczyli, że pierwszy w porządku (*prior in ordine*) jest jednak ten, który działał wcześniej i wcześniej dostąpił odkupienia<sup>98</sup>. To w tym miejscu dopiero okazuje się, jak ważne było dla autora uczynienie Aniana starszym od Marcina! Najwytrwalszym oponentom miało zapewne zamknąć usta końcowe zdanie anielskiego wywodu: żaden ze świętych nie zazdrości obu wymienionym ich chwały, jeden jest bowiem Bóg „ponad wszystkimi i we wszystkich”<sup>99</sup>.

Wolno sądzić, że tym ostatnim stwierdzeniem anonimowy piewca cudów św. Aniana zjednałby sobie także pozostałych cytowanych wyżej hagiografów. Co do zasady, wszyscy oni z pewnością zgodziliby się, że o żadnej konkurencji, czy rywalizacji między świętymi nie może być mowy. Mieszkańcy Królestwa Niebieskiego bytują wszak w doskonałej harmonii i ustalonym przez Stwórcę porządku. Przywoływani autorzy zapytani o cel swojej pracy wskazałoby najpewniej jedynie uświadomienie współczesnym owego należytego, właściwego Niebiosom ładu...

Kosztowało ich to wiele trudu. Zreferowane przykłady — jakkolwiek nie tak przecież liczne — ukazują niemały arsenał środków służących do podnoszenia prestiżu bohatera narażonego na presję ze strony sławniejszego rywala. Od ledwie dostrzegalnych, rzuconych jakby mimochodem dygresji aż po rozbudowane konstrukcje podporządkowane udowodnieniu jednej jedynej tezy. Tę nie zawsze sformułowano wprost, dopowiedzenia pozostawiając niekiedy wyłącznie domyślności czytelników. Stosowano różne strategie argumentacji. Jedni woleli przekonywać wyłącznie z pomocą suchych, acz odpowiednio dobranych faktów. Inni wspierali się także efektywnym retorycznym wywodem. Jedni występowali we własnym imieniu, inni woleli przemawiać ustami aniołów. Prace tych odważniejszych, argumentujących otwarcie, stanowią nieodmiennie cenną wskazówkę dla interpretacji dzieł tych, którym drżenie ręki nie pozwoliło dopowiedzieć myśli do końca. Oczywiście, nie wszyscy uderzali *fair*. Miłość do własnego bohatera skłaniała czasem — zwłaszcza wobec wyraźnej dysproporcji sił — do różnego rodzaju nadużyć na szkodę sławnego rywala. Trzeba tylko pamiętać, że to co postronny obserwator skłonny jest uznać za chwyt poniżej pasa, u oddanego apologety nie musiało wcale budzić wątpliwości. Jeśli te ostatnie w ogóle się pojawiały, zwyciężał je zapewne ów płomienny afekt wobec sławionego herosa ułatwiający zracjonalizowanie nawet bardzo śmiałych twierdzeń.

<sup>97</sup> Ibidem, s. 262.

<sup>98</sup> Ibidem: *Et qui prior enituit in certamine prior in remuneratione, prior in ordine, qui vero tempore posterior loco inferior; unius tamen et paris gloriae, paris et meriti, quia unus fuit semper spiritus in eis et una fides.*

<sup>99</sup> Warto odnotować, że w następnym rozdziale hagiograf podaje jeszcze jeden argument na rzecz tezy o apostołskiej godności bohatera: późniejszą translację relikwii Aniana do kościoła pod wezwaniem św. Piotra. Komentuje ją w sposób następujący: *Quod nimirum constat factum divina providente clementia ut cuius animam Petrus collegam habebat in caelis, ipsius corpori Petri memoria sociaretur in terris*, ibidem, c. 6, s. 262.

Krótkiego komentarza wymaga inne jeszcze spostrzeżenie. Autorzy, którzy za swą strategię przyjęli wykazanie istotnych podobieństw między bohaterem i św. Marcinem, zdają się przywiązywać szczególną wagę do ostatnich chwil ich ziemskiej wędrówki. Rzecz można by na pozór bagatelizować, przypominając, że okoliczności śmierci św. Marcina stały się jednym z głównych wzorców umierania naśladowanych w średniowiecznej hagiografii monastycznej<sup>100</sup>. Wszystkich omówionych wyżej analogii nie da się jednak sprowadzić do rzędu banalnych toposów (dość wspomnieć, że w części idzie o zjawiska nadprzyrodzone). Moment śmierci zyskał sobie takie znaczenie raczej jako chwila prawdy i ostatecznej próby, adekwatne zwieńczenie całego żywota<sup>101</sup>. To dlatego stanowił najlepszą okazję do ujawnienia nobilitującego podobieństwa do wielkiego orędownika.

Z dotychczasowych badań nad rozwojem kultu św. Marcina zdaje się wynikać, że w porównaniu z okresem wcześniejszym, w X i XI w. nieco stracił on na znaczeniu<sup>102</sup>. Na pierwszy rzut oka w przywołanych wyżej świadectwach z epoki trudno dostrzec ów (niechby względny) regres. W tej sprawie prace „konkurencji” nie stanowią wprawdzie kryterium równie miarodajnego, jak wyniki badań nad ruchem pielgrzymkowym, czy też liczbą nadań i fundacji ku czci św. Marcina, wszelako w sposób mimowolny — a więc budzący zaufanie — wydają się zdradzać, że w sercach i umysłach ich twórców sławny biskup Tours wciąż jeszcze zajmował pozycję wyjątkową, pozostawał jednym z najważniejszych wzorców świętości, punktem odniesienia dla rzeszy innych orędowników. Taka konkluzja — acz w pewnej mierze niewątpliwie słuszna — wymaga jednak ważnego zastrzeżenia. W cytowanych wyżej przykładach zwraca również uwagę zaskakująca śmiałość, z jaką niektórzy hagiografowie zrównują swoich bohaterów ze św. Marcinem. Fakt, że coraz większa liczba wcale nie najgłośniejszych, a przeciwnie, cieszących się jedynie lokalnym kultem orędowników zaczyna pretendować do miana równych Marcinowi, może potwierdzać tezę, że w XI w. gwiazda tego ostatniego nie jaśniała już tak intensywnym, onieśmielającym blaskiem jak dawniej. Problem zasługuje na pewno na dalsze, szersze zakrojone badania.

---

<sup>100</sup> J. Leclercq, op. cit., s. 181; J. Dalarun, *La mort des saints fondateurs de Martin à François*, [w:] *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe–XIIIe siècle)*, „Collection de l’Ecole Française de Rome” t. CXLIX, Rome 1991, s. 193–215, vide zwłaszcza s. 196 nn. i przyp. 29.

<sup>101</sup> Cf. D. von der Nahmer, *Vom Tod des Heiligen*, „Regulae Benedicti Studia” t. XVII, 1992 (*Siebenter Internationaler Regula–Benedicti–Kongreß, Hofgeismar 10.–14. 10. 1990*), s. 139–161, zwłaszcza s. 157.

<sup>102</sup> E.–R. Vaucelle, *La Collégiale de Saint–Martin de Tours des origines à l’avènement des Valois (397–1328)*, Paris 1908, s. 157 nn. (przy czym badacz ten sygnalizuje problem niedostatku źródeł, ibidem, s. 162); Ch. Lelong, op. cit., s. 96 nn. Cf. też P.–A. Sigal, *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*, Paris 1974, s. 123. E. Ewig, *Der Martinskult im Frühmittelalter*, „Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte” t. XIV, 1962, s. 11–30, którego badania obejmują zasadniczo okres wcześniejszy (do ok. 900 r.), dostrzega osłabienie pozycji kultu św. Marcina już w IX w., ale konkluzja ta nie dotyczy zachodniej części państwa karolińskiego (ibidem, s. 27 nn.).

**In the Eyes of the Competition: St. Martin of Tours in the Hagiographic Writings from the Orleans Region (end of the 10th through the beginnings of the 12th century)**

Martin of Tours was frequently referred to by numerous hagiographical writings devoted to other saints. One finds him mentioned in the works of Letaldus of Micy: the *Vita* and the *Miracula* of St. Martin abbot of Vertou, the *Vita s. Eusicii* patron saint of the monastery in Selles-sur-Cher, the *Liber miraculorum sancti Maximini* abbot of Micy and the *Vita s. Iuliani* bishop of Le Mans. He is also to be found in the *Vita s. Benedicti* by Odo of Cluny; the *Sermo in festivitibus s. patris Benedicti* by Aimoinus of Fleury (all written at the end of the 10th and the beginning of the 11th century); in the anonymous *Miracula s. Aniani* bishop of Orleans (second half of the 11th century) and the *Vita, translatio et miracula s. Sacerdotis* by Hugh of Fleury (beginning of the 12th century). S. Wieczorek demonstrates that all the saints mentioned above, admittedly of local importance, were compared to St. Martin of Tours with the aim of adding to their splendour, among other by showing that they were not lesser — indeed sometimes greater patron saints than the Bishop of Tours. Apart from the contents Wieczorek also points to the literary aspects of those texts, sometimes dependant on the *Vita s. Martini Turonensis* of Sulpicius Severus. Wieczorek emphasizes that all these mentions and borrowings are clear proof of the popularity and strength of St. Martin's cult, while the occurrence of ideas that there can be more powerful patron saints than can Martin point to a relative weakening in the veneration of the Bishop of Tours in the 10th and the 11th centuries.