

D. TÓTH JUDIT

Szagrális tér és emlékezet az ókeresztény martürionokban

(Nyssai Szent Gergely 25. levele és Homíliája Szent Theodóros ünnepén)*

A martürionok¹ az ókeresztény kor mártírjainak emlékezetére és tiszteletére létrehozott, nem egységes építészeti elv alapján megalkotott, tényleges megvalósulásukban változatos formákat mutató szagrális építmények (sírtemplom, kápolna), amelyek a 320-as évektől, Nagy Konstantin császár törekvéseinek nyomán, jellemző megnyilvánulásai lettek a keresztény építészetnek, elsősorban keleten. Olyan, a kora keresztény kortól létező, kezdetben kicsi és egyszerű építmények vagy helyiségek ezek, amelyeket eredetileg a vértanúk sírja fölé emeltek, amely mint mártíromságuk és tárgyiasuló emlékezetük helye ünnepi kultusz és zarándoklatok tárgyává és céljává vált. Később, a konstantini fordulat után, de mindenekelőtt a 380-as évek második felétől inkább a mártírok relikviáit kezdték a meglévő vagy újonnan épített templomokba vinni, és nem a templomot a sír fölé építeni, ami egyrészt a szagrális helyek iránti kereslet növekedését is mutathatja, másrészt a tanúság helyének emlékezetét a tanúság emlékezetének helyévé változtatja át. Mindkét esetben gyakran alakultak ki körülöttük további sírok, a keresztény hívek ugyanis szívesen temetkeztek a mártírok (és szentek) földi maradványainak a közelébe.

* Jelen írás a *Szagrális helyek, terek és emlékezőskultúra* című konferencián (Magyar Vallástudományi Társaság, DE Néprajzi Tanszék MTA Néprajzi Kutatócsoport, MTA DAB Bölcséleti, Művészeti és Vallástudományi Szakbizottság, Debrecen, 2017. november 17.) elhangzott előadás továbbgondolt változata. A szöveg alakulásához hasznos szempontokkal járult hozzá a témáról az intézetünk régi magyar irodalmi doktori műhelyében tartott előadásom és az azt követő beszélgetés (2018. április 26.). Köszönöm Berta Erzsébet és Nagy Levente pontosító és kiegészítő javaslatait, valamint Terdik Szilveszter ötleteit is.

¹ A görög *martyrion* (tsz. *martyria*) és a latin *martyrium* (tsz. *martyria*) megnevezések magyar megfelelői (martürion, mártírium, memória) közül két okból használok a martürion változatot. Egyrészt, hogy ne legyen összetéveszthető a vértanúság értelmében használt mártírium szóval, másrészt, mert a latin eredetű memória megnevezés elsősorban a nyugati (latin nyelvű) kereszténység építményeire használatos. (Vö. még a mauzóleum megnevezéssel.) A *memoria*, az „emlékezet” a latin nyelvben etimológiai kapcsolatban áll a *monumentum*, „emlékhely” szóval, és mindkettő a *moneo* („emlékeztet”), valamint az *admonitio* („figyelmeztetés, intelem”) szavakkal. Vö. HAVAS László, *Róma mint emlékezőhely a világtörténelem egy kiemelkedő fordulópontján és a rákövetkező másfél században = Hereditas Litteraria Totius Graeco-Latinitatis*, szerk. HAVAS László, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2013, 9–55, főként 15. A martürion szó, amely eredetileg nem vonatkozott egy speciális építménytípusra, legfontosabb előfordulásaihoz és jelentésalakulásához a Septuagintában és az ókeresztény írásokban lásd Robert OUSTERHOUT, *The Temple, the Sepulchre, and the Martyrion of the Savior*, Gesta, 1990/1, 44–53, főként 50–51. Nyssai Gergely műveiben lásd *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, VI, hg. von der Forschungsstelle Gregor von Nyssa an der Westfälischen Wilhelms-Universität, bearb. Friedhelm MANN, Leiden – Boston, Brill, 2007, 245.

Az ókeresztény martírionok vallási kontextusa

A martírion mint építménytípus legfontosabb vallási kontextusát az ókeresztény mártírológia, mártírkultusz és annak „teológiája” adja, amellyel való kapcsolatát már a megnevezés is mutatja.² Bár a keresztény mártír fogalmának az a meghatározása, amit általában ma is használunk – hogy tudniillik mártír az a személy, aki tanúságot tesz és feláldozza az életét Istenért, Krisztusért, a hitért –, már viszonylag korán, a mártírakták közül a 156 tájára datált *Polykarpos mártíromsága* (Martyrium Polycarpi) című iratban megjelenik, a keresztények emlékező, történeteket alakító gesztusa nem zárul le itt: különböző műfajokban keletkezett iratokban, ünnepekben, szertartásokban, relikviák tiszteletében, templomok építésében folytatódik az emlékező és egyben értelmező folyamat, amelyben a mártírokon mint Krisztus imitálóin keresztül a martírionok mint építmények is fontos szerepet kapnak.

Annak az összetett folyamatnak a kutatásában, amelyet ókeresztény mártírológiának nevezünk, egyre inkább közhelynek számít az a felismerés, hogy a mártírt nem elsősorban önfeláldozó halála, hanem emlékezetének fenntartása teszi mártírrá,³ sőt vannak, akik egyenesen úgy fogalmazzák, hogy valójában nem az adott vértanúhoz kapcsolódó történelmi tényeknek van igazából jelentősége, hanem az emlékező közösség érdekeltiségének, amely megkonstruálja, jelentésekkel látja el és hagyományozza a történeteket, valamint a hozzájuk kapcsolódó kultuszeseeményeket. Az emlékezés szociológiájának nagyhatású teoretikusa, Maurice Halbwachs nyomán elindult, majd a Paul Ricoeur, Jan Assmann és mások megállapításai által megtermékenyített emlékezetkutatások⁴ szempontjait a mártírológiai kutatások terén is egyre többen hangsúlyozzák, például Elizabeth Anne Castelli, Vasiliki Limberis, vagy a magyarországi kutatók közül legutóbb Simon-Pesthy Monika és Nagy Levente.⁵ Mindezt röviden úgy summázhatjuk: „a mártír kultusza nem lesz, hanem megteremtik”.

² A martírion tulajdonképpen a mártírium „materializálódása”, anyagi testet öltése: Vasiliki M. LIMBERIS, *Architects of Piety: The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 53.

³ Már az első keresztény gyülekezeteknél megjelenik az *anamnésis* (emlékezés) parancsa: „Ezt tegyétek az én emlékezetemre.” (Lk 22,19), ami ebben az esetben az eucharisziára vonatkozik. A kora keresztény mártírológiai kutatásokhoz magyar nyelven lásd egy korábbi áttekintő írást: D. TÓTH Judit, *A kora keresztény mártíromság kérdései Boudewijn Dehandschutter kutatásainak tükrében*, *Studia Litteraria*, 2012/3–4, 267–280.

⁴ Maurice HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925; Paul RICOEUR, *Memory, History and Forgetting*, transl. Kathleen BLAMEY, David PELLAUER, Chicago – London, The University of Chicago Press, 2004; Jan ASSMANN, *A kulturális emlékezet: Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, ford. HIDAS Zoltán, Bp., Atlantisz, 1999.

⁵ Elizabeth A. CASTELLI, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, New York, Columbia University Press, 2004; LIMBERIS, *i. m.*; Monika PESTHY-SIMON, *Isaac, Iphigeneia, Ignatius: Martyrdom and Human Sacrifice*, Bp. – New York, Central European University Press, 2017. Lásd még ez utóbbi kötetről írott recenziómat: Vallástudományi Szemle, 2017/4, 161–169; NAGY Levente, *Pannoniai városok, mártírok ereklyék: Négy szenvedéstörténet helyszínei nyomában*, Pécs, Pécsi Történettudományért Kulturális Egyesület, 2012, 17–22. Vö. még Averil CAMERON, *Remaking the Past = Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, eds. Glen W. BOWERSOCK, Peter BROWN, Oleg GRABAR, Cambridge (MA) – London, Belknap Press of Harvard University Press, 1999, 1–20.

A keresztény mártírok emlékezete és kultusza (kiegészülve a már „csupán” életszent-ségükkel példát adó szentekével⁶) a 4. század egyháztörténeti és teológiai változásainak összetett folyamatában erősödött meg, a Nagy Konstantin nevéhez kapcsolt fordulat következtében, amelyet a keresztények végidővárása tekintetében törésvonalaként – a közeli végvárás és az ún. „praesentibus”, megvalósult eszkatológia „törésvonalaként” – is szoktak értelmezni, a vértanúk (továbbá a szentek) pedig éppen a bizonytalan idők-be kitolódott parúziával jelentettek kapcsolatot.⁷ A mártír emlékezete ugyanis mindig Krisztusé is, illetve megfordítva: Krisztus életének eseményei ráíródnak a mártír életének eseményeire. Krisztus és a mártír emlékezete egygyé válik majd a martürion ideológiájában, szimbolikus jelentéseiben is. A szakrális térben és időben, vagyis a mártír templomában és ünnepén nem a látvány esztétikai, hanem lelki-szellemi és ideológiai-pedagógiai hatása válik fontossá. A mártír mint üdvözült szent az örökkévalóság üdvösségének jelenlétéhez ad valamiféle hozzáférést a vallási-spirituális élményben részese-sülő híveknek.⁸

A közösségi emlékezetben valamilyen okból mártíroknak tekintett személyekre való emlékezés, alakjuk megidézése (amely elsősorban az ünnepeikben kollektíven átélhető és a térhez kapcsolódó időt jelentette) már csak ritkán volt lehetséges közvetlen és élő tapasztalat alapján, így meg kellett teremteni a közösségi emlékezet módjait, amelyek közvetítés és reprezentáció útján hozzáférhetővé tették azt a vallási tartalmat, amelyet képviseltek.⁹ Ráadásul a martürionok (és más építmények) esetében azt a kérdést is fel kell tennünk, hogyan, milyen módon van lehetőségük a nyelven túli kommunikációs médiumokként értelmezhető, ikonográfiai típusaikkal, formanyelvükkel előre megtervezett üzeneteket közvetítő képművészeteknek (jelen esetben elsősorban az építészetnek, festészetnek) eszméket, gondolatokat kifejezni. Ha az építészeti formának az értelem/jelentés hordozójának kell lennie, milyen speciális vagy általános értelmezés kapcsolható az adott formához? Milyen az építészet szimbolikus képi nyelve?¹⁰

⁶ Ahogy leegyszerűsítve mondhatjuk: minden – az emlékezetben azzá váló – mártír szent, de nem minden szent mártír. A mártírok kultusza azonban gyakran befolyásolta egy-egy kiváló, szentként tisztelt keresztény ember tiszteletét is, és olykor úgy tekintettek rájuk, mint a mártírookra. A mártír fogalmát a kappadokiai atyák is elasztikusan használták, például Nazianzosi Gergely az éhezőket és özvegyeket nevezte mártíroknak. További példák LIMBERIS, *i. m.*, 28, 31–34.

⁷ VANYÓ László, *Katekézis, költészet és ikonográfia a 4. században*, Bp., Jel, 1995, 15, vö. 19, 22.

⁸ Ezt a transzcendentális kapcsolatot valójában a mártír sírja vagy ereklyéje teremti meg, amely építészeti szempontból az apszis és a sírhely viszonyát is érinti. Erről lásd később.

⁹ Vö. GYÁNI Gábor, *A magyar „emlékezet helyei” és a traumatikus múlt = A magyar emlékezhelyek kutatásának elméleti és módszertani alapjai*, szerk. S. VARGA Pál, SZÁRAZ Orsolya, TAKÁCS Miklós, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2013, 27–35, főként 28. Vö. S. VARGA Pál, *Előszó = uo.*, 12.

¹⁰ OUSTERHOUT, *i. m.*, 44.

Nagy Konstantin építészeti programja mint kontextus

Az ókeresztény építészet történetében a fordulatot – mint sok egyéb dologban is – Nagy Konstantin megterése és uralkodása hozta el, aki a milánói ediktumnak nevezett, Licinius császárral kötött megállapodása (313) után még 24 évig élt (†337. május 22.), és a keresztény vallás naggyá tételét nem csupán az egyházi szervezet és hatalom megerősítésével, hanem ehhez kapcsolódóan építészeti projektjével, benne martüriónok építésével is szolgálta.¹¹ Betlehemben oktagonális alapú szentélyt építtetett a Születés Barlangja fölött, és ugyancsak az ő építészeti programjának része volt a jeruzsálemi Szent Sír Templom, amelynek központi része szintén egy martürión volt, és amelyet legkésőbb 380 körül a Feltámadás Templommal (Anastasis Rotunda) vettek körül. Szintén Konstantin építtette a konstantinápolyi Apostolok Templomát (saját sírhelyeül is szánva), amely kereszt formájú volt, fölötte kupolával, amely magának a császárnak a tizenkét apostol kenotáfiumával körülvevett sírját „koszorúzta” meg. Ugyanakkor keleten is épültek bazilikák, és fordítva: nyugaton is martüriónok.¹²

A keleti bazilikaépítészet legismertebb, szintén Nagy Konstantin kezdeményezésére épített, már említett példája, a jeruzsálemi Szent Sír Templom, amely jelen kontextusban azért is említésre méltó, mert a Templom legbelső, Krisztus sírja fölé épülő részét martüriónnak tekinthetjük.¹³ Megnevezésének a hagyománya megerősíti, hogy a martüriónnak a 4. században két, egymás mellett futó jelentését láthatjuk, amit szövegforrások is igazolnak, és az egyik jelentés éppen a Szent Sír Templom martürión-jellegű belső részéhez kapcsolható. A megnevezés azonosságán túl azért is érdemes a Szent Sír Templomra röviden rápillantani, mert a korabeli források összekapcsolják, együtt értelmezik az újjáépített, majd Kr. u. 70-ben ismét lerombolt salamoni Templommal, ami ilyen módon kiváló példája a funkciók áthelyeződésének, a szimbolikus asszociációk (ki)alakulásának is, egyszóval annak a vallási-szellemi kontextusnak, amelyben a mai értelemben vett martüriónok is elnyerik jelentésüket.¹⁴

¹¹ Az áttekinthetetlenül nagy irodalomból néhány fontosabb alapmunka: Richard KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Harmondsworth – Baltimore, Penguin Books, 1986⁴, 23–92; Uő, *Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art*, New York – London, New York University Press – University of London Press, 1969; Cecil STEWART, *Simpson's History of Architectural Development II: Early Christian, Byzantine and Romanesque Architecture*, London – New York – Toronto, Longmans, Green & Co., 1954.

¹² Leegyszerűsítés volna a bazilika-formát kizárólag a birodalom nyugati, a centrális formát pedig a keleti részéhez kapcsolni, hiszen az ellenkezőjére is bőven van példa. Továbbá maga a bazilika is épülhetett egy központi memóriatér köré, ahogy például a jeruzsálemi Szent Sír Templom is mutatja. A további példákat lásd a kora keresztény művészet összefoglaló munkáiban.

¹³ Vö. a memóriális bazilika (*basilica memorialis*) példáival. GUZSIK Tamás, *Szakraális terek funkcióelemzése I. Keresztény liturgiák építésze: 1. Róma és a keresztény kelet*.

<http://www.eptort.bme.hu/doc/szakral/szakral1.html#16> (Letöltés ideje: 2018. július 10.)

¹⁴ A korabeli források közül legjelentősebbnek mondható Caesareai Eusebiosnak, Nagy Konstantin biográfusának *Egyháztörténete (Historia Ecclesiasticae)*, valamint a császárról írott életrajza (*Vita Constantini*, főleg 3, 28; 4, 45), amelyek a császár Jeruzsálemet ismét fontos szent helyévé tevő építészeti programját vilá-

A korabeli szövegforrások – Caesareai Eusebios és Egeria beszámolóí, melyeket alá-támasztanak Jeruzsálemi Szent Kyrillos katekézisei is – szemléletesen mutatják a vallási funkciók összekapcsolását. A salamoni Templom és a Szent Sír Templom esetében a kapcsolat nem az építészeti elemek ismétlésében rejlik (a Szent Sír nem a Templom másolataként épült, ugyanakkor természetesen hasonlóságok is voltak¹⁵), hanem ennél összetettebb és bizonytalanabb összefüggésekről van szó, ahogy erre Ousterhout rámutat, és az asszociációk elsősorban a funkción alapulnak.¹⁶ Az összekapcsolásnak gazdag szimbolikus tartalma volt, asszociációk sorát nyithatta meg az odaérkező keresztények számára, szimbolizálva azt a változást, amely Istennek a régi, zsidókkal kötött szövetségétől az újhoz vezetett, és ezáltal megteremtette a zsidó és keresztény vallási elképzelések közötti folyamatosságot is. Ennek a kifejezésére meg kellett találni azokat az építészeti formákat, amelyek az általános vagy speciális jelentés/értelem hordozóivá tudtak válni,¹⁷ amit például az is mutat, hogy az ideológiai transzformáció által Krisztus sírja új frigyládává, a Szentek Szentjévé válhatott az új Templomban, a megelőzőnél nagyobb dicsőséggel, a 4. századi exegetikai szándékokkal összhangban.¹⁸

Az Eusebios, Kyrillos és Egeria által használt martürion szónak már a kezdetektől fogva előfordulhatott egy másik, a 4. század végére általánossá vált (és a modern kutatás által is használt) jelentése is: a mártír tanúságát jelölő, a tanúság helyén épült megszentelt épület, 'a mártírok kegyhelye'.¹⁹ A két, egymással összefüggő jelentés (és jelenség) közül bármelyiket is vizsgáljuk, ahhoz a részben művészetelméleti, részben építészeti problémához jutunk el, hogy a kereszténységnek – ahogy Richard Krautheimer fogalmaz – meg kellett találnia egy új, magasabb rendű építészetet, amely jellegében közösségi, anyagában kiváló, térbeosztásában és -elrendezésében pedig tágas.²⁰ Lényeges különbség azonban a megelőző és az új keresztény építészet között (akár elfogadja a régi formákat, akár újakat hoz létre), hogy az építményeknek minden esetben erős vallási tartalmuk, funkciójuk van; a tér vallási-liturgikus

gítják meg. Ez utóbbiban jelentős szerepe volt Nagy Konstantin anyjának, Helénának is, aki Jeruzsálemben megtalálni vélte Krisztus keresztfáját. (A legendához lásd Szókratész *Egyháztörténete* 1, 17 és VANYÓ, *i. m.*, 29–31.) Ugyancsak fontos szövegforrásunk *Egeria/Eteria útínaplójának* egy részlete (48, 1), amely a 4. század új térszervezése mellett az idő új „berendezésének” igényét is mutatja.

¹⁵ A hasonlóságok nem csupán az épületek építészeti megoldásaiban, hanem a szertartásokban is megmutatkoztak, például a Szent Sír Templom korai liturgikus szertartásának a részei követték a salamoni Templom szertartásának a modelljét: OUSTERHOUT, *i. m.*, 45–46.

¹⁶ *Uo.*

¹⁷ *Uo.*, 44, további példák a 45–46. oldalon.

¹⁸ Eus. *HE* 10, 4, 3; OUSTERHOUT, *i. m.*, 49–50.

¹⁹ OUSTERHOUT, *i. m.* – Ugyanakkor (André Grabar nyomán) többen is összekapcsolják a két, egymás mellett futó jelentést, hangsúlyozva, hogy a martürionnak nevezett megszentelt építmények *csak* a tanúságot, illetve a tanúság helyét jelezték.

²⁰ Richard KRAUTHEIMER, *Introduction to an "Iconography of Mediaeval Architecture"*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 5, 1942, 1–33, főként 19. (A tanulmányt lásd még UÓ, *Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art, i. m.*, 115–150.)

szerkezete döntő, ugyanis elsősorban ezek a funkciók kapcsolják hozzá az adott építményt az adott valláshoz, meghatározva az építészeti alkotás ikonográfiáját is.²¹

A martürion mint a mártír tanúságának emlékezete

André Grabar nyomán Krautheimer, a korai keresztény építészet kiváló ismerője – a martürion 4. századi, fentebb már említett két jelentésének összekapcsolási szándékával – az építményt a következőképpen definiálja: „olyan hely, amely tanúsággal bír a keresztény hit számára, vagy Krisztus életének, Passiójának eseményére utalva, vagy a mártírok sírját rejtve/őrizve; olyan hely, amely [a mártír] vére hullatása által válik tanúsággá; az ilyen hely fölé emelt építmény”.²² A definícióból hiányzik az emlékezet szerepének a megfogalmazása, de teljesen nyilvánvaló, hogy bármilyen tanúságtétel hitet erősítő szerepe csak közösségen belül, a kollektív emlékezet által lehetséges.²³

A mártírkultusz és a kollektív emlékezet viszonyában, ha röviden is, de fel kell vetnünk a martürionoknak az emlékezhely-kutatások kontextusában való elhelyezhetőségét: maga az ókeresztény martürion emlékezhely (*lieu de mémoire, locus memoriae*), vagy az emlékezet helye-e?²⁴ Az emlékezhely, az emlékezet/emlékezés helye, emlékhely stb. kifejezések, fogalmak, illetve ezek egymáshoz való viszonya az ókori társadalmak és kultúrák vonatkozásában is problematikusak, a későbbi történeti korokhoz kapcsolódó elméleti-módszertani diskurzusok sokaságában folyó fogalmi tisztázások azonban az ókortudományra is visszahatnak, mindenekelőtt az ókor emlékezhelyeinek számbavételét eredményezve.²⁵

²¹ Vö. KRAUTHEIMER, *Introduction, i. m.*, 1. Az építészeti alkotás ikonográfiáját a vallási tartalom és funkció együttese, integrációja határozza meg, amelyet Krautheimer „az építmény »tartalma«” (the ‘content’ of architecture) kifejezéssel foglal össze. *Uo.*

²² KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture, i. m.*, 519. Idézi OUSTERHOUT, *i. m.*, 50. is. (Az idézetet itt a saját fordításomban közlöm. – D. T. J.)

²³ A múltra való emlékezés, a hagyomány megbecsülése az ókori ember számára is fontos volt, amire Hérodotosztól Augustinusig hozhatunk irodalmi példákat, emlékműveket, építményeket, nyilvános eseményeket (ünnepeket, szertartásokat) stb. Az emlékezet tanulmányozásának az antikvitás vonatkozásában is hosszú története van, de nem lényegtelen, hogy a kutatás milyen szempontból tekint az emlékezetre. Vö. Christopher SMITH, *Foreword: Memory, History, Forgetting = Memory and Urban Religion in the Ancient World*, eds. Martin BOMMAS et al., London – New Delhi – New York – Sydney, Bloomsbury, 2012, xiv.

²⁴ A kérdés ókori vonatkozásaihoz – szövegforrásaihoz és legfontosabb elméleti és értelmező szakirodalmához egyaránt – magyar nyelven kitűnő kiinduló- és tájékozódási pontként szolgál a hivatkozott gazdag angol, német, francia és olasz irodalom okán is: HAVAS, *i. m.* Vö. még HAVAS László, *Róma mint örök emlékezeti hely – történetírás helyett vagy a mellett?*, *Történeti tanulmányok*, 19, 2011, 21–50.

²⁵ Uthalhatunk mindenekelőtt az *Erinnerungsorte der Antike* két kötetére, Elke STEIN-HÖLKESKAMP és Karl-Joachim HÖLKESKAMP szerkesztésében: *Die griechische Welt*, München, C. H. Beck, 2010; *Die römische Welt*, München, C. H. Beck, 2006; továbbá *Erinnerungsorte des Christentums*, hg. Christoph MARKSCHIES, Hubert WOLF, München, C. H. Beck, 2010.

A Pierre Nora által megalkotott *lieu de mémoire* fogalom²⁶ használata már azokkal a történeti korokkal kapcsolatban is problematikus, amelyekre vonatkozóan megszületett, a modern emlékezet válságának kifejeződéseként is.²⁷ Már maga Nora, de az ő nyomán mások is problematizálták azt, hogy a francia történelem és társadalom emlékező és felejtő mechanizmusának vizsgálata közben megszületett definíció alkalmas-e más nemzetek, korok történeti és kulturális emlékezetének vizsgálatára; a modern (sőt posztmodern) fogalmat visszavetíthetjük-e az ókori magaskultúrák emlékezetének kutatásába.

Az elméleti-módszertani és konkrét kérdések bármilyen szintű vizsgálata szétfeszítené jelen írás kereteit, ezért csupán arra a megállapításra szorítokozom, hogy az ókeresztény martürionok nem kizárólagosan emlékezhelyek, hanem olyan szakrális, szent terek, amelyekben az emlékezetnek kitüntetett szerepe van; és amelyekben maga a tér, melyet a vallás, a liturgia és az emlékezés összefonódó eseménye határoz meg, tárgyiasuló emlékezetté válik. A martürionok szent terében annak a mártírnak az emlékezete (*mnémé*) működik, aki éppen közbenjáró és kegyelmet sugárzó jelenlétével szentelte meg a teret. A tér és a mártír relikviái, továbbá a liturgia együtt hordozzák majd a közös emlékezetet.²⁸

Két példa – Nyssai Szent Gergely 25. levele és Homíliája Szent Theodóros ünnepén

Nyssai Szent Gergely, a 4. századi kappadokiai atya (Kr. u. 334/35 körül – 394/95 körül) működési területén és működése idején már megvolt a martürionnak az a sajátosan keresztény topográfiai-építészeti kontextusban megmutatkozó jelentése, amely a mártírok tiszteletére épített építményt érti alatta, a modern kutatás által is használt értelemben ('a mártírok kegyhelye'). A nyssai püspök tisztaban volt a martürionoknak a mártírok tiszteletében és emlékezetük fenntartásában játszott szerepével, amit ránk maradt írásai közül mindenekelőtt 25. levele²⁹ mutat, amelyből egy, feltehetően a saját

²⁶ Vö. Pierre NORA, *Emlékezet és történelem között: Válogatott tanulmányok*, szerk. K. HORVÁTH Zsolt, ford. HAAS Lídia et al., Bp., Napvilág, 2010. A fogalom adaptálhatóságáról lásd K. HORVÁTH Zsolt, *Emlékezet a történelem után – Pierre Nora és a Les lieux de mémoire: az esettől a modellig = Uo.*, 379–407.

²⁷ S. VARGA, *i. m.*, 9, 12.

²⁸ A kollektív emlékezet jelentésalakító szerepét – mindenekelőtt Halbwachs teóriája nyomán – a kora kereszténység vonatkozásában vizsgálja CASTELLI, *i. m.*, főként 10–32.

²⁹ A levél szövegének kritikai kiadását lásd *Gregorii Nysseni Epistulae (Gregorii Nysseni Opera VIII, 2)*, ed. Georgius PASQUALI, Leiden – New York – København – Köln, Brill, 1998, 79–83 (a továbbiakban GNO VIII, 2, oldal- és sorszám feltüntetésével). A levélnek két magyar nyelvű fordítása is van: 1. *Művészettörténeti olvasmányok*, kiad. ÉBER László, Bp., Singer és Wolfner, 1909, 12–14. (A kiadványból nem derül ki, de feltételezhető, hogy a szöveget is Éber László fordította.) 2. *Nyssai Szent Gergely művei*, ford. VANYÓ László, Bp., Szent István Társulat, 2002, 547–550 (a továbbiakban ÓI 18, 547–550). Ha külön nem jelzem, Éber László fordítására hivatkozom.

székhelyén, Nyssában építendő martürionnak a tervéről értesülhetünk. A továbbiakban egy másik írását, a *Szent Theodóros katonamártír ünnepén* a pontosi Euchaitában *elmondott homíliáját*³⁰ is bevonva vizsgálom a szakrális hely, szakrális tér és az emlékezet viszonyát a martüriónok esetében. Bár a két írás független egymástól, jelen téma szempontjából mindkettő paradigmaticusnak mondható, sőt együttolvasásuk kifejezetten kívánatos, ugyanis a levél egy olyan martürión külső tervét adja, amely tudomásunk szerint soha nem épült fel,³¹ a homília viszont a Nyssai Gergely korában még létező martürión belső teréről ad leírást, utalva arra is, hogyan kapcsolódik össze a szentként tisztelt mártír emlékezete és dicsőítése a szent hellyel és térrel.

A 4. században a mártírok kultuszának középpontjában éves ünnepük, panégyrisük állt, és mintegy huszonöt, évente megtartott mártírünnep volt Kappadokiában és a szomszédos Pontosban.³² Mivel az ünnepeken megjelenők nagy része laikus, vagy katekumen volt, aki az eucharisztikus liturgiában nem vett/vehetett részt,³³ a szentségek helyett elsősorban a püspök beszéde, panégyrikosa volt az, ami a mártír sírjánál (ereklyéjénél) jelenlévőket ünneplő, emlékező közösséggé formálta, bár ez az esemény jelentős alkalma lehetett az egyéni kegyességen túl nem utolsósorban a jókedvnek, vidámságnak, tárgyak árusításának és egyéb (akár csodának minősülő) történésnek is.³⁴

³⁰ A homília (*In Theodorum/De Sancto Theodoro*) kritikai szövegkiadását lásd *Gregorii Nysseni Opera: Sermones*, Pars II, Vol X, Tomus I, ed. Gunterus HEIL, Johannes P. CAVARNOS, Otto LENDLE, Leiden – New York – København – Köln, Brill, 1990, 59–73 (a továbbiakban GNO X, 1/2, oldal- és sorszám feltüntetéseivel). A homília teljes szövegének magyar fordítása nincs, csupán egy rövid, a templombelső leírását is tartalmazó részletnek, amely nem a kritikai kiadás, hanem a PG 46, 736–748 alapján készült: *Szagrális képzőművészet a keresztény ókorban*, összeáll., kiad. BUGÁR M. István, Bp., Paulus Hungarus – Kairosz, 2004, I, 161–163.

³¹ Érdekes volna áttekinteni azokat az elképzeléseket és tudományos kísérleteket (mindenekelőtt Markell Restle, Christoph Klock [vö. 35. jegyzet], Nicole Thierry), amelyek megpróbálták Gergely tervét rekonstruálni és a ránk maradt építményekhez hasonlítani, ez azonban most nem célom. Annyit mégis érdemes megjegyezni, hogy a sokféle elgondolás közül a legelterjedtebb az, amelyik a régészeti emlékek közül Szent Fülöp apostol hierapolisi templomához hasonlítja, amely azon a helyen épülhetett, ahová Fülöp vértanúságát kapcsolta a helyi hagyomány. Az építménynek a mai Pamukkaléban (Törökország) megtekinthető maradványai szintén oktagonális formát mutatnak, de a martürión nagyobb lehetett annál, mint amelyet Gergely tervei körvonalaznak.

³² Lásd ehhez Limberis idézett könyvének első fejezetét: LIMBERIS, *i. m.*, 9–52, itt: 13.

³³ Vö. az építmény centrális téri igényével! A liturgiát a szakrális építmények meghatározó funkciójaként tartjuk számon; vö. GUZSIK, *i. m.* Ez a megállapítás a martüriónok esetében is igaz, de ebben az esetben a liturgikus funkcióról az emlékezés ünnepi gesztusaira, eseményeire helyeződik át a hangsúly. Vö. még GUZSIK Tamás, *Zarándoklatok, zarándokhelyek*. http://arch.et.bme.hu/arch_old/epitesz7.html#1 (Letöltés ideje: 2018. szeptember 13.) Írásában Guzsik a szakrális tér szervezésében és használatában megjelent változásokat a zarándoklatok által keltett új igények felől közelíti meg.

³⁴ LIMBERIS, *i. m.*, főleg 15, 21. oldalak. A hagyomány szerint magának Nyssai Gergelynek egy ilyen alkalommal például álomlátása volt: *Uo.*, 21.

A 25. levelet³⁵ Gergely az ikoniumi püspök-metropolitának, Szent Amphilochiosnak írta, aki mellesleg a testvérével, Nagy Szent Basileiosszal közös barátjuknak, Nazianzosi Szent Gergelynek volt az első unokatestvére, így a nyssai püspök nyugodt lélekkel terjeszthette elő kérését, amely arra vonatkozott, hogy Amphilochios egy martürion építéséhez olcsó és jól képzett munkaerőt küldjön számára Ankyrából, ami körülbelül 160 km távolságra lehetett saját körzetétől, ahol nem talált kedvére való szakembereket. A feltehetően 373–375 között keletkezett levél kezdete³⁶ azt mutatja, hogy korábban már szó lehetett az építés tervéről, egésze pedig figyelemre méltó bepillantást enged a kortárs martürion-építészetbe, sőt a projekt ügyintézésének nehézségeibe is.³⁷

Gergely a szavak segítségével megkísérli leírni (*dia tés tou logou graphés*, GNO VIII, 2, 79, 20) az egész épületet, hogy elképzelhetővé tegye a püspök számára:

A kápolna alaprajza kereszt alakú, tehát természetesen minden oldalról négy helyiségből áll. Ezeknek a helyiségeknek érintkező részei olyképpen fűződnek egymáshoz, ahogy azt a kereszt alakú alaprajzú épületeknél mindenütt látjuk. A kereszt közepén kör van, amelyet nyolcszög határoz meg. Körnek neveztem ezt a körülfutó nyolcszögű idomot, amelynek négy, egymással szemközt levő oldala ívekkel kapcsolja össze a mellettök levő négy helyiséget a középső körrel. A nyolcszög másik négy oldala, amely a négyszögű helyiségek között van, nem nyílik szintén hasonló helyiségekbe, hanem mindegyikök félkörrel záródik, amelynek kagyló módjára gömbölyített boltozata íven nyugszik. (GNO VIII, 2, 79, 21–80, 11)

A viszonylag részletes leírásból a korszak tipikus, nyolcszögletű martürionjának a „tervrajzát”, „ekphrasziszát” kapjuk: az építmény középpontját egy kör alakú helyiség adja, amelyből négy egyenlő formájú téglalap alakú szárny nyúlik a négy égtáj felé, így a templom (egyenlőszárú) kereszt formájúnak is mondható. A szárak közötti négy térszakaszt összekötő négy félkörív nyolc kiszögellésbe fut, ezzel rajzolva ki az oktagonális formát. Az oldalszárak és az íves részek találkozásánál oszlopok (összesen nyolc) vannak, a boltozás pedig alátámasztás nélküli (*anyposkeyon heilésin*),³⁸ ahogy ezt külön is

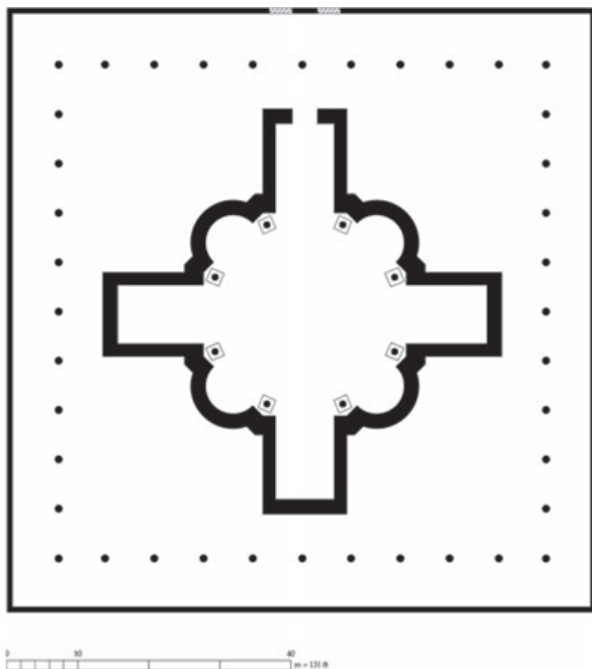
³⁵ A levél értelmezéséhez lásd Anna M. SILVAS, *Gregory of Nyssa: Letters: Introduction, Translation and Commentary*, Leiden – Boston, Brill, 2007, 196–198; LIMBERIS, *i. m.*, 68–88; Christoph KLOCK, *Architektur im Dienste der Heiligenverehrung: Gregor von Nyssa als Kirchenbauer (Ep. 25) = The Biographical Works of Gregory of Nyssa: Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa*, ed. Andreas SPIRA, Cambridge (MA), Philadelphia Patristic Foundation, 1984, 161–180 (a szöveg német nyelvű fordításával).

³⁶ „Most már meg vagyok róla győződve, hogy Isten kegyelmével siker fogja koronázni a vértanú-kápolna körül való buzgólkodásomat (*tén epi tó martyrió spoudén*).” GNO VIII, 2, 79, 9–10.

³⁷ Vö. SILVAS, *i. m.*, 196–198. Egyes vélekedések szerint ezen tervek alapján vádolta meg sikkasztással az ankyrai zsinat, ami képtelenségnek látszik, hiszen éppen maga a levél bizonyítja a püspök gondosságát. *Uo.*, 198.

³⁸ GNO VIII, 2, 81, 18; Vanyó László fordításában „alátámasztás nélküli boltozás”, ÓÍ 18, 548. Gergely látszólag meglepő megfogalmazásának értelmezéséhez közelebb visz bennünket Anna Silvas fordítási

hangsúlyozza a levélíró. Gergely a szélességi és magassági adatokat is megadja, hasonlóképpen a falak vastagságát, az oszlopok díszítésének tervét, hogy a szükséges munkaerő pontosan kiszámítható legyen, és megvalósulhasson a terv, „ne akadályozza meg azt a pénzhány (*penia*)”.³⁹ A leírás bemutatja a kor martürionjainak sajátos alaprajzi szerkezetét, azt a gyakran oktogonális, nyolcszögletű és/vagy kereszt alakot mutató formát, mint központi elemet, amely köré az egész épület szerveződött. (1. kép)⁴⁰



1. kép

A levélben leírt martürion-terv jól illusztrálja, amit Krautheimer is hangsúlyoz, hogy tudniillik egy épület létrehozásában, használatában és esztétikai hatásában mindegyik három szempont érvényesül: a funkció, a konstrukció és a díszítés szempontja, amelyek önmagukban még nem határozzák meg az emlékezetben, a liturgiában, a közösségi használatban betöltött szerepüket, de nem is függetlenek azoktól, és ugyancsak nem függetlenek az építéskor használt anyagtól sem.⁴¹ Maga a nyssai

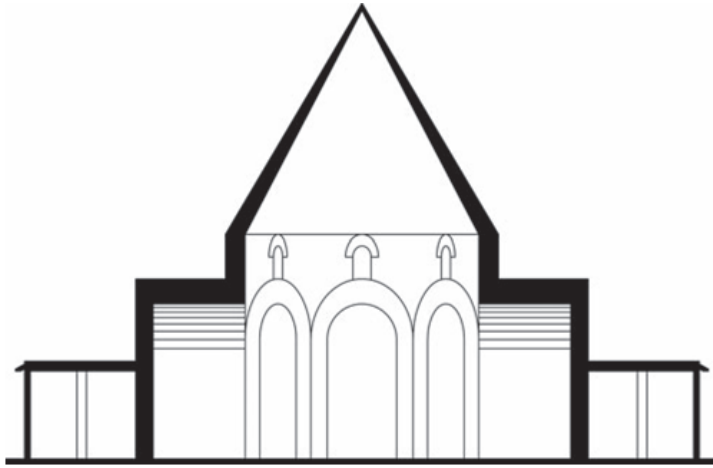
megoldása („a vault without wooden framework”, SILVAS, *i. m.*, 200.), amely arra utal, hogy a nyssai püspök a boltozatok építéskor szokásos fa alátámasztó segédrendszer elhagyására gondolhatott.

³⁹ GNO VIII, 2, 83, 6–7; Vanyó László ford., ÓI 18, 550.

⁴⁰ A kép forrása: LIMBERIS, *i. m.*, 74.

⁴¹ KRAUTHEIMER, *Introduction*, *i. m.*, 1. Krautheimer Sir Henry Wotton terminusait használja, melyeknek viszont Leon Battista Alberti munkája volt az előzménye, ami mutatja a vallási-liturgikus-építészeti szempontok több évszázados hagyományát, ha úgy tetszik, állandóságát. Lásd *uo.*

püspök az említettek közül elsősorban a konstrukcióra és az anyagra helyezi a hangsúlyt, amelyek egyébként a díszítést is meghatározzák. A funkcióról szólnia jelen esetben nem volt fontos, hiszen ez mind a levél írója, mind a címzettje számára egyértelmű és vitathatatlan volt.



2. kép

Gergely leírásának rövid ismertetése is érzékelteti, hogy a nyssai püspök levele csupán a tervezett martürion építészeti leírására (2. kép)⁴² és a mesteremberekkel kapcsolatos elképzeléseire szorítkozik. Még csak azt sem tudjuk meg, hogy ki vagy kik tiszteletére tervezi az építményt, viszont elképzelése a martürionok építésének arra az újfajta jelenségére mutat rá, hogy a mártír kultuszát nemcsak vértanúhalálának a helyszínén lehet ápolni, hanem a szakrális, szent teret bárhol ki lehet alakítani. Az eredetileg temetkezési helyre épült martürionok esetében a mártír teteme mintegy biztosítéka a hely szent jellegének: a mártír (miként a nem mártír szent is) összekötő kapocs Isten és az emberek között, közbenjár az emberekért, biztosítja a szakrális kapcsolatot az emberi és a transzcendens világ között, és mivel földi maradványai a templom alatt vagy a templomban helyezkednek el, a testi maradványok erre a jótékony közreműködésre is emlékeztetnek.⁴³

Gergely terve esetében nem arról van szó, hogy egy meglévő hely vallási és rituális emlékezetét kívánja megerősíteni, hanem olyanok tiszteletére akar templomot építtetni,

⁴² A kép forrása: LIMBERIS, *i. m.*, 74.

⁴³ Ugyanakkor hozzátehetjük: már a 3. századtól voltak olyan törekvések is, amelyek a szent helyek létrejöttét igyekeztek megakadályozni: például Szent Athanasios szerint Remete Szent Antal jeltelen sírban akart nyugodni [*Vita Antonii* 90–91]; de a szentföldi zarándoklatok felesleges voltának hangsúlyozása is ebbe a tendenciába illik bele, amit egyébként Nyssai Gergely is vallott [2. levél]. További példákat lásd SÁGHY Marianne, *A „szent hely” az első szentéletrajzokban*, Vigilia, 2006/7, 489–497; Philip ROUSSEAU, *Ascetics, Authority, and the Church in the age of Jerome and Cassian*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

akiknek legfeljebb néhány relikviáját tudja a saját falujában, Nyssában elhelyezni, vagyis tulajdonképpen egy semleges helyet tesz majd az ereklyék által jelentésselivé, ami a mártír halálának helyszíne mellett a térbe íródó kollektív emlékezetnek ugyancsak fontos példája lesz. Gergely elhatározása arra a jelenségre mutat rá, hogy amikor az adott mártír/szent emlékezete, „hírveve” túlnő halálának, temetésének, sírjának helyszínén, földi maradványai révén a hívek részesülni akarnak transzcendentális közvetítő szerepéből, így emlékezetének fenntartására más helyeket is kijelölhetnek, a relikviák által pedig biztosítják az adott hely szent voltát. A relikviák vallásos funkciót betöltő tárgyak, amelyek nem csupán vallásos jelentőséggel bírnak, hanem a hatalom és az erő forrásai is.⁴⁴

Feltételezhetjük, hogy Gergely a 25. levélben leírt martüriort – megvalósulása esetén – a sebastéi negyven mártír emlékezetének és kultuszának ápolására szánta, és ereklyéiket (hamvaikat) helyezte volna el benne.⁴⁵ A keleten népszerű katonamártírok emlékezete és tisztelete elevenen élt Nyssai Gergely családjában, így a martüriort építési tervében fontos szerepe lehetett a családban meglévő magánemlékezetüknek is. Gergelyék édesanyja, Emmelia már a 340-es évek végén, 350-es évek elején saját pontosi birtokukon, Iborában építtetett sírkápolnát a Negyvennek, ahol elhelyezte relikviáikat, és a martüriort egyben a család temetkezési helye is lett.⁴⁶ Bátyja, Basileios Caesareában állíttatott martüriort abból az alkalomból, hogy a Negyven relikviái a városba érkeztek, és mint a város püspöke, vélhetően 373. március 9-én, homíliát is mondott az éves ünnepükön. Bresciai Gaudentius pedig arról számolt be, hogy amikor Caesareába látogatott, találkozott két szerzetesnővel, akik megajándékozták a negyven mártír relikviáival, amelyeket anyai nagybátyjuktól, Basileiostól kaptak. És nem utolsósorban megemlíthetjük azt is, hogy maga Gergely két beszédet is mondott a katonamártírokról.⁴⁷ Ezekben az esetekben tehát már nem a mártírok emlékezetének megeremtéséről, hanem fenntartásáról beszélhetünk; az emlékezet fenntartása pedig a hit megerősítésén és a hitbeli egység szimbolikus kifejezésén túl aktuális egyházpolitikai célokat is szolgálhatott.

⁴⁴ Vö. *Relics and Remains*, Oxford Journals, 2010 (tematikus szám). Habár a relikviák legkorábbi keresztény tisztelete a 2. századig megy vissza, Polykarpos smyrnai püspök csontjainak elhelyezéséig (vö. Eus. *HE* IV, 15, 40–44), a relikviák tiszteletének elterjedése a 3. század közepétől, gyűjtésük pedig a 4. század második felétől figyelhető meg, amikor az első ereklyetartókat is datálhatjuk. Lásd Erik THUNØ, *Reliquaries and the Cult of Relics in Late Antiquity = The Routledge Handbook of Early Christian Art*, eds. Robin M. JENSEN, Mark D. ELLISON, Abingdon, Routledge, 2018, 150–168 (további irodalommal, elsősorban a nyugati kereszténységre vonatkozóan).

⁴⁵ KLOCK, *i. m.*, 161; LIMBERIS, *i. m.*, 69.

⁴⁶ KLOCK, *i. m.* Vö. *Vita Sanctae Macrinae* 34 (GNO VIII, 1, 407, 24kk).

⁴⁷ Ennek körülményeihez és az első beszéd értelmezéséhez lásd korábbi írásaimat: D. TÓTH Judit, *Az emlékezet retorikája: Nyssai Szent Gergely első homíliája a sebastéi negyven mártír magasztalására = In via eruditionis: Tanulmányok a 70 éves Imre Mihály tiszteletére*, szerk. BITSKEY István et al., Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2016, 409–422; Uő, *Szóképek és alakzatok mint szövegkritikai érvek?: Néhány megjegyzés Nüsszai Szent Gergely sebasztéi negyven mártír dicsőítésére mondott első homíliájához*, Athanasiana, 43, 2016, 84–101.

A vallási-liturgikus, lelki-spirituális funkciókon és hasznon túl a keresztény martürionok építésének voltak praktikus, gyakorlati szempontjai is. Az ünnepek, így a mártíroké is, lehetőséget biztosítottak a püspökök számára, hogy ne csak a saját településükről, de a környező régióból is odavonzzák az embereket, és éppen a kappadokiaiak vonatkozó munkái alapján kaphatunk képet a közösségekről, amelyeknek tagjait nem csupán a vallásos kegyesség „salogathatta” egy-egy ilyen ünnepre, hanem azok „vásárrí” jellege is. Az egyes mártírok, szentek emlékünnepén összegyűlt népes tömeg tagjait nem mindig a magasztos eszmék vezérelhették: a templomok gyógyító-, fogadó- és segítőhelyekként/-központokként is működtek, és vonzották a rászorulókat sokaságát, a liturgiát követő szeretetvendégségre váró éhes embereket, akiknek megszervezése sem lehetett egyszerű az ilyen alkalmakkor.⁴⁸

A külső és belső térbeli és építészeti elemek szimbolikája

A jeruzsálemi Szent Sír Templom fentebb már említett szimbolikus-tipologikus összekapcsolása a salamoni Templommal, azon túl, hogy a két szövetség kapcsolatára, pontosabban a réginek az új általi felváltására utalt, gazdag vallási-ideológiai jelentéségyütttestet teremtett, mind az építészeti program megálmodóiban, mind a szemlélőkben. De milyen szimbolikus asszociációkat indíthattak el a martürionok, illetve a hozzájuk kapcsolódó vallási és liturgikus funkciók?⁴⁹

A 25. levélben Gergely az általa tervezett martürion épületszerkezeti leírását adja, a templom belső díszítéséről semmilyen elképzelés nem fogalmazódik meg, és nem esik szó az épület terének és plasztikus elemeinek szimbolikájáról sem: ez utóbbi egyébként nem is célja a levelének, ráadásul a keresztény tárgyi kultúra vallási, szimbolikus jelentései és ezek asszociációs lehetőségei ismertek voltak a keresztények körében.⁵⁰ Levele vége felé maga Gergely is utal rá, hogy a kor szokásai szerint kívánja megtervezni és kivitelezetni a martürion külsejét és belsejét: a bejáratot „illő módon kell díszíteni” (*tó kathékonti kosmó*),⁵¹ „a szokásos faragványokkal (*toiautais graphais*) díszítve”.⁵² Ugyanakkor néhány tekintetben – nem vallási-liturgikus,

⁴⁸ LIMBERIS, *i. m.*, főleg 13–26; Vö. Lisa D. MAUGANS DRIVER, *The Cult of Martyrs in Asterius of Amaseia's Vision of the Christian City*, Church History, 2005/2, 236–254.

⁴⁹ A Gergely-korabeli martürionok külső és belső építészeti, festészeti megoldásai szimbolikus jelentéseinek vizsgálatában a nyssai püspök korát követő időszak mártírtemplomainak vizsgálata legalább annyira fontos lehetne, mint a megelőző évszázadoké. Az 5–6. századra vonatkozóan lásd Harold R. WILLOUGHBY, *Representational Biblical Cycles: Antiochian and Constantinopolitan*, Journal of Biblical Literature, 1950/2, 129–136.

⁵⁰ Egyes vélekedések szerint nehéz eldönteni, hogy a keresztény vallás liturgikus funkciói mikor kezdik átalakítani a pogány formákat, ábrázolásokat, szimbólumokat, amelyeket kezdetben még követtek. Vö. STEWART, *i. m.*, 9.

⁵¹ GNO VIII, 2, 82, 9–10; Vanyó fordításában: „megfelelő díszekkel [...] készül”, Óf 18, 549.

⁵² GNO VIII, 2, 82, 11; Vanyó fordításában: „a szokásos ábrázolásokkal díszítve”, Óf 18, 549.

hanem praktikus okok miatt – el szeretne térni a korábbi gyakorlattól: például alátámasztás nélküli boltozatot kér, mert úgy hallotta, hogy ez időtállóbb, illetve a faanyag hiánya miatt az építkezés anyagául a téglát és a környéken fellelhető közönséges követ ajánlja.⁵³

A püspök által tervezett építmény természeti vagy épített környezetben való elhelyezéséről a levélben nem esik szó (feltehetően azért, mert a levél kezdetének szóhasználata egy már régebb óta folyó diskurzusra utal), de feltételezhetjük, hogy valahol a település szélén lett volna. A martürionoknak a lakott területektől távolabb eső elhelyezése minden bizonnyal a temetkezési szokásokkal állt összefüggésben (melyek szintén nem függetlenek a vallási elképzelésektől), hiszen a mártírok sírjait a 4. században gyakran használatban lévő temetőkből, temetőbazilikákban tisztelték. Az építmény keleti tájolása, „keletelése” pedig gazdag vallási-liturgikus hagyományhoz kapcsolódik (akár a bejárat néz kelet felé [például salamoni Templom, jeruzsálemi Szent Sír Templom], akár az apszis [például nyugati keresztény templomok]), melyet alapvetően egy ősi fény-szimbólika határozott meg.⁵⁴

A martürionok építésével létrehozott szent térnek (*hieros topos*) – ezt Gergely levele és homíliája egyaránt kiemeli – egyrészt van egy vertikális aspektusa, melyet a mártír teremt meg a földi és a transzcendens világ között, és egy horizontális is, amit az mutat, hogy a szent ünnepére mindenfelől (*pantachothēn*) odaáramlanak az emberek. A tér szentségének szinte kézzelfogható biztosítékát azonban a mártír testi maradványai (*hagion leipsanon*), vagy legalábbis annak darabkái adják, amelyek szintén hozzájárulnak az emlékeztük (*mnémé*) fenntartásához.

A martürion mint szakrális építészeti tér összetett alapformája (nyolcszög, kör, kereszt) is gazdag szimbolikus asszociációkat ébreszthetett, melyek sokféle jelentése a teremtett világ, a világegyetem, a „kosmos” teljességében⁵⁵ és tökéletességében foglalható össze.⁵⁶ Mint ahogy a tökéletesség kifejezője a kör is, a pont tökéletességének kiterjedéseként, vagy nullaként, azaz tökéletes számként. A kereszt összetett keresztény szimbolikájára pedig – szintén nem előzmények nélkül – maga Nyssai Gergely is utal alapvető dogmatikai munkájában, a *Nagy kateketikus beszéd* (Oratio cathetica magna) 32. fejezetében:

⁵³ GNO X, 2, 81, 26kk. Vö. a 38. jegyzetben adott magyarázattal!

⁵⁴ Vö. VITRUVIUS, *Tíz könyv az építészetéről*, IV, 5, ford. GULYÁS Dénes, Szeged, Quintus, 2009. A Vitruvius traktátusában tárgyalt további szempontok (építőanyagok, falszerkezetek, arányok, oszloprendek, padló, falfestmények stb.), mint az ókeresztény korban is ismert, és nem utolsósorban szimbolikus jelentésekkel bíró építészeti szempontok, szintén bevonhatóak volnának Nyssai Gergely tervének további értelmezéséhez, de ez ismét csak szétfeszítené jelen írás kereteit.

⁵⁵ Az oktagonális építészeti alapforma kereszténység előtti jellegzetes példája az athéni Szelek tornya, amely – ha nem is rendelkezik kifejezetten vallási funkcióval – a nyolc lehetséges szélirány szimbolizálásával egyfajta teljességet mutat.

⁵⁶ Az oktagonális térforma a baptisteriumok esetében az ősbűnből való feltámadásra utal a keresztelés liturgiájában. Vö. GUZSIK, *i. m.*

Az istenség tulajdonsága, hogy mindent áthat [...]. Ezt tanítja a kereszt (*stauros*) elágazó alakja, melynek négy szára van, szárai azonban középen összekapcsolódnak, ahogy akit a halál üdvrendje idején (*en tó kairó*) erre felfeszítettek, az önmagában kapcsolta és illesztette össze a mindenséget (*pan*), egyetlen összhangot alkotva a különböző természetű létezőkből.⁵⁷

A térbeli elhelyezés, a tájolás és az alaprajz mellett a martürion vallási-liturgikus funkciói szempontjából fontos szerepe van az építmény és a mártír sírja (földi maradványai, ereklyéi) közötti kapcsolatnak. Mivel Gergely nem egy mártír sírhelye fölé tervezte a kegyhelyet, az apszis és a sírhely viszonya nem kínál fel semmiféle összetettebb, üzenetértékű jelentést. Azokban az esetekben viszont, amikor a martürion a szent sírjára épült, az apszist igyekeztek közvetlenül a földi maradványok fölé elhelyezni, esetleg egy lépcsővel (*fenestella*) lejáratot biztosítani az oltárkőtől a sírhoz/szarkofághoz. Sőt, a mártír tetemének áthelyezésekor is kialakult az a törekvés, hogy a földi maradványok a meglévő templom oltára alá kerüljenek.⁵⁸

Gondolatmenetemenk ezen a pontján érdemes idézni Nyssai Gergely Szent Theodóros katonamártír ünnepén elmondott, fentebb már említett homíliáját, amelyből megtudjuk, hogy az euchaítai (Pontos) mártírtemplomban⁵⁹ ott vannak a vértanú földi maradványai, amely tény Gergely számára lehetővé teszi a későbbi konstantinápolyi halotti és vigasztaló beszédeiben⁶⁰ is szívesen alkalmazott paradoxon megfogalmazását: a mártír, a szent, a tökéletes keresztény személy, akire a hívő közösség emlékező gesztusa és liturgiája irányul, egyszerre van jelen és távol. Halála következtében eltávozott, „Ábrahám kebelén” nyugszik, ugyanakkor földi maradványai a kézzelfogható jelenlétét mutatják,⁶¹ és ez a valós testi jelenlét nemcsak az emlékezést (*mnémé*) erősíti (a mártír földi maradványa a szentség helye),⁶² hanem a hallgatóságot is jobban

⁵⁷ GNO III/4, 79, 12, 17–80, 2; Vanyó László ford. ÓÍ 6, 554. – *Gregorii Nysseni Oratio Catechetica* (Opera dogmatica minora, Pars IV), ed. Ekkehardus MÜHLENBERG, Leiden – New York – Köln, Brill, 1996 (GNO III, 4, oldal- és sorszám). Magyar szövegét lásd VANYÓ László fordításában: *A kappadókiai atyák* (Nagy Szent Baszileiosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nyüsszai Szent Gergely és Ikonioni Amphilokhiosz), Bp., Szent István Társulat, 1983, 503–572 (ÓÍ 6, oldalszám). Az idézett részben a kereszt, illetve a keresztihalál értelmezésébe Gergely bevonja az Ef 3,18-at, amely a magasság, mélység, hosszúság és szélesség fogalmait kapcsolja a kereszthez, illetve a Fil 2,10-et, amely ugyanezeket a mennyel, a földdel és az alvilággal, vagyis szintén a mindenséggel kapcsolja össze.

⁵⁸ THUNØ, *i. m.*, 152–155, főként Szent Ambrus, milánói püspök ilyen irányú törekvéseit hangsúlyozza.

⁵⁹ Euchaíta pontosai helység volt, közel Gergelyék családi birtokához, ezért valószínűleg lehetett kapcsolat a család és az euchaítai gyülekezet között (ha egyáltalán volt ott gyülekezet, nem csupán a templom). Gergely valamilyen oknál fogva szívügyének tekinthette, hogy 379 vagy 380 elején elutazzék a Nyssától, saját gyülekezetétől távol eső Euchaítába, és ott a térség jól ismert katonamártírjának, amaseiai Szent Theodórosnak az éves panégyrisén, február 17-én beszédet mondjon.

⁶⁰ *Oratio funebris in Meletium episcopum, Oratio consolatoria in Pulcheriam, Oratio funebris in Flacillam imperatricem.*

⁶¹ GNO X, 1/2, 63, 15–64, 2.

⁶² GNO X, 1/2, 62, 14–15; 62, 25–63, 1.

megindítja, mintha csupán a mártír tetteinek elbeszélését hallgatná. A nyssai püspök számít is erre a hatásra, mert a templombelső díszítésének leírása után a hívők figyelmét, a látvány által felkeltett érzelmeit ismét a mártír sírjára és rajta keresztül a testére (életére és halálára) irányítja.⁶³

Ugyancsak a homíliára vagyunk utalva akkor is, amikor megpróbáljuk elképzelni, milyen lett volna a 25. *levél*ben terveként megjelenő martürion belseje, a két szöveg összevetése ugyanis azt erősíti meg, hogy ez utóbbi belső díszítésének *elve* (és nem maga a tényleges díszítés) hasonló lett volna az euchaítaihoz.⁶⁴ A beszéd elején elhangzik ugyanis egy, a templombelső bemutató ekphraszisz, amely a templom belsején kívül Theodóros életére vonatkozó utalásokat is tartalmaz,⁶⁵ és ezért nem csupán az ókeresztény martürionok, hanem a mártír életének (legendájának) is fontos forrásaként tarthatjuk számon. A homíliában a kappadokiai atya azzal is erősíteni kívánja az emlékezést, hogy a hallgatóság figyelmét a templombelső szépségére és az azt díszítő, a mártír élettörténetéből vett jeleneteket ábrázoló falfestményekre, egy narratív képsorozatra irányítja:

[...] mint Isten temploma áll e ház szemeink előtt, amelyet ragyogóan alkottak meg, akár az épület méreteit, akár díszítésének szépségeit nézzük. Az ács ugyanis állatok képére formázta meg a fát, s a kőfaragó olyan fényesre csiszolta a táblákat, mint az arany. A festő pedig képeken festette meg művészetének virágait, a mártír hőstetteit, a pert, a kínokat, a zsarnokok vadállathoz hasonlatos alakjait, bántalmazását, azt a lángot okádó kemencét, a küzdő boldogságos beteljesülését, a versenybíró Krisztus emberi alakjának lenyomatát, mindezeket mintegy beszélő könyvben művészileg megalkotta, és pontosan elbeszélte a mártír küzdelmeit, s a templomot olyanná varázsolta, mint egy virágos rét. [...] A mozaikkészítő is festményhez méltón alkotta meg a padlót, amin taposunk.⁶⁶

⁶³ GNO X, 1/2, 63, 15–64, 2.

⁶⁴ Felmerülhet a kérdés, hogy az euchaítai martürion létezett-e már egyáltalán, amikor Gergely megfogalmazza a tervét. Az „Újjonc” (*ho Tērón*) Szent Theodóros 306 körül szenvedett mártírhalált, a 25. *levelet* 373–375 közé szokás datálni, Gergely Theodóros ünnepén mondott homíliája pedig feltehetően 379/380-ban hangzott el, február 17-én. (Hagyományosan 381-re datálják [Jean Daniélou, Vasilis Limberis], az újabb kutatások beszélnek 379-ről vagy 380-ról [Constantin Zuckerman, Johan Leemans] is.) A feltételezett időpontok ismeretében a martürion létezhetett, és Gergely is ismerhette. (Limberis – meglepő módon – a 25. *levelet* 388 körülre datálja [*i. m.*, 68.]; ebben az esetben még inkább mondhatjuk, hogy Theodóros martürionja már létezett.)

⁶⁵ Bár a jelenlévők nyilvánvalóan látták ezeket, szerencsénkre Gergely a látványt szavakkal is leírja. A homíliának, és főképpen a benne elhangzó képleírásnak az értelmezéséhez részletesebben lásd egy korábbi tanulmányomat: D. TóTH Judit, *Ekphrasis és dicsőítés Nyssai Szent Gergely Szent Theodóros mártírról mondott homíliájában* = *Ünnepi kötet Gesztelyi Tamás 70. születésnapjára*, szerk. TóTH Orsolya, FORISEK Péter, Debrecen, Debreceni Egyetem Történelmi Intézet, 2013, 221–231.

⁶⁶ GNO X, 1/2, 63, 2–9; 63, 13–14; Bugár M. István fordítása: *Szakraális képzőművészet, i. m.*, I, 161.

A leírásból egy ragyogó szépségű, gazdagon díszített templombelső – Limberis szavaival élve – bukolikus atmoszférájú képe bontakozik ki.⁶⁷ A templom pompáját a különböző díszítések, festmények és mozaikok adják, és mindenekelőtt azok a festmények, amelyek a mártír küzdelmeit mintegy beszélő könyvként mutatják. A püspök nem adja a falfestmények részletes leírását, csupán az ábrázolt események – bizonyos mértékű kronológiai rendet követő – tematikus csomópontjairól szól, a megfestett események narratív összefüggéseinek felismerését az egybegyűltek hagyományon alapuló közös tudása biztosította.⁶⁸

Mindezek alapján feltételezhetjük, hogy a 25. levélben leírt martürion-terv megvalósulása esetén a templombelsőt – a kor szokásos díszítései mellett, amelyekre maga Gergely is utal a levelében – a negyven mártír legendáiból vett jelenetekkel díszítették volna, amelyeknek szemlélése a hétköznapi vallási és kegyességi gyakorlat fontos részévé válhatott volna a püspök falujában, míg a martürion maga az emlékezés folyamatosságában, és ezáltal a múlt újraalkotásában is szerepet játszhatott volna.

Emlékezet és növekvő hit

Nyssai Gergely 25. levele és Szent Theodórosról mondott homíliája egyedülálló módon mutatja meg számunkra, hogy a szent helyen (vagyis a mártír halálának vagy relikviájának helyszínén) kialakított szent tér (vagyis a martürion, illetve annak belső tere) hogyan teremti meg a mártír tiszteletére celebrált szent liturgia közegét, a kultikus esemény pedig hogyan tartja fenn az emlékezetet, teremti meg a hatást, hogy olyan vallásos-spirituális élményt hozzon létre, amely a hívek üdvösségét szolgálja. Mind a levél, mind a szentbeszéd retorikája világossá teszi számunkra az egyházatya tudatosságát a martürionoknak a vallási gyakorlatban, a spirituális-lelki életben játszott szerepével kapcsolatban, és biztosak lehetünk abban, hogy ha megépült volna Nyssában a negyven mártír tiszteletére tervezett martürionja, ott is ugyanezt a célt szolgálta volna.

⁶⁷ LIMBERIS, *i. m.*, 58. Bár nem tudjuk, milyen lehetett a martürion padlója, a megfogalmazásból látszik, hogy mozaikpadlóról van szó, és ha a díszítés a természet elemeit, növényeket, állatokat ábrázolt, akkor utalhatott a Teremtés könyvére is, mikrokozmoszként jelenítve meg a templomot. Vö. Rina TALGAM, *Christian floor mosaics: Modes of study and potential meanings = The Routledge Handbook*, *i. m.*, 104–123, itt 117. Vö. még Mircea ELIADE, *A szent és a profán: A vallási lényegről*, ford. BERÉNYI GÁBOR, Bp., Európa, 1987, 15–60, itt: 53–56.

⁶⁸ Lásd D. TÓTH, *Ekhphrasis és dicsőítés*, *i. m.*, 227.

JUDIT D. TÓTH

Sacral Spaces and Memory in Early Christian Martyria

In the present study, through analyzing two pieces of writing (*Epistula 25* and *In Theodorum*) by the 4th-century Cappadocian father, St. Gregory of Nyssa (A.D. 334/35–395), I intend to focus on the relationship between sacral places or spaces and memory in the Early Christian cult of martyrs, more specifically, in the case of martyria. Although these pieces are not related to one another, both can be considered paradigmatic from the aspect of the current topic. What is more, their joint reading and analysis would be expressly desirable because the epistle provides the external layout of the construction of a martyrion that, as far as we know, has never been completed, while the homily contains a description of the interior of another martyrion, which still existed during the lifetime of St. Gregory of Nyssa, elaborating in detail also on how the memory and laudation of the martyr saint were related to the sacred location and space. Following the clarification of the concept of martyria and providing a brief outline of the religious-theoretical and architectural contexts, through a joint interpretation of the two pieces of writing, I will attempt to address the issue of what kind of religious and symbolic associations helped communal memory in the sacred space determined by religious and liturgical functions to cherish the cult of martyrs and thus strengthen the faith of the community.