

D. Tóth Judit (1954) irodalomtörténész, a DE BTK Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézetének docense. Kutatási területe a patrisztika, közelebbről Nyssai Szent Gergely munkássága, főként antropológiája, valamint halotti- és dicsőítő beszédeinek eszményítő poétikája és retorikája. A témában született legfontosabb publikációja: *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nyssai Szent Gergely műveiben*. Budapest, 2006.

Személyes és szent halál

A „jó halál” eszménye

Nyssai Szent Gergely műveiben

D. Tóth Judit

Az emberi létezés kitüntetett eseményét, a halált valamiképpen tematizáló ókori forrásoknak van egy olyan nagy vonulata (főként az epikus költészet alkotásai, történeti és filozófiai munkák, halotti és dicsőítő beszédek, életrajzok, de más műfajok is), amely az egyes ember halálára nem mint személyes, hanem mint közösségi eseményre tekint, amely mindenekelőtt valamilyen (politikai, vallási) eszme vagy ügy érdekében hozott vagy elszenvedett áldozat, és az adott közösség vagy egyén szempontjából sorsdöntőnek mondható helyzetekben következik be. A halál (és az ezt megelőző haldoklás) ténye az adott eszme szolgálatában nem csupán elfogadhatóvá, hanem egyenesen kötelezővé válik, az eszményítés poétikai és retorikai eszközei és eljárásai által pedig a tragikus esemény szentesített, identitásteremtő és -erősítő aktussá lesz, melynek emlékezete – mint dicső tetté – fent marad.

A dicső, heroikus és nemes halál tradíciója – ha más-más eszmék szolgálatában is – az ókor évszázadaiban töretlennek mondható, és ebben, az egyén halálát főképpen erőszakos eseményként interpretáló, folyamatosnak tekinthető hagyományban a Kr. u. 4. században lényeges változást érzékelhetünk, nem függetlenül egyrészt a kereszténység elfogadott (Kr. u. 313), majd államvallássá (Kr. u. 380) válásától, másrészt a szentháromságtani vitákban kialakuló és magát a modern fogalmat is megalapozó személy-fogalom (*hypostasis, prosópon, persona*) létrejöttétől. A század második felében láthatjuk a példáit annak (legismertebb Szent Ágoston *Vallomások* című munkája), hogy az egyes ember halála személyessé és bensőségessé, mondhatni intim és nem utolsó sorban tudatosan átélt eseménnyé válik, amelyhez méltó, keresztényi módon viszonyulni az egyéni üdvösség szempontjából is fontos lesz. A személyes halál szentté is válhat, ha a haldoklásban a Lélek jelenléte ismerhető fel. Annak a módnak, ahogy egy igaz keresztény embernek meg kell halnia, poétikailag is hatásos, bár a nyugati kereszténységben kevésbé ismert irodalmi példája a kappadókiai atya, Nyssai Szent Gergely (Kr. u. 334/36 – 395 körül) nővéréről, Szent Makrináról levél formában megfogalmazott életrajza (*bios, vita*), a *Vita Sanctae Macrinae*,¹ amelynek nagyobb részét az asszony haldoklásának és halálának mint „személyes” és „szent” halálnak a leírása adja.

Ahhoz, hogy a haldoklás és a halál Gergely általi (és általában a Kr. u. 4. századi) értelmezésének az újszerűségét megértsük, nem árt a kappadókiai atyát megelőző évszázadok nagy hagyományának néhány jól ismert, paradigmaticusnak mondható példáját emlékezetünkbe idézni,² hogy – átlépve társadalmi, vallási és kulturális határokat – összefoglalhassuk a dicső és nemes halál évszázadokra meghatározó vonásait, melyek közül néhány a kora keresztény évszázadokban bekövetkezett változások ellenére is megmarad majd. Ez a megközelítés a tanatológiának nevezett interdiszciplináris szakterület azon témaköreit érinti elsősorban, amelyek a halállal kapcsolatos közösségi és egyéni attitűdöket, valamint a haldoklás folyamatát és a halál értelmét állítják középpontba, esetünkben mindig valamilyen ideológiai kontextus által meghatározva. A nyilvánvalóan elnagyolt áttekintésre bátoríthatnak még Philippe Ariès francia történész – az ókorra vonatkozóan mindenképpen érvényes – szavai is: „A halállal szemben tanúsított emberi magatartás változásai vagy rendkívül lassúak, vagy

pedig a mozdulatlanság hosszú időszakai közé ékelődnek. [...] Éppen ezért az a tudomány, amely a halál történelmével foglalkozik, nem riadhat meg attól, hogy évszázadokat, sőt akár egy egész évezredet tekintsen át...”³

A dicső és nemes halál görög–római hagyománya

A görög–római és zsidó–keresztény örökségen alapuló európai kultúránkban az egyén halálhoz való viszonyulásának első ránk maradt megnyilvánulásait a homérosi eposzokban találjuk, mindenekelőtt az *Ilias*-ban, melynek témánk szempontjából jellegzetes jelenetében Thetis istennő felajánlja fiának, Achilleusnak a kétféle végzet, kétféle halál lehetőségét (IX. 410–416), melyek közül a hős a hírnevet biztosító dicső halált választja.

*Édesanyám, az ezüstitlábú Thetisz, isteni asszony,
mondta, hogy engem kettős végzete vár a halálnak.
Hogyha a trójai vár körül itt maradok verekedve,
elvész visszautam, de sosem hervadhat a hírem:
ámde ha megtérek szeretett földjére hazámnak,
elvész nagy hírem, hanem éltem hosszúra nyúlik,
és gyorsan nem is ér el végzete már a halálnak.*

Homéros: *Ilias* IX. 410–416, Devecseri Gábor fordítása

Jóllehet, a jelenetben Achilleus mint Achilleus választ, a hős mégsem tekinthető minden szempontból autonóm személyiségnek: a saját halálához való viszonyulása közben is elsősorban az alakja által reprezentált heroikus eszménykép topozait, sémáit kell megszólaltatnia.⁴ Ezzel együtt megjelennek a halálnak és körülményeinek olyan vonásai, amelyek később is fontos szerepet játszanak a dicső halál hagyományában: a halál heroikus, melyet általában a csatatéren kell elszenvedni, tehát egyfelől erőszakos (*biaiothanasia*), másfelől nyilvános közegben valósul meg, az önfeláldozás, a kötelesség-teljesítés jegyében, amelyhez Achilleus esetében még nem kapcsolódik a mások hasznának vagy a vallásos meggyőződésnek a mozzanata.

Ez utóbbiak példáit a görögök esetében megtaláljuk a klaszszikus kor alkotásaiban, mindenekelőtt a halotti beszédekben, de Euripidés néhány tragédiájában, vagy Platón dialógusaiban is. Ezen művekben a nemes halál képviselői vagy meghalnak mások hasznáért (mint például az *Iphigeneia Aulisban* című Euripidés-tragédiában, melyben a hősnő alakjához már a hazafias motívum is kapcsolódik: 1472–1473. sorok), vagy meggyőződésük érdekében vállalják a halált (mint például Sókratés Platón *Phaidónjában*, vagy a *Sókratés védőbeszédében*). Az önfeláldozás, a bátorság, a hazafias és vallási vonatkozások követendő példakkká avatják a nemes halált elszenvedőket, legyenek azok névtelenek, vagy név szerint is ismertek; az elhunyt „hős” modelljének megteremtésében pedig az eszményítés tudatos retorikai és poétikai eljárásai is szerepet kapnak, nem független az adott kor meglévő vagy éppen kívánt/óhajtott – a politikai élet nyilvánossága által is befolyásolt – eszményeitől. Hozzá kell tennünk, hogy az eszményítés és a modellformálás, és ezzel együtt az emlékezetben tartás folyamatában az előbbi,

„alkotói” eljárások mellett fontos szerepet játszottak a nyilvános szertartások is, például a halotti beszédek keretét jelentő temetések.

Amit a halálhoz való viszonyulás szempontjából a hagyomány közös jellemzőinek tarthatunk, Sókratés példájában kiegészül a szintén erőszakos halálként értelmezett öngyilkossággal.⁵ A filozófus esetében a nemes halál korábban már kialakult toposzai olyan erényekkel társulnak, amelyek az öngyilkosságot – háttérbe szorítva a haldoklás „látványos” elemeit – az elkövetkezendő évszázadokra követendő mintává teszik mind a rómaiak, mind a zsidók, mind pedig a keresztények számára. A négy alapvető erény, „erény” (bölcesség – *sophia*, bátorság – *andreia*, józan önmérséklet – *sóphrosyné*, igazságosság – *dikaiosyné*, vö. Platón: *Állam* IV.) gyakorlása része a halált megelőző (filozófus) életformának, amelynek egyik alapvető vonásává éppen a halállal való állandó szembenézés válik (mindenekelőtt *Phaidón* 64a, 67e, 67d; vö. 7. levél 326a, 328a, 340c). Ebben a „gyakorlatkozásban” a filozófus egy magasabb rendű eszme érdekében leigazza a test akaratát, és nem riad vissza az öngyilkosság vállalásától sem.⁶ Sókratés esetében az értelmezés kiegészül azzal a kérdéssel is, hogy a halála tekinthető-e mártírháltnak, a válasz pedig a mártírság eredetének vitatott kontextusát figyelembe véve adható meg.⁷

A heroikus és nemes halál hagyományát a rómaiak is folytatták, kiegészítve a példák sorát az arénában elszenvedett erőszakos halállal. Az ókeresztény halálszemléletre azonban mindenekelőtt a sztoikus filozófiának az öngyilkosság sókratés-i modelljét – és más platóni gondolatokat – is magába integráló felfogása hatott, nem elsősorban az öngyilkosságnak mint nemes halálnak a gondolatával/eszményével, hanem sokkal inkább a szenvedélymentességre törekvő, a halálra felkészítő életformának a hangsúlyozásával (vö. Seneca *Erkölcsei levelek*, Marcus Aurelius *Elmélkedések*). A filozófiát életformaként interpretáló szemléletben a szenvedélyek feletti kontrollt és a halálra való felkészülést mindenekelőtt a spirituális gyakorlatok jelentették, melyek közül az egyik legfontosabb a rossz dolgok előzetes megfontolása (*praemeditatio malorum*) volt (melyek a korai keresztény mártírság megértéséhez is fontos adalékokkal szolgálnak⁸). A rómaiak esetében ennek – nemcsak életével, hanem főleg szimbolikus példává magasztosuló halálával – emblematisz alakjává Seneca vált.⁹

A rómaiak halálszemléletét a kortársaknak és az utódoknak a politikai hatalom önreprezentációja és propagandája által is befolyásolt emlékezete és kultusz-szervezése¹⁰ ugyanúgy befolyásolta, mint ahogy ezt később a keresztény mártírok és szentek emlékezetével kapcsolatban is láthatjuk majd. A kérdés vizsgálatakor hasonlóképpen nem elhanyagolhatóak azok a szertartások sem, melyek követik a halált (*pompa funebris*), és amelyek – amellet, hogy az emlékezés fontos részévé válnak és tükrözik az elit értékrendjét – a politikai játéktér eszközei is lesznek.¹¹

A vértanúság mint nemes halál a zsidó–keresztény hagyományban

A zsidó és keresztény hagyományban a „nemes halál” a vallási üldözések során bekövetkező vértanúság volt, amire a vonatkozó zsidó szövegek közül paradigmatisz példaként

a *Makkabeusok könyvei* (1–4 Makk, közelebről a 1 Makk 6,43–46/47; 2 Makk 6,18–31 [Eleazár vértanúsága] és 7 [a hét fivér és édesanyjuk vértanúsága]), a legrégebbi zsidó mártír-szövegek említhetők. A katonai kontextusban megjelenő erőszakos halálhoz (beleértve a heroikus öngyilkosságot is) erős vallási és hazafias kontextusok kapcsolódnak, a mártírok pedig modell értékű figurákká válnak a közösség számára, és ennek megformálásában – ahogy van Henten és Avemarie is rámutatnak – fontos az az ószövetségi zsidó gondolkodásra jellemző szemléleti-retorikai eszköz, hogy tudniillik a mártírok alakját beállítják a zsidók híres eszményi alakjainak, Ábrahámnak, Izsáknak, Dánielnek és másoknak és hősi tetteiknek a folyamatos hagyományába (vö. 4 Makk 16,20–22), így a mártírok ezen „hősöknek” az örököséivé is válnak.¹²

A tanúságtétel és az áldozatvállalás eszméjén alapuló nemes halál a kereszténységben is kezdetektől fogva összekapcsolódik a vértanúsággal, modelljét pedig István protomártír halála adja *Az apostolok cselekedeteiben*, akinek szenvedéstörténete (ApCsel 6–7) Jézus passiótörténetén alapul, azt modellezi, és egyben a Lélekkel telt „szent” halál első leírása is.

55Ő azonban a Szentlélekkel eltelve fölnézett az égre és látta az Isten dicsőségét és Jézust az Isten jobbján. 56Felkiáltott: „Látom, hogy nyitva az ég, és az Emberfia ott áll az Isten jobbján.” 57Erre ordítani kezdtek, befogták fülüket, s egy akarattal rárontottak, 58kivonszolták a városból és megkövezték. A tanúk egy Saul nevű ifjú lábához rakták le ruhájukat. 59Míg kövezték Istvánt, így imádkozott: „Uram, Jézus, vedd magadhoz lelkemet!” 60Majd térdre esett és hangosan felkiáltott: „Uram, ne ródd fel nekik bűnül!” Ezekkel a szavakkal elszenderült.

Az apostolok cselekedetei 7,55–60. A Szent István Társulat Bibliikus Bizottságának fordítása

A szent halál „toposának” az alapja és a kezdete tehát magában az Újszövetségben van; a Lélekkel telt szent halálnak (ApCsel 6,3.5.8 és 10) mint a szent halálának első keresztény leírását lukácsi megfogalmazásban (ApCsel 6–7) kapjuk,¹³ de nem hagyhatjuk figyelmen kívül Jakab és Pál történeteit, valamint Jézus halálának páli értelmezését sem. Pál interpretációjában (Róm 3,25; 4,25a; 5,9; 8,3; 8,32a; 1 Kor 10,14–23, 11,14–26; 15,3; Gal 1,4a; 2,20b; Phil 2,6–11) egyfelől a hellenisztikus zsidó mártírológia (2 és 4 Makk 4,21; 17,22), másfelől a korabeli görög-római kontextus (Seneca, Epiktétos, Silius Italicus, Plutarchos, Tacitus és Lukianos) történeti példái hathattak.¹⁴ Vannak azonban, akik István mellett a női mártírok prototípusának inkább az őskeresztény apokrif *Pál aktájában* (*Acta Pauli*) főszerepet játszó híres neofitát, a szűz Teklát tartják.¹⁵

A keresztény mártír alakjának és halálának a későbbi hagyományt identitás- és műfajteremtő módon meghatározó szövege azonban a *Polykarpos mártíromsága*. A Kr. u. 156 táján keletkezett *Martyrium Polycarpi*¹⁶ a mártír személyét már a *martyrs* fogalom keresztény jelentését létrehozva rajzolja meg: a mártír az a személy, aki egy különösen ellenséges helyzetben az erőszakos halált választja, hogy tanúságot tegyen a meggyőződése mellett. A keresztény mártír azonban nem azért viseli el a kínzást és a halált, hogy sztoikus lelkierejét és *apatheia*ját demonstrálja, hanem azért, mert szenvedélyesen szereti Istent.

Krisztus (passiójának) imitálása (*imitatio Christi*) és az ebből következő tanúságtévő halál az, ami a keresztény embert mártírrá teszi, halála pedig isteni perspektívából értelmeződik, vagyis a feltámadás által elnyert győzelem (örök élet) lesz.

A történelem és hagiográfia határán lévő, a mártír tanúságtévő és áldozatvállaló halálát középpontba helyező, látszólag egyszerű narratív szöveg ugyanakkor már élesen megvilágítja a mártírrá válás és a mártírteremtés jelenségének a korabeli keresztény emlékezet, diskurzus és kulturális formák általi megkonstruáltságát is,¹⁷ ami a *Martyrium Polycarpi* megfogalmazásában a mártíromságra vonatkozó normatív (mások szerint csupán parainetikus) egyházi érdeklődés kifejeződése (is) lehetett.¹⁸ A mártírra vonatkozó tisztelet és kultusz kialakulásának és kialakításának folyamata nagyban múltott egy adott közösség hagyományain, kollektív emlékezetén és szándékain, az üldözések tapasztalatainak a teológiai értelmezésén;¹⁹ a mártírokat nem az adott személy megélt tapasztalatai teremtették meg, hanem azok a történetek, amelyeket később róluk meséltek.

A vértanúság lényegének, a „meghalni a hitért”, „meghalni Jézus Krisztusért” eszmének az értelmezésével a test és a halál keresztény teológiai-antropológiai interpretációja is gazdagabbá válik. Habár a test a vértanúság elnyerésének médiuma, és a szenvedés a keresztény mártír halálának szükségszerű velejárója,²⁰ a fizikai halál leértékelődik, és a keresztény emberek olykor kifejezetten keresik a mártírrá válás lehetőségét, ami a korai vértanúság radikális jellegét, a keresztények küzdő, harcos természetét mutatja, belehelyezve a korai mártíromságot a zsidó szent háború kontextusába, de olykor – az őskeresztény források tanúsága szerint – a görög-római öngyilkosság és nemes halál (az öngyilkosság mint nemes halál) hagyományába is.²¹ A vértanúságként értelmezett nemes halál a konstantini fordulattal azonban nyilvánvalóan elveszíti az „éltető közeget”, bár a haldoklás látványos módjai iránti csodálatot még a 4. század vége felé is láthatjuk, például Prudentius *Mártírok koronája* második himnuszában (2, 401–408).

A „jó halál” kérdése Nyssai Szent Gergely műveiben

Nyssai Szent Gergely a keleti kereszténység történetében fontos szerepet játszó ún. kappadókiai atyák egyike: testvére a bazilita rendet alapító és szerzetesi szabályzatát kidolgozó Nagy Szent Basileiosnak, és személyes ismerőse bátyja ifjúkori tanuló társának és jó barátjának, Nazianziosi Szent Gergelynek, akit a hagyomány a ritkán használt „Teológus” jelzővel is illetett. Nyssai Gergely gondolkodásának eredetiségéről sok vita folyik a szakirodalomban: mindenekelőtt a nagy alexandriai teológus, Órigenés (185–254) követőjének szokták tartani. Akárhogy is gondolkodunk eredetiségének kérdésről, nem vitathatjuk, hogy – a gyakran mások gondolataihoz kapcsolódó – teológiai nézeteit, tanításait sok esetben igen hatásos módon tudta megfogalmazni: az ő nevéhez fűződik a keleti kereszténység első jelentős antropológiai munkája (*De hominis opificio*), benne a „kettős teremtés” és a mindenek helyreállítása (*apokatastasis tón pantón*) gondolatával; szintén ő az, akinek munkássága Isten lényegének végtelenként tételezésével a negatív (apofatikus) teológia történetének fontos állomásává

vált; jelentős szerepet játszott a Szentháromság személyei egy-lényegűségének teológiai vitájában (*Ad Ablabium, Ad Graecos*, a vitatott szerzőségű 38. levél); gyakran emlegetik mint a „keresztény misztika atyját”, mindenekelőtt az *Énekek énekéhez* írt homíliai (*In Canticum Cantorum*) nyomán, és nem utolsó sorban rétoriként is elismert volt: még azt is feltételezik, hogy élete utolsó éveiben Konstantinápolyban a császári ház szónokaként működött.²²

A halál kérdésköre – hasonlóan az ókeresztény kor egyház-atyáihoz – Nyssai Gergely műveiben is többféle diszkurzív keretben és többféle aspektusból jelenik meg, a protológiától az eszkatológiáig egyaránt. A „jó haldoklás”, a „jó halál”, vagyis a keresztény ember eszményi haldoklása és halála, az, hogy miként kell a hitében erős, megingathatatlan egyénnek meghalnia, beleilleszkedik az eszményi keresztény, a szent ideáljának poétikai és retorikai megformálásába. Gergely az eszményített személyekben, legyenek azok a testvérei (Nagy Szent Basileios [*In Basilium Fratrem*], Szent Makrina [*Vita Sanctae Macrinae*]), a kortársak emlékezetében megőrzött mártírok (Szent Theodóros [*In Theodorum*] és mások [*In Stephanum I és II; In XL Martyres Ia, Ib és II.*]), vagy a vallási-politikai életben fontos szerepet játszó elődök (Csodatévő Szent Gergely [*De vita Gregorii Thaumaturgi*]) és kortársak (Meletios [*Oratio funebris in Meletium*], Flacilla császárné [*Oratio Funebris in Flacillam Imperatricem*]), netán szentírási alakok (Mózes [*De vita Moysis*]), az általános emberi és vallási erények példatárát alkotja meg, és ezen közben nemcsak egyszerűen szól a keresztény erényekről, köztük a „jó” halálról, hanem egyben létre is hozza azt az ideált, amelyet aztán az erőfeszítés, a követés tárgyává-céljává tesz.

A keresztény módon meghalni gondolata tehát soha nem önmagában fontos, hanem az egész életet meghatározó életforma (*bios, vita*) kontextusában, ez az életforma pedig – nem csupán Nyssai Gergely, hanem a másik két kappadókiai atya, Nazianzosi Gergely és Basileios gondolkodásában is – a filozófus/filozofikus életmód (*bios philosophos / bios philosophikos*), egy magasabb rendű életeszme, ideál megvalósulása, amelyet az adott személy egyszerre imitál és képvisel, illetve mutat fel imitálásra alkalmas paradigmaként a mindenkor követő/olvasó számára. A „filozófus” életmód nemcsak a földi világ anyagi kötöttségeitől és szenvedélyeitől (*pathos*) való megszabadulásra (*apatheia*) törekvést foglalja magában, hanem a halálra való folyamatos tekintést is: a „keresztény filozófus” az, aki az életét a halálra és a halál utáni állapotra tekintettel éli, és már a földi világban az anyagi élet (*bios angelikos, vita angelica*) legnagyobb mértékű megközelítésére törekszik. Az igazi filozófia (a szót éppen a kappadókiai atyák integrálják a keresztény gondolkodásba²³) tehát az erényes életre törekvés, ami végső soron az isteni természetben való minél nagyon mértékű részesedést jelenti, már itt, a földi világban.

Nem nehéz felismernünk, hogy az így felfogott életformának és az arra való törekvésnek a kereszténységet megelőző filozófiai – mindenekelőtt platonikus és sztoikus – hagyományban jelentős előzményei voltak. Egy állandó, egyenletes, kiegyensúlyozott életmód, a földi élet változó körülményei között egy, a változások ellenére is kialakított és fenntartott következetes magatartás eszményét, beleértve a halál elfogadásának gondolatát is, sok elemében készen kapták az egyházatyák, akik maguk is igyekeztek – rövidebb-hosszabb időre még a vi-

lágától is elvonulva – megtapasztalni ezen életmód szerepét a keleti keresztények számára olyannyira fontos átistenülésben. Nem könnyű azonban arra válaszolnunk, hogy a görögök és rómaiak öntökéletesítő praxisának hagyománya végül is hogyan vált a keresztény vallási gyakorlatnak is meghatározó részévé. Az iskolai oktatásban megismert példák (pl. Sókratés, Seneca) mindenképpen fontos szerepe lehetett, de még ennél is jelentősebb az a tény, hogy az erényes és önmegtartóztató élet különböző modelljei folyamatosan jelen voltak a hagyományban,²⁴ amit a keresztények az evangéliumi parancsokon és tanácsokon alapuló Krisztus-követés részévé tettek.

Ennek a magasabb rendű életeszme egyik legfontosabb diszkurzív kerete a 4. században a szentéletrajz (*bios, vita*) volt; maga Nyssai Szent Gergely is a *bios philosophikos / bios philosophos* eszményének legteljesebb rajzát a nővéréről, Szent Makrináról (Kr. u. 327 körül – 379/80 körül) 381-ben írott, fentebb már említett életrajzában (*Vita Sanctae Macrinae*) adja, amely egyben egy keresztény nő legkorábbi ránk maradt biográfiája is.²⁵

Makrina a tízgyermekes előkelő család legidősebb gyermeke volt, akire Basileios és Gergely egyaránt felnéztek és tanítójuknak (*didaskalos*) tartották. Felnőtt életét Makrina a birtokukon létrehozott, feltehetően a Basileios által megszervezett férfi szerzetesi közösség mintájára elgondolt női közösség megteremtésének és irányításának szentelte. A Szűznek a nyssai püspök a *Ta Makrinia* néven is említett két művében állított emléket: a fenti – valós és fiktív elemeket vegyítő – életrajzban és az életrajz egy valós mozzanatához (a nő haldoklásához) kapcsolódó, Platón *Phaidónjának* reminiszenciájaként is olvasható fiktív dialógusban (*De anima et resurrectione*).²⁶

Az életrajzban – az ókeresztény korban szinte egyedülálló módon – fontos szerepet kap a haldoklás, a meghalás részletezése és eszményítése, egy személy (a szent) halálának szent halálként való felmutatása. A levélformában írott műben Gergely – az emlékezés narratív pozíciójába helyezkedve²⁷ – a nővér életét a születésétől haláláig tartó tökéletesedési folyamatként mutatja be, viszonylag kis szerepet szánva a legendás és regényes elemeknek, hagiográfiai toposzoknak, és lényegesen nagyobbat a „filozófus” élet megvalósítására tett hétköznapi erőfeszítéseknek.²⁸ Témánk szempontjából mindenekelőtt a 15–38. fejezetek fontosak, melyek – az életrajz több mint felét kiteve – Makrina haldoklásáról, haláláról és temetéséről szólnak, megteremtve az életrajzban a szent halál ideálját, amely a megelőző hagyományhoz, közelebbről az őskeresztény kor mártírjainak halálához képest is fordulópontot jelent: Gergely nővérének halála ugyanis már nem erőszakos esemény, hanem olyan kitüntetett idő (*kairos*), amelyre az asszony tudatosan készül, és a halállal szemben kialakított attitűdje saját önkitaljesítésének is részévé válik.

Nyssai Gergely – hosszabb tervezgetés után – az antiochiai zsinatról hazafelé tartva látogatja meg nővérét, aki akkor már halálos beteg (15). Haldoklása és halála az ókori görög-római és zsidó-keresztény „dicső” és „nemes” halál hagyományától eltérően mint egy keresztény magánember haldoklása és természetes halála kerül bemutatásra, ami azonban nem akadályozza meg Gergelyt abban, hogy az említett hagyományokhoz is hozzákapcsolja Makrina halálának eseményét, mindenekelőtt a Sókratés személyéhez kapcsolódó hagyományhoz (nem az öngyilkosság, hanem a halálra készülődés okán), ráadásul

a filozófus alakjával való párhuzam az életrajz több pontján is nyilvánvalóvá válik: Makrina mint keresztény Sókratés értelmeződik (11, 17, 18, 23).

Ugyancsak fontos szerepet játszik a fájdalom, a szenvedés leküzdésének sztoikus eredetű tematikája is. A testi szenvedés motívumai az életrajzban is háttérbe szorulnak, a haldokló nem mutat fizikai fájdalmat, vagy legalábbis nem válik hangsúlyossá, amiben a sztoikus hagyomány mellett talán szerepe lehetett a gnosztikus hatásoknak is. A betegség és a szenvedés negligálását mutatja, hogy a halálos ágyán Makrina még hosszú beszélgetéseket folytat Gergellyel (18).

Makrina halálát a szöveg összekapcsolja a mártírokéval is, velük egyenlőnek mutatva őt. Nővérehez tartva Gergely ugyanis álmában látomásban részesül, amelyben egy vértanú sugárzó ereklyéjét tartja a kezében, amit Makrina közelgő halálának előképeként fog értelmezni (15), a relikvia sugárzó voltát pedig a Szentlélek jelenlévő kegyelmére való utalásként (19). A látomás előképi értelmezhetőségét megerősíti, hogy majd Makrina halott teste is természetfeletti módon fog ragyogni a ravatalon, és ezt még a ráterített fekete köpeny sem tudja elrejtetni (32). De nemcsak a halál, hanem a haldoklás jelenetének (15–25) a megalkotásában is megtaláljuk az őskeresztény mintát: mindenekelőtt a keresztény mártírok halálának mintáját is adó István protomártír halála szolgált modellül.²⁹ Hozzátehetjük, hogy nem csupán Makrina, hanem mindazok számára is, akik – a tömeges vértanúság korának elmúltával – már nem szenvedtek erőszakos halált Krisztusért, de lélekben mártírok voltak.

Ahogy az evangéliumban a passiótörténet, az István-perikópában pedig a protomártír halála, úgy Makrina történetében a szent haldoklása és halála (15–38., illetve 39. fejezet mint epilógus) kerül a középpontba.³⁰ A mintaként szolgáló István-perikópa (ApCsel 6–7) egyszerű narratív struktúrájánál Makrina haldoklásának jelenetei bonyolultabb szerkezetűek, három alapvető résszel: maga a haldoklás és a szent halál (15–25), a halál szent voltát megerősítő újabb események (26–33) és a temetés, ami a földi valóság szimbolikus lezárása és a mennyei üdvösség előképe (35–36).³¹ Kétségtelen azonban, hogy mindhárom rész (és az egész életrajz) tetőpontja Makrina imája (24).

A fenti hagyományokhoz való kapcsolódások ellenére is Makrina halála mindenekelőtt az eszményi életforma megvalósítására törekvő keresztény ember természetes halála, életének lezárása és kitüntetett pillanata. Bár Makrina földi életének ezen lezáró eseménye nem teljes elszigeteltségben, hanem Gergely és a szerzetestársak jelenlétében zajlik, a mindenkori olvasó a kolostori helyszínt mégis mint a magánélet intim szféráját érzékeli – a haldoklás nyilvános, közösségi kerete jelentéktelenné válik.³² A halálra való felkészülésben az egyház vagy a kolostor, vagyis bármiféle intézményi háttér csak annyiban játszik szerepet, amennyiben a halált megelőző életmód kialakításában: a halál személyessége az igazán fontos. Ezért is tud a szent a saját halálához való ideális viszonyulással olyan követhető/követendő mintát adni a mindenkori olvasó számára, amit az imitálni tud, amikor a saját halála közeledik.

Közismert, hogy a különböző tudományterületekhez egyaránt kapcsolható eszményítésnek – a szelektálás, bizonyos dolgok kizárása, ignorálása mellett – az egyik legfontosabb eljárása a retorikai és poétikai eszközökkel való nyelvi teremtés, konstruálás. Makrina haldoklásának körülményei is a meg-

konstruáltságot mutatják, „a halálos ágy nagy jelenete”³³ pedig meglehetősen poétikus: a gyenge, erőtlen test keresztet formázó ágydeszkákon fekszik (16), kelet felé fordítják, mert onnan várja az örökké világító Nap felkeltét, és a szent nemcsak aszociálja, hanem imitálja is a keresztre feszített Krisztust, amire a közvetlenül halála előtt elmondott imájában ő maga is utal majd: „mert én is veled vagyok megfeszítve, aki félelmeddel átszegeztem testemet és félem ítéleteidet” (24).

Ugyanez a poétikai és retorikai megkonstruáltság látható az imát közvetlenül megelőző és követő szövegrészletben (23 és 25) is. Makrina haldoklása és ezen közben elmondott imája – valószínűleg sokkal inkább az életrajzíró Gergely szándéka, mint a valós tények alapján – estefelé hangzik el. A nap nagyobb része már eltelt, a Nap már lemenőben van, ami Sókratés *Phaidón*-beli halálának kontextusára is utal (116b: „És már közel volt a napnyugta, mert sok időt töltött odabenn.”, ford. Kerényi Grácia).

A jelenet azonban nemcsak az életrajzban egyébként hangsúlyosan meglévő sókratészi tipológiát erősíti fel, hanem a testvérük, Basileios szerzetesi közösségében kialakított imádságkonvenciót is bekapcsolja: Makrina feltehetően a Basileios regulájában is előírt, nap végeztével mondandó imát mondja: „A nap végeztével hálát kell adnunk mindazért, amit aznap kaptunk, és ami jót cselekedtünk. Valljuk be ilyenkor töredelmesen aznapi bűneinket, akár szándékosan, akár tudtunk nélkül, akár szóban, akár tettekben, akár magunkban a szívünkben vétkezünk, majd pedig mindezért buzgó imádsággal engeszteljük Istent.” (*Asceticon magnum* 31, 904, 22 – 904, 25, ford. Orosz László).

Az életrajz nyílt és kevésbé nyílt intertextuális utalásai olyan (textuális) dimenziókat nyitnak meg, amelyek Gergely írói eljárásának, tehetségének köszönhetően összetetté teszik a szövegbeli jelentést. A jelenet asszociációs terét az is tovább gazdagítja, hogy az estefelé, a nap végeztével mondott ima ebben az esetben az élet végének, a halálnak is a metaforájává válik.

A haldoklást kísérő szimbolikus és liturgikus mozzanatokkal (23: a lemenő Nap mint az élet vége, Krisztus mint Völegény, kelet felé fordított ágy, az ima mint Istennel való társalgás; 25: a kereszt jele, háromszori keresztvetés, mellyel szemeit, szívét és ajkát jelöli meg, lámpagyújtási hálaadás) Gergely egyfelől az esemény „látványosságát” teremti meg, másfelől a Lélek jelenlétét manifesztálja. (Úgy tűnik, az őskeresztény mártírok halálának „látványosságát” itt a magánember életének részeként megjelenő szertartásosság és a hozzá kapcsolódó elemek hivatottak helyettesíteni.)

A nap nagyobb része már eltelt, lemenőben volt már a Nap is. Az ő buzgalma azonban nem hagyott alább, hanem minél közelebb ért a kimenetelhez, annál teljesebben szemlélte a Völegény szépségét, annál nagyobb odaadással sietett Szerelmeséhez menni, ezeket már nem nekünk, otlévőknek mondta, hanem Neki, akire szemei feszülten figyeltek. Ágyát kelet felé fordították, már nem beszélgetett velünk, imájában immár Istennel társalgott, hozzá emelte kezét könyörgőn, halkán suttogott, alig hallhatón. Semmi kétség, ima volt ez, Istenhez szólt, Ő meg is hallgatta.

Vita Sanctae Macrinae 23, Vanyó László fordítása

Míg ezeket mondta, a kereszt jelével jelölte meg a szemeit, az ajkát és a szívét, és a láztól lassan kicserepedett ajka már nem tagolta a szavakat, hangja elfulladt, csak ajkai mozgásáról és kézmozdulatairól tudtuk, hogy imádkozik. Közben leszállt az este, lámpát hoztak be, ő kinyitotta szemét, a fényforrás felé nézett, jelezve, hogy mondani szeretné a lámpagyújtási hálaadást. A hang azonban már elmaradt, szívvel és kézmozgásával teljesítette szándékát, ajkai a benső szándéknak megfelelően mozogtak. Az ima végeztével arcához emelte kezét, hogy keresztet vessen, amivel az ima végét jelezte, nagyot és mélyet sóhajtott, és ima közben hunyt ki élete.

Vita Sanctae Macrinae 25, Vanyó László fordítása

Az életrajz ezen részének egyik mintájaként szolgáló István-perikópában (ApCsel 6,3.5.8 és 10) – Cummings meglátása szerint – a Szentlélek jelenlétét a halállal/halálfélelemmel szemben tanúsított nyugalom, beszédének és imájának Istenre irányultsága és a haldoklás fizikai kontrollálása, a halál fizikai aspektusainak transzcendentálása mutatja, melyek mintegy szentté teszik a halált.³⁴ Ugyanez elmondható Makrina haldoklásáról is: a szenvedő Jóhhoz hasonlóan uralkodik önmagán és a fájdalomtól legyűri, testi gyengeségei ellenére is szellemét „akadálytalanul a fenséges dolgok szemlélésében” (*theoria*) tartja (18), szavai nyugodtan áradnak, és a Lélekkel eltelve úgy beszél, „oly szép rendben áradt beszéde, mintha folyton buzgó forrásból hozná le a vizet” (18). A halálos ágyon folytatott „beszélgetései” közül az ima (*euché, proseuché*) a legfontosabb, melyet mennyei jegyeséhez, Krisztushoz intéz (24).

Az ima lehetőségét a haldoklás hívja elő, és az ezt kísérő testi megnyilvánulások és a beszéd módja valóságosan és szimbolikusan egyaránt az ima külső hangjának az elnémulására utalnak. Makrina imájának és helyzetének paradoxona, hogy az imát mint alapvetően magányos tettet/dialógust társaktól körülvéve mondja, ugyanakkor az emberi élet lehető legmagányosabb helyzetében: a haldoklásban. A mindenkor i ima paradox volta azonban nem csak ebben merül ki, hanem sajátos diskurzus jellegében is: olyan dialógus, amelyben az egyik fél – Isten – nem szólal meg. Ebben a helyzetben a beszélő/az imádkozó ráhagyatkozása az ima eseményére a lehető legteljesebbé válik – a ráhagyatkozás, az önátadás a beszélő alany teljes feladásával, azaz magával a halállal válik egyenlővé. Nem véletlen, hogy Gergely olyan hosszan időzik Makrina haldoklásának átpoetizált jeleneténél, amelyben az önkiteljesítés és imitáció tökéletes egysége látszik megvalósulni.

Uram, te megsemmisítetted a halálfélelmet számunkra! Te a földi élet végét az igaz élet kezdetévé titted! Te egy ideig álomban pihentetted testünket, és ismét felébresztesz a végső harsonaszóra!

Te letétbe helyezed a földet a földbe, ami mi vagyunk, amelyeket kezdeddel formáltál, és amit adtál, ismét életre kelted, átalakítva romolhatatlanságban és kegyelemben halandó és csúnyácska testünket.

Ments meg minket az átoktól és a büntől Te, aki mindkettővé lettél értünk!

Te eltiportad a sárkány fejét, amely irigységében az engedtlenség szakadékába taszította az embert!

Te megnyitottad nekünk a feltámadás útját, összetörted az alvilág kapuját, megsemmisítetted azt, akié volt a halál hatalma!

Te a téged félőknek diadalmi jelvénynek adtad a szent kereszt jelét az ellenség megsemmisítésére és életünk biztosítására!

Örökké való Isten, akin csüngök anyám méhétől fogva!

Akit minden erejéből szeretett a lelkem, akinek ifjúságotól kezdve mind ez ideig ajánlottam testemet-lelkemet, add mellem a fényes angyalt, hogy az vezessen a felüdülés helyére, ahol a nyugalom vize van, a szent pátriárkák keblére!

Te összetörted a lángpallást, és visszaadtad a paradicsomnak a veled megfeszített embert, aki bízott irgalmasságodban!

Emlékezzél meg rólam is királyságodban, mert én is veled vagyok megfeszítve, aki félelmeddel átszegeztem testemet és félelem ítéleteidet!

A félelmetes szakadék ne válasszon el engem választottaidtól, az irigy se állja utamat, és ne találtassék bennem bűn színed előtt, ha valamit vétettem is a természet gyöngesége miatt szóban, cselekedettel vagy gondolattal!

Te, akinek hatalma van a földön megbocsátani a vétkeket, bocsáss meg nekem, hogy fellélegezhessem, testemből való kivételésekor olyannak találtasson a lelkem, hogy alakján ne legyen ránc vagy szeplő, hanem szeplőtelen és elmarasztalhatatlan legyen kezében lelkem, mint a tömjénfüst színed előtt!

Vita Sanctae Macrinae 24, Vanyó László fordítása

A főképpen szentírási idézetekből és burkolt platóni allúziókból megalkotott kérő, bűnbánati és hálaadó ima³⁵ minden bizonnyal a szerző-testvérnek, Gergelynek a megfogalmazása, így Makrinának pragmatikailag és grammatikailag azonosulnia kell azzal a – keresztény hagyománnyal nem ellentétes – beszélői hanggal, amelyet fivére teremt meg az életrajzban. Az imában megjelenő intertextualitás ebben az esetben természetesen nem irodalmi „játék”, hanem a keresztény hagyomány működtetése, amely számít a keresztény közösségek felidéző, emlékező mechanizmusára. A szöveg poétikája és retorikája azonban mindenekelőtt a haldoklás, a halál szent voltát hivatott aláhúzni, ugyanakkor Makrina menyasszonyként és Krisztus vőlegényként való értelmezése – noha mindenekelőtt az ószövetségi *Énekek éneke* Gergely által is elfogadott allegorikus-misztikus értelmezését idézi meg – a bekövetkező halál mélységesen személyes voltára is utal. (Valójában magát az imát nem is szöveggé, hanem beszédhelyzetként kellene értelmeznünk, amit az első nyolc mondat Istent megszólító, anaforikusan ismétlődő *sy* személyes névmása is mutat.)

Makrina imája (*proseuché*), „beszélgetése” Istennel odafordulás, sőt *anabasis*, misztikus felemelkedés Istenhez, haldoklása pedig nem más, mint futás (*dromos*) Szerelmese (*erastés*) felé.³⁶ Imájának – amely a Szent halálának szent voltát leginkább hivatott mutatni – az értelmezésekor nem kerülhetjük meg a kérdést, hogy tekinthetjük-e ezt szemlélődésnek, kontemplációnak (vagyis misztikus tapasztalatnak), ugyanis imádsága közben Makrina nem néz a környezetére, tekintete a távolba mered: az ima itt mintha a természetfelettire irányuló kontemplációt helyettesítené (23), amelynek valódi tartalmát azonban – ahogy Anthony Meredith rámutat – nehéz meg-

Kitekintés

mondanunk; nehéz eldöntenünk, hogy Makrina valóságosan is elérte-e Isten látását.³⁷ Leküzdvé fizikai fájdalmait és megsza- badulva a testi érzékektől eljut az emberi természet határára, és testvére, Gergely előtt már egyre inkább angyali voltában jelenik meg, miközben imájával (elmélkedésével) az intelligi- bilis világ felé fordul,³⁸ és szemléli Völegénye, azaz Krisztus szépségét (*tu nymphiu to kallos*, 23). Makrina haldoklásának és imájának jelenetében Gergely a Völegényt (Krisztus/Isten) a transzcendentális szépséggel és jósággal teszi egyenlővé,³⁹ ami az újplatonikus, mindenekelőtt a plótinosi tradíció hatását mutatja,⁴⁰ anélkül, hogy a személyes és szerető Atyát az újpa- lonikusok absztrakt lényegével azonosítaná.

A teljes életrajz narratívájában, de különösen a haldoklás jelenetében Gergely többször is utal arra, hogy Makrina már meghaladta saját emberi (női) természetét, és mintegy nem- telenné válva a lehető legnagyobb mértékben megközelítet- te az angyali létmódot (*bios angelikos / vita angelica*, 2, 10, 11, 22).⁴¹ Az említett szöveghelyeken Gergely szóhasználata is mutatja, hogy a lélek spirituális felemelkedése a legmaga- sabb szintre jut el: a szent halála szent halálként valósul meg. Makrina állapota a Lélek belső jelenlétét mutatja, és a halálos ágyán folytatott társalgását is úgy írja le Gergely, mint ami a „Szentlélek ereje által inspirált” (18). A 19. fejezetben a Lélek jelenléte egy észlelhető fényességben/sugárzásban látható Ger- gely számára, a 22.-ben pedig Makrina úgy jelenik meg, mint „emberi alakot öltött angyal”.

Bár az életrajzban Gergely *expressis verbis* nem mondja ki, hogy Makrinának, a szentnek a halála mint szent halál min- taként szolgálhat a mindenkor keresztény ember számára az utolsó óra elérésekör, de hogy mégis így gondolta, azt a bátyjának, Basileiosnak a halála második évfordulóján el- mondott beszédéből is tudhatjuk, amelyben igazi dicsőítésnek a bemutatott életmód utánzását tartja, a hallgatóságával (ol- vasójával) kialakított performatív viszonyt pedig újra és újra megeremti és megerősíti azáltal, hogy felszólít az imitációra (*GNO X*, I, 2 133,8–10).⁴²

Amit Makrina haldoklásával és halálával kapcsolatban az élet- rajz narratívájában megjeleníteni látunk, a későbbi évszázadokra vonatkozóan közhelyszámba megy, főleg a középkori *ars mo- riendi* szövegek elterjedésének következtében. Az *ars (bene) moriendi*, „a (jó) meghalás művészetét” különböző nyomta- tásban terjedő fametszetes táblák és szövegeik tanították (meg) az egyszerű keresztény emberek számára, amelyek egyfelől a haldoklók lelkivilágának ismeretéről tanúskodnak, másfelől pe- dig mutatják, hogy a vágyott „jó halál”, melyhez a haldoklás is hozzátartozik, a középkorban sem az egyén életének elszigetelt eseménye, hanem a keresztény életforma szerves része volt.

A *Makrina életét* természetesen nem értelmezhetjük a kö- zépkori *ars moriendi*, a meghalással, a jó halál elérésének ideális módjával kapcsolatos modellek közvetlen előzmé- nyeként, de az életrajz vizsgálata ráirányíthatja a figyelmün- ket arra, hogy a halálnak az a személyes jellege, amit Ariès a középkor rendkívül gazdag halálkultúráját elemezve az „ön- magunk halála” névvel illet,⁴³ már az ókeresztény kor végén fontossá válik. A Kr. u. 4. században a haldoklás egyre inkább „magánüggé” válik, legalábbis abban az értelemben, hogy az egyén meghalásának körülményei, módja alig kapcsolódnak már a keresztények közösségének üldöztetéséhez, így legelső- sorban a saját üdvössége szempontjából fontosak.

Ugyanakkor Nyssai Gergely életrajzában a haldoklás és a ha- lál mégsem lesz abban az értelemben teljesen személyes, hogy Makrina alakjához kapcsolódóan a meghalásnak egy mindenki számára elfogadható és követhető (keresztény) mintája fogalma- zódik meg. Ezzel együtt a halál személyességének, az egyén sa- ját története szempontjából való fontosságának a problematizá- lását Gergely feltámadással kapcsolatos nézetei is jól mutatják, ugyanis a kappadókiai atya ezen eseménnyel kapcsolatos egyik legnyugtalanítóbb kérdése az volt, hogy mit tekinthetünk a sze- mély halál utáni önazonossága biztosítékának, mert ennek hiá- nyában a feltámadásnak nincs értelme: „Mi köze hozzám a fel- támadásnak, ha más valaki támad fel helyettem?” (*De anima et resurrectione* PG 46 140C, Ványó László ford.)⁴⁴ A halál (szemé- lyes és szent voltának) tépje sem egyéb tehát, mint maga az élet.

Jegyzetek

- 1 Kritikai szövegkiadását lásd Callahan 1986, 370–414. A fejezet- beosztás Maraval 1971 kiadása alapján használatos. Magyar szö- vegét Ványó 2002, 497–527 fordításában adom meg és Maraval 1970 fejezetbeosztása alapján hivatkozom. Ugyanez Ványó 2003, 175–212.
- 2 A görög, római, zsidó és kora keresztény előzmények áttekintésé- hez jól forgatható összeállítás Van Henten–Avermarie 2002. Lásd még Garland 1988.
- 3 Ariès 2010, 25. Vö. Ariès 1987, 351–413.
- 4 Magyar nyelven erről legutóbb lásd Mogyoródi 2012, főleg 13–57.
- 5 A modern embertől eltérően az ókoriak nem tettek különbséget az öngyilkosság dicső(séges) módjai és más erőszakos halálok között: Van Henten–Avermarie 2002, 5. Leggyakrabban hivatkozott: Dro- ge–Tabor 1992, főleg 132–138.
- 6 Az öngyilkosság filozófiái alapjáról és problémáiról az antikvitás- ban lásd Droge–Tabor 1992, 17–51, 20–22; továbbá Hadot 1995, 147–178 (=Hadot 2010, 85–124); Kelley 2006, 731.

- 7 A kérdés, hogy Sókratés halála tekinthető-e mártíromságnak, ré- sze egy szélesebb vitának a mártíromság eredetéről: vajon sajáto- san keresztény jelenség-e, vagy visszavezethető a görög–római és zsidó esetekre. Kelley 2006, 731, 40. jegyzet.
- 8 Hadot 1995, 179–205; Hadot 2010, 125–171; további irodalom: Kelley 2006, 734, 49. jegyzet.
- 9 Takács 2013, 10–14.
- 10 Ennek működési mechanizmusát vizsgálja a sztoikus ideálként és a rómaiság hőseként jellemzett Cato vonatkozásában Ferenczi 2015.
- 11 Magyar nyelven erről legutóbb lásd: Hegyi 2009, 70–77, a görög előzményekre való utalással és gazdag szakirodalmi hivatkozással.
- 12 A nemes halál motívumának van egy másik, jól ismert változata is a zsidó hagyományban: amikor egy idegen királyi udvarban ma- gas pozícióban lévő bölcsöt hamis vád alapján elítélnék, de végül csodásan megmenekül (Ahiqar története, Gen 37–50, Eszter köny- ve, Dán 3, 6, 13). Vö. Van Henten–Avermarie 2002, 9–10, 24–25.

- 13 Cummings 1984, 241–263. Cummings maga a szent halál klasszikus példáját Makrina halálában látja: 241, 244.
- 14 Seeley 1990, 141, 170.
- 15 Castelli 2007, 140.
- 16 Kritikai szövegkiadását lásd Dehandschutter 1979 és 2007. Dehandschutter kutatásairól és a kora keresztény mártíromság kérdéseiről magyarul lásd: D. Tóth 2012, 267–280.
- 17 Az irodalmi, filológiai-történetkritikai vizsgálódások mellett egyre jelentősebbé válnak azok a párhuzamos (az előbbit nem kizáró) kutatások, amelyek mindenekelőtt a mártírtörténetek megkonstruáltságára irányítják rá a figyelmet, és úgy vélik, hogy a mártírtörténetek elsősorban irodalmi alkotások és nem dokumentumok: Clark 2004, 159; Castelli 2007, 4, 28. Így a mártíromság az üldözött keresztények tapasztalatainak kollektív emlékezetén alapuló és a kulturális emlékezet alakzatai által megformált jelenségnek tekinthető: Castelli 2007, 10–32.
- 18 Vö. Dehandschutter 2007, 121–130, itt 128.
- 19 Dehandschutter a korai mártíromság teológiája mértékadó bemutatásának tartja Baumeister munkáját: Baumeister 1980: Dehandschutter 2007, 73.
- 20 Lásd Leemans 2010 több tanulmányát is.
- 21 A kérdéshez példák: Middleton 2011.
- 22 A Nyssai Szent Gergely kiterjedt munkássága iránti szakmai érdeklődést mutatják a négy évenként rendszeresen megtartott nemzetközi konferenciák, a műveinek Werner Jaeger által elindított és mára már csaknem teljessé vált kritikai kiadása (*Gregorii Nysseni Opera*, 1921–), a munkásságot feldolgozó lexikon (Mann 1999–2013), valamint monográfiák, tanulmányok, bibliográfiák sora. Magyarul lásd elsősorban Vanyó 2010 és [D.] Tóth 2006.
- 23 Maraval 1971, 90–91.
- 24 Vö. Foucault 1999, 2001; Hadot 1995, 2010.
- 25 Karfikova 2012, 2, további irodalommal a 9. jegyzetben; Krueger 2000, 486.
- 26 A szintén 381 táján keletkezett *De anima et resurrectione* című, a *Phaidón* szituációját felidéző munka, amely tehát az életrajz egy valós pontjához kapcsolódó fiktív dialógus, Makrina és Gergely lélekről és feltámadásról folytatott beszélgetését adja, melyben a nővér képviseli az ortodox nézeteket, maga Gergely pedig a különféle filozófiai és vallási irányzatokét. A kappadókiai atya mindkét művében úgy ábrázolja nővérét mint szűz filozófust, ideális keresztény bölcsét, akinek előképeit az őskeresztény kor Teklájában és a filozófus Sókratésben látja.
- 27 Luck 1984, 21, 26. Vö. még Momigliano 1985, 445.
- 28 Magáról az életrajzról, illetve a bemutatott eszményről magyarul részletesebben lásd D. Tóth 2006 (2007).
- 29 Cummings 1984, 244.
- 30 Vö. Cummings 1984, 244–245.
- 31 *Uo.*
- 32 Ariès a későbbi évszázadokkal kapcsolatban a haldoklót körülvevő családtagokra és más személyekre már mint nyilvános közönségre tekint. Ariès 2010, 27. Vö. a „megszelídített (meghitt) halál” koncepciójával: Ariès 1987, 353–368.
- 33 Ariès kifejezése: Ariès 2010, 29.
- 34 Cummings 1984, 245–246.
- 35 A szövegkiadások huszonöt különböző helyre utalnak: elsősorban Pál leveleinek, a szinoptikus evangéliumoknak és a zsoltároknak a kifejezéseire. Felsorolásukat lásd Maraval 1971, valamint Callahan 1986.
- 36 Maraval 1971, 97–98; Meredith 1984, 189.
- 37 Meredith 1984, 190–191. Vö. a 18. fejezettel, ahol a *theória* szó előfordul. A 11. fejezet esetében viszont, amelyet szintén példaként szoktak említeni – Meredith szerint – imádságról és nem kontemplációról kell beszélünk (190).
- 38 Vö. Maraval 1971, 96.
- 39 Az ima kontextusának platóni allúzióihoz vö. Meredith 1984.
- 40 Vö. Waithe 1992, 156.
- 41 Vö. Smith 2004, 75; Karfikova 2012, 2–3, 11.
- 42 Magyarul lásd erről: D. Tóth 2008.
- 43 Ariès 2010.
- 44 Magyarul lásd erről: D. Tóth 2011.

Bibliográfia

- Ariès, Ph. 2010. „A halál iránti attitűdjeink. A fejlődés főbb állomásai és értelmezése”: Pilling János (szerk.): *A halál, a haldoklás és a gyász kultúrantropológiája és pszichológiája. Szöveggyűjtemény.* Budapest, 25–36.
- Ariès, Ph. 1987. *Gyermek, család, halál.* Budapest, 351–413.
- Baumeister, Th. 1980. *Die Anfänge der Theologie des Martyriums.* Münster.
- Callahan, V. W. (kiad.) 1986. *Gregorii Nysseni Opera* VIII. Leiden.
- Castelli, E. A. 2007. *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making.* New York, NY.
- Clark, E. A. 2004. *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn.* Cambridge, MA.
- Cummings, J. T. 1984. „The Holy Death-Bed. Saint and Penitent. Variation of a Theme”: A. Spira (szerk.): *The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa. Mainz 6–10 September 1982.* Cambridge, MA, 241–263.
- Dehandschutter, B. 2007. *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays.* Leuven.
- Dehandschutter, B. 1979. *Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische studie.* Leuven.
- Droge, A. J. – Tabor, J. D. 1992. *A Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity.* San Francisco, CA – New York, NY.
- Garland, R. 1988. *The Greek Way of Death.* Ithaca, N.Y.
- Ferenczi A. 2015. „Cato nemes halála». Egy republikánus idol az augustusi Rómában”: *Ókor* 14/1, 18–22.
- Foucault, M. 1999. *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása.* Ford. Albert Sándor et al. Budapest.
- Foucault, M. 2001. *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal.* Ford. Sujtő László. Budapest.
- Hadot, P. 1995. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault.* Ford. Michael Chase. Oxford.
- Hadot, P. 2010. *A lélek iskolája, lelki gyakorlatok és ókori filozófia.* Ford. Cseke Ákos. Budapest.
- Hegyí W. Gy. 2009. „Ösök, maszkok, utódok. A pompa funebris Rómában”. *Ókor* 8/3–4, 70–77.
- Henten, J. W., van – Avemarie, F. 2002. *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity (Context of Early Christianity).* New York, NY.
- Jaeger, W. et al. (kiad.) 1921–. *Gregorii Nysseni Opera.* Leiden.
- Karfikova, L. 2012. „Gregory of Nyssa, Witness of Macrina’s Life and Death (A Preliminary version)”. http://ru.duh-i-litera.com/wp-content/uploads/2012/10/Karfikova-Lenka-Macrina_ENG.pdf (letöltve: 2015. 01. 22.).
- Kelley, N. 2006. „Philosophy as Training for Death. Reading the Ancient Christian Martyr Acts as Spiritual Exercises”: *Church History*, 723–747.

- Krueger, D. 2000. „Writing and the Liturgy of Memory in Gregory of Nyssa’s Life of Macrina”: *Journal of Early Christian Studies* 8, 483–510.
- Leemans, J. (szerk.) 2010. *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter*. Leuven – Paris – Walpole, MA.
- Luck, G. 1984. „Notes on the *Vita Macrinae* by Gregory of Nyssa”: Spira, Andrea (szerk.): *The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa. Mainz, 6–10 Sept. 1982*. Philadelphia, 21–32.
- Mann, F. von (szerk.) 1999–2013. *Lexikon Gregorianum*. Leiden–Boston–Köln.
- Maraval, P. 1971. *Vie de Sainte Macrine*. Paris.
- Meredith, A. 1984. „A Comparison between the *Vita S. Macrinae* of Gregory of Nyssa, the *Vita Plotini* of Porphyry and the *De Vita Pythagorica* of Iamblichus”. Spira, Andrea (ed.). *The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa. Mainz 6–10 September 1982*. Philadelphia, 181–195.
- Middleton, P. 2011. *Martyrdom. A Guide for the Perplexed*. London – New York.
- Mogyoródi E. 2012. *Akhilleusz és Szókratész. Morálpaszichológia és politikafilozófia a görög archaikus és klasszikus korban*. Budapest.
- Momigliano, A. 1985. „The Life of St. Macrina by Gregory of Nyssa”: Eadie, J. W. – Ober, J. (szerk.): *The Craft of the Ancient Historian. Essays in Honor of Chester G. Starr*. Lanham – New York – London, 443–458.
- Seeley, D. 1990. *The Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Paul’s Concept of Salvation*. Sheffield.
- Smith, W. 2004. „A Just and Reasonable Grief. The Death and Function of a Holy Woman in Gregory of Nyssa’s Life of Macrina”: *Journal of Early Christian Studies* 12, 57–84.
- Takács L. 2013. „Seneca: halál és színjáték”: *Ókor* 12/2, 10–14.
- Tóth J., [D.] 2006. *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben*. Budapest.
- Tóth J., D. 2006 (2007). „Makrina jegyességei”: *Studia Litteraria* 44, 7–27.
- Tóth J., D. 2008. „A klasszikus retorika elégtelensége a keresztény dicsőítésben. Esmény- és közösségteremtés Nüsszai Szent Gergely Nagy Szent Baszileioszról mondott enkómionjában”: *Új Hegyvidék* 1–4, 93–106.
- Tóth J., D. 2011. „A test ontológiája a halálban”: *Studia Litteraria* 49/1–2, 5–18. <http://studia.lib.unideb.hu>
- Tóth J., D. 2012. „A kora keresztény mártíromság kérdései Boudewijn Dehandschutter kutatásainak tükrében”: *Studia Litteraria* 51/3–4, 267–280.
- Vanyó L. (ford.) 2002. *Nüsszai Szent Gergely művei*. Budapest, 497–527.
- Vanyó L. (ford.) 2003. *Kortárs szentek kortárs szentekről*. Budapest, 175–212.
- Vanyó L. 2010. *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*. Budapest.
- Waithe, M. E. 1992. *Ancient Women Philosophers 600 B.C. – 500 A.D.* Dordrecht–Boston–London.