

A KLASSZIKUS RETORIKA ELÉGTELENSÉGE A KERESZTÉNY DICSŐÍTÉSBN

Eszmény- és közösségteremtés Nüsszai Szent Gergely Nagy Szent Baszileioszról mondott enkómionjában

D. TÓTH JUDIT

A kereszténység „aranykorában”, a IV. században élt keleti, úgynevezett kappadókiai atyák a nyugati, latin nyelvű kereszténység hagyományában élő és művelődő európai ember számára alig ismertek, bár a XX. század első harmadában meginduló patrisztikus „megújulás”, „újjászületés” folyamata éppen a keleti keresztény örökségnek a nyugati köztudatba való (újból) beemelését kívánta elérni és valósította meg, legalábbis a teológiai és a filozófiai gondolkodásban. A patrisztikus tradíció múlt századi újraélesztésén első-sorban a görög atyáknak – Órigenésznek és a három nagy kappadókiaiainak – a teológiai köztudatba való visszaemelését szoktuk érteni, annak tudatában, hogy ez a tradíció a keleti keresztény egyházban mindig is folyamatos volt.

A három nagy kappadókiai atya – Nagy Szent Baszileiosz, Nüsszai Szent Gergely és Nazianzoszi Szent Gergely – összekapcsolását és együtt említését a földrajzi közelségen túl nem pusztán teológiai és filozófiai gondolkodásuk közös vonásai, irodalmi és retorikai műveltségük hasonlósága indokolja, hanem az is, hogy ők maguk szoros rokon, illetve baráti kapcsolatban álltak egymással.¹ Nemcsak a tudományos gondolkodás, hanem már a hagyomány is összekapcsolta őket, éppen az által, hogy egyfajta „munkamegosztást” tulajdonított nekik: Baszileioszt munkás kéznek, Nazianzoszi Gergelyt rétornak, teológusnak, Nüsszai Gergelyt pedig filozófusnak mondvá, jelezve ezzel azt is, hogy a hellén tudományosság és műveltség integrálására törekvő gondolkodás rájuk is jellemző volt.

Háromjuk bensőséges viszonyában a nüsszai püspöknek a testvérehez fűződő érzelmei külön is említést érdemelnek, mert Baszileiosz fiatal koruk óta inspirálón hatott Gergelyre, akinek több művéből is tudjuk, hogy milyen nagyra tartotta őt, írásaiban gyakran illetve az „isten” (*theiosz*) és „nagy” (*megasz*) jelzőkkel. Gergely mindvégig tudatosan hűzódott meg bátyja ármékában, annak halála után pedig kötelességének érezte megvédeni gondolatait, tanításait. Saját életművére úgy tekintett, mint bátyjének függelékére, mű-

¹ Baszileiosz (329/330-379) és Nüsszai Gergely (334/335-393/395) édestestvérek voltak, Nazianzoszi Gergely (329/330-389/390) pedig közös barátjuk, mindenekelőtt azonban mégis Baszileioszé, akivel egyetemi éveiket is együtt töltötték Athénban, filozófiát és retorikát hallgattak.

veinek apológiájára, ugyanis védelmébe kellett vennie testvérét, elsősorban az ariánus réttorral, Eunomiosszal szemben, aki Baszileoszt még halála után is támadta.² A Baszileiosz életművéhez való tudatos és expressis verbis kinyilvánított kapcsolódások mellett azonban számtalan más hasonlóságot és párhuzamot is találunk a két testvér (sőt, mindhárom kappadókiai) műveiben és gondolkodásában.

A nüsszai püspök számára a Baszileiosz 379. január 1-jén bekövetkezett halála – majd hamarosan nővérük, Makrina elvesztése³ – felett érzett fájdalma leküzdésének eszközévé az írás folyamatában megvalósuló emlékezés (*anamnészisz*) válik. Gergely narrátori pozíciója mindkét testvéréről írva az emlékezés, amely egyben az általa preformált és „hősei” által imitált és megvalósított keresztény ideál felmutatásának a médiumává, közegévé is válik, olyan módon, hogy a *Vita Sanctae Macrinae* esetében Gergely még önmagát is beleírhatja saját narratívájába,⁴ miközben nővérére, a „kiváló nő”-re (*güné*)⁵ emlékezik, aki az emberi erény legmagasabb csúcására jutott el a „filozófia által” (*dia philosophiasz*),⁶ amely kifejezés a kappadókiai szótárában a tökéletes keresztény élet szinonimájává vált.⁷

Az emlékezés és gyászmunka, az ideáalteremtés és -felmutatás alkalma volt a Baszileiosz halálának második évfordulóján, 381. január 1-jén Caesareában elmondott emlékbeszéde, magasztalása (*enkómion*)⁸ is, amely – mint látni fogjuk – a testvér dicsőítésén és

² Az a polémia, amely Eunomiosz és Baszileiosz, majd ez utóbbi halála után Eunomiosz és Nüsszai Gergely között bontakozott ki, úgyszólván egész életüket és munkásságukat meghatározta. Gergely éppen 381-ben írta első könyvét Eunomiosz ellen. Ez utóbbi műveinek rekonstrukcióját ld. R. P. Vaggione: *Eunomius: The Extant Works* (Oxford Early Christian Texts), Oxford, 1987.

³ Vö. Gergelynek a nővéréről írott életrajzával, a *Vita Sanctae Macrinae* (= *Macr*). A szöveg kritikai kiadását ld. V. W. Callahan (ed.): *Opera ascetica et Epistulae* I (Gregorii Nysseni Opera VIII, I), Leiden, 1986. Brill, 370-414 (= GNO VIII, I 370-414). A fejezetbeosztást P. Maraval kiadása alapján szokás hozni: *Vie de Sainte Macrine* (Sources Chrétiennes 178), Paris, 1971. Cerf. Magyar fordítását ld. Vanyó László (ford.): *Nüsszai Szent Gergely művei*. Bp. 2002. Szent István Társulat, 497-527. (Ókeresztény írók 18.) (= ÓI 18, 497-527). Ugyanez: *Kortárs szentek kortárs szentekről*. Bp. 2003. Jel Kiadó. (Ókeresztény örökségünk 7.)

⁴ Vö. D. Krueger: *Writing and the Liturgy of Memory in Gregory of Nyssa's Life of Macrina*. = *Journal of Early Christian Studies* 8. (2000.) 4. és Uő.: *Hagiography as an Ascetic Practice in the Early Christian East*. = *Journal of Religion* 79. (1999.) 2. 216-232.

⁵ *Macr* 1 GNO VIII, I 371,6-9 (ÓI 18, 497).

⁶ *Macr* 1 GNO VIII, I 371,20 (ÓI 18, 498).

⁷ Ahogy Maraval és mások is rámutattak, a „filozófia” szót, amely ebben a szövegben tízszor fordul elő, a kappadókiaiak integrálták a kereszténység szókincsébe, különböző jelentéseket adva neki. Ld. P. Maraval: i. m. 90-91. A keresztény szóhasználat nemcsak a „filozófia” szó etimológiai jelentésére, a bölcsesség szeretetére reflektál, hanem az igazsággal és a lélekkel való törődés szókratészi vágyára is.

⁸ *In Basilium fratrem*. Kritikai kiadását ld. G. Heil – J. P. Cavaros – O. Lendle (ed.): *Gregorii Nysseni Sermones*. Leiden, 1990. Brill, 109-134. (Gregorii Nysseni Opera X, I, Pars 2). (= GNO X, I 109-134). Magyar szövegét Vanyó László fordításában adom meg: *Nüsszai Szent Gergely művei*, id. kiad. 475-496. (= ÓI 18, 475-496). Ugyanez: *Kortárs szentek kortárs szentekről*, id. kiad. Baszileioszról egyébként barátja, Nazianzoszi Gergely is írt dicsőítő beszédet, ami sokkal inkább olvasásra, mint előadásra volt szánva (vö. a 9. lábjegyzettel). Az *Oratio 43* néven számon tartott beszédhez ld. T. Hägg – P. Rousseau: *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley – Los Angeles – London, 2000. University of California Press több tanulmányát.

eszményként való felmutatásán túl a keresztény közösség, gyülekezet formálását és erősítését is szolgálni kívánja. Gergely a magasztalás, az *enkómion* „ősi” műfaját arra használja, hogy – tudatosan mellőzve vagy átalakítva a klasszikus retorika ide vonatkozó hagyományának, eszköztárának egy részét – Baszileiosz életének (*biosz*) bemutatásával egy olyan eszményt állítson a hallgatóság elé, amelynek képviselője, azaz Baszileiosz, maga is imitálja ezt az ideált, és amelyet a mindenkori keresztényeknek is utánozniuk kell majd. Gergely szándéka az ideáalteremtésre irányul – az egyszerre teremtett/megteremtett és reprezentált ideált azonban nem pusztán a csodálat, az áhitat tárgyává, hanem a követés, az erőfeszítés céljává is teszi.

Gergely beszédének⁹ hallgatósága számára köztudomású volt, hogy a szónok egyben gyászoló/emlékező testvér is, Gergely azonban nem használja ki a személyes viszony adta helyzetet, hangja nem a fivéré, hanem sokkal inkább a keresztény testvérek pástoráé – a hangsúly a közösség veszteségén van, amely veszteség számukra valójában nyereség: Isten követendő példaként adta Baszileioszt. A gyászoló testvér helyébe a halottra „hivatalosan” emlékező rétor lép, aki az emlékezés közösségi aktusában alkalmat keres és talál az ideál megszólaltatására. Az emlékezés és a dicsőítés – ebben az esetben még részben mint a kollektív emlékezet – alakzatai Baszileiosz személyiségét és tetteit is alakzatokba rendezik: az általános emberi és vallási erények példaszzerű alakzataiba. Ilyen módon a beszéd nemcsak egyszerűen szól Baszileioszról, hanem egyben létre is hozza őt mint ideált. Ennek a diszkurzív eseménynek a paradoxona, hogy mindez Baszileiosz „igazi” személyiségének a „szétbontásával” is jár: a dicsőített férfi személye, személyisége „csupán” az egyes erényekkel válik egyenlővé, a halott felidézett tettei az erények példasoraiként jelennek meg, modellé szerveződve.

A beszéd retorikai szituációja az ünnepként értelmezett emlékezés (*mnémoszüné*), amelynek ünnep voltát Gergely számára az isteni elrendelésnek tekintett kitüntetett dátum, a január 1-je is megerősíti, amennyiben beleilleszkedik a már Pál apostol által is tudott (*gnószisz*) szellemi magasztalások rendjébe (*hé takszisz tón pneumatikón panégüron*), azaz a keresztények nagy ünnepeinek sorába.¹⁰ A retorikai szituációra maga a szónok, Gergely utal: ünnepet illeszt az ünnepek közé, vagyis behelyezi a Baszileiosz halálára (égi születésnapjára) való emlékezést a karácsony és vízkereszt ünnepkörébe, ezzel is megemelve magasztalását.¹¹ A Baszileioszra való emlékezés ideje egybe az ünnep ideje is, és fordítva: az ünnep ideje egyben az emlékezés ideje is (lesz majd). A testvérnek szentelt ünnepnap megalapítása, annak vágyán túl, hogy frissen tartsa a báty emlékezetét, viszonylag korán behelyezi, beírja Baszileioszt a mártírológiába is.¹²

⁹ Nem térek most ki arra a problémára, hogy maga a beszéd mennyiben lehetett azonos a ránk maradt szöveggel. Köztudomású, hogy az „elmondott” és ránk maradt ókori beszédek szövege az esetek többségében eltért egymástól.

¹⁰ GNO X, I 109,1-8 (ÓI 18, 475).

¹¹ GNO X, I 109,19kk (ÓI 18, 475kk). Gergely egyrészt épít az időből vett érvekre (*argumenta a tempore*), másrészt magát az emlékezés idejét is *kairosszá*, különleges idővé teszi.

¹² J. A. Stein (ed.): *Encomium of Saint Gregory Bishop of Nyssa on his Brother Saint Basil Archbishop of Cappadocian Caesarea*. A Commentary, with a Revised Text, Introduction and Translation. Washington, 1928. The Catholic University of America, XXXII. (The Catholic University of America, Patristic Studies XVII.)

Az ünnep, az ünnepek sorozata olyan diszkurzív keretet biztosít tehát Gergely számára, amely egyfelől már adott mint a keresztény ünnepek rendje, másfelől pedig – mint Baszileioszé – éppen Gergely beszéde által teremődik/alapozódik meg, mégpedig a nyilvánosság közegében, ahogy erre a *panégürisz* eredeti (népgyűlés, gyűlés) jelentése is utal (és amely szó az etimológiájában ugyanúgy hordozza az *agora* szót, mint az *allegória*). Plátón *Theaitétosz*ában Szókratész (191d) hangsúlyozza, hogy Mnemoszünének, a Múzsák anyjának az adománya (*doron*) „olyan, mint viasz, melybe dombormű gyanánt véssődik be minden, amit meg akarunk őrizni az emlékezetünkben, és a gyűrűjéhez, jeggyűrűjéhez vagy pecsétjéhez hasonló jelet hagy. Amíg képük (*eidolon*) kivehető, megőrizzük emléküket és a tudást, így méltóképpen beszélhetünk róluk.”¹³ Gergely is ilyen lenyomatot – a szó eredeti értelmében vett *tüposzt* – akar hagyni a keresztény emlékezet viaszában. Ez a lenyomat azonban egyben mintává (*paradeigma*) is válik, amelynek követésére több alkalommal is felszólítja majd a hallgatóságot.

Az emlékezésnek ezen szándékai már a beszéd kezdetekor világossá válnak, amikor a szónok maga hivatkozik a magasztalás kontextusára, vagyis a keresztény ünnepek rendjére,¹⁴ ami egyben a szellemi magasztalások rendje is les: „Szép rendet (*kalén takszin*) állított fel nekünk az Isten ezekkel az évente visszatérő ünnepekkel (*heortaisz*), amelyeket a meghatározott sorban ugyanazokon a napokon már megtartottunk és meg fogunk tartani. Ez a sorozat (*takszisz*) számunkra a szellemi magasztalások rendje (*tón pneumatikón panégüreón*)”¹⁵ A magasztalás szellemi rendjében (apostolok, próféták, pásztorok és tanítók) Baszileioszt Gergely a pásztorok és tanítók körében helyezi el, és ez már át is vezeti beszédét a tulajdonképpeni tárgyra, témára: Baszileioszra, akinek a pásztorok és tanítók rendjében való elhelyezését – ahogy erre Gergely nem sokkal ezután majd utal – csak a kronológia indokolja: „Mert ha az emberi életben Pál kortársa lett volna Baszileiosz, akkor nevét mindenképpen Pálé mellé írták volna, mint Szilvánuszét és Timóteuszét”.¹⁶

Gergely a kortárs keresztény szónokok többségéhez hasonlóan jól ismerte a retorikai sémákat, és a pogány toposzokat, dicsőítő írásaiban általában alkalmazta is őket, jelen művében azonban nagy szabadsággal bánik velük. Már a beszéd bevezetésében (*prooimion*) sem használja a klasszikus retorikának a bemutató beszédnemben (*epideiktikosz logosz*) alkalmazott toposzait,¹⁷ kivéve a beszéd tárgyának, a téma nagyságának említés-

¹³ Az idézetet ld. J. Derrida: *Mémoires Paul de Man számára*. Bp. 1998. Józsvöveg Műhely Kiadó, 19. (Józsvöveg könyvek.)

¹⁴ Az ünnepek között a legelső „a szentek szentje és az ünnepek ünnepe” (*hagión hagia kai panégürisz eszti panégüreón*), azaz a Fiú születéséé: GNO X, I 109,14 (ÓI 18, 475).

¹⁵ GNO X, I 109,4-7 (ÓI 18, 475).

¹⁶ GNO X, I 110, 23-26 (ÓI 18, 476).

¹⁷ Közelebről a halotti-, gyász- és dicsőítő beszédek toposzaira kell gondolnunk, amelyek már a klasszikus görög korban kialakultak. Menandrosz rétor, a halotti beszédek egyik nagy ókori teoretikusa a temetési beszédétől megkülönböztette a „tisza enkómion”-t, ami abban tért el az előbbtől, hogy jóval az illető halála után mondták és hiányzott belőle a lamentáció és a vigasztalás (*paramúthia, consolatio*). Ld. D. A. Russell – N. G. Wilson (ed.): *Menander Rhetor*. Oxford, 1981. Clarendon Press. Gergely beszédét is ilyen „tisza enkómion”-nak tekinthetjük. Ld. J. A. Stein: i. m. XXXIX. A kappadókiai *consolatio*jához ld. R. Gregg: *Consolation Philosophy. Greek and Chris-*

sét, ami „az életvitelében és tanításában fenséges” (*hüpszélon bió te kai logó*)¹⁸ Baszileiosz. Nincs szó a rétor alkalmatlanságáról, a hallgatóság jóindulatának megnyeréséről, de még a nyelv elégtelenségének jól ismert közhelyéről sem, amelyek pedig mutathatnák a szerző klasszikus erudícióját is; sőt a megörökítés toposzának¹⁹ a görög és római irodalomban jól ismert megfogalmazása sem kap hangot, habár a megörökítés szándéka nyilvánvalóan jelen van. További klasszikus retorikai toposzok hiánya is szembetűnő: közelebről a szülőföld/haza (*patrisz*), nép/család (*genosz*), a származás (*geneszisz*) toposzáé.²⁰ Baszileiosz neve is csupán a rövid bevezetés végén jelenik meg először, ekkor viszont az egyszerű megnevezés helyett Gergely egy sor kifejező, részben metaforikus megállapítással mutatja be őt,²¹ megemlítve életvitelének és tanításának fenségességét, amelyek a keresztény szentségnek is fontos feltételei voltak.

A beszéd későbbi részében viszont az összehasonlítások (*szünkriszisz*) válnak majd feltűnően hangsúlyossá, amikor Baszileiosz cselekedeteiről (*prakszeisz*) és foglalatosságairól/erkölcsseiről (*epitédeumata*) esik majd szó. Hangsúlyossá válik az „Istennek kedves” (*aszteiosz tó theó*), „erkölcsi tekintetében már kora ifjúságától fogva ősz” (*ho toisz étheszi polioisz ek neotétosz*)²² Baszileiosz *paideiája*, neveltetése.

Baszileioszt – akit Mózeshoz hasonlóan a világi tudományok bölcsességére is oktattak – a szent iratok táplálták, nevelték, így vált tanítóvá, ami az isteni bölcsesség és a világi tudományok együttes ismeretét és oktatását jelenti. Ez a tudás szolgál fegyverként a „Krisztus katonája”-ként (*miles Christi*) értelmezett Baszileiosz számára mind az eretnek, mind a görögök ellen: „akik eretnokségük miatt dobálóznak az írásokkal, az ilyeneket az írásokkal veri vissza, a görögöket saját műveltségükkel köti gúzsba”,²³ amely vereség a vesztesek számára paradox módon nyereség lesz: megtérésük és feltámadásuk nyeresége, az Igazság (*alétheia*) koszorúja.²⁴

Baszileiosz *paideiájának* a *bölcs gyermek, öreg gyermek (puer senex)* és a *Krisztus harcosa, bajnoka (miles-, athleta Christi)* toposzai köré felépített képe – ahogy erről már volt is szó – Pál apostol mellé helyezni Gergely bátyját, ha egyszerre éltek volna. Erényei a magasztalt személyt az apostolokkal helyezik egy szintre, és főként Pállal teszik egyen-

tian Paideia in Basil and the Two Gregories. Philadelphia, 1975. The Philadelphia Patristic Foundation. (Patristic Monograph Series 3),

¹⁸ GNO X, I 110,5 (ÓI 18, 476).

¹⁹ Az érdem akkora, amekkorára felmagasztalják; a nevezetes személyek nagysága, fennmaradó hírneve az őket bemutató írók kiválóságától függ. Csak néhány ismertebb példa: Cicero: *Arch* 10; Sallustius: *De coniuratione Catilinae* 3,2, 8,4; Szent Jeromos: *Vita Hilarionis* 1; *Historia Augusta Vita Probi* 1.

²⁰ A beszéd későbbi részében [GNO X, I 130,13-131,1 (ÓI 18, 492-493)] maga Gergely is utalni fog a haza (*patrida*), a nép/származás (*genosz*), a szülői táplálás/nevelés (*anatrophé*) és a foglalatosságok/erkölcsök (*epitédeumata*) toposzának hiányára, de ebben az esetben az önellentmondás nyilvánvaló, mert végül is nem hagyja említetlenül a *geneszisz*-t, a *paideiát*, az *anatrophét* és az *epitédeumatát* sem, a beszéd végén pedig a *patrida* és a *genosz* allegorikus értelemben kerül majd szóba [GNO X, I 132,5-6 (ÓI 18, 494)]. Ld. J. A. Stein, *id. mű.*, XXXVIII-XXXIX.

²¹ Menandrosz az ilyen típusú megállapításokat, összehasonlításokat a *prooimionhoz* kapcsolódó *aukszészisz* részeként ajánlja. Vö. J. A. Stein: i. m. XXXVIII-XXXIX.

²² GNO X, I 110,6-7 (ÓI 18, 476). Vö. a *puer senex (andropaisz)* toposzával.

²³ GNO X, I 110,7-18, itt: 13-15 (ÓI 18, 476).

²⁴ GNO X, I 110, 17-18 (ÓI 18, 476).

rangúvá. Gergely azt tanácsolja, hogy tegyék félre a szentek kronológiai elsőségét és fontolják meg, hogy maga Baszileiosz is Pál apostollal egyenrangú, aminek legfőbb érve az, hogy az érények vizsgálatakor nem számít a kronológia.²⁵ Habár Gergely érvelésének kiindulópontja itt éppen az időből vett érvek figyelmen kívül hagyása azzal a szinte szentenciózusnak mondható megállapítással kísérve, hogy tudniillik „A jó nem az idő, hanem a választás dolga.” (*En gar proaireszei to agathon, uk en khronó,*)²⁶ a beszéd ezt követő részének argumentációjában mégis egy olyan, ó- és újszövetségi alakokból álló példaszor jelenik meg, amely nem nélkülözi a kronológiát. A beszéd egészében két példaszor „megy végig”, amelynek alapos elemzése – jelen keretek között erre nincs mód – fontos volna a beszéd egészének értelmezése szempontjából, ugyanis a dicsőítés, a magasztalás gerincét adja. Az első Ábrahám, Mózes, Sámuel, Illés, Keresztelő János és Pál alakján, vagy még inkább példáján keresztül vezet el Baszileioszig, majd megfordítva a példaszort, „fordított kronológiában” Baszileiosztól elindulva Pál, János, Illés és Sámuel alakján keresztül Mózesig jutunk.

A kor keresztény irodalmában szereplő példaszorokat elsősorban a *puer senex* ideáljával kapcsolatban ismerhetjük,²⁷ amely ideálról akkor lehet beszélni, ha egy bizonyos életkor szellemi és morális minősége olyan embert állít elénk, aki magasabb szellemi képességekről tesz bizonyosságot, mint azt életkora alapján gondolnánk; a korán megnyilvánuló bölcsesség pedig a keresztény hagiográfiában a szent szentségének kiemelését szolgálta. A szentek a bölcsességet szinte kivétel nélkül mutatják már ifjúkorukban, már gyermekkoruktól öreg, azaz érett szívük (*cor senile*) van. Nüsszai Gergely beszédében a két példaszor szereplői már felnőttként hordozzák a felnőttkor érényeit, de akár ők maguk is említhetőek volnának a „bölcs gyermekek” között.

A beszéd első példaszora,²⁸ amelyben Mózes még csak egy a sok közül, Ábrahámotól Baszileioszig terjed (Ábrahám, Mózes, Sámuel, Illés, Keresztelő János, Pál és Baszileiosz), és megalkotásában Gergely legfőbb érve a már említett megállapítás, hogy tudniillik az érények vizsgálatakor nem számít a kronológia; a példalánc üzenete pedig az, hogy Isten mindig küld valakit, aki érényességével és életmódjával, az isteni kegyelem adta tökéletességével megmenti az embereket. Baszileiosz esetében is ez látható: Isten akkor adja az ő érényességét és tökéletességét, amikor az eretnek tanítások terjedtek el: Áriusz, Aétiosz, Eudoxiosz, Eunomiosz tanításai. Gergely élénk, részben metaforikus képek

²⁵ GNO X, I 111,1kk (ÓI 18, 476-477).

²⁶ GNO X, I 111,3-4 (ÓI 18, 477).

²⁷ Vö. E. R. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Tübingen – Basel, 1993¹¹, főleg 108-112; C. Gnlika: *Aetas Spiritalis*. Köln – Bonn, 1972, főleg 23-28, 49-55. Az egyházatyák több bibliai „mintagyerekből” (Musterknabe) ún. példacsokrot állítottak össze (például Ignatiosz: *Ad Magn* 3, Aranyszájú Szent János: *Is* 3,4 és *Lib educ* 80, Szent Ambrus: *In Ps* 118, Szent Jeromos: *In Jes* II 3,4), amelyek elterjedése nem lett volna lehetséges, ha a Szentírás tekintélye nem támogatta volna őket. Az említett példákban Gnlika felfigyel arra, hogy néhány kivétellel ugyanazok a nevek szerepelnek, annak ellenére, hogy a szerzők jelzik: a példák száma szaporítható volna. Az ószövetségi példák közül szó van Ábelről, Jákóbról, Józseféről, Lóthról és Izsákról, Mózesről, Sámuelről, Dávidról, Salamonról, Elézeusról, Dánielről és a Makkabeus-testvérekről; az újszövetségi példák közül pedig Jézusról, Jánosról és Timóteusról. Ugyancsak figyelemre méltó, hogy a felsorolt csoportok majdnem mindegyike a IV. század második felében keletkezett.

²⁸ GNO X, I 111,23-116,17 (ÓI 18, 477-481).

kell festi le, miképpen adja Isten a nagy Baszileioszt (*ho megasz Baszileiosz*) úgymond az utolsó pillanatban, hogy ismét felragyogtassa „a hit szavát” (*ton tész pizsteósz logon*).²⁹ Ez a leírás egyben a vértanúság korának lejártát is deklarálja: Baszileiosznak tetteivel kell megszereznie a maga számára a dicsőséget, másfajta tanúbizonyságot kell tennie, ha úgy tetszik, naponta kell meghalnia, mint annak idején Pál apostolnak is (Róm 8,25).³⁰

A beszéd elején elindított érvelésből kezd kikerekedni tehát a példakép bemutatása, a szent magasztalása, ami egyfajta performatív nyelvi viszony megteremtésének is az alapjává válik: a beszéd ezen részét Gergely egy performatív aktussal zárja le: felszólítja a hallgatóságot Baszileiosz példájának szem előtt tartására: „ezt vedd figyelembe!” (*szkopészon gar*), „az előbb tárgyalt szentekkel összehasonlítva vizsgál meg ennek életét” (*prosz hena tina tón prolabantón hagión ton tutu bion antekszetadzón*),³¹ valójában tehát a hallottak átélmelkedésére (majd később követésére) buzdítja a hallgatóságot, mint látni fogjuk: a mindenkori hallgatót vagy olvasót, azaz a mindenkori keresztényt. A felszólításokkal Gergelynek van egy ki nem mondott szándéka is: folytatni és befejezni kívánja bátyja terveit az egyház egyesítésére, amiben korai halála őt megakadályozta.³²

A hallgatósághoz való odafordulás, „kiszólás” nyelvi közegében ismét megfogalmazódik Baszileiosznak a Pál apostollal való hasonlósága, megteremtve az alkalmat arra, hogy Gergely – most már önmagát is beleértve a felszólítottak körébe – hozzáfogjon Pál apostol életmódjának a bemutatásához [„De vizsgáljuk meg, mekkora volt Pálban az isten iránti szeretet mértéke (*prosz theon agapész to metron*)”],³³ ami észrevétlenül indítja el a „fordított kronológiájú” példasort, amelyben Baszileioszt Pállal, Jánossal, Illéssel, Sámuellel és Mózesrel veti össze. Ebben a példasorban pedig a végcél, ahogy láthatjuk majd, a Mózesrel való hasonlóság felmutatása lesz.

Ha a khiasztikus szerkesztést is felidéző, összehasonlító fejezetek példáit egyetlen fogalom alá kellene vonnunk, ez a fogalom a *biosz*, az életmód kellene hogy legyen.³⁴ A *biosz*, az életmód kérdése Gergely több művében is középpontba kerül,³⁵ és gyakran válik ennek szinonimájává az élet, az erényes-, a szűzi-, a filozófus/filozofikus élet kifejezés. Nincs mód most annak részletezésére, hogy milyen elemekből is áll össze a Baszileiosz (és mások) által képviselt életforma *paradeigmája*, két dolog megemlítése azonban fontos. Egyrészt azé, hogy az életmód antropológiai alapját Gergely tanításában a részese-dés (*metuszia*) gondolata adja: az ember az istenképiség által részeseedik az isteni termé-

²⁹ GNO X, I 115,21-22 (ÓI 18, 481).

³⁰ GNO X, I 116,8-17 (ÓI 18, 481).

³¹ GNO X, I 116, 20-22 (ÓI 18, 481).

³² A keleti egyházak egyesítésének fontos állomása éppen az a szintén 381-ben zajló konstantinápolyi, II. Egyetemes Zsinat volt, amin Gergely is fontos szerepet játszott.

³³ GNO X, I 116,25-26 (ÓI 18, 482).

³⁴ A *biosz* a *dzóé* szóval ellentétben nem pusztán a biológiai értelemben vett életet jelentette, hanem az életformát is, amit tudatos választással teremt meg az ember.

³⁵ A már említett *Vita Sanctae Macrinae* kívül egyebek között *A szüzességről* (*De virginitate*) [Kritikai kiadását ld. J. P. Cavaros (ed.): *Opera ascetica et Epistulae* I. id. kiad., 247-343.; magyar szövegét ld. Vanyó László fordításában: *Nüsszai Szent Gergely művei*, id. kiad., 335-412.] és a *Mózes élete* (*De Vita Moysis*) [Kritikai kiadását ld. H. M. Musurillo (ed.): *De vita Moysis*. Leiden, 1991. Brill, 1-145. (Gregorii Nysseni Opera VII, I), magyar fordítását ld. Vanyó László (ford.): *A kappadókiai atyák*. Bp. 1983. Szent István Társulat, 645-738. (Ókeresztény írók 6.)].

szetből, így az erényes keresztény élet nem lehet más, mint az isteni természetből való részesedés minél nagyobb mértékére való törekvés.³⁶ Másrészt fontos azt is látnunk, hogy az erényes-, a filozófus/filozofikus élet eszménye esetében a kor (keresztény) szellemi elitjétől kiinduló modellalkotási kísérletről van szó (jóllehet a modell első képviselője, Remete Szent Antal nem volt ennek a szellemi körnek a tagja, az a személy – Alexandriai Szent Athanasziosz –, aki, nem minden ekleziológiai szándék nélkül, megkonstruálta az ő bioszát – élet és életrajz értelemben egyaránt – annál inkább).³⁷

De hogyan is teljesedik ki ennek az ideálnak a képe az összehasonlításokban, hogyan is bővül tovább a második példasorban? A fordított kronológiájú példaláncot Gergely Pál apostollal kezdi, felmutatva az apostol és Baszileiosz életmódjának hasonlóságát, melyben alapvető szerepet játszik önmaguk és a közösség életének megtisztítása (*katharszisz*). Mindkettő egész szívét, lelkét és értelmét, azaz teljes valóját Istennek ajánlotta, „teljes szívből, egész lélekből, teljes elméjéből” (*eksz holész kardiasz kai eksz holész pszükhész kai eksz holész tész dianoiasz*)³⁸ szereti Istent, vagyis mutatja a tökéletes szeretet mértékét, mert „a tökéletes szeretet (*tész teleiasz agapész*) mértékét az teljesíti, aki teljes szívből Istennek ajánlja magát (*eksz holész kardiasz tó theó anakeimenon*)”.³⁹ A szeretet már Pál apostol számára is a „fenséges evangélium” (*hüpszélon evangellion*) volt, a szeretet olyan karizma, amelyhez „az egész törvényt és az összes próféta misztériumot” (*panta nomon kai panta ta müsztéria ta profétika*)⁴⁰ kapcsolta az Úr, ezért a szeretet mindent megelőz (Mt 22,35-40). Gergely beszédének ezen két bekezdése szinte egy új szeretet himnusszá válik, aminek a tartalmát átviszi Baszileioszra: „Mindez megvolt a nagy Baszileioszban (*alla mén eikhen tautén ho megasz Baszileiosz!*)”⁴¹

Míg a Pállal való összehasonlításban a legnagyobb jó, a szeretet áll a bemutatás középpontjában, addig Keresztelő János esetében éppen a világból (és ezzel együtt az emberektől) való kivonulás példája jelenik meg mint az erényes élet, a biosz fontos feltétele, habár Gergely hangsúlyozza, hogy „a lakott területeken is otthonosan mozgott” (*kai palin toisz oikumenoisz epekhóriadzen*),⁴² és ami ennél is fontosabb, hogy mindkét esetben kemény, önmegtartóztató életet gyakorolt, ami olyannyira követőkre talált, hogy „a pusztát várossá alakította” (*polin tén erémon geneszthai*).⁴³ A várossá alakított pusztá (*epoliszthé*

³⁶ Vö. legjelentősebb antropológiai témájú művével, *Az ember teremtéséről (De hominis opificio)* című traktátusával: Migne, J. P.: *Patrologia Graeca* 44., 125-256. Magyar szövegét ld. Vanyó László fordításában: Frenyó Zoltán (szerk.): *Az isteni és az emberi természetéről I. Görög egyházatyák Bp.* 1994. Atlantisz, 169-262. (A kútnál.) Ld. még D. Tóth Judit: *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben.* Bp. 2006. KairoszKiadó, főleg 72-95. (Catena. Monográfiák 8.)

³⁷ Ld. ehhez: Sággy Marianne: *Isten barátai. Szent és szentéletrajz a késő antikvitásban.* Bp. 2005. KairoszKiadó, főleg 149-215. (Catena. Mongoráfiák 7.)

³⁸ GNO X, I 117,1-2 (ÓI 18, 482).

³⁹ GNO X, I 117,19-21 (ÓI 18, 482).

⁴⁰ GNO X, I 117,24 (ÓI 18, 482) és GNO X, I, II 118,4 (ÓI 18, 483).

⁴¹ GNO X, I 118,20 (ÓI 18, 483).

⁴² GNO X, I 120,4-5 (ÓI 18, 484).

⁴³ GNO X, I 120,16-17 (ÓI 18, 485).

hé erémosz) oxymoronját Gergely a következő mondatban már Baszileiosszal kapcsolatban ismétli meg.⁴⁴

A Jánossal való összehasonlításban fontos szerepe van a rangos férfiakkal szembeni kemény, határozott fellépésnek is: ahogy János Heródesssel, úgy Baszileiosz Valensszel szemben gyakorolja a szókimondás erényét, ez utóbbi azonban annnyival nagyobb, amennyivel nagyobb Valens hatalma is Heródesénél, és amennyivel nagyobb a szókimondás oka: Heródes esetében a személyes bűn, Valens esetében viszont a keresztény hit elleni fellépés.⁴⁵

A következő összehasonlítás Illéssel történik, aki Pálhoz hasonlóan szintén nem maradt „az emberi természet határain belül” (*en toisz horoisz tész phüszeósz apathész*),⁴⁶ Pál a paradicsomba ragadtatott, Illés szintén a „mennyei osztályrészbe” távozott. Gergely ebben az esetben egy egész bekezdésben összegezi az életmódról több vonatkozásban mondottakat: „A hitért vállalt buzgalom (*dzélosz piszteósz*), az istentelennel szembeni erély (*düszmeneia*), a szeretet Isten iránt (*agapé prosz ton theon*), az igazi létező utáni vágy (*epithümia tu ontósz ontosz*), amely nem irányul semmilyen anyagi dologra, minden szempontból kipróbált életmód (*dzóé*), szikár élet (*biosz*), a lélek feszülésével együtt szűrő tekintet, feddhetetlen tisztaság (*sic!*) (*szemnotész anepitédeutosz*), a szónál hatékonyabb nyugalom (*hészükhia logu energesztera*), törődés a remélt dolgokkal (*phrontisz peri tónelpidzomenón*), a láthatók megvetése (*kataphronészisz tón horómenón*), minden jelenség egyenlő értékelése (*homotimia prosz pan to phainomenon*), legyen nagyméltóságú vagy alantas, vagy akár tűnjék megvetettnek.”⁴⁷ Baszileiosz azonban nemcsak „anti-tüposza” Illésnek, hanem túl is szárnyalja annak csodatételeit: Gergely Illés csodáival Baszileiosz csodáit állítja párhuzamba olyan módon, hogy ez utóbbiéi még jelentősebbé válnak.

A Sámuel prófétával való rövid összehasonlításban Gergely csupán két dologra mutat rá: mindkettő isteni adományként született és mindkettő békeáldozatot ajánlott fel Istennek.⁴⁸

A megfeleltetések sorában a legterjedelmesebb a Mózesrel való összevetés, a „nagy Mózes” (*megasz Móuszész*) alakja⁴⁹ az, ahová a példasor is el akar érkezni – kétségkívül ő játssza a legfontosabb szerepet az összehasonlításokban, amelyeket Gergely a Szentírás allegorikus értelmezésén keresztül alapoz meg. Jóllehet Pál és Illés is Isten kitünté-

⁴⁴ Vanyó László azt a jegyzetet fűzi a mondathoz, hogy az oxymoron Athanasziosz *Vita Antonijijában* fordul elő (PG 26, 826B), és úgy látszik, Gergely onnan veszi át, és alkalmazza nemcsak jelen beszédében, hanem a *Makrina élete* című vitájában is, amivel munkáit észrevétlenül is Athanasziosz műve mellé helyezi. Ld. ÓI 18, 485.

⁴⁵ GNO X, I 121,6-122,2 (ÓI 18, 485-486).

⁴⁶ GNO X, I 122,8 (ÓI 18, 486).

⁴⁷ GNO X, I 122,25-123,7 (ÓI 18, 487).

⁴⁸ GNO X, I 125,7-22 (ÓI 18, 488-489). Gergely tehát itt is használja a származás (*geneszisz*) topozát, aminek Menandrosz szerint meg kellene előznie a *paideiát*. Vö. a 20. lábjegyzettel.

⁴⁹ Mózes a kappadókiai testvérek műveiben mint beavatott személy, az isteni kinyilatkoztatás közvetítője játszott elsősorban fontos szerepet, de a keresztény hagyományban bekerült a *puer senex* ideáljai közé is, mégpedig egy késő keresztény mozaikrészlet, a III. Sixtus idején épült bazilika diadalívén található, a legendairóladomból merítő ábrázolás alapján, amely a bölcsekkel beszélgető ifjú Mózeset ábrázolja. C. Gnlika, *id. mű.*

tettjei, beavatott személyek, akik a mennybe ragadtak, illetve távoztak, Mózes jelentőségét – túl azon, hogy a *De Vita Moysis*ban a nüsszai püspök értelmezésében az erényes élet legkiválóbb példája – nyilvánvalóan az adja, hogy Isten neki nyilatkozta ki a teremtéssel kapcsolatos titkokat. A teremtéstörténet szerzője, pontosabban megfogalmazója, közvetítője Nüsszai Gergely számára (is) Mózes,⁵⁰ és azzal is tisztában volt, hogy – mivel Isten valósága kimondhatatlan – maga Mózes is kénytelen jelképes kifejezéseket alkalmazni annak érdekében, hogy – amennyire ez lehetséges – az emberi beszéd által szóljon Istenről. A nüsszai püspök szintén úgy vélte, hogy Mózes történetekben és képekben beszélt, és – von Balthasar kifejezésével élve – egy mitikus beszámoló áruhájában külső módon írta le azt, ami belső volt, azaz Isten logoszait.⁵¹ Mózes szavainak a befogadására és értelmezésére csak a különféle szenvedélyektől megtisztult emberi lélek képes; Isten tanításainak a megértése tehát az ember morális állapotának a függvénye.

Mózeset – aki tehát Pálhoz és Illéshez hasonlóan szintén beavatott személy – Baszileiosz „utánozza”. Gergely rögtön fel is teszi a kérdést: „Miben állt ez az utánzás?” (*en tiszti toinün hé mimészisz én*)⁵² Az összehasonlítás nem nélkülözi a szokásos toposzokat, ráadásul az elvárt sorrendben: az *anathrophé*, *paideia* és *prakszeisz* tényei és eseményei következnek. Az „utánzás” mindenekelőtt a nevelés hasonlatosságában áll, amire Gergely már a beszéd elején is utalt: mindkettő a világi bölcsességben nevelkedett, de egyik sem szakadt el az anyai emléktől, azaz a hit bölcsességétől; mindketten lerázták a világi dicsőséget és merték vállalni az alázatos életmódot, mindketten legyőzték magukban a test Lélek elleni vágyakozását, mindkettő hosszú időt töltött a magányos életben, mindkettőnek megjelent az isteni fény, mindkettő megmentette a népet, mindkettő Isten fogadására alkalmas sátorra tette a lelkeket, és a szellemi misztériumokat tartalmazó szövetségszékerrénné a szíveket, egyikőjük sem hagyott látható jelet halála után, és így tovább.⁵³

Maga Gergely is érzi, hogy immár az *enkómion* műfajának a határait feszegeti, mert több közbevetést is tesz, amivel a részletek mellőzését indokolja [„A történet (*hisztoria*) többi részét mellőzzük, mert túl nagy terhet róna a hallgatóságra, ha mindent pontosan akarnánk kifejtetni”; „Minek kellene mindent külön-külön felsorolni”, „A szorgalmasabbakra hagyom, hogy képletes magyarázattal (*kata tén tropikén*) a tanítóra (*tó didaszkaló*) alkalmazzák ezeket”].⁵⁴ Nem pusztán dicsőítésről van már szó: Mózes története az allegorikus értelmezés által Baszileiosz történetévé, pontosabban egy életforma paradigmájává (példájává, mintájává) válik. Mózes allegorikusan értelmezett szentírási történetét Gergely nemcsak egyszerűen példaként állítja a hallgatóság elé, hanem rávonatkoztatja Baszilei-

⁵⁰ Maga Baszileiosz is így gondolta, és az első *Hexaemeron*-homíliájában szinte egy teljes fejezetet szentelt a Genesis szerzőjének, „aki az angyalokhoz hasonlóan Isten színének látására méltó volt”, és aki a teremtéstörténetben angyali kontemplációt rögzített írásban: *Hexaem* 1,1. S. Giet (ed.): *Basile de Césarée: Homélie sur l'Hexaéméron*. Paris, 1968. Cerf. (Sources Chrésiennes 26.) Magyar szövegét ld. Vanyó László fordításában: *A kappadókiai atyák*, id. kiad., 50-63.

⁵¹ H. U. von Balthasar: *Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. San Francisco, 1995. Ignatius Press, 57.

⁵² GNO X, I 126, 4 (Óf 18, 489).

⁵³ GNO X, I 126,4-129,15 (Óf 18, 489-492).

⁵⁴ GNO X, I 126,22-127,1; 127,14; 129,3-5 (Óf 18, 490,491).

oszra, és ez az „eljárás” maga lesz a dicsőítés, ami végül is Baszileioszt teszi követendő példaképpé.

Bármennyire is részletezi az életformát Gergely, a Baszileiosz által egyszerre imitált és felmutatott életmód modellje a beszédben nem teljes kidolgozottságában áll a hallgatóság előtt (hiszen ebben az esetben nem is beszéd, hanem legalább életrajz vagy esetleg traktátus lenne a diszkurzív keret), hanem alakulásában, dinamikájában. „Ezeket mondtuk el futólag és röviden.” (*tauta de par' hémón legetai di' epidromész te kai szüntomiasz*) – zárja le az összehasonlítások sorát Gergely.⁵⁵ Másfelől az elmondottakra mint megvalósítandó, imitálандó modellre is utal: „A történeteket az igazsággal (*té alétheia*) összhangba hozhatja mindenki egyenként”.⁵⁶

A beszéd itt látszólag véget is ér annak az újbóli megfogalmazásával, hogy Baszileioszt az életmódja a szentekhez tette hasonlóvá, ami ismételen fontos érve lesz annak, hogy Gergely a bátyjára való emlékezést a keresztények ünnepeinek a sorába akarja illeszteni. Az ünnepekre való újbóli utalás is a beszéd lezárását sugallja, hiszen mintegy keretbe helyezi/helyezhetné magát a dicsőítést.⁵⁷ Gergely azonban láthatóan úgy érzi, hogy magyarázattal tartozik, amiért tudatosan eltér a dicsőítő beszédek retorikai hagyományától: „Valaki talán hiányolja a dicséret (*tón enkómión*) ünnepléességét (*ton epideiktikon*) és nagyzó (kompódé) módját (*tropon*)? Hazáját (*patrida*), származását (*genosz*) és a szülői házban kapott nevelést (*tén ek goneón anatrophén*), életének egyes foglalatosságait (*ta kath' hekaszton tu biu epitédeumata*), amelyekben felnevelkedett, kivirágzott, és amelyek által fényessé és tekintélyessé vált a férfiak között? A benne szemlélt szépségnek-jónak a nagysága azonban háttérbe szorítja ezt az egész nagyzó fellengzősséget (*paszan tén kompódé tautén hüpszégorian*), mert a törekvés az ellentétébe csap át, azért, mivel a szóban nincs akkora erő (*mé einai dünamin en logoisz*), hogy érdemben ecsetelni tudná csodáinak nagyságát. Nehogy így a beszéd satnyasága (*té mikrophüia tu logu*) magával együtt rongosítsa le a csodákat (*to thauma*), és ami egyenként dicsőségre (*dokszész*) válik, az éppen azért váljék lecsinnyelésre, mert magasztalására vállalkoztunk, jobb akkor a hallgatással (*té szioapé*) növelni magunkban a csodálatot (*to thauma*), mintsem dicséret (*ton epainon*) a beszéddel (*dia tu logu*) megrövidíteni.”⁵⁸

Úgy tűnik fel, hogy ebben az esetben az idézet első két kérdése nem pusztán költői, hanem a beszéd *Sitz im Lebenjére* utal, azt sugallva, hogy Gergely (és bizonyára más keresztény szónokok is) megrovást, de legalábbis megjegyzéseket kaphattak, amiért kisebb-nagyobb mértékben eltértek a műfaj klasszikus retorikai konvencióitól, elvárásaitól, amelyek évszázadokon keresztül fenntartották és megadták azt a keretet, amelybe a szónok mintegy behelyezhette a maga mondanivalóját. Gergely a szó, a nyelv elégtelenségére, a beszéd satnyaságára hivatkozik, szerinte ugyanis „a szóban (*en logoisz*) nincs akkora erő (*dünamisz*), hogy érdemben ecsetelni tudná csodáinak nagyságát”.⁵⁹ Gergely tehát mint rétor – ellentétben a klasszikus kor szónokaival – nem a retorikában és a kultúrában való jártasságának az elleplezésére törekszik, hanem ellenkezőleg: éppen annak fel-

⁵⁵ GNO X, I 129,15 (ÓI 18, 492).

⁵⁶ GNO X, I 129,15-17 (ÓI 18,492).

⁵⁷ GNO X, I 129-15-130,13 (ÓI 18, 492).

⁵⁸ GNO X, I 130,13-131,1 (ÓI 18, 492-493).

⁵⁹ GNO X, I 130,18-20 (ÓI 18, 493).

mutatására, hogy a régi retorika eszközei elégtelennek bizonyulnak a keresztény szent dicsőítésére. Mindezt pedig úgy teszi Gergely, hogy a klasszikus retorika egyik legismertebb toposzát, a nyelv elégtelenségének közhelyét hozza fel, ami tulajdonképpen már a „kezdetekől” jelen volt a görög hagyományban. (Ugyanakkor hozzátehetjük, hogy a tettek elmondására alkalmatlan szavak sok tekintetben mégiscsak egyenrangúak lesznek a tettekkel: Homérosz óta tudjuk, hogy a szavak ereje a tettekével vetekszik.) Nyilvánvaló azonban, hogy Gergely beszédében nem egyszerűen a nyelv, hanem valójában a (klasszikus) retorika elégtelenségéről van szó. Helyzetének ironikus voltát mutatja, hogy ennek a kereszténynek szempontjából való alkalmatlanágát éppen ezen retorika eszközeivel, érvelési stratégiáival tudja verbalizálni.

A (klasszikus) retorika alkalmatlanságát a szent dicsőítésében nemcsak általánosságban sugallja Gergely, hanem (keresztény) antropológiai alapokon nyugvó belátásokhoz is hozzákapcsolja. A retorika a „test és vér szerinti nemesség” (*dia szarkosz te kai aimatosz*)⁶⁰ dicséretét (*epainosz*) adja, Baszileiosz viszont úgy tekint a testére, mint „szökött rabszolgá”-ra: szigorú bánásmóddal folyamatosan gyötri. A beszéd hallgatója a szillogizmus két állításából már le is vonhatná a következtetést: a test dicsérete nem méltó Baszileioszhoz, de ezt Gergely nem bízza csupán a hallgatóságra, ő maga is megfogalmazza: „Aki a testhez így áll hozzá, azt testi nemességéért (*peri tén szarka dia tész szómaticész eugeneiasz*) magasztalni a legértelmetlenebb dolog volna.”⁶¹ De egy másik következtetés levonása is lehetséges: ha Baszileiosz negligálja a testét, akkor a lelket, a lélek erőit tartja fontosnak; a retorika viszont csak a testet tudja dicsőíteni. A két állításból következik, hogy a retorika alkalmatlan a lélek erőinek a magasztalására.

Gergely beszédének kimondott és ki nem mondott konklúziói a hagyományos, klasszikus retorikai magasztalás elégtelenségére mutatnak rá, mégpedig a keresztény antropológia szempontjából. A klasszikus retorika toposzrendszere – ha egyes elemeiben alkalmazható is – összességben és rögzült/megszilárdult változatában nem alkalmas arra, hogy a keresztény emberideált dicsőítse.⁶² A klasszikus retorika ilyen szempontú elégtelensége nyilvánvalóvá válik a beszéd végén, amikor Gergely a haza, a szülőföld, a származás magasztalását azzal utasítja el, hogy ezek az ember életében esetlegesnek mondhatóak: „ami nem akarati döntés által tulajdona (*ho mé proaireszeóosz ginetai ktéma*), legyen bármilyen szép és jó, nem növeli jóhírét (*euphémia*), a véletlen (*kata to automaton*) juttatta hozzá.”⁶³ A keresztény szent, Baszileiosz származásának (*genosz*) nemességét az Istennel való rokonság (*hé prosz to theion oikeiószisz*) adja, hazája (*patrisz*) pedig az erény (*areté*).⁶⁴

A retorika kritikájában Gergely olyan messzire ment, hogy szükségesnek érzi feltenni a kérdést: el kell-e vetni a magasztaló beszédek művészetét (*tón enkómión tasz tek-*

⁶⁰ GNO X, I 131,3 (ÓI 18, 493).

⁶¹ GNO X, I 131,9-11 (ÓI 18,493).

⁶² Ugyanakkor hozzátehetjük: a kialakulóban lévő hagiográfiai toposzok, ha egyáltalán beszélhetünk hagiográfiai toposzképződésről – a kérdést általánosságban Curtius veti fel – még nem alkotnak rendszert, pontosabban később sem fognak; véleményem szerint ebben a vonatkozásban a hagiográfia nem sokat tud hozzátenni a klasszikus retorikához.

⁶³ GNO X, I 131,22-132,1 (ÓI 18, 494).

⁶⁴ GNO X, I 132,5-6 (ÓI 18, 494).

nasz)?⁶⁵ Mindez az emlékezet elvetését jelentené, és láttuk, hogy Gergely éppen ennek megalapozására tett kísérletet már a beszéd elején, de tulajdonképpen az egész beszéddel is. A válasz nyilvánvalóan nem: az igazak emlékének őrzését maga az Írás is szorgalmazza (Péld 10,7), az igazak emlékét pedig csak dicsérettel lehet őrizni. De hogyan lehet eleget tenni ennek, ha a közönséges magasztalás nem megfelelő, az igazit pedig nem lehet megalkotni?

Gergely a választ a szavaknak a tettekké való átformalásában látja, pontosabban abban a belátásban, hogy a szavakká vált tetteket ismét tettekké kell alakítani: „A szónál (*tu logu*) értékesebb tehát a cselekedetek általi (*dia tón ergón*) dicséret (*epainosz*). Miben áll ez? Abban, hogy a rá való emlékezéssel (*dia tész mnémész ekeinu*) a mi életünk (*ton bi-on hémin*) a szokásosnál jobbra válik.”⁶⁶ Az igazi dicsőítés tehát az életmód utánzása.

A klasszikus retorikában a dicsőítő beszéd gyakorlata a tetteket transzformálta át a szavak világába, öntötte nyelvi formába, hogy lehetővé tegye az emlékezést, és fenntartsa az emlékezés tárgyának a hírnevét, az ősoket megidéző diszkurzív esemény pedig sok esetben a jelen nagyságának az igazolását is adta. Gergely beszédében a felidézett példa nemcsak az emlékezést szolgálja, hanem az imitálás, a követés tárgya is lesz. A hallgatóságnak azért kell Baszileiosz tetteire visszagondolni, hogy a hallottakat tettekre váltsa és megvalósítsa az ideált a saját életében. A keresztény hit kontextusába került emlékezés és dicsőítés nemcsak abban az értelemben kap antropológiai megalapozást és vonatkozást, hogy a lélek erőnyeikhez kapcsolódik, hanem azért is, mert felszólít a tökéletesebbé válásra: a vágyat a véges dolgok nem elégítik ki, és a léleknek ki kell nyújtóznia (*dilatatio animae*), hogy elérje az őt felülmúló ismereti tárgyat, azaz Istent.

Gergely magasztaló beszédében a dicsőítés túllép magán a szövegen (a retorikán, de még a nyelven is). A textus megnyílik és ezzel együtt a *paradeigma* helyét a *mimészis*, a retorika helyét a *performáció* veszi át. Mindez – talán nem is túl távoli asszociációval – Platón *Lakomáját* juttathatja eszünkbe, ahol a Szókratész és a többi beszélő beszédmódja közötti különbség az *eu legein* (jól beszélni) szofista és az *aléthé legein* (igazat mondani) filozófiai ideálja közötti antagonizmusra világít rá. A jelen beszédben Gergely az, aki felmutatja az igazságot a klasszikus retorika *eu legein*-jével szemben.

Mindezeknek az eredménye, az imitáció hatékonysága azonban már nemcsak a szöveg, hanem a jelen hatókörén is túlr: a jövő ellenőrizhetetlen kontextusába kerül át. A felmutatott ideál csak részben jelenik meg úgy, mint valami adott, stabil alakzat – Gergely sokkal inkább a távolság és a megragadás dinamikájában mutatja ezt fel, és a követés már akaratlanul is önmagában rejti, hogy a távolság soha nem szűnik meg a minta és annak imitálója között. Gergely a Baszileiosz által reprezentált modell le nem zárható, véget nem érhető imitálásának a felmutatásával és a követésre való felszólítással próbálja meg – Foucault szavaival – kijátszani a halált, ugyanis maga a követés az örök üdvösség állapotához közelíti a követőt, már az e világon, a földi élet keretei között. Ezt a keretet egyébként éppen a követés próbálja „átlépni”: a modellt követő és megvalósító keresztény, mint Baszileiosz vagy nővérük, Makrina, a földi létezés határára jutnak el, azaz már jelen életükben megvalósítják az angyali kontemplációt. Mindez a jelenvaló és a feltáma-

⁶⁵ GNO X, I 132,21-22 (ÓI 18, 494).

⁶⁶ GNO X, I 133,8-10 (ÓI 18, 495).

dás utáni emberi élet egyetlen, összefüggő folyamatként való gergelyi interpretálását mutatja, ez azonban már a kappadókiai atya – ugyancsak antropológiai megalapozottságú – eszkatológiájához vezetne át bennünket.



Szomolnok (Schmölnitz, Szepes megye, ma Smolník, Szlovákia), Szent Erzsébet templom, 1801. (Hadobás Sándor felvétele, 2008. október.)