

D. TÓTH JUDIT

A test ontológiája a halálban

A halott test Nüsszai Szent Gergely teológiájában*

Az emberi létezés minden aspektusa a testhez kapcsolódik, és ennek az elemi emberi tapasztalatnak a keresztény teológiában is kitüntetett szerep jut: az üdvtörténet eseményei a teremtéstől a feltámadásig mindvégig a testtel és testben történnek, amely test nem pusztán a *szarx* anyagiságát, hanem a *szóma* bonyolultan működő egységét (is) jelenti. Az ember a teremtésben testi formát kap, a bűnbeesés eseménye a(z ártatlan) testhez kapcsolódik, a büntetést Isten a test állapotának megváltozásához kapcsolja (vö. Gen 3,21), de a bűntől való megváltás *locusa* is a test: a megtestesült Krisztusé, aki a bűn kivételével mindenben hasonlóvá lett az emberhez, és akinek a testben való feltámadása az ember erre vonatkozó reményének is a legfontosabb érvét adja. Az ember testiségének, testi létezésének ezen aspektusai a protológiától az eszkatológiáig a keresztény teológia egészét antropológiai vonatkozásúvá teszik.¹

Az antropológiai állandók egyike a halál, melynek testi megtapasztalása kívül esik a saját tapasztalati körén: a halál mindig a másik halála (habár a „saját halál” emberi tudatban való átélésének problematizálása megkérdőjelezheti állításunk második felét). Ez a tudás mit sem változott az elmúlt évezredek során, annál többet módosult viszont a róla való gondolkodásunk. A halálnak, az emberi létezés kitüntetett eseményének mint tudományos problémának a természete abban az értelemben nem különbözik az ember egyéb antropológiai meghatározottságainak (születés, szaporodás, kulturális tevékenységek) a természetétől, hogy valamennyi hozzátartozik az ember ember voltaához. Ezekről évezredek átívelő közös tapasztalatokkal rendelkezik, a rólu való beszéde pedig történetileg és kulturálisan meghatározott és változó.² A Római Birodalom *paideiájában* iskolázódott és nevelődött egyházatyák, köztük Nüsszai Szent Gergely,³ sem tudtak eltekinteni az eszkatológiai tanításokon belül felmerülő

* A publikáció elkészítését a TÁMOP 4.2.1./B-09/1/KONV-2010-0007 számú projekt támogatta. A projekt az Új Magyarország Fejlesztési Terven keresztül az Európai Unió támogatásával, az Európai Regionális Fejlesztési Alap és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ Mint ahogy a különböző tudományágak kérdésfelvetései is egyre inkább antropológiai szempontúak lettek a XX. században. „Antropológiai korban élünk.” – ahogy Nyíri Tamás katolikus teológus fogalmazott Heidegger és Gadamer nyomán. NYÍRI Tamás, *Az ember a világban*, Bp., Szent István Társulat, 1981, 17. Nyíri úgy látja, hogy a metafizika trónfosztása után a gondolkodás kopernikuszi fordulatát az antropológia hozta. *Uo.*, 18.

² Vö. többek között Christoph WULF, *Az antropológia rövid összefoglalása: Történet – Művelődés – Filozófia*, Bp., Enciklopédia Kiadó, 2007; *Antropológia az ember halála után*, szerk. Dietmar KAMPER, Christoph WULF, ford. BALOGH István, Bp., Jósöveg Műhely Kiadó, 1998 (Jósöveg könyvek).

³ Nüsszai Szent Gergely (Grégoriosz Nüsszész) (334/335–393/395) a kereszténység „aranykorának”, a IV. századnak a kiemelkedő gondolkodója, az úgynevezett kappadókiai atyák egyike. Testvérével, Nagy Szent Baszileioszal (329/330–379) és közös barátjukkal, Nazianzoszi Szent Gergellyel (329/330–389/390) együtt – mint új-nikaiai teológusok – meghatározó szerepet játszottak a keleti keresztény gondolkodásban.

„végső dolgokról”, köztük a halálról való gondolkodás esetében a filozófiai és kulturális hagyományban problematizálódott kérdésektől, és ezeket teológiai, antropológiai, filozófiai (ontológiai) és részben esztétikai kérdések metszéspontjában vizsgálták, természetesen szigorúan a Szentírás kinyilatkoztatása alapján.

A továbbiakban azt kívánom számba venni, hogy Nüsszai Szent Gergely, az ókeresztény kor legjelentősebb antropológiai munkáinak szerzője,⁴ aki a halált és a halott testet – a keresztény tanításokkal összhangban – végső soron a feltámadás kontextusában vizsgálja, milyen kérdéseket állít ezzel kapcsolatban gondolkodásának középpontjába. Gergely a test fizikai pusztulásának hétköznapi, érzéki tapasztalata és a testben való feltámadás hite-reménye feszültségében gondolkodik a halott test sorsáról, mindvégig a szentírási kinyilatkoztatás tanításainak megfelelően, de integrálva a keresztény teológiába a filozófia megelőző hagyományait is. Tanulmányom – jelen esetben az egyes Gergely-művek diszkurzív keretének vizsgálatát háttérbe szorítva, sőt inkább elhagyva – megpróbál rövid összefoglalást adni arról, hogy a kappadókiai atya teológiájában és antropológiájában milyen a test ontológiai és biológiai státusza a halálban a halott testtől a feltámadt, üdvözült testig.⁵

A halott test (biológiai és ontológiai) státusza

A keresztények, így Nüsszai Gergely szerint is, Isten az embert eredetileg nem szánta halálra. A halál (*thanatosz*)⁶ mint létezésünk egyik adottsága az első emberpár bün-

⁴ Két antropológiai alapműve a keletkezési idejét tekintve egymáshoz közel álló *De hominis opificio* (Az ember teremtéséről; a továbbiakban *Op hom*) (Kr. u. 378/79) és a *De anima et resurrectione* (A lélekről és a feltámadásról; a továbbiakban *An et res*) (Kr. u. 379/81). A nüsszai püspök munkáinak Werner JAEGER által elindított és tanítványai által folytatott, lassan befejezéséhez közeledő kritikai kiadássorozatában (*Gregorii Nysseni Opera*, Leiden, Brill; a továbbiakban GNO kötet-, oldal- és sorszám) e két munka még nem jelent meg, ezért a továbbiakban – a nemzetközi gyakorlatnak megfelelően – a Jacques Paul MIGNÉ által kiadott *Patrologia Graeca* kötetire hivatkozom (a továbbiakban PG kötet- és hasábszám). Az idézett művek magyar szövegét VANYÓ László fordításában adom meg, és a könnyebb tájékozódás kedvéért zárójelben hozom a két mű fordításának fellelhetőségét is: *Az ember teremtéséről* = *Az isteni és az emberi természetről I-II: Görög egyházatyák*, szerk. és bev. FRENYÓ Zoltán, Bp., Atlantisz, 1994 (A kútnál) (a továbbiakban GE I, oldalszám); *A lélekről és a feltámadásról* = *A kappadókiai atyák* (Nagy Szent Baszileiosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely és Ikonioni Amphilokhiosz), ford. VANYÓ László, Bp., Szent István Társulat, 1983 (Ókeresztény írók 6) (a továbbiakban ÓÍ 6, oldalszám).

⁵ Ezekről a kérdésekről részletesebben ld. VANYÓ László, *Nüssza-i Szent Gergely teológiai antropológiája I-II*. Bp., 1972 (Kézirat). Kiadását ld. VANYÓ László, *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, kiadásra előkész., szerk., D. TÓTH Judit, Bp., Jel Kiadó, 2010, főleg 179–232. (a továbbiakban erre a kiadásra hivatkozom); valamint [D.] TÓTH Judit, *Test és lélek: Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben*, Bp., Kairosz Kiadó, 2006 (Catena. Monográfiák 8.), főleg 143–186.

⁶ Nüsszai Gergely a halállal a legkülönbözőbb szövegekben és kontextusban foglalkozik, a legterjedelmesebben a *Nagy kateketikus beszédben* (*Oratio catechetica*; a továbbiakban *Or cat*; GNO III, IV, 5–106 (ÓÍ 6, 503–572). Tanulmányom kulcsfogalmainak a Nüsszai Gergely műveiben való előfordulásához ld. F. MANN, *Lexikon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, Leiden, Brill, 1999–

beesésének következménye, és az „állati bőr”, a „bőrruha” (*kitón dermatosz*) (Gen 3,21) felöltésével – mintegy büntetésként – társult az emberi természethez,⁷ más dolgokkal együtt, mint a nemzés, születés, táplálkozás, változás, romlás, öregedés, betegség. Ily módon a halál az ember természetének – ami a bűnbeesés következtében már nem az, ami az Isten képére és hasonlatosságára teremtett – szükségszerű következménye,⁸ természetes folyamat (*phüszikósz*), a teremtmény elkerülhetetlen sorsa. A halandóság benne van az anyagi testben, és minden, ami létrejött, fel is bomlik, ilyen módon a halálnak van bizonyos immanenciája az életben.⁹

Nüsszai Gergely teológiai és filozófiai antropológiájában a testnek – mint ezen események¹⁰ szereplőjének – a meghalásban, a halálban és a feltámadásban ugyanolyan kitüntetett szerep jut, mint az emberi létezés bármely más aspektusában. Az emberi tapasztalat számára a halott test az a – mai szóval élve – médium, amelyen keresztül a halál nyilvánvalóvá válik az élők számára, amelyen keresztül megragadható a halál ténye, és a mozdulatlan halott test képe az ontológiai értelemben már távol lévő jelenlétét hosszabbítja meg.¹¹ A halál már Gergely számára is elsődlegesen az emberi tapasztalás közegében jelent meg és itt vált megragadhatóvá: mint a test és az élet megszűnése, mint átalakulás. A test biológiai és ontológiai állapotának megváltozását a kappadókiai atya maga is mindenekelőtt a halál külső aspektusához kapcsolható és az élő emberek tapasztalásában megjelenő konkrét történésekhez köti: az ember a halálban nem látszik megélni a vele történő eseményeket, a halott test kommunikációja, a környezettel való kapcsolata teljességgel megszűnik, tehát az ember elveszíti a teste fölötti uralmat. A test csupán a lét – immár megtapasztalhatóan – modusában él tovább. Éppen ezért indul ki Gergely gyakran a halált leginkább kézzel foghatóvá tévő halott test (esztétikai) látványából, melyen legszembetűnőbb az élet, a mozgás megszűnt és a dekreáció, a test szétesésének, felbomlásának a kezdete: a test, az „elnyűtt eszköz” felbomlik, a hús megsemmisül, és csupán „a sírokban levő maradványok csúfsága”¹² szemlélhető.

2008; *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, eds. L. F. MATEO-SECO, G. MASPERO, Leiden, Brill, 2010 (Supplements to *Vigiliae Christianae* 99).

⁷ Mivel a halálnak csupán egyetlen oka van: a bűnbeesés, éppen ezért csak Krisztus válthat majd meg tőle. Vö. *In illud: Tunc et ipse filius (Arról, hogy „Akkor a Fiú is aláveti magát...”)* GNO III, II, 13,11 (ÓÍ 6, 756).

⁸ Vö. *De mortuis oratio (Beszéd az elhunytakról; a továbbiakban Mort)* GNO IX, I, 28,4 (ÓÍ 18, 59).

⁹ *Mort* GNO IX, I, 43,14 (ÓÍ 18, 70); *Mort* GNO IX, I, 58,1kk. (ÓÍ 18, 82); *An et res* PG 46, 20C (ÓÍ 6, 576); *An et res* PG 46, 128D (ÓÍ 6, 628). Vö. Hans Urs von BALTHASAR, *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, San Francisco, Ignatius Press, 1995, 83.

¹⁰ Véleményem szerint a keresztény teológiában (teológiai antropológiában) – a XX. századi történeti antropológia értelmezésével ellentétben – tekinthetünk úgy a halálra mint eseményre, amit az ember „átél”, és ami nem pusztán csak a mások ügye.

¹¹ Vö. CSEJTEI Dezső, *Filozófiai metszetek a halálról*, Bp., Pallas Stúdió – Attraktor Kiadó, 2002, passim; Uő, *Filozófiai etűdök a végességre: Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche a halálról*, Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2001, 7–31. Továbbá Hans BELTING, *Kép-antropológia: Képtudományi vázlatok*, Bp., Kijárat Kiadó, 2003, 101–132.

¹² *In sanctum Pascha (vulgo In Christi resurrectionem oratio III) (A szent Húsvétra I; a továbbiakban Sanct Pasch)* GNO IX, I, 247, 4–10 (ÓÍ 18, 277). Vö. *Or cat* 8 GNO III, IV, 31–32 (ÓÍ 6, 503).

A test biológiai-ontológiai státuszának megváltozását a halál Gergely által metaforikusan értett pillanatában a test és a testet éltető lélek elválása eredményezi, megszüntetve, ám bizonyos értelemben továbbra is fenntartva a kettő dualizmusát. A keresztény egyházatyák többségének meggyőződése volt, hogy a második teremtéstörténet (Gen 2,4bkk) tanúsága ellenére Isten testben és lélekben *egyszerre* teremtette az embert, a test és a lélek (szellem) egymásra utaltsága pedig az anyagi-érzéki világban is nyilvánvaló: a test a lélek – különböző metaforákkal érzékeltetett – médiuma, ez utóbbi tehát nemcsak egyszerűen megeleveníti az előbbit, hanem nélküle nem is tudna megnyilvánulni.¹³ Gergely úgy véli, az egyik legalapvetőbb tapasztalat a halálról, hogy megszakad a kettő egysége: a test és a lélek elválik egymástól, nyilvánvalóvá válik a lélek nélküli, élettelen test felbomlása, látszólag a folytatás (a feltámadás) vigasza nélkül. A halálban szét szakad a test és a lélek egysége, és ami látható marad, az az élettelen test, így a halál definiálható úgy is, mint a lélek hiánya.¹⁴

A test és a lélek szétválása a halálban felveti a további, immár egymástól független sorsuk kérdését. Gergely meglátása szerint az éltető lélek hiányában bomlásnak indult test „azokra az elemekre bomlik szét, melyekből létrejött”: a föld, a levegő, a víz és az emberben lévő összes többi elem visszatérnek a velük rokon neműekhez,¹⁵ és ezt a törvényszerű folyamatot a halál neme sem befolyásolja. Gergely számára – aki egyébként élénken érdeklődött saját korának orvostudománya iránt is – a test tehetetlen né válása és felbomlása a testnek mint biológiai organizmusnak az átalakulását mutatja: a test ontológiai változásainak csak a tapasztalati tudományok alapján hozzáférhető lényegét ragadja meg. Éppen ezért a halál fizikai mibenléte Gergelyt sem érdekli igazán, mert ez az ember jövője szempontjából jelentéktelennek tűnik fel. A halál fizikai oldala csupán másodlagos szerepet játszik teológiai gondolkodásában, közelebből eszkatológiájában.¹⁶

A lélek sorsa a halálban

Amit a halott test ontológiája a hátrahagyott anyagi-érzéki világ aspektusából hangsúlyossá tesz, az éppen a túlélés szellemi/spirituális oldala,¹⁷ amiről azonban (sem a

¹³ A fizikailag körülhatárolt anyagi test és az intelligibilis lélek/szellem kapcsolata, az utóbbi előbbiben való létezésének módja Nüsszai Gergely számára az egyik legizgalmasabb probléma volt: *Op hom* passim, de főleg a 10. caput város- és a 12. caput hangszermetaforája: PG 152Bkk (GE I, 188–190) és PG 161A–B (GE I, 195–196). Vö. S. WESSEL, *Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa's De hominis opificio, Vigiliae Christianae*, 63 (2009), 24–46, főleg: 41–43.

¹⁴ *An et res* PG 46, 128B (ÓÍ 6, 628). Gergely a halál (*thanatosz*) szót szinte majdnem mindig a test halálára érti.

¹⁵ *Op hom* 26 (GE I, 240–241); *Or cat* 8 GNO III, IV, 30,20kk (ÓÍ 6, 520). A testi halál, mint az elemek elválása egymástól, nem jelenti a megsemmisülést, a nem létbe való távozást (*aphanizmosz*).

¹⁶ Vö. VANYÓ, *Nüsszai Szent Gergely... i. m.*, 179–187.

¹⁷ A feltámadás szempontjából viszont majd ismét a (feltámadt) test anyagsága (a halott test újbóli élővé válása) válik meghatározóvá.

test, sem a lélek vonatkozásában) nem lehetnek pontos ismereteink, amíg a testtel egységben vagyunk. Gergely az elemi emberi kételkedő attitűdnek ad hangot, amikor úgy fogalmaz, hogy a biztos tudás (*akribész episztémé*) és a remény (*elpisz*) hiánya az ember halál utáni sorsára vonatkozó kérdések tekintetében minden reménytelenségnek és fájdalomnak a legfontosabb oka.¹⁸

A test halandóságából – ahogy Gergely rámutat – egyrészt következtethetnénk az azt elhagyó lélek halandóságára, az egyén azonosságának teljes megszűnésére is, ami azonban ellentétes volna Istennek az ember üdvtörténetére vonatkozó kinyilatkoztatásával. Ezért a platonikus hagyomány lesz meghatározó a kappadókiai atya gondolkodásában is a léleknek a test elhagyását követő sorsa tekintetében.¹⁹ A platonikusok szemléletében az emberi élet célja a testtől és a sokféleségtől való megszabadulás volt: a léleknek meg kell szabadítania magát azoktól a kötelekektől, amelyek a testiséghez kapcsolják, attól az elidegenedett állapottól, amit a saját földi léte jelent. Így elképzelhetetlen volt számukra, hogy a hit igazi megalapozását a halálból való feltámadással ériék el.²⁰ A lélek halál utáni sorsának platonikus hagyománya majd a keresztények számára is felveti a kérdést: ha az embert valójában a lelke jelenti, szükség van-e a test feltámadására; ha a halál megszabadulás, nem lesz-e a feltámadás a lélek ismételt bebörtönzése a testbe?²¹

Feltételezve a lélek halál utáni továbbélését, a halál és a feltámadás közötti időszak történései szempontjából Gergely számára is a lélek további sorsa lesz meghatározó. Ennek vizsgálatában kiindulópontja a lélek definíciója: „olyan szellemi lényeg, mely érzékelést és életerőt visz az eszközzerű testbe”.²² Ezért az első tisztázandó kérdés, hogy létezik-e a lélek, az *életadó* ok önmagában, mert csak ebben az esetben marad meg valóban a halál után is.²³ A *De anima et resurrectione* érvelésében a végső érv az, hogy ami testetlen és forma nélküli – mint például maga az isteni természet – az nem egyenlő a semmivel, mert ebben az esetben az emberi értelemnek is semmissé kellene tennie önmagát.²⁴ Ennek analógiájára az, hogy a lélek a látható életformából a láthatatlanba költözik, szintén nem jelenti azt, hogy kívül kerül a létezésen.²⁵

A lélek testetlen valóság, így természeténél fogva nincs szüksége arra, hogy valamilyen helyhez kapcsolódjék,²⁶ ami Gergely számára azt jelenti, hogy a halálban a lélek

¹⁸ *An et res* PG 46, 17A (ÓÍ 6, 575). Mindezek retorikájához lásd Henriette M. MEISSNER, *Rhetorik und Theologie: Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris, Lang, 1991 (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter I). Vö. még Enrico PEROLI, *Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul*, Vigiliae Christianae, 51 (1997), 2, 117–139, itt: 117.

¹⁹ Annak megválaszolása, hogy mi a lélek sorsa a halál után, Nüsszai Gergely számára a feltámadás tanának megalapozása szempontjából válik döntővé. Ld. lentebb.

²⁰ PEROLI, *i. m.*, 118–119. Vö. PLATÓN, *Phaidón* 64c, 79c–d, 81c–d.

²¹ Vö. Morwenna LUDLOW, *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford, University Press, 2000, itt: 66.

²² *An et res* PG 46, 48C (ÓÍ 6, 589–590).

²³ *An et res* PG 46, 16A–B (ÓÍ 6, 575).

²⁴ *An et res* PG 46, 41A (ÓÍ 6, 586).

²⁵ *An et res* PG 46, 73A (ÓÍ 6, 602).

²⁶ *An et res* PG 46, 69B (ÓÍ 6, 600).

továbbélése következtében a halott egy szellemi (*noerosz*) és testetlen (*aszómatosz*) életformába „távozik”.²⁷ A kappadókiai atya gondolkodásában a mitológiai Hadész is valójában egy bizonyos testetlen életállapotot, élethelyzetet jelent, amelyben a lélek él.²⁸ Ezt erősíti meg Gergely számára az is, hogy az alvilágról adott szentírási helyek nem értelmezhetőek szó szerint, hanem az erről mondottakat a szellemi szemlélődés értelmében kell felfogni.²⁹

Annak ellenére, hogy az emberi tapasztalat Gergely számára is egyértelművé teszi, hogy a halálban a lélek elszakad a testtől, néhány kontextusban mégis úgy fogalmaz, hogy bizonyos jelei (*szémeia*) mutatkoznak annak, hogy a kapcsolat továbbra is megmarad a kettő között.³⁰ Ugyanis a lélek szellemi természetének, amely testetlen és alakkal nem határolt (*aeidé*), nem jelent nehézséget az, hogy a szétbomló test elemeivel is együtt maradjon, egyformán jelen legyen a test elemeiben, amelyekkel egyszer már egyesült.³¹ Ebben az esetben a lélek a halál után sem szakad el a pusztulásnak induló földi testet alkotó elemektől: megismerő képessége révén (*té gnóosztiké dūnamei*) a sajátjával marad, és nem szakad el tőle, mert nem jelent gondot számára a saját és az idegen elemek megkülönböztetése.³² Gergely érve a léleknek azon a képességén alapul, amely felismeri a test valamennyi részét, annak ellenére, hogy el vannak egymástól választva, és a halál következtében visszatértek az ugyanazon elemek csoportjába. Gergely úgy írja le itt a lélek képességét, mint ami a testről való benső tudásának köszönhető – tulajdonképpen állandó kapcsolat van a lélek és a testrészek között. A lélek az elemekben marad, és képes majd őket a feltámadáskor újraegyesíteni. A halál tehát nem teljes szétválása a testnek és a léleknek.³³

Ebben az esetben viszont, ha a lélek a halál után is az elemekkel marad, a kappadókiai atya szerint az a kérdés, hogy „[h]ogyan követi a lélek a halál után azt, amit megismert (tudniillik a testet), ha az nem marad meg?” Valamennyi elemben

²⁷ *Mort* GNO IX, I, 28,7 (ÓÍ 18, 59). Metaforikusan a lélek „titkos lakhelyéről” beszél: *Sanct Pasch* GNO IX, I, 252, 12 (ÓÍ 18, 283).

²⁸ Vö. PLATÓN, *Phaidón* 107c–d, 248ekk., *Gorgiasz* 527akk. Lásd még John P. CAVARNOS, *St. Gregory of Nyssa on the Human Soul*, Belmont, Mass., Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 2000, itt: 51.

²⁹ *An et res* PG 46, 69C–72A (ÓÍ 6, 600–601). Jellegzetes példája a Fil 2,10, melyet allegorikusan értelmez.

³⁰ *Op hom* 27 PG 44, 225B–D (GE I, 241–242); *An et res* PG 46, 44C–D (ÓÍ 6, 587); *An et res* PG 46, 48C (ÓÍ 6, 589).

³¹ *An et res* PG 46, 45C (ÓÍ 6, 588–599). Vö. *An et res* PG 46, 88C (ÓÍ 6, 609).

³² *An et res* PG 46, 77B (ÓÍ 6, 604).

³³ Abban az esetben, ha a lélek az atomokban marad, vagy valamilyen módon kapcsolódik hozzájuk, a halál mibenléte szintén kérdésessé válik, mert nem mondhatjuk, hogy az a halál pillanata, amikor a lélek elhagyja a testet, másfelől viszont az atomok felbomlásának kezdete túlságosan késői ahhoz, hogy a halál pillanatainak nevezzük. Ebben implicite benne van az, hogy a lélek nem hagyja el a testet, hanem egyszerűen megszünik azt étellel megtölteni, de hogy ez pontosan mit jelent, azt Gergely nem teszi világossá. Vö. LUDLOW, *i. m.*, 71. Gergely gondolatmenete a modern antropológia és fenomenológia halálra vonatkozó azon megállapításának a korai problematizálásaként is értelmezhető, mely szerint a halálnak nem lehetséges fenomenológiája, vagyis a halál meta-fenomenológiai.

tovább él-e³⁴ vagy csak valamelyik elemmel egyesül és egyben él tovább?³⁵ A test felbomlása után a test alkotóelemei az elemek rendjének elve alapján természetük szerint visszatérnek egymáshoz, és elfoglalják saját, megfelelő helyüket (*oikeiosz toposz*). A lélek eszerint csak a testi elemek egyikéhez tudna csatlakozni, ahhoz, amely a legközelebb van hozzá.³⁶

A másik esetben, tudniillik amikor a halál pillanatában a lélek elhagyta ugyan a testet, de a feltámadás pillanatában majd ráismer, az válik problematikussá, hogy miután a halál következtében az emberi test a mindenség elemeire bomlott, a feltámadásban az ember azt kapja-e majd vissza az elemek közösségéből, ami korábban az övé volt.³⁷ Gergely szerint a lélek „bizonyos természetes vonzalma” és szeretete a test iránt „valamilyen titkos hajlamot”, „felismerő képességet” alakít ki a lélekben, amelynek következtében ráismer a test elemeire, „mintha azokon bizonyos természettől kapott ismertetőjegek lennének”,³⁸ így „a lélek magához vonzza azt, ami a sajátja.”³⁹

Gergely ezen feltételezései – legalábbis ebben a kontextusban – nem adnak feleletet a lélek „megismerő képességének” eredetére és mibenlétére, csupán működésére és eredményére,⁴⁰ bármennyire is igyekszik szemléletes példákkal (*hüpodeigma*) megvilágítani a problémát a filozófiailag és teológiailag kevésbé művelt keresztények számára is.⁴¹ Más összefüggésben azonban a kappadókiai atya világossá teszi, hogy a lélek felismerő képessége végső soron – hasonlóan más képességeihez – az istenképiségben van.⁴²

A lélek eidosza és a halott test (ember) identitása

Nüsszai Gergely számára a léleknek a halott test atomjaival/elemeivel való kapcsolattartása alapvető a feltámadás eseményének vonatkozásában problematizált identi-

³⁴ *An et res* PG 46, 48B–C (ÓÍ 6, 589).

³⁵ *Uo.* A sztoikus, epikureus érvek és az empiristák nézetei alapján megfogalmazva a léleknek két lehetősége van, amikor a halál után a testben egyesült összes elem a rokon elemhez tér vissza: vagy valamelyik elemmel egyesül, de ebben az esetben nem halhatatlan, vagy nem egyesül elemmel, de akkor sehol nincs. *Uo.*

³⁶ A *De anima et resurrectione*ban Makrina a kiterjedés nélkülség (*adiasztaton*) fogalmának bevezetésével próbálja meg megoldani a nehézséget: az intelligibilis lélek, eltérően a fizikai természettől, még akkor sincs alávetve az *oikeiosz toposz* (megfelelő hely) törvényének, amikor az érzékelhetőhöz kapcsolódik hozzá, így a lélek lokalizálásának problémája nem szignifikáns a lélekkel kapcsolatban: *An et res* PG 46, 48A (ÓÍ 6, 589). Vö. PEROLI, *i. m.*, 122.

³⁷ *Op hom* 27 PG 44, 225A–B (GE I, 241kk.)

³⁸ *Op hom* 27 PG 44, 225B (GE I, 241–242).

³⁹ *Op hom* 27 225B (GE I, 242).

⁴⁰ *An et res* PG 46, 73B–76B (ÓÍ 6, 602–603).

⁴¹ A színeket keverő és variáló festő, majd pedig a fazekas [*An et res* PG 46 77Bkk. (ÓÍ 6, 604–605)] és az állatsorda példáival [*Op hom* 27 (GE I, 241)].

⁴² Vö. BOROS István, *Mózes látta a láthatatlan Istent: Mózes teofániája Nüsszai Szent Gergely Mózes élete c. művében = A szent atyák nyomdokait követve: In memoriam Vanyó László*, szerk. BAÁN István, Bp., Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, 2003, 55–69, főként 61–67.

tás/önazonosság kérdése szempontjából. A feltámadás előtti és utáni test viszonyának kérdései magukban foglalják az önazonosság megtartásának problémáját is a halál és a feltámadás után: ha nem ugyanaz a test támad fel, amelyik meghalt, akkor a feltámadott ember nem lesz azonos önmagával.⁴³

A feltámadás tana csak akkor fogadható el és adhat vigaszt a benne hívők számára, ha az olyan átalakulás lesz, amelyben az ember mint egyedi létező támad fel. „Mi köze hozzám a feltámadásnak, ha más valaki támad fel helyettem?” – teszi fel a kérdést Gergely.⁴⁴ A feltámadás nagyon is hangsúlyossá tett egzisztenciális tétje ugyanis az, hogy megmarad-e az ember önazonossága: a feltámadás reménye csak akkor vigasztaló, ha az egyén az önazonossága megtartásával támad fel.⁴⁵ Ez utóbbit a kappadókiai atya számára legjobban a szegény Lázár és a gazdag példázata bizonyítja az evangéliumból (Lk 16,19-31).⁴⁶

A feltámadás mikéntjének kérdésekor a halálban szétvált test és lélek újraegyesülése döntővé válik, mégpedig ugyanannak a testnek (embernek) a létrehozására, és pontosan ugyanazokkal az elemekkel,⁴⁷ mert ellenkező esetben nem feltámadásról, hanem új ember teremtéséről kellene beszélni.⁴⁸ A földi és a feltámadott test ugyanazon voltaként gondolata viszont azt a nehézséget veti fel, hogy miképpen magyarázható meg a feltámadott test folyamatossága a földivel. Gergely mindkét alapvető antropológiai munkájában próbál megoldást adni, hangsúlyozva, hogy a földi és a feltámadt testeknek azonos részekből kell állnia. Csakhogy a test részei, amelyek szét-szóródtak a felbomláskor, hogyan fognak ismét egyesülni egymással? Gergely válasza nemcsak Isten mindenhatóságán nyugszik, hanem a lélek és a test viszonyának az elemzésén, valamint a léleknek azon a már említett erején, képességén, hogy a test elemeit ismét össze tudja gyűjteni.⁴⁹

A halál utáni önazonosság megtartása Gergely számára a lélek halál utáni sorsának fentebb vázolt kétféle lehetséges módjához kapcsolódik: a lélek soha nem hagyta el a testet, így a személy önazonossága lényegében problémátlanak mondható; a lélek elhagyta ugyan a testet, de a feltámadás pillanatában majd ráismer. Bár ez utóbbi esetben – ahogy láttuk – a kappadókiai atya szerint a lélek felismerő képessége végső

⁴³ *An et res* PG 46, 137B kk. (ÓÍ 6, 632 kk.).

⁴⁴ *An et res* PG 46, 140C (ÓÍ 6, 634).

⁴⁵ Nüsszai Gergely feltámadásról vallott nézeteihez részletesebben lásd VANYÓ, *Nüsszai Szent Gergely...*, i. m., főleg 217–232; valamint [D.] ΤÓΤΗ, *Test és lélek...*, i. m., 143–210.

⁴⁶ Gergely számára ez a szentírási hely a személy önazonossága halál utáni megmaradásának legmeggyőzőbb példája: Lázár önazonosságának testi formája (*gnóriszma szómatosz*) van – ami egyben azt is mutatja, hogy a feltámadás testben fog bekövetkezni –, és így a földi ember az, aki jelen van a túlvilágon történő találkozáskor. *Op hom* 27 PG 44, 225C (GE I, 241); *Sanct Pasch* GNO IX, I 265,17kk. (ÓÍ 18, 294–295).

⁴⁷ *An et res* PG 46, 76B (ÓÍ 6, 603, 619).

⁴⁸ *An et res* PG 46, 76C (ÓÍ 6, 603–604).

⁴⁹ L. LUDLOW, i. m., 68–69.

son az istenképiségben van, a probléma kifejtéséhez a görög filozófia *eidosz* fogalmát integrálja a kinyilatkoztatás e tekintetben „hiányos” tanításaiba.⁵⁰

Az *eidosz* – amely Arisztotelésznél az egyedi dolgok, a szubsztanciák nem-anyagi „alkotórésze”⁵¹ – Gergelynél az ember Istentől kapott eredeti formáját, a változó emberben lévő állandó részt jelenti, amely minden testi változás ellenére is saját ismeretőjegyeivel jelenik meg. Az *eidosz* – amely pecsét lenyomataként jelöli meg a lelket – az emberi természetnek mint immanens lényeknek a „formája”, ami a bűn által elhomályosul,⁵² ugyanakkor mint a lélek formája, állandó marad.⁵³ A változó emberben lévő állandó részt nevezi tehát formának (*eidosz*), ami azt jelenti, hogy minden lélek az ő „saját” testében tartózkodik, és minden testnek megvan a „saját” lelke, az *eidosza*, formája.

Gergely – bár *expressis verbis* nem fogalmazza meg – tisztában van azzal, hogy az „egyedi” fogalma, ami valami állandót kell, hogy jelentsen az emberrel kapcsolatban, szembekerül az emberre a földi létezésben jellemző mozgással és változással. Ezt az ellentmondást oldja fel azzal a kijelentésével, hogy emberi természetünk sem csupa változás és átalakulás, különben teljesen megragadhatatlan volna.⁵⁴ Az *eidosz* fogalma tehát nemcsak a test és a lélek/szellem együttes teremtésének és együttlétezésének gondolatában, hanem az emberiség szellemi és anyagi természetének egyidejűségéből adódó antropológiai paradoxonnak a feloldási kísérletében is szerepet kap.⁵⁵

A halott test önazonossága etikai kontextusban

Annak ellenére, hogy a halál fizikai ténye nem érdeklí különösebben Nüsszai Gergelyt, a halálban lejátszódó ontológiai folyamatok értelmezése több szempontból is

⁵⁰ Habár Gergely hangsúlyozza, hogy Isten mindenhatósága az, ami garantálja a feltámadást, mégis olyan magyarázatot is kíván adni, amely magát a kinyilatkoztatást filozófiailag is megalapozza, így az *eidoszt* az ember halála és feltámadása utáni önazonossága „biztosítékává” teszi: *Op hom 27 PG 44, 225D–C* (GE I, 242–243). Mind az *Op hom*, mind az *An et res* esetében az *eidosz* fogalmát használja az emberben lévő állandó, nem változó „valami” megjelölésére, amely alapja lesz tehát a halál előtti és a feltámadás utáni ember azonosságának. Részletesebben erről lásd korábbi tanulmányomat: D. TÓTH Judit, *Az eidosz fogalma Nüsszai Szent Gergelynél*, Theologiai Szemle, 50 (2007)/2, 75–81.

⁵¹ *Metafizika* 1032b1–2. Vö. még 987a–988a, 990a–993a, 1078b–1080a.

⁵² Vö. *An et res PG 46, 157D* (ÓI 6, 643). A büntől eltorzult életet élőknek a halál után meghatározott ideig tűz általi megtisztuláson kell keresztül menniük, hogy ők is felvehessék majd az eredetileg Istentől nekik adott formát (*eidosz*).

⁵³ „A forma (*eidosz*) azonban minden változás ellenére változatlan marad, nem veszíti el azokat a jegyeket (*szémeia*), amelyeket a természet (*phüszisz*) vésett bele, hanem minden testi változás ellenére is saját ismeretőjeleivel jelenik meg.” *Op hom 27 PG 44, 225D–228B* (GE I, 243). Azt, hogy mit ért itt a forma alatt Gergely, más szöveghelyekkel értelmezhetjük: ebben az esetben a forma a szellemet jelenti.

⁵⁴ *Op hom 27 PG 44, 225D* (GE I, 242).

⁵⁵ A többféle aspektus együtt jelenik meg a *De hominis opificio* egy részletében: *Op hom 27 PG 44, 228A–B* (GE I, 243).

eszkatológiájának a megalapozását adja. A halál, ami a bűnbeesés következménye az ember életében, éppen azt teszi lehetővé, hogy az ember elveszítse természetének azokat a jellemző tulajdonságait, amelyek az „állati bőr” felöltése (Gen 3,21) következtében a szenvedélyek függvényévé tették. A halott test ontológiája a teremtett és bűnbe esett test relációjában etikai vonatkozásokat kap: a halál lényege nemcsak az ember anyagi életére jellemző ellentétektől való megszabadulás,⁵⁶ hanem egy etikai dimenzióban megjelenő folyamatosság is, amelyben a halál eseménye a bűnbeesés következményként meglévő szenvedélyektől szabadít meg. A halálnak tehát csak annyiban van erkölcsi jelentése, hogy megszabadít ezektől a szenvedélyektől. A halál fizikai mibenléte mindezek ellenére az ember jövője szempontjából jelentéktelen. Ebben az összefüggésben Gergely nézetei azt mutatják, hogy bár a halál ontológiai határátlépés, az utána következő létezés egyben a földi élet folytatása is.

A kereszténységen belül az eszkatologikus nézetek fontos részét adta az a Nüsszai Gergelynél is hangsúlyosan jelenlévő elgondolás, hogy – éppen a halál utáni önazonosság megmaradása következtében – az ember földi élete nem más, mint a halál utáni létre való folyamatos előkészülés: „erényes”, „filozofikus” élet.⁵⁷ Ennek „prototípusát” a halálproblematika és a filozófia összefonódásának megfogalmazása adja Plátón *Phaidón*jában: „azok, akik helyes módon foglalkoznak a filozófiával, nem készülnek semmi másra, csupán arra, hogy meghalnak és halottak lesznek”.⁵⁸ Gergely a halált megelőző életet úgy tekinti, mint folyamatos fejlődést, melyben az ember mint atléta, mint jó harcos küzd, és amelynek végén átadja magát Istennek. Mivel az ember a halál után sem veszíti el önmagát, a keresztények folyamatos tökéletesedésében a földi és a túlvilági élet egyetlen, egymással összekapcsolódó és egymást kiegészítő, tökéletesedést mutató folyamatként jelenik meg, amely során a halál nem az élet vége, hanem ennek a kiemelkedő pillanata. Ily módon a megtisztulás evilági folyamata kapcsolatban van a túlvilági büntetés különböző fokaival is, amennyiben mintegy kiegészítik egymást. Amennyivel előbbre halad az ember az erényes életben ezen a világon, annyival rövidebb idejű megtisztulást (büntetést) kell elszednie a másvilágon. Az erények és a büntetés általi megtisztulás tehát alternatívaként jelenik meg az ember számára. A *katharszisz* ezen két fajtájának tehát ugyanaz a szerepe egyetlen fejlődé-

⁵⁶ *Mort* GNO IX, I, 34,20kk. (ÓÍ 18, 64 kk.).

⁵⁷ Az ezen alapelvek által irányított keresztény életformát (*biosz*) Nüsszai Gergely olyan nagy műveiben helyezi középpontba, mint a nővéréről írott életrajza (*De vita sanctae Macrinae*) (GNO VIII, I 370–414; ÓÍ 18, 497–527) és a Mózesről szóló misztikus műve (*De vita Moysis*) (GNO VII, I 1–145; ÓÍ 6, 645738). Ezekről részletesebben ld. D. TÓTH Judit, *Maikrina jegyességei*, Studia Litteraria, Debrecen, 2006, 7–27. (Ugyanez: *Folyamatos vég: Tanulmányok és recenziók az apokaliptika és a szentek irodalmáról*, Bp., Nyíregyháza, Örökségünk Kiadó – Kairosz Kiadó, 2007, 143–169); D. TÓTH Judit, *Az erényes élet Nüsszai Szent Gergely Mózes élete című művében*, Műhely, (24) 2001/5, 22–27; BOROS István, *Mózes: az erény és a tökéletes élet példája = Lábjegyzetek Plátónhoz I: Az erény*, szerk. DÉKÁNY András, LACZKO Sándor, Szeged, Pro Philosophia Szegedi Alapítvány – Librarius, 2003, 174–186.

⁵⁸ PLATÓN, *Phaidón* 64a, ford. KERÉNYI Grácia. Vö. CSEJTEI, *i. m.*, 10–11.

si folyamaton belül, amelynek megismerő és akarati aspektusa egyaránt van, szellemi és morális növekedésként egyaránt megjelenik,⁵⁹ és amelynek fontos állomása a halál.

A halott test ontológiája a feltámadásban

Az ókeresztény egyházatyáknak, így Nüsszai Gergelynek is a halálról és a halott testről való gondolkodását Krisztus megváltó kereszthalálához kapcsolódóan alapvetően az Isten által a szentírási kinyilatkoztatásban közölt testben való feltámadás gondolata határozta meg, amely a keresztényeknek a testben való örökélet ígérését adta. A platonikus hagyományokon iskolázódott személyek számára viszont mindez olyan balgaság volt, amelyért már Pál apostolt is kinevették athéni térítő útján (vö. ApCsel 17,32).⁶⁰ A feltámadás tana (*to dogma tész anasztaszeóosz*), melyet Gergely szerint is a Szentírás ide vonatkoztatható kinyilatkoztatásai igazolnak,⁶¹ a legtöbb gondolkodó számára irracionális és filozófiailag tarthatatlan volt, hiszen empirikusan nem kontrollálható dolgot jelentett. A keresztények számára viszont a halál nemcsak hogy nem definitív vég, hanem egyenesen a feltámadás ontológiai előfeltétele, habár éppen az osztalásnak indult holttest látványa az, ami Gergely szerint erős kételyeket ébreszt a feltámadás tanának igazságát illetően.⁶²

Gergely szerint „a testek feltámadása a közösből való kiválás és az egyénibe való visszatérés által történik majd”, amikor is „minden egyes test ismét visszakapja a közösből azt, ami az övé volt”.⁶³ Miként Isten ismeri a teremtését, annak minden elemét, úgy a lélek is ismeri a testét,⁶⁴ és ez a képessége lehetővé teszi Nüsszai Gergely számára a testben való feltámadás kinyilatkoztatásának racionális megalapozását. A természetes ész számára elképzelhetetlen változás az isteni erő által fog bekövetkezni, és ezzel a megállapítással mintegy az apologetákhoz hasonló alapon védelmezi a test feltámadásának a tanát azzal, hogy Isten számára minden lehetséges.⁶⁵ A keresztények a

⁵⁹ Vö. LUDLOW, *i. m.*, 109. A folyamatosságot az ember mostani és eljövendő élete között az istenképesség koncepciója teszi lehetővé. Az ember számára a bűnös, szenvedélyekkel teli állapottól való szabadulás és az istenképesség teljességének visszanyerése az egész földi életet kitöltő feladattá válik, melynek eredménye majd az eszkatonban mutatkozik meg.

⁶⁰ A lélek halhatatlansága platóni elképzelésének és a testben való feltámadás keresztény tanának egymáshoz közelítése Nüsszai Gergely eszkatológiájában fontos szerepet játszik. Vö. CSEJTEI, *i. m.*, 18–19.

⁶¹ *An et res* PG 46, 129A–137A (ÓÍ 6, 628–632); *An et res* PG 46, 108A (ÓÍ 6, 618). A legfontosabb szentírási szöveghelyek, melyeket a dialógusban felsorakoztat: 103. és 117. Zsoltár; Ez 37,1; 1Kor 15; 1 Tessz 4,15–18. Vö. *An et res* PG 46, 129C kk. (ÓÍ 6, 629 kk.).

⁶² *Op hom* 25 PG 44,213Ckk. (GE I, 234kk.). Vö. Lázár feltámasztásának csodájával ugyanebben a fejezetben.

⁶³ *Op hom* 27 PG 44, 225B kk. (GE I, 241 kk.); *An et res* PG 46, 45A–45C, 77A (ÓÍ 6, 588–589, 604).

⁶⁴ *An et res* PG 46, 73B–76B (ÓÍ 6, 602–603).

⁶⁵ A kételkedők tévedése, hogy az isteni hatalmat is az emberi képességekhez mérten ítélik meg, és ami az emberek számára felfoghatatlan, azt az Isten számára is lehetetlennek tartják (Vö. Lk 18,27): *Op hom* 25–27 PG 44, 213C–229A, passim (GE I, 234–244, passim).

feltámadás elfogadásával ellentmondanak a *doxának*, annak a meggyőződésnek, véleménynek, amely a közönséges emberi tapasztalaton alapul, és így mintegy a *paradoxont*, azaz a véges ész tapasztalatával szembeni vélekedést teszik meg hermeneutikai elvükké a feltámadás értelmezésekor.

Teológiai probléma viszont, hogy a kappadókiai atya megnyilvánulásaiából nem világos, milyen módon tökéletesítése a feltámadt test a jelenleginek. A feltámadás után a test ontológiailag ismét átalakul, amire tekinthetünk úgy is, mint a lélek mozgásának következményére, amely először Istentől el, majd Isten felé viszi az embert.⁶⁶ A különböző bibliai szakaszok Gergely általi kommentálása megerősíti, hogy a feltámadt állapotot szellemi és fizikai tökéletességnek egyaránt látta, és arra is utalt, hogy ez kollektív, sőt még egyetemes is lesz.⁶⁷

A feltámadás mint testi átalakulás egyben újjászületés (*palingeneszia*) is, amely közben a jelenlegi halandó és romlandó test halhatatlanná és romolhatatlanná válik;⁶⁸ az isteni természet helyreállítja a test és a lélek egységét az emberi természetben belül. A feltámadás mint helyreállítás (*anasztoikheiószisz*) gondolata a válasz arra az alapvető kérdésre is, hogy ugyanazt a testet kapja-e vissza az ember a feltámadásban, amellyel a földi életben rendelkezett.⁶⁹ Az ember visszatér abba az életbe, amelyet az emberi természet birtokolt Isten képmásaként, mielőtt a rossz megrontotta az emberi természetet; helyreállított természetünk leveti a „bőrruhát” (Gen 3,21). „A feltámadás a természetünk helyreállítása eredeti állapotába”⁷⁰ gondolat jelzi, hogy a feltámadott test nem a földivel, hanem a bűnbeesés előtti, Isten képére és hasonlatosságára teremtett testtel lesz egyenlő.

Az újjászületésként (*palingeneszia*) értelmezett feltámadásban a jelenlegi és szétbomló test átváltozik halhatatlanná és szétbomlaszthatatlanná.⁷¹ A test tehát nemcsak a feltámadásban, hanem ezzel együtt az azt követő öröklétben is megtartja antropológiai szerepét, fontosságát, és amikor Gergely a jövőendő élettel kapcsolatban a kötöttségektől való megszabadulásról beszél, a szabadulás metaforát nem az Isten képmására teremtett ember testére, hanem a jelenlegi, azaz bűnbe esett emberi testhez kapcsolódó szenvedélyekre érti.⁷²

A feltámadás – melynek reménye következtében a halott test nem kerül a létezők ontológiai hierarchiájának aljára, az élettelenek közé – mint üdvtörténeti esemény megalapozza a halál utáni lét (az örökélet) antropológiáját. A feltámadt test tulajdonságainak megértetésére Gergely a jól ismert páli mag-hasonlatot (1Kor 15,35kk.) használja, az ember teremtésétől a feltámadott ember állapotáig mindent átfogó metaforikus kép-

⁶⁶ Vö. Andreas ANDREPOULOS, *Eschatology and final restoration (apokatastasis) Origen, Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor*, <http://www.romancatholicism.org/maximos-apokatastasis.htm>, 1–8, itt: 4.

⁶⁷ LUDLOW, *i. m.*, 73.

⁶⁸ Vö. VANYÓ, *Nüsszai Szent Gergely...*, *i. m.*, 226–232; továbbá CAVARNOS, *i. m.*, 48.

⁶⁹ *An et res* PG 46, 137B (ÓÍ 6, 632).

⁷⁰ *An et res* PG 46, 148A (ÓÍ 6, 637); *Or cat* 8 GNO III, IV, 29, 20–21 (ÓÍ 6, 519).

⁷¹ *An et res* PG 46 108A (ÓÍ 6, 618). Vö. CAVARNOS, *i. m.*, 51.

⁷² Vö. *Op hom* 18 PG 44, 196A (GE I, 219).

pé alakítva azt. A mag és a kalász példája azt jelenti a kappadóki atya számára, hogy előbb volt a kalász és utána a mag, így a kalász az Isten képmására teremtett ember, az első kalász pedig maga a bűnbeesés előtti Ádám. A mag a földi, állati bőrt öltött ember, amelyből ismét szárba szökken majd egy másik kalász, a jövőben megvalósuló képmás, azaz a feltámadott ember.⁷³

Figyelmen kívül hagyva most már a halott (és feltámadt) testről való ókeresztény gondolkodás – Nüsszai Gergely kérdésfeltevéseit és válaszait is meghatározó – hermeneutikai horizontját, azt mondhatjuk, hogy a test ontológiájának a halál történéseiben való nyomon követése a személy (és identitása) szempontjából nyeri el a jelentőségét. Az antik világ nem rendelkezett a személy modern koncepciójával, ennek felfedezése – többek véleménye szerint – a keresztény teológusok érdeme volt,⁷⁴ bár először nem az antropológia és az eszkatológia, hanem az ókeresztény kor szóhasználatának értelmében vett teológia (azaz szentháromságtan) területén vált hangsúlyossá, a Szentháromság személyeinek (*hüposztaszisz*) kérdéséhez kapcsolódva.⁷⁵ Magának a személynek az eszméjét a kereszténység filozófiai gondolkodáshoz való legnagyobb hozzájárulásának tartják,⁷⁶ a személy igazi dimenziója pedig a keresztények számára éppen a halálban válik láthatóvá, ami számukra csak abban az értelemben az emberi létezés tragédiája, hogy az emberiség bűnös állapotában gyökerezik. A személy feltámadása szűkegképpen a testének feltámadását is jelenti, így a személy legadekvátabb médiuma a haláltól a feltámadásig zajló ontológiai változásokban éppen maga a halott test.

The Ontology of the Body in Death

(The Dead Body in the Theology of Saint Gregory of Nyssa)

The contemplation on death in respect to the redeeming crucifixion of Christ in the thinking of the first Christian Church Fathers, the most prominent persons of their age, was basically

⁷³ *An et res* PG 46, 152D–157D (Óf 6, 640–643). „Mi is megváltunk a kalászformától, egyesülünk a földdel, aztán a feltámadáskor eredeti szépségünkben sarjadunk ki újra” [*An et res* PG 46, 157B (Óf 6, 642)]. Vö. [D.] TÓTH, *Test és lélek...*, i. m., 167–173.

⁷⁴ George C. STEAD, *Individual Personality in Origen and the Cappadocian Fathers = Arché e Telos: L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti del Colloquio. Milano, 17–19, Maggio 1979*, ed. Ugo BIANCHI, Henri CROUZEL, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1981, 170–196, itt: 170. Stead utal arra a nehézségre, amelyet a modern nyugati gondolkodásban megteremtett fogalmak, köztük a „személyiség” (*personality*) használata jelent az antik és a keresztény korról kapcsolatban.

⁷⁵ Újabban ld. Johannes ZACHHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden, Brill, 2000; Lucian TURCESCU, „Person” versus „Individual”, and other modern misreadings of Gregory of Nyssa = *Re-Thinking of Gregory of Nyssa*, ed. Sarah COAKLEY, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 2003, 97–110; Uő., *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford, Oxford University Press, 2005; Morwenna LUDLOW, *Gregory of Nyssa. Ancient and (Post)modern*, Oxford, Oxford University Press, 2007, főleg 11kk. és 81kk.

⁷⁶ Georges V. FLOROVSKY, *Eschatologie in the Patristic Age: An Introduction*, *Studia Patristica*, 2 (1957), 235–250, itt: 249.

determined by the Biblical teaching concerning the resurrection of the body, with the promise of eternal corporal life for Christians. For those educated on Platonic writings the latter teaching was sheer stupidity. Even Paul the Apostle was ridiculed for it on his mission to Athens. The Church Fathers, educated in the *paideia*, the educational system of the Roman Empire, could not neglect the questions about death that had cropped up in the philosophical and cultural tradition. They had to investigate these questions in the junction of theological, anthropological, philosophical (ontological) and partly aesthetical problems.

In my study I try to investigate what questions are raised and how they are raised in the centre of thinking of Saint Gregory of Nyssa, who investigated death and the dead body in the context of resurrection. Living in the tension generated between everyday, ephemeral experience (the physical decay of the dead body) and belief-hope (resurrection in the body), Gregory tries to answer the questions of identity (what is the aim of resurrection, if it is not me who is resurrected) by integrating the tradition of Neoplatonic philosophy (especially the concept of *eidōs*) into Christian theology. My study, putting aside the discursive frame of Gregory's works, tries to give a summary on the ontology of the dead and the resurrected body in the theology and anthropology of the Cappadocian Father.