

Barcsi Tamás

MIT JELENT MEGTANULNI MEGHALNI? I. *SENECA ÉS MONTAIGNE HALÁL-FELFOGÁSÁRÓL*

1. Bevezetés

Pierre Hadot rámutat, hogy a szókratészi-platóni és a későbbi ókori filozófiai lelkigyakorlatok egyik fő célja *megtanulni meghalni*. Ahogy a latin nyelvű filozófia meghatározó gondolkodójánál, Cicerónál is nagy jelentősége van ennek a kérdéskörnek, úgy Seneca műveiben is sokszor olvashatunk a halálról, a két *Vigasztalás* mellett gyakran előkerül ez a téma az *Erkölcsei levelekben*, de egyéb írásaiban is találhatunk fontos megállapításokat a problémával kapcsolatban.¹ Montaigne *Esszéiben* újra és újra visszatér a halálról való elmélkedés, a 16. századi gondolkodó rendszeresen hivatkozik a témával kapcsolatban Senecára (de Ciceróra is sokszor utal).² Tanulmányom I. részében áttekintem a szókratészi-platóni alapokat és megvizsgálom azt, hogy miként kapcsolódik ehhez Seneca felfogása. Részletesen foglalkozom továbbá Montaigne a sztoikusra építő, majd ennek problematikusságát feltáró halál-értelmezésével. A II. részben néhány modern halál-filozófiát tárgyalok, és összevetem azokat Seneca és Montaigne megállapításaival. Írásomban a következő kérdésekre keresem a választ: Mit jelent a filozófia segítségével megtanulni meghalni és van-e ennek jelentősége napjainkban?

2. A filozofálás mint felkészülés a halálra. A szókratészi-platóni alapok

61

Hadot szerint szókratészi-platóni értelemben a halál tanulása arra való törekvést jelent, hogy elszakadjunk a saját individualitásunktól, szenvedélyeinktől és a Logosz, a mindent átfogó értelem *egyetemes szemszögéből szemléljük* a dolgokat: a gondolkodás során a lélek elválik a testtől és a Jóhoz kapcsolódik.³ Szókratész kizárólag a Jó szempontjait vette figyelembe és saját életének megóvása árán sem követett el „semmi igazságtalan,

¹ A következő erkölcsi levelek fő témája a halál: IV., XXIV., XXVI., XXX., LXI., LXIII., LXX., LXXVII., LXXXII., XCIII., IC., CI. De más levelekben, illetve egyéb művekben is előkerül a kérdés. Seneca műveinek az alábbi kiadásait használtam: *Vigasztalások (Marcia, Helvia, Polybius vigasztalása*, fordította: Révay József), *Erkölcsei levelek* (fordította: Bollók János, Kopeczky Rita, Kurcz Ágnes, Németh András, Sárosi Gyula, Takács László) In: *Seneca prózai művei I.* Szenzár Kiadó, Bp., 2002. *Epistulae morales ad Lucilium, De consolatione* <http://www.thelatinlibrary.com/sen.html>. Továbbá: *A gondviselésről* (ford. Bollók János), *A bölcs állhatatossága* (ford. Bollók János), *A haragról* (ford. Kovács Mihály), *A nagylelkűségről* (ford. Szőke Ágnes), *A lelki nyugalomról* (ford. Bollók János), *Az élet rövidegéről* (ford. Bollók János), *A boldog életről* (ford. Bollók János, Takács László), *A visszavonultságról* (ford. Takács László), *A jótéteményekről* (ford. Bollók János, Takács László), *Természettudományos vizsgálódások* (ford. Kopeczky Rita) In: *Seneca prózai művei II.* Szenzár Kiadó, Bp., 2004. Seneca drámáit nem elemzem a halál-probléma kapcsán, erre ezen a helyen nincs mód.

² Montaigne *Esszéinek* alábbi kiadását használtam: Michel de Montaigne: *Esszék I-II-III.* (fordította: Csordás Gábor, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2013), amelynek jegyzetanyagát is figyelembe vettem.

³ Pierre Hadot: *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia* (fordította: Cseke Ákos, Kairosz Kiadó, Bp., 2010) 37-48. o.

vagy istennek nem tetsző dolgot”.⁴ A *Szókratész védőbeszédében* olvashatjuk továbbá, hogy *félni a haláltól a legnagyobb tudatlanság* (azt hinni, hogy tudjuk, amit nem tudunk) bizonyítéka: „Mert senki sem tudja, vajon a halál nem épp a javak legnagyobbikát jelent-e az ember számára, ellenben úgy félnek tőle, mintha bizonyosan tudnák, hogy a legnagyobb szerencsétlenség.”⁵ De „*nagy reménységünk*” van arra, hogy a *halál jó*, hiszen ez vagy nemlét (egyfajta alvás, amikor a halott semmit sem érzékel), vagy átmenet, amikor a lélek erről a világról egy másikra költözik (ahol Szókratész a halhatatlan lelkekkel beszélgetne).⁶ Szókratész azt is kiemeli, hogy a jó ember dolgairól az istenek nem feledkeznek meg, az ilyennel nem történhet semmi rossz, sem életében sem halálában. Az orphikus és püthagoreus hatásokat mutató *Phaidónban* a halálra készülő Szókratész a lélek halhatatlansága mellett érvel, és kifejti azt is, miért látja úgy, hogy „a helyesen filozofálóknak valóban gondosan készülnek a meghalásra, és minden ember közül számukra a legkevésbé félelmetes a halál”.⁷ A filozófus a tiszta megismerésre vágyik, amelyet a test gátol (a félelem, a vágyak, az ábrándképek akadályozzák ezt), ezért el kell szakadnia a testtől és csak a lélekkel kell szemlélnie a dolgokat, de ez tökéletesen az életben nem megvalósítható. A halál a lélek elválását jelenti a testtől, és eljön az, amire a filozófus mindig is vágyott: elszakadva a testtől a lelket egymagában birtokolja, hogy *megszerezze a tiszta tudást* („az eszméletet tiszta állapotban”), amely csak a Hádészban lehetséges (ugyanakkor ezt siettetni sem szabad, az öngyilkosság elleni érveket is találunk a dialógusban).⁸ Ha valaki riadozik a halála előtt, akkor egyértelművé válik, hogy nem bölcsességszerető filozófus, hanem testszerető volt. A filozófus az, akit az *eszméletből fakadó erényesség* (bátorság, mértékletesség, igazságosság, ezek az eszmélettől elválasztva csupán árnyképek, nincs bennük semmi igaz) jellemez, ez pedig megtisztulást (beavatottságot) jelent. Az ilyen ember lelke könnyen elválik a testétől, mert már életében menekült tőle és magába tömörült. És az ilyen lélek megérkezve az önmagához hasonló láthatatlanhoz, az istenihez, a halhatatlanhoz és bölcshez, boldog lesz, mert elszakadt az emberi bajoktól és a hátralévő időt az istenekkel tölti. Akik viszont a test bűvöletében éltek, nehezen válnak el a testtől, a sírok körül bolyonganak, majd újra egy, korábbi hitvány életüknek megfelelő lény testébe költöznek.⁹ A dialógusban *három fő érvet* találhatunk a *lélek halhatatlansága mellett*, de ez a kérdés más Platón más műveiben is előkerül (lásd pl. a lélek önmozgató

⁴ Platón: *Szókratész védőbeszéde* (fordította: Mogyoródi Emese, In: Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Atlantisz, Bp., 2005) 32 d, 91., illetve lásd még: 28 b-d, 81-82. o., 38 e, 105-106. o.

⁵ Platón: *Szókratész védőbeszéde* 29b, 83. o.

⁶ I. m. 40 c - 41 e, 108- 112. o.

⁷ Platón: *Phaidón* (fordította Kerényi Grácia, In: *Platón összes művei I.* Európa, Bp., 1984) 67e, 1038. o., illetve „azok, akik helyes módon foglalkoznak a filozófiával, nem készülnek semmi másra, csupán arra, hogy meghalnak és halottak lesznek.” 64 a, 1032. o.

⁸ I. m. 64a – 68b, 1032-1039. o., idézet: 68 b, 1039. o. Az öngyilkosság kérdéséhez lásd még: Platón: *Törvények* 873d, 358. o. Itt arról van szó, hogy az öngyilkosság akkor elvetendő, ha erélytelenségből és férfiatlan gyávaságból fakad, más a helyzet, ha az embert az állam büntető rendelkezése kényszeríti erre, vagy ha fájdalmas és elháríthatatlan sorscsapás sújtja, illetve ha orvosolhatatlan és elviselhetetlen megszégyenítés éri.

⁹ I. m. 68c – 69e, 1039-1041. o., 80d – 82d, 1061-1064. o. Későbbi részekben arról is olvashatunk, hogy pontosan hova kerülnek a mítosz szerint a lelkek a Hádészban az életmódjuknak, cselekedeteiknek megfelelően (vannak, akik orvosolhatatlanok bűneik nagysága miatt, akik orvosolható vétkeket követtek el, akik közepesen éltek, akik különösen jámborul éltek, és akik a bölcsesség szeretete által megtisztultak). I. m. 113a-114c, 1111-1113. o.

természetén alapuló érvet a *Phaidroszban* vagy a *Törvényekben*).¹⁰ Szókratész utolsó szavaival a halálra mint az életből való kigyógyulásra utal (Kritónhoz szól, hogy el ne felejtssenek egy kakast áldozni Aszklépiosznak, a gyógyulás istenének).¹¹ A *Phaidónból* a következő megállapítások adódnak: a filozófus arra törekszik, hogy teljességet, az istenit megismerje a lelkével; nem fél a haláltól, mivel vágyik a tökéletes tudásra, amelyben csak a halál után lehet része; halálfélelemtől mentes, eszméletből fakadó erényesség jellemzi, azaz jó életet él; a halála könnyű lesz; a túlvilágon a lelkét az istenek fogadják be. Az *Államban* a filozófustermészetről szóló rész az előbbiekhöz kapcsolható: a filozófust az örökké létező megismerésének vágya fűti, az idő és a létezés egészének elmélkedő szemlélete jellemzi, ebből következően az emberi élet nem jelent sokat a szemében, a halált nem tekinti félelmetes dolognak.¹² Az *Állam* utolsó könyve szintén egy, a túlvilági élettel kapcsolatos mítoszt mutat be, amely abban megegyezik a *Phaidónban* olvasható túlvilágképpel, hogy más sors vár az erényes és más az erkölcsileg rossz életet élők lelkére.¹³

A filozófia és a halál kapcsolatának *legfontosabb elemei* a szókratészi-platóni szemlélet alapján: (1) Az örökkévaló, a teljesség, a Jó megismerésére törekvő *filozófus* az egyetemes szempontok alapján belátja, hogy a haláltól nem kell félni; (2) *nagy remény* van arra, hogy a halál jó, és a jó életet élőkrol a haláluk után sem feledkeznek meg az istenek, (3) a filozófus a *felismert Jónak* (igazság, igazságosság) *megfelelően él*, ennek követését nem adja fel még akkor sem, ha ezzel meghosszabbíthatná az életét (4) mivel jól élt és nincs benne félelem, a filozófusnak *könnyű halála* lesz.

¹⁰ Az első érv (i. m. 70c-77d, 1042-1056. o.) két részből áll. Minden az ellentétéből keletkezik, az élők a halottakból, ahogy a holtak az élőköl. A tanulás nem más mint visszaemlékezés, mivel a formák ismeretére a születésünk előtt tettünk szert, tehát a lelkünk létezett a születésünk előtt is. A megszülető lelkek forrásai pedig csak a halottak lelkei lehetnek az előzőek szerint. A második érv (i. m. 78b - 84b, 1056-1066. o.) szerint a lélek isteni természetű és ezért oszthatatlan. A harmadik érv (i. m. 102a-107b, 1094-1104. o.) szerint egy forma nem képes egy vele ellentétes formával összekapcsolódni, ez azokra is igaz, amelyek nem formák, de esszenciálisan részesülnek valamely formában: az élet együtt jár a lélek jelenlétével, és mivel az élet ellentéte a halál, a lélek nem fogadja be a halált. Vö. A. E. Taylor: *Platón* (fordította: Bárány István, Betegh Gábor, Osiris, Bp., 1997) 248-294. o. A lélek önmozgató természetéből fakadó (a *Phaidónban* nem érintett) érvet a halhatatlanság mellett lásd: *Phaidrosz* (fordította Kövendi Dénes, In: *Platón összes művei II.* Európa, Bp., 1984) 245c-246a, 743-744. o. illetve *Törvények Platón: Törvények* (Kövendi Dénes fordítását átdolgozta Bolonyai Gábor, Atlantisz, Bp., 2008) 893b-896d, 384-390. o.

¹¹ *Phaidón* 118a, 1118. o.

¹² Platón: *Állam* (fordította: Steiger Kornél, Atlantisz, Bp., 2014) 485b-486 b, 310-312. o.

¹³ Platón szerint az igazságos élet jutalmát önmagában hordozza, de evilági elismerés is jár ezért, illetve a túlvilágon is teljesen más sors vár az igazságos és az igazságtalan emberre. Az *Állam* utolsó könyvében Platón a tizenkét napos halott létére fölledt Ért túlvilági tapasztalatait írja le, aki egy csodálatos helyen látta, ahogy a lelkeket a bírák a föld alá, vagy az égbe küldik, illetve a büntetésük vagy jutalmuk letöltése után erre a helyre érkeznek meg a lelkek. Az igazságtalanok a föld alól érkeznek, minden igazságtalanságuk miatt tízszeresen megbűnhődve (illetve a legsúlyosabb bűnösök soha nem érkeznek meg), az erényesek pedig az égből érkeznek cselekedeteikért ugyan ezen arány szerint kapott jutalmuk letelte után (boldog élményekről, csodálatosan szép látomásokról számolnak be). A lelkek némi pihenés és vándorlás után sorsolás útján meghatározott sorrendben életformát választanak maguknak, de az, hogy erényes lesz-e valaki, vagy sem, már rajta múlik majd. A túlvilági életforma-választás, illetve „Ananké orsójának” leírását lásd: *Állam X.* könyv 614a-521b, 513-525. o. Az élet erkölcsi milyenségének következményeiről lásd továbbá: *Törvények* 904a-905b, 401-403. o.

3. Seneca halál-felfogása

A szókratészi-platóni halál-felfogás bizonyos elemei tovább élnek a hellenisztikus korszak *sztoikus* filozófiájában, illetve a későbbi latin nyelvű filozófiában is. Cicero a *Tusculumi eszmecsere* első könyvében mind a négy említett vonatkozást érinti, és egyetért Szókratésszel abban, hogy a filozófusok egész élete felkészülés a halálra.¹⁴ Senecánál a filozófia és a halál kapcsán megfogalmazott összefüggések szintén megtalálhatók. Kisebbségi eltéréseket azonban találhatunk: a (3)-as pont kapcsán a sztoikusok a *halál szabadságáról* is beszélnek: aki megtanult meghalni, leszokott arról, hogy szolgáljon, az öngyilkosság elfogadható eszköz az emberhez méltatlan helyzetek elkerülése érdekében (ez Platónnál is előkerül a *Törvényekben*, de a halál kérdésének kapcsán erről nincs szó a *Phaidónban*, itt az öngyilkosság problematikuságáról olvashatunk).¹⁵ Megtanulni meghalni – bár más felfogásban – az *epikureizmusban* is fontos, az alapvetően sztoikus szemléletű Seneca az *Erkölcsei levelekben* számos esetben hivatkozik, sokszor egyetértően Epikurosra, akinek felszólítását: „Edződj a halálra!”, a halál szabadsága felől értelmezi.¹⁶ Epikurosz a szorongás kiküszöbölésére törekedve cáfolja az elterjedt, de téves hiedelmeket a világról (amely valójában atomokból és űrből áll), a lélekről (ez szintén atomokból áll, nem létezik a testtől függetlenül), az istenekről (ezek nem avatkoznak bele a világba), az élet céljáról (a helyes életcél a fájdalomnélküliség gyönyörére, tehát a test egészségére és a lélek zavartalanságára való törekvés).¹⁷ (1) Bár Epikurosz és követői eltértek a platóni filozófiától, de azt ők is hirdették, hogy a *helyes filozofálás a halálfélelem megszűnéséhez vezet*. Az epikureus természetfilozófiából következik, hogy a haláltól nem kell rettegnünk, hiszen a lélek sem születésünk előtt, sem halálunk után nem létezik. A Diogenész Laertiosznál olvasható *Menoikész-levele*ben Epikurosz így fogalmaz: „Szokd meg a gondolatot, hogy a halál nem tartozik ránk, mert mindaz, ami jó vagy rossz, az az érzékekben van. A halál viszont az érzékek megszűnése.”¹⁸ *A halál nem érinthet minket*, hiszen, „amíg vagyunk, nincs a halál, amikor a halál bekövetkezik, már nem vagyunk”.¹⁹ (2) A Platón által leírt mítoszokat az epikureusok nem fogadják el, úgy vélik, hogy *nincs túlvilág*, így nincs semmiféle túlvilági büntetés sem, ahogy jutalomban sem részesülünk, tehát a remény csak arra vonatkozhat, hogy a halál nem rossz, hiszen a halál után semmi baj nem érhet bennünket, mivel nincs érzékelés.²⁰ Az epikureuszi tanokat verses formában kifejtő *A természetéről* című művében Lucretius számos érvet hoz fel a lélek halhatatlansága ellen.²¹ (3) Epikurosz szerint a halálfélelemtől és a halhatatlanságba vetett hamis

¹⁴ A filozofálás során arra kényszerítjük a lelkünket, hogy saját magánál tartózkodjon, tehát a lelket elválasztjuk a testtől, ez pedig nem más, mint meghalni tanulni. Vö. Marcus Tullius Cicero: *Tusculumi eszmecsere* (fordította: Vekerdi József, Allprint, Bp., 2004) I. 30-31., 48. o. Cicero itt a *Phaidón* alapján fogalmazza meg a gondolatait, bár nem nevezi meg a művet.

¹⁵ Lásd a már tárgyalt *Phaidón* mellett a *Törvények* már szintén említett részét: 873d, 358. o.

¹⁶ *Erkölcsei levelek* XXVI. 10., 174. o.

¹⁷ Epikurosz filozófiájáról lásd: A. A. Long: *Hellenisztikus filozófia* (fordította: Steiger Kornél, Osiris, Bp., 1998) 28-101. o. Az élvezethajhászást Epikurosz elutasítja.

¹⁸ Epikurosz: *Menoikész-levele* (In: Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei* II., X. könyv, fordította: Rokay Zoltán, JEL Kiadó, Bp., 2007) 334. o.

¹⁹ U. o.

²⁰ Vö. Long i. m. 71-72. o.

²¹ Néhány érv pl: lelkünk nem létezhet a testünktől függetlenül, a test és a lélek szoros kapcsolatát számos példával támasztja alá Lucretius; ha a lelkünk a születés előtt is létezett, akkor miért nem emlékszünk előbbi korára, ha a lélek örök lenne, akkor a jellembeli sajátosságok is változatlanok

reménytől, illetve mindenféle zavartól és fájdalomtól való mentesség szükséges a boldogsághoz. Nem önmagában az erényes élet jelenti tehát a jó életet, hanem a zavartalanság, amelyhez azonban erények is szükségesek, tehát az erény nem cél, hanem a boldogság elérésének egyik eszköze.²² A bölcs nem utasítja el az életet, de attól sem fél, hogy nem fog élni, illetve nem a leghosszabb, hanem a „legédesebb” időt választja.²³ Lucretius negatív emberi tulajdonságok sorát, így pl. a mértéktelen gazdagságra törekvést, a becsvágyat, az irigységet, az árulást a halálfélelemre vezeti vissza.²⁴ (4) Az Epikurosz legfontosabb nézeteit összefoglaló *Alapelvek*ben is többször előkerül a halál témája, itt olvashatunk például arról, hogy akit az élvezetekre való értelmes törekvés jellemez, az nem úgy fejezi be az életét, „mintha életének legjobb részét elragadnák tőle”.²⁵

A fájdalom epikureus felfogása gyakran visszatér Senecánál: e szerint a legnagyobb baj vagy rövid ideig tart, vagy kevés fájdalommal jár (tehát a fájdalom vagy elviselhető, vagy nem tart sokáig).²⁶ Ahogy a halál-eseményről írva is megállapítja, hogy azt valójában nem tapasztalhatjuk meg (a halál vagy még nincs ott, vagy rögtön továbbmegy). Seneca továbbá ugyanúgy kiemeli, hogy a minőségi életre és nem a hosszú életre törekvés a cél. A sztoikusok is úgy vélik, hogy a halál a világ rendjéből adódik, ha máshogy is fogják fel ezt, mint Epikurosz követői. Lucretius – a Harmadik Könyvet záró „természetmonológban” – rámutat arra, hogy mindenki szükségszerűen meghal (még a legnagyobbak is, ahogy Epikurosz is meghalt; ilyen felsorolások szintén gyakoriak a sztoikusoknál): „Kell az anyag, hogy mindig új lépjen ki belőle, / Mely azután, ha leélte korát, szintén megy utánuk. / És így hullanak el sorjában, mint te kidöltél. / Így jő egyik lényből folyton létre a másik, / Mert zálogként kaptuk az életet és nem örökre.”²⁷ Lucretius utal arra is: ahogy a születésünk előtti végtelenül nagy idő nem rémít el bennünket, úgy a halálunkat követő végtelen időben sincs semmi félelmetes, a halál gondtalan álmot jelent.²⁸ Az élet kölcsön-jellegét a sztoikusok is gyakran hangoztatják, viszont a legtöbb sztoikus filozófus a lélek halál utáni fennmaradását is tételezi, illetve, ahogy majd látjuk Cicero és Seneca mindkét alternatívával, a lélek halandóságával, illetve halhatatlanságával is számol. A legalapvetőbb különbség a két nézet között, hogy a sztoikusok úgy látják, a halál jelen van az életben, hiszen az embert folyamatosan foglalkoztatja saját halandóságának gondolata, így nem mondhatjuk, hogy a halál nem érint bennünket (ezt csak a halál-eseményről állíthatjuk, amit nem élhetünk át), sőt a halál figyelmen kívül hagyása megakadályozza, hogy jól éljünk, ezért folyamatosan készülnünk kell a meghalásra. Lucretius is hangsúlyozza az emberi élet végességével (és a „halál végtelenségével”) való szembe-

lennének, ez zavarokat okozna az élővilágban. Titus Lucretius Carus: *A természetről. Harmadik könyv* (fordította: Tóth Béla, Kossuth Kiadó, Bp., 1997) 77-106. o.

²² Vö. *Menoikész-levél* 337. o. Az epikureizmus is kiemeli az okosság, az igazságosság, a mértékletesség, a bátorság erényének jelentőségét a boldogság eszközeiként. Vö. Long: i. m. 93-95. o.

²³ *Menoikész-levél* 335. o.

²⁴ Lucretius i. m. III. 35-86. sor, 79-80. o.

²⁵ *Alapelvek (Epikurosz Legfőbb Nézetei)* XX., In: Diogenész Laertiosz i. m. 342. o. a halál kérdésétől lásd még: II., XI., XL., 340-341, 345. o. Az élet univerzális szempontból való szemlélete: XXV., 343. o.

²⁶ *Alapelvek* IV., 340. o. Epikurosz szerint továbbá nem kívánatos, hogy minden fájdalmat kerüljünk, hiszen olykor nagyobb élvezethez jutunk a fájdalom kiállását követően, de néha azt az élvezet kell elkerülnünk, ami nagyobb kellemetlenségekkel jár. *Menoikész-levél* 336. o.

²⁷ Lucretius i. m. III. 964-968. sor, 103. o.

²⁸ I. m. 969-974. sor, 103. o.

sülés fontosságát, mint a jó élet feltételét, ez viszont nehezen összeegyeztethető azzal az állítással, hogy a halál nem tartozik ránk.²⁹

Nézzük meg ezek után részletesebben Seneca felfogását. A sztoikus tanításnak megfelelően a *filozófiát* erkölcsanra (a dolgok értékének megállapítása, ösztönök, cselekvések: a sztoikus „etika”), természetfilozófiára (testek és testnélküli dolgok tudománya: a sztoikus „fizika”) és logikára (dialektika, retorika) osztja. Máshol pedig a következő felosztást írja le: az istenek, az emberek, a dolgok vizsgálata, az erények tudománya és a biztos ítélet kialakítása (tantételek, ezek bizonyítása), persze ez is megfeleltethető a fizikának, az etikának és a logikának. Mivel a filozófia a jó élethez segít hozzá, ebből az következik, hogy a filozófia – a bölcsesség szeretete, törekvés a bölcsesség felé –, valamennyi területe ezt szolgálja.³⁰ A filozófia nem különböztet ember és ember között, „mindenkinek világít”, mivel mindannyian az istenektől származunk, a nemes érzület mindenki számára elérhető, és a filozófia az istennel tesz egyenlővé.³¹

Seneca LXXXII. levelében úgy jelenik meg a filozófia, mint egy bevehetetlen fal, amelyen a sors, bár ostromgépekkel töreti, nem hatolhat át. Nem szörszálhasogatásra, erőltetett szillogizmusokra, túlbonyolított dialektikus módszerre van szükség Seneca szerint, hanem arra, hogy ismerjük meg önmagunkat és a természetet, legyünk tisztában azzal, honnan származunk, hova tartunk, mi a jó, mi a rossz.³² A sztoikusok szerint a Természet, Isten, logosz a lehető legjobb módon irányítja a világot (mint „mesterember”, vagy „művészien alkotó tűz”) – az epikureizmussal szemben a sztoikusok feltételezik az isteni gondviselést –, mindent áthat a pneuma. Koszmosz perspektívából szemlélve a világot, nem létezik rossz, amit a saját szempontunkból esetleg rossznak látunk, az is a jó elkerülhetetlen következménye, hiszen minden az isteni logosznak megfelelően történik, az egyetemes harmóniához járul hozzá. A sztoikus filozófia szerint ugyanakkor az ember az egyetlen lény, amelyet a Természet értelemmel látott el, így saját természeteként bírja a logoszt, képes (mert a Természet így rendelte) szabadon dönteni (a külső okokra, a benyomásokra az ember különbözőképpen válaszolhat). A sztoikusok tehát az egyéni autonómiát megpróbálják összeegyeztetni a Természet fátumával. Az ember képes univerzális szempontból szemlélni a dolgokat, képes a Természet akaratát követni, de akár el is térhet ettől, ezért az ember vonatkozásában mégis beszélhetünk rosszról: *az egyedüli rossz az erkölcsi rossz*, amikor az egyén szándéka nem a Természet rendjével összhangban lévő, tehát erényes cselekedetek megtételére irányul.³³ Seneca is kiemeli, hogy vannak olyan dolgok, amelyek jónak látszanak, mint a gazdagság, az erő, a szépség, a tisztaság, az uralom, illetve amelyek rossznak látszanak, mint a halál, a száműzetés, a betegség, a fájdalom, a szegénység: ezek azonban *közömbös dolgok*, attól függően lesznek jók, vagy rosszak, hogy miként viszonyulunk hozzájuk (hitványan vagy erényesen).³⁴ A hatalmunkban nem lévő (tőlünk független) és a hatalmunkban lévő (tőlünk függő) dolgok

²⁹ I. m. 1044-1090. sor, 105-106. o. A legjobb életet akkor éljük, ha elsősorban a természet titkát tudakoljuk. 1070. sor, 105. o. „Végül: az életnek milyen ostoba vágya szorongat./ Annyira, hogy kétségek között hányódva remegjünk?/Mert a halandóknak biztos, hogy élete véges./ Meg kell halnunk, nincsen mód a halált kikerülnünk.” 1074-1077. sor, 105. o. „a halál végtelen”: 1089. sor, 106. o.

³⁰ *Erkölcsei levelek* LXXXIX. 412-418. o. illetve XCV. 47-64. 475-479. o.

³¹ *Erkölcsei levelek* XLIV. 1-2., 211. o., illetve XLVIII. 11., 223. o.

³² *Erkölcsei levelek* LXXXII., 362-368. o.

³³ Vö. Long i. m. 189-235. o.

³⁴ *Erkölcsei levelek* LXXXII., 362-368. o.

megkülönböztetésének fontossága a sztoikusok alapvető gondolata.³⁵ A sztoikus filozófusok nem ellenzik, hogy a közömbösnek tekintendő dolgok közül a természetüknél fogva előnyöseket (amelyeket mindenki jónak tart) *részleges életcéljainkként* előnybe részesítjük ellentétükkel szemben. *De átfogó, alapvető életcélunk* csak az *erényes életre* való törekvés lehet, ez mindig hatalmunkban áll, a *boldogság csak ettől függ* (a szegénység, vagy éppen a betegség sem gátolja meg az erényes életet, így a boldogságot). Ez a szókratészi-platóni szemlélettel mutat rokonságot, hiszen Arisztotelész a boldogságot az erényes élethez kapcsolja, de más javak meglétét is szükségesnek tartja ehhez, az epikureizmusban pedig, ahogy láttuk, az erény csak eszköz a zavartalanságként értett boldogság eléréséhez.³⁶

3.1. A halál egyetemes szempontból való értelmezése

Seneca azt írja a *Marcia vigasztalásában* Platónra utalva, hogy a nagy szellemek mindenáron kiszabadulni igyekeznek a test börtönéből.³⁷ Az egyetemes megismerésére törekvő filozófus – akinek szelleme minden dolog birtokosa –, akár az istenek, belátja, hogy a haláltól nem kell félni.³⁸ Itt a sztoikus fizika lelkigyakorlatáról, a dolgok önmagában való, a szokásos elképzelésektől független leírásáról van szó, ami szorosan összefügg a sztoikus logikával is (a jóváhagyás fegyelmével).³⁹

A már említett LXXXII. levél megállapításai szerint a halál is *közömbös* dolog, a hozzá való viszonyunk lehet jó vagy rossz. Azt persze el kell ismernünk, hogy a halál rossznak látszik, önmagunk szeretete, a létfenntartás ösztöne, az ismeretlentől való félelem miatt. Ezért *sok gyakorlattal* kell megkeményíteni a lelkünket, hogy közömbösnek tekintsük a halált, és bátran elviseljük közeledtét. Ebben a filozófia lehet segítségünkre, de Seneca is elismeri, hogy ez nem könnyű feladat, hiszen az alvilágról szóló félelmetes történetek erősen hozzájárulnak a halálfélelemhez, nagy szellemek versengve öregbítették a halál rossz hírét (Seneca Vergilius *Aeneis*-éből idéz egy részletet).⁴⁰ Platónnál az ideális állam-

³⁵ Lásd pl: *Marcus Aurelius elmékedései* (fordította: Huszti József, Európa, Bp., 1983) II. 11., 21. o., VI. 41., 82. o., *Epiktétosz kézikönyvecskéje* (fordította: Sárosi Gyula, Gladiátor Kiadó, Bp., é. n.) I. 23-26. o., XIV., 43-44. o. A következőkben Epiktétoszként hivatkozom a szerzőre.

³⁶ Vö. Long i. m. 235-265. o.

³⁷ *Marcia vigasztalása* XXIII. 2., 40. o. Továbbá: „Ez az egész mindenség, ami magába foglal bennünket, egyetlen is és istenség is; társai és tagjai vagyunk. Fogékony a mi elménk, eljut oda, ha a vétkek nem nyomják el.” *Erkölcsei levelek* XCII. 30., 444. o.

³⁸ *Erkölcsei levelek* XCII. 31-35. 444-445. o.

³⁹ Hadot a fizikai lelkigyakorlathoz, azon belül a dolgok önmagukban való leírásához köti a halál felfogását, Marcus Aureliusnál, de Epiktétosznál is így van, a halál megtanulása az első epiktétoszi és marcus aureliusi „toposz” része, a halál számunkra közömbös dolog. Vö. Hadot i. m. 133., 159. o. A három toposz (a vágy, az akarati törekvés és a jóváhagyás fegyelme) megfelel a sztoikus fizikának, etikának, logikának. Itt az etika csak az emberi-közösségi aspektusokat foglalja magában, mivel mindhárom toposznak vannak erkölcsi vonatkozásai, az elsőnek (vágy) az ataraxia és a mértékletesség, a másodiknak (törekvés) az igazságosság és az emberek szeretete, a harmadiknak (jóváhagyás) pedig az igazság követése. Marcus Aurelius szentenciáiban ezek a toposzok jelennek meg, olykor mind a három, van, amikor csak a kettő közül valamelyik, néhol csak az egyik. Hadot i. m. 145-171. o.

⁴⁰ *Erkölcsei levelek* LXXXII. 362-368. o., Seneca szerint problémás Zénon szillogizmusa („Semmi, ami közömbös nem dicsőséges. A halál azonban dicsőséges. A halál tehát nem közömbös.”), mivel nem a halál dicsőséges, hanem bátran meghalni. I. m. 10., 364. A szillogizmusokkal nem sokra megyünk Seneca szerint, Leónidász sem ilyeneket idézett katonáinak a csata előtt. I. m. 21., 367. o.

ban – tehetjük hozzá – éppen ezért tilos az öröket nevelésük során alvilág túlzottan félelmetes ábrázolásával szembesíteni, hiszen ez halálfélelmet kelthet és a bátorság ellenében hathat.⁴¹ Seneca nem csak a halálfélelmet, hanem a halállal való szembesülés elhárításának jelenségét, (heideggeri terminussal) a *halál elfedését* problémásnak látja. A *Vigasztalásokban* kérdésként merül fel: az emberek miért nem tudnak megbirkózni szeretteik elvesztésével? Seneca szerint ennek hátterében az áll, hogy magukat és hozzátartozóikat sérthetetlennek tartják, ugyan értesülnek gyász esetekről, látnak gyászmeneteket, de mégis úgy gondolják, hogy ez őket nem érinti, velük nem történhet semmi baj.⁴² Az ember könnyen elfelejti a halál kényszerét: „Naponta szemünkbe ötlük ismerős és ismeretlen halottak temetési pompája, de mi rá sem hederítünk, s véletlenségnek minősítjük azt, aminek bekövetkezését nekünk az egész élet szüntelen hirdeti.”⁴³

Be kell látnunk a *halál természetességét*, azt, hogy a halál a természet rendjéből adódóan együtt jár az élettel. Abban a percben, hogy megláttuk a napvilágot, elindultunk a halál útján, és folyamatosan ezen az úton járunk. Ha nem is gondolunk a halálra, az ott van velünk, az élet álarca mögé rejtőzve, hiszen minden gyarapodásunk végső soron veszteség: a csecsemőkort gyermekkorunk, azt a serdülés, ifjúkorunkat pedig az öregség olvasztja magába – olvashatjuk a *Marcia vigasztalásában*.⁴⁴ A halálra a *Polybius vigasztalása* elején is a természet törvényeként, közös végzetünként utal Seneca.⁴⁵ Az *Erkölcsei levelekben* szintén fontos téma a halál természetessége: „Meghatározott idő szerint halad minden: születni, nőni és kihunyni kell”.⁴⁶ A *gondviselésről* szóló műben arról ír Seneca, hogy a végzet vezérel bennünket: már születésünk első óráján rendelkezett, hogy mennyi időnk van hátra az életünkben. A derék ember átadja magát a végzetnek, amely nem csak az emberek, hanem az istenek dolgait is meghatározza: a mindenség alkotója írta ugyan meg a végzetet, de attól fogva ő is követi azt.⁴⁷ Be kell látnunk azt is, hogy a pusztulás, illetve az átalakulás nem csak az embert érinti. Seneca kiemeli az *állandó változás* szükségszerűségét: a múlt idő, a halál, a pusztulás semmit sem kímél, se embert, se várost, se országokat, se hegyeket. A világ is elpusztul egyszer, de ezután is jöhet egy új élet, bár az is lehet, hogy ez a régi zűrzavarba és sötétségbe való visszasüllyedést jelenti.⁴⁸ A változás és a halál természetességéből következik az *ember* – és konkrétan saját életünk és szeretteink élete – *törékenységének* elfogadása. Seneca Marcia-nak a delphoi jóshely feliratát említi: „Ismerd meg önmagad”. Megismerni az embert többek között azt jelenti, hogy

⁴¹ Platón: *Állam* III. 386a-387c, 161-163. o.

⁴² *Marcia vigasztalása* IX, 17-19. o.,

⁴³ *Polybius vigasztalása* XI. 1., 87. o., lásd ugyanezt a gondolatot (elhárítjuk saját halandóságunk gondolatát, hiába látunk haláleseteket és gyászolókat): *A lelki nyugalomról* XI. 7-8. 223-224. o. Illetve lásd Senecio Cornelius esetének leírását: *Erkölcsei levelek* CI. 1-6., 501-502. o.

⁴⁴ *Marcia vigasztalása* XXI. 6-7., 37. o. Ez a gondolat (a halál felé haladunk) gyakran jelenik meg az *Erkölcsei levelekben* pl.: I. 1-2., 101. o. IV. 9., 107. o., XXIV. 19-20., 169. o., XXX. 10., 184. o. Továbbá: *Az élet rövidségéről* VIII. 5, 246-247. o. A halál természetességének hangsúlyozását lásd Cicerónál: *Tusculumi eszmecsere* I. 38., 49., (57., 72. o.), illetve más sztoikus gondolkodóknál: Marcus Aurelius i. m. II. 12., 22. o., IV. 5., 40. o. XII., 36., 185. o., az életkorok változása is felbomlással, „halállal” jár: IX. 3 126-127. o., IX. 21., 131. o.

⁴⁵ *Polybius vigasztalása* I., 75. o.

⁴⁶ *Erkölcsei levelek* LXXI. 13., 304. o. Az elkerülhetetlen végzetre való utalást lásd: LXXVII. 12., 338. o.

⁴⁷ *A gondviselésről* V. 5-8., 23-24. o.

⁴⁸ Az előbbi opcióról lásd: *Marcia vigasztalása* XXVI. 6-7., 44. o., az utóbbiról: *Polybius vigasztalása* I. 2., 75. o. Marcus Aurelius az *Elmélkedésekben* újra és újra hangsúlyozza az állandó változást: pl. IV. 3. 39. o., V. 13., 62. o., VI. 15., 74. o., VIII. 6. 108. o., IX. 19., 131. o., XI. 17. 166. o.

elfogadjuk az ember törekenységét.⁴⁹ Az ember törekenységéből adódóan a *halál bármikor és bármi/bárki által bekövetkezhet*, ezért is fontos a halálra való felkészülés.⁵⁰ A halált az öregnek és fiatalnak éppúgy szem előtt kell tartania, mert nem korosztály szerint szólít el bennünket.⁵¹ Ugyanakkor Seneca elismeri, hogy Annaeus Serenus halálát azért viselte nehezen, mert fiatalsága miatt soha nem gondolta, hogy előtte hal meg: ezért fontos, hogy ne csak a saját törekenységünket, hanem szeretteink halandóságát is állandóan tudatosítsuk magunkban.⁵²

Persze attól, hogy elfogadjuk a halál természetességét, elkerülhetetlenségét, még félhetünk a *halál-eseménytől*, illetve az azt megelőző *haldoklástól*. Seneca szerint a halál-eseménytől nem kell tartanunk *pillanat-jellege* miatt: szükségszerű, hogy a halál „vagy még ne legyen nálad, vagy pedig rögtön továbbmenjen”.⁵³ Továbbá nem a haláltól, hanem a *halál gondolatától* félünk a közhiedelem miatt, tehát valójában szavaktól félünk, hiszen vádlói közül *senki sem ismeri tapasztalatból a halált*.⁵⁴ Ezt fejtette ki Szókratész is a *Védőbeszéd*ben.⁵⁵ Seneca kiemeli, hogy mivel mindig a halál hatalmában vagyunk, így ha félni kellene a haláltól, *mindig félnünk kellene*.⁵⁶ A fájdalommal kapcsolatos, epikureus gondolat is sokszor visszatér Senecánál: a haldoklást kísérő *fájdalomtól sem kell tartanunk*, mivel a fájdalom vagy kibírható – hiszen megveti a köszvényes, elviseli a nő szülés közben –, vagy nem tart sokáig.⁵⁷ Bassust említi Seneca, aki Epikurosra hivatkozva állítja, hogy az utolsó lélegzetvétélben semmi fájdalom nincs, ha mégis fájdalommal járna a test és a lélek szétválása, csak egy pillanatig tart, és utána többé már nincs szenvedés.⁵⁸ Seneca a saját öregedéséről elmélkedve írja, hogy semmi rosszat nem talál az életből való

⁴⁹ *Marcia vigasztalása* XI., 20-21. o. Epiktétosz is ír arról, hogy ha másnak meghal a gyermeke vagy a felesége, azt mondjuk, hogy ez emberi dolog, „de mikor neked hal meg valakid, jajgatsz.” *Kézikönyvecske* XXVI. 63. o.

⁵⁰ *Erkölcsei levelek* IV. 7-9., 107. o. Marcus Aureliusnál fontos az elmúlt korszakokról, népek sorsáról elmélkedni, rövid küszködés után mindannyian meghaltak: *Elmélkedések* IV. 32., 47. o., ahogy a híres, nagy emberek is meghaltak végül: VI. 47., 84-85. o. és azok is, akik görcsösen ragaszkodtak az élethez: IV. 50., 53. o.

⁵¹ *Erkölcsei levelek* XII. 6., 127. o., ez a gondolat (a halál bármikor és sokféle módon bekövetkezhet) jelenik meg továbbá: LXX. 2-3., 296. o., XXX. 16., 185. o., LXVI. 42-43., 284. o.

⁵² *Erkölcsei levelek* LXIII. 14-15., 266-267. o. Annaeus Serenus Nero testőrgárdájának parancsnoka Seneca barátja, bizalmasa volt, akit megmérgezték.

⁵³ *Erkölcsei levelek* IV., 3., 106. o. A halál pillanat-jellegét fogalmazza meg Cicero: *Tusculumi eszmecsere* I. 34., 52. o.

⁵⁴ *Erkölcsei levelek* XCI. 19-21., 435-436. o. Nem a tények zavarják az embereket, hanem a tényekről alkotott vélemények – írja Epiktétosz –, a halálban nincs semmi szörnyű, ami azzá teszi, hogy úgy vélekednek róla, hogy szörnyű. *Kézikönyvecske* V. 32. o. Montaigne erre a gondolatra építi az *Esszé* Első könyvének XIV. fejezetét (lásd lent). Marcus Aurelius leírása a halálról arra utal, hogy abban nincs semmi szörnyű, épp ellenkezőleg: „Az érzések közvetítette benyomásoknak, az ösztönök izgalmainak, az értelem tévelygéseinek és hozzá még a hitvány test kiszolgáltatásának megszűnté.” *Elmélkedések* VI. 28., 78. o.

⁵⁵ Platón: *Szókratész védőbeszéde* 29b, 83. o.

⁵⁶ *Erkölcsei levelek* XXX. 17-18., 185-186. o. A közhiedelem miatt félünk a haláltól, tehát szavaktól félünk, vádlói közül senki sem ismeri tapasztalatból.

⁵⁷ *Erkölcsei levelek* XXIV. 1-17., 165-168. o. A fájdalomról: XIII. 7-14., 130-132. o. Azt a gondolatot, hogy a fájdalmat vagy el tudjuk viselni, vagy rövid ideig tart, lásd még pl.: XXXVI. 9., 197. o. LXXVIII. 7-10., 342. o., XCIV. 7., 450. o. Ugyanez a gondolatot lásd: Marcus Aurelius: *Elmélkedések* VII. 33., 95. o.

⁵⁸ *Erkölcsei levelek* XXX. 14., 185. o. A XXXVI. levélben az állítja Seneca: „A halálban nincs semmi fájdalmas, mert akkor léteznie kellene még a halálban is valakinek, akinek fájdalma volna.” Továbbá: XXXVI. 9., 197. o. LXXVIII. 7-10., 342. o., XCIV. 7., 450. o.

gyors eltávozásban, de a jobb, könnyebb halál „természetes bomlással csúszni kijelölt végünk felé”.⁵⁹

Persze mindezen belátásokat újra és újra tudatosítanunk kell magunkban. Hadot a sztoikus lelkigyakorlatok részeként utal a figyelemre (proszokhé, szellemi éberség), a meditációra (önvizsgálat, a maximák emlékezetbe vésése, a nehézségekre való előzetes felkészülés), intellektuális technikák alkalmazására (olvasás, hallgatás, kutatás, elmélyült tanulmányozás, a fizikához, etikához, logikához kapcsolódóan).⁶⁰ Mindezek a halálfélelem megszüntetését is segítik. Cicero Epikurosz véleményével – miszerint nem kell előzetesen a várható bajokon töprengeni – szemben határozottan azt állítja, hogy a leendő dolgokra való *előzetes felkészülés*, az emberi léten való elmélkedés nem oda vezet, hogy folyton búslakodunk, hanem, hogy elkerül bennünket a bánat.⁶¹ Seneca ugyanezt a felfogást követi, ahogy más sztoikus bölcselek is. Marcus Aurelius *Elmélkedéseiben* folyton visszatér az állandó változás és a halál természetessége belátásának fontosságára, Platónról az *Állam* fent említett gondolatát idézi is, miszerint az egyetemes problémákkal foglalkozó filozófus nem fél a haláltól.⁶²

3.2. A reményről

A halállal kapcsolatban a leggyakrabban felmerülő emberi kérdés: folytatódik-e valamilyen formában az életünk a halál után? Láttuk, hogy Szókratész a *Védőbeszéd*ben nyilvánvalóvá teszi, hogy semmit sem tudunk a halálról, nem tudjuk, hogy jó-e, vagy rossz, viszont „nagy reménységünk” van arra, hogy jó, vagy nemlét, vagy átmenetel, de valószínűbb – erről szól a *Phaidón* – a második opció, hiszen a lélek isteni természete halhatatlanságára utal. Cicero a *Tusculumi eszmecsere*ben lényegében átveszi ezt a felfogást (idézi a *Védőbeszédet* is), de nála a lehetséges alternatívák a következők: a halál *vagy megsemmisülés* – Epikurosz is ezt tanította –, *vagy a lélek távozása*. Ez utóbbi esetben lehetséges, hogy a lélek, távozása után azonnal semmivé foszlik, vagy pedig sokáig megmarad, de elképzelhető az is, hogy örökké létezik (a sztoikusok, ahogy Cicero is utal rá, általában azt a nézetet képviselték, hogy a lélek nem örökkévaló, de egy ideig megmarad, de pl. Poszeidóniosz a lélek halhatatlanságát tételezte).⁶³ Végző soron itt is arról van szó, hogy a lélek elpusztul – a testtel együtt; eltávozását követően; hosszú idő után –, vagy pedig halhatatlan. Cicero szerint egyik esetben sincs okunk aggodalomra: a halál vagy nem tesz bennünket szerencsétlenné, vagy boldoggá tesz.⁶⁴ Hiszen ha a lélek elpusztul, akkor megszűnik az érzékelés, így nem is hiányozhat semmi, amit itt hagyunk.⁶⁵ Ha a lélek halhatatlan, akkor azok számára, akik erényesen éltek, a halál boldogságot jelent: ők az emberi testben is az istenek életét utánozták, ezért visszatérhetnek az istenekhez.⁶⁶

⁵⁹ *Erkölcsei levelek* XXVI. 1-4., 172-173. o., illetve ugyanez: XXX. 12., 184. o.

⁶⁰ Vö. Hadot i. m. A szerző ír még pl. a jóra való emlékezés és a megszokások kialakításával kapcsolatos lelkigyakorlatokról is Alexandriai Philón nyomán. i. m. 15-22. o.

⁶¹ Cicero: *Tusculumi eszmecsere* III. 15-16., 129-131. o.

⁶² Marcus Aurelius: *Elmélkedések* VII. 35., 96. o., vö. Platón *Állam* 486a, 312. o.

⁶³ Vö. Juhász Anikó: *A halálhoz való viszonyulás a kései antikvitás idején* (Kharón, VI. évf., 2002 nyár). De Panaitiosz pl. tagadta a személyes halhatatlanságot. Vö. Juhász: i. m., illetve Long i. m. 270. o. 1. lábjegyzet.

⁶⁴ Cicero: *Tusculumi eszmecsere* I. 9-11., 20-24. o. A *Védőbeszéd* összefoglalása: I. 41., 60-61. o.

⁶⁵ I. m. I. 36-38., 54-57. o.

⁶⁶ I. m. I. 30., 46-47. o. Akik viszont bűnökkel mocskolták be magukat, azok nem juthatnak az istenek társaságába. A közjó szolgálata és a földöntúli boldogság kapcsolata Cicero más műveiben

Cicero is a lélek halhatatlanságát tartja valószínűbbnek, érveket hoz emellett: megjelenik pl. a lélek önmozgató természetén alapuló érv a *Phaidrosz*ból, illetve a *Phaidón* alapján is megfogalmaz érveket (a tanulás nem más mint visszaemlékezés, a lélek isteni természete és oszthatatlansága).⁶⁷

Senecánál is hasonló felfogást találhatunk – a *Vigasztalásokban*, az *Erkölcsei levelekben*, *A gondviselésről* szóló műben –, a *halál vagy vég* (megsemmisülés, „semmi”), vagy *átmenet* (üdvözülés, megszabadulás), de az utóbbira van nagyobb reményünk.⁶⁸ A XXXVI. levélben a reinkarnáció lehetőségét is felveti Seneca. A filozófus a dolgok körforgásáról és a pusztulás látszólagosságáról elmélkedik: semmi sem pusztul el, csak átváltozik, leszáll és felemelkedik. Ebből az ember vonatkozásában az *újjászületés* tétele következhet: a halál csak megszakítja, de nem rabolja el az életet (az előző életünkre nem emlékezhetünk, mert elfelejtünk mindent, mielőtt visszatérünk).⁶⁹ A CII. levélben a halál és a születés között von párhuzamot Seneca, egész életünkben egy másik születésre érlelődünk, a halandó élet csupán előjátéka egy jobb és hosszabb életnek. Itt nem az új földi életre való születésről van szó, hanem a túlvilági életre születésről. A lelki (szellemi) és a testi szétválását, az isten-emberből az isteni rész továbbélését hirdeti Seneca, a testi életre „ocsmány bűzös méh”-ként utal, amelyből életünk során is minél jobban ki kell vonnunk magunkat, hogy csak a szükséges és komoly dolgokhoz kapcsolódó gyönyörben legyen részünk.⁷⁰ A szókratészi-platóni felfogáshoz hasonlóan azt hangsúlyozza, hogy az új születésre a filozófia, a szellemi élet készít fel legjobban bennünket. Seneca is úgy véli, hogy az örökkévalóság csupán egy „nagy reménység”.⁷¹ Bár a sztoikus filozófia szerint a halálra való felkészülés a félelem mellett a felesleges reménykedést is megszünteti, azt Seneca is elismeri, hogy az örökkévalóságban való hit erősíthet bennünket, tehát a halhatatlanság reményére szükségünk van. De ha úgy véljük, hogy a halál megsemmisülést jelent, ekkor is úgy kell élnünk, hogy életünk jó példaként szolgáljon.⁷² A XCIII. levélben a bölcs halálhoz való viszonyáról olvashatunk: *nem azért hal meg bátran a bölcs, mert ott a túlvilági élet reménye*, hiszen a teljes megsemmisüléssel is számot vet, de mégis úgy véli: megérdemli, hogy maguk közé engedjék az istenek, hiszen volt is közöttük, odaküldte a lelkét és az istenek elküldték hozzá a magukét.⁷³ A filozofáló lélek az isteni szférákban jár és a lélek halhatatlansága esetén a túlvilágon az isteneknél lakozik, illetve ha megsemmisül is, olyan értelemben mégis halhatatlan marad, hogy az erényes emberre

is megjelenik (*Scipio álma*, *Az államról*). Lásd a kérdésről Havas Lászlónak a *Tusculumi eszmecseréhez* fűzött tanulmányát: *Marcus Tullius Cicero. A szintézis-teremtő, a latin nyelvű filozófia megteremtője* (In: *Tusculumi eszmecsere*: i. m.) 277-331. o.

⁶⁷ Illetve ezt kiegészíti azzal, hogy az emberi találékonyság, az emlékezőképesség, illetve az erény isteni tulajdonságok, ezért a lélek isteni természetű. Lásd erről: i. m. 17-29., 31-46. o.

⁶⁸ Vö. *Marcia vigasztalása* XIX. 5. 33. o., XXV., XXVI., 42-44. o. *Polybius vigasztalása* IX. 2-8., 84-85. o., *Erkölcsei levelek* XXIV. 18., 168-169. o., LXV. 24., 274. o., LXXI. 16., 305. o., IC. 30-32., 497. o., *A gondviselésről* VI. 6., 26. o. Marcus Aureliusnál a következő lehetőségeket találjuk a halállal kapcsolatban: „Ha atomok vannak, akkor szétszóródás, ha pedig a világ egységes egészet alkot, akkor pusztulás vagy változás.” *Elmélkedések* i. m. VII. 32. 95. o.

⁶⁹ *Erkölcsei levelek* XXXVI. 10-11., 197-198. o.

⁷⁰ *Erkölcsei levelek* CII. 20-29., 509-511. o.

⁷¹ *Erkölcsei levelek* CII. 2., 505. o. A nagy emberek örökkévalósággal kapcsolatos megállapításai inkább ígérnek ezt, mint bizonyítják – írja Seneca.

⁷² *Erkölcsei levelek* CII. 30., 511-512. o.

⁷³ *Erkölcsei levelek* XCIII. 10., 448. o.

emlékezni fognak, élete példaként szolgál, illetve a filozófusok gondolatai halhatatlanok, az idő múlásával ezek csodálata nő.⁷⁴

3.3. A halálra való felkészülés (és általában a filozófiával való foglalkozás) következményei

3.3.1. A lélek nyugalma (nem háborgunk a sorsunkon, más félelmeinket is legyőzzük)

Ha a filozófia tanításainak megfelelően élünk, akkor nem fogunk szorongani a jövő miatt, mivel a tőlünk független (hatalmunkban nem lévő, a szerencsétől függő) dolgokat, így életünket és szeretteink életét is *kölcsönnek tekintjük*, amit vissza kell adnunk.⁷⁵ Tudjuk, hogy az élet helyessége, erényessége számít, ezért a hatalmunkban nem lévő dolgokkal kapcsolatban nem leszünk elégedetlenek, bármennyivel is bírunk ezekből, elfogadjuk a sorsunkat. Seneca a mai pszichológiában „lefelé hasonlítás”-nak nevezett jelenségre is utal a sorsunkkal való megbékélés vonatkozásában: mindig találhatunk olyan embereket, akiknek sokkal kevesebb szerencse jutott, mint nekünk.⁷⁶ *A jótéteményekről* című könyvben a hálátlanság egyik megvalósulási formájaként ír Seneca az istenekkel szembeni hálátlanságról, amely azokra jellemzők, akik nem elégszenek meg életidejükkel.⁷⁷ Ide tartozik, az is, hogy a *halálfélelem legyőzése más félelmeink legyőzésében is segít*. A *lelki nyugalomról* szóló könyvben ír arról Seneca, hogy aki fél a haláltól, az semmiben sem cselekszik emberhez méltón módon, aki azonban tudatosította magában a halál elkerülhetetlenségét, az ugyanezen lelki ereje által minden olyan *egyéb eshetőségre felkészült, ami megtörténhet vele*.⁷⁸ A halál elfogadása tehát segíti legyőzni a jövő problémáitól való rettegést, hozzásegít, hogy a betegségeket is nyugodtan, emberhez méltó módon viseljük (persze az, hogy nem félünk a haláltól, nem jelenti azt, hogy ne akarjunk meggyógyulni).⁷⁹

3.3.2. A jelen értékének felismerése

A halál váratlanságának belátásából következik, hogy minden napunkat úgy tekintjük, mintha az utolsó volna (lásd a proszokhé már említett lelkigyakorlatát), és a jelen értelmes módon való megélésére törekszünk: „ragadj meg minden órát” – tanácsolja Lucilius-

⁷⁴ A gondolkodók halhatatlanságáról lásd: *Az élet rövidegéről* XIV-XV., 255-257. o.

⁷⁵ *Erkölcsei levelek* XCVIII. 5-10., 488-489. o. Egyedül a valódi jó halhatatlan: a bölcsesség és az erény. *A lelki nyugalomról* című írásban is úgy hivatkozik Seneca a bölcsre, mint aki az életét, és mindazt, ami az ember számára kedvessé teszi az életet, az ideiglenes dolgok közé sorolja, és amikor a természet igényt támaszt a lelkére, akkor felkészülten és önszántából visszaszolgáltatja, jobb állapotban, mint ahogy kapta. *A lelki nyugalomról* XI. 1-3., 222. o. Lásd ugyanezt a gondolatot: Epiktétosz: *Kézikönyvecske* XI., 39. o.

⁷⁶ *Marcia vizsgálása* XII., 22-23. o.

⁷⁷ *A jótéteményekről* Ötödik könyv, XVII. 5-7., 432-433. o., illetve erről lásd a következő erkölcsi levelet: XVI. 5-8., 141-142. o.

⁷⁸ *A lelki nyugalomról* XI. 6., 223. o.

⁷⁹ Seneca a XXIV. levélben próbálja megnyugtatni Luciliust, aki egy törvényszéki vizsgálat eredménye miatt nyugtalanodik. A felkészülés fontosságáról van szó (a legmúltányosabb döntést reméljük, de készüljünk fel a legmúltánytalanabbra), amelynek kulcsa a halál elfogadása. *Erkölcsei levelek* XXIV. 1-17., 165-168. o., lásd a félelem legyőzéséről továbbá: XIII., 129-133. o. A betegség elviseléséről: LXXVIII., 340-347. o.

nak Seneca.⁸⁰ Ha erényesen, és ami ennek feltétele, filozofálva élünk, akkor nem számít az, hogy mikor következik be a halál, csak annak tűnik rövidnek az élet, aki elfecsérli azt. *Az élet rövidegéről* írva a bölcs és az „elfoglalt” ember időhöz való viszonyát ütközteti Seneca. A bölcs tisztában van a jelen, a pillanat értékével, azt megfelelő módon használja, a múltat (életidőnk szent és sérthetetlen részét) emlékezete révén magánál tartja, a jövőt előre birtokba veszi. Az „elfoglalt” ember csak a jelenben él (a múlttal nem törődik, a jövőtől fél), de ezt sem uralja, sokfelé elfecsérli, továbbá nem készül fel a halálra, gyáván fogadja azt. Azok élnek igazán, akik a filozófiának szentelik az idejüket, ők saját életidejüket is nagyszerűen óvják, sőt „meg is toldják minden korokéval”.⁸¹

3.3.3. Az erényes életre törekvés

Seneca a platóni lélekfelfogásnak megfelelően osztja fel a lelket értelmes lélekrészre, illetve két értelemmel nem bíró lélekrészre, melyek közül az egyik nagyraavagyó, féktelen, szenvedélyes, a másik pedig alázatos, lomha, ki van szolgáltatva az élvezeteknek. Az utóbbi lélekrészeket alá kell vetni értelmünknek, amely az isteni értelemről származik, az értelem az istenekben beteljesedett, bennünk beteljesedhet.⁸² A sztoikusok a hellenisztikus korszakban elvetették a platóni lélekfelfogást: úgy vélték, hogy az ember teste és lelke megfelel az anyag és a logosz, pontosabban a pneuma különbségének. A pneuma a logosz hordozója Khrüszipposz szerint, amely tűzből és levegőből áll. A sztoikusok az anyagot és az azt átható pneumát is testinek tekintették, de utóbbinál kiemelték rendkívüli „finomságát”. Lélekkel csak az állat és az ember rendelkezik, de *értelemmel* kizárólag a felnőtt ember a logosz fejlődésének köszönhetően. A sztoikusok a lélek nyolc részét vagy képességét különböztették meg, ezek közül a legfontosabb *a vezérlő lélekrész*, amely az ösztönös vágy székhelye is, Khrüszipposz elutasította külön vágyakozó és indulatos lélekrész megkülönböztetését. A logosz fejlődésével, az értelem kialakulásával az ösztönös vágy iránya átalakul, a fizikális szükségletek kielégítésénél fontosabb lesz (illetve kell, hogy legyen) az erénynek megfelelő cselekedetekre való törekvés. A *szenvedély* az ösztönös vágy túlzása, amely az értelem helytelen használatára vezethető vissza. A sztoikusok számára a *szenvedélymentes bölcs* (aki nem csak a szélsőséges vágytól mentes, hanem a szomorúságtól, félelemtől, haragtól, túlzott örömtől is) jelenti azt az ideált, akiben beteljesedett az értelem, akit a konzisztens erényesség jellemez.⁸³ A hellenisztikus korszak

⁸⁰ *Erkölcsei levelek* I. 2., 101. o., II. 10-11., 226. o., LXI. 1., 262. o., XCIII. 6., 447. o., CI., 7-10., 502-503. o. *Az élet rövidegéről* című műben is kiemeli Seneca: „a percnek élj”, i. m. IX. 1. 247 o. Arról, hogy minden napot úgy élj le, mintha az utolsó volna: Marcus Aurelius *Elméltedések* VII. 69., 104. o.

⁸¹ Vö. *Az élet rövidegéről*, különösen: I., II., 237-239. o., VII., 243-246. o. X-XVI., 248-258. o. Seneca egyébként „elfoglaltaknak” nevezi azokat is, akik ugyan visszavonultak, de semmittevással töltik napjaikat, továbbá ide tartoznak a haszontalan tanulmányokkal, látszatproblémákkal foglalkozók is.

⁸² *Erkölcsei levelek* XCII. 1., 8-9., 436., 438. o., XCII. 27., 443. o. A platóni lélekrészekről lásd az *Állam* Negyedik könyvét, i. m. 213-254. o. Az LXVI. levélben Seneca így fogalmaz: az értelem „az isteni szellem emberi testbe ereszkedett része”, „természet utánzása”. LXVI. 12., 39., 277., 283. o. A három lélekrészről: vö. *Állam* 438d-441 c, 243-248. o.

⁸³ Vö. Long i. m. 189-228. o. Ahogy Long is rámutat, a platóni felfogástól eltérően az ösztönös vágy is racionális Khrüszipposznál, mivel a racionális ember képessége, azonban megkülönböztethetjük az értelem helyes és helytelen használatát: a szenvedélyek az utóbbiból fakadnak.

végének filozófusa, Poszeidóniosz viszont már visszatér a lélek platóni hármas felosztásához.⁸⁴

Cicerónál és Senecánál is az *alapvető cél az erényes élet* megvalósítása, amely független attól, hogy halhatatlan-e a lélek, vagy sem. Valószínűbb, hogy halhatatlan és az erényes életért jutalomban részesülünk, de ha a halál megsemmisülést jelent, az erényes életre való törekvés éppúgy cél marad. Cicero azt írja, hogy akkor is az „örökkévalóság érdekében” (tehát az egyetemes szempontoknak megfelelően) kell tevékenykednünk, ha úgy véljük, hogy a lélek halandó, nem a dicsőség miatt, amit úgysem fogunk érzékelni, hanem becsületből.⁸⁵ A halálról való filozofálás által jobb emberré válhatunk, akkor is, ha halandónak tartjuk a lelket. Cicero szerint a boldog élet útjában álló *lelki zavarok* közé tartozik a félelem (a bánat, a túlzott vidámság és a szenvedély mellett), amelynek a lelket leginkább felkavaró fajtája a *halálfélelem*. A lelki zavarok abból fakadnak, hogy jónak mondott, de valójában nem jó dolgokra vágyunk, illetve, hogy rossznak mondott, de valójában nem rossz dolgoktól félünk (illetve az előbbi teljesülése esetén túlzott öröm, az utóbbi bekövetkezése esetén pedig bánat lesz úrrá rajtunk). Az elmékedések során rá kell ébrednünk, hogy *egyetlen jó van, az erény* és ennek megvalósítása vezet el a lelki nyugalomhoz, a boldogsághoz.⁸⁶ Láttuk, hogy Seneca is úgy véli: a halandó voltunkon való elmékedés hozzájárul a lelki nyugalom megvalósításához. De nem csak a halálfélelmet szünteti meg, hanem egyéb rossz tulajdonságaink ellenében is hat: *A haragról* című művének végén Seneca megállapítja, hogy a harag távoltartásában ez használ a legtöbbet. Az élet rövidségével szembeállítva ráeszmélünk arra is, hogy csak elfecséreljük az időnket, ha haragra, vagy bosszúra, viszálykodásra, kegyetlenségre fordítjuk.⁸⁷

Seneca is kiemeli, hogy egyedül az *erkölcsi jó* nevezhető jónak.⁸⁸ A filozófia az így értett jó élet megvalósításához segíthet hozzá. A fizika belátásaihoz és a logika alkalmazásához (a gondolkodás megfegyelmezéséhez) szorosan kötődik az etika, az erényes életre való törekvés mibenlétének kutatása. Seneca (és általában a sztoikusok) szerint *az élet értéke attól függ, hogy mire használjuk azt*, ezért nem az élet hosszúsága számít. Gyakran megtörténik, hogy valaki hosszán, de keveset él, viszont ha egy élet erényes volt, akkor teljesnek tekinthető, bármikor is fejeződik be.⁸⁹ Seneca is az *erényhez* kapcsolja, illetve más helyeken a *bölcsességre való törekvésként* értelmezi a *boldogságot*.⁹⁰ A bölcsességre és az erényes életre való törekvés összefügg egymással, hiszen az erény az értelemhez, az ember isteni részéhez kapcsolódik, Seneca az *erényt* „*helyénvaló értelemként*”, „igaz és

⁸⁴ I. m. 277. o.

⁸⁵ A dicsőség nem lehet cél, de a jó életet amúgy is szükségszerűen követni fogja. Cicero: *Tusculumi eszmecsere* I. 38., 57. o.

⁸⁶ A lelki zavarok felosztásáról lásd: i. m. IV. 6-9. pont, 164-169. o., az erényről: V., 203-253. o.

⁸⁷ *A haragról* i. m. Harmadik könyv, XLII-XLIII., 154-155. o.

⁸⁸ *Erkölcsei levelek* LXXI. 4. 302. o. Seneca először legfőbb jónak nevezi az erkölcsi jót, majd arról ír, hogy csak az erkölcsi jó nevezhető jónak, a többi jó csak utánzat. Ugyanez a gondolat (csak az erkölcsi jó tekinthető jónak): LXXIV., 316-324. o., LXXVI., 328-335. o., CXVIII. 8-11., 578-579. o.

⁸⁹ *Erkölcsei levelek* II., 10., 226. o., LXXVII. 4. 336-337. o. Ez a gondolat (nem az élet hosszúsága, hanem milyensége számít) jelenik meg továbbá: XXII. 17., 162. o., LXI., 4., 263. o.

⁹⁰ Arról, hogy az erény tesz boldoggá: *Erkölcsei levelek* pl. LXXIX. 9-10., 349. o., LXXXIV., 316-324. o. *A boldog életről* című műben Seneca szintén az erényhez köti a boldogságot, a boldog élet szabad, büszke élet, amely túl van a félelmen és a vágyakozáson. *A boldog életről* különösen: IV., XV-XVI., 270-271., 281-284. o. A bölcsesség és a boldogság összefüggéséről: *Erkölcsei levelek* XVI. 1., 140. o., illetve XCIII. 1-8., 446-448. o. A tökéletes értelem jelenti a boldogságot: CXXIV., 605-610.

megváltoztathatatlan ítélőképességként”, „tökéletes értelemként” definiálja.⁹¹ Seneca számtalanszor hivatkozik a bölcs eszményére, valójában csak a bölcs nevezhető boldog embernek, hiszen benne tökéletes az értelem, a jól meghozott ítélethez ragaszkodó következetesség, és ebből következően az állandó nyugalom jellemzi.⁹²

Seneca műveiben többféle erénylistát találhatunk. *A legtöbbet hivatkozott erények* a bátorság, a mértékletesség, az igazságosság, az okosság (a platóni erények), a kötelességtudat, a hűség és az emberség. Külön könyvet szentelt a filozófus a nagylelkűségnek (amely a büntetés kiszabásához kapcsolódik), illetve a jótéteménynek (az adni tudásnak), amellyel szoros összefüggésben áll a hála (az elfogadni tudás). Ezekon túl említi Seneca pl. a szeretet, az egyszerűség, az állhatatosság, a nyugalom, a szerénység, a szelídség, a bőkezűség, az előzékenység, a finom ízlés, a kedvesség, a megbízhatóság erényét.⁹³ Minden erény tökéletes, az erények egyenlők, isteniek, *az erényes cselekedet szabad, önkéntes, nyugodt, őszinte*, semmilyen rossz elemet nem tartalmaz, továbbá az erény örömmön és szomorúságon (pl. a fájdalom bátor elviselése) keresztül is érvényesülhet.⁹⁴ *Az erényes ember* sem az állítólagos javakra (a jónak mondott dolgokra, amelyek azonban nem azok) nem vágyik túlságosan, és *az állítólagos rossztól, így a haláltól sem riad meg.*⁹⁵ A valódi rosszat a lélek nyugalmát felborító (tágabb értelemben vett) „szenvedélyek” és vétkek jelentik: a remény, a félelem, az irigység, a gyűlölet, a megvetés, a legvisszataszítóbb szenvedély a harag, elkerülendő vétkek a kegyetlenség, az igazságtalanság, mértéktelenség, a gyávaság, a vakmerőség, a becsvágy (törtetés), az élvhajhászás, a kapzsiság, a hálátlanság.⁹⁶ *A gondviselésről* fő kérdése, hogy ha a világot gondviselés irányítja, akkor miért történik ennyi rossz a derék emberekkel. Seneca válasza az, hogy a nehézségek (amelyek nyilván nem nevezhetők rossznak, a hozzájuk való viszony lehet jó, vagy rossz) lehetőséget adnak az ember isteni természetének megmutatkozására az erényes cselekedet által – a halállal való szembenézés is erre ad alkalmat.⁹⁷

⁹¹ *Erkölcsei levelek* LXVI. 32-40., 282-283. o., LXXI. 32., 309. o., LXXVI. 8-10. 329-330. o. Amit a filozófiával kapcsolatban állít Seneca, ugyanúgy az erénnyel kapcsolatban is igaz: az erény senkitől sincs elzárva, mindenkit magához hív, a rabszolgákat ugyanúgy mint a királyokat: *A jótéteményekről* Harmadik könyv, XVIII. 2., 366. o.

⁹² *Erkölcsei levelek* XCII. 2-4., 43. o., 436-443. o. A test és lélek viszonyáról elmélkedve Seneca a testet a lélek köntösének nevezi, mivel a boldogság nem a testtel hozható összefüggésbe, hanem a lélek értelmes részével, ezért a bölcs akkor is boldog, ha nem egészséges, vagy fájdalmakat él át. Ez nem azt jelenti, hogy ha az erőt és az egészséget el kellene utasítani, de ekkor sohasem önmagában az erő és az egészség a jó, hanem a róluk alkotott ítélet, a hozzájuk való viszony, tehát az, hogy miként tekintem és mire használom ezeket.

⁹³ Néhány erénylista: *Helvia vigasztalása* IX. 3., 56. o., *Erkölcsei levelek* LXVI. 13., 278. o., LXXIV. 13., 319. o., LXXXVIII. 20., 29-30., 405-408. o., XCII., 19., 441. o., XCII. 19., 441. o., CXV.3. 563. o., CXX. 11., 588. o. *A haragról* Második könyv XXVIII. 2, 103-104. o., *A boldog életről* XXV. 4., 292.

⁹⁴ Az erény jellemzőiről lásd: *Erkölcsei levelek* LXVI., 275-287. o. „Az erény olykor széles kiterjed – írja Seneca – királyságokat, városokat, tartományokat kormányoz, törvényeket hoz, barátságokat ápol, rokonok és gyermekek közt osztogatja jószolgálatait, máskor pedig szegénység, száműzetés, árvaság szűk határai közé kényszerül.” LXXIV. 28., 322. o.

⁹⁵ *Erkölcsei levelek* LXXXVII. 16. 396. o. Arról, hogy az erény nem élőlény: CXIII., 549-555., az erény ismeretének eredetéről (az analógiáról): CXX., 585-591. o.

⁹⁶ *Erkölcsei levelek* CV. 522-523. o., *A haragról* I. 1., 57. o., XX-XXI., 78-80., *A jótéteményekről* Ötödik könyv, XVII. 3., 432. A kegyetlenséget az emberhez legkevésbé illő rossz tulajdonságnak nevezi Seneca, az állathoz hasonlít, aki a vérben leli örömét. *A nagylelkűségről* Első könyv XXV. 1. 187. o.

⁹⁷ *A gondviselésről* I-II. 9-13. o. A derék emberrel – köztük és az istenek között rokonság áll fenn, összeköti őket az erény – semmi rossz nem történhet, az ellentétek nem keverednek egymással, a

A sztoikus tanítás szerint az embernek a közjót kell szolgálnia, és részt kell vennie az államéletben: Seneca szerint viszont vannak helyzetek, amikor az állam annyira romlott, hogy nem lehet segíteni rajta, ilyenkor a bölcs, illetve a bölcsességre törekvő visszavonul, és tanulmányaira, elmélkedéseire fordítja az időt. De ekkor is sokakat fog vonzani, hiszen az erény soha nem marad rejtve, jeleket bocsát ki magából és aki méltó rá, felismeri ezeket.⁹⁸

3.3.4. A méltó gyász

A *Phaidón*-ban olvashatjuk, hogy Szókratész és barátai utolsó beszélgetése előtt Xanthippe, Szókratész asszonya jajveszékelní kezd, mire a filozófus megkér valakit, hogy kísérje haza.⁹⁹ A dialógus éppen arról szól, hogy miért nincs ok siránkozásra, se a halálra készülőknek, se az ittmaradottaknak. Phaidón azt állítja, hogy nem érzett sajnálatot, a gyönyörrel összefonódó szomorúság különös érzése töltötte el, hiszen Szókratész boldognak, félelem nélkülinek látszott halála előtt.¹⁰⁰ Az *Államban* az örök nevelésekor a túlzott gyászt ábrázoló művek is kerülendők, hiszen ez férfiakhoz és kiváló erkölcsű asszonyokhoz nem méltó viselkedés (Platón szerint problémás, ahogy Homérosz Akhilleusz gyászáat leírja). Egy erkölcsileg jó ember számára nem szörnyű a halál, és ha valakinek meghal egy ilyen életű barátja, nem siránkozhat úgy, mintha valami szörnyűség történt volna vele.¹⁰¹ Az epikureizmusban ugyanígy – mivel a halál nem rossz dolog – nem elfogadható a halott barát siratása.¹⁰² Cicero is elutasítja a túlzott gyászt, amelyet sokan azért mutatnak a kívülvilág felé, mert úgy gondolják, hogy így illendő.¹⁰³

Seneca úgy véli, hogy aki belátta a halál természetességét, a hozzá közelállók halálát is filozófushoz méltó módon viseli, hiszen nem sirat egy olyan eseményt, amely *közös sorsunk* és biztosan bekövetkezik.¹⁰⁴ Vigaszt nyújthat számára az is, hogy, ha van olyan hely, ami befogad minket a halálunk után, akkor *csupán előrement* az a szerettünk, aki meg-

viszontagságos helyzetekben az ilyen ember lelke változatlan marad: ekkor mutathatja meg, hogy milyen erényes.

⁹⁸ *A lelki nyugalomról* III., IV., 209-212. o., *A visszavonultságról* III., IV., 300-302. o. Az utóbbi műben jegyzi meg Seneca, hogy az állam, mint politikai közösség mellett egy másik államhoz is tartozunk, amely magában foglalja az embereket és az isteneket, és ezt a nagyobb államot visszavonultságban is szolgálhatjuk. *A jótéteményekről* című műben azt olvashatjuk, hogy az erény fénye minden lélekbe behatol, azok is látják, akik nem követik. I. m. Negyedik könyv XVII., 396. o.

⁹⁹ Platón: *Phaidón* 60a, 1025-1026. o.

¹⁰⁰ I. m. 59a, 1023. o. Bár folynak a könnyei miután Szókratész kiitta a méregpoharat, illetve minden jelenlévő megrendül, amikor Apollodórosz jajveszékelní kezd, Szókratész azonban leállítja a siránkozást. I. m. 117c-e, 1117-1118. o.

¹⁰¹ *Állam* III. 387d-388d, 163-165. o.

¹⁰² Epikurosz: *Alapelvek* XL. i. m. 345. o. Juhász Anikó szerint Epikurosz nem beszél a hozzánk közelállók halála miatti fájdalomról, amely akár erősebb is lehet, mint a saját halálunk miatti félelem, ez hiányossága filozófiájának. Lásd: Juhász Anikó: i. m. De ahogy a szókratészi-platóni szemléletből, úgy az epikureizmusból is az következik, hogy ha valaki megértette, hogy a halálban nincs semmi rossz, akkor a hozzátartozók elvesztését sem éli meg fájdalmasan. Ez így van a sztoicizmusban is, de épp Seneca mutat rá, hogy a teljes érzelmentesség ilyen esetekben elképzelhetetlen, az emberhez méltó gyász a cél, a halál megfelelő felfogása mérsékli a fájdalmat. Erre utal Juhász is.

¹⁰³ Cicero: *Tusculumi eszmecsere* III. 26-27., 144-147. o.

¹⁰⁴ *Erkölcsei levelek* IC. 6-8., 492. o.

halt.¹⁰⁵ Az elhunytakra, a megélt örömökre való emlékezés kifejezetten ajánlott, hiszen az ilyen emlékezésnek gyógyító ereje van.¹⁰⁶ Seneca a *Vigasztalásokban* nyilvánvalóvá teszi, hogy a *mértéktartó gyászt* nem utasítja el. A szeretteink elvesztésekor érzett fájdalom természetes, viszont a túlzásba vitt gyász már egyáltalán nem az: ennek az állatvilágban sehol sincs nyoma. Nem lehet természetes azért sem, mert az emberek között különbség van a fájdalom elviselésének tekintetében: „szeretteik halála jobban megsebzí a nőket, mint a férfiakat, jobban a barbárokat, mint a polgárosult és békés nemzetek fiait, jobban a műveletleneket, mint a művelteket.”¹⁰⁷ Seneca szerint (LXIII. levél) a mértéktelen gyász mögött állhat hiúság is, az ilyen hibába eső emberek viselkedésükkel olykor veszteségük nagyságát akarják bizonyítani másoknak. A friss fájdalom vigasztalót talál, de a túlzásba vitt, meggyökeresedett gyászt azonban kigúnyolják az emberek, mert vagy színlelt, vagy ostoba. Az értelmes ember nem vár addig, amíg belefárad a gyászba, az ősi szokások a nőknek egy évet rendeltek erre, a férfiakhoz viszont nem volt méltó a gyász. Ugyanakkor Seneca is elismeri, hogy nehéz mértéket tartani a gyászban, erre ő sem volt képes Annaeus Serenus halálakor.¹⁰⁸

3.3.5. A szabadság megőrzése

Seneca a halálhoz az egyenlőség és a szabadság fogalmait is társítja. Az emberek egyformának születnek, de a sors egyiket úrnak, a másikat szolgának teszi meg: a halál egyenlőséget teremt, és szabadságot hoz a megaláztatottaknak: felszabadítja a rabszolgát, kiszabadítja a foglyot.¹⁰⁹ Seneca több helyen – pl. a XXVI. levélben – kifejti azt a gondolatot, hogy ha nem félünk a haláltól, nem kerülhetünk méltatlan helyzetekbe: „Ha megtanultál meghalni, leszoktál arról, hogy szolgálj. Minden hatalmon fölül állsz, legalábbis mindegyiken kívül.”¹¹⁰ Az élet szolgaság, ha hiányzik belőle a meghalás erenye.¹¹¹ A

¹⁰⁵ *Erkölcsei levelek* LXIII. 16. 267. o., arról, hogy az elhunyt csak előrement, lásd továbbá: IC. 6-7., 492. o. *Marcia vigasztalása* XIX. 1., 32. o., *Polybius vigasztalása* IX. 9., 85. o.

¹⁰⁶ *Marcia vigasztalása* XII. 3., 22. o., *Polybius vigasztalása* X., 3., 86. o., illetve XVIII. 7., 97. o. Seneca az ilyen emlékezést egyik levelében „édesnek és vonzónak” nevezi, illetve Attalusra utal, aki szerint ez eleinte olyan, mint bizonyos gyümölcsök íze, fanyar édes, vagy mint a régi bor, amelynél a keserűség okoz élvezetet, de ha eltelik egy kis idő, az emlékezés tiszta gyönyörűséget jelent. LXIII., 4-7., 264-265. o. Az emlékezéstről lásd még pl.: *Erkölcsei levelek* XCVIII. 11., 489. o., IC. 4-5., 19., 491-492., 495. o. Az emlékezés könnyei is természetesek, ekkor „a szemek szinte örömmel oldódnak meg”, u. o. 19., 495. o.

¹⁰⁷ *Marcia vigasztalása* VII., 17. o. A mértékletes gyász fontosságát Seneca a *Polybius vigasztalásában* is hangsúlyozza: kerülni kell a kegyetlenségbe vagy örvénybe tévedő gyászt. *Polybius vigasztalása* XVIII. 6., 97. o. A bölcs tudja, hogy sem saját, sem szeretteinek halála nem tekinthető rossznak (egyedül az erkölcsi rossz minősül rossznak), így bátran, lelki egyensúlyát megtartva viszonyul ezekhez, ami nem azt jelenti, hogy nem érez semmi „kizökkenésfélét”, de színének megváltozása, arcizmának rándulása természetes ingerekből fakad és nem tartozik a lélek hatalma alá. *Erkölcsei levelek* LXXIV. 30-31., 323. o.

¹⁰⁸ *Erkölcsei levelek* LXIII., 264-267. o. A gyász mértékletességéről lásd még: IC. 1., 15-29., 491., 494-497. o.

¹⁰⁹ *Marcia vigasztalása* XX. 1-3., 34. o. Illetve arról is ír Seneca, hogy a korai halál, illetve általában a halál talán borzalmaktól, vagy éppen helytelen élettől ment meg. I. m. XXII. 1-3., 37-38. o.

¹¹⁰ *Erkölcsei levelek* XXVI. 10. 174. o. Seneca Epikurosz gondolatát („Edződj a halálra”), úgy értelmezi, hogy edződjünk hozzá a szabadsághoz. Epiktétosz is a fenti értelemben ír a szabadság és a halál összefüggéséről. Lásd: Epiktétosz: *A szabadságról* (Bollók János fordítása, In. *Sztoikus etikai antológia*, szerk.: Steiger Kornél, Gondolat Kiadó, Bp., 1983), pl. 76., 83., 98. o.

halál szabadsága tehát jelenti azt, hogy a váratlan halál lehetetlenné teszi az ember további megalázását, illetve azt, hogy aki legyőzte a halálfélelmet, inkább vállalja a rá igaztalanul kiszabott halálbüntetést, de nem cselekszik életelveivel ellentétesen, továbbá jelentheti az öngyilkosság lehetőségét is. Kérdés, hogy ez utóbbi milyen esetekben megengedhető?

Seneca – és általában a sztoikusok – álláspontja úgy foglalható össze, hogy az öngyilkosság akkor *megengedhető*, ha az élet már nem élhető emberhez méltó módon. A sorscsapásokat, a fájdalmat ugyan bátran kell viselnünk, hiszen nem az számít, hogy mi történik velünk, hanem hogy erényesen viszonyulunk-e ahhoz. Viszont ha az ember *már senkinek nem lehet hasznára*, vagy *már csak a fájdalommal tudna törődni*, akkor elfogadható, ha a halált választja.¹¹² A XXIV. levélben Seneca Epikurosztól vett idézetekkel nem csak a haláltól való rettegést, hanem a *halálvágyat is elutasítja* (ami pl. azokra jellemző, akik gyűlölik az életet, vagy azokra, akik fölöslegesnek találják), ha az ész azt is tanácsolja, hogy vessünk véget az életünknek, akkor se elhamarkodva hozzuk meg az elhatározásunkat.¹¹³ Seneca megengedhetőnek tartja az öngyilkosságot öregkorban (bizonyos esetekben), illetve ha a filozófiai életmód feladására kényszerülnénk, továbbá ha a halálbüntetést megalázó módon hajtánák végre. A Platón létfilozófiájával foglalkozó levél végén Seneca az *öregkorről* elmélkedik, és azt írja, hogy ha az öregkor testi-szellemi épséget jelent, akkor nem indokolt kilépni ebből az állapotból. Azonban, *ha az öregség kikezdi az értelmet és a test működésképtelen*, tehát az élet nem más, mint vegetálás, *akkor jogos az öngyilkosság*, sőt ezt valamivel a teljes leépülés előtt kell megtenni, mert akkor az ember már nem képes rá. A legfőbb indok az értelmi tevékenységünk, a „jobbik részünk” veszélyeztetése.¹¹⁴ A filozófia és a szegénység összefüggéseit vizsgálva jelenti ki Seneca, hogy *a filozófiára épülő életet* semmiképpen sem indokolt feladni, a bölcs inkább a halált választja, ha a nélkülözései miatt erre kényszerülne.¹¹⁵ Nincs egyértelmű válasz arra a kérdésre, hogy *halálbüntetés esetén* mit helyes tenni. Vannak, akik kivárták a rájuk kiszabott halálbüntetés időpontját, mint Szókratész, aki nem lett előzetesen öngyilkos a börtönben, mert alávetette magát a törvényeknek és példát mutatott. De ha a kiszabott halál módja méltatlan, akkor jobb, ha az előzetes halált választjuk (nem kötelességünk vállalni a szenvedéssel teli halált, ha könnyű halálban is részünk lehet).¹¹⁶ *A gondviselésről* szóló műben

¹¹¹ *Erkölcsei levelek* LXXVII. 14-20. 339-340. o. Arról, hogy a megalázások elviselésétől és szolgaságtól a halál önkéntes vállalásával megszabadulhat bárki: *A haragról* Harmadik könyv XV., 131-132. o.

¹¹² *Erkölcsei levelek* XCVIII. 16-17., 490-491. o. Marcus Aurelius a következőt írja: ha „nem tudsz a helyzet ura maradni, rettenthetetlenül vonulj vissza valamelyik zugba, ahol még állod a harcot, vagy teljesen távozz az életből”. *Elmélkedések* X. 8., 146. o. A sztoikus bölcslet jellemzi a „jól időzítetttség”, az adott időpontnak megfelelő magatartás: az öngyilkosság általában káros, de vannak olyan körülmények, amikor mégis ésszerű elkövetni, és a bölcs tudja, hogy mikor kell így cselekedni. Vö. Long i. m. 261-262. o.

¹¹³ *Erkölcsei levelek* XXIV. 22-26., 169-170. A XXX. levélben Seneca ezt úgy fogalmazza meg, hogy nagyobb súlya van előtte azoknak, akik magukhoz engedik, nem pedig rántják a halált. XXX. 15., 185. o. A halálvágy rútságáról ír a CXVII. levélben is , illetve úgy véli, egy a halálvágyat kifejező írás kapcsán, hogy valójában nem is akar meghalni az, aki erre vágyik (tehát ez csak valamiféle póz). CXVII. 22-25., 574-575. o.

¹¹⁴ *Erkölcsei levelek* LVIII. 30-37., 255-256. o., idézet: 36., 256. o.

¹¹⁵ *Erkölcsei levelek* XVII., 143-145. o.

¹¹⁶ *Erkölcsei levelek* LXX., 296-301. o. Az önkéntes halál módjának a megválasztása is az egyéntől függ (vas, kötél, mérge, stb.), a lélek kedvét kell keresni ebben, távozzon arra, amelyre ösztöne hajtja. Seneca elutasítóan idézi Maecenas versét a CI. levélben, amelyben az a vágy fejeződik,

az istenség ügyvédjeként utal Seneca arra, hogy az istenség semmit sem tett könnyebbé, mint a halált, amely könnyen és gyorsan előidézhető.¹¹⁷

3.4. A „könnyű” halál

A filozófiai életmódnak, a halál tanulásának legfontosabb következménye a „könnyű” (félelem nélküli) meghalás. Seneca különbséget tesz a *halál küszöbén* és a *halál közelében* lévő ember között: az előző helyzetben, amikor már elkerülhetetlen a halál, gyakran a műveletlenek és a gyávák is bátran viselkednek, nem akarják elkerülni azt, ami elkerülhetetlen. A halál közelségével szembenézni viszont csak a bölcs képes, mivel ez nagy lelki szilárdságot követel.¹¹⁸ Szókratész és az ifjabb Cato – a sztoikus eszmények megtestesítőjének – halálhoz való viszonyát emeli ki leggyakrabban Seneca, ők azok, akik valóban tudtak meghalni. Az előbbi vállalta a rá kiszabott halálbüntetést, bár elmenekülhetett volna, az utóbbi pedig önkezével vetett véget az életének. Cato utolsó éjszakáján a *Phaidónt* olvasta, karddal a párnáján: az egyikre azért volt szüksége, hogy akarjon, a másikra, hogy tudjon meghalni.¹¹⁹ A két fő példa mutatja, hogy helyzettől is függhet, hogy miként kell viszonyulni a halálhoz, de a bátorság és a halálfélelem legyőzése mindkettejüket jellemezte. Fontos, hogy mi is példát mutassunk.¹²⁰

Seneca szerint tehát méltóságunk megőrzése egyaránt lehetséges a „kiszabott” (a halálbüntetés miatt bekövetkező, illetve a természetes) halál vállalása, és az öngyilkosság által is.¹²¹ Hogy mi a megfelelő viselkedésmód, az mindig az aktuális szituációtól függ. Vanak esetek továbbá, amikor *kifejezetten az a kötelessége az embernek, hogy éljen addig, amíg csak tud*, ha ezzel másoknak használ, ha valakinek szüksége van rá: Seneca egy levélében írja, hogy felesége, Paulina kedvéért akart betegségéből mielőbb meggyógyulni, másutt pedig megjegyzi, hogy idős apja miatti szeretet tartotta vissza attól, hogy véget vessen életének, és olykor az életben maradás is bátor cselekedet.¹²² Seneca felfogásában az öngyilkosság kivételes eszköz, hiszen a lassú, természetes halált tartja a legjobbnak. Az öngyilkosság esetében is olyan halált tart jónak, mint amilyen Tullius Marcellinusé volt, aki súlyos betegségében egy sztoikus gondolkodó tanácsainak hatására választotta az önkéntes halált, miután elbúcsúzott szolgáitól. Több napos koplalásba kezdett, végül egy

hogy bénán, megnyomorítva, vagy akár a kereszten is minél tovább maradjon meg az élet. CI. 11-15., 503-505. o.

¹¹⁷ *A gondviselésről* VI. 7. 26-27. o.

¹¹⁸ *Erkölcsei levelek* XXX. 1-9., 182-184. o.

¹¹⁹ *Erkölcsei levelek* XXIV. 4-8., 165-166. o., Szókratész és az ifjabb (Marcus Porcius Uticensis) Cato együtt említett példája a halálhoz való viszony kapcsán többször előfordul Senecánál, pl. XIII. 7-14., 130-132. o., LXXI. 7-16. 303-305. o., XCVIII. 12. 489. o., CIV. 21-34., 518-522. o. Persze Szókratészre és Catóra számos utalást tesz még Seneca az *Erkölcsei levelekben*. *A gondviselésről* című műben is megjelenik Szókratész és Cato együttes példája. *A gondviselésről* III. 12-13., 17-18. o. Szintén Szókratészre és Catóra is utal *A bölcs állhatatosságában* VII. 3., 39. o., XIV. 3., 47. o. Arról, hogy Cato a *Phaidónt* olvasta Platónától, lásd a LXXI. levélhez fűzött lábjegyzetet: i. m. 683. o. Catót más sztoikus szerzők is példának állítják, pl. Cicero: *Tusculumi eszmecsere* I. 30., 47-48. o. Ezt a szöveghelyet, továbbá Cicero *A kötelességekről* című művét idézi Montaigne Catóval kapcsolatban. Lásd *Esszék* II. XI. 103-104. o.

¹²⁰ *Erkölcsei levelek* XCVIII. 12-14., 489-490. o.

¹²¹ Az említettekén kívül más példákat is sorolva jegyzi meg Seneca: „Megtanítanak meghalni – az egyik, mikor szükséges, a másik, mielőtt szükséges”. *Erkölcsei levelek* CIV. 21., 518. o. Itt a szükségesség kiszabottságot jelent.

¹²² *Erkölcsei levelek* CIV. 1-5., 514-515. o., LXXVIII. 2., 340-341. o.

kádban forró vizet öntöttek rá, miközben lassan elhagyta az ereje. Öngyilkos lett ugyan, de mégis kíméletesen távozott az életből – állapítja meg Seneca.¹²³ Ez a saját halálára – Tacitus leírása alapján – kevésbé lehetett igaz, hiszen sokat szenvedett: felvágta ereit (de csak lassan folydogált belőle a vér), majd mérget vett be és miután ez sem hatott, forró vízzel teli medencébe ült, végül gőzfürdőbe vitték, ahol bekövetkezett a halál.¹²⁴ Önkéntességről sem beszélhetünk esetében, hiszen Nero halálra ítélte, de – ahogy ez szokás volt – lehetőséget kapott a „méltó” távozásra, arra, hogy saját maga válassza meg a halála módját. Seneca *filozófus módjára* halt meg, az utolsó pillanataig tollba mondta gondolatait titkárainak, illetve Tacitus nyilvánvalóvá teszi a *párhuzamot Szókratész és Seneca halála* között. Seneca olyan mérget kért, amellyel az athéni törvényszék által elítélteket szokták kivégezni. Szókratész a *Phaidónban* felszólítja Kritónt, hogy a halála után mutassanak be áldozatot a gyógyulás istenének, Seneca pedig Tacitus szerint forró vízzel meghintette a szolgáit és italáldozatot mutatott be a Szabadító Iuppiternek. Seneca felesége, Paulina vállalta férjével együtt a halált, ő is felvágta az ereit, Nero azonban megakadályoztatta a halálát, hogy ne fokozódjon ellene a gyűlölet.¹²⁵

4. Megtanulni meghalni Montaigne értelmezésében

A 16. századi francia esszéíró, Montaigne filozófia-felfogása – amiről itt a teljesség igénye nélkül lesz szó –, nagyon hasonló Senecáéhoz: a filozófia alapvető feladata az, hogy a jó élethez segítsen bennünket.¹²⁶ A *tudáskosságról* (I. XXV.) című esszéjében az ítélnőképesség fontosságát hangsúlyozza: tudásra és az *ítélőképességre* egyaránt szükségük van, de a kettő közül az utóbbi a fontosabb, hiszen ítélnőképesség nélkül a tudás nem ér semmit, míg az ítélnőképesség tudás nélkül meglehet. A tudákos emberek nem nevezhetők bölcsnek, hiszen csak tudással töltik meg az emlékezetüket, de értelmüket és lelkiismeretüket nem fejlesztik („ítéletről és erényről semmi hír”), a megtanultakból nem vonnak le saját következtetéseket, nem ültetik át ismereteiket a gyakorlatba.¹²⁷ Montaigne magát is azok közé sorolja, akik mindig másokra támaszkodnak, többek között Senecát említi, éppen témánk vonatkozásában: „A halálfélelem ellen akarom felvértezni a lelkemet? Seneca költségére teszem.”¹²⁸ De máshol megjegyzi, hogy az átvett gondolatok némelyikét átalakította, új irányba fordította (III. XII.).¹²⁹ A nevelésről írva (I. XXVI.) is kiemeli Montaigne, hogy a nevelés és a tanulás célja, hogy jobbá és bölcsébbé váljunk, ezért a gyermek lelkét először olyan elmélkedésekkel kell átítatni, amelyek „erkölcsét és érzéseit

¹²³ *Erkölcsei levelek* LXXVII. 5-10., 337-338. o.

¹²⁴ Tacitus: *Évkönyvek* (fordította: Borzsák István, In: *Tacitus összes művei* II. Magyar Helikon, Bp., 1970) XV. könyv 60-66., 413-416. o.

¹²⁵ I. m. u. o.

¹²⁶ Montaigne gondolkodásáról lásd: Hugo Friedrich: *Montaigne* (translated by Dawn Eng, edited by Philippe Desan, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1991), Montaigne halál-felfogásával kapcsolatban lásd: 258-300. o.

¹²⁷ *Esszék* I. XXV. 156-158. o. Montaigne Seneca CVI. levelének utolsó sorát idézi: „nem az életnek, hanem az iskolának tanulunk”, ami előtt a latin filozófus kifejti, hogy sok fölösleges dolgot megtanulunk, amittől nem leszünk jók, csak műveltek. Seneca *Erkölcsei levelek* CIV. 11-12. 525. o., *Esszék* I. XXV. 161. o. Montaigne is úgy véli, hogy a jóság tudománya a legfontosabb, akiből ez hiányzik, annak minden más tudomány káros. I. m. 162. o. Azok elítélését, akik tudásukkal nem ítélnőképességüket, hanem csak az emlékezőképességüket fejlesztik, lásd még pl: III. VIII. 160. o. Gyakran a filozófusok is máshogy élnek, mint amilyen elveket hirdetnek: III. IX. 229. o.

¹²⁸ *Esszék* I. XXV 158. o.

¹²⁹ *Esszék* III. XII. 302. o.

szabályozzák, önismeretre tanítják, és arra, hogy tudjon jól meghalni és élni”.¹³⁰ Elkerülő szörszálhasogatás, amely sokak számára eltorlaszolta a filozófiához vezető utat. A filozófia az életre nevel, a gyermekek számára is hozzáférhető, és vidámság jár vele, a filozófiának szállást adó lélek pedig a testet is megszépíti (nyugalmat, büszkeséget, jószágot sugároz az ilyen lelkületű ember).¹³¹ Ahogy Seneca, úgy Montaigne számára is Szókratész nevezhető igazán filozófusnak, őt számtalanszor említi, és egy helyen (II. VI.) azt írja róla, hogy egyedül ő vette komolyan „Istene parancsát, hogy ismerje meg önmagát, és e tanulmány révén eljutott önmaga megvetéséhez, azért őt tartották egyedül méltónak a Bölcs nevezetre.”¹³² A delphoi Apollón-templom feliratára, az *önismeret* fontosságára Montaigne sokszor hivatkozik és ez valóban alapelv a számára, hiszen az *Esszék* Montaigne önvizsgálata, és olvasóját is erre készíti.¹³³

Az eddigiek szinte teljes egészében megegyeznek Seneca álláspontjával: a gyakorlati, tehát a jó élethez segítő filozófia és a saját életszemlélet jelentőségének hangsúlyozása, az öncélú elméleti fejtegetések elutasítása. Az emberi tudással kapcsolatos *skepticizmusa* ugyanakkor Montaigne-t elvezeti oda, hogy a jó étellel kapcsolatos filozófiai elmélgések hasznát is kétségbe vonja és *a természetes tudatlanságot* dicsőíti. A *Raymond Sebond mentsége* című nagyszabású esszében (II. XII.) Montaigne antropológiai, természetfilozófiai, teológiai, metafizikai kérdésekről elmélkedik. Kifejti, hogy az állatok nem alábbvalóbbak nálunk, sőt számos vonatkozásban felül is múlják az embert, illetve olyan kizárólag emberinek tekintett morális tulajdonságok is felfedezhetők az állatoknál, mint pl. az igazságosság, a hűség, a hála, az irgalmasság, de a saját fajuk tönkretételére való törekvést, a háborút nem ismerik.¹³⁴ Az észhasználatra kevésbé lehet büszke az ember, hiszen ebből ered pl. az emberi bizonytalanság, a határozatlanság, a halálunk utáni dolgokkal való törődés, a becsvágy, a fősvénység, a hűtlenség, a háború, a kíváncsiság.¹³⁵ De erre mondhatjuk azt, hogy az ész képes arra, hogy felismerje az erényeket és ennek megfelelően cselekedjen: a „gyakorlati” filozófiának pont ez a célja. Montaigne ebben az esszében is egyrészt a „tudákosság”, a sajátta nem tett könyvízü tudás, a mértéktelen tudás ellen lép fel – Senecához hasonlóan, sőt a mértéktelen tudás elutasításakor Montaigne több esetben rá hivatkozik –, amely mellett a szókratészi példára hivatkozva a természetes észhasználat, a filozófia gyakorlati használata és az önvizsgálat fontosságát emeli ki.¹³⁶ Másrészt kifejezetten a gondolkodásmentességet is eszményíti, mint természetes viselkedésmódot, az állatokat hozva példának (pl. Pürrhón nyomán egy disznót, aki nem fél a viharban), illetve a természetközeli embereket, a földműveseket, a braziliai őslakókat.

¹³⁰ *Esszék* I. XXVI. 183. o.

¹³¹ I. m. 184-187. o. Montaigne Seneca LIX. levelét is idézi, miszerint a bölcsesség derűvel jár együtt. Seneca e levélben megkülönbözteti az élvezetet az örömtől, az utóbbi nem a gyönyörökkel kapcsolatos, hanem az erényesség tudatából származik: a bölcslet egyenletes öröm jellemzi, „lelke olyan, mint a Hold fölötti világ, mindig derült”. Seneca *Erkölcsei levelek* LIX., különösen: 1-2., 14-18., 256-261. o.

¹³² *Esszék* II. VI. 58. o.

¹³³ *Esszék* II. VI. 56-58. o. „Több éve már magam vagyok gondolataim egyetlen célpontja, magamat figyelem és tanulmányozom, és ha valami mást tanulmányozok, azért teszem, hogy máris magamra, helyesebben magamba próbáljam.” I. m. 56. o., „Az én mesterségem és művészetem az élet.”, i. m. 57. o.

¹³⁴ *Esszék* II. XII. 131-172. o.

¹³⁵ I. m. 172. o.

¹³⁶ A mértéktelen tudás elutasításáról lásd i. m. 202. o., illetve vö. Seneca *Erkölcsei levelek* LXXXVIII. 36., 409. o. Montaigne azt írja: minél jobban megismerem magam, annál kevesebbet értek magamból. *Esszék* III. XI. 272. o.

Hiszen az egészséges, biztos tartású, mérsékelt emberek jellemzői a sötétség, a nehézség, és minden erény tekintetében több kiválót lehet találni a tudatlanok, mint a tudósok között (az Istennek, a természeti törvényeknek való engedelmisség a kívánatos).¹³⁷ Szókratészt az ilyen értelemben vett tudatlansággal kapcsolatba hozni már alaptalan.¹³⁸

Montaigne a filozófia három „általában vett” iskoláját különbözteti meg: az első kétben jelen van a kételkedés és a tudatlanság beismerése (vannak, akik úgy vélik, hogy az igazság mi eszközeinkkel felfoghatatlan és felhagytak annak kutatásával, vannak, akik még keresik). A harmadik csoportba tartozó dogmatikusok (ide sorolhatók több között a peripatetikusok, az epikureusok, a sztoikusok) pedig inkább csak mutatják a magabiztosságot, a legtöbb ide tartozó filozófus írásmódja is kétkedő, kérdező, mint tanító szándékú (Montaigne kedvenc szerzőire, Senecára és Plutarkhoszra utal).¹³⁹ A fejezet végén Seneca azon gondolatát idézi, miszerint hitvány az ember, ha nem emelkedik embersége fölé. Montaigne szerint ez képtelenség, az ember saját erejéből nem képes felülmúlni saját magát, csak Isten segítségével, ha lemond saját eszközeiről: a keresztény hit és nem a sztoikus erény révén emelkedhet fel az ember.¹⁴⁰

Mivel Montaigne-re a *keresztény szemlélet* is hatással volt, talán nem felesleges a szókratészi-platóni halál-felfogás lényegét összefoglaló négy pontot a keresztény szemlélet szempontjából is átgondolni, röviden rámutatva a hasonlóságokra és a különbségekre. (1) A kereszténységben nem az észbeli belátáson, a tudáson van az elsődleges hangsúly, hanem a *hiten*, a ráció csak ez után következhet. Itt ezért nem csak a filozófusok érthetik meg, hanem az örökkévaló Isten felé forduló *valamennyi embernek* szól az üzenet, hogy a haláltól nem kell félni (ha jó életet élünk). A *felkészülésnek*, a halál folyamatos tudatosításának („memento mori”) a keresztények számára is meghatározó jelentősége van. (2) A *halhatatlanság* hirdetése a kereszténység egyik legfőbb tanítása. Vannak azonban eltérések a platóni szemlélethez képest. A halált a kereszténységben az áteredő bűn miatti büntetésként fogják fel, a *reményt Krisztus* megváltó halála és *feltámadása* hordozza. A platóni felfogástól eltérően a kereszténységben nem a lélek, hanem *az ember egészének* halhatatlanságáról van szó (továbbá nem tételezik azt, hogy a lélek már a születésünk előtt is létezett). (3) Ahogy a Platón által leírt mítoszokban jutalomban részesülnek a túlvilágon azok, akik jól, és büntetést kapnak, akik nem megfelelően éltek, úgy a keresztény felfogás szerint is *az ember földi életén múlik* a túlvilági sorsa: az üdvözülés vagy az elkárhozás. Ez az erényes életre és a bűnök kerülésére sarkallja a híveket, arra, hogy akár az életük

¹³⁷ *Esszék* II. XII. 174-180. o. Az engedelmisségről és az egyszerűségről: I. m. 174-175., 186. o. A keresztény vallás is elítéli a kíváncsiságot: Isten az együgyűeket választotta ki, hogy titkaira megtanítsanak minket, hitünk nem elmélkedésünkből fakad, hanem Isten ajándéka és „inkább tudatlanságunk, mint tudományunk révén vagyunk az isteni tudás tudói” I. m. 187., 189-190. o.

¹³⁸ Szókratészről lásd: I. m. 187-188, 190., 200-201. o. Szókratész azért lehet eszmény, mert „legjobb tanítása a tudatlanság tanítása volt”, de Montaigne arról is ír, hogy Szókratész minden tudományt elutasított, kivéve azt, ami az erkölcsöket és az életet taglalta, beszélgetőtársait önvizsgálatra vette rá. Szókratész persze nem a természetes tudatlanságot hirdette (erre a kérdésre visszatérek a halál-probléma kapcsán). Montaigne az előző fejezetben (II. XI.) is megkülönbözteti a természetes jósgától az annál nemesebb erényes (tehát az ész által megfékezett, irányított) cselekedeteket: sokszor tudatlanságból cselekszik valaki helyesen, mert fel sem fogja a helyzetben rejlő nehézségeket, de ez nem azonos az erénnyel, Szókratész és Cato esetében sem a természetes jósgáról van szó, hanem lelküket a filozófia előírásainak hosszú gyakorlásával tették erényessé. *Esszék* II. XI. 101-105. o.

¹³⁹ *Esszék* II. XII. 192-202. o.

¹⁴⁰ Uo. 314. o., vö. Seneca: *Természettudományos vizsgálódások* I. Bevezetés, 5. „Milyen megveendő dolog az ember, ha nem emelkedik az emberi fölé.” 504. o.

arán is kitartsanak jézusi úton (illetve, hogy az egyházi előírásokat kövessék, amelyek sokszor éppen az Evangéliumokkal voltak nehezen összeegyeztethetők: lásd pl. a keresztes háborúkat, amelyek ilyen alapon nem támaszthatók alá). A remény hirdetése mellett a keresztényeknél a *félelemkeltés*, a bűnök miatti túlvilági büntetés részletezése is hangsúlyos volt, főként a középkorban. (4) Aki a *jézusi tanításnak* megfelelő (Isten és a felebarátok felé forduló) életre törekedett, annak nem kell félnie a túlvilágtól, ezért *könnyű halála* lesz. Mivel teljesen büntelen élet nincs, ezért a kereszténységben nagy szerepe van a halál bekövetkezése előtt az utolsó kenet szentségének (gyónás és bűnbocsánat kérése, feloldozás).¹⁴¹

4.1. Montaigne a halállal kapcsolatos filozófiai felkészülésről

Montaigne az *Esszék* Első könyv XIV. fejezetének elején Epiktétosz – a sztoikusok egyik alapelvét összefoglaló – megállapítására utal: nem a dolgok, hanem a dolgokról alkotott fogalmaik bántják az embereket (Epiktétosznál pontosan: „Nem a tények zavarják az embereket, hanem a tényekről alkotott vélemények.”, Montaigne ezt a mondatot felvésette könyvtárának mennyezetgerendájára).¹⁴² Láttuk, hogy Senecánál is gyakran megjelent az a gondolat, amelyet Montaigne kifejt Epiktétosz nyomán: a rossznak (halál, fájdalom), vagy éppen a jónak mondott (gazdagság) dolgoknak csak a képzelet tulajdonít ilyen minőséget, ezt megváltoztathatjuk.¹⁴³ Montaigne számos példával nyilvánvalóvá teszi, hogy sokan egyáltalán nem félnek a haláltól, vannak, akik bátran viselkednek haláluk előtt, tréfálkoznak kivégzésükre várva, vagy éppen valamilyen „nézetük” bizonyul erősebbnek, mint az élethez való ragaszkodás, néhány embert pedig kifejezetten a halálvágy jellemez (de ugyanígy a fájdalomhoz is sokféleképpen viszonyulnak az emberek).¹⁴⁴

Az Első könyv XX. fejezetének címe: *Bölcsekedni annyi, mint megtanulni meghalni*, és kezdő sorában Montaigne Cicero vonatkozó gondolatára utal a *Tusculumi eszmecsere*-ből.¹⁴⁵ A filozófia azért felkészülés a halálra – írja Montaigne a fent bemutatott tradícióhoz kapcsolódva – mert egyrészt lelkünket az elmélkedés kivonja belőlünk és ez némiképp a halál iskolája, másrészt a világ bölcsessége ahhoz segít hozzá, hogy megtanuljunk nem félni a haláltól.¹⁴⁶ E fejezetben Seneca szemléletéhez hasonló megállapításokat olvashatunk a halállal kapcsolatban. Megtalálhatjuk a Seneca kapcsán már tárgyalt „új életszakaszba lépés, mint halál” gondolatot: amikor meghal bennünk az ifjúság (ekkor a virágzó létből a fájdalmas, gyötrő létbe lépünk át), sokkalta durvább halál, mint az öregség halála, hiszen a rosszleútból a nemlétebe átlépni nem olyan nehéz.¹⁴⁷ Az *ember törekenységét* többször kiemeli Montaigne: a halál, bármit is teszünk, egyformán közel van hozzánk, „senki sem törekenyebb, senki sem biztosabb a holnapjában a másiknál” – idézi Seneca

¹⁴¹ A platóni és a keresztény halál-felfogás hasonlóságairól és különbségeiről lásd: Csejtej Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról* (Pallas Stúdió - Attraktor, Bp., 2002) 19-23. o.

¹⁴² *Esszék* I. XIV. 55. o., és 1. lábjegyzet, illetve Epiktétosz: *Kézikönyvecske* V. 32. o.

¹⁴³ A dolgok helyes felfogásán alapul a hozzájuk való helyes viszony kialakítása. I. m. 55. o., 75. o. Montaigne Seneca XCVIII. levelére utal. A 14. fejezetben még további erkölcsi levelekre épít Montaigne, továbbá *A gondviselésről* és *A lelki nyugalomról* című művekre, lásd az idézett kiadásban a XIV. fejezethez fűzött lábjegyzeteket. Némely párhuzamokra még visszatérünk.

¹⁴⁴ A halállal kapcsolatos különböző felfogásokról lásd Montaigne: i. m. 55-60. o.

¹⁴⁵ *Esszék* I. XX., 92. o., illetve Cicero: *Tusculumi eszmecsere* I. 30., 48. o.

¹⁴⁶ *Esszék* I. XX 92. o.

¹⁴⁷ I. m. 104. o.

XCI. levelének gondolatát.¹⁴⁸ A *Raymond Sebond mentségében* az ember és az állatok jellemzőinek összehasonlításakor is kijelenti Montaigne, hogy nincs olyan állat, amely sebezhetőbb volna az embernél.¹⁴⁹ Az Első könyv XX. fejezetében továbbá részletesen olvashatunk a *halál váratlanságáról* is, arról, hogy a halál bármilyen életkorban és sokféle módon meglephet bennünket, a halál elkerülhetetlen.¹⁵⁰ A fejezet legfontosabb gondolata, hogy *foglalkoznunk kell a halállal*, fel kell készülnünk rá, szemben azokkal (ez a „köznépre” jellemző), akik távol tartják maguktól a halál gondolatát. Montaigne ezt „állati butaságnak” nevezi: az ilyen embereket óriási kétségbeesés gyűri le, amikor kénytelenek szembenézni egy közeli hozzátartozójuk halálával. Ezért tanácsosabb foglalkozni a halállal, mint elfedni azt: „Fosszuk meg idegenségétől, gyakoroljuk, szokjunk hozzá, máson se járjon az eszünk, mint a halálon”.¹⁵¹ Montaigne azt állítja magáról, hogy ezt teszi, sőt már ifjúkorában is gyakran elmélkedett a halálon.¹⁵² Itt lényegében a figyelem és a meditáció sztoikus lelkigyakorlatainak alkalmazásáról van szó. Montaigne a fejezetben továbbá Lucretius *A természetéről* című művének természet-monológját parafraezálja. A monológból részben olyan gondolatokat emel ki, amelyeket a sztoikusok is elfogadnának, így azt, hogy a halál *része a mindenség rendjének*, hogy az *élet milyensége* és nem hossza számít, és aki kihasználta azt, az elégedetten távozik, aki nem, annak pedig mit számít, ha elveszíti, továbbá szembe kell néznünk azzal, hogy minden pillanatban ezrek halnak meg.¹⁵³ Montaigne a monológba Senecától vett idézeteket, sztoikus gondolatokat is beleszúr: egyszerre indulunk a halál és az élet felé, *amíg életben vagyunk, a halálban vagyunk*, illetve az élet nem jó és nem rossz, csupán ezeknek a lehetőségét jelenti.¹⁵⁴ Montaigne persze epikureus gondolatokat is átvesz Lucretiustól, a dolgok állandó ismétlődésére utal: ha végigjártasszunk a szerepünket, ugyanezt kezdhethetnénk előlről, de helyet kell engedni másnak, mint ahogy mi is helyet kaptunk, illetve ahogy „semmi” a születés előtti végtelen idő, úgy a halál utáni végtelen idő is az.¹⁵⁵ Ugyanakkor az a megállapítás, miszerint a *halál nem érint bennünket* sem élve, sem holtan, már összeegyeztethetetlen a halálra való felkészülés fontosságának hirdetésével, amely a fejezet alapgondolata, de ahogy korábban láttuk, maga Lucretius sem teljesen koherensen képviseli ezt az álláspont-

¹⁴⁸ I. m. 100. o., Seneca: *Erkölcsei levelek* XCI. 16., 435. o.

¹⁴⁹ *Esszék* II. XII. 145. o. Egy apró féreg is képes elpusztítani egy császárt.

¹⁵⁰ *Esszék* I. XX. 95-97., illetve 99. o., vö. Seneca: *Erkölcsei levelek* XXVI. 7., 174. o., a halál elkerülhetetlenségéről: Montaigne i. m. 105. o.

¹⁵¹ I. m. 98. o.

¹⁵² I. m. 99-100. o.

¹⁵³ I. m. 106-107., 109-110. o. A „mindenség rendjével” és azzal kapcsolatban, hogy minden pillanatban sokan halnak meg (és születnek) Montaigne Lucretius művének II. fejezetéből idéz, nem a III. fejezetben található természet-monológból. Vö. Lucretius i. m. II. 76., 79. sor, 48. o., illetve 578-580. sor, 61. o., az élet hasznosságával-haszontalanságával kapcsolatban vö. Lucretius i. m. III. 935., 938-939. sor, 102. o.

¹⁵⁴ Montaigne i. m. 106-107. o. Montaigne Seneca *Őrjöngő Hercules* c. darabjából idéz (III. 874.), illetve ugyanez a gondolat: Seneca: *Erkölcsei levelek* CXX. 18., 589. o. illetve lásd „a halál felé haladunk” gondolat kapcsán korábban idézett leveleket. Montaigne idézi még: IC. 12., 493. o. (az általam hivatkozott kiadás lábjegyzetében véletlenül elírták a Seneca-levél számozását: Montaigne i. m. 59. lábjegyzet), illetve a későbbiekben (110. o.) utal más erkölcsi levelekre is (XCI és az XCIII.).

¹⁵⁵ Montaigne i. m. 107-108., Lucretius i. m. III. 1078., 941-942. sor, 105., 102. o. (Az idézés sorrendjében.) Ehhez hasonlót olvashatunk sztoikus szerzőknél is, pl. Marcus Aureliusnál. Vö. Marcus Aurelius: *Elmélkedések* X. 27., 152. o. „A színjáték ugyanaz, csak a szereplők mások!”. A születésünk előtti és halálunk utáni végtelen időről: Lucretius i. m. III. 969-970. sor és a következő sorok, amelyekre Montaigne már csak utal, i. m. 103. o.

tot.¹⁵⁶ Montaigne *ellentmondásba kerül* önmagával, és a fejezet zárása, a földművesek halállal kapcsolatos bátorságának kiemelése is a felkészülés jelentőségét kérdőjelezi meg (problémásnak tartja Montaigne a halál előtti „elvárt” viselkedést is, erre a későbbiekben visszatérek). Ez a kettősség – filozófiai felkészülés kontra természetesség – jelen van a halállal kapcsolatos esszéikben, de a III. kötet végén Montaigne már kifejezetten elutasítja a halálra való filozófiai felkészülést.

Senecához hasonlóan Montaigne is utal *a halál pillanat-jellegére* (I. XIV., II. VI., III. XII.), és kiemeli, hogy nem is magától a haláltól, hanem közeledésétől (a haldoklástól) tartunk.¹⁵⁷ Máshol nyilvánvalóvá teszi, hogy magától a haláltól is félünk és kevesen képesek ezzel szembenézni, szükségük van valamiféle reményre, vigasztaló gondolatra (lásd erről lent). Montaigne elismeri, hogy *a halál közelének elviselése nem könnyű* (nem utolsósorban a halált félelmetesnek mutató rítusok miatt), még azoknak sem, akik felkészültek a halálra, hiszen egyszerre kell szembenéznünk életünk végével, és akár borzasztó szenvedéseket kiállni. De azt is írja, hogy a természet átsegít ezen is bennünket, hiszen ha az egészség megromlása miatt és nem hirtelen következik be a halál, akkor kialakul bennünk valamilyen természetes életmegvetés.¹⁵⁸ Montaigne elfogadja, hogy *a fájdalom* valóban létezésünk leggonoszabb kísérőjelensége, de rajtunk múlik, hogy miként viseljük el: ha megszüntetni nem is tudjuk, erejét gyengíthetjük a megfelelő lelki hozzáállással, illetve erényekről tehetünk tanúbizonyságot. Montaigne is hangsúlyozza – Ciceróra hivatkozva –, azt a Senecánál is gyakran olvasható epikureus eredetű gondolatot, hogy a heves fájdalom rövid, a hosszantartó pedig enyhe.¹⁵⁹ Másrészt azt is kiemeli, hogy a halálra sem csak elmélkedéssel készülhetünk, hiszen valamiféle, ha nem is teljes, tapasztalatot is szerezhethetünk róla: az alvás képességét, illetve az eszméletvesztéssel járó betegségeket, baleseteket említi, és leírja saját lovasbalesetét, ami megmutatta neki a halál ábrázatát és megbékítette vele.¹⁶⁰ Tehát a halálra egyrészt a filozófiai elmélkedéssel kell készülünk (hogy el tudjuk fogadni életünk végességét), másrészt a természet is segít bennünket a haldoklás során (valamiféle tapasztalatot szerezhethetünk korábban is a halál közelségéről, illetve a nagy fájdalom nem tart sokáig, és természetes életmegvetés lesz úrrá rajtunk).

¹⁵⁶ Montaigne i. m. 109. o., Lucretius III. 923-924. sor., 102. o. De azok az idézetek, amelyek a halál utáni életet vonják kétségbe szintén problémásak sztoikus szempontból, ahol ez csak az egyik lehetséges alternatíva, a keresztény felfogással pedig teljesen összeegyeztethetetlenek. Montaigne i. m. 108. o., Lucretius i. m. III. 1088-1089., 882-884. sor., 106., 101. o. Montaigne még idéz néhány sort Lucretiustól, amelyeket itt külön nem említettem meg, illetve más fejezetekben is hivatkozik *A természetéről* című műre.

¹⁵⁷ *Esszék* I. XIV., 61. o (itt továbbá a halál pillanat-jellegével kapcsolatos gondolatokat idéz barátja, Étienne de la Boétie, illetve Ovidius írásaiból), illetve II. VI. 50. o., III. XII. 296. o.

¹⁵⁸ *Esszék* I. XX. 103-104. o.

¹⁵⁹ A fájdalomról lásd: *Esszék* I. XIV. 61-69. o. Montaigne Cicero *A legfőbb jóról és rosszról* című művét idézi. Seneca: *A gondviselésről* című írásának fent hivatkozott gondolatára utal Montaigne a fájdalomról írva: ez kell ahhoz, hogy nagyra tartsunk olyan erényeket, mint a vitézség, a lelkierő, a nagylelkűség és az elszántság. *Esszék* I. XIV., 62. o. „Az erény vágyik a veszélyre”: Seneca: *A gondviselésről* IV. 4. A *Raymond Sebond* *mentségében* (II. XII.) a fájdalom-érzés mint embervoltunk szempontjából meghatározó tulajdonság jelenik meg: ha valaki kiirtaná a fájdalom ismeretét, egyúttal a vágy ismeretét is kiirtaná, és végül az embert semmisítené meg. Montaigne II. XII. 181. o. Montaigne Cicero *Tusculumi eszmecsere* című műve alapján idézi Krantor gondolatát arról, hogy a fájdalomnélküliség ára: durvaság a lélekben, tompultság a testben. Cicero: i. m. III. 6., 119. o.

¹⁶⁰ *Esszék* II. VI. 48-56. o.

4.2. Montaigne a reményről és a halhatatlanságról

Montaigne utal arra (II. XIII.), hogy sokan még azok közül is, akik látszólag bátran halnak meg, valójában azért viselkednek így, mert a halál küszöbén sem képesek elhinni azt, hogy tényleg eljött az utolsó órájuk, az „elfedés” (ezt a szót persze nem használja Montaigne) ilyenkor is általános: nem úgy gondolnak magukra, mint egyre a sok közül, elképzelhetetlennek tartják a halálukat.¹⁶¹ De aki elfogadja, hogy meghal, az sem képes úgy szembenézni vele, mint Szókratész (ő hétköznapi arccal bizalmaskodott a halállal), mivel az emberek valamilyen *vigasztaló gondolattal* terelik el a figyelmüket (III. IV.): „egy jobb élet ígérete, vagy a gyerekeink kiválóságába vetett remény, vagy nevünk eljövendő dicsősége, vagy a megszabadulás e földi élet bajaitól, vagy a halálunkat okozókra leselkedő bosszú.”¹⁶² A *halhatatlanság reménye* fontos vigasztaló gondolat. Az Első kötet XX. fejezetében, ahol arról van szó, hogy miért nem kell félni a haláltól, találjuk a megállapítást: a halál egy másik élet kezdete.¹⁶³ Platónra utalva írja Montaigne a *Raymond Sebond mentségében*, hogy kevés az olyan istentagadó ember, akit a fenyegető vég ne készítetne az isteni hatalom elismerésére, az öregség és a betegség az eljövendő büntetés-től való rettegést is felerősíti az ilyen emberekben és ez új hittel tölti el őket.¹⁶⁴ E fejezetben Montaigne részletesen foglalkozik a lélekkel, a lélek és a test viszonyával, illetve a lélek halhatatlanságával kapcsolatos, egymásnak is ellentmondó filozófiai nézetekkel. Montaigne szerint a filozófusok azt hangsúlyozzák, hogy a lélek halandó, vagy halhathatatlan, és ekkor jobb sorsa lesz, azt az opciót, hogy rosszabb sors vár rá, inkább a költőkre hagyják. Valóban, az említett két lehetőségről ír Seneca is, Platónnál a harmadikként említett opció is jelen van. Montaigne szerint a halhatatlanság hirdetésének alapvetően morális okai vannak.¹⁶⁵ *Az ember* mindenáron arra törekszik, hogy meghosszabbítsa a létét (a név dicsősége is erre szolgál ebben a világban), *mindenben reményt, vigasztalást keres*. A lélek halhatatlanságáról azonban csak *ingatag vélemények* vannak (amelyeket a halhatatlanság állapotáról szóló mesékkel egészítettek ki), ezek inkább ígéretetek, mint bizonyítékok, idézi Montaigne Senecát és Cicerót. El kell ismernünk, hogy *a halhatatlanságot az emberi ész képtelen igazolni*, hogy igazságát Istennek köszönhetjük, így csak *hihetünk* benne (és ahogy már szó volt róla – bár ezt Montaigne nem említi – a kereszténység nem csupán a lélek halhatatlanságát hirdeti).¹⁶⁶

¹⁶¹ *Esszék* II. XIII., 315-316. o

¹⁶² *Esszék* III. IV. 51-54. o., idézet: 53. o.

¹⁶³ *Esszék* I. XX. 105. o.

¹⁶⁴ *Esszék* II. XII. 125-126. o. Vö. Platón: *Törvények* 888c, 376-377. o., *Állam* 330d-331a, 376e-380c, 58., 146-154. o.

¹⁶⁵ Egyrészt a dicsőség hiú reményeinek alátámasztására szolgál, másrészt hasznos, ha azt hiszik a bűnösök, hogy haláluk után mindenképpen utoléri őket a büntetés. Montaigne: i. m. 252, 254. o., vö. Platón: *Törvények* 904e-905c.

¹⁶⁶ Montaigne: i. m. 253-258. o, vö. Cicero: *Tusculumi eszmecsere*, I. 16., 29-30. o., Seneca: *Erkölcsei levelek* CII. 2., 505. o. A lélekvándorlás tanával és azt cáfoló nézetekkel is foglalkozik Montaigne. Néhány oldallal korábban pedig cáfolja Platón azon álláspontját is, miszerint a tanulás nem más mint visszaemlékezés (és ezért a lelkünk már korábban is létezett), mivel csak arra emlékszünk, amit megtanultunk, továbbá a lelkünk befogadja a hazugságot is, ha arra nevelik. I. m. 248-249. o.

4.3. A halállal való szembenézés következményei Montaigne-nél

4.3.1. Az erényes élet és a természetes élvezetek

Montaigne az *Esszék* Első könyvének XX. fejezetében a halállal való szembenézésből adódó, Senecánál is olvasható gondolatokat fogalmaz meg: fontos a tevékeny élet, feladatunk teljesítése, de semmit sem szabad hosszú távra terveznünk, illetve (lásd a már hivatkozott természet-monológot) az élet értéke nem hosszúságában, hanem használatában van, így élt sokáig az, aki keveset élt.¹⁶⁷ Montaigne ugyan az erényes élet prioritását hangsúlyozza, de nem mindenben ért egyet a sztoikus felfogással, pl. azt állítja, hogy az erény gyönyör, „kék” (ez nem is kifejezetten epikureista nézet, bár ahhoz áll közelebb, főként, mert Montaigne szerint ez kell a nyugalomhoz, ami nélkül minden más élvezet lehetetlen, lásd lent, persze Epikurosnál a zavartalanság állapota jelenti a legfőbb gyönyört). Az erény mindennél nagyobb, isteni, tökéletes, élvezetet jelöl, már a keresése is kellemes, a másik élvezet (amit általában élvezetnek nevezünk) csupán alsóbbrendű kék. Az első fajta kék feltétele is a másodiknak, hiszen az erényes ember megveti a halált, és ez biztosítja az élet lágy *nyugalmát*, „tisztá és édes hajlandóságot kelt” az élet iránt, ami minden más kék élvezetének feltétele.¹⁶⁸ A *Raymond Sebond mentségében* kritizálja Ciceró és Seneca azon nézetét, hogy az erényességet az ember magának köszönheti és ezt nem isteni ajándéknak tekintik.¹⁶⁹ Montaigne több esszében elutasítja a becsvágyat, a hírvágyat, illetve nyilvánvalóvá teszi, hogy nem mások jó véleményének elnyerésére, hanem a jó lelkiismeretre kell törekedni és a *saját belső mércénknek* kell megfelelni.¹⁷⁰ Senecához hasonlóan nem tartja elfogadhatónak a kegyetlenséget, amit a legvégletesebb véteknek nevez.¹⁷¹ Szintén az erényes élet elsődlegességét hangsúlyozza Montaigne *A tapasztalatról* (III. XIII.) című esszéjében, amely a halálról való filozofálást elutasító *Az arcvonásokról* után következő fejezet, az *Esszék* zárása: „Erényeink megalkotása a dolgunk, nem könyvek megalkotása, és nem csatákat és tartományokat kell megnyernünk, hanem a rendet és nyugalmat önmagunk vezérléséhez.”¹⁷² Itt számos olyan, a korábbi esszékben is említett életelvet leír Montaigne, amelyek Seneca gondolataival párhuzamba állíthatók (a pillanat megélésének fontossága, a mértékletességre, a középbe való törekvés). De a test megvetéséről nincs szó, inkább *a test és a lélek összhangjának* megteremtése a cél, mivel a természetes, testi élvezeteknek is megvan a helye az életben (a mérséklet nem ellenlábasa, hanem szabályozója, illetve fűszere a kéknek).¹⁷³ Montaigne a „közönséges és embe-

¹⁶⁷ *Esszék* I. XX. 101-102., 109. o. Azt kívánom – írja Montaigne –, „hogy a halál káposztaültetés közben érjen, de se miatta, se félbehagyott kertem miatt ne fájjon a fejem.” I. m. 102. o.

¹⁶⁸ U. o. 92-93. o. *Az ifjabb Cató*ról című esszéjében Montaigne korát otromba századnak nevezi, ahol az erények nem hogy tettekben, de még képzeletben sincsenek jelen: aki látszólag erényesen cselekszik, azt is valamilyen más ok készíti erre, pl. a haszon, a dicsőség, a félelem, megszokás, pedig a valóban erényes ember pusztán az erényért önmagáért cselekszik. *Esszék* I. XXXVII., 262-263. o., erről továbbá: *Esszék* III. IX. 233-234. o.

¹⁶⁹ *Esszék* II. XII. 177. o. Vö. Seneca: *Erkölcsei levelek* LIII. 11-12., 238-239. o.

¹⁷⁰ *Esszék* III. II. 24. o., III. IX. 190. o., a becsvágy elutasítása: III. X. 263-267. o.

¹⁷¹ *Esszék* II. XI. 110-117. o. Montaigne az állatokkal szembeni kegyetlenséget is elutasítja, sőt bizonyos tiszteletet kell tanúsítanunk a „fákkal és növényekkel” szemben is, más élőlények és az ember között van valami „kölesönös elkötelezettség”. I. m. 116. o. Egy másik esszéjében elítéli Amerika meghódítóinak az őslakosokkal szembeni embertelen tetteit. III. VI. 141-148. o.

¹⁷² *Esszék* III. XIII. 360. o.

¹⁷³ I. m. 360., 364-365. o. (a pillanat megélése, vö. pl. Seneca *Erkölcsei levelek* I. 2., 101. o., továbbá *Az élet rövidségéről* fent hivatkozott részeit az idő elfecsérléséről, ebből a műből idéz ilyen

ri mintához” igazodó életet tartja a legjobbnak, a jó élethez éppen nem az istenivé válásra való törekvés (tapasztalata szerint a földöntúli vélekedések és a földalatti erkölcsök összefüggésben állhatnak), hanem emberségünk beismerése és a létünkben való öröm vezet el bennünket.¹⁷⁴ Fogadjuk el az alapvető emberi szükségleteket és ne akarjunk többet élni, mint amennyi megadatott számunkra, inkább azzal kell törődnünk, hogy kihasználjuk életidőnket, hogy értelmesen, kedvvel, tevékenykedve éljünk.¹⁷⁵

4.3.2. Montaigne a halál szabadságáról és a gyászról

Montaigne Lucretius művére utaló természet-monológjában olvashatjuk (I. könyv, XX. fejezet, ez a gondolat így nincs benne az eredeti műben), hogy a természet „középutat” vár el az embertől, azt, hogy se az élettől, se a haláltól ne futamodjon meg, ezért kevert bele mindkettőbe édeset és keserűt is.¹⁷⁶ Ugyanakkor Seneca XXVI. levelének már idézett gondolatával Montaigne is egyetért: a meghalni tudás mindenfajta alávetettségtől, kényszertől megszabadít.¹⁷⁷ A halál „igazi és végső szabadság”, ha nem félünk meghalni, akkor fügét mutathatunk az erőszaknak, a jogtiprásnak.¹⁷⁸ Az *Esszék* Második könyv III. fejezetének (*Egy Keosz-szigeti szokás*) alaptémája az öngyilkosság. Ebben az esszében először az elsősorban sztoikusok által képviselt, az öngyilkosságot elfogadó életminőség-felfogás melletti, illetve az öngyilkosság elleni legfontosabb érveket veszi sorra Montaigne, majd megvizsgálja az első szemlélethez kapcsolódóan, hogy milyen helyzetek tekintethetők az öngyilkosság elfogadható alapjának. Az *öngyilkosságot támogató* érvek lényegében megegyeznek a Seneca által kifejtett gondolatokkal. Nézzük meg a legfontosabb érveket. Itt is megjelenik az a felfogás, miszerint a méltatlan helyzetek elkerülésének, a szabadság megőrzésének a biztosítéka a halál.¹⁷⁹ Két érvet kifejezetten Seneca alapján fogalmaz meg Montaigne: a bölcs addig él, ameddig kell, és nem ameddig lehet, illetve a természet egy bejáratot adott az élethez, de százezer kijáratot, és itt is olvashatjuk: az élet szolgaság, ha hiányzik belőle a meghalás szabadsága (Seneca a meghalás erényéről írt).¹⁸⁰

vonatkozásban Montaigne: III. X., 244. o., vö. Seneca *Az élet rövidegéről* III. 1., 239-240. o.); 363. o. (a középpel kapcsolatban Montaigne Seneca XXXIX. 4. levelére utal, i. m. 201. o.), 363., 367. o. (a mértékletes testi élvezetek elfogadhatóságáról lásd még pl. III. V. 122. o.)

¹⁷⁴ I. m. 368-369. o.

¹⁷⁵ I. m. 364-366. o. „Azokhoz illik kiváltképpen, hogy ne szegje kedvüket a halál gondolata, akik kedvvel élnek.” I. m. 365. o.

¹⁷⁶ *Esszék* I. XX. 110. o.

¹⁷⁷ I. m. 99. o., vö. Seneca XXVI. 10. 174. o.

¹⁷⁸ Montaigne i. m. 105. o.

¹⁷⁹ *Esszék* II. III., 24. o.

¹⁸⁰ U. o., 24-25. o., vö. Seneca: *Erkölcsei levelek* LXX. 4., 14., 296., 299. o. Senecánál: „számtalan kijáratot”. Ezt a gondolatot megtaláljuk Seneca: *Föníciai nők* című művében is, amelyet Montaigne idéz is (i. m. 25. o.), illetve szintén ebből a műből idéz egy szereplőt az öngyilkosság elleni érvekről írva (ez férfiatlan, i. m. 27. o.). A meghalás erényével kapcsolatban lásd: Seneca: *Erkölcsei levelek* LXXVII. 15. 339. Montaigne további érveket sorol fel az öngyilkosság mellett: teljesen mindegy, hogy az ember végez magával, vagy elszenved a véget, ez mindenképpen „az ő napja”; „A leginkább önkéntes halál a legszebb.”; „Isten szabad kezet ad, amikor olyan állapotba helyez minket, hogy jobb meghalunk, mint élnünk.” Montaigne i. m. 25. o. A gyógyítás során használt beavatkozások és egy megfelelő vágással előidézett halál, mint teljes gyógyulás közti párhuzamot vö. Seneca: *Erkölcsei levelek* LXX. 16., 299. o. Ciceróra hivatkozva fogalmazza meg azt a sztoikus gondolatot Montaigne, hogy a természethez illő módon a bölcs akkor távozik az életből, amikor az még örömmel teljes. I. m. 25. o. Továbbá: az öngyilkos nem sérti meg a gyilkosok elleni törvénye-

Az öngyilkosság ellen felhozott érvek közül Montaigne elsőként a keresztény életfelfogást említi (de ehhez hasonló gondolatot találunk Platón *Phaidónjában* is), miszerint Isten nem pusztán önmagunkért, hanem az ő dicsőségére és másokért küldött ide minket, csak ő veheti el az életünket.¹⁸¹ Mivel az országunknak is születünk, társadalmi szempontból az öngyilkos emberölést követ el.¹⁸² Ezen és a másik világon is büntetést kap az öngyilkos (a túlvilági büntetés kapcsán Vergilius *Aeneisét* idézi Montaigne, az evilági büntetés a holttesttel való bánásmódra vonatkozhat, Platón *Törvények* című művére tett későbbi utalás ide kapcsolható: végtisztesség nélkül kell eltemetni azt, aki gyávasága, gyengesége miatt lett öngyilkos).¹⁸³ Ezekén túl további öngyilkosság elleni érvekről is olvashatunk.¹⁸⁴

Montaigne Senecához hasonlóan az öngyilkosságot bizonyos esetekben elfogadók táborához tartozik. De mikor tekinthető jogosnak ez a megoldás? Montaigne megvizsgálja a lehetséges okokat, illetve olyan nemzeteket is sorol, ahol törvényes lehetőség van az öngyilkosságra, pl. Keosz szigetén Sextus Pompeus azt tapasztalta, hogy egy idős nő, még megfelelő testi-szellemi állapotban választotta az öngyilkosságot, egy közösségi rítus keretében, ami ott a méltó eltávozás módját jelenti.¹⁸⁵ Montaigne végül úgy véli, hogy az öngyilkosság elfogadható indítékát az elviselhetetlen fájdalom és a gonoszabb halál (ennek elkerülése) jelenti.¹⁸⁶ Egy másik fejezetben elismerő sorokat olvashatunk a férjükkal együtt, vagy éppen azoknak utat mutatva a halált választó feleségekről, többek között Paulináról, Seneca feleségéről, aki végül – szándékai ellenére – életben maradt. Tacitus alapján Seneca halálát is leírja Montaigne, illetve hosszan idézi – a fent említett –

ket, ahogy a rablónak sem lehet tekinteni azt, aki saját erszényét metszi meg. Montaigne i. m. 26. o.

¹⁸¹ U. o. Ez az érv jelenik meg továbbá az öncsonkítás vonatkozásában: II. 12., 217. o. Platón: *Phaidónja* mellett Szent Ágoston: *Isten városáról* és Cicero „Scipió álma” című művére is utal (Montaigne II. III. 11. lábjegyzet). De Senecánál is megtaláljuk, hogy a bölcsesség bizonyos hirdetői szerint az öngyilkosság istentelenség, Seneca természetesen cáfolja ezt: *Erkölcsei levelek* LXX. 14. 298-299. o.

¹⁸² Montaigne: i. m. u. o.

¹⁸³ Montaigne: i. m. 26., 28. o. Montaigne a *Törvényekre* hivatkozva sorolja fel, hogy Platón szerint milyen esetekben elfogadható az öngyilkosság. Platón: *Törvények* 873d, 358. o. Itt valóban azt olvashatjuk, ahogy már említettük, hogy az öngyilkosság csak akkor elvetendő, ha erélytelenségből és férfiatlan gyávaságból fakad.

¹⁸⁴ A Montaigne által tárgyalt további érvek az öngyilkosság ellen: nagyobb állhatatosság kell a lánc megszokásához, mint elszakításához; az „eleven erényt” semmilyen körülmény nem készíti megfutamodásra; gyakran a halálfélelem vezet a halálhoz (pl. akik a halálfélelem miatt megutálják az életet); neveléses vélekedés, hogy létünk megvetendő, hiszen önmagunkat vesszük semmibe ezzel (az önmegvetés egyetlen más lénynél sem tapasztalható); problémás, ha azért követjük el az öngyilkosságot, mert szabadulni akarunk az élet bajaitól, hiszen a nyugalom nincs mivel megízlelni. Montaigne: i. m. 27-29. o. A halálfélelem miatti életutálat kapcsán Montaigne Lucretius *A természetéről* című művéből idéz, i. m. III. 79-82. sor, 80-81. o.

¹⁸⁵ Montaigne i. m. 29-39. o. A vizsgált okok: a reménytelen helyzet (de a változások miatt nehéz megítélni, hogy melyik helyzet reménytelen, Senecát is idézi: volt olyan ember, aki túlélte a neki szánt hóhért); a betegség (súlyos – az értelmet kikezdő – betegség, szintén Seneca alapján); a „kínosabb”, megalázóbb halál elkerülése; a gyötrelmes élet (zsarnokság, szegény, az ellenség dicsőségének csökkentése); a remény, a túlvilági élet vágya (volt aki a *Phaidón* hatására követett el öngyilkosságot). Seneca XIII. leveléből (11., 131. o.) idéz Montaigne a reménytelen helyzetek nehéz megítélésével kapcsolatban. Az értelmet kikezdő betegséggel kapcsolatban vö. Seneca: *Erkölcsei levelek* LVIII. 35-36., 256. o.

¹⁸⁶ Montaigne i. m. 38-39. o. A *Raymond Sebond mentségében* a tudatlanságról írva utal arra Montaigne, hogy a filozófia általánosan egyetért abban, hogy ha nem tudjuk elviselni, vesszünk véget az életünknek (itt többek között az észbeli képességek csökkenése miatti önkéntes halálról van szó). *Esszék* II. XII. 184-186. o.

CIV. erkölcsi levelet, miszerint vannak helyzetek, amikor hiába akarnánk meghalni, az életet kell választani, akár kínok árán is, mert szükség van ránk.¹⁸⁷

Montaigne a gyász kérdésével keveset foglalkozik. *A figyelem eltereléséről* (III. IV.) című esszéjében arról ír, hogy egy hölgyet próbált megvigasztalni gyászában, de nem alkalmazta azokat a módszereket, amelyeket „a filozófia javasol vigasztalásul”, hanem egyszerűen megpróbálta elterelni a hölgy figyelmét bánatáról, ha ez nem is bizonyult tartós gyógymódnak. Montaigne azt is kiemeli, hogy a hölgy valóban szenvedett, nem az általában jellemző mesterkélt és szertartásos gyászról volt szó esetében.¹⁸⁸ Másutt nyilvánvalóvá teszi, hogy fontosnak tartja az *elhunytak emlékének ápolását* (apja emlékét is gyakran felidézi) és úgy látja, hogy a *hála* ilyenkor mutatkozik meg igazán, amikor már nem nyugtázható: „Akik kiérdemelték barátságomat és elismerésemet, egy percre sem veszítik el attól, hogy nincsenek többé”.¹⁸⁹

4.4. A könnyű halál

Senecához hasonlóan Montaigne is a meghalni tudás alappéldáiként említi több ízben Szókratészt és Catót, de kettejük közül Szókratész halálát tartja szebbnek.¹⁹⁰ Montaigne szerint ugyanakkor kevesek képesek Szókratészhez vagy Catóhoz hasonlóan bátran szembenézni haláluk közeledtével (magát sem sorolja ide), éppen ezért jobbnak tartja a *hirtelen*, mint a lassú halált, illetve a *harcban elszenvedett* halált, mint az ágyban, otthoni körülmények között bekövetkező halált.¹⁹¹ Ezt lehet úgy érteni, hogy azért kívánatosabb a gyors halál, mert az emberek nem készülnek fel megfelelően a halálra, illetve a *természetes meghalást* különbözőképpen *megnehezítjük*. Montaigne a haldoklót körülvevő emberek reakcióit elviselhetetlennek tartja. Úgy látja (I. XX.), hogy sokkal kevésbé ijesztő a harctéri halál, mint otthoni, ahol a *haldoklót rémület veszi körül*: „merőben új életforma, anyák, asszonyok, gyermekek siránkozása, megilletődött, megdöbben emberek látogatása, sápadt, kisírt szemű szolgák sürgése, lefüggönyözött szoba, égő gyertyák, orvosok és papok ostroma ágyunk körül”.¹⁹² Seneca XXIV. levelének félelemmel kapcsolatos gondolatát alapul véve írja Montaigne, hogy a dolgokat *meg kell fosztani álarcuktól*, és kiderül

¹⁸⁷ *Esszék* II. XXXV. 470-477. o. vö. Seneca: *Erkölcsi levelek* CIV. 2-6., 514-515. o.

¹⁸⁸ *Esszék* III. IV. 49-50. o.

¹⁸⁹ *Esszék* III. IX. 237. o.

¹⁹⁰ Montaigne szerint Cato halála tragikusabb és ajzottabb, de Szókratészé valamiképpen szebb. *Esszék* II. XI. 103-105. o. *Az ifjabb Catóról* című esszéjében (I. XXXVII.) Montaigne védelmébe veszi Catót, aki egyes vádak szerint nem pusztán erényességéből vetett véget az életének, hanem Caesartól való félelmében, vagy nagyravágyásból: öt költő (Martialis, Manilius, Lucanus, Horatius, Vergilius) sorait idézi Cato nagyszerűségéről. *Esszék* I. XXXVII. 264-266. o.

¹⁹¹ Arról, hogy jobbnak tartja a hirtelen halált, mint a lassú halált, illetve az ütközetben elszenvedett halált, mint az otthoni halált: *Esszék* I. XX. 111. o., II. XIII., 319. o., Montaigne itt Caesar és Plinius – aki szerint ez az emberi élet legfőbb boldogsága – megállapításaira utal, továbbá: III. IX. 208-209. o., III. XII., 297. o. (itt ismét Caesarra utal), III. XIII. 347. o. Aki csatában hal meg, az nem vizsgálgatja előtte a halált, mert a elragadja a harc heve. III. IV. 52-53. o. Montaigne elismeri, hogy őt sem jellemzi az „a megvető erély”, hogy mindegy lenne neki, miként éri a halál, ami valóban csak egy pillanat, de akkora a súlya, hogy több napot adna az életéből, ha megválaszthatná a módját (azokat a módokat választaná, amelyeket képzelete enyhébbnek tart). *Esszék* III. IX. 216. o., 222. o. A természetes halálok közül az elgyengülést tartja enyhének, az erőszakosok közül pl. szívesebben halna meg úgy, hogy karddal sebzik meg, mint, hogy szakállas puskával, szívesebben inná ki a Szókratész méregpoharát, semmint, hogy ledöfje magát Catóhoz hasonlóan. Lásd: 222. o. Arról is ír, hogy szívesen lenne Velencében végső gyengeségében. I. m. 220. o.

¹⁹² *Esszék* I. XX. 111. o.

számunkra, hogy nincs is mitől félnünk: ha a halállal kapcsolatos álarcot lefejtjük – most ez a haldoklót körülvevő rémületet jelenti –, akkor azt a halált találjuk alatta, „amelyen nemrégiben egy szolga vagy együgyű szobalány félelem nélkül átesett.”¹⁹³ Másol (III. IV.) Montaigne arról ír, hogy betegsége alatt közel került a halálhoz, és bár közömbösen tekintette, amikor egészében, egyetemesen fogta fel, viszont azt tapasztalta, hogy *a részletek*, a kis jelentőségű dolgok *megnehezítik a távozást*: pl. egy kutya, egy könyv elvesztése, a szobainas könnyei, egy ismerős kéz érintése.¹⁹⁴ A halál társas esemény volta tehát Montaigne szerint *a halál elfedéséhez* járulhat hozzá: a haláltól magától nem kellene félnünk, ami nehezzé teszi az eltávozást, az éppen a haldoklóra a környezete által rakott teher: az ő félelmük, szomorúságuk, vagy éppen színlelésük. Ezt emeli ki Montaigne ismét *A hiúságról* című esszéjében (III. IX.), ahol arról ír, hogy *a magányos halált* tartja jónak (az „összeszedett, nyugodt és magányos” halált), hiszen ennél kevésbé visszataszító természetes cselekedeteinket is visszahúzódva végezzük el. Esetleg, ahogy születésünk-kor egy tudós asszonyra van szükség, úgy az életünk végén *egy tudós férfi segítségét* kellene igénybe vennünk az ilyenkor szokásos teendők ellátására: az egyik helyen Montaigne azt írja, hogy ez egy barát legyen, másutt, hogy idegent fizessünk meg ebből a célból.¹⁹⁵

5. A halálról való filozófiai elméletek feleslegessége?

5.1. Montaigne módosított felfogása a halál és a filozófia kapcsolatáról

A természetes folyamatok „segítségét” és a halálról való elméletek fontosságát egyaránt hangsúlyozza Montaigne a Harmadik Könyv XII. fejezetéig. A *Raymond Sebond* mentségében Montaigne megkérdőjelezi, hogy a több tudás feltétlenül jobb életet eredményez, és azt írja, hogy az ösvérhajcsár és az atléta sokkal kevésbé tartanak a fájdalomtól és a haláltól, mint a tudomány emberei, hiszen az ismeretek nem enyhítik, inkább kiélesítik a bajok érzékelését. A képzelet megelőlegezi a problémákat, míg egy földműves csak akkor foglalkozik a bajjal, amikor elszenvedti azt.¹⁹⁶ Ugyanakkor az esszé elején Montaigne arról ír, hogy bár a hit képes egyedül megragadni a keresztény vallás misztériumait, és be kell látnunk az emberi tudás korlátozottságát, de ez nem jelenti azt, hogy ne kellene az Istentől kapott értelmünket a hitünk szolgálatába állítani és megjegyzi: „Ha az örök boldogság nagy ígéreteit olyan tekintélytől kapnánk, mint egy filozófiai elmélet, nem borzadnánk úgy a haláltól, mint most.”¹⁹⁷ A későbbi esszéjében szintén találhatunk a halálra való elméleti felkészülés fontosságáról szóló szövegrészeket (lásd pl. III. VI., III.

¹⁹³ Seneca a „szeretteiket, a megszokott arcokat s játszótársaikat” álarcban megpillantó gyermek félelmére utal, Montaigne a pajtásaitól megijedő gyermekre. Montaigne I. 20., 111. o., Seneca: *Erkölcsei levelek* XXIV. 13., 167. o.

¹⁹⁴ *Esszék* III. IV. 57. o.

¹⁹⁵ *Esszék* III. IX. 215-220. A 216. oldalon azt olvashatjuk, hogy egy barátot béreljünk fel, a 217. oldalon pedig azt, hogy egy idegennek fizessünk. A pestisjárványról írva Montaigne megjegyzi, hogy az ilyen halál nem tűnik a legrosszabbnak. gyors, fájdalommentes, „az általános helyzet vigasszal szolgál, se gyász, se szertartásosság, se tolongás”. *Esszék* III. XII. 293. o.

¹⁹⁶ *Esszék* II. XII. 178. o.

¹⁹⁷ I. m. 120-124., idézet: 124. o.

IX.).¹⁹⁸ Ugyanakkor az utóbbi fejezetben Petronius és Tigellinus halálát állítja példaként Montaigne az olvasó elé, akik nem filozofálva, hanem hétköznapi, kellemes tevékenységek közepette fejezték be az életüket: ez olyan halál, amely jó azoknak, akik se nem boldok, se nem bölcsek.¹⁹⁹

Az arcvonásokról című esszé (III. XII.) egyik fő témája a filozófia és a halál kapcsolata, azonban itt Montaigne radikálisan más álláspontot képvisel, mint az Első kötet XX. fejezetében, hiszen megkérdőjelezi a halálról való filozofálás, az ilyen tárgyú filozófiai művek tanulmányozásának és általában a halálra való felkészülés fontosságát és az egyszerű, természetes halál eszményét fogalmazza meg. Ahogy említettük, Montaigne már korábban is utalt a természetesség jelentőségére, de ez nem járt együtt a halállal való előzetes foglalkozás elutasításával: egyaránt hirdette a filozófiai felkészülés hasznosságát, és azt, hogy a természet-közeli, egyszerű emberek enélkül is méltó módon tudnak meghalni (lásd: I. XIV., I. XX., II. XII.).²⁰⁰ De találhatunk arra is példát, amikor ez utóbbi állítást kifejezetten cáfolja: a köznép „állati butaságáról” ír: azok, akik a halál megemlégtetésétől is félnek, nem tudják méltó módon elviselni a halált.²⁰¹ Továbbá a témával kapcsolatos esszék pozitív példái elsősorban olyan emberek, akik filozófus módjára, tehát felkészülten fogadták a halált, akik a haldoklásuk során is a tapasztaltszerzésre, a halál „megízlelésére” vágytak: a sokszor hivatkozott Szókratész vagy Cato mellett Montaigne ide sorolja Pomponius Atticust, Kleanthészt, Marcellinust (II. XIII.), Canius Juliust (II. VI.) és Senecát (II. XXXV.).²⁰²

Ahogy az emberi tudás kritikáját adó, már többször említett esszéjében (*Raymond Sebond mentsége*) Szókratészre példaként hivatkozott Montaigne, úgy a halálról való filozofálást elutasító fejezet is Szókratész dicséretével indul. Azért nem ellentmondásos ez Montaigne szerint, mert Szókratészre éppen a természetesség, az egyszerűség volt jellemző: mindenki számára érthető volt, úgy beszélt, mint egy paraszt; következtetései és hasonlatai a hétköznapi cselekedeteken alapultak; nem hiú képzelgéseket, hanem az életet szolgáló előírásokat kínált nekünk (visszahozta a bölcsességet az égből); mindig egy és

¹⁹⁸ A Harmadik könyv VI. fejezetében arról ír Montaigne, hogy a nép tévesen a „fél a haláltól” kifejezést használja azzal kapcsolatban, aki elképzeleli a halált, mivel a veszély figyelembevételével ellenkezője az ijedelemnek és az előrelátás helyénvaló a jó és a rossz dolgok esetében is. *Esszék* III. VI. 130. o. A IX. fejezetben a polgárháború kapcsán szintén a halálra való felkészülés fontosságáról beszél, arról, hogy igyekszik bizalmas viszonyba kerülni a meghalással. III. IX. 208-209. o. Ugyanitt az utazásról elmélkedve a szeretteinktől távoli és magányos halál előnyeit emeli ki Montaigne, de a felkészülés fontosságát továbbra is hangoztatja, hiszen kiemeli, hogy alig szál meg olyan helyen, ahol ne fordulna meg a fejében, hogy volna-e kedve ott haldokolni, illetve, amikor megbetegszik, akkor mindig felveszi az utolsó szentségeket. U. o. 215-220. o.

¹⁹⁹ *Esszék* III. IX. 222-223. o.

²⁰⁰ Ez az Első könyv XIV. fejezetében is megjelent, amikor arról ír Montaigne, hogy a nép egyszerű fiai, akikre szegénnyel és gyötrellemmel teljes halál (nyilván: halálbüntetés) vár, sokszor magabiztosan, fesztelenül, félelmet nem mutatva viselkednek, mint Szókratész. *Esszék* I. XIV. 56. o. A XX. fejezetben írja Montaigne: bátrabban viseli a halált a „földműves és a szegényebbje, mint mások”, illetve a halál félelmetes álarcától való megfosztása kapcsán a szolga és a szobalány példáját emeli ki, akik félelem nélkül estek át a halálon. I. XX. 111. o., lásd ehhez még: II. XII. 178. o.

²⁰¹ *Esszék* I. XX. 95., 98. o. „Járnak-kelnek, lovagolnak, táncolnak, a halálról semmi hír. Mindez szép. Ám ha azután lecsap rájuk, vagy asszonyukra, gyermekeikre, barátaikra, mikor ilyen ellazultak és fedetlenek, micsoda fejvesztett rémület, micsoda szenvedés, micsoda jajgatás, micsoda düh, micsoda kétségbeesés gyűri le őket?” I. m. 98. o.

²⁰² *Esszék* II. XIII. 320-321. (Marcellinus példáját Senecától veszi), II. VI., 49. o., II. XXXV., 475. o.

ugyanaz volt. Cato viszont már nem lehet követendő példa mesterkéltége miatt: Montaigne összeveti Cato lelki emelkedettségét Szókratész egészséges és vidám lelkével.²⁰³ A *Szókratész védőbeszéde* lényegét összefoglalva Montaigne úgy látja, hogy Szókratész a természet tiszta és egyszerű befolyását, tudatlanságát képviseli: nem fél a haláltól, hiszen akik félnek tőle, azt feltételezik, hogy ismerik.²⁰⁴ A mértéktelen tudásvágyat, a „kölcsonzött” tudást el kell utasítanunk, ha a görög filozófust követjük: „Szókratész is arra tanít, hogy ami kell, az bennünk van, megtalálásának és használatának módjával együtt. ... Szálljunk magunkba: meg fogjuk találni a természet igazi érveit a halál ellen, amelyek leginkább szolgálatunkra lehetnek a szükségben; ezeknek köszönhető, hogy egy paraszt és egész népek éppoly állhatatosak a meghalásban, mint egy filozófus.”²⁰⁵ Itt Montaigne még arra a kettősségre utal, amit korábban is képviselt: a filozófia útján és a természetet követve is részünk lehet a méltó halálban. Azonban az előbbi lehetőséget, a halálról való előzetes elmélkedést a következő mondatokban már kifejezetten elveti, mivel úgy véli, hogy a tudomány sokszor kifejezetten árt, mert a kellemetlenségek súlyosságát még jobban a képzeletünkbe vési (ezáltal gyógyítás címén megmérgez), vagy csak egyszerűen haszontalanok a halállal foglalkozó filozófiai művek („furfangok”-nak, „megtévesztő, szószátyár ravaszkodás”-nak nevezi ezeket). Cicero *Tusculumi eszmecseréitől* is csak a nyelve gazdagodott, de valódi segítséget nem kapott.²⁰⁶ Elitélően idézi e műből, hogy „a filozófusok egész élete felkészülés a halálra”, amely gondolatra még egyetértően hivatkozott az Első könyv XX. fejezetében.²⁰⁷ Montaigne szerint *egy paraszt* sokkal bölcsebben viszonyul a halálhoz, és ezáltal *közelebb van Szókratészhez*, mint az, aki filozófiai elmélkedésekkel vértezi föl magát a halál ellen. A természettől elszakadt észhasználat, a vélekedések sokasága okozza azt, hogy olyasmitől is tartunk, amitől nem kellene, mint ahogy az állatok sem félnek a haláltól. Az természetes, hogy félünk a fájdalomtól, de a halálfélelem már cseppet sem az, hiszen a természet nem ültethette belénk a halálfélelmet, mert a természet rendjében a halál a gyarapodás, a megújulás szolgálatában áll: ezt az epikureus gondolatot egy Lucretiustól vett idézettel nyomatékosítja Montaigne.²⁰⁸ Felfogása *az epikureizmushoz* áll a legközelebb (ahogy láttuk bizonyos epikureus elemek mindig jelen voltak Montaigne felfogásában), de Epikurosz szerint is végig kell gondolni a halál kérdését, bár csak azért, hogy nyilvánvalóvá váljon számunkra, hogy a halál nem érint bennünket. A parasztok az étellel és nem a halállal foglalkoznak Montaigne szerint, de nem filozófiai belátások következményeképpen, hanem mert nem távolodtak el annyira az állati léttől, tudatlanságuk erény. A természet arra tanít, hogy csak akkor foglalkozzunk a halállal, amikor meghalunk, a paraszt sem elmélkedik előzetesen arról, hogy milyen magabiztosságot fog tanúsítani a halállal szemben, csak akkor gondol rá, amikor haldoklik, gyógyírra és vigasztalásra is csak ekkor van szüksége. A köznép lelke tudatlansága miatt „mozdíthatatlan”, és ez az amit a filozófia is célként tűzött ki, csak éppen a filozófia által ajánlott módszer, a halállal való foglalkozás nem ezt segíti elő: „a többség számára a halálra való készülődés több kint okozott, mint elszenvedése maga”, Arisztotelészt (aki itt nyilván a filozófusokat szimbolizálja) a halál kétszeresen nyomasztja, „egyszer önmagá-

²⁰³ *Esszék* III. XII. 280-281. o.

²⁰⁴ I. m. 298-300. o.

²⁰⁵ I. m. 282-283. o.

²⁰⁶ I. m. 283. o.

²⁰⁷ I. m. 297. o.

²⁰⁸ I. m. 300. o., vö. Lucretius *A természetről* II. 75-76. sor, 48. o.

ban, és egyszer a hosszú készülődés okán”.²⁰⁹ Nem probléma, ha nem készültünk fel a halál közeledtének elviselésére, és ilyen értelemben nem tudunk meghalni, – Montaigne átveszi Senecától a halál közelinek és küszöbének megkülönböztetését – hiszen a természet halálunk küszöbén majd elég útmutatással lát el bennünket.²¹⁰ De a legjobb halál a legkevésbé előrelátott halál – ahogy láttuk, Montaigne a filozófiai felkészülés fontosságát hirdetve is a hirtelen halált tartotta a legjobb halálnak, most a halállal való foglalkozást elutasítva, ezt méginkább hirdetheti.²¹¹ Montaigne további *érvei a halálról való filozofálás ellen*: ha nem tudunk élni, akkor igazságtalan az élettől elérő formát adni a végnek, ha tudunk állhatatosan és nyugodtan élni, tudni fogunk ugyanígy meghalni; a halál vége, de nem célja az életnek, az életnek önmaga céljává és értelmévé kell válnia; azzal kell foglalkoznunk, hogyan éljünk, a meghalni tudás csupán egyik, jelentéktelenebb vonatkozása az élni tudásnak.²¹² Viszont azt is írja ugyanebben az esszében Montaigne, hogy már csak egyedül a halálról számolna be szívesen, ha szöszátyárnak találná távozóban: a haladoklás során való tapasztalatszerzésre és ezek továbbadására törekvés a korábbi példák alapján is a filozófus módján való meghalás alapvető jellemzője.²¹³

Montaigne a tudomány mértéktelenségének kritikája kapcsán az *Arcvonásokban* Seneca CIV. levelére is utal, illetve a latin filozófustól származó, a bajokra, a halálra való felkészülésre intő és ezt elutasító idézeteket állít szembe, persze utóbbiakban – bár Montaigne nem ezt sugallja – csupán a negatív gondolatok, a félelem hiábavalóságáról ír Seneca.²¹⁴ Hogy Seneca a halálra való felkészülés hirdetője volt, azt nehezen lehetne tagadni, és néhány oldallal korábban maga Montaigne kifejezetten Seneca felkészülését említi, amelyet „erőlködésnek”, „verejtékes igyekezetnek” nevez: kétségbe is vonná hírnevét, ha nem úgy viselte volna magát a halálakor, ahogy – tehát Montaigne-nek mégis el kell ismernie, hogy a filozófus képes lehet a jó halálra (mint ahogy ezt korábban is számos példával igazolta).²¹⁵ Azt Seneca is megfogalmazza, hogy csak a halálunkkor derül ki, tudunk-e meghalni, hiszen a művelt beszéd nem mutatja meg a lélek igazi erejét.²¹⁶ Montaigne erre a gondolatra építve mondja az Első könyv XIX. fejezetében, hogy ez a napok napja, ami megítél minden más napot: sok embert látott, aki halálával egész életét jó vagy rossz hírbe hozta, és amikor megítéli valakinek az életét, mindig megnézi, hogyan halt

²⁰⁹ I. m. 294-298., 300-301 o. idézetek: 296. és 297. o.

²¹⁰ I. m. 296-297. o. A halál közeledtével megszülető elszántság kapcsán a gyáván küzdő, de legyőzöttként a nyakát az ellenfelének bátran odatartó gladiátor példáját veszi át Senecától Montaigne. Vö. Seneca: *Erkölcsei levelek* XXX. 8., 183. o.

²¹¹ Montaigne: i. m. 297. o. Ugyanúgy Caesarra utal, mint korábban.

²¹² I. m. 297. o.

²¹³ I. m. 303. o.

²¹⁴ A tudomány mértéktelenségéről: I. m. 282. Vö. Seneca *Erkölcsei levelek* CVI. 12., 525. o. Montaigne: i. m. 295. o. Vö. Seneca *Erkölcsei levelek* XCI. 8., 433. o., illetve CVII. 4., 526-527. o. A felkészülés mellett idézi ezeket az erkölcsi leveket Montaigne, a felkészülés ellen pedig szintén idéz Seneca leveleiből az eredeti kontextusból kiragadott mondatokat: *Erkölcsei levelek* XXIV. 1., 2. 165. o., illetve LXXIV. 4-5., 315. o. Az előbbi levélben Seneca éppen a felkészülés fontosságáról ír Luciliusnak: képzelje el, hogy mindenképpen bekövetkezik, amitől fél, és akkor belátja, hogy ez nem nagy horderejű vagy nem tart soká. De a másik levélben sem a felkészülés hiábavalóságáról olvashatunk, hanem arról, hogy a félelmünket akkor tudjuk megszüntetni, ha az erkölcsi jó megvalósításával foglalkozunk és nem az esetleges dolgokkal.

²¹⁵ I. m. 283. o. Montaigne szerint Seneca gyakori felindulásai zabolátlanságra és forróvérűségre utalnak: az írásaiból von le következtetést a lelki alkatáról, és ennek jogosságát éppen Seneca alapján (*Erkölcsei levelek* CXV. 2., 562-563. o., CXIV. 3., 556. o.) magyarázza (tehát a saját szavait fordítja ellene).

²¹⁶ Seneca: *Erkölcsei levelek* XXVI. 5-7., 173-174. o.

meg, és ő is arra törekszik, hogy jól – azaz nyugodtan és csöndesen – haljon meg.²¹⁷ E szerint az utolsó órákban tanúsított viselkedés felülírhatja egy adott ember életének egész addigi erkölcsi megítélését. A Második könyv XI. fejezetében éppen ellenkezőleg, a halált az élet milyensége felől értelmezi: e szerint mindenkinek úgy kell meghalnia, ahogy élt, mivel nem válunk mássá a meghaláshoz.²¹⁸ Ezt erősíti meg az *Arcvonásokban* is, ahogy láttuk.

Az *Esszék* utolsó fejezetében (*A tapasztalatról*) Montaigne ismét a „tudatlanság”, a természetes megfontoltság és az önismeret fontosságát emeli ki a mesterkelt filozófiai eszmefuttatásokkal szemben.²¹⁹ Montaigne a betegséget a halálra való természetes felkészülésként értelmezi, kritizálja az orvosi „okoskodást”, az orvosok szerepének pozitívumát csak abban látja, hogy apránként elvágják pácienseiket az élet gyakorlásától, nyilván azért, mert ezzel a természetes felkészülést segítik.²²⁰ Az orvostudomány mesterséges beavatkozásaival szemben inkább a természet működésére való ráhagyatkozást ajánlja Montaigne és annak elfogadását, hogy a betegség, az öregség és a halál elkerülhetetlenül együtt jár az életünkkel. Itt ismét a természetes és a filozófiai felkészülés együttes fontossága jelenik meg: a betegség a halálra való reflexióra készítet bennünket, és a halál elfogadása hozzásegíthet ahhoz, hogy a betegséget is jobban viseljük. A halál természetességével kapcsolatos filozófiai gondolatokat olvashatunk ismét: ne bánkódjunk olyasmi miatt, ami mindenkivel megtörténik (Seneca XCI. erkölcsi levele alapján); „nem azért halsz meg, mert beteg vagy; azért halsz meg, mert élsz” (Seneca LXXVIII. erkölcsi levele alapján); a halál megjelenik már akkor, amikor még előre haladunk (minden gyarapodásunk végső soron veszteség – írja Seneca a *Marcia vigasztalásában*).²²¹ Montaigne reméli, hogy a halála „igaz és természetes lesz”.²²²

5.2. A halál elfedésének módjai

A fentiek egy lehetséges értelmezéseként akár háromféle halál-viszonyról is beszélhetünk: a *magasabb civilizációs szinten lévő* emberek, a *filozófusok* és az *egyszerű köznép* halálhoz való viszonyáról. Az első csoportba tartozókra egyértelműen jellemző a halál elfedése: nem foglalkoznak a halállal, és amikor a közelébe kerülnek, akkor sem tudnak mit kezdeni vele, mert a kulturális szokások elfedik a halál valódi arcát (félelmetesnek mutatják azt), és így lehetetlenné teszik a méltó halált. A filozófusok ugyan foglalkoznak a halállal, felkészülnek rá, de ez természetellenes igyekezet, hiszen az élettel kell foglal-

²¹⁷ *Esszék* I. 19. 90-91. o.

²¹⁸ „És ha valaki egy gyenge élethez kapcsolódó, látszatra erős halálra hivatkozik, azt tartom, hogy az valamely gyenge és az életéhez illő ok következménye volt.” *Esszék* II. 11., 104. o.

²¹⁹ *Esszék* III. XIII. 319-324. o. A gondolkodók többet foglalkoznak az értelmezések értelmezésével, mint a dolgok értelmezésével, több könyv szól könyvekről, mint bármilyen más tárgyról. I. m. 315. o.

²²⁰ I. m. 334-336., 342. o.

²²¹ I. m. 338, 341-342., 353. o. Vö. Seneca: *Erkölcsi levelek* XCI. 15., 435. o., LXXVIII. 6., 341-342. o., illetve *Marcia vigasztalása* XXI. 6-7., 37. o.

²²² Montaigne: i. m. 353. o. Újra hangoztatja, hogy jobb csatában meghalni, mint ágyban, betegség miatt, de azt is kiemeli Platón *Timaiosza* alapján, hogy az legenyhébb halál, amely az öregség miatt következik be. I. m. 347-353. o.

kozni és nem a halállal, és az előzetes elmélkedés nem jelent semmiféle valódi segítséget a halál küszöbén (illetve olykor pont a halálfélelmet erősíti fel). Az egyszerű emberek a mindennapokban nem foglalkoznak a halállal, csak amikor már elkerülhetetlen, de akkor méltó módon viselik a haldoklást, ők azok, akik tudnak meghalni.

Philippe Ariès úgy véli, hogy a középkorban az európai ember halállal szembeni attitűdje félúton volt valahol a passzív belenyugvás és a misztikus bizalom között. A halálban a Sors mutatkozik meg, a haldokló elfogadja a halált egy szokásszerű, nyilvános rítus keretében.²²³ Ariès szerint a 18. század elejétől az embereket elfogta az a kísértés, hogy kitolják haláluk időpontját, törődni kezdtek egészségükkel: az orvostudományhoz fordultak. A 19. században a halál rítusa még semmit sem változott, de elkezdik megfosztani drámaiságától, és a haldoklót környezete egyre inkább „megkíméli”, megpróbálja leplezni állapota súlyosságát, megtéve az első lépéseket a halál „eltüntetése” felé. Norbert Elias vitatkozik Ariès megállapításaival és úgy véli, hogy a középkori halál általánosságban nem volt nyugodt (pestisjárványok, erőszak, stb.), az emberek féltek a gyakran fájdalmas haldoklástól és sokan rettegtek a halál utáni büntetéstől, a pokoltól. Azt elfogadja Elias, hogy a halál kendőzetlenebb, szinte mindenütt jelen lévő volt (összehasonlítva a mai nyugati kultúrával), és ténylegesen társas eseményként a nyilvánosság előtt zajlott a haldoklás. *A többi ember jelenléte* vigaszt jelenthetett, de ez attól függött, hogy ezek az emberek hogyan viselkedtek, miként viszonyultak a haldoklóhoz.²²⁴ Elias a halál nyilvánosságának, mindennapiságának „eltüntetését”, a haldokló elszigetelését *egy civilizációs folyamat részeként* értelmezi, amelynek jellemzője, hogy az emberi élet animális, elematáris vonatkozásait, amelyek veszélyt jelenthetnek az egyén és a társadalom számára, a társas élet kulisszái mögé rejtik, differenciáltabb módon veszik körül társadalmi és lelkiismereti szabályokkal. Az emberek egyre jobban eltüntetik, elfojtják mindazt ami „állati”, ami közönséges, fokozódik az önkontroll kényszere, megváltozik a szégyen-, illetve a feszélyezettségküszöb. Elias fő művében részletesen vizsgálja a 16. és a 18. század között a nyugati laikus felső réteg vonatkozásában megfigyelhető viselkedésváltozást, pontosabban a civilizált viselkedés mércéjének átalakulását (ez tetten érhető többek között az étkezési szokásokban, a szexualitáshoz való viszony tekintetében és az erőszakkal kapcsolatban, ekkor alakulnak ki az állami erőszak-monopóliumok).²²⁵ Ugyanakkor arra is rámutat Elias, hogy a halállal való szembenézés minden korszakban nehéz volt az emberek számára, mindig szükségük volt valamiféle vigaszra, kialakultak a *kollektív halhatatlansági fantáziák*: a halálról való „kellemetlen tudás és az azt elfedő fantáziák tehát valószínűleg az evolúció ugyanazon órájának szülöttei” (a szerző szerint, korábban a kollektív, ma inkább az *egyéni fantáziáknak* van szerepe: az egyén halhatatlannak gondolja magát, akit nem érint a halál).²²⁶ Ariès-vel szemben tehát Elias nem idealizálja a középkori ember halálhoz való viszonyát. Abban egyetért a két szerző, hogy a haldoklás egyre inkább veszít társas esemény jellegéből, tabutémává válik a halál. Elias szerint ez a civilizációs eltüntetési folyamat már a 16. században megkezdődik és a 20. századra elvezet a haldokló magányosságához, az elszigetelt, kórházi halálhoz, amikor a hozzátartozók sem tudják

²²³ Philippe Ariès: *Gyermek, család, halál* (fordította: Csákos Mihály, Szapor Judit, Gondolat, Bp., 1987) 411. o.

²²⁴ Norbert Elias: *A haldoklók magányossága* (fordította: Glavina Zsuzsa, Helikon Kiadó, Bp., 2000) 19-27. o.

²²⁵ Vö. Norbert Elias: *A civilizáció folyamata* (fordította: Berényi Gábor, Gondolat Kiadó, 2004), illetve *A haldoklók magányossága* 17. o.

²²⁶ *A haldoklók magányossága* 45. o.

megfelelően kifejezni szeretetüket és a vallás is keveseknek nyújt valódi vigaszt (esetleg az egyéni halhatatlansági, túlvilági életre vonatkozó fantáziák pótolhatják ezt).

Seneca és Montaigne alapján *kibővíthetjük* az „elfedés” Elias által adott fogalmának jelentéstartományát: a kollektív és egyéni *halhatatlansági fantáziák* és *a halál mindennapi életből való eltüntetése* mellett ide sorolhatjuk akár a halállal kapcsolatos (bizonyos) *rítusokat*, illetve a halállal kapcsolatos *filozofálást* (vagy bizonyos módon való filozofálást) is. Ezekből célszerű két külön kategóriát képeznünk: a halál jelenléte a mindennapokban versus eltüntetési folyamatok (a), illetve a halállal kapcsolatos fantáziák, rítusok, filozofálás (b).

a) Az egyéni halandóság megkérdőjelezésének, illetve a halál és a haldokló kulturális kirekesztésének éppen az a célja, hogy távol tartsuk magunktól a halál gondolatát. Ha az utóbbi egy meghatározott civilizációs szinthez kötődő jelenség is, az előbbi *mindig létezett*. Az ókori Rómában és a középkorban, de a reneszánsz korában is (lásd Montaigne korát: polgárháborúk, járványok) a halál igazán mindennapi jelenségnek számított: de mind Seneca, mint Montaigne ír arról, hogy *vannak, akik nem gondolnak a halálra*, amíg megtehetik, illetve nem tudják elképzelni, hogy egyszer ők is meghalnak (Seneca: az emberek magukat és hozzátartozóikat sérthetetlennek tartják, a gyászmenetek látványakor is arra gondolnak, hogy őket ez nem érinti, Montaigne: sokaknak nehezükre esik elhinni haláluk bekövetkezését, még utolsó órájukban is).²²⁷ A *kulturális eltüntetési folyamatok* a reneszánsz időszak vége felé kezdődnek, de ez egy lassú változás, *a halálról való beszéd, a halál ábrázolása még a nyugati kultúra részét képezi*. A halál és a túlvilág a későközépkori művészet alapvető témái, elég, ha csak Dante *Commediájára* gondolunk. Az evilági életet, a szépséget, az embert dicsőítő művek mellett a halál témája is jelen van a reneszánsz művészetben. A 14. századtól jelenik meg a *haláltánc-motívum* az irodalomban és a képzőművészetekben, számos reneszánsz művésznél megtalálhatjuk a haláltánc-ábrázolást. Az 1400-as évektől lesznek népszerűek az *Ars Moriendi* kiadványok, amelyek a haldokló halálra való felkészülését segítő szövegeket és képi ábrázolásokat tartalmaznak, de előzetesen, meditációs célokból is használták ezeket. Az ún. *Ars Moriendi táblák* a nem írástudó haldoklók számára is lehetővé tették a halálra való felkészülést: az öt kép-pár az öt legnagyobb kísértést és félelmet, illetve ezek legyőzését ábrázolja.²²⁸ Az utóbbi képeken az Atya, a Fiú, a Szentlélek, Szűz Mária, az apostolok, a szentek felidézésével próbálják a haldoklóban erősíteni a hitet, az üdvözülés reményét, a szenvedések elviseléséhez szükséges türelmet, alázatot és elősegíteni a földi élettől való elszakadást. A 11. képen a jó halált láthatjuk, a halott arcán a megnyugvás mosolyával. Az *Ars Moriendi táblák* célja már nem a félelemkeltés, hanem *a haldokló megnyugtató* volt.²²⁹ Említhetjük még a végső dolgokról – a halálról, a végső ítéletről, a pokolról és a mennyről – született elmélkedéseket (*quatuor hominum novissima*), ilyen műfajú írások a reneszánsz

²²⁷ Vö. Seneca: *Marcia vigasztalása* IX, 17-19. o. (de ahogy korábban utaltunk rá, ugyanez a gondolat megjelenik máshol is: *Polybius vigasztalása* XI. 1., 87. o, *A lelki nyugalomról* XI. 7-8. 223-224. o. Montaigne: *Esszék* II. XIII. 315. o.

²²⁸ Az öt kísértés és félelem: a hitetlenség kísértése (a túlvilágban való kételkedés: ezt a három filozófus-alak jeleníti meg a képen, de ide tartozik az öngyilkosság kísértése is), az elkövetett bűnök miatt az örök kárhozattól való félelem, a türelmetlenség kísértése (a szenvedés értelmetlensége), az önhiúság és a földi élethez való ragaszkodás kísértése. Lásd erről: Kovács Dénes: *Az „ars moriendi” táblák üzenete*. Kharón. XIV. évf. 2010/4.

²²⁹ Vö. i. m.

időszakában is születtek, és a barokk korban még nagyobb népszerűsége tettek szert.²³⁰ Ugyanakkor a *halál elfedését segítő tendenciák* erősödésére utal Morus Tamás is, aki egy magyar szerző műve alapján készített, 1534-es átiratának előszavában kitér a „keresztényietlen a bátorításra”, amely betegség idején az evilági élet utáni vágyakozással eltéríti az embereket a végső dolgokról való elmélkedéstől.²³¹ Montaigne korának kultúrájában egyszerre van jelen a halál a mindennapokban és indul meg az Elias által leírt kulturális eltüntetési folyamat: pl. Montaigne is ír az „orvosi okoskodásról”, amelyben sokan bíznak (bár ő szkeptikus ezzel kapcsolatban).²³² Lev Tolsztoj a 19. század második felében született írásaiban nagy erővel mutat rá a halál elfedésére a felsőbb társadalmi rétegek vonatkozásában: a *Három halál* úrnője képtelen szembenézni a rá váró halállal, még az utolsó pillanatokban is „menekülni” próbál ez elől; az *Ivan Iljics halálának* főhőse ugyan ismeri azt a szillogizmust, hogy „Kaj ember, az ember halandó, tehát Kaj halandó”, de ezt önmagára már nem vonatkoztatja és nem képes felfogni, miként lehetséges az, hogy haldoklik.²³³

b) A második kategóriába tartozhatnak az elsősorban vallási keretben megjelenő kollektív *halhatatlansági fantáziák*, a halállal kapcsolatos *rítusok* és a halálról való *filozofálás* (ez utóbbiról a következő, 5. 3. pontban lesz részletesebben szó). A feltételes mód itt azért indokolt, mert az előző kategóriával ellentétben, itt nem a halál „eltüntetéséről”, kirekesztéséről van szó, mivel mindezek eredetileg éppen a halál elfogadását és a haldoklás megkönnyítését szolgálják. Azonban valóban kelthetnek félelmet, nyugtalanságot az emberekben és akkor éppen az *ellenkező hatást* váltják ki. Seneca (és a sztoikusok) a *filozófiát* úgy látják, mint ami képes hozzásegíteni az embert a halál elfogadásához, és ezt képviselte Montaigne is, majd változtatott az álláspontján. A *túlvilágról szóló mitikus és vallási elképzelések* a halhatatlanság tételezésével vigaszt nyújtottak az embereknek, de a túlvilági szenvedés lehetőségét is hirdették. A középkori kereszténységre erősen jellemző volt a bűnös élet miatti isteni büntetéstől való *félelem*. Érdekeiknek megfelelően az egyház képviselői fokozták ezt a félelmet, és megmutatták az utat, miként lehet ezt feloldani (bűnbocsánat, vallási rítusok).²³⁴ Montaigne szerint a legtöbben a halál közelségét csak figyelmük elterelésével képesek elviselni, Platónra hivatkozva arról ír, hogy sokan, akik nem hisznek az eljövendő büntetésben, haláluk küszöbén mégis rettegéssel telnek el, és elismerik az isteni hatalmat.²³⁵ A haldoklással kapcsolatos *szokásokat*, és éppen a halál társasságát is a *halál elfedéseként* értelmezi, mert a hozzátartozók reakciói nehezé teszik az élettől való elválást, vagy kifejezetten félelmet keltenek a haldoklóban. Montaigne álláspontja akár értelmezhető Elias koncepciójának megfelelően, e szerint a halál magányosságának hirdetése *az ember elementáris, állati vonatkozásaitól való elfordulást* jelenti, erre utalnak azok a kijelentései, miszerint ennél kevésbé visszataszító természetes cselekvéseink elvégzésekor is félrehúzódunk, illetve undorítóbb a halál, ha ágyban ér, mint

²³⁰ Vö. Szilágyi Mariann: *Az apokalipszis megjelenése és katolikus hagyományai régi irodalmunkban*

http://www.arkadia.pte.hu/magyar/cikkek/szilagyi_apokalipszis

²³¹ Morus *Bátorító párbeszéd* című átiratát idézi: Szilágyi Mariann: i. m.

²³² Vö. *Esszék* III. XIII. 335-336. o.

²³³ Lev Tolsztoj: *Három halál*, illetve *Ivan Iljics halála* (fordította: Szöllősy Klára, In: Lev Tolsztoj: *Bál után. Kisregények és elbeszélések*, Európa, Bp., 1984), idézet: 170. o.

²³⁴ Vö. Elias: *A haldoklók magányossága* 22. o.

²³⁵ *Esszék* II. XII. 125-126. o. Vö. Platón: *Törvények* 888c, illetve *Állam* 330d-331a, 58. o.

ha ütközetben.²³⁶ De máshol meg furcsállja, a szexualitásról írva, hogy ezt a tevékenységet („amelyből lettünk”) szégyelljük, bűnnek tekintjük és korlátozzuk, illetve mindenki kerüli, hogy megszületni lássa az embert, viszont mindenki siet, hogy meghalni lássa.²³⁷ Montaigne éppen az emberi élet *természetes vonatkozásainak elfedését kéri számon*, csak éppen úgy gondolja, hogy problémás, ha az élet kezdetéhez köthető tevékenységeket nyomasztóvá tesszük, kizárjuk a mindennapiságból, míg a halált társas eseményként fogjuk fel, holott itt a magányosság, a többi ember kizárása lenne indokolt. Bár néhol úgy tűnik, mintha Montaigne éppen a halál elfedését, kizárását tartaná jónak, de inkább arról lehet szó, hogy számára a *halál természetességének elfogadása összekapcsolódik a társasság kritikájával*, amely (az ő kultúrájában) minden látszat ellenére éppen a halál elfedéséhez járul hozzá. Montaigne-nél tehát nem a halál magányosságán és a rítusok elutasításán, hanem a *halál természetességén*, „*hétköznapiságán*” van a hangsúly, a természetes élet és halál mellett érvel utolsó két esszéjében is. Montaigne bizonyos rítusokat nem utasít el (utolsó szentségek) és a halál társasságát elsősorban azért kritizálja, mert félelmet kelt a haldoklóban és nagy terhet jelent az őt körülvevőknek is. Petronius és Tigellinus esetében pl. nem volt erről szó, ők leányzók és barátai társaságában, „vigasztaló beszédek nélkül, vég hagyatkozás nélkül, az állhatatosság becsvágyó mutogatása nélkül, a jövőbeli állapotukon való elmélkedés nélkül” fogadták a halált.²³⁸ Az öngyilkosság kérdésével foglalkozó esszéjében – ahogy láttuk –, Montaigne leír egy olyan Keosz szigeteketi rítust, ahol a „boldog véget” választó idős asszony megissza a mérget, amikor úgy érzi, hogy ideje meghalnia: itt is *közösségi és természetes* esemény az életből való távozás.²³⁹ Az „egyszerű” emberek halálhoz való viszonya sem mentes a szokásoktól és rítusoktól, és azt sem lehet kijelenteni, hogy a paraszti lét nem jár együtt a *halálra való reflexiókkal*, hiszen éppen a természetközeli élet következtében ismerhetik fel, hogy a halál a megújulás szolgálatában áll. Montaigne leírja, hogy a parasztok a pestisjárvány idején felhagytak az élet teendőivel és „közönyösen” készültek a halálra, egyedül csak az „iszonyú magánytól” féltek, attól, hogy ők maradnak a végére.²⁴⁰ Az egyszerű emberek halálára éppen *nem a magányosság* volt jellemző.

Tolsztoj említett műveiben ütközteti egymással az egyszerű, a természettől nem eltávolodott emberek és a felsőbb társadalmi rétegek (a halál elfedésével, kiüresedett rítusokkal, haldokló előtti színleléssel jellemezhető) halálhoz való viszonyát. A *Három halálban* a kocsis elfogadja a rá váró halált, sokkal méltóságteljesebben viseli a haldoklását, mint az úrinő, halála előtt is hasznára van másoknak (de a legfenségesebb annak a fának a „halála”, amelyet azért vágnak ki, hogy a kocsis sírjára kereszt kerüljön).²⁴¹ Ivan Iljics is érzi, hogy környezetében mindenki hazudik neki, úgy tesznek, mintha nem élete utolsó időszakát élné, hiszen a haldoklási folyamat „illetlenség”, amit jobb nem észrevenni, egyedül az inas, Geraszim reakciói természetesek, őszinték, de együttérzőek.²⁴² Az utóbbi

²³⁶ *Esszék* III. IX., 219. o., III. XIII., 347. o.

²³⁷ „Nem vagyunk-e nagyon is otrombák, ha otrombának nevezük azt a cselekedetet, amelyből lettünk?”, illetve „Bűnnek tekintjük, hogy vagyunk”. *Esszék* III. V. 105-106. o.

²³⁸ *Esszék* III. IX. 222. o.

²³⁹ *Esszék* II. III. 38-39. o.

²⁴⁰ *Esszék* III. XII. 293-294. o. Montaigne leírja, hogy a parasztok a pestisjárvány alatt a temetéssel foglalkoztak csupán, volt, aki megásta a saját sírját is, sőt néhányan elevenen bele is feküdtek.

²⁴¹ Hasonló szemléletet képvisel Tolsztoj *Holsztomer* (fordította: Szöllősy Klára, In: Lev Tolsztoj: *Bál után. Kisregények és elbeszélések*, Európa, Bp., 1984) című írása is, amelyben egy ló és gazdája történetét ismerhetjük meg.

²⁴² *Ivan Iljics halála* 173-177. o.

kisregényben ugyanakkor az is nyilvánvalóvá válik, hogy a saját halálára irányuló reflexiók éppen ahhoz segíthetik hozzá az embert, hogy jó életet éljen. Ivan Iljics a haldoklása során rádöbben, hogy borzasztó volt az élete, ez először kétségbeesésbe taszítja (három napig üvölt), majd ráébred arra is, hogy még változtathat az életén: ezt meg is teszi, utolsó gesztusaival a körülötte lévőkhöz felé fordul szeretettel, nem akar haldoklásával több szenvedést okozni nekik.

5.3. A szókratészi tudatlanság és a halál

A *filozófia* valóban *jelentheti a halál elfedését*, azáltal, hogy a filozófus lényegtelen problémákat vizsgál és nem szembesül ténylegesen a halál problémájával: vannak, akiknek ez csupán egy elméleti probléma és vannak, akiknek ez az önvizsgálat része, hiszen Montaigne is felsorol több filozófust, akik valóban méltó módon haltak meg (Senecát is ezek között említi). Ahogy a kulturális szokások és a filozófia elősegíthetik a halálhoz való „termékeny” viszonyulást, úgy az *állati tudatlanságra törekvés* az ember számára éppen a *halál elfedését jelentheti*. Hiszen az ember alapvető jellemzője a halál-tudat és kérdésként merülhet fel Montaigne nézetével szemben, hogy nem pont az természetellenes-e, hogy az állati tudatlanság állapotára vágyakozunk. A „felesleges”, mértéktelen tudástól mentes *természetes észhasználathoz* – aminek ideális voltát Montaigne *Az arcvonásokban* és más esszéikben is kiemeli –, éppen hogy *hozzátartozik a halállal való szembenézés*. Szókratész és az egyszerű emberek párhuzama csak akkor áll meg, ha nem az állati tudatlanságot eszményítjük, hanem a természetes észhasználatot, amely reflektál a világra, így a halál kérdésére is, de belátja tudása korlátozott voltát. A delphoi jóslat – miszerint Szókratésznél nincs bölcsőbb – azért bizonyult igaznak, mert Szókratész nem hiszi, hogy tudja azt, amit nem tud, a bölcsnek tartott emberek (akiknek a bölcsességét Szókratész megvizsgálta: az államférfiak, a költők és a kézművesek) viszont valóban nem azok, mert azt hiszik, hogy tudnak valamit, amit nem tudnak. Ez a fajta tudatlanság – ami Platónnál, megkülönböztetve a tudatlanság, az agnoia egyéb fajtáitól az „*amathia*”, tehát az elbizakodottságból fakadó tudatlanság –, nem jellemzi Szókratészt, aki felismerte, hogy nem bölcs, mivel a jóslat azt akarta kifejezni, hogy egyedül az isten bölcs és az „emberi bölcsesség igen keveset avagy semmit nem ér.”²⁴³ Szókratész azonban *nem áll meg a teljes székszisznél*, és azt sem fogadja el vizsgálat nélkül, hogy semmit sem ér az emberi bölcsesség. Tisztában van az ember és isten közötti határvonallal, az emberi tudás korlátozottságával, de kíváncsi arra, hogy hol húzódik ez a határ, mi az, amit tudhatunk: Szókratész *nem bölcs, de keresi a bölcsességet*.²⁴⁴ A *Szókratész védőbeszéde* legtöbbször idézett mondata: „a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet”.²⁴⁵ A vizsgálódás elsősorban önvizsgálatot jelent, önismeretre való törekvést, erre szólít fel a delphoi Apollón-templom felirata: „ismerd meg önmagad”, a mások vizsgálata egyrészt a másik önvizsgálatra való készítése, másrészt a másikon keresztül megvalósított önvizsgálat, az

²⁴³ Platón: *Szókratész védőbeszéde* 21-23, 64-70. o., illetve 66. lábjegyzet, 83. o.

²⁴⁴ Ahogy Mogyoródi Emese is kiemeli: Szókratész vágyakozik a bölcsesség birtoklására, és nem adja fel annak keresését, „*a filozófia szókratészi értelemben a kétely és a hit paradox összjátéka*.” Mogyoródi Emese: *Utószó a Szókratész védőbeszédéhez és az Euthüphrónhoz*, In: Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*, 130-135., idézet: 133. o.

²⁴⁵ Platón i. m. 38a, 103. o.

ember határainak vizsgálata.²⁴⁶ Tehát Szókratészre nem a határ-kérdésektől való elmene-külés, a Montaigne által emlegetet állati tudatlanság eszményítése, a reflexiók nélküli emberi lét hirdetése jellemző, hanem éppen ellenkezőleg: *a határok kutatása, a kérdezés, az önreflexió*. Az amathia-ként értett tudatlanság alternatívája e szerint nem az állati buta-ság, hanem a filozófia, a vizsgálódással eltöltött élet. Így van ez a halál kérdésével is: Szókratész szerint az amathia vétkébe esik, aki fél a haláltól, hiszen azt hiszi, hogy tud valamit, amit nem tud, mert nem tudhatjuk, hogy a halál nem a javak legnagyobbikát jelenti-e az ember számára, azonban az nyilvánvaló, hogy ha az ember jogtalanságot kö-vet el, és nem engedelmeskedik a jobbnak, az rossz és szégyentelen.²⁴⁷ Tehát éppen *a halálra való reflexió által* válik egyértelművé, hogy az igazságot kell választani, akkor is, ha ezért halál vár ránk, ezt erősíti meg az is, hogy Szókratészben nem szólalt meg a „da-imóni hang”, az isteni jeladás, amely mindig ellene szegült, ha olyasmit készült tenni, amelyből baja származhatott volna.²⁴⁸ Szókratész arra is reflektál, hogy mi történhet ve-lünk a halálunk után és a Montaigne által először elfogadott, majd elutasított gondolatot, hogy a filozófia nem más, mint felkészülés és a halálra, Szókratész fogalmazza meg Pla-tón *Phaidónjában*. Tehát ha az állati tudatlanságot eszményítjük és elutasítjuk a halálról való és mindenfajta filozófiai elmélkedést, akkor ezzel az egész szókratészi-platóni ha-gyományt, de mondhatjuk azt is, hogy az egész ókori nyugati filozófiai hagyományt is elutasítjuk és Szókratész semmiképpen nem lehet a hősünk. Montaigne *Az arcvonásokban* adott Szókratész-értelmezése meglehetősen problémás, arról nem is beszélve, hogy az *Esszék* éppen *a szókratészi értelemben vett önvizsgálatként* (illetve önvizsgálatra felszólí-tásként) foghatók fel, amelynek szerzője újra és újra szembesíti magát a halál kérdésével, és a halálról való filozofálást elutasító esszéjében is a halálról filozofál. Szókratész „tu-datlansága” a természetes észhasználat tudatlanságát jelenti, amely távol áll az állati tu-datlanságtól és az amathia értelmében vett tudatlanságtól is.

Barcsi Tamás: Mit jelent megtanulni meghalni? II. Seneca és Montaigne halál-felfogása a modern halál-filozófiák tükrében

1. A halálhoz való viszony a modernitásban

A modernitás során előtérbe kerül a halál *tudományos szemlélete*, amely a halálban csu-pán egy *biológiai tény* lát, és a tudomány egyik fontos feladata az lesz, hogy a halál be-következését minél inkább kitolja. Az *eltűntetési folyamatok felerősödnek*, a 20. század közepére Nyugaton *kulturális tabuvá* válik a halál, amelyről nyilvánosan nem beszélnek (mert nem tudnak mit mondani róla), illetve az embert a halálra emlékeztető képi ábrázo-lások is visszaszorulnak, eltűnnek vagy kiüresednek a halállal kapcsolatos rítusok. A tö-megeknek szóló filmekben és a televíziós sorozatokban ugyan rengeteg haláleset látható, de a halál csupán a szórakoztatás célját szolgáló komolyan nem vehető halálemény-ként (tehát egy történet „kellékeként”) jelenik meg.²⁴⁹ A hírekben (a nyomtatott sajtó

²⁴⁶ Vö. Mogyoródi i. m. u. o.

²⁴⁷ Platón i. m. 29ab, 82-83. o.

²⁴⁸ I. m. 107-108. o.

²⁴⁹ Ez persze nem azt jelenti, hogy nincsenek olyan műalkotások, köztük filmek, amelyek a halál „komolyan vételéhez” (Kierkegaardi értelemben, lásd lent) segítenék hozzá a befogadót, de ezek a magaskultúrához tartozó alkotások, a tömegkulturális termékekre épp ennek ellenkezője jellemző:

viasszaszorulásával napjainkban a televízióban, online felületeken) a legtöbb esetben gyilkosságokkal, katasztrófákkal összefüggésben kerül elő a halál témája, olyan társadalmi vagy technikai problémaként, „kivételes eseményként”, amelynek kiváltó oka megtalálható és így a „kezelhető”, előfordulási valószínűsége csökkenthető (illetve háborús események kapcsán „az elvárt alapnormákat” semmibe vevő barbár cselekedetekkel, vagy az ezzel szembeni fellépés miatt hozott „szükségzerű áldozatokkal” összefüggésben). Az eltüntetési folyamatokkal párhuzamosan lesz egyre inkább *medikalizált és technicizált* esemény a halál. A legtöbben kórházi, klinikai körülmények között halnak meg. Ezekben „elzárják” a társadalomtól a haldoklót, és mivel az orvosok a halált sokszor a gyógyítás kudarcaként fogják fel, addig tartják fenn a páciens életműködését, ameddig lehetséges a rendelkezésre álló technikai eszközökkel, de eközben az emberre is úgy tekintenek, mint ha valamilyen gép lenne. Mindezen jelenségek hátterében többek között az Elias által leírt *civilizációs változás* (az emberi élet természetes, elementáris vonatkozásainak kiküszöbölése) mellett a felvilágosodás korától meghatározó *metafizika-ellenesség* (*demetafizikalizálás*), illetve a kialakuló *tudományos-technikai világszemlélet* áll.²⁵⁰ A halálról a 19-20. században ugyanakkor fontos, a korábbi metafizikai halál-felfogásokhoz képest újszerű *élet- és egzisztenciálfilozófiai* értelmezések születtek. Ezek is meghaladják a szókratészi-platóni, a sztoikus, illetve a keresztény halál-felfogásokat (bár hasonlóságok is feltárhatók), a hagyományos metafizikával szemben fogalmazódnak meg, és alapvető céljuk a halál *tudományos-technikai racionalitáson túli értelmének* és jelentőségének feltárása.²⁵¹ A következőkben néhány ilyen értelmezést állítok párhuzamba a tanulmány I. részének megállapításaival. Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche és Heidegger nézeteinek lényegét világítom meg a korábbiakban vizsgált szempontok alapján, más gondolkodók által megfogalmazott felvetésekre csak rövid utalásokat teszek (de így sem kerül szóba minden fontos elméletalkotó). Nem törekszem tehát az egyes koncepciók kimerítő tárgyalására, hatástörténeti kérdésekbe sem bonyolódhatom (ez és más szerzők érdemi bevonása már szétfeszítené ennek az írásnak a kereteit), így pl. részletesen nem tárom fel, hogy Nietzsche milyen hatást gyakoroltak Montaigne *Esszéi*, de néhány nyilvánvaló gondolati párhuzamra rámutatok. Az eredeti szövegek mellett Csejtei Dezső kitűnő értelmezéseit is figyelembe veszem, olykor kiegészítve vagy módosítva ezeket a felmerülő kérdésekhez kapcsolódóan.

2. Az élet részévé tett és az egzisztenciális viszonyulásként felfogott halál

2.1. A megalkotott életként felfogott saját életen alapuló saját halál

lásd a krimiket, ahol a különleges körülmények között történt gyilkosságot kinyomozza a detektív, tehát racionálisan feltárja a halál okát. Itt nem-mindennapi eseményként jelenik meg a halál, amelynek okai ugyanakkor feltárhatók, ezáltal helyreáll a világ rendje. Más műfajokban (akciófilm, háborús film, horror) éppen a halálesemények tömegszerűsége miatt tűnik komolytalannak a halál, illetve a halál-esemény ábrázolása parodisztikus (az alkotói szándék ellenére, vagy abból következően).

²⁵⁰ Vö. Csejtei i. m. 469-488. o. Csejtei a kiváltó okok közé sorolja a teljesítmény-centrikus kultúrát is.

²⁵¹ Csejtei a halálhoz való viszony kapcsán – Hans Urs von Balthasar felosztását figyelembe véve –, négy korszakot különböztet meg: a mitikus-mágikus, a metafizikai, az egzisztenciális, illetve a tudományos-aufklérista korszakot. Talán inkább megközelítési módokról kellene beszélnünk, hiszen ezek egymás mellett is létezhetnek (Csejtei is utal erre az utóbbi kettő kapcsán). Vö. i. m. 15-31. o.

Az élet- és egzisztenciálfilozófiai felfogásokban közös elem a *saját halál* jelentőségének hangsúlyozása, bár Kierkegaard és főként Heidegger olyan szempontokat hangsúlyoznak ennek értelmezésekor, amelyek az életfilozófiai felfogásokban nincsenek egyértelműen kifejtve. A saját halál a legtöbb életfilozófiai koncepcióban *a magas szintű individualizálódással, a saját élet megalkotásával, az önmegformálással áll összefüggésben*. Nietzsche szerint az tud idejében meghalni, *aki tud idejében élni*, azaz a pillanat súlya alatt létezni. Ez a feltétele a halálhoz való szabad viszonyulásnak, a halálra való igent mondásnak, az „önkéntes halálnak”.²⁵² A minél teljesebb individualizálódásra való törekvés, a belülről meghatározott, értékvezérelt élet következménye lehet a saját halál Georg Simmelnél, de az önmegformáltság jelentőségét ilyen vonatkozásban Max Scheler is kiemeli.²⁵³ Jelentős egzisztenciálfilozófiai megközelítésekben azt találjuk, hogy a saját halál nem a valami-képpen „megformált” életként értett saját élethez kapcsolódik, hanem kifejezetten a halálhoz való megfelelő viszony alapján kialakított élet nevezhető saját életnek (lásd részletesebben lent). Kierkegaard szembeállítja az önmegalkotásra képtelen esztétikai életstádiumban élő embert az etikai életstádium Önmagát választásaival létrehozó emberével, akinek a halál az előbbivel ellentétben nem csupán egy külső esemény.²⁵⁴ Heidegger fundamentálonológiaiájában az „elhatározottságban” önmagához elérkező jelenvalólétet a halálhoz való tulajdonképpeni viszonyulás is jellemzi. Schopenhauernél viszont a saját halál lehetősége az előbbiektől eltérően éppen *az individualitás leépítésében* rejlik. A halálhoz viszonyulhatunk az életakarát igenlése alapján, ebből a halálfélelem kiküszöbölésének különböző módjai következnek (a jelenben élő mindennapi ember „számúzi” a halál gondolatát, magasabb szinten ide tartozik továbbá a faj, vagy éppen a magánvaló akarat állandóságának felismerése is), de a halálhoz való saját viszonyhoz csak *az életakarát tagadása* által juthatunk el. Az önmagunktól való elfordulás vezethet a Másik felé forduláshoz, a szeretet gyakorlásához, de ennél is van magasabb szint, az erényből az *askézisbe* való átmenet, amikor önmagunk megtagadásán keresztül az életakarát tagadjuk meg, és örömmel várjuk a halált.²⁵⁵

Az *epikureus megközelítés* alapján a saját élet és a saját halál összefüggését az előbbi módon nyilván nem tételezhetjük, hiszen Epikurosz szerint a halál nem érint minket, így az életünk milyensége nem befolyásolja a halálunkat, a jó élet alapfeltétele belátni, hogy a halál nem tartozik ránk (ez segít hozzá a halálfélelem kiküszöböléséhez). Az életfilozófiai felfogások közül *Schopenhauer és Nietzsche koncepciója* állítható bizonyos szempontból párhuzamba az epikureizmussal. Schopenhauer szerint a *halálfélelem a vak életakarattól ered*, amely valójában elpusztíthatatlan, de *áldozatul esik* annak *az illúzióknak*, hogy léte az egyéni létezővel együtt elvész.²⁵⁶ A tudat, az ismeret pont a halálfélelem ellen dolgozik, a különböző filozófiák, illetve vallások feltárják az élet értéktelenségét, illetve a halhatatlanságot, a túlvilági jobb életet tételezik, vagy rámutatnak arra, hogy nincs semmi

²⁵² Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra* (fordította: Kurdi Imre, Osiris, Bp., 2001) I. *Az önkéntes halálról* 90-91. o. Vö. Csejtei i. m. 77-85. o.

²⁵³ Vö. Csejtei i. m. 103-107., 133. o.

²⁵⁴ Vö. Sören Kierkegaard: *Vagy-vagy* (fordította: Dani Tivadar, Osiris, Bp., 2005), illetve Csejtei i. m. 159-162. o.

²⁵⁵ Vö. Arthur Schopenhauer: *A halálról* (fordította: Dr. Bánóczi József, In. Csejtei Dezső: *Filozófiai etüdök a végességre*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001) 211-267. o., illetve *A világ mint akarat és képzet* (fordította: Tandori Ágnes és Tandori Dezső, Osiris, Bp., 2002), 54§ 337-350. o., 66-71§ 441-489. o., illetve Csejtei i. m. 35-58. o.

²⁵⁶ Schopenhauer: *A halálról* 252-256. o.

félelmetes abban, hogy a halálunk után nem létezőnk, hiszen a születésünk előtt sem léteztünk végtelen ideig. Ez utóbbit – ahogy láttuk Lucretius kapcsán – az epikureizmus hirdeti, amelyre Schopenhauer külön is utal, nem csak az említett tétel vonatkozásában, hiszen idézi *Epikuros legfontosabb gondolatát* a halállal kapcsolatban, miszerint „amíg vagyunk, nincs a halál, amikor a halál bekövetkezik, már nem vagyunk”. *A halál-esemény* mint a szervezet működésének megszűnése *sem lehet félelmetes*, ebben a vonatkozásban Schopenhauer olyan gondolatokat is megfogalmaz, amelyeket az epikureusoknál, a sztoikusoknál, illetve Montaigne-nél is olvashatunk: mivel a halál csak az eszméletet érinti, ezért a halál csupán az a pillanat, amikor az eszmélet megszűnik, amely nem félelmetes, ezt az elalvás vagy az ájulás alapján állíthatjuk.²⁵⁷ Schopenhauer szerint be kell látnunk halhatatlanságunkat, amely a lényegünket alkotó *életakarat halhatatlansága*, mivel az életakarat örökkévaló. Azok a tanok, amelyek az anyag múlhatatlanságát hirdetik, nyers alapgépek csupán, ide tartozik az epikureizmus is, e tanításban igazi lényünk halhatatlanságára annak „árnyéka”, az anyag múlhatatlansága utal.²⁵⁸ Persze az epikureizmusban nincs szó az eszmei lényeg, az életakarat halhatatlanságának belátásáról, ehhez legközelebb a lélekvándorlást hirdető tanok jutottak, így pl. a platóni ide-tan, illetve a hinduizmus és a buddhizmus, bár Schopenhauer ezeket is kritizálja (legkevésbé az utóbbit), hiszen nem az egész lélek, a megismerő lény, hanem csak az akarat elpusztíthatatlanságáról kell beszélnünk.²⁵⁹ Schopenhauer az individualitást a jelenhez köti, az *állandó jelenben élő individuum* a halálfélelemre mint látszatra tekint, nem hiszi, hogy a jelent bármikor is elveszítheti. Az ember mint „nem gondolkodó állat” bizonyos abban, hogy ő a természet, a világ, ezért „úgy él bele a világba, mintha örökké élne”.²⁶⁰ E gondolatokat párhuzamba állíthatjuk a fent elemzett és kritizált montaigne-i „állati tudatlansággal”. Schopenhauer-nél az *aszkeízisben* megvalósuló halálhoz való magasrendű viszonyulás viszont már éppen arra utalhat, hogy az ilyen ember az élete részévé tette a halált, amely csak időben jöhet el számára, hiszen örömmel várja, mint az életakarat megtagadásának beteljesedését. Nietzsche-nél ugyan jelen van a saját élet és a saját halál összefüggése, így felfogása e lényeges vonatkozásban eltér az epikureizmustól, ugyanakkor *szembeszáll a hagyományos metafizikai halál-értelmezéssel is*, amely a halálnak túlzott jelentőséget tulajdonított (ide sorolható a szokratészi-platóni, a sztoikus és a keresztény felfogás). Filozófiája szerint nem a halálról való gondolkodásra kell helyezni a hangsúlyt, hanem *az életről való gondolkodásra*: ha értelmet adtunk az életünknek, akkor a halálunk is értelmes lesz.²⁶¹ Ez nagyon hasonlít arra, amit Montaigne is megfogalmaz az *Esszék* harmadik kötetének XII. fejezetében: a meghalni tudás csupán egyik, jelentéktelenebb vonatkozása az élni tudásnak.²⁶² Nietzsche elismerően szól Epikurosznak (és az őt követő Lucretiusnak) a túlvilágban való hitet elutasító törekvéséről, amit a kereszténység teljesen negligált, hiszen oltalmába vette „a már hervadozásnak induló hitet az alvilág borzalmaiban”.²⁶³

²⁵⁷ I. m. 213-218. o.

²⁵⁸ I. m. 220-223. o.

²⁵⁹ I. m. 257-263. o.

²⁶⁰ *A világ mint akarat és képzet* 54§., 344. o. Vö. Csejtei i. m. 41-42., 46. o.

²⁶¹ Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány* (fordította: Romhányi Török Gábor, Holnap Kiadó, Bp., 1997) 278. *A halál gondolata*, 199. o.

²⁶² Montaigne: *Esszék* III. XII. 297. o.

²⁶³ Friedrich Nietzsche: *Hajnalpír* (fordította: Óvári Csaba, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2009) 72. *A „halál után”*, 44-45. o.

A saját halálról mint a saját élet kialakításának következményéről olyan módon, ahogy a modern filozófiákban megjelenik, nyilvánvalóan nem beszéltek a sztoikusok, így Seneca sem, felfogásuk szerint éppen a Természet Rendjének megfelelő életre, a „helyénvaló értelem” szerinti cselekvésre kell törekedni. Nem a teljesen szuverén önmegalkotás, hanem éppen az *Általános, a Természet Rendjének követése* a kívánatos, az így értett jó élet a feltétele a jó halálnak. A valódi szabadság a *felismert Rend szabad követését* jelenti. A szókratészi-platóni szemlélet esetében is erről van szó: az univerzális szempontokat magáévá tévő ember, a Jó (az igazság, az igazságosság) alapján cselekszik, akkor is, ha ez az életébe kerül: nem önmagunk bármilyen módon való megalkotásán, hanem a *felismert Jó melletti szabad döntés* van a hangsúly. Ez is saját élet, csak itt az individuum aláveti magát az Általánosnak, de ezt – még egyszer kiemelve – önkéntesen teszi, az *önmegalkotás valamilyen Általános mércének megfelelő önkialakítást* jelent. Ilyen módon saját élethez kapcsolható saját halált halt Szókratész vagy akár Cato. Mivel az erény, a helyes értelemnek megfelelő cselekvés áll a középpontban, schopenhaueri aszkézisről, az élettől való szándékos elfordulástól és a halál siettetéséről sem lehet szó.

Csejte Dezső thanatológiai arisztokratizmusról ír a modern élet- és egzisztenciálfilozófiai megközelítésekkel kapcsolatban, hiszen ezekből az következik, hogy a halálhoz való autentikus viszony csak kevesekre lehet jellemző, a tömegtársadalom emberére semmiképp, hiszen esetükben nem beszélhetünk a fenti értelemben felfogott saját életről, illetve a halál elfedése jellemző rájuk (fontos egzisztenciálfilozófiai koncepciók mutatnak rá, hogy a saját élet kialakítása nem lehetséges a halál elfedésével, tehát a halálhoz való saját viszony az önmegalkotás alapfeltétele, lásd lent).²⁶⁴ A *thanatológiai arisztokratizmus* ugyanakkor jelen van a *szókratészi-platóni és a sztoikus felfogásban* is, hiszen – bár mindenki számára nyitott lehetőség – mégis kevesek tudnak jól élni és ebből következően jól meghalni, mivel ez egy tanulási folyamatot feltételez, amelyre nem mindenki képes. Ez a *keresztény szemléletben nincs* jelen (lásd az egyenlőséget teremtő halálra utaló haláltánc-motívumot, bár az „egyenlőségre” ilyen vonatkozásban Seneca is utal), minden Isten felé forduló hívőnek lehet jó élete és halála, a legegyszerűbb embernek is. A halálra való felkészülés elsősorban a halálról és halhatatlanságról szóló vallási tanítás mélyebb megértését jelenti, ez segít a hívőnek, hogy a helyes úton maradjon, illetve utolsó napjaiban megnyugvást találjon. A kereszténységben továbbá fontos szerepe van a halálnak mint *áldozatnak*, Jézus az emberekért hozott áldozatot keresztihalálával, a hívő ember pedig Istennek áldozza az életét, illetve ha szükséges, feláldozza azt Istenért. Szókratész halálát is tekinthetjük áldozatnak, hiszen kitart az ész által felismert Jó mellett, ezzel példát mutat, de ugyanezt elmondhatjuk Cato haláláról is sztoikus vonatkozásban. A különbség az, hogy az Istenért vállalt áldozati halál sokszor „ésszerűtlen”, de az *Istenért szabad akaratból meghozott áldozatot* is felfoghatjuk *saját halálnak* az előzőekben feltárt értelemben. Szókratész (az „intellektuális tragikus hős”) halálának és Ábrahám (a „hit lovagja”) áldozatának a különbsége jelenik meg Kierkegaardnál (a *Félelem és reszketés*ben). Az ész alapján cselekvő Szókratész ugyan a saját halálát halja, de a vallási életstádiumhoz kapcsolható ábrahám-i áldozatból – az abszurd, paradox hitből – nem a halál, hanem az élet következik (hiszen Isten végül megkegyelmez Izsáknak).²⁶⁵ Viszont Ábrahám áldozata – tehetjük hozzá – sokkal problémásabb, mint a szókratészi áldozat. Szókratész nyilvánva-

²⁶⁴ A „thanatológiai arisztokratizmusra” többször utal Csejte, első előfordulása: i. m. 55. o.

²⁶⁵ Sören Kierkegaard: *Félelem és reszketés* (fordította: Rácz Péter, Európa, Bp, 1986), illetve erről: Csejte i. m. 163-164. o.

lóan csak *saját magát áldozta* fel (ahogy Cato is csak a saját életének vetett véget), míg Ábrahám *a fiát áldozná* fel Isteni parancsra (ami persze jobban fáj neki, mintha saját magát kellene feláldoznia). Mások megölése isteni parancsra hivatkozva a történelemben (és a kereszténység történetében) sokszor előfordult, mint „szükségszerű” és fájdalmas áldozat. A konkrét parancsokat persze emberek adták ki Istenre, vagy éppen a Nép, az Állam, a Nemzet érdekében hivatkozva, esetleg a kettő együtt jelent meg (a nemzeti és a vallási szempontok összemosása az Általános és a mindenek fölött álló Egyes, tehát a látszólagos ésszerűség és a hit együttes tételezésének abszurdításához vezetett) sok millió ember halálát okozva. A saját halál összefüggésbe hozható az önkéntes áldozatként vállalt halállal, mert az egyén számára ez értelemmel bíró halált jelenthet (ez a saját élet-értelem felfogásából adódik), de mások feláldozása valamilyen, a feláldozottak számára értelmetlen okra hivatkozva már nevezhető saját halálnak. Ekkor eszközként bánnak emberekkel, nincsenek tekintettel emberi méltóságukra, szabadságukra, ön-megalkotásra való képesséjükre, nem hagyják, hogy a saját maguk módján éljék az életüket és ennek megfelelően haljanak meg (ide kell sorolni a tényleges erőszak mellett az önfeláldozásra kényszerítő megtévesztést, manipulációt, ekkor csak látszat-értelemről beszélhetünk).

Montaigne a thanatológiai arisztokratizmust korábbi álláspontjától eltérően az *Esszék* végén *elutasítja*, láttuk, hogy számára Szókratész éppen a természetes észhasználattal bíró egyszerű ember élni és meghalni tudását szimbolizálja. A „közönséges és emberi mintához” igazodó életet idealizálja, nem az istenivé válásra törekvést, az individuális élet és halál ezekkel a nézettekkel kevésbé összeegyeztethető. Az *Esszéket* ugyanakkor tekinthetjük *Montaigne – írás általi – önmegalkotására*, az élethez (és ezzel szoros összefüggésben a halálhoz) való *saját viszony* kialakítására, illetve ennek folyamatos újraértelmezésére *törekvés*ként, amely olvasóit is erre készíteti.

Ahogy láttuk, a szókratészi-platóni, a sztoikus, a keresztény halál-felfogásban, Seneca és Montaigne gondolkodásában is fontos szerepe van a saját élethez kapcsolható saját halálnak, ha nem is teljesen olyan módon ahogy a modern értelmezésekben előfordul – az individualitásnak a modern korban kialakult felfogása miatt –, legközelebb ehhez nyilván Montaigne jutott.

2. 2. A saját halál mint a halál egzisztenciális jelentőségének megértése és az ezen alapuló saját élet

Az életfilozófiai megközelítések azt hangsúlyozzák az epikureus felfogással szemben (láttuk, hogy bizonyos vonatkozásban Schopenhauer és Nietzsche felfogása lehet kivétel), hogy *a halál folyamatosan jelen van az életben* és nem csak az élet, számunkra hozzáférhetetlen, és bennünket valójában nem érintő lezárulásaként kell rá tekintenünk. Simmel az élet belső formaelveként tekint a halálra.²⁶⁶ Az első fenomenológiai halál-értelmezést megalkotó Max Scheler is minden olyan felfogást elutasít, amely a halált „külső fal”-ként értelmezi. A halál belülről, lényegileg meghatározza az életet, mindenki rendelkezik valamiféle intuitív tudással saját haláláról, Scheler ezt halálirány-élménynek nevezi.²⁶⁷ Természetesen Kierkegaard és Heidegger felfogása is teljes egészében összeegyeztethetetlen az epikureizmus halál-értelmezésével. Azt Seneca és Montaigne is kiemeli, hogy a halál együtt jár az élettel: amikor megláttuk a napvilágot, elindultunk a halál útján, és

²⁶⁶ Csejtei i. m. 98-100. o.

²⁶⁷ Csejtei i. m. 125-131. o.

folyamatosan ezen az úton járunk, állítja Seneca, amíg életben vagyunk, a halálban vagyunk, minden nap a halál felé tart, az utolsó odaér, írja Montaigne.²⁶⁸ Mindkét gondolkodó azt tételezi tehát, hogy *a halál az élet részét képezi*, illetve a halál „határ jellegét” emelik ki, implicit formában: folyamatosan e határ felé tartunk, ez nyilvánvalóvá válik abban Seneca szerint, hogy minden gyarapodásunk végső soron veszteség, Montaigne pedig arra utal, hogy ifjúságunk halála durvább halál, mint az öregség halála.²⁶⁹ Bár ez utóbbi megállapítás nyilván túlzás, hiszen a végső határként értett halállal ér bennünket a legnagyobb veszteség (ha azt közvetlenül már nem is tapasztaljuk meg, de előzetesen tudatában vagyunk ennek). Láttuk, hogy Senecánál a túlvilági élet csak az egyik lehetséges halál utáni opció, ez bizonytalan, szemben a halál bizonyosságával. Azonban a halál életben való jelenléte, a „határral” való folyamatos szembesülés nem jelentheti csupán az embert érő veszteség(ek) tudomásulvételét. Az egzisztenciálfilozófiai megközelítésekben válik nyilvánvalóvá, hogy *a halálhoz való viszonyulás* meghatározó módon *befolyásolja azt, ahogy az életünket éljük*. Már Kierkegaard szembeállítja egymással *Egy sírnál* című írásában a halál komoly gondolatát a halállal kapcsolatos „tréfával”, ami „a hangulat és a kifejezés átalakulásában változtatja magát”.²⁷⁰ Ide tartozik a halál minden olyan szemlélése, amelyben a szemlélő *önmagát nem gondolja együtt a halállal*. Kierkegaard ebben a vonatkozásban említi többek között az *epikureus* felfogást, tehát ha azt állítjuk, hogy a halál nem tartozik ránk, de tréfa az is, amikor az ember úgy gondol a halálra, mint ami *az emberi nem sorsa*, nem az övé.²⁷¹ Tréfa a *hirtelen halálra* mint szerencsére tekinteni (ez főként a modern emberre jellemző, bár láttuk, hogy már Montaigne is így gondolta), illetve általában a halálra mint a legnagyobb szerencsére vagy szerencsétlenségre gondolni.²⁷² Van, aki törekszik arra, hogy megtanuljon meghalni, de *önmagát összehasonlítja* az egyszerű ember halálhoz való viszonyával (aki a maga módján komolyan gondol a halálra), és lenézi őt: az ilyen egybevetés szintén tréfa csupán. Ez a megállapítás párhuzamba állítható Montaigne-nek az egyszerű emberek halálával kapcsolatos már bemutatott felfogásával, fenti kritikánkkal egyezően Kierkegaard-nál sem a reflexió-nélküliség jellemző a „szolga” halálhoz való viszonyára (aki kevés szabadidejében tett temetői látogatása során hol az elhunyra emlékezik, hol önmagára gondol, hol a szabadságának örvend).²⁷³ Tréfának tekinthető *vágyini a halálra, alvasként* meghatározni azt, egy olyan állapotként, ahol végre nyugalomban leszünk, mivel ez az élettől való félelem jele Kierkegaard szerint. Ez az állítás akár megkérdőjelezhető, hiszen vajon mennyire vádolható az élettől való félelemmel Szókratész (akinek megvolt az oka, hogy nem szökött meg a börtönből: a Jónak megfelelő cselekvés, amelytől a halál sem térítheti el)? Bár Nietzsche pont azzal vádolja, hogy meg akart halni (lásd lent). Vagy mennyire jellemző ez a sztoikusokra, akiknél az örök alvás mint az egyik lehetséges (míg az epikureizmusban csak ez az egy lehetőség van) halál utáni opció jelenik meg? Persze Szókratész és Seneca a halál univerzális és nem az egzisztenciális vonatkozásait emelik ki. Az valóban problematikus, ha valaki eleve belenyugszik egy méltatlan helyzetbe, amin változtathatna, tehát nem éli az életét,

²⁶⁸ Lásd pl. Seneca: *Marcia vigasztalása* XXI. 6-7., 37. o., illetve Montaigne: *Esszék* I. XX., 105-106. o.

²⁶⁹ Montaigne i. m. 104. o.

²⁷⁰ Sören Kierkegaard: *Egy sírnál* (fordította: Csejtej Dezső, In: Csejtej Dezső: *Filozófiai etüdök a végességre*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001) 272. o.

²⁷¹ U. o.

²⁷² I. m. 273., 294. o.

²⁷³ I. m. 276-277. o.

mert az örök pihenés mielőbbi bekövetkezésében reménykedik. Kierkegaard szerint elvetendő továbbá az érzéki ember *gyáva életvágya* is, akivel a halál azt mondatja: „együnk, igyunk, holnap úgyis meg kell halnunk” (e szerint azért élünk, hogy együnk és igyunk).²⁷⁴ Tréfa az *egyenlőség* (azzal vigasztalódnia, hogy a halál úgyis mindenkit egyenlővé tesz), vagy éppen a *különbözőség által meghatározni a halált*, illetve *megmagyarázni* azt (és a magyarázat által eltávolítani magunktól).²⁷⁵ Aki *komolyan viszonyul* a halálhoz, az valóban *a saját sorsaként* gondolja el a halált és ez alapján alakítja az életét.²⁷⁶ Megérti, hogy a halállal mindennek vége, tisztában van a halál *döntő jellegével*, lényegi *megmagyarázhatatlanságával*, *meghatározhatatlanságával*. A halál nem határozható meg sem az egyenlőség, sem az egyenlőtlenség által, a komoly ember a számára kitzűzött cél megvalósítására törekszik, de ha megkísérti a földi különbség, a halál egyenlőségének gondolata közbelép és ösztönző erőként hat rá (az egyenlőséget Isten előtti egyenlőségként érti meg).²⁷⁷ A halál nem meghatározható, mert „ő az egyetlen biztos dolog, s ő az egyetlen, akinél semmi sem biztos”, illetve a „halál bizonyossága a komolyság, bizonytalansága a tanítás, a komolyság begyakorlása”.²⁷⁸ A komoly ember a halálról való értekezés helyett a *cselekvést* részesíti előnyben.²⁷⁹ Jogos kritika lehet ezek alapján, hogy Szókratész és Platon, a sztoikusok és a keresztény gondolkodók is a halál univerzalitását hangsúlyozzák és nem az egzisztencia saját sorsaként fogják fel azt.

Heidegger *Lét és idő* című művében meggyőző módon kifejti, hogy az ember *önmegértésre csak a saját halála felé fordulva tehet szert*. Heideggernek a jelenvalólét hermeneutikájából kiinduló fenomenológiai ontológiája a halál-problémát tekintve talán a legmeghatározóbb 20. századi koncepció (amelyre nyilvánvalóan hatott többek között Kierkegaard és Jaspers felfogása). Heidegger elemzéseinek kiindulópontja a *jelenvalólét* (Dasein), amelyről témánk szempontjából elmondható: ahogy állandóan már a maga még-nemjeként van, úgy eleve már a maga végeként is van, *véghez viszonyuló létként* (Sein zum Ende), illetve *halálhoz viszonyuló létként* (Sein zum Tode) ragadható meg.²⁸⁰ A halál a „létnék egy módja, amelybe a jelenvalólét nyomban belép, mihelyt van”, pontosabban a halál kitüntetett küszöbönállást jelent.²⁸¹ Heidegger a következőképpen rögzíti a halál teljes egzisztenciál-ontológiai fogalmát: „*a halál mint a jelenvalólét vége a jelenvalólét legsajátabb, vonatkozás nélküli, bizonyos és mint ilyen meghatározhatatlan, meghaladhatatlan lehetősége.*”²⁸² A halált a jelenvalólétnek mindenkor magának kell magára venni (legsajátabb lehetőség), eloldódva a többi jelenvalóléthez fűződő valamennyi vonatkozásától (vontatkozás nélküli lehetőség). A halál legvégső (tehát meghaladhatatlan), továbbá bizonyos és meghatározatlan lehetőség, amely azt jelenti, hogy a halál bármelyik pillanatban lehetséges.²⁸³ Heidegger megkülönbözteti a *véghez viszonyuló mindennapi létet* (az „akárki”, „das Man” viszonyát a halálhoz, amely a fecsegésben kimondott közfelfo-

²⁷⁴ I. m. 283. o.

²⁷⁵ I. m. 281., 286-293. o. 302-303. o.

²⁷⁶ I. m. 274-275.

²⁷⁷ I. m. 290-304.,

²⁷⁸ I. m. 293., 296. o.

²⁷⁹ I. m. 283. o. Kiemelés tőlem.

²⁸⁰ Martin Heidegger: *Lét és idő* (fordította: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Osiris, Bp., 2001) 48§, 285. o., 51§, 293. o.

²⁸¹ I. m. 48§, 285. o., 50§, 291. o.

²⁸² I. m. 52§, 300. o.

²⁸³ I. m. 50§ 291. o., 52§ 298-300. o.

gásban konstituálódik) és a *halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni létet*.²⁸⁴ Az előbbire a halál *elfedése* jellemző, amikor az ember elhitezi magát, hogy a halál nem őt érinti, az „akárkit” ragadja el, tisztában van ugyan halál „empirikus” bizonyosságával, tud a halálról, csak éppen saját halálában bizonytalan („a halál bizonyosan eljő, de egyelőre még nem”).²⁸⁵ Ugyanakkor Heidegger felhívja a figyelmet, hogy a nem-tulajdonképpeniség is a tulajdonképpeniség lehetőségén alapul.²⁸⁶ A halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni léthez kapcsolódik Heideggernél a *halálba való előrefutás* (Vorlaufen) fogalma, amely nem arra utal, hogy képesek vagyunk a halálra gondolni, hanem a *legsajátabb, legvégső lenni tudás megértésének lehetőségét, a tulajdonképpeni egzisztencia lehetőségét* jelenti.²⁸⁷ Az előrefutásban a halál mint az egzisztencia lehetetlenségének lehetősége tárul fel. Mi az, amit a jelenvaló lét megérthet az előrefutás által? Azt, hogy a halál a *legsajátabb* lehetősége, és ilyen módon *önmagát elragadhatja az akárkitől*. Megértheti, hogy ez a lehetőség *vonatkozás nélküli*, neki magának kell magára vennie, és ez arra kényszeríti, hogy *legsajátabb létét önmaga által és önmagától vállalja*. A halál *meghaladhatatlanságának* megértése nem más, mint szabaddá válni a maghaladhatatlanság számára, ami „megszabadít attól, hogy bele vesszünk a véletlenszerűen előtölködő lehetőségekbe”.²⁸⁸ Mivel a meghaladhatatlan lehetőségbe való előrefutás feltár minden előtte fekvő lehetőséget is, ezért benne rejlik a lehetőség, hogy a jelenvaló lét *mint „egész-lenni-tudás” egzisztáljon*. A *bizonyosság* megértése az előrefutásban az *igazságban való kitartás feltétele, a meghatározatlanság* megértése által pedig „a jelenvaló lét megnyílik a saját-jelenvalóságából fakadó állandó *fenyegetés* előtt.”²⁸⁹ Heidegger rámutat, hogy a jelenvaló lét e magamegértéséhez szükségszerűen hozzátartozik a *szorongás* alapdiszpozíciója (amit a halálhoz viszonyuló mindennapi lét halálfélelembe fordít át, majd ezt legyűrve nyilvánvalóvá válik a szorongással szembeni gyávasága).²⁹⁰ Ha a jelenvaló lét a véghez viszonyuló tulajdonképpeni létében tartózkodik, *eloldódik az akárki illúzióitól* vállalja a haláltól való szorongást, ami – még egyszer kiemelve – nem összetévesztendő az elhunytól való félelemmel: „Ez nem az egyed tetszés szerinti és véletlenszerű „csüggedt hangulata”, hanem mint a jelenvaló lét alapdiszpozíciója, annak feltárultsága, hogy a jelenvaló lét mint saját végéhez *viszonyuló* belevetett lét egzisztál.”²⁹¹ A halál értelmének feltárása eredményezheti tehát a halálhoz való szabad, saját viszony kialakítását.²⁹² Heideggernél az *elhatározottság* a jelenvaló lét tulajdonképpeni lenni tudását, az Önmagához elért jelenvaló létet, a jelenvaló létnek a gond hívásaként értett lelkiismeret általi tulajdonképpeni feltárultságát jelenti. Az elhatározottság csak *előrefutó elhatározottságként* lehet tulajdonképpeni, azaz

²⁸⁴I. m. 51§, 293-296. o.

²⁸⁵I. m. u. o., illetve 52§ 299-300. o.

²⁸⁶I. m. 52§, 301. o.

²⁸⁷I. m. 53§., 305. o. Az előrefutásról: 53§, 302-310. o. A fogalomról: Csejtei i. m. 211-215. o.

²⁸⁸Heidegger i. m. 53§, 306. o.

²⁸⁹I. m. 53§, 308. o.

²⁹⁰I. m. 53§ 309. o.

²⁹¹I. m. 50§, 292. o.

²⁹²„Az egzisztenciálisan kivetült, tulajdonképpeni halálhoz viszonyuló lét jellemzőit a következőképpen foglalhatjuk össze: *az előrefutás leleplezi a jelenvaló lét számára az akárki-önmagába való belevettségét, és azzal a lehetőséggel szembesíti, hogy a gondoskodó gondozásra elsődlegesen nem támaszkodva önmaga lehessen, ám az akárki illúzióitól eloldott, szenvedélyes, faktikus, önmagában bizonyos és önmagától szorongó halálhoz viszonyuló szabadságban.*” Heidegger i. m. 53§, 309. o.

mint véghez viszonyuló megértő lét.²⁹³ Az előrefutó elhatározottság tehát feltételezi a halál egzisztens (konkrét életvitelbeli) következményekkel járó megértését: ebből adódik a halállal kapcsolatos illúzióknak és a halál „túlértékelésének” elutasítása, a „józan szorongás” és a „felkészült öröm” együtt járása.²⁹⁴

Csejtei Dezső rámutat, hogy antik elképzeléseket (ahol a halál az élet végén feltűnő dolog), de az életfilozófiai koncepciókat is (ahol a halál az életet belülről meghatározó esemény) meghaladva Heidegger a halál tenzionalitását tételezi: a halál nála egzisztenciális a priori, transzcendentális lehetőség-feltétel.²⁹⁵ Mivel Heidegger a halált „legsajátabb” lehetőségként fogja fel, nem beszél a halál értelmének interszubsztivitásáról, arról, hogy egy ember halála a hozzá közel álló Másik halála is, hiszen ez meghatározó módon, egzisztenciálisan érinti őt. Heidegger azt emeli ki, hogy nem tapasztalhatjuk meg mások meghalását valódi értelemben, csupán a haldokló mellett lehetünk, de vele nem.²⁹⁶ Heideggernél a haldoklás csupán „átcsapásként” jelenik meg (a jelenvalólétből a „már-nem-jelenvalóléthe”), ez a probléma – ahogy erre Csejtei is utal – kevésbé kidolgozott filozófiájában.²⁹⁷ Más gondolkodók Heideggerrel szemben a haldoklást a Másikkal való veletlétként írják le, és úgy vélik, hogy a Másik halála megtapasztalható. Levinas pl. azt emeli ki, hogy a Másik arcának változásán, megmerevedésén tapasztalható a meg halál, és a Másik halála jobban befolyásolja az embert, mint saját halála (mert azt valóban nem tapasztalhatja meg).²⁹⁸ Azt is mondhatjuk, hogy az egzisztencia saját halálához való viszonyát a Másik halálának megtapasztalása meghatározó módon formálja. Meg kell jegyezni, hogy Heidegger a gyászt, az elhunytra való emlékezést már veletlének tekinti.²⁹⁹ A halál interszubsztív értelmére mutat rá Gabriel Marcel, de Elias is, aki szerint a fejlett társadalmak elkülönült emberére, a homo claususra jellemző, hogy az értelem kérdését az elkülönült szubsztívummal kapcsolatban teszi fel, ami problémás, hiszen az egyéni élet-értelem „a lehető legszorosabban összefügg azzal a jelentőséggel, amelyre egy ember az élete során akár személye, akár magatartása és munkája révén mások szempontjából szert tett”.³⁰⁰ A haldokló csak akkor nem magányos, ha úgy látja, hogy ilyen értelemben értelmes még az élete, tehát nem vesztette el jelentőségét mások számára (tehát lehet, hogy vannak körülötte, de a magányosság mint értelem-nélküliség fennáll).³⁰¹

A halál heideggeri felfogása az életfilozófiai megközelítésekhez, de még a Kierkegaard szemlélethez képest is újszerű felismeréseket tartalmaz. Nyilván a korábbi, a „dolog-metafizikák” (a létezőket „dologszerű” voltukban megragadó metafizikák) alapján álló halálfilozófiákban nem találhatjuk meg a halál egzisztenciális a prioriként való tételezését. Ugyanakkor az, amit Heidegger a keresztény antropológia kapcsán mond, hogy a keresztény gondolkodók az élet interpretációjakor az élettal eleve együtt látták a halált is, ugyanúgy jellemző a sztoikusokra, ezt láttuk Senecánál.³⁰² A halál Heideggernél nem a test és a lélek szétválását jelenti, mint a szókratészi-platóni, vagy éppen a sztoikus szem-

²⁹³ Heidegger i. m. 62§, 353-360. o.

²⁹⁴ Heidegger i. m. 62§, 359. o., vö. Csejtei i. m. 239-444. o.

²⁹⁵ Csejtei i. m. 216-217. o.

²⁹⁶ Heidegger i. m. 47§, 278. o.

²⁹⁷ I. m. 47§, 276-280. o. „Senki sem képes magára venni a másik meghalását”, emeli ki Heidegger. I. m. 279. o.

²⁹⁸ Csejtei i. m. 222. o.

²⁹⁹ Heidegger i. m. 47§, 277. o., Csejtei i. m. 220-224. o.

³⁰⁰ Elias: *A haldoklók magányossága* 63-75. o., idézet: 74. o.

³⁰¹ U. o.

³⁰² Heidegger i. m. 49§, 289. o. lábjegyzet

léletben, és nem az élet végét jelentő „esemény”, hanem a jelenvalólét egészét meghatározó alapvető egzisztenciális meghatározottság, hiszen a jelenvalólét csak halálhoz viszonyuló létként gondolható el. Heidegger a halál után élet kérdésével sem foglalkozik, éppen azért, mert a jelenvalóléthez kapcsolja a halál értelmének feltárását (ezért ez a keresztény, illetve minden olyan felfogástól is erősen eltérő koncepció, amelyek az evilági létezésnek a túlvilági létre tekintettel adnak értelmet).³⁰³ A fentiek alapján nem csak az epikureizmus halál-felfogása tarthatatlan, hanem *a sztoikus nézet is kritikával illelhető*, mivel a sztoikusok a halálra dologként tekintenek, nem teszik azt ténylegesen belsővé, ezért problémássá válhat ilyen alapon a halálhoz való valóban termékeny, életformáló saját viszony kialakítása.³⁰⁴ Az ezzel kapcsolatos kérdésekre még visszatérek a jó élet és a halálhoz való viszony kapcsolatát tárgyaló 6. 3 pontban. Ha Kierkegaard és Heidegger filozófiáját tekintjük irányadónak a halál-probléma értelmezése kapcsán, akkor nem elégedhetünk meg azzal az állítással, hogy a saját halál az egyénileg megformált élet, tehát a saját élet következménye, és nem is csak arról van szó, hogy a halál az élet részét képezi. A legfontosabb felismerés: *a halálhoz való viszonya alapjaiban határozza meg az egzisztenciát. Ha az egzisztencia saját halálához „tulajdonképpen” módon viszonyul (tehát megéri a halál egzisztenciális jelentőségét), és ennek megfelelően alakítja az életét, akkor a saját életét éli. A halálhoz való „tulajdonképpen” viszonyként meghatározott saját halál tehát nem következménye a saját életnek, hanem alapvető feltétele annak.*

A következőkben e szemléletet követem, megjegyzendő azonban, hogy Jean-Paul Sartre filozófiai és irodalmi munkásságában az ilyen módon értett halált, illetve konkrétan *Heidegger halál-felfogását elutasítja*, bár ezt több szempontból is kritizálható módon teszi.³⁰⁵ Sartre a halált éppen nem legsajátabb lét-lehetőségként, nem „egy dallam záróakkordjaként” fogja fel, hanem az emberi léten kívülálló, véletlenszerű, *sajáttá nem tehető abszurd dologként*.³⁰⁶ A halál minden lehetőségem semmitéseként ragadható meg, amely már nem része az én lehetőségeimnek – állítja Sartre.³⁰⁷ Felfogásában az *önmagáért-való* (ezt megkülönbözteti az önmagában-valótól) alapvető jellemzője a semmitő *szabadság*. Az ember szabadságából adódóan folyamatosan választásra, cselekvésre kényszerül és így megsemmisíti azokat az adottságokat, amelyek éppen meghatározzák. Az így felfogott semmitő szabadság megszüntetése (a semmi megsemmisítése) a halál, pusztá adottság, „szubjektivitásom faktikus és külső határa”.³⁰⁸ A saját halálunknak *nem adhatunk*

³⁰³ A platóni és a heideggeri felfogás további különbségeiről, illetve hasonlóságairól lásd: Csejtei részben Demske alapján elvégzett összehasonlítását: Csejtei i. m. 253-254. o. Közös elem lehet pl. a halál értelmének keresése, vagy a halál és a lét összefüggéseinek feltárása (csak éppen máshogy gondolták el a létet).

³⁰⁴ A sztoikusok ilyen kritikájáról lásd Csejtei i. m. 171-172. o., illetve 217. o.

³⁰⁵ Nincs mód részletesen tárgyalni Sartre Heidegger-kritikáját, csak a két koncepció lényegi különbségére mutatok rá a következőkben. Annyi azonban megjegyezhető, hogy Sartre olyasmit is Heidegger szemére vet, amit ő sohasem állított, így pl. azt, hogy „a halálom ruházza fel önmagáért-valómat helyettesíthetetlen ipseitásával”. Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi* (fordította: Seregi Tamás, L'Harmattan Kiadó - Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék - Magyar Filozófiai Társaság, Bp., 2006) Negyedik rész, Első fejezet II. E) 629. o. A kérdésről részletesebben lásd: Csejtei i. m. 302-308. o.

³⁰⁶ *A lét és a semmi* 627. o.

³⁰⁷ I. m. 631. o.

³⁰⁸ I. m. 642. o. Sartre utal arra, hogy ez a lehetőség nem az én lehetőségem, hanem a Másiké. Ilyen módon a halál interszubjektivitása ugyan jelen van koncepciójában, de ez csupán a Másiknak való teljes kiszolgáltatottságot jelenti: „a halál a másik nézőpontjának a győzelmét jelenti afölött a nézőpont fölött, *amivel én rendelkezem* magamról.” I. m. 635. o.

értelmet, hiszen csak a jövő képes „megerősíteni vagy megcáfolni a magamról felvázolt jelentést”.³⁰⁹ A halál abszurditásából adódik az, hogy a *halálra várakozásnak*, illetve a *halálra való felkészülésnek*, a halál megtanulására törekvésnek *nincs értelme*, így az ezen alapuló, fent bemutatott, szókratészi-platóni alapú tradícióval is szembehelyezkedik Sartre, nézetét leginkább az epikureizmussal lehetne párhuzamba állítani, de lét-felfogása megkülönbözteti ettől is.³¹⁰ Sartre ugyanakkor figyelmen kívül hagyja, hogy egy ember halála, függetlenül attól, hogy ez milyen módon következik be, egzisztenciálisan mindenképpen az ő saját halála, amelyhez eleve viszonyul: ez lehet „tulajdonképpen” (ha e viszonyt megéri, valóban sajátjává teszi), vagy „mindennapi” (ha e viszonyt nem érti meg). Az élet végén bekövetkező eseményként felfogott halál ténylegesen az ember lehetőségeinek megszűnését jelenti, ugyanakkor az ember tudatában van saját halálának, ezért képes arra, hogy életét e határ figyelembevételével élje (Heideggernél: képes a halálba való előrefutásra) és ez alapján döntse el, hogy életének melyik lehetőségével él és melyikkel nem. Ha az egzisztencia a halált a saját, végső, egyszerre bizonyos és bizonytalan lehetőségeként érti meg, és a saját módján viszonyul ahhoz, akkor a halál az egyén *autentikus lenni tudásának* lehetőségét jelenti.

Sartre több szépirodalmi művében is az előbbieken röviden összefoglalt halál-felfogását „illusztrálja”, talán a legtöbbet hivatkozott írása ebben a vonatkozásban *A fal* című elbeszélés.³¹¹ Ebben a spanyol polgárháború során egy rögtönítélő bíróság által halálraítelt embernek a kitűzött kivégzése előtti átvirrasztott éjszakájáról olvashatunk: Ibbieta még *soha nem gondolt a halálra*, úgy élt, mintha halhatatlan lenne, de most kénytelen szembesülni közelgő halálával. Sartre leírásában a saját halandóságára ráébredő Ibbieta ekkor *sem képes „termékeny” módon* viszonyulni a saját halálához, tehát nem megy végbe benne olyan átalakulás, mint a haldokló Ivan Iljicsben Tolsztoj kisregényében, akire életében szintén a halál elfedése volt jellemző, de a halál előtti időszakában megváltozik az életfelfogása (felismeri az életében elkövetett hibákat). Ibbieta ezzel szemben végletesen egyedül érzi magát – bár többen vannak a cellában –, elidegenedik a többi embertől, a világtól, a környező tárgyaktól, sőt saját testétől is (amelynek reakcióit képtelen uralni). A halál Ibbieta szerint *valami nem természetes dolog*, és amióta tudatában van közelgő halálának, semmi sem tűnik neki természetesnek.³¹² Az életét is befejezetlennek látja, és úgy érzi, hogy ha voltak is benne szép pillanatok, a közelgő halál ezeket is érvényteleníti, de mégis elhatározza, hogy tisztességesen fog meghalni. Azonban ez sem sikerül neki, mivel a félrevezetésnek szánt információja nyomán leleplezik a társát, ami miatt mégis életben hagyják. Az elbeszélésben nyilvánvalóvá válik a szókratészi vagy a sztoikus „meghalni tudás” lehetetlensége, és a halál abszurd volta: a halál soha nem akkor és úgy jön, amikor és ahogy váránk, minden felkészülés, vagy éppen a tisztességes halál elhatározása (ami helyett Ibbieta akaratlanul a társa vesztét okozza) is értelmetlen. Szókratész halála a

³⁰⁹ 631. o.

³¹⁰ Illetve Sartre sem tudja teljesen kirekeszteni a halált az életből, hiszen ahogy Csejtei rámutat: „a mindenkori öntételezések „leárnyékolt háttereként” mégiscsak benne foglaltatik abban.” I. m. 308. o.

³¹¹ Jean-Paul Sartre: *A fal* (fordította: Justus Pál, In: *Az Undor. Regények és elbeszélések*, Európa, Bp., 2001) 585-608. o. Sartre irodalmi műveinek thanatológiai vonatkozásairól bővebben: Csejtei: i. m. 317-326. o.

³¹² „Meghalni valami nem természetes dolog. És amióta tudtam, hogy meg kell hálnom, valahogy semmi se tűnt többé természetesnek, se a szénporhalom, se a pad, se a Pedro mocskos pofája.” „Nem akartam a halálra gondolni. Nem volt semmi értelme, hiszen csak szavakra bukkan az ember. Vagy az ürességre.” Sartre: *A fal*, 596., illetve 598. o.

Phaidónban (vagy akár Senecáé Tacitusnál) „társas esemény”, a halál természetes jelenség, amelynek értelmet lehet adni (az utolsó pillanatig tartó közös értelemadásról van szó), és jelen van a halhatatlanság reménye. Ezzel szemben Sartre művében Ibbieta számára a halál nem természetes dolog, képtelen a halálnak bármilyen értelmet adni, a túlvilági életben sem hisz, a jelenlévők pedig egymástól elidegenülve végletes magányukba vannak zárva (az éjszakát a cellában töltő orvos pedig mint a tudományos-technikai racionalitás képviselője csupán külső szemlélőként figyeli a foglyok reakcióit).

A művet úgy is értelmezhetjük – a legkönnyebben adódó, Sartre filozófiáján alapuló interpretációtól eltérően –, hogy Ibbieta éppen ott követte el a hibát, hogy a halálához való saját viszony kialakítása nélkül élte az életét, és amikor kénytelen volt szembesülni a halálával, akkor már nem tudott a halálára tekintettel értelmet adni az életének és visszamenőlegesen is értelmetlennek találta mindazt, amit tett (és ez cellatársaira is igaz lehet). Ha nem a halál elfedése jellemezte volna addigi életét, akkor talán a közelgő halálát jobban el tudná fogadni, még ha az valóban „természetes” is, hogy a halállal szembesülő ember („természetéből” adódóan) *megkérdőjelezi a halál természetességét*. A sztoikus szerzők is az emberben meglévő kétségek miatt ismétlik el annyiszor, hogy halált természetes jelenségnek kell látnunk. A halállal való *tényleges szembesülés következményei* lehetnek: (1) Az egyén *továbbra is úgy véli, hogy a halál nem természetes*, amiből adódhat, (a) hogy ezután is jellemző lesz rá *halál elfedése*, mivel nem tud mit kezdeni a halállal, de akár a halál értelmetlensége az egyéni élet értelmetlenségének belátásához vezethet, mint Ibbietánál, így paradox módon – bár az elbeszélésben ez nem kerül elő – akár az öngyilkossághoz is eljuthat az ember (erről lesz szó Dosztojevszkij kapcsán). (b) Úgy is vélekedhet az egyén, hogy a halál ugyan nem természetes jelenség, de akkor tud jól élni, ha *komolyan veszi saját (valahogy „nem természetes”) halandóságát*. Nem magának halálnak ad értelmet, hanem az életének a halálára tekintettel. A halál megmagyarázására nem is törekszik, de tisztában van elkerülhetetlenségével, egyszerre bizonyos és bizonytalan jellegével és ennek megfelelően éli az életét. (2) A halálra való rákérdezés eredményezheti azt, hogy *univerzális perspektívából* szemlélve a világot az egyén ráébred a *halál „természetességére”*, és egy Rend részeként értelmezi azt. (a) A halálnak tehát van értelme (ami teljes egészében nem feltárható), és a halál valószínűsíthetően egy „másik” élet kezdetét is jelenti, de *a halál akkor is természetes, ha nincs túlvilági élet*. A halál elfogadásához és az ezen alapuló jó élethez a halállal való folyamatos foglalkozás szükséges (hiszen a halál természetessége kapcsán újra és újra kétségek merülnek fel). Ez a személet jellemzi a szókratészi-platóni és a sztoikus felfogást. (b) A keresztény gondolkodásban a halálnak a *túlvilági életre tekintettel lehet értelmet adni*, a halál (és a halhatatlanság) megértése a jó élet egyik feltétele, a felkészülésnek itt fontos szerepe van. (c) Az epikureusoknál a halál természetességének megértése maga után vonja a *halál problémájának az életből való kizárását*.

Ez alapján egyértelmű, hogy *a halál természetességének megkérdőjelezése nem feltétlenül jár a halálnak az életből való „kirekesztésével”* (1 b), mint ahogy a halál természetességének az elfogadása is vezethet a halál „eltüntetéséhez” (2 c, viszont annak a tisztázásához, hogy a halál nem tartozik ránk, az epikureusok elengedhetetlennek tartják a halálra való rákérdezést, ami Ibbietánál elmaradt egészen addig, amíg halálra nem ítélték). Sőt, sokszor a halál természetesként való elfogadása, pl. vallási alapon, éppen a halál és így az élet komolyan vételét gátolhatja meg (a halál csupán „átmenet” a túlvilági életbe, amelynek nagyobb jelentősége van mint az evilági életnek), de ez sem szükségszerű, erről a

következő fejezetben szólok bővebben. A halál Kierkegaardnál is valami „megmagyarázhatatlan”, és Heidegger sem véletlenül beszél a haláltól való szorongás bátor vállalásáról. Sartre elbeszélésével kapcsolatban még megjegyezhetjük: a *körülmények* nyilván befolyásolhatják azt, hogy az ember milyen módon éli meg az utolsó időszakát (erre a kérdésre is visszatérek még a 6. 4. fejezetben). A saját halál e fejezetben adott felfogása a halálhoz való saját viszony kialakításán alapuló életre helyezi a hangsúlyt, amely az utolsó időszakot is megkönnyíti, illetve ez az időszak e viszony kialakításának és így az autentikus élet-értelem megtalálásának utolsó esélyét is jelentheti, ezt Ibbieta a cellában töltött éjszakán elmulasztja (mivel végül életben marad, az átélt események ugyanakkor egy új életszemlélt kezdetét is jelenthetik).

3. A félelemkeltés és a remény felszámolása

A modern halál-koncepciók általában elutasítják a halállal kapcsolatos félelemkeltés mellett a túlvilági létezésre vonatkozó „hamis” reménykeltést is. A félelemkeltés főként a kereszténységre jellemző, a remény pedig a szókratészi-platóni, a sztoikus és a keresztény felfogásban egyaránt közös. Az epikureizmust egyik vád sem érheti, hiszen Epikurosz szerint túlvilágról szóló elképzelések elvetendőek, ezek csak lelki zavarokhoz vezethetnek. Persze, a remény teljes száműzése éppúgy válthat ki félelmet az emberből.³¹³

Nietzsche problémásnak látja mind *a szókratészi-platóni*, mind *a krisztusi-páli halál-felfogást*. Szókratész és Jézus halálára akár tekinthetünk úgy, mint a hiteles életmegformálásból következő „önkéntes” halálra, épp nietzschei alapon, a korábban kifejtettek szerint. Ugyanakkor az „önkéntes” halál Nietzschénél soha nem lehet az élettől való megfutamodás, márpedig esetükben erről van szó: Nietzsche úgy véli, *az élet megtagadásaként*, jól leplezett öngyilkossággént kell tekintenünk mind Szókratész (emlékezhetünk: Szókratész az élethől való kigyógyulására, így az életre, mint betegségre utalt utolsó szavaival), mind Jézus halálát. Az élet megtagadását erősítette haláluknak platóni és páli értelmezése, *a túlvilág felé fordulás*, hiszen a halál célja a tökéletes megismerés elérése (Platónnál), illetve az üdvözülés (Pál Krisztus halálát bűnöktől megváltó halállá értelmezte át). Ebből az következik, hogy az evilági életünk is csak a túlvilág felé fordulva válhat értelmessé.³¹⁴ Nietzsche ezt teljes egészében elutasítja, az embert megalázó *reménykeltéssel*, vagy ami a kereszténységben különösen erős volt: *félelemkeltéssel szemben* az egyéni élet megformálását hirdeti, e szerint a halál legyőzése csak az önmegformálásból következő *halálra való szabad igent mondással* lehetséges.³¹⁵ Láttuk, hogy a túlvilággal kapcsolatos félelemkeltést Seneca sem tartja kívánatosnak.³¹⁶ Arról Montaigne is ír, hogy a túlvilági élet hangoztatásának leginkább „morális” okai vannak, hasznos, ha azt hiszik a bűnösök, hogy haláluk után mindenképpen utoléri őket a bűneik miatti büntetés.³¹⁷ A filozófusok, ahogy ezt Montaigne is kiemeli, *a félelemkeltést általában elutasították*, bár ez valamelyest jelen

³¹³ Erre utal az epikureizmus kapcsán Juhász Anikó is, vö. Juhász: i. m.

³¹⁴ Vö. Nietzsche: *A vidám tudomány* 340. *A haldokló Szókratész*, 248. o., illetve *Emberi, nagyon is emberi* II. (fordította: Horváth Géza, Cartaphilus Kiadó, Bp., 2012) *Első szakasz* 94. *Ártatlan személy halálra ítéltése*, 40. o. illetve *Az Antikrisztus* (fordította: Csejtei Dezső, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2007) 40. 41., 42., 66-70. o., továbbá *A bálványok alkonya* (fordította: Óvári Csaba, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2010), *Szókratész problémája* 12., 21-22. o.

³¹⁵ Vö. Csejtei i. m. 59-91. o.

³¹⁶ Seneca: *Erkölcsei levelek* LXXXII. 362-368. o.

³¹⁷ Montaigne: *Esszék* II. XII. 252, 254. o.

van a Platónnál a túlvilág ábrázolásánál (de az öröket pl. meg kell kímélni a túlvilág féltelmetes ábrázolásától az ideális államban). A kereszténységben ugyan hangsúlyosabb volt a túlvilági büntetésre való hivatkozás, hogy a híveket a „jó” úton tartsák, de láttuk, közvetlenül a halál előtt inkább a megnyugtatóra, a reménykeltésre törekedtek (ezt mutatják pl. az ars moriendi táblák). A tárgyalt koncepciókban ugyan fontos a *remény*, de a kereszténység kivételével a remény elsősorban arra vonatkozik, hogy a *halál jó*, hiszen a túlvilági létezés bizonytalan, még ha érvelhetünk is a halhatatlanság mellett, ez akkor is csak valószínűséget jelent. A halál *nemlét vagy átmenet*, és mindkettő jó, mert vagy nem érzünk a halálunk után semmit, vagy túlvilági létezés vár ránk. Seneca is ezt hangsúlyozza: a halhatatlanság reménye mellett számot kell vetnünk azzal is, hogy a lélek elpusztul a testtel együtt, vagy csak egy ideig marad fenn utána. Akkor is értelmes, erényes életet kell élnünk, ha a második opció az igaz, tehát Senecánál *nem a túlvilág reményétől függ az élet értelmessége*. Montaigne szerint el kell ismernünk, hogy a halhatatlanságban csupán hihetünk, hiszen az emberi ész képtelen ezt igazolni.

A *túlvilági elképzelések*, amellyel, hogy valóban vezethetnek halálfélelemhez, azt is *meggátolhatják*, hogy az egyén a *túlvilágra irányultságtól független értelmet* adjon az életének (Nietzsche épp ezt kifogásolja), illetve, hogy saját magát a halál határ-jellegét figyelembe véve alkossa meg, tehát ezek az elképzelések a *halál „elfedéséhez”* járulhatnak hozzá. A legtöbb tárgyalt modern felfogásban nem a halál „kizárásához” vezet a hagyományos mitikus-vallási túlvilági elgondolások megkérdőjelezése, ahogy az epikureizmusban, hiszen az elméletalkotók (Sartre kivételével) arra mutatnak rá, hogy a halált az élet részeként vagy egzisztenciális lehetőség-feltételként kell megértenünk. A *halálfélelem és a túlvilági remény* e szerint összetartozik: *mindkettő a halálhoz való megfelelő viszony kialakítását gátolja*, az egyik a halál gondolatától való *menekülésre készlet*, a másik *elodázhajta* a halállal való *tényleges szembesülést*. Az utóbbi azonban *nem szükségszerű*, hiszen elképzelhető olyan, a halálhoz való egzisztenciális értelemben *hiteles viszonyulás*, amely ugyanakkor a *reményt* is fenntartja valamilyen módon. Ilyen keresztény felfogást alakíthatunk ki akár Kierkegaard filozófiai nézeteit felhasználva, aki hangsúlyozza a halál döntő jellegét, ugyanakkor arról is ír, hogy a keresztény ember számára a halál nem a legvégső dolog, de a halhatatlanság csak egzisztenciális halhatatlanságként értelmezhető, ez „bensőségesség” kérdése, a szubjektumnak magának kell feltennie e kérdést, és ennek felvetése nem más, mint cselekvés.³¹⁸ A halállal mint határral való szembesülés és a halhatatlanságra való rákérdezés akár harmonizálható is egymással, egy cselekvésként felfogott saját életfelfogás kialakításával. De ha valaki nem keresztény (vagy más valláshoz tartozó), akkor is lehet benne remény. Elias rámutat, hogy a modern korban a kollektív halhatatlansági fantáziák jelentőségének csökkenésével az egyéni halhatatlansági fantáziák a jellemzőbbek. A halálhoz való hiteles viszony kialakítását ez nem feltétlenül gátolja: az ilyen ember a halált mint határt fogja fel és életét *saját* halála bizonyosságának és bizonytalanságának (meghatározatlanságának), illetve meghaladhatatlanságának figyelembevételével alakítja, Heideggerrel szólva: „tulajdonképpen” halálhoz való viszonyra törekszik, ugyanakkor él benne a remény, hogy e határ *talán* átléphető. Az egzisztenciát a *halál bizonytalan bizonyossága* (nevezzük most így a halál komolyan vételét) *határozza meg, tehát úgy él az egyén, mintha a határ átléphetetlen lenne*, életének ennek megfelelően ad értelemet, a halál utáni létezés bizonytalansága, mint *remény*, *ezt az élet-értelmet erősíti meg*. Egy ilyen szemlélet elvileg feltételezhető, bár megvaló-

³¹⁸ Vö. Csejtej i. m. 181-184. o

síthatósága mindig kérdéses marad: vajon a remény (illetve annak „komolyan vétele”, amely pl. egy kereszténynél elengedhetetlen) nem gátolja-e meg a halálhoz és így az élet-hez való autentikus viszony, a saját élet kialakítását? Vagy másfelől: a halál komolyan vétele meghagyja-e a reményt?

A túlvilági élet reménye a határként felfogott halál figyelembevételével megalkotott élet-értelemet erősíti meg Szókratésznél: tudatában van annak, hogy a túlvilági létezés bizonytalan, de a felismert Jóhoz akkor is ragaszkodik, ha nincs túlvilág, viszont ha van, akkor ott reményei szerint életéért jutalomban részesül. Senecánál is ezt találjuk: a jó élet követése mindenképpen kívánatos, a lélek fennmaradásának reménye ezt megerősítheti. De ezekben az esetekben *a világot valamiféle értelmes Rendként* gondolják el, így az Általánoshoz kapcsolt egyéni élet akkor is lehet értelmes, ha nincs túlvilág. De ha ezt nem így látjuk? Akkor az értelem-kérdés még mindig felvethető kizárólag az emberi léte-zést vizsgálva, ahogy pl. Nietzsche tette. Heidegger alapján a halál értelmét szintén csak a jelenvaló lét szempontjából vizsgálhatjuk, e szerint az autentikus egyéni élet-értelem elengedhetetlen feltétele a halál egzisztenciális jelentőségének megértése, a haláltól való bátor szorongás vállalása, amely kizárja a halál elfedéséhez vezető halálfélelmet, de a túlvilági remény is problémásan összeegyeztethető ezzel.³¹⁹

Elképzeltető olyan álláspont, miszerint egyéni élet-értelem csak egy értelemmel bíró (tehát értelmes Rendként felfogott) világban található, de a világ nem ilyen, abban semmiféle átfogó értelem nincs. *A fal* című elbeszélésben a halál értelmetlenségére való ráébredésből az élet értelmetlensége is következik. Az értelmetlenséggel való szembesülés öngyilkossághoz is vezethet. Ez a tett ugyanakkor, ha az egyetlen értelmes cselekedetként fogjuk fel, jelentheti az értelmetlen világ elleni lázadást is. Dosztojevszkij műveiben nagy erővel jelenik meg ez a probléma. *A félkegyelmű* című regény egyik hőse, Ippolit, a tüdőbeteg fiatal fiú egy nyaralóban összegyűlt embereknek felolvasott vallomásában elismeri, hogy soha nem tudta, minden kívánsága ellenére sem, elképzelni, hogy nincs jövő, élet és nincs gondviselés, de mivel úgysem érthetjük meg ennek törvényeit, ezért éppen annyira védhető álláspont a helyzetünkbe való belenyugvás, mint a tiltakozás az ellen. Ippolit *a halált, a pusztulást a természet kegyetlenségének megnyilvánulásaként fogja fel*, amely még a Lázárt feltámasztó Jézust is érzéketlenül magába nyelte: Ippolit a Rogozsinnál függő Jézus-képre utal. E kép alapján a természetet „óriási, kérlelhetetlen és néma vadállatnak”, vagy „egy újabb szerkezetű óriási gépnek” tudja csak elképzelni.³²⁰ Ez a fenevad most őt készül benyelni, a halálos ítéletet megkapta, de miért kell neki megvárnia az ítéletben kiszabott két-három hetes határidő leteltét? Ippolit úgy véli, ebben a helyzetben *egyetlen emberhez méltó tett van: az öngyilkosság, tehát a lázadás az élet, a természet kegyetlensége ellen*, amelyet a Napra, az élet forrására tekintve akar elkövetni. A fiú napfelkeltére időzíti beszéde befejezését és megkísérli az öngyilkosságot, de a pisztolya nem működik. Ha igazat adunk Ippolitnak, akkor az ember a természeti folyamatok eszköze csupán. Ebből valóban következhetne az, hogy az emberhez az méltó leginkább, ha tiltakozik ez ellen és él a tett utolsó lehetőségével. Persze milyen lázadás ez, tehetjük

³¹⁹ Heidegger a *Lét és idő*ben leszögezi, hogy minden ontikus-túlvilági spekulációt meg kell előznie a halál e világi ontológiai interpretációjának, és a túlvilággal kapcsolatos kérdést nyitva hagyja: „Csakis akkor lehet értelmes és jogos, valamint módszertanilag is biztos a *halál utáni létre* irányuló kérdés, ha a halált teljes ontológiai lényegében már megragadtuk. Hogy ez a kérdés egyáltalán lehetséges *elméleti* kérdés-e, azt itt nyitva hagyjuk.” I. m. 49§, 288. o.

³²⁰ Fjodor Mihajloviics Dosztojevszkij: *A félkegyelmű* (fordította: Makai Imre, Jelenkor, Pécs, 2002) 454. o.

fel a kérdést, ha a halál amúgy is bekövetkezik? Ippolit maga is megjegyzi: ez nem nagy lázadás. Nem csupán a lázadás illúziójáról van szó? De talán még ezzel az illúzióval is jobb meghalni, mint tehetetlenül kivárni a halál bekövetkeztét. Felmerülhet az a kérdés is: *az ilyen öngyilkosság nem eszközzé-tétel?* Az egyén önmagát, saját életét használja fel a világrend elleni tiltakozás eszközéül. Seneca vagy Montaigne nem fogadja el az öngyilkosságot, mint a világ elleni lázadást, az öngyilkosság ugyan jogos, ha az egyén már képtelen emberhez méltó életet élni, de épp az ésszerűségből következik, hogy az ember ne vállaljon felesleges szenvedéseket, tehát ez nem lázadás, nincs ellentétben a világrenddel. Ippolit Dosztojevszkij regényében az értelmes Rend hiánya és az emberi élet ebből következő értelmetlensége miatt szánja el magát a cselekvésre, nem a szenvedése az ok. Ippolit persze maga is bizonytalan lázadása helyességében, de mindenképpen *nyomot akar hagyni*, ha már életében nem hozhatott létre semmi nagyszerűt, akkor legalább halála legyen jelentőségteljes. De elsősorban azért olvassa fel nyilvánosan a gyónását, hogy *megpróbálják lebeszélni tettéről*.³²¹ Ippolit olyan ember, aki úgy érzi, hogy nem tudott saját életet kialakítani, hiszen erre nem maradt ideje, de mégis *megkísérli*, épp a közelebbi halálára tekintettel *létrehozni önmagát* a természet kegyetlensége elleni lázadó mozdulatban. Értelmet csak e lázadásban talál, *az önként vállalt* (annak természetes bekövetkezését megelőző) *halál* jelenti számára a *saját halált és az öngyilkosságot megvalósító tetteiben kívánja megvalósítani a saját életét* (paradox módon a saját életet életének saját maga általi megszüntetéséhez kapcsolja). Ivan Iljics Tolsztoj művében a haldoklás során talál rá az autentikus élet-értelemre, Ibbieta Sartre-nál a halál közeledtével addigi életét ugyan megkérdőjelezi, de pozitív élet-értelemre való ráébredésről sincs szó esetében, viszont öngyilkosságot sem követ el, amennyire lehet, tartja magát és várja a kivégzését. Ippolit mindkettőtől különbözik. Úgy látja, hogy életének csak akkor adhat értelmet, ha nem várja ki „halálos ítélete végrehajtását” (a Másikhoz való odafordulás, a szeretet itt is megjelenik lehetséges, de végeredményben téves „megoldásként”). Az Ippolit-féle felfogástól persze könnyen eljuthatunk oda, hogy ha nincs Rend a világban, akkor nem csak az öngyilkosság jogos, hanem bármi megtehető, más emberek élete is szabadon kioldható. Dosztojevszkij másik regényhőse, Ivan Karamazov szintén káosznak látja a világot és úgy véli, ha volt is szeretet a földön, akkor ez azzal magyarázható, hogy az emberek hittek saját halhatatlanságukban. Az olyan ember számára, aki nem hisz Istenben és a halhatatlanságban, a gáztettig fajuló önzés a legtermészetesebb viselkedésmód. „*Nincs erény, ha nincs halhatatlanság*” – állítja Ivan.³²² Nyilván más szempontból (lásd: Nietzsche) pedig épp az problémás, ha az erkölcsi rendszerünket a túlvilágra tekintettel alakítjuk ki. Az erényes élet pedig, ezt láttuk Szókratésznél, de Senecánál is, nem függhet a túlvilági reménytől. Ippolit (aki végül nem lesz öngyilkos) és Ivan (aki összeomlik, amikor Szmeryakov tettekre váltja a „mindent szabad” eszméjét) bizonytalanok, hiába hangoztatják, hogy nincs Rend a világban, nincs remény, és így jogos az öngyilkosság vagy a gyilkosság, mégis kételkednek önmagukban. Még ha a reményről teljesen lemondunk is, akkor sem szükségszerű az öngyilkosság (vagy a gyilkosság) elfogadása. Schopenhauer

³²¹ Tehát azért, hogy érezze az őt körülvevők szeretetét, de félresikerült kísérlete leginkább nevetést vált ki. Dosztojevszkijnél az emberi élet értelmetlensége miatti öngyilkosság csak egyike az eszmei öngyilkosságoknak, és nem „logikai”, eszmei okokból öngyilkosságot elkövetőket (vagy arra készülőket) is találhatunk a művekben.

³²² Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek* I. (fordította: Makai Imre, Jelenkor, Pécs, 2004) 89-90. o.

filozófiájához közel áll az, amit Ippolit hirdet Dosztojevszkij művében: Schopenhauer általában elutasítja az öngyilkosságot, hiszen az nem az életakarát tagadásából – e szerint az élet élvezeteit, nem szenvedéseit kell megvetni – következik, mivel az öngyilkos akarja az életet, de más feltételekkel. Ez Ippolit tervezett öngyilkosságára éppen nem áll, mert a fiú az élet, a természet ellen lázad, de az igaz, hogy ennek hátterében valóban ott van a sorsa miatti személyes frusztrációja. Schopenhauer az öngyilkosságnak csak azt a formáját tartja elfogadhatónak, amikor az aszkéta megszűnik élni, mert teljesen megszűnt akar- ni is.³²³ Nietzsche írásaiban újra és újra előkerül az öngyilkosság témája (az „önkéntes halál”, ahogy láttuk, nem csak az öngyilkosságot jelenti, hanem általában halálra való szabad igent mondást): ha az ember már csak vegetatív lényként létezne, illetve ha „elkészült a mű”, tehát az ember beteljesítette életfeladatát, akkor jogos az öngyilkosság.³²⁴ Sartre-nál a halálnak értelmet adni öngyilkossággal sem lehetséges, ez olyan abszurditás, amely az életet az abszurditás homályába taszítja.³²⁵ Camus-nél a lázadás éppen azt jelen- ti, hogy az értelemnélküli világba megpróbálunk értelmet vinni. Az abszurditásból nem az öngyilkosság következik Camus szerint, ez csupán menekülés az abszurd elől: az ember- hez egyedül méltó álláspont *szembenézni az abszurdal*, az életünkkel életet lehelni bele, követelni a megvalósíthatatlan érthetőséget, tehát *láznadni az abszurd ellen*.³²⁶ Az abszurd ember az öngyilkosság mellett a reményt is elveti.

A modern halál-felfogások egyik része vagy nem tételezi a reményt, vagy pedig kifeje- zetten a reménytelenség belátására szólít fel (Heidegger, Sartre, Camus), másik részében viszont jelen van a remény *valamilyen módon*. Schopenhauer *az életakarát halhatatlan- ságáról* ír, a folytonos újjászületésről (tanításához leginkább a buddhizmus áll közel a vallások közül). Úgy véli, hogy ha az ember születését abszolút kezdetnek tartjuk, akkor halálában is az abszolút véget kell látnunk, a semmiből való keletkezést nem kapcsolhat- juk össze a halhatatlansággal, lényünk mulandótlansága csak örökkévalóságként értel- mezhető.³²⁷ Nietzschénél ott van az „örök visszatérés” tana.³²⁸ Nietzsche a halhatatlanság- ról mint a „mozgás halhatatlanságáról” is ír: ami egyszer mozgott, annak örökre nyoma marad, így az ember minden olyan cselekedete halhatatlan, amely más cselekedetekre, döntésekre, gondolatokra ösztönöz.³²⁹ A halhatatlanságba vetett reményt Simmelnél az individualizált Én fennmaradása hordozza, amely az általa létrehozott tartalmaktól füg-

³²³ *A világ mint akarat és képzet* 69§., 478. o. Az aszkézis végső fokán önként vállalt éhhalálról van szó.

³²⁴ Vö. Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi II. Második szakasz. A vándor és az árnya*. 185. *Az ésszerű halál*, 200-201. o. Nietzsche szembeállítja a nem önkéntes természetes és az önkéntes ésszerű halált. A természetes halál is egyfajta öngyilkosság – állítja Nietzsche – a természet öngyilkossága, „az ésszerű lény megsemmisítése az ésszerűtlen által, mely hozzá van kötve az előző- höz.” I. m. 201. o. Lásd továbbá: *Bálványok alkonya Egy korszerűtlen ember portyázásai* 36. *Morál orvosok számára*, 78-79. o. Itt arról ír Nietzsche, hogy az ún. természetes halál is természetel- lenes, hiszen öngyilkosság, mivel mindig önmagunk által megyünk tönkre. Továbbá: „Bizonyos állapotban illetlenség még tovább élni.”, „Büszkén meghalni, ha már büszkén élni nem adatik meg többé.” I. m. 78. o.

³²⁵ Sartre: *A lét és a semmi* 634. o.

³²⁶ Vö. Albert Camus: *Sziszüphosz mítosza* (fordította: Vargyas Zoltán, In: *A pestis, Sziszüphosz mítosza*, Európa, Bp., 1991)

³²⁷ Schopenhauer: *A halálról* 240-241., 258. o.

³²⁸ Nietzsche: *Így szólott Zarathustra III. A lábadozó*. 260-266. o. „- nem új életre vagy jobb életre vagy hasonló életre: / - mindörökké egyazon és ugyanegy életre térek vissza, a legnagyobb és a legkisebb dolgokban is, hogy minden dolgok örök visszatérését tanítsam újra,-”, i. m. 266. o.

³²⁹ Vö. Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi* (fordította: Horváth Géza, Osiris, Bp., 2008) 208. *A szinte emberré lett könyv*, 106. o.

getlenül, azoktól elkülönülve is fennmarad szellemi értelemben. Némileg hasonló elképzelést fejt ki Scheler is a szellemi személy továbbéléséről.³³⁰ Ezekkel párhuzamba állítható felfogást Senecánál is találhatunk: Polybiusnak (aki Homéroszt latinra, Vergiliust meg görögre fordította) azt ajánlja, hogy testvére emlékezetét műveiben örökítse meg, hiszen ez az egyetlen emberi alkotás, amely ellenáll az időnek, a szellem emlékezete halhatatlan.³³¹

4. A jó élet mint a halálhoz való saját viszonyon alapuló saját élet

Heidegger filozófiája nyilvánvalóvá teszi a halál egzisztenciális jelentőségét. Azt is mondhatjuk ezt figyelembe véve, hogy jó életnek csak a halálhoz való „tulajdonképpeni” viszonyon alapuló (tehát a halál egzisztenciális jelentőségét megértő), az így értett saját halálon alapuló élet tekinthető, ezt nevezhetjük saját életnek. A szókratészi-platóni, de a sztoikus vagy a keresztény szemlélet is azt hirdeti, hogy a jó élet a halálra tekintettel megvalósított élet. Anélkül, hogy megtanulnánk meghalni, és megszabadulnánk a halálfélelemtől, nem lehetséges a jó élet. Ezek a koncepciók természetesen nem egzisztenciális lehetőség-feltételként tekintenek a halálra, inkább egy olyan univerzális eseményként, amelynek bekövetkezésére fel kell készülnünk. Ahogy már szó volt róla, e megközelítésekben a saját élet valamilyen felismert Általános Rend (a Jó, a Természet Rendje, Isteni Rend) melletti szabad döntésen alapuló életet jelenti. Az embernek folyamatosan készülnie kell a halálra, hogy e döntésnek megfelelően cselekedjen a halála közeledtekor, egy számára fontos Másik halálakor, illetve abban az esetben is, ha az Általánosból adódó követelmények (igazság, igazságosság) melletti kiállás az életét veszélyezteti.

Senecánál, illetve Montaigne a halálra való felkészülés fontosságát kiemelő esszéiben találhatunk olyan megállapításokat, amelyek a modern halál-felfogások számára is meghatározóak, az értelmezési keretek persze eltérőek. A halál egyszerre megértett bizonyosságot és bizonytalanságot – amelynek jelentőségét Kierkegaard és Heidegger hangsúlyozza – már a sztoikusok is kiemelik. A halál bizonyossága éppen bizonytalanságában van, hiszen az ember törekény, így a halál bármikor és bármilyen módon bekövetkezhet, ezt mindenkinek szem előtt kell tartania, mert a halál nem korosztály szerint szólít el bennünket.³³² Seneca és Montaigne is úgy véli, hogy a halál elfedése (ha ezt a fogalmat nem is használják) lehetetlenné teszi a jó életet. Ennek a problémának különös jelentősége van a modern élet- és egzisztenciálfilozófiákban: ezekben nem csak a halállal való „szembenézés”, a halálra való felkészülés hiányáról, hanem a halál belsővé tételének, illetve egzisztenciális jelentősége megértésének hiányáról van szó. Schopenhauer az „örök jelenben” élő, a halálfélelmet megtévesztő látszatként száműző emberről ír. Kierkegaard-nál az esztétikai életstádiumhoz köthető a hiteltelen halál, illetve elvetendő a halálhoz mint „tréfához” kapcsolható szemléletek és hangulatok. Scheler a halálnak a modern tömegtar-

³³⁰ Csejtej: i. m. 108-116., 137-141. o. Sem Simmel, sem Scheler sem fordul el teljesen a kereszténységtől, de azt saját szempontjaik alapján értelmezik. Scheler éppen azért látott hozzá a halál fenomenológiai elemzéséhez, hogy a halhatatlanságba vetett hit megerősödjön egy megújított vallási keretben. Simmelnél az individualizáció, az önmegalkotottság fontossága miatt a kereszténységben az egyéni felelősség hangsúlyozása követendő, de a túlvilági létezés hirdetését már problémásnak tartja.

³³¹ Seneca: *Polybius vigasztalása* VII., 82-83. o., illetve XVIII. 1-2., 96. o.

³³² Seneca: *Erkölcsei levelek* IV. 7-9., 107. o., XII. 6., 127. o., XXX. 16., 185. o., LXVI. 42-43., 284. o., LXX. 2-3., 296. o.

sadalomra jellemző patológikus elfojtását elemzi (a „normális” elfojtás elfogadható a számára, mivel az ember nem gondolhat minden pillanatban a halálra). Heidegger a halál elfedéséről beszél, az „akárki” halálhoz való viszonyára jellemző a halál elő való *menekülés*, vagy *kitérés*.³³³ A nyilvánosság a halált, mint állandóan előforduló eseményt, mint „halálesetet” ismeri – írja Heidegger: „Az erre vonatkozó kimondott vagy többnyire visszafojtott „menekülő” beszéd azt mondja: az ember a végén egyszer meghal, de ez bennünket egyelőre nem érint”.³³⁴ „Az akárki nem engedi, hogy bátran vállaljuk a haláltól való szorongást.”³³⁵ Mind Senecánál, mind (nézeteinek átértékelését megelőzően) Montaigne-nél a halállal való szembenézés *a jelen értékének* felismeréséhez vezet, így ez alapvetően fontos ahhoz, hogy jól éljünk: a jó élet Senecánál az erényes életet jelenti, Montaigne a természetes élvezetek jelentőségét is kiemeli. Kierkegaard-nál a „még ma” gondolatának megértése a halál komolyan vételéből következik: „a komolyság a jelent még ma megragadja, semmilyen munkát nem becsül alá, mint túlságosan csekélyt, semmilyen időt nem vet meg, mint túl rövidet, ereje teljes megfeszítésével dolgozik”.³³⁶ A halál bizonytalansága olyan (gyakori és szükségszerű) felügyelet, amely a halál komolysága felett öröködik: minden napot úgy kell átélnünk „mintha az az utolsó lenne, de egyúttal az első is egy hosszú élet során”.³³⁷ Ez nagyon hasonló ahhoz, mint amiről Seneca ír, mégis feltárható különbség: Kierkegaard olyan életvitelt tart megfelelőnek, amely egyszerre számol a halál lehetséges közelségével, és azzal, hogy a halál talán még sokáig távol marad (minden napra úgy tekintünk ekkor, mint lehetséges utolsóra és mint egy hosszú élet első napjára), míg Senecánál a halál lehetséges közelségének tudatosítása hangsúlyos (tekintünk úgy minden napra, mintha az utolsó napunk is lehetne).³³⁸ Heidegger rámutat, hogy az időbeliséget eredendően az előrefutó elhatározottság fenoménjén tapasztaljuk, amiből az is adódik, hogy a halálhoz való tulajdonképpeni viszonyon alapuló elhatározottság *a saját idejét élő* és ezáltal Önmagához elérkező jelenvalólétet jelenti.³³⁹ A szókratész-platóni és a keresztény tradíció szerint, ha megtanultunk meghalni, akkor helyesen fogunk cselekedni még akkor is, ha ez az életünkbe kerül. Senecánál (illetve a sztoikusoknál) és Montaigne-nél ezen túl a *halál szabadságának* van egy olyan értelmezése is, miszerint az öngyilkosság megengedhető, ha az ember méltatlan helyzetbe kerül. Mivel ez a téma már az előző fejezetben előkerült, ezért itt csak azt említem meg, hogy ehhez a szemlélethez a tárgyalt modern koncepciók közül legközelebb Nietzsche már szintén említett felfogása áll. Seneca éppen az ilyen öngyilkosság jogossága mellett áll ki, amikor kritizálja azt a „tudatlanok” által hangoztatott mondást, miszerint „Szép dolog saját halált halni”, a saját halál alatt itt a természetes halált értették. Seneca úgy véli, hogy mindenki a tulajdon

³³³ Heidegger: i. m. 50§, 292. o., 51-52§, 293-302. o. Lásd ezekről bővebben: Csejtei i. m. 46. o., 132-133. o., 149-159. o. 170-185, 234-235. o. Elias a halál két síkon zajló elfojtásáról beszél: a társadalmi-kulturális és az egyéni elfojtásról. Ez utóbbinak lehet oka a kora gyermekkori feldolgozatlan halálfélelem, vagy éppen a büntudat (valakinek kívánta a halálát és az meghalt), mely ellen a lelki működés elhárító mechanizmusaival védekezünk, pl. elfojtással, tagadással. Elias i. m. 15-18. o.

³³⁴ Heidegger: i. m. 51§, 293-24. o.

³³⁵ I. m. 51§, 295. o.

³³⁶ Kierkegaard: *Egy sírnál* 284. o. Erről: Csejtei i. m. 173-174. o.

³³⁷ *Egy sírnál* 298. o.

³³⁸ Vö. Seneca: *Erkölcsei levelek* LXI. 1., 262. o., de ugyanezt a gondolatot fogalmazza meg Marcus Aurelius is: *Elmélkedések* VII. 69., 104. o.

³³⁹ Vö. Heidegger 61§, 352. o., illetve Csejtei i. m. 244. o.

halálát halja, mindenki a maga napján hal meg, így az öngyilkos is.³⁴⁰ Seneca azt már nem bontja ki, amire Nietzsche rámutat, hogy éppen a megfelelő időben öngyilkosságot elkövető ember halja a saját halálát, míg az ezt elmulasztó ember (akit méltatlan körülmények között, pl. pusztán vegetatív módon létezve ér a természetes halál) nem a saját halálát halja. Senecánál természetesen nem találhatjuk meg a saját életnek és a saját halálnak a modern életfilozófiák (pláne az egzisztenciálfilozófiák) által tételezett összefüggését.

A meglévő párhuzamok és a már jelzett eltéréseken túl még egyszer rá kell mutatni a hagyományos-metafizikai és a modern-egzisztenciális felfogások közti különbség *lényegére*. A sztoikus filozófia, de a szókratészi-platóni és a keresztény szemlélet szerint is a *halálra* mint az *Általános Rendből adódó, az embert is érintő szükségszerűsége* kell tekintenünk (mint természetes, közömbös dologra, illetve a kereszténységben Isten büntetésére). Az *Általános Rendre* tekintettel adunk értelmet a halálnak, amely ugyan az élet végét jelenti, de pont e Rendből következően egy új élet kezdetét is (ez lényegi a keresztény felfogásban, a másik két tradícióban a halálnak akkor is értelmet adhatunk, ha nincs túlvilági élet). *A jó élet tehát az Általános Rendhez, illetve az ezt meghatározó Egyeshez* (a kereszténységben, de nyilván más monoteista vallásokban is) *való viszonyunkon múlik*, a halálról gondolkodni ennek kiteljesítését szolgálja. Ezekben a felfogásokban a *halál egy univerzális esemény, és megtanulni meghalni csupán „eszköz”, amely az Általános Rendnek, az Istennek megfelelő életet segíti elő, hiszen megértjük, hogy miként is kell viszonyulnunk e látszólag fenyegető „dologhoz”*. Heidegger filozófiájának szempontjából viszont a halál elsősorban nem valamilyen minket is érintő univerzális esemény, hanem kitüntetett egzisztenciális lehetőség. *A halál nem „eljön” egyszer, hanem folyamatosan jelen van*, és egzisztenciánkat alapjaiban meghatározza a halálhoz mint határhoz való viszonyunk. A halál egzisztenciális „komolyan” vétele *nem feltétlenül zárja ki valamilyen felismert Általános Rend követését*. Ekkor a belsővé tett, folyamatosan „jelenlévő” *halálra tekintettel alakítja az egyén az életét*, amely életalakítás valamilyen feltételezett világend figyelembevételével történik. Az életalakítás sem pusztán valamilyen világmagyarázat, vallási tanítás dogmáinak követésében merül ki ekkor, hanem ennek „sajáttá tételét”, a „bölcesség keresését” jelenti. Ahogy az előző fejezetben említettük, a túlvilági életben való hit is elképzelhető a halál határjellegével való egzisztenciális szembesülés mellett, ekkor a halál „bizonytalan bizonyossága” prioritást élvez a hittételek bizonytalanságával szemben.

Senecánál is meghatározó a bölcesség keresésére törekvés, nem csupán megismétli a sztoikus dogmákat, hanem átalakítja, kritizálja, kiegészíti azokat. Filozófiájában ugyanakkor nem tárja fel, nem érti meg a halál alapvető, egzisztenciális jelentőségét, nem „belső” lehetőségként értelmezi a halált, hanem olyan univerzális, a Természet Rendjéből adódó eseményként, amely minden pillanatban eljöhét. Senecánál tehát az *Általános Rend*, az Igazság folyamatos kutatásaként (az *Általános* melletti szabad döntésként) értett saját élethez kapcsolódhat csak a saját halál, de nincs jelen gondolkodásában az egyéni életalakítást megelőző egzisztenciális alaplehetőséghez való saját viszonyulásként felfogott saját halál tételezése.

³⁴⁰ Seneca: *Erkölcsei levelek* LXIX. 6., 295. o. A levelet Csejtei Dezső is idézi, de nem Nietzsche-héval összefüggésben. Csejtei i. m. 496. o.

Sartre úgy látja, hogy értelmetlen a halálra várakozni, hiszen az mindig érkezhethet előbb, mint amilyen időpontra várnánk, csupán számolhatunk vele.³⁴¹ Sartre részéről ez nem lehet jogos kritika Heideggerrel szemben, hiszen a német filozófus is problémásnak tartja, ha a halálhoz, mint a jelenvalólét egy kitüntetett lehetőségéhez olyan módon viszonyulunk, mint valamilyen kéznéllevőhöz vagy kézhezállóhoz kapcsolódó lehetőséghez, és megpróbáljuk uralni azt, rendelkezni akarunk felette, bevonjuk a valóságosba: ide tartozik *halálra való gondolás* (arra hogy mikor és milyen módon valósulhat meg), vagy az arra való *várakozás*.³⁴² A sztoikus szerzőkre – bár a fő cél az, hogy az ember tudatosítsa magában a halál bizonytalanságát, tehát „számoljon” azzal – jellemző az ezekre való buzdítás. Több esszéjében Montaigne is – lásd annak részletetését, hogy milyen sokféle módon érhet bennünket a halál – elköveti ezt a „hibát”.³⁴³ Heidegger szerint a halálhoz viszonyuló létben a lehetőséget minden gyengítés nélkül mint lehetőséget kell megérteni, illetve elviselni.³⁴⁴ Van olyan kritikai meglátás, miszerint éppen a sztoikusok „görcsös” *felkészülése akadályozza* meg az embert, hogy a saját életét élje, mivel ezzel túlságosan „közelre” hozza az univerzális eseményként értett halált, amely hozzájárulhat a halálfélelem fokozásához (minden ellenkező szándék dacára) és korlátozhatja a távlatos életalakítást.³⁴⁵ Láttuk, hogy Montaigne az *Esszék* végén lényegében ezeket az ellenvetéseket fogalmazza meg a filozófiai felkészülés ellen. A sztoikus szemlélet hiányosságaiból ugyanakkor nem az a következtetés adódik, hogy egyáltalán nem kell a halállal foglalkoznunk, hanem éppen ellenkezőleg, pontosabban kell tisztáznunk azt, mit is jelent „megtanulni meghalni”. Ezt meghatározhatjuk úgy, mint az *élet értelmének* a halálhoz való „tulajdonképpeni” egzisztenciális viszonyon alapuló *folyamatos keresését* mint a *jó élet alapvető feltételét*. Montaigne végül megkérdőjelezi, hogy van-e egyáltalán értelme előzetesen foglalkozni a halállal. De ha az *Esszék* egészét nézzük, akkor azt mondhatjuk, hogy Montaigne a természetes észhasználaton alapuló *reflexiókra szólít fel* az élethez és a halálhoz való saját viszony kialakítása érdekében.

5. A „könnyű” halál

Nietzsche úgy véli, nincs jelentősége, hogy milyen módon halunk meg, vagy éppen miként viselkedünk a halálunk előtt, *a meghalást nem tekinthetjük az élőről szóló tanúságtételnek*, hiszen pl. öreg emberek halálakor „az agy szabálytalan vagy elégtelen táplálása”, a fájdalmak, az állapot újszerűsége ezt nem teszi lehetővé.³⁴⁶ A szókratészi-platóni és a sztoikus felfogás nagy jelentőséget tulajdonít *a halál közeledtekor tanúsított viselkedésnek*, ahogy láttuk, Seneca is ezt képviseli, hiszen ekkor derül ki, hogy a halálra való felkészülésünk sikeres volt-e, hogy tudunk-e meghalni.³⁴⁷ A „könnyű” halál a félelemmentes, emberhez méltó módon, bátran viselt halál előtti időszakot, haldoklást jelenti. Nietzsche az ilyen felkészülés szükségességét és az utolsó időszak kitüntetett jelentőségét nem ismeri el a fentiek szerint, bár egy korai szövegében még éppen ennek ellenkezőjét állítja: „Csak az fog méltósággal meghalni, kinek magatartása az életben nemes és szilárd

³⁴¹ Sartre: *A lét és a semmi* 628. o.

³⁴² Heidegger i. m. 53§, 303-304. o.

³⁴³ Vö. Montaigne: *Esszék* I. XX. 95-97. o.

³⁴⁴ Heidegger i. m. 53§, 304. o.

³⁴⁵ Lásd ezt a kritikát Kierkegaard egyik megjegyzésére építve: Csejtej i. m. 171-172. o.

³⁴⁶ Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi* II. Első szakasz, 88. *Mindegy, hogyan halunk meg*, 38. o.

³⁴⁷ Seneca: *Erkölcsei levelek* XXVI. 5-7., 173-174. o.

volt”.³⁴⁸ Montaigne először arról ír, hogy a halál bekövetkezése előtt tanúsított viselkedés meghatározó az egyén megítélésében, tehát felülírhatja a korábbi rossz életét, majd változtat e nézetén és kijelenti, mindenkinek úgy kell meghalnia, ahogy élt.³⁴⁹ Ebből az következik, hogy aki jól élt, az jól is fog meghalni, tehát „könnyű” halála lesz, így Montaigne is a jó élet és a jó meghalás kapcsolatát tételezi, amelyet a korábbi álláspontját revideáló Nietzsche már nem fogad el. Az *Esszék* végén is jelen van ez az összefüggés, hiszen aki a természetnek megfelelően (tehát jól) élt, az a természetnek megfelelően (azaz jól) fog meghalni, csak itt már az előzetes felkészülés szükségességét utasítja el Montaigne, a „könnyű” halálnak ez nem feltétele. Azt viszont folyamatosan hangoztatja, hogy a jó meghalást megnehezítik, vagy akár lehetetlenné is tehetik bizonyos rítusok és a haldokló környezetében lévők megnyilvánulásai, ezek minden látszat ellenére a halál „elfedését” szolgálják. Ezért állítja azt, hogy a hirtelen bekövetkező, vagy a harctéri halál jobb, mint ha az embert egy ágyban éri a vég, de ha már ágyban kell meghalni, akkor egy segítő személyen kívül senki se legyen jelen. Nietzsche is elutasítja a haldoklót körülvevő hamisságot (a haldokló körüli ünnepélyesség „a hiúság hol tudatos, hol tudattalan komédiájára csábít”), illetve elítéli a kereszténységet, amely a halálos ágyat elsőként változtatta át a gyötrelmek ágyává, ami persze egyoldalú megközelítés, mert a keresztény tanítás éppúgy hozzásegíthette a haldoklót a lelki megnyugváshoz.³⁵⁰ A *Zarathustrában* Nietzsche az idejében való meghalást a halálhoz mint ünnephez, az élőket ösztönző beteljesítő halálhoz kapcsolja („győzedelmesen, reménykedők és fogadalomtevők gyűrűjében”), a második legjobb halál pedig „harc közben halni”. Az önkéntes halál itt az élet beteljesítéseként felfogott saját halált jelenti: „Saját halálot magasztalom néktek, az önkéntes halált, mely azért ér el hozzám, mert én akarom.”³⁵¹

Montaigne és Nietzsche lényegében arra hívják fel a figyelmünket, hogy a *saját élet megalkotásához* az is hozzátartozik, hogy az egyén maga döntsön arról, milyen módon, környezetben akar meghalni, nevezzük ezt *saját meghalásnak*. Korábban *saját életen* a halálhoz való saját viszony alapján megformált „autentikus” életet értettük. A saját meghalás *a saját élet részeként* értelmezhető, az élet utolsó periódusára vonatkozik, arra, hogy azt az egyén a saját választásán alapuló módon, környezetben éli meg. A *saját meghalás* megvalósítását mindenki számára biztosítani kell, mint az önmegalkotás részét, azonban ez nem egyszerű feladat. Hiszen itt a beavatkozás-mentesség nem elég, mivel a haldokló a legtöbb esetben segítségre szorul, akaratát egyedül nem mindig képes érvényre juttatni. Az ember kiszolgáltatottsága miatt gyakran az élet utolsó szakaszának megalkotásaként értett *saját meghalás nem teljesül*: hiszen ha pl. valaki nem kívánta a társas halált Montaigne korában, de ezt a kérését nem vették figyelembe, akkor nem tudott a saját döntésének megfelelően meghalni. Ugyanígy, ha ma valaki eutanáziát kérne, de az adott államban erre nincs lehetősége, akkor szintén nem érvényesül az akarata. De nincs szó az egyén döntéséről akkor sem, ha valaki pl. egy balesetben, hirtelen hal meg. A saját meghalás ideális esetben a saját élet részét képezi, de ez nyilván nem minden esetben lehetséges, hiszen számos külső körülménytől is függ. Ezért jogosnak tekinthetők Nietzsche

³⁴⁸ Friedrich Nietzsche: *Aforizmák a halálról (válogatás)*. (In. Csejtei Dezső: *Filozófiai etűdök a végeességre*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001) 312. o., eredeti szöveghely: KGA, IV. 1. 237-242. o. 9 (1)

³⁴⁹ Montaigne: *Esszék* I. XIX., 90-91. o., illetve II. XI., 104. o.

³⁵⁰ Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi* II. Első szakasz, 88. *Mindegy, hogyan halunk meg*, 38. o., illetve *Hajnalpír* 77. *A lelki gyötrelmekről* 48. o.

³⁵¹ Nietzsche: *Így szólott Zarathustra* I. *Az önkéntes halálról* 90-91. o.

fenntartásai. Hirtelen halál esetén a hozzátartozóknak sokszor nem könnyű feldolgozni a váratlan halál-eseményt. Ez még nehezebb, ha valaki emberhez nem méltó körülmények között veszi életét.

A *háborúban* elszenvedett halálnak a 20. század nagy háborúi után nehéz volt értelmet adni (a hazáért vállalt hősi áldozat retorikája kontra az értelmetlen háború felesleges áldozataira való rámutatás).³⁵² Az *auschwitz halálgyárban*, illetve más megsemmisítő táborokban emberek millióitól vették el a saját élet és így a saját meghalás lehetőségét. Hiába a legteljesebb dehumanizációra való törekvés, Auschwitz áldozatai emberként haltak meg (csupán ez maradt meg nekik), de az emberhez legméltatlanabb módon és körülmények között. És mindezt emberek tervezték el és valósították meg, a lehető legembertelenebb halál tehát emberi „találmány”. Éppen ezek radikális különbségek készíthetnek arra, hogy gondolkodjunk Auschwitzról. Ekkor a halálról *is* gondolkodunk, a méltó halálról, és ami ezzel összefügg: az életről, a méltó életről. Nem nyugszunk bele az értelmetlenség konstatálásába, hanem a jó életről gondolkodva és diskurzusokat folytatva olyan emberi viszonyok létrehozásán munkálkodunk, amely elkerülhetővé teszi Auschwitz megisméltődését. A halálhoz való saját viszony kialakításának része a saját meghalásról való gondolkodás, amellyel azt is tételezzük, hogy mindenkinek, embervoltából adódó lehetősége a saját életéről és saját meghalásáról dönteni, tehát olyan körülményeket kell teremteni, amelyek ezt lehetővé teszik. Az emberi méltóság tiszteletben tartásáról folytatott diskurzusok a saját élet és így a saját meghalás megvalósításának alapfeltételeit rögzítik.

Az élet utolsó periódusát is mindinkább „sajáttá” kell tenni, a *haldokló környezete* ennek megvalósításában nyújthat támogatást. Azonban ha a halál elfedése jellemző a haldoklót körülvevő emberekre, akkor ellehetetlenülhet a saját meghalás. Heidegger megállapítja: „A halál elől való elfedő kísértés oly makacsul uralja a mindennapiságot, hogy az egymássaléltben a »közéllálók« gyakran még a »haldoklóval« is elhitetik, hogy meg fog menekülni a haláltól, és hamarosan vissza fog térni gondoskodása tárgyát alkotó világának nyugodt mindennapiságába.”³⁵³ Elisabeth Kübler-Ross az 1960-as években megkezdett kutatásai során azt tapasztalta, hogy az orvosok egy része is félt szembesülni a halállal, és sokszor ezért nem tájékoztatták megfelelően a betegeket, pl. nem közölték velük, hogy nincs sok idejük hátra.³⁵⁴ Ahogy a *saját élet is értelmes életet* jelent (egy, a világban meglévő Értelme felismerésének megfelelő életet, vagy egy Értelme nélküli világban való egyéni értelemadást), az élet utolsó periódusát, a haldoklást, mint ennek a részét szintén *értelmessé* kell tenni, az egyén szempontjából értelemmel felruházni, amennyire csak lehetséges: a „könnyű” halál értelemmel teli meghalást jelent elsődlegesen. Az értelmes meghalás, még egyszer kiemelve, mindenkinek mást és mást jelenthet. Ez lehet akár valóban a „hirtelen”, kevés szenvedéssel járó halál is, ahogy Montaigne ezt

³⁵² Balogh László Levente rámutat, hogy a 19. században és az I. világháború kitörésekor a nemzetért hozott hősi áldozat ideálja erősen élt az európai nemzetállamokban, amelynek vallási értelmezést is adtak, a háborúban elesettek halála és Krisztus kereszthalála között voltak párhuzamot, amely a nemzet halhatatlanságára utalt. Az I. világháborút követően, az elszenvedett óriási veszteségek nyilvánvalóvá válása után az áldozat „önfeláldozás” értelme átcsúszott az „elszenvedett áldozat” értelmébe. Vö. Balogh László Levente: *A magyar nemzeti áldozatnarratíva változásai* (Korall 59., 2015) 42-46. o.

³⁵³ Heidegger i. m. 51§, 294-295. o.

³⁵⁴ Vö. Elisabeth Kübler-Ross: *A halál és a hozzá vezető út* (fordította: Blasszauer Béla, Gondolat, Bp., 1988) 72-74. o.

tartja a legjobb halálnak. De ennek bekövetkezését csak remélhetjük, ami rajtunk múlik, az a feleslegesnek, tehát értelmetlennek ítélt szenvedésektől megkímélő (tehát értelmes) öngyilkosság elkövetése, vagy eutanázia kérése. Az utóbbiról nyilván nem írnak, de az előbbit, ahogy már többször szó volt róla, mind Seneca, mind Montaigne elfogadhatónak tartja az emberhez méltatlan állapotoktól való menekülés eszközeként (nem a szenvedés általában, hanem az értelmetlennek ítélt szenvedés indokolhatja), és ahogy láttuk, lényegében Nietzsche is ez álláspontja, aki az élettől való igazi búcsúvétel fontosságát is kiemeli, „mikor még jelen van az, aki búcsúzik ... lehetséges még, hogy *megvonja* élete *mérlegét*”.³⁵⁵ Ma néhány államban elfogadott a végstádiumú betegek *öngyilkosságához való orvosi segítségnyújtás*. Ez nem ugyanaz, mint az *eutanázia*, amely esetében más/mások cselekedete vezet a halálhoz: a súlyos állapotú, gyógyíthatatlan beteg halni hagyásáról (kezelésének el sem kezdéséről vagy kezelésének abbahagyásáról, passzív eutanáziáról), illetve halálba segítéséről (aktív eutanáziáról) van szó. Az önkéntes passzív eutanáziát (életmentő vagy életfenntartó kezelésekről való lemondást) a legtöbb államban elfogadják, néhány országban az önkéntes aktív eutanázia is legalizált. Itt arról van szó, hogy az egyén úgy véli, nem tud értelmet adni a hátralévő időszaknak. Problémásabb a nem önkéntes eutanázia, ekkor az egyénnek nincs lehetősége saját meghalásra, mert akaratnyilvánításra képtelen állapotban (pl. irreverzibilis kómában) van, ekkor mások (orvosok, hozzátartozók, egy állami szerv) vélik úgy, hogy így élni értelmetlen. Az eddig említett döntések azon a felfogáson alapulnak, hogy az életnek csak addig van értelme, amíg *emberhez méltó állapotban* lehet élni, persze ennek megítélése egyénileg változhat, az eutanáziát vagy az orvosilag asszisztált öngyilkosságot engedélyező államok meghatározzák, hogy milyen alapfeltételek fennállása esetén lehet szó ilyen döntésről. Természetesen a nem kórházi körülmények között választott önkéntes halál esetén ezeket a feltételeket nem kell betartani. Viszont napjainkban a legtöbb ember kórházban tölti élete legutolsó időszakát (a fejlettebb országokban mindenképpen), ezért nem mindegy, hogy milyen lehetőségeket biztosítanak a betegeknek a jogszabályok. A modern orvostudomány ki tudja tolni a halál időpontját, de ez sok esetben éppen nem eredményez emberhez méltó halált. Ha a halálra úgy tekintenek, mint az orvoslás kudarcára, és addig próbálják életben tartani a beteget, amíg csak lehetséges, akaratát figyelmen kívül hagyva, akkor lehetetlenné teszik a *saját meghalást*. Ez a 20. században jellemző orvosi hozzáállás volt, és még manapság is vannak problémák e téren, de azért pozitív irányú változások is tapasztalhatók. Az aktív eutanázia és asszisztált öngyilkosság éppen az élet felesleges mesterséges meghosszabbításának alternatíváit jelentik. De valójában ezek is *lehetnek pusztán technikai megoldások*: annak az embernek, aki nem tud mit kezdeni a halállal, menekülni próbál a halálával való szembesüléstől, egy méreginjekció beadása jó megoldásnak tűnhet (Kierkegaard szerint a modern ember hirtelen halál utáni vágya is a halálhoz mint tréfához kapcsolható). Az ilyen egyén az öngyilkosságra vagy az eutanáziára úgy tekint, mint a halál „elfedését” segítő technikákra, amelyek meggyorsítják a halál bekövetkezését, az értelem nélküli haldoklástól megmentve őt. Ez nem ugyanaz az eset, mint ha valaki *a saját meghalás részeként választja* az aktív eutanáziát vagy az öngyilkosságot, és ezek végrehajtásáig megpróbál értelmet adni az életének, pl. összegez, elbúcsúzik a hozzátar-

³⁵⁵ Nietzsche: *Bálványok alkonya. Egy korszerűtlen ember portyázásai* 36. *Morál orvosok számára*, 78. o. Azzal persze nem lehet egyetérteni, amit Nietzsche az orvosok szerepéről ír: azokhoz, akik már csak vegetálnak, undorral kellene fordulniuk, a társadalmi megvetést kifejezve. Éppen ellenkezőleg, empatikus és a beteg emberi méltóságát tiszteletben tartó, autonómiáját figyelembe vevő orvosi hozzáállásra van szükség a haldoklók ellátása során.

tozóitól. A Bitó László által kifejtett *eutelia-konceptió* ugyan elfogadja az aktív eutanázia lehetőségét bizonyos esetekben, de a halál kultúrájának kialakítását tartja fontosnak, új (vagy régi, de mai módon megvalósított) rítusok bevezetésére tesz javaslatot (pl. „utolsó vacsora”), amelyek éppen a saját meghaláshoz járulhatnak hozzá.³⁵⁶

Seneca szerint a legjobb a természetes, végelgyengülés miatt bekövetkező halál (amelyet nem siettetünk, de nem is gátolunk). Vannak, akik úgy vélik, hogy a halál bekövetkezésének siettetése semmilyen esetben nem indokolt, hiszen *az életnek mindig lehet értelmet adni*, még a szenvedéssel teli utolsó napokban is. A hospice ezt a személetet vallja, az aktív eutanázia e szerint nem elfogadható, a beteg fájdalmainak csillapítása mellett a szeretetteljes gondoskodásnak van nagy szerepe. Számos olyan terápia van már, amely a végstádiumú betegeket segítheti ahhoz, hogy felismerjék életük utolsó időszakának értelmét. A Viktor E. Frankl által kidolgozott *logoterápia* a végstádiumú betegek esetében is alkalmazható. A logoterápia célja a páciens *beállítódásának megváltoztatása*, hogy úgy szemlélje az életét, mint amelyet értelmesen kell élnie: erre haldoklóként is lehetősége van. *Élményértékeket* (művészeti élmények, társas élmények „befogadása”), de ritkábban akár *alkotói értékeket* is realizálhat a haldokló (pl. visszaemlékezések írása), és ha már egyikre sem képes, a betegségéhez való *viszonyulással* is értékeket valósíthat meg (türelem, bátorság, stb.).³⁵⁷ Szintén az értelem-teremtésben jelenthet segítséget a Chochinov által kifejlesztett *méltóságterápia*. Chochinov az ún. *méltóságmodellben* a haldoklók méltóságérzetének növeléséhez hozzájáruló tényezőket írja le. A méltóságterápia a generativitáshoz kapcsolódik elsősorban. A beteg a terapeutával folytatott beszélgetésben – amelyről hangfelvétel készül – visszaidézheti élete legjelentősebb emlékeit, mindazt, ami büszkeséggel tölti el, de beláthatja a hibáit, kudarcait is, megbocsáthat és megbocsátást kérhet, illetve üzenhet az ittmaradottaknak, megfogalmazhatja élete tanulságait. A hangfelvétel alapján ún. *generativitási dokumentum* készül, amelyet megkapnak a beteg hozzátartozói.³⁵⁸ Ebben az esetben lényegében az élet-értelemről beszélget a terapeuta és a beteg, a logoterápia során pedig egy meghatározott elméleti háttér figyelembevételével kifejezetten szókratészi párbeszédet folytatnak. Az értelemről szóló filozófiai beszélgetésnek persze lehet más háttere is (pl. Martin Heidegger filozófiájára épít a *daseinanalízis*), de akár lefolytathatók ezek egy kiválasztott, a témával kapcsolatos filozófiai, vagy akár szépirodalmi szövegből kiindulva is. Másra van szüksége annak a betegnek, akire nem volt jellemző a halál elfedése, mint annak, aki nem volt hajlandó szembesülni saját halandóságával, esetleg életének utolsó periódusában is megpróbálja elhárítani ezt. Az

³⁵⁶ Bitó László: *Boldogabb élet – jó halál. Eutelia – eutanázia* (Athenaeum 2000 Kiadó, Bp., 2005)

³⁵⁷ Viktor E. Frankl: *Orvosi lélekgondozás* (Fordította: Jakabffy Imre, Jakabffy Éva. UR Kiadó, Bp., 1997) Frankl *értelemkeresésről* és *értelemtalálásról* beszél, tehát feltételezi, hogy a világban van értelem (nem mi visszük bele azt a világba), ez egy meghatározott ember számára egy meghatározott szituációban megtalálható. Frankl szerint az Egésznek nem értelme, hanem felettes értelme (Übersinn) van, amely értelmén túli, az emberi értelem számára megragadhatatlan. Mivel a felettes értelem bizonyíthatatlan, ezért csupán hihetünk benne, ha máshogy nem, valamiféle határfogalomként, a vallásos ember a felettes értelmet Istenként határozza meg. A logoterápiának ugyanakkor azon páciensek világfelfogását is akceptálnia kellene, akik nem csak Isten létezését kérdőjelezik meg, de elutasítják a határfogalomként értett felettes értelembe való hitet is. Esetükben az értelemtalálás lehetőségei helyett az *értelemadás* lehetőségeiről kell beszélünk. Használhatjuk persze a keresés és a találás kifejezéseket is: csak most a keresés a *megfelelő értelemadási módok keresését* jelenti, a találás pedig a *megfelelő értelemadási módokra való rátalálásként* értelmeződhet.

³⁵⁸ Harvey Max Chochinov: *Méltóságterápia* (fordította: Bíró Eszter, Oriold és társai, Bp., 2014)

előbbi betegnél inkább a saját értelemadás megerősítésére kell törekedni, az utóbbinál az értelem létrehozásában segíthet a terapeuta, annak tudatosításával, hogy a saját halálra és így a saját élet értelmére vonatkozó kérdés feltevéséhez soha nincs elég késő. Az erre rámutató legismertebb, már többször szóba került irodalmi alkotás, az *Ivan Iljics halála*, amelyre Heidegger is utal.³⁵⁹ Ez a kérdésfelvetés persze kudarccal is végződhet, ahogy nem sikerült az értelemadás *A fal* című elbeszélés főhősének (itt ugyan nem haldoklóról, hanem kivégzésre váró elítéltről van szó, de a haldokló esetében is előfordulhat ez, persze Sartre eleve kizárja a halálra tekintettel megvalósított értelemadást). Még az előző kategóriába tartozó betegnek is – akit nem jellemzett a halál elfedése – egy folyamat lehet annak elfogadása, hogy nemsokára vége lesz az életének, de ő nyilván hamarabb megbékél a sorsával (Kübler-Ross híres felosztása szerint a haldoklók a következő fázisokon mennek keresztül: elutasítás, düh, alkudozás, depresszió és végül a halál tényének elfogadása).³⁶⁰ Aki a halálra tekintettel ad (vagy talál) értelmet saját életének, tehát a halál „bizonytalan bizonyosságára” tekintettel éli az életét, annak önalakítását ez meghatározóan befolyásolja. Ha a halál bekövetkeztét egy hosszabb haldoklási folyamat előzi meg, a halál-esemény *egyre bizonyosabbá* válik. Ez arra készítheti az egyént, hogy visszatekintsen életére, számvetést készítsen, és a fennmaradó idejét erre tekintettel élje meg. Mivel a beteg haldoklása és halála *érinti a hozzátartozókat* is, ezért fontos, hogy szerettük utolsó időszakában *ők is értelmet találjanak*, hiszen az egyénhez közelálló Másik haldoklása az ő életét is meghatározó módon befolyásolja, annak halála után pedig a gyász terhével kell megküzdenie. Az előbb említett terápiák, rítusok jó esetben nem csak a haldoklót, hanem a hozzátartozókat is segítik. A kórházi haldoklás sokszor éppen e közös értelemtalálást nehezíti meg, főleg ha a beteget elszigetelik a hozzátartozóitól. Akiknek talán „megkönnyebbülés” ez, hiszen ha beengedik is őket a haldoklóhoz, nem tudnak neki mit mondani, némák maradnak, és sok esetben a (tudatánál lévő) beteg sem képes kifejezni érzéseit. Ezt az állapotot írja le Elias *a haldokló magányosságaként*.³⁶¹ Ennek nem a rutinszerű és kiüresedett rítusok, a beteggel való „kényszerű” együttlét, a hamis gesztusok a megfelelő alternatívái, ezeket nem csak Montaigne, de pl. Nietzsche is elutasította. A haldokló igényeinek megfelelő, autonómiáját az utolsó pillanatig a lehető legnagyobb tiszteletben tartó környezetben megvalósuló *közös értelemkeresésre* és a *szeretet kölcsönös kifejezésére* való törekvés lehet csak a cél, amelynek alapvető feltétele a halált nem tabuizáló kulturális közeg megléte. Voltak filozófusok, akik figyelték, hogy mi történik velük a halál küszöbén és közölték benyomásaikat a körülöttük lévőkkel, céljuk az volt, hogy továbbadható tudást szerezzenek a legvégső, a határátlépés előtti pillanatról. De nem ez a „filozófus módján” való meghalás lényege: Szókratész és tanítványai a halál előtti valódi emberi együttlétet, a halál értelmének közös keresését valósították meg, amely követendő példaként szolgált – többek között – Seneca számára is.

³⁵⁹ Vö. Heidegger i. m. 51 §, 295. o. lábjegyzet.

³⁶⁰ Vö. Kübler-Ross: i. m. 83-233. o.

³⁶¹ „Manapság a haldoklóhoz közelállóak gyakran képtelenek támaszt és vigaszt nyújtani nekik szeretetük és gyengédségük bizonyításával. ... Pedig mint minden búcsú esetében, a fizikai fájdalom csillapításától eltekintve a végérvényesen távozók számára is talán az ismerősök változatlan szeretetének gesztusa a legnagyobb segítség, melyet a hátramaradottaktól kaphatnak.” Elias: *A haldoklók magányossága* 38. o.

6. Befejezésként

Mindezek után megválaszolhatjuk azt a kérdést, hogy a napjainkban van-e jelentősége a halálról való meditálásnak, mint filozófiai lelkigyakorlatnak? Igen, talán minden korszaknál jobban. Hiszen alapvetően jellemzi (nyugati) kultúránkat a halál elfedése, amely persze mindig jelen volt, de ilyen erősen talán sohasem, a mindennapokban lényegében *eltűnt a halál* „komoly” szemlélete (abban az értelemben, ahogy Kierkegaard beszél róla). Fel sem vetődik érdemben a halálhoz való viszony kérdése, amely még epikureus szempontból is problémás, hiszen Epikurosz szerint reflektálnunk kell a halál problémájára, hogy megértsük, hogy a halál nem tartozik ránk és ezzel feloldjuk a halálfélelmünket. Az emberek többsége nem foglalkozik a halál problémájával és ez ahhoz vezet, hogy amikor kénytelenek szembesülni a halállal, nagy nehézségeket élnek át. Nem tudnak mit kezdeni egy közeli hozzátartozójuk haldoklásával és halálával, rájuk törhet a halálfélelem, amely megint csak a halál tényének elfojtásához, de akár különböző lelki betegségek kialakulásához is vezethet. Általánosságban még mindig ez a helyzet, bár az utóbbi időben *megindult a változás*: egyre több thanatológiai tárgyú írás jelenik meg, növekszik azon szemléletek, terápiák száma, amelyek a haldoklásra az életet kiteljesítő lehetőségként tekintenek és a saját meghalás megvalósításhoz nyújtanak segítséget. A *halál tanulása*, ha ez alatt az élet értelmének a halálra tekintettel való keresését értjük, elengedhetetlen a jó élethez. Ezt az állítást elfogadják a szókratészi-platóni filozófia követői, a sztoikusok, a kereszténység és a legkülönbözőbb vallások hívei, a tárgyalt modern élet- és egzisztenciálfilozófusok többsége is, ha a felmerülő kérdésekre különböző válaszokat is adnak. A halálról való magányos meditációt kiegészíthetik a *közös diskurzusok*, mindkettő alapja lehet akár egy filozófiai szöveg, amelynek nem a tudományos vonatkozásai az érdekesek ebben a vonatkozásban, hanem az, hogy az egyénben milyen változásokat indít el. Seneca és Montaigne írásai is alkalmasak erre (megállapításaik a vizsgált kérdés más szempontból való továbbgondolására készíthetnek), ahogy e tanulmány elolvasása is lehet filozófiai lelkigyakorlat (megírása az volt). A közös értelemkeresést tűzik ki célul a filozófiai kávéházak részét képező halál-kávéházak, amelyek terjedőben vannak Nyugaton.³⁶² Nyilvánvalóvá kell tenni ugyanakkor, hogy *nem lehet megtanulni meghalni*. Részben jogos Montaigne ezzel kapcsolatos kritikája. Nem csak arról van szó, hogy nem jelenti a halál tanulását az egzisztenciát meg nem érintő filozofálás, hanem arról is, hogy a halálban mindig marad *valami elfogadhatatlan*, amely a saját halálunkkal való szembesülést és haláltól való „szorongás” vállalását (heideggeri értelemben) nehézé teszi és az ettől való menekülésre készíten bennünket. De ebből nem az következik, hogy ne is próbáljunk életünknek a halálunkra tekintettel értelmet adni, hanem inkább annak belátása, hogy ez mindig csak *töredékesen sikerülhet*. Ha megtanulni meghalni nem is lehet, de tanulni lehet és kell

³⁶² A filozófiai kávéház a csoportos filozofálás egyik megvalósulási módja, Marc Sautet 1992-ben Párizsban kezdeményezte az első filozófiai kávéház létrejöttét. A halál kávéházak pedig kifejezetten a halál kérdéskörének megvitatására alakulnak, az első ilyen alkalom megszervezése Bernard Cretaz nevéhez fűződik (Svájc, 2000), azóta a világ több országában elterjedt. A halál kávéháznak két változata alakult ki: vagy olyanok beszélgetnek, akik nem haldoklók, illetve nem érintettek aktuálisan hozzátartozóként, vagy pedig haldoklók, hozzátartozóik, illetve a közelmúltban veszteséget átélt emberek folytatnak diskurzust. Erről részletesen: Nemes László: „*Filozofálni annyi, mint felkészülni a halálra*” – *Filozófiai praxis az élet végén* (Kharón. XVIII. évf., 2014/1), illetve *Halál Kávéház – Egy új mozgalom a halálról való nyilvános diskurzus előmozdítására* (Kharón. XVIII. évf., 2014/1)

a halált: hiszen ez nem más, mint élni tanulás, azaz *halálunkig tartó rákérdezés véges létünkre*.

Felhasznált irodalom

- Ariès, Philippe: *Gyermek, család, halál* (fordította: Csákó Mihály, Szapor Judit, Gondolat, Bp., 1987)
- Balogh László Levente: *A magyar nemzeti áldozatnarratíva változásai* (Korall 59., 2015)
- Bitó László: *Boldogabb élet – jó halál. Eutelia – eutanázia* (Athenaeum 2000 Kiadó, Bp., 2005)
- Camus, Albert: *Sziszüphosz mítosza* (fordította: Vargyas Zoltán, In: *A pestis, Sziszüphosz mítosza*, Európa, Bp., 1991)
- Chochinov, Harvey Max: *Méltóságterápia* (fordította: Bíró Eszter, Oriold és társai, Bp., 2014)
- Cicero, Marcus Tullius: *Tusculumi eszmecsere* (fordította: Vekerdi József, Allprint, Bp., 2004)
- Csejtej Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról* (Pallas Stúdió - Attraktor, Bp., 2002)
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *A félkegyelmű* (fordította: Makai Imre, Jelenkor, Pécs, 2002)
- Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *A Karamazov testvérek* (fordította: Makai Imre, Jelenkor, Pécs, 2004)
- Elias, Norbert: *A civilizáció folyamata* (fordította: Berényi Gábor, Gondolat Kiadó, 2004)
- Elias, Norbert: *A haldoklók magányossága* (fordította: Glavina Zsuzsa, Helikon Kiadó, Bp., 2000)
- Epikurosz: *Alapelvek (Epikurosz Legfőbb Nézetei*, In: Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei II.*, X. könyv, fordította: Rokay Zoltán, JEL Kiadó, Bp., 2007)
- Epikurosz: *Menoikész-levél* (In: Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei II.*, X. könyv, fordította: Rokay Zoltán, JEL Kiadó, Bp., 2007)
- Epiktétosz: *A szabadságról* (fordította: Bollók János, In: *Sztoikus etikai antológia*, szerk.: Steiger Kornél, Gondolat Kiadó, Bp., 1983)
- Epiktétosz kézikönyvecskéje* (fordította: Sárosi Gyula, Gladiátor Kiadó, Bp., é. n.)
- Frankl, Viktor E.: *Orvosi lélekgondozás* (Fordította: Jakabffy Imre, Jakabffy Éva. UR Kiadó, Bp., 1997)
- Friedrich, Hugo: *Montaigne* (translated by Dawn Eng, edited by Philippe Desan, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1991)
- Hadot, Pierre: *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia* (fordította: Cseke Ákos, Kairosz Kiadó, Bp., 2010)
- Havas László: *Marcus Tullius Cicero. A szintéziszeremtő, a latin nyelvű filozófia megteremtője* (In: Marcus Tullius Cicero: *Tusculumi eszmecsere*, Allprint, Bp., 2004)
- Heidegger, Martin: *Lét és idő* (fordította: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Osiris, Bp., 2001)
- Juhász Anikó: *A halálhoz való viszonyulás a kései antikvitás idején* (Kharón, VI. évf., 2002 nyár)
- Kierkegaard, Sören: *Vagy-vagy* (fordította: Dani Tivadar, Osiris, Bp., 2005)
- Kierkegaard, Sören: *Félelem és reszketés* (fordította: Rácz Péter, Európa, Bp., 1986)

- Kierkegaard, Sören: *Egy sírnál* (fordította: Csejtei Dezső, In: Csejtei Dezső: *Filozófiai etűdök a végességre*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001)
- Kovács Dénes: *Az „ars moriendi” táblák üzenete*. (Kharón. XIV. évf. 2010/4.)
- Kübler-Ross, Elisabeth: *A halál és a hozzá vezető út* (fordította: Blasszauer Béla, Gondolat, Bp., 1988)
- Long, A. A.: *Hellenisztikus filozófia* (fordította: Steiger Kornél, Osiris, Bp., 1998)
- Lucretius Carus, Titus: *A természetről* (fordította: Tóth Béla, Kossuth Kiadó, Bp., 1997)
- Marcus Aurelius elmékedései (fordította: Huszti József, Európa, Bp., 1983)
- Mogyoródi Emese: *Utószó a Szókratész védőbeszédéhez és az Euthüphrónhoz* (In: Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszède, Kritón*. Atlantisz, Bp., 2005)
- Montaigne, Michel de: *Esszék I-II-III*. (fordította: Csordás Gábor, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2013)
- Nemes László: „*Filozofálni annyi, mint felkészülni a halálra*” – *Filozófiai praxis az élet végén* (Kharón. XVIII. évf., 2014/1)
- Nemes László: *Halál Kávéház – Egy új mozgalom a halálról való nyilvános diskurzus előmozdítására* (Kharón. XVIII. évf., 2014/1)
- Nietzsche, Friedrich: *A bálványok alkonya* (fordította: Óvári Csaba, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2010)
- Nietzsche, Friedrich: *Aforizmak a halálról (válogatás)*. (In: Csejtei Dezső: *Filozófiai etűdök a végességre*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001)
- Nietzsche, Friedrich: *A vidám tudomány* (fordította: Romhányi Török Gábor, Holnap Kiadó, Bp., 1997)
- Nietzsche, Friedrich: *Az Antikrisztus* (fordította: Csejtei Dezső, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2007)
- Nietzsche, Friedrich: *Emberi, nagyon is emberi* (fordította: Horváth Géza, Osiris, Bp., 2008)
- Nietzsche, Friedrich: *Emberi, nagyon is emberi II*. (fordította: Horváth Géza, Cartaphilus Kiadó, Bp., 2012)
- Nietzsche, Friedrich: *Hajnalpír* (fordította: Óvári Csaba, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2009)
- Nietzsche, Friedrich: *Így szólott Zarathustra* (fordította: Kurdi Imre, Osiris, Bp., 2001)
- Platón: *Állam* (fordította: Steiger Kornél, Atlantisz, Bp., 2014)
- Platón: *Phaidón* (fordította Kerényi Grácia, In: *Platón összes művei I*. Európa, Bp., 1984)
- Platón: *Phaidrosz* (fordította Kövendi Dénes, In: *Platón összes művei II*. Európa, Bp., 1984)
- Platón: *Szókratész védőbeszède* (fordította: Mogyoródi Emese, In: Platón: *Euthüphrón, Szókratész védőbeszède, Kritón*. Atlantisz, Bp., 2005)
- Platón: *Törvények* (Kövendi Dénes fordítását átdolgozta Bolonyai Gábor, Atlantisz, Bp., 2008)
- Sartre, Jean-Paul: *A fal* (fordította: Justus Pál, In: *Az Undor. Regények és elbeszélések*, Európa, Bp., 2001)
- Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi* (fordította: Seregi Tamás, L'Harmattan Kiadó - Szegei Tudományegyetem Filozófia Tanszék - Magyar Filozófiai Társaság, Bp., 2006)

- Schopenhauer, Arthur: *A halálról* (fordította: Dr. Bánóczy József, In: Csejtei Dezső: *Filozófiai etüdök a végeességre*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001)
- Schopenhauer, Arthur: *A világ mint akarat és képzet* (fordította: Tandori Ágnes és Tandori Dezső, Osiris, Bp., 2002)
- Seneca: *A boldog életről* (fordította: Bollók János, Takács László, In: *Seneca prózai művei* II. Szentár Kiadó, Bp., 2004)
- Seneca: *A bölcs állhatatossága* (fordította: Bollók János, In: *Seneca prózai művei* II. Szentár Kiadó, Bp., 2004)
- Seneca: *A gondviselésről* (fordította: Bollók János, In: *Seneca prózai művei* II. Szentár Kiadó, Bp., 2004)
- Seneca: *A haragról* (fordította: Kovács Mihály, In: *Seneca prózai művei* II. Szentár Kiadó, Bp., 2004)
- Seneca: *A jótéteményekről* (fordította: Bollók János, Takács László, In: *Seneca prózai művei* II. Szentár Kiadó, Bp., 2004)
- Seneca: *A lelki nyugalomról* (fordította: Bollók János, In: *Seneca prózai művei* II. Szentár Kiadó, Bp., 2004)
- Seneca: *A nagylelkűségről* (fordította: Szőke Ágnes, In: *Seneca prózai művei* II. Szentár Kiadó, Bp., 2004)
- Seneca: *Az élet rövidségéről* (fordította: Bollók János, In: *Seneca prózai művei* II. Szentár Kiadó, Bp., 2004)
- Seneca: *De consolatione* <http://www.thelatinlibrary.com/sen.html>
- Seneca: *Erkölcsei levelek* (fordította: Bollók János, Kopeczky Rita, Kurcz Ágnes, Németh András, Sárosi Gyula, Takács László, In: *Seneca prózai művei* I. Szentár Kiadó, Bp., 2002)
- Seneca: *Epistulae morales ad Lucilium*, <http://www.thelatinlibrary.com/sen.html>.
- Seneca: *Természettudományos vizsgálódások* (fordította: Kopeczky Rita, In: *Seneca prózai művei* II. Szentár Kiadó, Bp., 2004)
- Seneca: *Vigasztalások* (fordította: Révay József, In: *Seneca prózai művei* I. Szentár Kiadó, Bp., 2002)
- Szilágyi Mariann: *Az apokalipszis megjelenése és katolikus hagyományai régi irodalmunkban*
http://www.arkadia.pte.hu/magyar/cikkek/szilagy_i_apokalipszis
- Tacitus: *Évkönyvek* (fordította: Borzsák István, In: *Tacitus összes művei* II. Magyar Helikon, Bp., 1970)
- Taylor, A. E.: *Platón* (fordította: Bárány István, Betegh Gábor, Osiris, Bp., 1997)
- Tolsztoj, Lev: *Három halál, Ivan Iljics halála, Holsztomer* (fordította: Szöllősy Klára, In: Lev Tolsztoj: *Bál után. Kisregények és elbeszélések*, Európa, Bp., 1984)