

JUHÁSZ ANIKÓ

A halálhoz való viszonyulás a kései antikvitás idején

Összefoglalás ♦ *A szerző jelen tanulmányában azt mutatja be, hogy a hellenisztikus kori főbb filozófiai áramlatok (epikureizmus, sztoicizmus) néhány kiemelkedő képviselőjének (Epikurosz, Zénón, Panaitiosz, Poszeidóniosz, Seneca, Marcus Aurelius, Plótinosz) milyen meglátásai, elképzelései voltak a halállal kapcsolatban. A rövid történeti háttérrel megrajzolásán túlmenően – különösen Seneca és Marcus Aurelius gondolatainak taglalásakor – arra törekszik, hogy az elemzés szövegközpontú legyen, vagyis az említett filozófusok írásaira támaszkodva próbálja megidézni a késő antikvitás halálképét, amely több vonatkozásban értékes és el nem avuló meglátásokkal szolgálhat a ma emberének is.*

A világbirodalmak keretein belül létrejövő hellenisztikus kori filozófiák kialakulása olyan időszakra esik, amikor a szűk poliszközösség már bomlásnak indul, a görög poliszok elveszítik gazdasági, politikai függetlenségüket, s a meggyengülés következtében külső nagyhatalmak (Makedónia, Római Birodalom) befolyása és fennhatósága alá kerülnek. Ez idő tájt a filozófiai életben is egyfajta téma- és műfajváltásra kerül sor, amelynek során előtérbe kerülnek a *magánemberi lét* problémái, ill. azok a műfajok (vallomások, levelek), amelyek lehetővé teszik a személyesebb, közvetlenebb hangvételt. A közösség köldökszinórjáról leszakadó, ugyanakkor egyre magányosabbá váló egyénnek olyan filozófiai útmutatásra, ill. olyan bölcséleti tanokra van szüksége, melyek érdeklődésük homlokterébe immáron a személyes életet állítják (s ezzel együtt persze a személyes *halált* is). Filozófiatörténeti szempontból nézve a hellenisztikus kori *epikureus* és *sztoikus* filozófia az elszakadás ellenére még mindig kötődik a korábbi korszakhoz abban az értelemben, hogy annak kérdésfeltevéseit nem téveszti szem elől, hiszen ezek az újonnan keletkező filozófiai irányzatok, miközben saját koruk emberének üzennek, a platóni filozófia kérdéseit is tovább gondolják. Ezek a filozófiák elméletileg „igénytelenebbek”, mint amilyenek a klasszikus korszakéi voltak, nem építik meg a filozófia szellemi kiváltságosok számára fenntartott, magas boltozatú csarnokát.

A jelzett két irányzat sokkal szerényebb célokat tűz ki maga elé, válaszaik viszont életközeli, jobban idomulnak a hétköznapi világához.

Az epikureizmus megalapítójának, *Epikurosznak* (Kr.e. 341-270) a tanítása szerint az élet legfőbb célja a *gyönyör*. Menoikeuszhoz írott levelében a görög filozófus a következőket mondja: „*Amikor tehát azt állítjuk, hogy az élet célja a gyönyör; nem a tivornyázók gyönyöreiről s nem az élvezethajhászásban rejlő gyönyörűségekről beszélünk, ahogy egyesek tudatlanságból, tőlünk eltérőleg vagy pedig tanításainkat félreértve tartják, hanem arról, hogy testünk mentes legyen a fájdalomtól, lelkünk pedig a zavaroktól.*” Az a zavarmentes lelkiállapot, amelynek kialakítására és elérésére törekedni kell, az *ataraxia*. Melyek azok az akadályok, amelyek a gyönyör (a zavarmentes lelkiállapot) útjában állnak? Legfőképpen a félelem, mégpedig az istenektől, valamint a *haláltól való félelem*. (Számunkra most ez utóbbi a fontos.)

Az *ataraxia* eléréséhez tehát tompítani kell a halálfélelmet. Hogyan lehet ezt ki - vagy legalábbis kijebb tessékelni a világból? Egy olyan világ-kép megalkotásával, amelyben az érzékelő képesség csak átmeneti és hullámozó módon felbukkanó jelenség. Epikurosz egy *evilági-anyagelvű* elmélet megalkotásával tesz erre kísérletet, amelynek során felújítja Démokritosz atomelméletét, ill. egy sajátos variánsát hozza létre annak. Epikurosz elmélete teljes egészében az antikvitás egészének szemléletét tükrözi, mely szerint minden létező lehatárolt felületű *testi* dolog és a fizikai szem számára *képekben* megjeleníthető. Az epikureista felfogás a halált egyfajta zárópontnak, záróeseménynek tekintette, mely az élet végén úgy következik be, mint az *élettest* darabokra törése, mely a maga *egészének* elvesztésével megfosztódik egyúttal az élet specifikumaitól is. Ezen felfogás szerint a halál csak olyan értelemben és mértékben időesemény, ahogy az egy-egy élet lezárultával (atomok széthullása) bejelentkezik, *hirtelen itt van*. A görög ember számára nem létezett a halál olyan értelemben, ahogy az pl. megjelenik a modernitás korában, így pl. Kierkegaard vagy Heidegger filozófiájában¹, amikor is a halálhoz viszonyulás egyik lehetséges módja a *projiciálás*: a halálesemény előre vetítése, a halálhoz való előre futás az életben magában. Epikurosznál, ahogy az élet dologi formát ölt és lehatárolódik, éppúgy dologi formát ölt és szilárd határokkal rendelkezik a halál is. A két dolog pedig legfeljebb egymás mellé állítható, de nem fűrődhet egymásba, a kettő nem járhatja át egymást: az egyiknek nem lehet *tudása* a másikról. S ha a két dolog a térben egymás mellett van, de valójában nem találkozik egymással, úgy nincs ok a félelemre sem. A túlvilág mintegy kitörölhető az ember gondolatköréből. Az ember az életben nem fog oly módon elébe futni a halálnak (*vorlaufen*²),

ahogy például ezt Heidegger szerint megteszi a modernitás korában, s nem is tekinti a halált semmiféle olyan lehetőségnek, amely még valami újat vagy jelentőset hozhatna számára, hiszen a halál egyszerűen az, ami az életben nincs, nem jelenvaló, az élet pedig az, ami minden 'porcikájával' kívül esik a halálon. A halálra nem kell rákészülni, se rettegetve, se más érzésekkel telítve, mert a halál úgy oltja ki az érzékeket, ahogy a modern ember leoltja a villanykapcsolót. A sötétség beálltával nincs többé sem érzékelhető, sem képzelhető világ. A halálról nem alkothatunk magunknak képet, a halál létéről tehát nem lehet tudásunk. S ha még a halál küszöbén sem láthatjuk a halált, akkor ugyan miért kellene az élet közepéből kitekintgetni rá: ez hasztalan és értelmetlen erőfeszítés lenne. A túlvilág *kép-telenség*, s az is marad mindörökké, vagyis a túlvilág nem kell, hogy ijesztő módon hasson ránk. Menoikeuszhoz írott levelében Epikurosz ezt így írja le: *„Szokjál hozzá ahhoz a gondolathoz, hogy a halál semmit sem jelent számunkra, mert minden jó és minden rossz az érzékelésben van, a halál pedig az érzékelésnek a megszűnése. Az a helyes felismerés, hogy a halál semmit nem jelent számunkra, a halandó életet azért teszi örvendetessé, mert nem tételez fel a halál után végtelen időt, hanem elveszi a halhatatlanság utáni vágyat. Semmi szörnyű nincs az életben annak, aki azt mondja, hogy a nem-létben sem lesz semmi szörnyű. [...] A halál tehát, amitől a bajok közül a legjobban rettegetnek, egyáltalán nem érdekel bennünket, minthogy ameddig mi létezőnk, a halál nincs jelen, mikor pedig a halál megérkezik, mi nem vagyunk többé. A halál tehát nem érinti sem az élőket, sem a holtakat, mivel az élőkénél nincs jelen, a halottak pedig már nincsenek.”* Epikurosz fő célja tehát az élet olyan módon való „kitakarítása”, a halálfélelem olyan mérvű kihasítása az életből, hogy nyilvánvalóvá váljék, ill. megmutatkozzék az a derű és nyugalom, amely az életnek eleve sajátja, s amelyhez csak az oktan képzelgés társíthatja hozzá azt, ami abból egyébként kívül rekesztődik. Ily módon az élethez való viszonyulás egyetlen helyes módja a *bölcs* életélvezet. A halálhoz másrészt azért sem kell előre és projiciáló módon viszonyulni, mert az esetlegességek talaján, ott, ahol a véletlenek uralkodnak, nem megtervezhető sem az élet, sem a halál. Spengler szerint ez a fajta szemlélet is az antik világlátás sajátossága, mely számára az élet nem csupán a jelen pillanat és a jelen kifeszítettsége volt, hanem éppen így magától értetődő volt a pillanat *véletlenszerűsége* is. A sors és a véletlenszerűség a görögöknél nem zárta ki egymást, a sors ugyanis a görög felfogás szerint minden sorsszerűsége ellenére alogikus. Azt, hogy a dolgok éppen így, s nem másképp történtek, a sors alogikátlan könyörtelensége hozta magával, ami ellen az egyén nem tiltakozhatott, legfeljebb csak elfogadhatta azt. Ahogy Spengler írja: *„az egyes kultúrák az idő átértelt értelmé alapján különböznek egymástól. A nagy formátumú*

*tragédia éppen ezért csak abban a kettőben fejlődött ki, amelyik a legszenvedélyesebben igenlte és tagadta az időt. Így áll előttünk a pillanat antik és az egész életpályák fejlődését átfogó nyugati tragédia; ilyennek érezte önmagát egy történelmietlen és egy szélsőségesen történelmi lélek. A mi tragédiánk a létrejövés kérlelhetetlen logikájának érzéséből eredt. A görög az alogikust, a pillanat vak véletlenét érezte. Lear király mintegy belülről haladt a katasztrófa felé; Oidipusz király viszont váratlanul sodródik bele egy külső szituációba.”³ A halál közömbösítésének egyik legkövetkezetesebb kísérlete ez. (Ugyanakkor annak a híres-hírhedt mondásnak, amely így hangzik: *edite, bibite, post mortem nulla voluptas ist*, semmi köze nincs az epikureus filozófiához, feltehetően egy késői, kereszténység korabeli visszavetítésről és félreértelmezésről van szó.) Ha mindezek után bizonyos nyugtalanság mégis marad bennünk, akkor ez nemcsak arra vezethető vissza, hogy a tannak vannak támadható pontjai, hanem arra is, hogy talán mi nem vagyunk eléggé epikureusok. Mindenesetre Epikurosz, úgy tűnik, az élet védelmének viszonylag magas fokára jutott el, s a legnehezebb kérdésekhez is képes volt szuverén módon viszonyulni. Saját halálunk viszonylatában a görög gondolkodó az emberek egy csoportja számára minden bizonnyal megnyugtató, kielégítő választ ad, *nem* beszél viszont arról, ami a halál vonatkozásában legalább ennyire fájdalmasan érinthet minket: a *hozzánk közelállók haláláról*. Pedig az ezzel kapcsolatos fájdalomérzés sokszor még jobban és hosszabban beszövi, behálózza az életet. Minden hozzánk közel álló embernek a halála után van a fájdalomnak egy olyan hosszú *utóélete*, amelyet saját halálunk után már nem érezhetünk, hiszen a halállal azonnal megszűnik fájdalomérző képességünk is. Epikurosz másrészt nem foglalkozik azzal sem, s talán e vonatkozásban a legnagyobb és a legszorongatóbb a hiányérzet, hogy az embereknek csak egy része tart attól, hogy a túlvilágon szenvedések várnak rá, másokat viszont épp az rémiszt jobban, hogy nincs túlvilág. Epikurosz filozófiájának számos követője akadt később a Római Birodalomban is, s itt nemcsak Lucretius Carusra, a költőre kell gondolni, hanem például Cassiusra, Caesar egyik gyilkosára is. Szólni kell arról is, hogy az epikureus halálfelfogás egyik legismertebb formulája: a *non fui, non sum, non caro* (nem voltam, nem vagyok, nem törődöm vele) igen széles körben terjedt el a gladiátorok és rabszolgák körében, hiszen számukra épp a halál volt az, ami bizonyos értelemben elhozta a megváltást. A nyomorúságos földi létezésnél nekik csak az lett volna nyomorúságosabb, ha Hadész birodalmában minden ugyanúgy folytatódott volna tovább, ahogy az korábban az életben is volt.*

A *sztoicizmus*, akárcsak az epikureizmus, mindenekelőtt az elmagányosodott egyént próbálta meg ellátni tanácsokkal úgy, hogy a magára maradó ember hathatósabban tudjon válaszolni a világ kihívásaira s az onnan érkező veszélyekre. A sztoikus életeszmeny középpontjában az *apatheia* állt, vagyis a teljes *szenvedélymentes állapot*. Mivel a sztoicizmus elmélete háttereként feltételezte azt, hogy létezik egy szilárd, szükségszerűségek alapján felépülő természeti rend is, kevésbé volt önmagára utalt, mint a véletlenekre, esetlegességekre építő epikureizmus. A természet a sztoikus felfogás szerint nem kaotikus, s benne nem a véletlenek igazgatnak, hanem a szigorú szabályok, törvényszerűségek. Az Isten mint szellem irányítja az univerzumot, székhelye a világon *belül* van, hozzátartozik a földi világrendhez, vagyis világimmanens. A világfolyamatot az isteni gondviselés, a *pronoia* vezérli. A világ alapelvének a sztoikusok, akárcsak Hérakleitosz, a tüzet tekintették, amely a világot egy-egy világéra beteltével lángba borítja, s abban minden elég (*ekpürószisz*). Az emberi lélek a sztoikusok szerint testi természetű, a testtel együtt jön létre, ám anyaga az összes anyag közül a legtisztább és a legnemesebb. Mivel a lélek része az isteni életlehetlennek, ezért nem pusztul el teljesen. Amikor eljön a világvége, visszatér az isteni szellembe, vagyis oda, ahonnan eredt.

Az epikureusoktól eltérően, akik az embert leválasztották az isteni világrendről, a sztoikusok eme világrenddel a szálakat újra szorosabbra fonták. A sztoikus felfogás szerint az embernek a természetnek megfelelő (természet szerinti) életet kell folytatnia. A „természet” (*phüszisz*) szót itt azonban nem a mai értelemben kell érteni. A természetnek megfelelő élet az ő felfogásukban nem azonos a mesterkéletlen, az észhasználatot a természetes minimumra korlátozó étellel. A sztoikusok azt hangsúlyozták ugyanis, hogy az *ész* szintén részét képezi a természetnek, az *ész* maga a természet adománya. Így aztán a természet szerint való élet nem szükségképpen észellenes vagy az észhasználatot redukáló élet. Sőt, a természetnek megfelelő életet szerintük éppen az jelenti, hogy a lehető legteljesebb mértékben felhasználjuk és követjük az ész belátásait. Jelenti ugyanakkor azt is, hogy szenvedélyeinket is az ész sínei közé fogjuk, s azokon futtatjuk.

Hol helyezhető el ebben a természeti rendben mármint a halál? A halál a sztoikusok felfogása szerint éppúgy szerves része a dolgok kozmikus rendjének, mint ahogy a születés. A halál eseménye alól sem senki sem vonhatja ki magát. Ha viszont a halál a természetnek megfelelő, vagyis természet szerint való, akkor senkinek sem kell jajongania, panaszkodnia miatta. Sőt, a bölcs éppen arról ismerszik meg, hogy szenvedélymentesen, közönyösen viszonyul a halálhoz. A bölcs mint a helyes életvezetés megtestesítője éppen az által nyeri el

boldogságát, hogy nem retenti a halál közelsége, s nem fájlalja az élet rövidségét. Joggal írja ezzel kapcsolatban E. Benz a következőket: „*A halál mint jelenség semmiféle figyelmet nem érdemel: a halál mint aktus a sztoikus etika központi problémája lesz.*”⁴ Az ember erkölcsi magatartásának meghatározó ítélőmércéje tehát az, hogy miképpen viszonyul a halálhoz. A szenvedélymentesség eszménye, az apatheia azonban nem veszélyek nélküli. Kifejleszthet ugyanis az emberben egy olyan mérvű *érzatlenséget*, közönyösséget is, amely őt már abnormálisan társadalomellenessé és társadalom-idegenné teszi. Karl Jaspers, a 20. századi egzisztenciálfilozófiák egyik fő képviselője keményen bírálja is emiatt a sztoikus filozófia halál-felfogását, amelyben szerinte az ember halálhoz való viszonya szintén „valamiféle eldologiasító tendencia áldozatául esik”. Jaspers a következőket írja: „*A bátorság nem lehetséges akképpen, mint valamiféle sztoikus nyugalom a stabil tartamban, mert ebben üressé válna az egzisztencia.*”⁵ Vagyis Jaspers szerint a halálhoz való viszonyulás nem lehet sem egyfajta szellemi kizsigerezése az érzelmeknek, sem egy 'olyan észre nem vétele a halálnak', egy olyan szenttelen életmenet, amelyből a halálhoz való érzelmi viszonyulás mintegy kicsukódik. Ez ugyanis egy olyan statikus készenléti állapot lenne, mely oly „steril módon”⁶ akar viszonyulni a halálhoz, amely steril viszonyulás legfeljebb csak az elmélet szintjén tünteti el a vitális szorongást, valójában azonban nem. Mivel azonban a sztoikus filozófusok úgy álltak harcban az érzelmekkel, hogy mindeközben alaposan fel is térképezték őket, mondhatni, megismerték az érzelmek természetrajzát, ezért az érzelmekkel való szembenállásuk ellenére mégis sok olyan jelenségre irányították rá a figyelmet, amelyek mind a mai napig az elsődleges és hangsúlyozottan figyelemre méltó tényezők közé tartoznak.

A sztoikus iskola megalapítója: *Zénón* (Kr.e. 335-265). Már nála megjelenik az apatheia gondolata és annak gyakorlata. Nagy figyelmet szentel a halál jelenségének is. A halálfélelem leküzdéséhez azt ajánlja, hogy törekedjünk a szenvedélymentes állapot kialakítására és begyakorlására. Másrészt pedig – s ez a lelki tényezőkről inkább a filozófiákra helyezi a hangsúlyt – újra teret biztosít az örök visszatérés gondolatának. Nézete szerint, bár a világperódus végén bekövetkezik a nagy világégés, teljesen semmi sem enyészik el, hiszen később megújult formában minden visszatér. Zénón követői közül Kleantész és Khrüszipposz az, aki szintén hasonló megoldást választ, vagyis a fennmaradás gondolatától egyikőjük sem tántorodik el.

Csak a középső sztoa legjelentősebb alakja, *Panaitiosz* (Kr.e. 180-112) volt az, aki ezt a problémát már a személyes végességre és mulandóságra helyezte ki. Ő a fennmaradásnak résnyi helyet sem hagyott. Panaitiosz határozottan vitatja azt, hogy beszélhetnénk személyes

halhatatlanságról. Úgy véli, hogy miután a lélek elhagyja a halott ember testét, az atmoszférába emelkedik fel. Egy darabig az ég legmagasabb régiójában, a Hold körül időzik, majd fokozatosan felbomlik azokra az elemekre, melyekből eredetileg létrejött. A középső sztoa későbbi alakja, *Poszeidóniosz* (Kr.e. 130-50) viszont újra a lélek halhatatlanságát hirdeti. Filozófiája azonban elveszíti határozott filozófiai jellegét akkor, amikor nézeteibe különböző keleti *vallási* elképzeléseket is beemel, mint ahogy erőteljesebben támaszkodik a vallásos elemekkel átszőtt püthagoreus nézetekre is. Átveszi azt a püthagoreus gondolatot, amely szerint a lélek isteni eredetű, az istenhez tér vissza, ekképpen halhatatlan – elveti viszont a világon kívül honoló, transzcendens istenség képzetét. Az isten nem más, mint a világegyetemet irányító ész, sőt bizonyos értelemben azonos a világgal. Az ember azért van otthon ebben a világban, mert az a lényeg, amely a világegyetemet áthatja, ugyanabból az anyagból áll, mint az ő lelke. Így a földi és az égi rész között tulajdonképpen az emberi lét a híd. A testi mivolt a lélek számára teher, de ez a megterhelés a lélek isteni eredetét nem számolja fel. A feladat az, hogy – a testi mivoltból minél inkább kibújva – az ember eljusson abba a legmagasabb régióba, ahol már maga az isteni ész honol. S az egyik kapu ezen az úton: a halál. *Poszeidóniosz* úgy véli, hogy a félelem, így a halálfélelem is gyakran csak az oktalan képzelgés szüleménye. Hangsúlyozza viszont azt, hogy az *oktalan képzelgés* ugyanolyan *valóságos rettenet* alakíthat ki bennünk, mint a valódi okokra visszavezethető, így ennek jelentőségét semmiképp sem szabad lebecsülni: „*Így érezhet az ember vágyakozást egy elbeszélés hallatán, s így esik meg az is, hogy ha valaki nagy átéléssel arra biztat, meneküljünk, mert ránk ront az oroszlán, akkor félelmet érzünk, noha nem is látjuk az állatot. [...] A lélek betegsége inkább a testi egészség azon állapotához hasonlít, mikor a betegségre való hajlam vagy maga a betegség már birtokunkban van.*”⁷

A következő gondolkodó, akiről a halálproblematika kapcsán feltétlenül említést kell tenni, *Seneca* (Kr.e. 4-Kr.u. 65). Ő már a késő sztoához tartozik. A halállal többek között *Az élet rövide*sége című dialógusában foglalkozott behatóbban. Ebben az írásában azt emeli ki, hogy jogosulatlan az a panasz, amely a *túl rövidre szabott élet* miatt jajong, hiszen az élet valódi hosszúságát valójában nem az eltelt évek számával mérjük. Nem az évek mennyisége számít, hanem évekhez kötődő élet *intenzitása*. Ahhoz azonban, hogy az életet kellő intenzitással tudjuk megélni, tudni kell az értékek közt helyesen válogatni, a hamis értékeket kirostálni, a valódiakat pedig a hamisaknak elébe helyezni. Ehhez viszont szükség van bölcsességre, hiszen ez a legfőbb iránytű az értékek közötti tájékozódás során. Ezért kell úgy élni, „*mintha az ember önmagát csak kölcsönbe kapta volna, s magát zúgolódás nélkül vissza*

kell adnia, amikor visszakövetelik”. A bölcsesség mutatja meg az embernek azt is, hogy miképp kell helyesen meghalni, ill. úgy élni, hogy a halálfélelem ne gyászos fellepként szítálja át napjainkat. A helyes halál művészetére oktat *Luciliushoz írott levelében* is.⁸ „*Nagy valami ám ez, Luciliusom, aminek megtanulásáról szó van: hogy mikor eljő az a bizonyos kihagyhatatlan óra, szenvtelenül távozzunk el innen. Aki nem akart élni, az meghalni sem akar. Az életet ugyanis a halál föltételével együtt kölcsönözték nekünk. Félni tőle ennél fogva értelmetlen.*” Senecának ebben a passzusában a halálhoz való viszonynak egy fontos pszichológiai összetevője is felbukkan. *Aki nem érzi úgy, hogy ki-élte önmagát*, annak a halál erőszaktevés, ami ellen védekezni kell. Aki viszont teljes egészében kibontotta az életét, az a halált is könnyű szívvel magára tudja venni. Aki teljes életet élt, attól a halál üres marokkal távozik, mégpedig abban az értelemben, hogy a porhüvelyen kívül nem vesz el semmi olyat, ami még kibomlásra vár. Ezért olyan fontos az, hogy az ember pozitív értelemben élje fel életenergiáit. S függetlenül attól, hogy ezeket az életenergiákat ki- vagy befelé közvetíti, úgy nyilvánítsa meg önmagát, hogy életét *megélt életnek* érezze. Seneca nem kitörölni akarja a *halált* az ember gondolatvilágából, avagy peremvidékre szorítani azt, hanem – épp ellenkezőleg – *állandóan jelenvalóvá* akarja tenni, hogy a halál képét folytonosan magunkban hordva oldódjon bennünk a félelem: „*Gondolj állandóan a halálra*” – mondja – „*hogy sohase félj tőle.*” Érvelésébe egyéb szempontokat is beemel: „*A halál vagy vég, vagy pedig átmenet. Félni nem félek attól, hogy bevégezem, mivel ez annyi, mint nem elkezdődni. Attól sem félek, hogy átmegyek valahová: sehol sem fogok ugyanis ilyen szűkösön honolni*”.⁹ Vagyis tulajdonképpen a szűkös vagy a szűkösnek érzett lét, a ki-nem-élt élet sem ok és alap önmagában a halálfélelemhez. Hisz ki tudhatja azt, hogy nem éppen a halálban munkál-e majd a nekünk mindent megadó, beteljesítő szándék. Seneca azt mondja, hogy a halál nem olyasvalami, ami a végeseményre hegyeződik ki, s nem olyasvalami, amivel ott, a végponton szembesülünk, a halál ugyanis *folyamatosan megtörténik* velünk már életünkben is, még ha azt nem is nevezzük mindig halálnak: „*Ami életünkben mögöttünk van, az már a halál kezébe kerül.*”¹⁰ De ugyanakkor ez sarkallja az embert arra, hogy a még előtte állóból mélyebben és tartalmasabban merítsen, mint annak előtte. „*... markolj meg minden órát. Tedd rá a kezed a mára [...] Míg késlekedünk, elfut az élet. Minden a másé, Lucilius, csak az idő a miénk.*”¹¹

Seneca nemcsak önnön halálunk kérdésével foglalkozik, hanem azzal is, hogy mit közvetít számunkra *mások halála*, s hogy saját életünkben milyen mértékben nyissunk folyosót a halálnak és az azzal járó veszteségélménynek. Észreveszi azt is, hogy a bánat, a fájdalom, a mások halála miatt érzett bánat olykor valóságos pótszerré válhat, amikor is a

gyászoló a fájdalom meg-megújuló adagolásával magából a fájdalomból sarjztatja ki a gyönyört, s ily módon az a „*boldogtalan lélek kegyetlen gyönyörévé válik*”¹². Aki pedig gyászát befejezni nem tudja, az a halottak világát építi fel önmaga körül, s fokozatosan kisodródik az élők sorából. A gyász a görög filozófus szerint rossz gyász akkor, ha az emlékezetben egyetlen pillanatot rögzít, a legeslegutolsót, s mindehhez nem tudja hozzáilleszteni a korábban megélt éveket, holott azok derűségükkel esetleg már a folytatandó életre is kaput nyitnának. Seneca szerint nemcsak az élethez, de a halálhoz való viszonyulást illetően is tanulhat az ember a természet egyszerűbb lényeitől, akiket az ösztönös önfenntartás ösztöne vezet és segít ki a bajból. A halál megmértetés, olyan ingerlő *kérdés* az emberhez, amelyre válaszolni kell, de épp ezért a halál *eszköz* is ahhoz, hogy önmagunkat időnként mérlegre tegyük, s megtapasztaljuk azt, hogy hajótöröttekké válunk, avagy éppen kapitányai leszünk-e annak a hajónak, amelyet megzavart a vészhozó szelek érkezése. A halál különösen fájdalmasan érinti azt, aki korábban, bár látott, nem vette észre, hogy „*lépten-nyomon vonul*” a ház előtt „*a gyászmenet*”.¹³ Mint ahogy nem volt szeme arra sem, hogy lássa, a természet nem egyenes talajon terjeszkedik, hanem hullámozó, akár a tenger s annak ingatag habjai. Amit kapunk, nem örökre kapjuk, így nincs örök tulajdonjogunk az életre sem. Ami megillet bennünket belőle, az a megszabott időre terjedő „*haszonélvezet*”. Aki kölcsönbe kap, az mindig adós, akár érzi ezt, akár nem. Az adósok sorsa pedig a fizetés, s az ember téved akkor, amikor azzal ámitja önmagát, hogy ha kerülő utat választ, becsaphatja még a sorsot is. Az ember „*törékeny edény*”, „*hitvány*” és „*mállatag*”. Nem amiatt kell bánkódnia, hogy nincs örökké tartó boldogság, hanem annak kell örülni, hogy ha nincs is boldogság örökké, de legalább mulandó boldogság – az van. A mulandó boldogságban benne rejtezik az élet s a halál, mégpedig egy közös jelenségbe fogva, és a halandónak ezzel kell számolnia, mert „*aki megszületik, magában hordja mind a végétét*”.¹⁴ A halál nem feltétlenül elszakadás akkor, ha az ember úgy fogja fel, hogy a távozót csak „előre bocsátotta”, s ha eljő az ideje annak, majd megy utána ő is. De akinek már másfelé visz az útja, azt képzelet-kötéllel az ember meg nem kötheti. Az Alvilág pedig Seneca szerint nem az éjsötét rémmesék világa, hanem olyasvalaminek a birodalma, amit éppen ott tapasztalhat meg először az ember: a korlátlan szabadságé. A halálban immáron nincsenek zsarnokok, nincsenek nyugtalan és hiábavaló erőfeszítések, itt már csak a békés szendergés van. Mivel jó és rossz önmagában nincs, mindig kell valami, hogy a jót és a rosszat felmutassa. Vagyis a nem-léthez sem tapadhat hozzá a rossz. A halálnak éppen ezért nincs valódi képe, csak koholt. Ha saját időnkét arasznyinak hisszük, szeretteink halálát pedig túl korainak, segít az – mondja Seneca –, ha megnézzük más

viszonyítási pontokat is. Látni fogjuk, hogy nagy távlatokba helyezve a városok s a jelentősnek vélt események is csak szemernyi pontokká zsugorodnak. A halálfélelmet tehát Seneca szerint részben az *arányok eltúlzása* okozza, az, amikor túl nagy jelentőséget tulajdonítunk annak, ami valódi viszonylatokban oly apró és egyszerű. Másrészt pedig az okozza, hogy a sötétnek tűnőben nem fedezzük fel a gyönyörűséget, s egyáltalán mindig csak az azonnal szembetűnőt vesszük észre, holott mélyebbre is tekinthetnénk. A fájdalmat túlfeszíteni azért sem szabad, mert ezzel már nem érintjük, nem érinthetjük meg a halottat – hiszen a fájdalommal szemben ő már érzéketlen, ő a legközönyösebb¹⁵. Seneca úgy véli, hogy az ész segíthet a fájdalom legyőzésében és távoltagezésében. Épp ezért szerinte a művelt ember jobban viseli a fájdalmat, mint a műveletlen. Ugyanakkor Seneca nem esik abba a hibába, hogy azt állítaná, a bölcs ember mentes lehet minden érzelemtől. Ennyiben enyhít a korai sztoa rigorozitására: *„Tudom, hogy akad néhány zord világnézetű bölcselő, aki kereken tagadja, hogy a bölcs ember valaha is fájdalmat érezhet. Azt hiszem, ezeket sohasem érte ilyen csapás, különben a balsors kiverte volna belőlük bölcsességük fölényét, s őket akaratauk ellenére is az igazság megvallására szorította volna.”* Seneca nem csupán elméleti filozófus, megfigyeléseivel praktikus tanácsot is ad, amikor például a gyakorló orvosoknak azt tanácsolja, hogy a bánatot ne próbálják meg időnek előtte orvossággal elnyomni. A gyászolónak először ugyanis önmagával kell szembenéznie, s oly módon könnyítene önmagán, hogy bánatát szabadon engedi. Időre van szükség ahhoz, hogy eljőjön az a pillanat, amikor az orvos gyógyító keze is beleavatkozhat a természeti folyamatokba.¹⁶

Senecának megadatott az, hogy a halál halálfélelem nélküli aktív elfogadását valóban gyakorolja is. Amikor kegyvesztett lett, s Nero császár halálra ítélte – pontosabban öngyilkosságra szólította fel –, akkor egy pillanattal sem habozott megtenni azt. Utolsó óráiról Tacitus tudósít az *Annales*ekben: *„Ezek után egyetlen vágással felnyitják karjukat [ti. Seneca és felesége]. Seneca, mivel öreg és szűkös táplálkozással is elgyengített testéből csak lassan folydogált a vér, bokáján és térdén is feltépi az ereket; és a szörnyű kínoktól kimerülve, hogy fájdalmával felesége elszántságát meg ne törje, [...] azt tanácsolja, vonuljon a másik szobába. És mivel még az utolsó pillanatban is bővében volt az ékesszólásnak, odahívott titkárainak sok mindent tollba mondott. [...] Közben Seneca, mivel még mindig húzódozott és csak lassan közeledett a halál, [...] hűségben és orvosi ügyességben kipróbált barátját kéri, vegye elő a már jó ideje előkészített mérget, amellyel az athéni nép törvényszéke előtt elítélteket szokták kivégezni, s mikor odavitték neki, kiitta, de hiába, mivel tagjai már kihültek, és teste el volt zárva a mérge hatása elől. Végül egy forró vízzel telt medencébe szállott, közben meghintette*

a közelében álló szolgálkat, és hozzátette, hogy italáldozatot mutat be ezzel a vízzel a Szabadító Iuppiternek. Ezután gőzfürdőbe vitték, és mikor annak gőzétől kiszenvedett, minden gyászünnepség nélkül elhamvasztják.”¹⁷

A késői sztoa egy másik képviselőjének, *Epiktétosznak* (60-117) a halálhoz való viszonyát a csendes, halk beletörődés jellemzi. Meglátásai bizonyos pontokon már túlmutatnak a sztoikus alapelveken. Sztoikus annyiban, hogy a halált ő is természet szerint valónak tekinti. Ő azonban nem akar olyan mértékben *előzetesen felkészülni* a halálra, ahogy például Seneca. Inkább arra tanít, hogy ha úgyis eljön a halál, ne lázadozzunk, szelíd arcunkat mutassuk neki. *„Hová is tudnék a halál elől menekülni? Nevezd meg azt a földet, nevezd meg azt a népet, ahol megmenekülhetnék tőle, ahol a halál nem érne utol. Tanítsd meg nekem azt a varázséneket, mellyel megigézhetném. Ha pedig nem tudok elmenekülni előle, mit akartok, mit tegyek? A halál elől nem tudok elmenekülni? Akkor nem a halálfélelemtől kellene megmenekülni? Reszketve és jajveszékelve kellene meghalnom?”* Az életünk Epiktétosz szerint kölcsönbe kapott holmi és lehetőség. Az a lakoma, amelyre azt mondjuk: ünnepi, a nagy vendéglátó pedig az Isten, aki szerepet osztott ránk, amelyet nekünk végig kell játszánunk. S ha Ő int, akkor itt az idő, mikor az asztal mellől fel kell állnunk. Nem zúgolódva, hisz Isten, bármily szerényen is, de az étellel mégis jóllakatott bennünket. Ez a személyes hang, amellyel Epiktétosz az Istenhez fordul, már több a sztoikus beállítódásnál, egy *újfajta előérzetet* hordoz magában. Ugyanakkor a halálfélelem leküzdésének Epiktétosznál *társadalmi töltete* is van. A halál szerinte ugyanis megadhatja azt, amitől az élet megfoszthatja az embert, tudniillik a szabadságot. Vagyis tulajdonképpen relatív megítélés dolga az, hogy mit tekintünk telítettnek és üresnek, negatívnak és pozitívnak. *„Diogenész valahol szintén ezt mondja: 'Egyetlen eszköz van szabadságunk biztosítására, ha készek vagyunk meghalni' – és ezt írta a perzsák királyának is: 'Athén városát éppúgy nem bírod hatalmad alá vetni, mint a halakat.' – 'Hogyhogy? Nem kerülhetnek a kezembe?' – Ha kezedbe kerülnek, nyomban faképnél hagynak, és kisiklanak, mint a halak, mert akit elfogsz közülük, meg is hal.’”¹⁸*

A sztoikus filozófia utolsó kiemelkedő egyénisége és filozófus gondolkodója *Marcus Aurelius* (121-180). Filozófiáját már szinte teljes egészében átszövi a halál, ill. a történelmi vég érzete. A csúcson van ő egy pusztuló- és omlófélben lévő világban, s mindeközben egyre jobban tudatosodik benne, hogy a világot immáron berámázta és bevonalkázta a mindent átjáró unalom. Mi a halál ebben az unalomteljes világban? Valami friss érzemény, valóságos megváltás – ami kihajlítja az embert ebből a lélekölő monotóniából. Csakis ez ad az embernek

erőt ahhoz, hogy elviselje magát az unalmat is, hisz tudja, az élet nem kupolás üvegharang, amelyben a hang hangosan, de hasztalan verődik ide-oda. Ez az, ami ráveszi az embert arra, hogy az unalomból ki-kinézve értelmesen rendezze be az életét, s izgalmassá tegye a pillanatot azáltal, hogy magában felteszi, nincs kizárva, hogy épp a következő lesz majd a legutolsó pillanat. *„Minden tettered, szavad, gondolatod olyan legyen, mint azé, aki akár rögtön távozhatnék a világból”* – tanácsolja Marcus Aurelius. Más helyütt pedig ezt mondja: *„Általában az emberi életet mindig egy napig tartó, esendő dolognak tekintsd: tegnap még embercsíra, holnap már bebalzsamozott tetem vagy hamu. Az időnek ezt a kis részét éld le hát a természet szava szerint, és távozz békében, mint ahogyan az érett olajbogyó leesik...”*¹⁹

Marcus Aurelius arra hívja fel a figyelmet, hogy önmagunkat áltatjuk akkor, ha úgy véljük, az idő hosszúságának kihasználásával magunk körül minden szilárdabbá tehető, s ezáltal kivonható a halál hatalma alól is. Semmi nem szilárd, legfeljebb csak látszatra tűnik annak. Valójában azonban *„minden testi dolog rohanó vízfolyás, minden lelki dolog álom és ködkép”, „pára”*. Minden a természet műve, még az is, amiről azt gondoljuk, hogy azt az ember befolyásolni képes. Ebből következik az is, hogy ami az egyes ember nézőpontjából hiány, veszteség, kár és pusztítás, az a természet nagy egésze felől nézve már lehet, hogy egészen más, sőt, lehet akár hasznos is. Az ember léte *'falevél-lét'*, időre kimért, meghatározott idejű organikus lét belemetszve az anyagba, a „fába”. Életünknek megvan a maga organikus ritmusa, sőt – látszólag – tervezhető útja is. Mégis a szél az, ami játszik a falevél-emberekkel, s haragos sodrásával hol időben, hol pedig időnek előtte „földre teríti” őket.²⁰ Beteg az érzékelőképessége annak a szemnek, amelyik mindig csak a természet zöldjét kívánja látni. Önmagát csapja be akkor, amikor lemond az *egész* látásáról, s a halált természet-idegennek tekinti. A színpadi tragédiák – véli Marcus Aurelius – nemcsak elsiratták a hősokeket, de tanító célú üzenetet is tartalmaztak és közvetítettek a nézők felé: az élet lehetséges fordulataira irányították rá a figyelmet. Az ember tehát tudhat előre a sorsáról. De ahogy a tragédiát nem írhatja át komédiává, éppúgy az életből sem száműzheti a halált. A tragédiát a komédiák átszínezhetik ugyan, de annak kibomlását és beteljesedését teljes egészében s véglegesen fel nem tartóztathatják. A fájdalmat mint kellemetlen kísérőjelenséget gyakran és szívesen társítjuk a halálhoz, sőt, olykor szinte azonosítjuk vele. Mindeközben elfeledkezünk arról, hogy a fájdalom sok buboréka közül a halál csak *egy* csupán. Az élet rohanó vízáradataiban a fájdalom számtalan percben és helyen van jelen. Eltűrnünk a fájdalmat akkor sem kevésbé keserves, mint abban az utolsó, záró pillanatban. Vagyis Marcus Aurelius szerint a fájdalom ténye önmagában nem lehet oly rémisztő, hogy az bennünket szembeállítson a halállal, s

annak ellenségévé tegyen bennünket. A halált összetevő és megtestesítő tények egyenletesen oszlanak el s bukkannak fel már az életben is, így a halál nem ismeretlenül érkező, lezáró toldalék, hanem lassú építkezés, amely az életnek minden egyes téglájára ráteszi a halál vakolatát is. Az ember nemcsak anyagból áll, de „formálóerőből” is, az élet és a halál hatóerejéből. Így, amikor az anyag változik, átalakul, akkor csupán a formálóerő végzi a munkáját mint építőmester. S ennek a munkának mi csupán tárgyai vagyunk. De az engedelmesség nem válik kinná Marcus Aurelius szerint akkor, ha tárgy-létünket elfogadjuk, s oly könnyel várunk a halálra, ahogy arra szokás várni, ami természetes.

Az antikvitás utolsó nagy filozófusa, *Plótinosz* (204-270) a platóni filozófiához nyúl vissza, s annak következetlenségeit a misztika felől próbálja meg felszámolni, legalábbis a lélek halhatatlansága vonatkozásában. Filozófiája már olyannyira a halál utáni létre koncentrál, hogy abban a halál nem több, mint illékony hártya az istenséghez vezető úton. Csupán egy állomás abban a folyamatban, amelyben az emberben meglévő isteni a mindenség istenéhez emelkedik fel. Ezt az egyesülést előlegezi meg a vallási extázis állapota.

Végeredményben elmondható, hogy már az antik filozófiában is felbukkannak olyan momentumok, amelyek teljes erővel majd a keresztény világkép színpadán tűnnek fel. Vagyis az antikvitás komolyan kísérletezett az immanenciával, a halállal való immanens szembenézéssel. Megoldásait azonban újra és újra kikezdte a történeti világ, amely nem tudott olyan esztétikus lenni, ahogy azt az epikureizmus elképzelte, s változatosabb helyzeteket produkált annál, semhogy ezt a sztoicizmus rigorózus szelleme a maga gondolatrendszerébe betáblázhatta volna.

¹JEGYZETEK

- Vö.: CSEJTEI DEZSŐ: *A halál hermeneutikája. A korai Heidegger filozófiai thanatológiája*. Carmen Saeculare sor. Veszprém. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 2001. c. könyvét, ill. KÖRZNER, GUIDO: *Tod ist Sein? Eine Studie zu Genese und Struktur des Begriffs „Tod“ im Frühwerk Martin Heideggers*. Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris, Peter Lang Verlag, 1990.
- ² A kifejezéssel kapcsolatban lásd: HEIDEGGER: *Lét és idő*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1989. (Ford.: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István)
- ³ SPENGLER, OSWALD: *A Nyugat alkonya I*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1994. (Ford.: Juhász Anikó, Csejtei Dezső)
- ⁴ BENZ, E: *Das Todesproblem der Stoischen Philosophie*. Stuttgart, 1929. 86.
- ⁵ JASPERS, KARL: *Philosophie. Band II. Existenzerhellung*. Berlin, Verlag von Julius Springer, 1932. 227.
- ⁶ Vö. CSEJTEI DEZSŐ: *Filozófiai metszetek a halálról*. Budapest, Pallas Stúdió / ATTRAKTOR, 2002. 282.
- ⁷ POSZEIDÓNIOSZ: Az emóciókról. In: *Sztoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1983. 32. (Ford.: Steiger Kornél)
- ⁸ SENECA: *Erkölcsei levelek*. Budapest, Európa Kiadó, 1975. 30. levél. (Ford.: Kurcz Ágnes)
- ⁹ uo. 65. levél
- ¹⁰ uo. 1. levél
- ¹¹ uo. 1. levél
- ¹² SENECA: Marcia vigasztalása. In: SENECA: *Vigasztalások*. Budapest, Magyar Helikon, 1967. 10. (Ford.: Révay József)
- ¹³ uo. 21.
- ¹⁴ uo. 34.
- ¹⁵ SENECA: Polybius vigasztalása. In: SENECA: *Vigasztalások*. id. mű: 72.
- ¹⁶ SENECA: Helvetia vigasztalása. In: SENECA: *Vigasztalások*. id. mű: 108.
- ¹⁷ TACITUS: *Évkönyvek*. Bibliotheca Classica. Budapest, Magyar Helikon, 1970. XV. Könyv, 64-65.f. (Ford.: Borzsák István)
- ¹⁸ Epiktétosz a szabadságról. In: *Sztoikus etikai antológia*. id. mű: 1983. 76.
- ¹⁹ MARCUS AURELIUS: Elmélkedések. In: *Sztoikus etikai antológia*. id. mű: 71.
- ²⁰ MARCUS AURELIUS: *Elmélkedések*. X. könyv, 34.