

MÚJDRICZA FERENC

Kortalan rettegés: a nyugati halálattitűdök ariès-i modelljének felülvizsgálata

Összefoglalás ♦ *Philippe Ariès kétségkívül a legfontosabb szerző a halálhoz való nyugati viszony leírásának tekintetében, koncepciója azonban helyenként korrekcióra vagy kiegészítésre szorul. A tanulmány a legfontosabb vonatkozó irodalmakra építve mutatja be Ariès téziseinek lehetséges kritikáit, egyebek mellett a „megszelídített halál” korszakának nagymértékű leszűkítését, a kései középkor és a korai újkor halálattitűdjének súlyos válságát, a „másik halálának” elviselésére való képtelenség az Ariès által feltételezethez képest évszázadokkal korábbi megjelenését, és így tovább. Olyan, Ariès által nem megfelelő mélységben tárgyalt folyamatokra is reflektálni szükséges, mint a pusztító járványok, háborúk és éhínségek, a nagy filozófiai irányváltások, az újszerű vallási tanok, vagy éppen a halálhoz való mágikus viszonyulás újraéledésének hatása a középkorban és az újkorban. A jelenkor „tiltott halálának” korszakával kapcsolatosan azonban Ariès téziseit nem szükséges jelentősen korrigálni.*

kulcsszavak: Philippe Ariès, megszelídített halál, halálszorongás, halálattitűdök

Ageless Terror: Reconsideration of Ariès' Model for Western Death Attitudes

Summary ♦ *Philippe Ariès is unarguably the most important scholar describing western attitudes towards death, however, his concept has to be corrected or complemented at certain places. The paper presents the possible critiques of Ariès' theses, building on the most important relevant literature. These critiques and corrections include, among others, a radical shortening of the age of the 'tame death', the severe crisis of the late medieval and early modern death attitude, the appearance of the inability to cope with 'thy death' (i.e. the death of the other) centuries earlier compared to Ariès' assumption, and so forth. Other processes have to be reflected as well that Ariès has not addressed in the necessary depth, such as the effects of*

the devastating pandemics, wars, and famine, of the great changes in philosophy, of the novel religious tenets, or of the medieval and modern rebirth of magical relations to death. However, Ariès' theses do not need correction regarding the 'forbidden death' of the present age.

keywords: Philippe Ariès, tame death, death anxiety, death attitudes

Bevezetés

Philippe Ariès a legnagyobb hatású társadalom- és kultúrtörténész, aki a halál iránti nyugati társadalmi attitűdök szisztematikus vizsgálatával foglalkozott. 1974-ben¹ közreadott, korszakos jelentőségű tanulmánya máig a legfontosabb forrás minden, a témát tárgyaló kutató vagy oktató számára. Tézisei hazánkban is szervesültek a tanatológiai „kánonban”. Kétségtelen erényei mellett azonban Ariès munkája sem mentes a hiányosságoktól. A legfontosabbakra rámutató szövegek magyarul is megjelentek (Gurevics, 2003, Huizinga, 1979, Imhof, 1992, Elias, 2000), de Elias (2000) munkáján kívül jellemzően tágabb társadalomtörténeti témákba ágyazva, így a tanatológiai érdeklődés számára kevésbé nyilvánvalóak. Az alternatív szempontok fontosságát jelzi, hogy – feltehetően a korai kritikákra is reagálva – Ariès (1981) egy, az elsónél jóval bővebb, alaposabb kötetben igyekezett megvédeni és kidolgozottabbá tenni álláspontját. Jelzésértékű, ahogy e könyv bevezetőjeként választott szövegrészletben mentegetőzik az eredeti tanulmány – mely négy előadás kötetbe szerkesztéséből született – kiforratlansága miatt, közlését mintegy véletlennek, az előadások összeállítását a kutatómunkában marginálisnak titulálva. Minthogy azonban – ha jóval nagyobb háttéranyaggal és mélyebb elemzésekkel is – ez utóbbi kötet következtetései, fontosabb állításai nagyrészt azonosak az eredeti tanulmányban olvashatókkal, a kritikákat nem érvénytelenítik. A jelen tanulmány Ariès főbb állításait és legfontosabb kritikáit tárgyalja, azokat további szempontokkal kiegészítve. A tanulmány ezzel ahhoz kíván hozzájárulni, hogy az ariès-i koncepció a hazai tanatológiai gondolkodásban kanonikus, ezért megkérdőjelez(het)etlen axiómagyűjteményből alapvető fontosságú, de a tudományos értékelésre (is) nyitott forrásanyagává váljon.

¹ A jelen tanulmány az 1974-es kiadás 1976-ban utánnymomott változatát használja forrásként.

A megszelídített halál tézise a kora középkorig

Ariès (1974, 1976) változatos források áttekintése után (egykorú szövegeket és a tárgykorok után született műveket is használva) jutott fő következtetésére, amelyből – lényegében lineáris változásokat feltételezve – eljutott a modern korra elutasítottá, tabuvá váló halál téziséig. Eszerint nagyjából a 12. századig az európai társadalmak halálhoz való viszonyát a *megbékélés* jellemezte, amit a „megszelídített halál” elnevezés érzékeltet. Talán a kevésbé kiterjedt, és némiképp egyoldalúan elemzett irodalom (Elias, 2000) miatt is, de kifejezetten elutasította, hogy a halál kora középkori „megszelídítettség” valamiféle korábbi „vadságot” követett volna. A halált szerinte „már a legősibb korokban megszelídítették” (Ariès, 1974: 28–29). A halálhoz való viszony homogenitását és komolyabb halálfélelemtől mentes, a halált az élet természetes részeként felfogó európai halálattitűdöt feltételezett. A haláltól való végletes rettegést a jelenkor termékének tartotta.

Ariès koncepciójának legfontosabb, revízióra szoruló eleme a halálhoz való viszony e régmúlt „aranykorának” feltételezése. Bár a kora középkorra nézve elfogadhatjuk állítását, az elemzett időszakon túlra kiterjesztett általános feltételezés megalapozatlannak tűnik.² Zygmunt Bauman (1992) leszögezte, hogy a halál minden korban félelmetes volt, majd Ariès megállapításait bizonyos kiegészítésekkel látta el. A „megszelídítettséget” Bauman a 18. századig a nyugati ember egész világhoz való viszonyára kiterjesztette, de egyfajta rezignált elfogadás értelmében. Minden természeti csapást, járványt, háborút, erőszakot *normálisként*, az állandó és elkerülhetetlen *rutin* részeként: az emberi sors alkotóelemeként tüntetett fel. A halál szerinte csak akkor vált szelídből vaddá, amikor a felvilágosodás racionalitására ébredő emberek törekedni kezdett sorsa alakítására. Azonban Bauman sem vizsgálta a Kr. u. 6. század előtti időket. Az ezt megelőző idők főbb nyugati tanatológiai folyamatait áttekintő munkaanyagom (Mújdricza, 2020) II. és III. fejezete bemutatja a halálhoz való viszony számos változását a mítosz korától a keresztény metafizikai halálfelfogás uralkodóvá válásáig, tárgyalva az egymással akár szöges ellentétben álló, versengő, a halál tényét néha többé, de inkább kevésbé elfogadhatóvá tévő nézeteket.

²A tanulmány az „ősi és állhatatos képzetek” (Ariès, 1974: 27) a latin kereszténységénél jóval korábbi jellegének homályos indoklásával igyekezett alátámasztani téziséit, és e téren Ariès későbbi munkája (1981) sem meggyőző. Érdekes egybeesés, hogy tanatológiai munkásságában csak Arièshez hasonlítható formátumú filozófus, Csejtei Dezső (2002) ugyanilyen hibát vétett a Szókratészsal kezdődő metafizikát megelőző, a preszókratikát is magában foglaló mitikus-mágikus korszak vonatkozásában.

A halálhoz való viszony korántsem volt homogén, és a halál sem mutatkozott annak a megszelídített, az ismerőség és mindenütt jelenvalóság miatt rettegést keltő hatását veszített vagy a mindennapi rutin részeként elfogadott jelenségnek, aminek Ariès (1974, 1976, 1981) vagy Bauman (1992) beállították. Így el kell utasítanunk a feltételezést, hogy a halált az élet természetes, „ismerős” és elfogadott részének tekintő halálkultúra évezredek át szilárd védelmet biztosított az emlékezet kezdeteitől a kései középkorig.

Megszelídített halál, jó halál és tanatológiai opportunizmus a kora középkorban

Noha a megszelídített halál tézisének kiterjesztését elutasítottuk, azt legalább a kora középkorra nézve korlátozottan érvényesnek tekinthetjük. A szókratészi-platóni filozófiát a krisztusi tanokkal egyesítő keresztény teológia ugyanis azzal, hogy egységes koncepcióba rendezte az európai metafizikai halál-felfogás két legkiemelkedőbb ágát (Csejtei, 2002), egyedülállóan hatékony és robusztus védelmet nyújtott a halálszorongás fenyegetésével szemben. Ez az egység a mindennapok gyakorlatában is sokáig működött. A kora középkor halálképét ezért jellemezhetjük az Ariès (1976) által leírt nyugalom és elfogadás, ahol a halál elkerülése helyett inkább idejének megismerésére törekedtek. Az emberek gyakran megéreztek haláluk közeledtét. Kunt Ernő (1981:82) szavaival: a halál „előreküldte követéit”. Ha eljött a meghalás ideje, nem meggátlására vagy késleltetésére fecsérték erejüket és idejüket, hanem a jó halálra való felkészülésre törekedtek (Ariès, 1974, 1976, 1987). A jó halál, mint arról Ariès (1974, 1976, 1981) és Kunt (1981) is beszámoltak, a nyilvánosság előtt ment végbe. Ceremóniáját a haldokló irányította, családtagjai (a gyermekek is), barátai, egyházi emberek, esetleg orvosok jelenlétében (Ariès, 1974, 1976, 1981). Ez a *centrális haldokló szerep*, ami az élet szerves, legitim, mi több: kívánatos végső szerepeként biztosíthatta a jó halált (Mújdricza, 2018). A nyilvánosság a halállal való megbékélést és a veszteség feldolgozását is segítette (Kunt, 1981).

A kora középkori jó halál feltételezése két fő kritikával illethető. Az első a jó halál lehetőségét *általában* kétségbe vonó megközelítés. Ha e kritika helyes, úgy Ariès jó halálra vonatkozó tézisei egészében elvetendők volnának. Ezért legalább Scarre (2012) ismert munkájára szükséges röviden reagálni, ami a jó halál lehetetlenségét négy fő előfeltevésre építi. Ezek szerint egyrészt a jó halálhoz tiszta tudatánál kell lennie a meghalónak, másrészt az emberi élet megszűnése *mindig* valami értékes, pótolhatatlan dolog *elvéstése*. Harmadrészt a halált megsemmisülésként fogja fel, nem csupán a megfigyelő, de a „meghaló” szemszögéből is. Negyedrész pedig a haldoklótól „hüvös összeszedettséget” (Scarre, 2012: 1082) és a haldoklási folyamat teljes kontrollját követeli meg. Scarre a jó halál fogalmát mindezek logikai következményeképpen azonosítja oximoronként (kizáró ellentétként): a tiszta tudatállapot

szerinte csak az elmúlás borzasztó véglegességének felismerését hozhatja, nyugodt és békés elfogadást nem.

Scarre elemzése a megsemmisülésről folytatott analitikus filozófiai diskurzusba illeszkedik,³ és annak eszköztárával kísérli meg a jó halál jelenségének tárgyalását. Cikkében azonban a jó halál gyakorlati aspektusaira is reflektál, gondolatmenetét gyakorlati tapasztalatokkal (például La Rochefoucauld kiragadott és helytelenül általánosított tapasztalata⁴), vagy éppen „a realitásra” hivatkozva igyekszik alátámasztani. Ezzel kilép a megsemmisülésként felfogott halál analitikai filozófiai diskurzusának kereteiből. E határátlépést tetőzi be a jó halál lehetetlenségének általánosító kijelentése. Első feltételezésének cáfolata, a tudatosság problémaköre önmagában is szétfeszítené egy folyóiratcikk kereteit. Annyi mindenesetre tény, hogy az álomtalan álomba merülésként felfogott halál pozitív értékelése korántsem példa nélküli: már Szókratész „csodálatos nyereség”-ként aposztrofálta azt (*Szókratész védőbeszéde*:40c–e). Scarre második premisszájával ellentétben a megfelelő meghalást több nagy filozófia és vallás tekinti a legfőbb jónak, az élet valódi céljának. Az ókorból Püthagorasz, Szókratész, Platon és Seneca, a modern filozófiából pedig legalább Schopenhauer nyilvánvaló példák, a vallási hagyományok közül a buddhizmus és – bizonyos értelemben – a kereszténység is. A halált még a „meghalók” számára is kizárólag megsemmisülésként feltüntető állítás igazolhatatlansága nyilvánvaló (lásd pl. Mújdricza, 2009). Scarre ezért e ponton a könyvében (2007) is kifejtett *véleményét* tűnik propagálni. Az analitikai filozófiai diskurzus kereteiből kilépve nem tisztázza, hogy állításai kizárólag a *megsemmisülésként felfogott* halálra érvényesek. Ehelyett azt a szerző evidenciaként kezeli, az alternatív álláspontok azonos érvényességének lehetőségét elhallgatva a megsemmisülés absztrakt fogalmát összemossa a halál és a jó halál konkrét jelenségével. Negyedik premisszája, a teljes haldoklói kontroll igénye olyan kényszer, ami ellentétes a jó halált elősegítő centrális haldokló szereppel (Mújdricza, 2018). E látszat-centralitás ugyanis valójában a periferizálás álságos fajtája: a kontroll igénye külsőleg koordinált szerepteljesítést követel. A periferizálódott haldokló szerep pedig megnehezítheti a jó halált. Scarre (2012) tehát csak egy olyan állapotot tárgyal, amelyben a jó halált eleve rendkívül nehéz „megvalósítani”. Nem a manifeszt kontroll, hanem annak *lehetősége* a kívánatos, amiről a haldokló szabad döntéséből, vagy éppen haldoklása jellege által kényszerítve, lemondhat.

³ Köszönettel tartozom Dr. Nemes Lászlónak, aki e tényre felhívta a figyelmem.

⁴ Ekkorra a koraközépkori jó halál eszménye már Ariès szerint is eltűnt. Így, bármily megkapóak is Scarre-nak La Rochefoucauld sorai, a jó halál lehetetlenségének illusztrálására nyilvánvalóan elégtelenek.

Mindezek alapján Scarre általánosító, provokatív logikai következtetése a megsemmisülésként felfogott halál analitikus filozófiai diskurzusának keretein kívül hibás előfeltevésekből indul ki, ami a logikai lépésektől függetlenül érvényteleníti azt. A téves előfeltevések oka a szerző materialista, objektivizáló analitikus filozófiai megközelítésmódja, ami a haldoklás szituációjától kritikus kutatói távolságot mutat. Ez pedig kifejezetten hibás módszertani alapállás, ahogy a haldoklás és meghalás témájában minden, harmadik személyű pozícióból, technikai racionalitás alkalmazásával végzett vizsgálat szükségszerűen *elvéti* tárgyát. A megfelelő kutatói pozíció nélkül ugyanis az olyan határhelyzetekre, mint a halál, nem lehetséges valid állításokat tenni. Az jelentős kutatói (ön)reflexivitást, bevonódást, személyes közelséget, belehelyezkedést igényel (Mújdricza, 2018), ha nem is első, de legalább „második személyű pozíció” (Varela és Shear, 1999) felvételével. E pozíció hiányzik az analitikus Scarre munkáiból. Fő hibája, hogy nem ismeri fel: az analitikai filozófia eszközkészlete a megsemmisülés *absztrakt* problémáján túli, a racionalizáló logika számára felfoghatatlanul komplexebb, személyesebb és bensőségebb *konkrét* haldoklás, meghalás és halál jelenségének megragadására *eleve alkalmatlan*. A jó halál esetén *általános* elvetése így indokolatlan, ezért Arièst sem szükséges radikálisan korrigálnunk.

A jó halál ellentéte Ariès (1974, 1976, 1981) szerint a hirtelen, netán magányos halál volt: a kor embere ettől rettegett leginkább. A hirtelen halál mindennél félelmetesebb jellegét az adta, hogy a halottas ágyat a Jó és Gonosz között a haldokló lelkéért folytatott utolsó csata harcmezejének tekintették, amiben az egyházi képviselő jelenléte kulcsszerepet kapott. A jó halálnak a halál pillanatához kötöttsége fenntartotta a halálfélelmet (Choron 1963). Ariès jó halállal kapcsolatos téziseinek második kritikája e problémához kapcsolódik: bagatellizálni látszik ugyanis a jó halál folyamatában olykor fellépő elkeseredést és szorongást. A felkészületlenül bekövetkező haláltól való félelem a keresztény halálfelfogás, valamint a kárhózzal fenyegetőző, megfélemlítő térítő munka (Ariès, 1981, Csejtej, 2002) következménye. Gurevics (1974) szerint Augustinusnál a mulandóság és halandóság pesszimizmusa még a halál utáni üdvösségbe vetett optimizmussal vegyült, a középkor emberét azonban a váratlan – jócselekedetekkel, imádságokkal, gyónással, bűnbánattal és feloldozással nem kellően előkészített – haláltól megszállottan rettegő lényként írja le (Gurevics, 2003). A minden korábbinál vonzóbb feltámadás- és üdvösségprogram mellett ugyanis a keresztény teológia elrettentő céllal egyre inkább túlhangsúlyozta a bűnhődés és kárhózzal lehetőségét. Ez vezetett a máig ható tanatológiai dualizmushoz (Csejtej, 2002), ami miatt a középkori művészet evilágtól elfordulva a túlvilágra koncentrált (Gurevics, 1974). A halálszorongás esetén kihasználása olyan *tanatológiai opportunizmus*, ami a nyugati halálkultúrában tragikus

következményekkel járt. Az egyház azonban a felkorbácsolt halálfélelem elhárítására ekkor még nem csupán készségesen ajánlkozott, de meglehetősen hatékonysággal is végezte azt a haldoklók mellett ellátott szolgálat, illetve a bűnbánatot és vezeklést hirdető prédikátorok révén (Gurevics, 2003). Ez utóbbi gyakorlat mindenesetre a probléma újratermelődésével is járt.

A halállal való szüntelen foglalkozás ellenére tehát a középkor embere nem élt át fokozottabb halálfélelmet, mint a korábbiak. Bár az Ariès által leírt halálattitúd nem tekinthető a halállal való *teljes* megbékélésnek, a megelőző korokénál jobban kezelt halálszorongásról tanúskodik. E relatív békés viszonyulás pedig a „hittudomány szolgálóleányává” (Gurevics, 1974) vált filozófia platóni elemeivel stabilizált (Scherer, 1979, Csejtei, 2002) keresztény megváltás- és feltámadástannak köszönhető. A keresztény haláltan a kora középkor vallási alapú kollektívizmusa (Gurevics, 1974) révén vált meghatározóvá, mely kollektívizmus épp a személyes bűn tételezése miatt nem *primitív* kollektívizmus. Bár a szorongástól és kétségbeeséstől az egyház szakramentális közössége nyújtott védelmet, a mise, valamint a bűnösök megbüntetése révén a bűnben és kegyelemben való részesedés személyes és közösségi élményt is jelentett, a bűnbánat és töredelem aktusa pedig minden egyes embert Istennel hozott közvetlen és kizárólagos kapcsolatba (Tillich, 2000).

A kora középkorra tehát azért „szelídülhetett meg” a halál, mert a kereszténység már nem a közösség egésze *vagy* az egyén számára nyújtott védelmet a megsemmisülés rettenete ellen, mint a mitológia (Mújdricza, 2015), illetve a filozófia, hanem mindkettőnek egyszerre kínált megnyugvást. A halállal való foglalkozás és a helyes életvégre való felkészülés igénye pedig nemcsak a végletes szorongás megnyilvánulása, hanem a halál rettenetét elfojtás helyett kezelni törekvő kultúra jele is. A halandóságot tudatosító, és megfelelő felkészülés esetén hatékonyan kezelő kultúrának joggal tulajdoníthatjuk, ha nem is a „megszelídített”, de a korábnál „szelídebb” halál képét. Gurevics (2003) is elismeri, hogy a keresztény tanatológia hatására a középkori egyén, élete végén már nem a totális Semmibe hullik: személyes élettörténete a halál után is folytatódik. Azonban e bizonyosságnak a megelőző korokhoz képest megnövekedett protektív erejét ő nem ismeri fel.

A középkori keresztény halálkép válsága

A kora középkor halálfelfogása a 12. századtól válságba került. A halálhoz való viszony radikális megváltozását azonban Ariès (1976, 1981) tagadta. A kora középkor attitűdjében csak finom, árnyalatnyi módosulásokat látott. Ezek vezettek szerinte az ismerős halál megszokott képének drámai személyességbe fordulásához. Ariès (1974, 1976, 1981) a halálhoz való új, személyes viszonyulást „önmagunk halálának” nevezte, mivel a közösségi „mindenki halála”

helyett az egyén halála került előtérbe. A haldoklás és meghalás közösségisége és a haldokló centralitása megmaradt, de a halottas ágy a szociális halál biztonságérzete mellett a közvetlenül a halál után történő személyes megítéltetéstől való szorongás helyszínévé is vált (Ariès, 1976).

Gurevics (2003) korrigálja Ariès állításait: sem a meghalás után azonnal elkövetkező, sem pedig az egyéni Végítélet nem a kései középkorban jelent meg. Előbbire már *Lukács evangéliumában*, utóbbira pedig a 6.-8. századból találni egyértelmű jeleket. Az egyéni, általános, illetve az azonnali, az idők végezetén elkövetkező ítélet párhuzamos jelenlétének tézise meggyőző ellenvetés. Gurevics Ariès-kritikáját tompítja azonban, hogy egyrészt az egyéni és azonnali ítélet felfogása gyengébb jelenlétet mutat, másrészt pedig a késő középkor előtt csupán a korai kereszténység speciális, a küszöbön álló Végítéletet váró világfelfogása (Gurevics, 2003) mentén érvényes. Az arièsi lineáris *fejlődés* elvetését (Bauman, 1992, Gurevics, 2003) és a párhuzamos jelenlét hipotézisét tehát elfogadhatjuk, de a lineáris *változás* lehetőségének fenntartásával. Ariès meglátásai tehát nem új jelenségek feltűnését, hanem hangsúly-áthelyeződést, és az abból következő kibontakozást indikálnak a korábban kivételként vagy speciális esetekben érvényes megoldások javára, és az uralkodó felfogások kárára.

Ariès (1976) szerint a késő középkorban a halál utáni ítélet alapja az élet során elkövetett minden tettet, a bűnök és jótettek „egyenlegét” rögzítő „főkönyv” lett. Az utolsó ítélet a középkor második felében ehhez az etikai fókuszú egyéni életrajzhoz kapcsolódott. Ariès (1974, 1976) interpretációjában azonban a megnövekedő halálszorongás még nem járt negatív következményekkel: a halál az individuum öntudatra ébredésének lehetőségét hordozta, az embert pedig önmaga és a földi élet szeretetére és teljes megélésére sarkallta (Ariès, 1974, 1976). A személyes halál bizonyossága és az egyéni élet előtérbe kerülése miatt nevezte Ariès (1974, 1976) a 12. századtól kialakult halálattitűdöt *önmagunk halálának*. Igazat adhatunk Arièsnek (1976:51-52), hogy a „saját halála tükrében (...) egyéniségének titkát” felfedező középkori ember az ókori előképek után újra, máig hatón ágyazott meg az individualitásnak.

Ez azonban tragikus individualizmus volt (akárcsak Szókratészé, lásd Mújdricza, 2017), ahogy a középkor második felének halálhoz való viszonyát sem pusztán „némi szorongás és egy nagy adag közöny” (Ariès, 1976:34), illetve az örömteli életelvűség kibontakozása jellemezte. A nagy pestisjárvány borzalmainak és a nyomában megjelenő társadalmi krízisek hatásának beemelésével később Ariès (1981) is mélyebben elemezte a halálhoz való középkori viszonyulás megváltozását. Ugyan a megszelídített halál tézisének nem vetette el, a szorongásos atmoszférát meglehetősen alaposággal írta le, beszámolva az egyház korábban is a megfélemlítésre alapozott térítő munkájában bekövetkezett változásra: a pokollal való fenyegetőzés helyett a halandóságra, testi halálra és enyészetre áthelyezett hangsúlyra.

De vajon tekinthetjük-e még *megszelídítettnek* a halált e korban? Elias (2000) elnagyolt kritikája szerint semmiképp. Bár a „jó múlt – rossz jelen” (Elias, 2000:23) állítását szimplán megfordító eliasi felfogást vissza kell utasítanunk, igazat adhatunk neki, hogy Ariès elemzése a késő középkor tekintetében nem meggyőzőek. Huizinga⁵ (1979:138) így írt a *memento mori*-t visszhangzó komor időszakról: „Nincs még egy korszak, amelyik annyit foglalkozott volna a halál gondolatával, mint a késői középkor.” A megnövekedett halálszorongás egyik fő oka szerinte, hogy a halálra és halandóságra figyelmeztető üzenetek már a tömegekhez is eljutottak a vándorló szerzetesek prédikációi és a fametszetek ábrázolásai révén. Csejtei (2002) szerint a bűnhődés és elkárhozás részleteinek az üdvösséghez képest aránytalan kidolgozása is nagyban hozzájárult a halál félelmetessé válásához. A következetesen alkalmazott fenyegetés és elrettentés (Csejtei 2002) azonban nem csupán hangsúly-áthelyeződést jelentett, mint azt Ariès sugallta, de a „csúf és fenyegető halál” Huizinga (1979:150) által leírt késő középkori túlhangsúlyozásához vezetett. Innen eredt az a félelmetöbbllet, ami Csejtei (2002) szerint a nyugati halálattitűdöt máig meghatározza. A halhatatlanság és feltámadás bizonytalanságának, valamint a túlvilági örök kínok bizonyosságának feszültsége az elviselhetetlenségig fokozódva „nem csupán a halálra adott keresztény válasz aláadásához vezetett, de a kereszténység a nyugati gondolkodás fölött élvezett abszolút uralmának lehanyatlásához is hozzájárult” (Choron 1963: 91). A túlvilág vigasz helyett rettegés forrásává vált, mivel az emberek többsége – néhány túlbuzgó aszkétától eltekintve – nem élhetett örök üdvösséget biztosító életet. Így csak a végtelen kínok büntetése várhatott rá evilági halála után: „a halál borzalma mindent átjárt. [...] [O]lyan általánossá és hevessé vált, hogy ellene sem a filozófiai érvelés édes észszerűsége, sem pedig a vallásos hit nem használt.” (Choron, 1963: 92)

A 15. században rögzített *Ars moriendi* (2004) – ami a legközelebb áll egyfajta „keresztény halottaskönyv”-höz – ékes bizonyítéka a késő középkor felfokozott halálfélelmének: a bármikor bekövetkező halálra való állandó, megfelelő (lelki) felkészülést és a bűnös világi élettől való elszakadás szükségességét kiemelő figyelmeztetések sorát tartalmazza. A túlvilági örök üdvösség érdekében emellett mágikus megoldásokhoz is folyamodik (ilyen Krisztus szenvedéseinek „talizmánként” való használata a saját gonosztettektől, illetve Isten haragjától való megmeneküléshez). Az *Ars moriendi* rögzített halálceremóniát ír le, amelynek szimpla eljátszásával, illetve bizonyos imádságok célirányos elmondásával biztosítottnak tekintette a jó

⁵Ariès-szel szemben Huizinga csak egykorú művészeti és irodalmi forrásokra szorított elemzésében. Ez nagyobb bizonyító erőt kölcsönöz következtetéseinek, még ha helyt is adhatunk Ariès (1981) kritikájának, aki Huizinga képét a későközépkori halálattitűdről irreálisan sötétnek és szubjektívnak ítélte.

halált és az üdvözülést. Ez a kora középkor méltóságteljes, a haldoklót középpontba állító halálkultúrájának erodálódását mutatja: a haldokló szerepe már csak a megfelelő válaszok gépies elismérlése. Személye itt veszítette el központi szerepét, amivel megkezdődött a haldoklók elmagányosodásának folyamata (Elias, 2000, Csejtei, 2002). A mágikus megoldások visszatérése a kereszténység halálhoz való viszonyának fősodraba, valamint az elidegenedő haldoklási folyamat minden másnál élesebben mutatja azt a válságot, amibe a középkor végére a keresztény metafizikai halálkép került.

Ariès-szel szemben Choron (1963) az individualizálódást és az örömteli életelvűséget nem apró változások, hanem forradalmi átalakulás következményének látta. A mindent átjáró haláltudatra válaszul jelent meg az új reneszánsz életérzés, megváltoztatva a halál iránti attitűdöt is. „A halál várhatott. A *memento vivere* [...] lett a reneszánsz ember jelszava.” (Choron, 1963:93) Ehhez hozzájárult a világ iránti érdeklődés visszatérése, a szépségeire való nyitottság és „a hirtelen jött érzület, hogy az élet csodálatos” (Choron, 1963:93). Noha Choron (1963) szerint e radikális változások spontán alakultak, megjegyzi, hogy a reneszánszban kulmináló folyamatok az empirikus fordulatban és a nominalizmusnak a platóni színezetű keresztény realizmus feletti győzelmében gyökereznek. Az arisztotelianus halál szemlélettel ugyanis újra feltűnt a teljes megsemmisüléssel járó halál rémképe (Choron, 1963), illetve az élet betetőzése helyett annak frusztráló megszakadásaként felfogott elmúlás tanítása is (Clark, 2015). A reneszánsz életérzésben a rettegetté vált haláltól való elfordulás révén tetten érhető infantilizálódás és a tapasztalati élet felé való nyitás tehát nem csupán spontán folyamat, de az arisztotelészi tanok (újra)felfedezésének is eredménye. A lélek halhatatlanságának Az Arisztotelész által hiányosan megválaszolt kérdésében Averroës kommentárja vált irányadóvá, ami összeegyeztethetetlen volt az egyéni halhatatlanság keresztényi ígéréssel (Gilson, 2000).⁶

Choron (1963) ugyancsak ellentétben Ariès-szel, nem a halála tudatában öntudatára ébredő individuumot, hanem a személyes továbblépés elveszett reményének kompenzációját sejtette az életöröm kultúrájának megjelenésében. Ezen individualizmus tragikuma, hogy a kárhozatalapú megfélemlítés elnyomása alóli felszabadulást a halál teljes megsemmisülésként való felfogásának visszatérése hozta el. A reneszánsz határtalan vitalitása, emberfeletti hatalomérzete, a teljes és termékeny élet igénye a magát az univerzum középpontjába állító, korlátlan lehetőségeiben és erejében bízó emberben tör felszínre. Emögött azonban nem csupán

⁶ Aquinói Szent Tamás ugyan virtuóz módon „pacifikálta” a teljes megsemmisülés lehetőségét hordozó arisztotelianus halál-felfogást, a megoldás absztrakt szellemi kihívása miatt eltávolodott a köznapi ember valóságától, és így nem kezelhette megfelelően a totális megsemmisülés rémületét.

a halálhoz való viszonyban bekövetkezett, Choron által sugallt felszabadulás, de a keresztény túlvilágtan védőmechanizmusaitól megfosztott, a megsemmisülés szorongásának kitett rettegés adta „lendületet” is sejthetjük. A nyugati ember több mint egy évezrede élt viszonylagos védelemben a teljes megsemmisülés rettenetétől. Az arisztotelianus empirizmus által diszkreditált személyes halhatatlanság helyett kínált személytelen halhatatlanság tana ezért csak keveseknek nyújtott választ a halál problémájára ezen egzaltált korszakban (Choron, 1963).

E folyamatokkal párhuzamosan kezdődhetett meg a korábban rettegett hirtelen halál Ariès által leírt vágyott halálnemmé alakulása. Ahogy az életvégi ítélet helyett a fizikai halál került a középpontba, az életéhez és dolgaihoz kétségbeesetten kötődni kezdő individuum számára a halál új, és újszerűen rémisztő értelmet nyert. Az eredendő bűn következményeként felfogott halál helyett a bomló holttestre és az élettől való fájdalmas elszakadásra (Ariès, 1981): a haldoklás veszteségjellegére és viszolyogtató folyamatára helyeződött a hangsúly. A torokszorító halálszorongás és az élethez való kétségbeesett, reménytelen ragaszkodás fejeződött ki a 14. században megjelenő haláltánc motívumaiban (Ariès, 1981). A *danse macabre* a halál mindenkire leselkedő veszélyét emelte ki, melyet Huizinga (1979) nyomán a halálszorongás kollektív tudatalattiból feltörő iszonyatának látomásos képekké alakulásaként azonosíthatunk. Mint Huizinga fogalmaz (1979:143–144), a „vallásos szellem” a kollektív szorongás e megnyilvánulását is „nyomban az erkölcsi buzdítás eszközévé” alakította, ami annak mérséklődéséhez, végül elhalásához vezetett. A megnövekedő halálfélelem által hajtott középkori individualizációval összhangban a *macabre* vízióiban nincs helye mások halálának: a saját haláltól való rettegést fejezik ki gyöngédség és vigasz nélkül (Huizinga, 1979).

A késő középkort mindezek alapján a halálhoz való viszonyában talajt veszített, elbizonytalanodó, a véték és elkárhozás konkrét tartalmával bíró halálfélelme helyett az egyre rosszabbul kezelt, elszabadulni készülő halálszorongás által dominált korszaknak tekinthetnénk. Ariès és kritikussai sem vették azonban figyelembe, hogy a keresztény tanításban bekövetkezett egy olyan változás, ami a tanatológiai opportunizmus által is felkorbácsolódó halálfélelem ellenében hatott. A ma már a keresztény túlvilág szerves részének tekintett tisztítóűz tana ugyanis kifejezetten későn, a 13. századtól jelent meg az egyházi szövegekben (Gounelle és Vouga, 2008), jóllehet Aquinói Tamás (1947) Augustinusra hivatkozva fejti ki a purgatóriumra vonatkozó tételeit. Így a párhuzamosság e tan esetében is fennáll. A koncepció a bibliai alapok szinte teljes hiányában, több lépésben csak a kora újkorra nyerte el későbbi formáját és beágyazottságát. A tisztítóűzben a pokolhoz hasonló szenvedések várnak az odakerülőkre (Gounelle és Vouga, 2008). Azzal szemben viszont nem végleges, hanem átmeneti tartózkodási hely a halálos büntől mentes, de a „jó halál” feltételeit: a vezeklést és

bűnbánatot elégtelenül vagy egyáltalán nem végrehajtó ember számára. A tisztítótűz az életben nem feloldott bűnöktől való megtisztulás lehetőségét kínálta a halál után, olyan lépcsőfokot képezve, ami a jó halált elszalasztó, de nem „velejükig romlott” személyeknek is lehetővé tette a kereszténység fő ígérete: a halál utáni örök, paradicsomi élet elérését.

Akkor sem lehet túlbecsülni e doktrína rettegés-csökkentő erejét a hirtelen, felkészületlen haláltól szorongó koraközépkori ember számára, ha – Gounelle és Vouga (2008) véleményével szemben – az Istentől elhagyatott tisztítótűz szenvedései is félelmetes kilátást jelentettek (*Ars Moriendi*, 2004). A tisztítótűz koncepciójának intézményesülése megtörte a túlvilág merev duális felfogását, és az élet sajátos meghosszabbításaként garantálta, hogy csak a halálos bűnben elhunytakat fenyegetse a pokol kilátása. Ez bizonyosan hozzájárult a késő középkorban az örömteli életre és a bűn miatti pokolra jutás lehetőségéről az elkerülhetetlen halandóságra való hangsúly-áthelyeződéshez, illetve a hirtelen halál rettegett voltának elhalványodásához, bár annak az Ariès (1981) által leírt vágyott halálneemmé válásához a már más okból és módon szorongásos individualitás kifejlődése is szükségeltetett. A tisztítótűz tana nélkül tehát a késő középkori individuuum nem jöhetett volna létre, és a tisztítótűz sem válhatott volna elfogadott dogmává a késő középkor előtt, mégpedig közvetlenül a halál utáni ítélethez kötöttsége miatt (Gounelle és Vouga, 2008). Bár a tisztítótűz tana hatékonyan csökkentette a nem mintaszerű élet, illetve a halálra való hiányos felkészülés lehetősége szülte halálfélelmet, később maga is további problémák, majd a nyugati kereszténység szakadásának egyik fő okává vált. A lutheri reformáció kiindulópontja ugyanis a tisztítótűzben eltöltendő időt csökkenteni hivatott búcsúcédulák árusításával való szembehelyezkedés volt (Gounelle és Vouga, 2008).

Tillich (2000: 67) a középkor végét, illetve a reformáció előtti és alatti időszakot a „szorongás korának” nevezte. Bár a lutheri reformáció révén „a halál megszűnt a »bűn zsoldja« lenni” (Tillich, 2000: 176), a kálvinista predesztináció tana a kárhozat miatti szorongás Max Weber (2001) által leírt új formájának, az üdvözülési szorongásnak adott teret. A kálvinista lét *minden egyes pillanatának* tétje üdvösség vagy kárhozat volt: a világi tevékenység a kiválasztottság jeleinek állandó keresését szolgálta. Egyetlen megingás az egyén kárhozatra ítéltségét jelentette (Weber, 2001). Az arisztoteliánus ébredés tehát önmagában nem teremtett volna szorongás-válságot. A fenyegetőző, megfélemlítő koraközépkori keresztény térítő gyakorlat tanatológiai opportunistaként, majd a kálvinista „üdvbizonytalanság” szerepe is megkérdőjelezhető. A nyílt katolikus, illetve elfojtott református „kárhozat-terror” a kezelhetetlenné súlyosbodó halálfélelemtől menekülő embert már nemcsak az egyházak útmutatásainak követésére készítette, hanem növekvő mértékben hajtotta az „empirista

tanatológia” inkonzekvenciáiba, ami elnyerhette máig őrzött központi helyét a halálról való gondolkodásban.

A 16-18. századi halálattitűd és a „másik halálának” megjelenése

Ariès (1974, 1981) állításai a 16-17. század tekintetében is korlátozott érvényességűnek tűnnek. Egészen a 17. századig lényegében változatlanak, intaktnak látta a halandóság fenyegetésétől védő, hagyományos rendszereket és a megszelídített halál modelljét. Az első törések szerinte a nagy vallási reformok kibontakozásával jelentek meg. Úgy vélte (Ariès, 1981), hogy a kora újkor embere a 17. századig a halálra szomorúsággal, de nyugodtan tekintett, és szorongását nyugtató szavakba, ismerős rítusokba csatornáztta. Bár a halál az élet félelmetes, drámai momentuma volt, de sosem oly rémisztő, hogy menekülni kelljen előle, tagadni azt vagy úgy tenni, mintha nem lenne. Ariès (1974: 31) mindenesetre belátta, hogy a halál iránti attitűd feltételezett változatlansága, mozdulatlansága csupán látszólagos volt, amely „alatt új tendenciák készülődtek, belőlük kel majd föl az a halál, amely már olyan, mint egy fekete nap, s az ember nem mer többé belenézni.” A halálfélelem rejtett megnövekedésére szinte észrevétlennek mondott jelekből következtetett (Ariès, 1974). Azt a halál eltávolításában fedezte fel, ami szerinte a szerelem, szexualitás az európai kultúrában már eleve eltávolított, tabusított világával való összerosódás útján ment végbe. Érosz és Thanatosz a képzeletvilágban egyre szorosabbra fűződő, végleteket sem nélkülöző, rejtett kapcsolata akár perverz, nekrofil aktusokban is kifejeződött. Ariès (1974, 1981, 1987) ezzel bizonyította a halálhoz való viszony rejtett megváltozását, nyomasztóan szorongásos jellegűvé alakulását. Ariès szerint a 17-18. század során kezdett ez az őrzítő, kimondhatatlan és megnevezhetetlen félelem tudatosodni és a hétköznapi valóságában is kifejeződni.

Imhof (1992) azonban rávilágít a halál sokkal nyilvánvalóbb, brutálisan kendőzetlenebb és mindenhová betolakodó arcaira. Imhof az 1550 és 1770 közötti időszakra jellemző három fő veszélyt vizsgálta: a járványok (elsősorban a pestis), az éhínségek, illetve a háborúk által okozott halandóságot, halálfélelmet és az annak következtében fellépő traumatikus szorongást. E három tényező viszonylag állandó és reális félelemben tartotta a kor emberét. Ha lecsaptak, egész országokon, földrészekeken söpörtek végig (Imhof, 1992). Az 1550-1770-ig tartó időszak különlegessége abban áll, hogy a három csapás ekkor egy időben tetőzött (Imhof, 1992). Az állandó létveszélyeztetettség többé-kevésbé általános tapasztalata súlyosan traumatizálta a leginkább érintett területek lakosságát. E traumatizáció végletes halálfélelmet és az élet iránti közömbösség kialakulását eredményezte. Az éhínségek réme és pusztítása, az újra meg újra átvonuló hadseregek fosztogatásának, erőszakoskodásának, kegyetlenkedéseinek tapasztalata

mellett a megszelídített halál és békés meghalás tézisé a korban leginkább a járványok miatti tömeges halálozás és annak körülményei cáfolják. A pestis által elnéptelenített vidékeken nem a családi körben végbement békés, jó halál, hanem az utcákon és a házakban temetetlenül heverő holttestektől pestisesen bűzlő levegő jelentette a meghalást. A haldokló gyengéd, tiszteletteljes kezelése, a tőle való megfelelő búcsúzás (a nagy fertőzésveszély vagy éppen a kórnak már áldozatul esett rokonság, barátok, szomszédság okán) és a halott méltó temetése is szinte lehetetlenné vált. Az oszló tetemetek megteltükig nyitva hagyott, penetráns hullaszagot árasztó tömegsírokba dobták (Imhof, 1992). A haldoklás ceremóniájának ellehetetlenülését a ragálytól való félelem minden szeretetkapcsolatot széttörni képes hatását Horányi Ildikó (1999) plasztikusan mutatja be. Gyermekek szüleiket, szülők gyermekeiket is cserbenhagyták, a haldoklás és meghalás kritikus fontosságú egyházi keretei felszakadoztak: sokszor a papok sem merészkedtek a fertőzöttek közelébe. A sűrűn ismétlődő súlyos, a közösségek egészét fenyegető veszélyeztettség traumái pedig Imhof (1992) szerint évszázadokra beleégtek a kollektív tudattalanba.

A korszak mindent átható rettegése miatt sem tekinthető tehát rejtett folyamatnak a haláltól való rettegés felkorbácsolódása. A közvetlen veszélyek direkt halálfélelmének elmúlása ellenére a tudattalan emlékezetben megőrzött kollektív traumák a három csapás által nem érintett időkben is szélsőségesen szorongásos attitűdhöz vezettek, ami a még élő, de egyre inkább kiüresedő jó halál tradicionális normáját és szokásrendszerét is erodálta. Ariès (1974, 1976, 1981) a 18. század végére teszi a *másik halálának* nevezett viszonyulás megjelenését, amikor a saját halál mellett a szerettek halálának elfogadása is elfogadhatatlan, elviselhetetlen elszakadást, félelmetes törést jelent. Ariès ki kell egészítenünk annyiban, hogy még ha a jelenség a 18. századra is vált *általánossá*, már évszázadokkal korábban megjelent. A kezdetben platóni és sztoikus nézeteket valló, de élete végén azokkal szembeforduló Montaigne (2013) (Choron, 1963, Barcsi, 2015) ugyanis már a 16. században érzékletesen írt a haldoklás hagyományos családi ceremóniájának méltatlan színjátékká, netán jajveszékélő, a nyugodt meghalást lehetetlenné tévő ribillióvá válásáról. Kijelentette, hogy a haldoklás nem társadalmi szerep: egyszereplős színjáték, aminél a magányos halál is jobb kilátás. Ez fémjelezi a jó halál középkori koncepciójának széthullását, ami később a haldoklók Elias (2000) által leírt magányosságában kulminálódott. Bár Montaigne idejében a közösség még nem hagyta magára a haldoklót, a haldokló számára vált terhessé az inkompetens közösség jelenléte, és a formailag még a korábbival azonos, valójában azonban megszűnőben lévő közösségi haldoklás.

Ariès koncepciója továbbá nagy vonalaiban homogén koraújkori halálattitűdöt sugall, amivel szemben az újkor első fele radikális heterogenizálódást mutat. A keresztény halálkép

többé-kevésbé egységes szellemisége és normarendszere szétesett. A halálhoz való viszony fragmentálódásának oka mindazonáltal nem csupán a keresztény és skolasztikus halálfelfogás késő középkori válsága. Az arisztotelészi tanok újraébredése, a (halál) filozófia függetlenedése a teológiától, a halált ignoráló reneszánsz, a reformáció vallási szakadása, a halhatatlanság, feltámadás valamilyen formáját kezdetben védeni próbáló, majd részben vagy egészben tagadó empirista, racionalista, illetve materialista filozófiai irányzatok kibontakozása vagy éppen a pestis, éhínség, háborúk hármasság fenyegetésének kitett területeken kialakuló, eltérő halálattitűdök mentén törésvonalakká mélyültek a rosszul kezelt halálszorongás miatt kialakult kezdeti repedések. Az egyetlen közös pont talán a skolasztikus teológia és a katolikus egyház tanainak és gyakorlatának vélt és valós hiányosságaival szembeni fellépés volt. Egy irányzat sem tudott azonban olyan befolyást szerezni a halálhoz való viszonyra, mint az ókori és kora középkori keresztény tanítás. A különböző irányzatok egymás mellett, egymással folyamatos feszültségben, egymást már pusztán létükkel is kölcsönösen megkérdőjelezve léteztek tovább. Legkésőbb a kora újkortól tehát indokolatlan általános nyugati halálfelfogásról beszélni úgy, ahogy azt Ariès tette, még ha a halálszorongás palackból kiszabadult szellemét a nagyhatású társadalmi folyamatok vagy új ideák korlátozták, főbb változási irányok is felmutathatók. Ezért minden, későbbre vonatkozó kijelentés már csak az új folyamatok megragadását szolgálhatja, sosem lehet teljességre törekvő leírás. A széttagolt nyugati tanatológiai mezőben egymás mellett létező irányzatokra továbbá nem lehetnek egyforma hatással e változások.

Megjegyzendő, hogy a világ varázslat alóli feloldását kiteljesítő protestantizmus (Weber, 2001) ellenére a mágikus halálviszonyulás is fennmaradt a kereszténység előtti népi mágia túlélése, illetve a hermetikus és okkult tanok, alkimista praktikák terjedése révén. Ezek nem csupán holmi monomániás aranycsinálókat, de úgy katolikus, mint protestáns (Barnes, 2017, Crowther, 2017) uralkodók, egyházi és teológiai nagyságok,⁷ orvosok és felvilágosult tudósok sorát éppúgy magukkal ragadták. Paracelsus például kifejezetten kálvinista vidéken szerzett hírnevet és támogatást magának (Crowther, 2017). Mágia, teória, dogma, illetve ráció és empiria gyakran nem egymás ellentéteiként tűnnek fel a közép- és az újkorban, de – akár egyazon személyben egyesülve – kéz a kézben is járhattak. Az európai mágia halálhoz való viszonya nem csupán az isteni hatalom megszerzését, az *önerőből megvalósított* megistenülést – kvázi önmegváltást – jelképező, testi és lelki halhatatlanságot biztosító Elixír megalkotásának céljára korlátozódott. A fekete misék, a kárhozát rémét is vállaló, a Gonosszal kötött

⁷ Egyik prominens képviselőjük éppen Aquinói mestere, Albertus Magnus volt.

szerződések, az isteni teremtést imitálni próbáló homunculus-kísérletek mind értelmezhetők az egyházak és a racionális, empirista-materialista eszmék által nem jól kezelt halálszorongás vadhajtásaiként is. Ma már tán groteszknak tűnnek, de a kor embere számára határozott realitással bírtak, szellemi, gazdasági és társadalmi státusztól többé-kevésbé függetlenül.

A romantika halálhoz való viszonya és a „másik halálának” kiteljesedése

Ariès (1974) szerint a halál teljes megsemmisülésként való felfogása a 18. század során egyre mélyülő nyomot hagyott a keresztény hívők szemléletén. A látszólagos közönyt és a holtakkal való méltatlan bánásmódot, a temetők egészségügyi okokra való hivatkozással történő száműzését a városokból a súlyosbodó iszonyodás jeleinek tekintette. Ezzel a tudattalan iszonyattal párhuzamosan írta le a halál szép, magasztos és fenséges dologgá való átminősülését. A halálhoz való viszonyulás eszerint az elragadtatás és az iszonyat szélsőségeiben nyilvánult meg, a 19. századi romantikában érve a tetőpontra. A gyász morbid és hisztérikus megnyilvánulásai a *másik*: a gyermek, a szülő, a házastárs halálától való rettegést és annak elutasítását jelzik. Bár a fentiek alapján a másik halálának fő rettegésforrásává válása nem a 18. század végén, hanem már a 16. században megmutatkozott, igazat adhatunk Ariès-nek abban, hogy ekkorra vetette le magáról végleg a korábbi hagyományokat, és fordult át egy új, az individualizálódási folyamatoknak megfelelő megnyilvánulásba. A másik halálának zsigeri elutasítása felülírta az egyre üresebb, színpadiasabb közösségi normákat, amik azonban határt is szabtak a gyász túlhajtásának, és ezzel bizonyos védelmet is jelentettek attól. Az életben maradtak fájdalomának kifejezése már nem valamilyen szokás mentén, hanem *kötelezően spontán* módon, morbiditásba hajlón eltúlzott formában történt (Ariès, 1974, 1976, 1987). Az individualizmus így a gyász területére is betört, és a spontaneitásában individuális, túlárado érzelmekkel kifejezett gyász vált normává. Ezzel pedig a haldokló elmagányosodása is explicitté vált. Noha az elmagányosodás legkésőbb Montaigne idejében már tapasztalható volt, a közösségi halál üres normájának leple a romantika korában hullott le végleg. Ezzel teljesedett ki a haldoklóról a hozzá kötődőkre történő fókusz-áthelyeződés, aminek következménye a halál 20. századi tabuvá válása és a periferizált, környezetének kiszolgálójává degradált haldokló szerep (Mújdricza, 2018). A másik halálának szélsőséges megélése az érzelmi viszonyulások kiterjedésének a romantikára jellemző beszűküléséből is fakadt. A nagycsalád, a közösség egésze helyett az érzelmes kötődés már gyermekkortól kisszámú személyre koncentrált, aki(k) hiányában az egész világ kiüresedett (Ariès 1981). A korábbinál jóval intenzívebb érzelmi viszonyulásban megélt másik halálával az egyén egész világa megsemmisülhetett (Choron, 1963).

A halhatatlanságtanok romantikus újraéledése mellett (Choron, 1963) az antiklerikális és antispirituális, „felvilágosult” körökben az emlékezés kultusza vált egyfajta halhatatlanság-pótlékká. A felvilágosodás után egyre jobban kezdtek ragaszkodni a holttesthez és annak méltóságához. A templomokban, templomkertekben való felhalmozásuk, a zsúfolt temetőkből kiásott csontok osszáriumokban való elhelyezése heves kritikák tárgyává vált, a holtakat pedig a család tulajdonában lévő helyen, a hozzátartozók emlékezésének kizárólagos helyén akarták elhantolni. Mindez a szeretett személyek eltávozásának elfogadására való képtelenségből fakadt (Ariès, 1979, 1987). A sírhely magántulajdonná válásával pedig éppen a nem hívők „lettek a rokonok sírjainak legszorgalmasabb látogatói” (Ariès, 1987:391), mert az elhunyt emlékének ápolása bizonyos értelemben megőrzi őt az élők körében. Bár az emlékezés-kultusz magánkultuszként alakult ki, a romantikus érzelmesség fellángolásával egyből átterjedt az egyénről a társadalomra is (Ariès, 1987). Így a materialista megsemmisülés doktrínájával szembehelyezkedő romantika hatására is alakult ki az emlékezés általános, ma is élő kultusza.

Ariès (1981) szerint a halál a romantika korára elvesztette erotikus jellegét: az a halál szépségének felfogásává és csodálatává szublimálódott. Ezzel párhuzamosan pedig a halál utáni lét fenyegető jellege is meggyengült: a romantika embere már alig-alig hitt a pokolban, azt csupán szűk „érzelmi körén” kívüli idegenek, ellenségek és kifejezett gonosztevők számára tartotta fenn. A 19. századra minden rossz (szenvedés, igazságtalanság, boldogtalanság) az e világban maradt – a halál ezek hátrahagyását is jelentette. A testüktől megszabadult szellemek halálon túli birodalma minden rossztól mentes, ezért is válhatott Ariès szerint vágyottá. A romantika halál-felfogását illető megállapításai itt árnyalandók. Choron (1963) szerint ugyanis legalább a korai romantika halál-vágya nem valamiféle pesszimista életszemléletből fakadt. Az élet nem negatívnak, csupán szűknek és üresnek tűnt az igazabb és magasabb létezéshez képest. Ez a halálhoz való viszony a halhatatlanság-eszme megújítására törekvő német idealizmushoz és a totális megsemmisülés felfogását valló francia materializmushoz képest egyaránt új fejlemény volt a nyugati tanatológia történetében. A romantika halálattitűdje ugyanis nemcsak kortársaitól, de a halál platóni idealizálásától és az öngyilkosság kései sztoikus felmagasztalásától is lényegileg különbözött. Egzaltált, érzelmes jellege összeférhetetlen volt azokkal (Choron, 1963). Choron (1963), az ókori inspiráció hiányát feltételezi: csupán az idősebb Pliniusnál talált hasonló halál-vágyat, de ő a halhatatlanságot zavaros ostobaságnak tartotta.

A „tiltott halál”: haláltabu és a haldoklók elmagányosodásának problémája

A halálfélelmet és -szorongást kezelő keresztény halálfelfogás lebontását kíméletlen hatékonysággal végző felvilágosító hevület, de a halált racionalizáló, netán paradox jelenséggé tevő más filozófiák is látványosan alkalmatlanoknak bizonyultak e félelmek és szorongások kezelésére (Mújdricza, 2020). Ennek oka egyszerre volt a haláhtagadásra berendezkedett naiv, materialista életközpontúság (mint a naturalista-felvilágosító felfogások) vagy az eredendő pesszimizmus (mint Schopenhauer vagy Nietzsche tanai), illetve éppen az átlagember számára befogadhatatlanul komplex, paradox koncepciók (mint az egzisztencialista tanatológiák). Ezen eszmék egocentrikus-narcisztikus perspektíváiban a halál, meghalás jelenségének társadalmi jellege inflálódott. A 20. századi filozófia metafizika-ellenes harca nagyban hozzájárult a halál méltóságát és a mulandóságot feledő konzumkultúra kialakulásához. A halál a naturalizálásával egyszerű fizikai véggé, technikai problémává silányult (Csejtej, 2002). A 20. század történelme ugyancsak befogadhatatlanná tette a halált. A tömegek gépiesített halálát hozó kataklizmák: a világháborúk és népiirtások miatt egész társadalmak fásultak bele a halál látványába vagy reagáltak tagadással a felfoghatatlan irracionálisra (Tóthné Zana, 2009).

Ilyen folyamatokkal összefüggésben alakult ki a 20. század elején az Ariès (1976) által leírt modern halálattitűd. A napjainkban is tartó időszakot nevezi Ariès a *tiltott halál* (1974), illetve a *láthatatlan halál* (1981) korszakának. Megállapításai e korszak vonatkozásában a legpontosabbak: korrekcióra nem szorulnak, bár kiegészíthetők mások hasonló meglátásaival. A jelenkor halálattitűdje a halált, halandóságot tagadó magatartásmódok elterjedésével alakult ki. Ez a „brutális forradalom” (Ariès, 1976:85) eltüntette szem elől a halál jelenségét: az szégyenletessé, tiltottá vált. A folyamat a másik halálával szembeni türelmetlenséggel, és a haldoklót állapotának súlyosságától megkímélni, azt elleplezni igyekvő törekvéssel kezdődött. E hazugság csak látszólag történik a haldokló érdekében: oka a környezetének képtelensége az igazsággal való szembenézésre (Ariès, 1976). A haldoklóval együtt játszott színjátékban elhítetik magukkal, hogy minden rendben van, és lehetséges a gyógyulás (Ariès, 1981).

A romantika kezelhetetlenné váló, hisztérikus rettegése a másik halálától ezzel tagadásba csapott át, ahogy a gyász túláradó érzelmkitörésekkel kísért formája is az ellentétébe fordult. Mint azt Ariès (1976) kifejtette, a társadalom az érzelmek elfojtását követeli meg, a másik halálának fájdalma pedig szánalom és együttérzés helyett már undort és ítélkezést kelt: a mentális instabilitás vagy éppen a rossz modor jeleként értelmeződve *morbiddá* válik. A haldoklás és halál csúf, fájdalmas folyamatának nincs helye egy olyan életben, amelynek mindig boldognak kell *látszania*. A gyász megélését e halálkultúra csak magányban engedi, az

még a családtagok előtt is tiltottá vált. Ez nem jelenti azt, hogy a gyász fájdalma ma csekélyebb volna, mint a romantika korában – csupán kimutatni nem szabad már (Ariès, 1976). A boldogságelvű életfelfogás kirekeszti a valóságból a meghalást, a halált, és így a haldoklót is. A halál zavaró, felkavaró, rettegést és szorongást okozó jelenségének eltüntetéséhez ugyanis a haldoklót is el kell tüntetni. Ennek kézenfekvő helyévé váltak a kórházak (Ariès, 1976:87-90), majd az elfekvőknél jóval humánusabb, de a haldokló számára szignifikáns társas környezetből (otthonából) továbbra is kirekesztődést jelentő hospice-házak. A kórház tehát a *meghalás helyévé* is vált a 20. század második felétől, de e funkció megfelelő betöltéséhez az orvosi kultúra ma is súlyosan alkalmatlan (Hennezel és Leloup, 1999). A halál ugyanis az orvoslás, a gyógyító tevékenység sikertelenségének, csődjének bizonyítéka (Ariès, 1976, Csejtej, 2002), így a haldokló kényelmetlen *körülménnyé* válik nem csak a család, de az orvos számára is. A haldoklás valaha drámai folyamata is széttöredezett: az orvosi kezelés technikai racionalitása mentén apró haláltöredékekre darabolódik. Ma sem egyértelmű, mit kéne a halál döntő kritériumának tekintenünk (Tóthné Zana, 2009). Élő és halott fogalmi átminősültek. Sok esetben így a halál az életfenntartó kezelések abbahagyásának, orvosi döntésévé válik (Ariès, 1976). Ma már a beteg „nem meghal, hanem inkább »meghalasztódik«” (Csejtej, 2002: 486). A halál és haldoklás medikalizációjával a kiszolgáltatottság ezzel abszolúttá vált: már nem csupán a haldoklás, de a halál pillanata és módja is külső fennhatóság alatt áll. Az egészségügyi intézmények a haldoklót nem személyiségként kezelik, hanem dologgá, tárggyá degradálják (Kübler-Ross, 1988, Hennezel és Leloup, 1999), melynek Ariès szerint egyetlen funkciója a családi és egészségügyi környezet számára elfogadható „meghalasztás” (Ariès, 1976).

A nyugati társadalmak olyan szerepkötelezettségeket alakítottak ki a haldoklók felé, mely kiszolgáltatottságukat, kirekesztettségüket rögzíti. Ezzel párhuzamosan egyre kevésbé tudják megadni a haldoklónak az őt megillető figyelmet és segítséget. Ennek oka Elias (2000) szerint az, hogy a másik halála felidézi saját halálunk tudatát, és áttöri elfojtását. Eközben a haldoklás állapotának elhallgatása vagy akár letagadása már az egészségügyi ellátó személyzet általános gyakorlatává is vált (Csejtej, 2002), ami egyebek mellett a felépülésben való hit szerepelvásával jár együtt (Csejtej, 2002, Mújdricza, 2018). A haldoklónak tehát színlelnie kell, hogy nem tud saját haldoklásáról, kiteljesítve a „módszeres körbehazudozás” megrázó színjátékát (Csejtej, 2002:487). A mai haldoklószerepben a haldokló periferizálódott, ami a patológiás társadalmi halálattitűd egyértelmű jele (Mújdricza, 2018:191).

Mindezek alapján vissza kell utasítanunk Elias (2000) kijelentését, miszerint napjainkban alacsonyabb volna az általános halálfélelem, az orvostudomány eredményei: a járványok leküzdése és a haldoklás szenvedéseinek enyhítése révén elérhető békésebb, nyugodtabb

haldoklási folyamat kilátása miatt. A pacifikált, a fizikai erőszakot és ölést monopolizáló fejlett társadalmakra Elias (2000) szerint jellemző békés halálvárás nem kevésbé naiv álláspont, mint amilyenek a középkor és az azt megelőző korok „megszelídített halálának” ariès-i tézisének Elias bélyegezte. Ha ugyanis a halált békével tudnák kezelni a nyugati társadalmak, úgy nem menekülnének a haláltudat elfojtásába és tabuvá tételébe. Elias (2000: 32) maga is érzékletesen írja le a haldoklás kizárását a hétköznapi életből, és annak következményeit: „Az emberiség eddigi történetében még soha nem takarították el ilyen higiénikusan a haldoklókat az élők szeme elől a társadalmi élet színterai mögé, még soha nem szállították el a halottakat a halottas szobából ilyen szagtalanul és ilyen technikai tökéletességgel a sírba.” A haldokló eltüntetésének végső fázisa a „reménytelen esetek” kórházi elkülönítése. E gyakorlat következtében a kórházban haldokló jellemzően egyedül hal meg (Csejtej, 2002).

A haldoklók kórházi elfekvőkben, mély magányban való kimúlása a mai nyugati társadalmak általános, *normális*, de patológus jelenségének tekinthető. A halált a társadalmi életből kizáró attitűd következtében már életében magára hagyják, mély magányba taszítják a haldoklót. Ez gyakran akkor is igaz, ha a haldokló nincs egyedül. A mára kiüresedett rítusok, elcsépelet és hamisan csengő szófordulatok helyett a nyugati társadalmak nem biztosítanak a haldoklóval való együttérzést, szeretetet és gyengédséget kifejező eszközöket. Új rítusok és kifejezőmódok hiányában a haldokló úgy is magára marad, ha szerettei nem adják át őt a kórházak intézményesített, a haldoklók magányosságát még inkább elmélyítő, érzelemmentes szokásrendjének (Elias, 2000). Ezt nevezi Csejtej (2002) *szubsztanciális magányosságnak*: a közvetlenség, bensőségesség hiányának, ami a környezet távolságtartását érzékelő haldokló tragikus önmagába fordulásával jár. Így vált minden, a halállal kapcsolatos jelenség *tabu* tárgyává a nyugati kultúrában (Ariès, 1981). A mai haláleszmény, ha úgy tetszik, a jelenkor *kívánatos* halála ugyancsak a láthatatlan, illetve, mint azt Csejtej (2002) összefoglalja, az *észrevétlen* halál. Diszkrét, gyors, fájdalommentes, és főleg *öntudatlan* meghalás ez. Olyan észrevétlen, mintha meg sem történne.

Összegzés

A tanulmány Philippe Ariès nagyhatású téziseit leginkább a lineáris folyamat feltételezésében, illetve a megszelídített halál korszakának kiterjedésében találta korrigálandónak, azt a keresztény tanítás uralkodóvá válásától a kora középkor végéig tartó időszakra szűkítve.

A haláltól való rettegés minden korban jelen volt, erőssége, megjelenési formái és a hozzá való viszony hullámzásaitól függetlenül. A 12. századtól a keresztény tanatológiai opportunizmus, a halálra való felkészülést biztosító rítusok kiüresedése, az arisztoteliánus-

empirikus fordulat, majd a reneszánsz életérzés megjelenése Ariès-szel ellentétben radikális és látványos módon alakították szorongásossá a halálhoz való viszonyt. Mindezeket a tisztítóút tana moderálta némiképp, amit a reformációval a kálvinista üdvözülési szorongás megjelenése ellenpontoszott. A kora újkort a háborúk, járványok és éhínségek szimultán csapásai miatt Ariès téziseivel ellentétben látványosan erősödő rettegés jellemezte, ami más tényezőkkel együtt a halálhoz való viszony hagyományos kereteinek növekvő kiüresedéséhez, majd széteséséhez vezetett. Bár az általa a „másik halálának” nevezett korszak kezdetei a 16. századra helyezendők át, a 18. századra vált explicitté a szeretett személyek elfogadására való képtelenség, ami a romantika egzaltált gyászreakcióit, majd a halál 20. századi tabuvá, tiltottá válását eredményezte. Ariès meglátásai a tiltott halál korszakára vonatkozóan a legpontosabbak.

A tiltott halál korszaka Csejtei (2002) szerint a 20. század közepén érte el csúcspontját. A halál „társadalmi rehabilitálására” való törekvés, ha lassan is, de évtizedek óta tart. Már Ariès (1976) beszámolt a halállal foglalkozó szociológiai és pszichológiai irodalom gyarapodásáról, ami nyilvánossá tette a halált (Ariès, 1981). A növekvő szaktudományos és általánosabb tanatológiai érdeklődés mellett a társadalmi igény is megjelent a haláltabu lebontására, a halál láthatóvá tételére és (re)pacifikálására. Az úttörők között van a Magyarországon PolczAlaine által meghonosított hospice-mozgalom, amelynek célja, hogy a haldoklóra újra személyiségként, szenvedő emberként tekintsen a társadalom az egészségügyben és azon kívül egyaránt (Hennezel és Leloup, 1999). Az érdeklődést jelzi és formálja az egyre élénkülő társadalmi diskurzus, egyebek mellett a témába vágó dokumentumfilmek, az itthon is megjelent, nemzetközi szinten igen sikeres Halál Kávéház mozgalom (Geiszbühl-Szimon és Nemes, 2017), vagy éppen a magyar nyelven is elérhető, a szakma és a laikusok számára is hasznos kézikönyvek (pl. Hegedűs, 2017, Zana, 2018) formájában. Talán e fordulat hatására is egyre több haldokló (és családjuk) választja az otthoni, bensőséges környezetben való haldoklást és meghalást, ezzel visszanyerve a halál feletti kontroll és a jó halál lehetőségét is. Hogy e folyamatok új tanatológiai korszak beköszöntének hajnalát jelzik-e, azt ma még korai eldönteni.

IRODALOM

- AQUINAS, T. (1947): *Summa Theologica*. Cristian Classics Ethereal Library. <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.pdf> Elérés: 2016. február 12.
- ARIÈS, P. (1974): A halál iránti attitűdjeink. A fejlődés főbb állomásai és értelmezése. In: PILLING J. (szerk.): *A halál, a haldoklás és a gyász kultúranropológiája és pszichológiája*. Budapest, Semmelweis Kiadó, 2010, 25–36.
- ARIÈS, P. (1976): *Western Attitudes toward DEATH: From the Middle Ages to the Present*. London, Marion Boyars.
- ARIÈS, P. (1981): *The Hour of Our Death. The Classic History of Western Attitudes Toward Death Over the Last One Thousand Years*. New York, Vintage Books.
- ARIÈS, P. (1987): *Gyermek, család, halál*. Budapest, Gondolat.
- Ars moriendi. A meghalás művészete*. Budapest, Arcticus Kiadó, 2004.
- BARCSI T. (2015): Mit jelent megtanulni meghalni? I–II. *Nagyerdei Almanach* 6 (1): 61–131.
- BARNES, R. B. (2017): Reforming Time. In: RUBBLACK, U. (szerk.): *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations*. Oxford, Oxford University Press, 64–82.
- CHORON, J. (1963): *Death and Western Thought*. New York, Collier Books.
- CLARK, P. M. (2015): *Perfection in Death. The Christological Dimensions of Courage in Aquinas*. Washington, D. C., The Catholic University of America Press.
- CROWTHER, K. M. (2017): Sexual Difference. In: RUBBLACK U. (szerk.): *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations*. Oxford, Oxford University Press, 667–687.
- CSEJTEI D. (2002): *Filozófiai metszetek a halálról. A halál metamorfózisai a 19–20. századi élet- és egzisztenciálfilozófiákban*. Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor.
- ELIAS, N. (2000): *A haldoklók magányossága*. Budapest, Helikon Kiadó.
- GEISZBÜHL-SZIMON P., NEMES L. (2017): Halál Kávéház Budapest. *Kharón* 21 (4): 32–46.
- GILSON, É. (2000): *A középkori filozófia szelleme*. Martonvásár, Paulus Hungarus / Kairosz.
- GOUNELLE, A., VOUGA, F. (2008): *Mi van a halál után? Keresztény elgondolások a túlvilágról*. Pannonhalma, Bencés Kiadó.
- GUREVICS, A. J. (1974): *A középkori ember vilásképe*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- GUREVICS, A. J. (2003): *Az individuum a középkorban*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- HEGEDŰS K. (2017): *Létezik-e jó halál?* Budapest, Oriold és Társai Kiadó.
- HENNEZEL, M. d., LELOUP, J-Y. (1999): *A halál művészete. Hogyan nézzünk szembe a halállal? Vallási hagyományok és humanista spiritualitás napjainkban*. Budapest, Európa Könyvkiadó.

- HORÁNYI I. (1999): A nagy járványok hatása a halotti rítusokra és a gyászreakciókra. *Kharón Thanatológiai Szemle*, 3 (2).
- HUIZINGA, J. (1979): *A középkor alkonya. Az élet, a gondolkodás és a művészet formái Franciaországban és Németalföldön a XIV. és XV. században*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- IMHOF, A. E. (1992): *Elveszített világok. Hogyan gyűrték le eleink a mindennapokat – és miért boldogulunk mi ezzel oly nehezen...* Budapest, Akadémiai Kiadó.
- KUNT E. (1981): *A halál tükrében*. Budapest, Magvető Kiadó.
- KÜBLER-ROSS, E. (1988): *A halál és a hozzá vezető út*. Budapest, Gondolat.
- MONTAIGNE, M. d. (2013): *Esszék III.* (Ford. CSORDÁS Gábor) Pécs, Jelenkor Kiadó.
- MÚJDRICZA F. (2009): *A halál viselete. Halálfélelem és társadalmi deviancia*. Piliscsaba, Egyetemi szakdolgozat, kézirat.
https://www.researchgate.net/publication/261994356_A_halal_viselete_-_halalfelelem_es_tarsadalmi_deviancia_Egyetemi_szakdolgozat Elérés: 2020. augusztus 10.
- MÚJDRICZA F. (2015): Mitikus összhangzattan. *Vallástudományi Szemle* 11 (2): 23–34.
- MÚJDRICZA F. (2017): Socrates' Daimon 'In the Mirror of Death'. *Appraisal* 11 (2): 5–13.
- MÚJDRICZA F. (2018): A halál „helye” a családban – A haldoklás mint szerep. *Lege Artis Medicinae* 28 (4–5): 187–196.
- MÚJDRICZA F. (2020): *Halálfélelem és halálszorongás történeti megközelítésben*. Budapest, doktori értekezést kiegészítő munkaanyag, kézirat.
https://www.researchgate.net/publication/342550745_Halalfelelem_es_halalszorongas_torteneti_megkozelitesben Elérés: 2020. szeptember 5.
- SCARRE, G. (2007): *Death*. Stocksfield, Acumen.
- SCARRE, G. (2012): Can There Be a Good Death? *Journal of Evaluation in Clinical Practice* 18: 1082–1086.
- SCHERER, G. (1979): *Das Problem des Todes in der Philosophie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- TILICH, P. (2000): *Létbátorság*. Budapest, Teológiai Irodalmi Egyesület.
- TÓTHNÉ ZANA Á. (2009): *A halálkép alakulása és változása Magyarországon, a korosztályos értékítélet-különbségek és a lehetséges mérési módszerek vizsgálata. Tabu-e még a halál?* Budapest, Semmelweis Egyetem Mentális Egészségtudományok Doktori Iskola, doktori értekezés.

http://old.semmelweis.hu/wp-content/phd/phd_live/vedes/export/tothnezanaagnes.d.pdf

Elérés: 2020. augusztus 10.

VARELA, F.J., SHEAR, J. (1999): First-person Methodologies: What, Why, How? *Journal of Consciousness Studies* 6(2–3):1–14.

WEBER, M. (2001): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London and New York, Routledge.

ZANA Á. (2018): *Mit mondjak, hogyan mondjam? Gondolatok az élet végéről*. Budapest, Kossuth Kiadó.

Mújdricza Ferenc

szociológus

Központi Statisztikai Hivatal

Semmelweis Egyetem, Rácz Károly Doktori Iskola: Mentális egészségtudományok

Ferenc.Mujdricza@ksh.hu