

HALHATATLANSÁG

CZAKÓ ISTVÁN

A halhatatlansághoz (*athanasia, immortalitas*) és a halál utáni, túlvilági létezéshez (*afterlife*) kapcsolódó, szerteágazó vallási és filozófiai megközelítések szerint az emberi lélek, szellem, személy, szubjektum, tudat vagy elme léte nem ér véget a halállal, hanem valamilyen formában a testi, organikus folyamatok lezárultát követően is fennmarad (*survival*), és vég nélküli, örök életként (élet) folytatódik. Ez a felfogás a nyugati gondolkodásban gyakran összekapcsolódik az Isten jóságát, mindenhatóságát és igazságosságát állító teizmussal (teizmus), illetve az emberi egzisztencia teonóm struktúrájának a tanával. A fogalom értelmezésében nemcsak a vallás- és kultúrtörténet, hanem a filozófia története is jelentős formagazdagságot mutat: a metafizika lélekelméleti, szubsztancia dualista megközelítéseit követően etikai, posztulatorikus, szellemfilozófiai, egzisztenciális, pragmatista és elmefilozófiai interpretációk is megjelentek. A halhatatlansággal összefüggő kortárs szaktudományos kutatások célja az élettartam vagy a tudat biológiai vagy biotechnológiai meghosszabbítása: közülük egyesek már a megvalósítás szakaszában járnak (kironika, kibernetikus organizmus), mások tudományos hipotézisek (tudat-feltöltés [*mind-uploading*], avatar).

Története során a halállal szembesülő gondolkodás sokféleképpen tett kísérletet annak a feltétlenségnek a fogalmi megragadására, amely az embert végsőségével együtt, azt meghaladóan konstituálja, s amelynek fényében a halál totális és végső megsemmisülés helyett átmenetnek mutatkozik. Az emberi lélek halál utáni fennmaradásának s ebben az értelemben „halhatatlanságának” a képzelete a legkorábbi időktől, változatos formákban jelent meg a vallások és a kultúrák történetében (Assmann 2006, Renfrew et al. 2015, Scurlock 1995). Ezek a felfogások a halhatatlanságot a halottak túlvilági birodalmában való továbbélésként vagy az utókor emlékezetében, az utódokban, a népben (kollektív halhatatlanság), illetve további megtestesülések formájában való létezésként gondolták el. Mivel a halhatatlanság szó alakilag (az indoeurópai nyelvekhez hasonlóan) a magyarban is privatív, szemantikája összefügg oppozíciói, a halál, illetve a halandóság értelmezésével. Míg rokon fogalmi közül némelyekben a halandóság negációja jut kifejezésre (pl. „múlhatatlanság”, „romolhatatlanság”, „elpusztíthatatlanság” [*aphtharsia*]),

másokban (pl. a – totális újratereemtés értelmében vett – „feltámadás” [*anastasis*], a „reinkarnáció” [*reincarnatio*], a „lélekvándorlás” [*metempsychosis*], az „újjaszületés” [*palingenesia*]) szavakban inkább a halandóság s ekként a halál relativizációja és redukciója fejeződik ki.

A héber Ószövetségben nincs a halhatatlanság szónak megfelelője: az ember a halál után a Seolba (*s^o ’ól*, LXX: *Hádész*), a holtak országába kerül. A kései, hellén korban íródott görög szövegek használják először a halhatatlanság kifejezést. A *Bölcsesség könyve* a halhatatlanságot Isten ajándékának tekintve állítja, hogy Isten romolhatatlanságra (*aphtharsia*) teremtette az embert (2:23), s az Isten Lelkét befogadó bölcs és igaz ember lelkének (*psyché*) osztályrésze a halhatatlanság (3:4). Csak az Újszövetség vonatkoztatja a halhatatlanság fogalmát Istenre, szembeállítva az ember halandóságával: Lényege szerint egyedül Isten halhatatlan (Timóteusnak írt első levél 6:16). Ugyanakkor a halált legyőző és feltámadt Krisztus felragyogtatta és az embernek ajándékozta az örök életet és romolhatatlanságot (*aphtharsia*: Rómaiakhoz írt levél 2:7), melynek gyümölcseként a feltámadáskor a romlandó test felölti a romolhatatlanságot (*aphtharsia*), a halandó a halhatatlanságot (*athanasia*: Korintusiakhoz írt első levél 15:53–54). A görögök orphikus, dionysosi és eleusisi misztériumai hasonló, halhatatlanságot ígérő megváltástanokon nyugodtak, melyeket beavatási rítusokkal kapcsolatosak össze. Ezeket később a püthagoreus és a platonikus hagyományban tisztán morális fogalmakban és a módszeres életvezetés formáiban fejezték ki, mindazonáltal mindig tudatában voltak a filozófiailag megalapozott életformák és a misztériumkultuszok egymáshoz való közelségének.

A görög antikvitásban Homérosnál és Hésiodosnál a „halhatatlan” jelző *epitheton ornans*, mely az „istenekkel” szinonim (*athanatoi*), akik éppen ezáltal különböznek a „halandóktól” (*thnétoi*), vagyis az emberektől. A homéroszi szóhasználat a preszókratikusoknál is megmaradt, akik a jelzőt a kozmosz kezdetére vonatkoztatták: Anaximandrosnál az *apeiron* halhatatlan (*athanaton*) és múlhatatlan (*anólethron*, B 3), Empedoklésnél a négy őselem (B 35). Noha Hérakleitos egyik fragmentumában homályosan utal a halál utáni létre (B 27), másutt dialektikusan azonosítja a halandókat és a halhatatlanokat (B 62). Pythagoras a lélekvándorlás – orphikus eredetű – tanát képviselte, mely szerint a halhatatlan lélek a test halálát követően másik testbe költözik (Empedoklés B 117; Aristotelés: *De anima*, I, 3). A püthagoreus Alkmaion szerint a lélek azért halhatatlan, mert hasonlít a halhatatlan istenekre, amennyiben állandó mozgásban van, mint az isteni testek: a Nap, a Hold, a csillagok és az egész égbolt (A 1, A 12).

A lélek halhatatlansága Platón alaptanítása; dialógusaiban a fogalom többféle megközelítésével találkozunk. A *Phaidros*ban Sókratés a lélek önmozgató természetéből következtet annak halhatatlanságára (245c), a *Lakomá*ban pedig arról beszél, miként részesedik a halandó a halhatatlanságból (208b) Erósnak köszönhetően, aki a halandó és a halhatatlan között létezik (202e). E részesedés formái

a nemzés (206e), a hírnév (208e), a szellemi alkotások létrehozatala és az, ha az ember a szépet helyesen szemlélve valódi erényt hoz világra (212a). Míg a halhatatlanság a *Lakomában* a vágyakozás tárgya és elérendő jó, addig az orphikus és püthagoreus hatásokat mutató *Phaidón* dualista antropológiai modelljében a – testtel szembeállított, tudatként és életelvként értelmezett – lélek metafizikai tulajdonsága, amely analitikus, deduktív módon bizonyítható. Az, hogy a lélek nem halhat meg, a halál definíciójából következik, mely a lélek elválását jelenti a testtől (64c), s a bizonyítás során azt kell kimutatni, hogy ha a halhatatlan „enyészhetetlen” (*adiaphthoron*), akkor a halhatatlan lélek egyúttal „elpusztíthatatlan” (*anólethros*) is (106e). A dialógus érvei: (1) Minden dolog az ellentétéből származik, így az élőnek a holtból kell származnia (70d–72d). (2) Minden tudás visszaemlékezés (*anamnésis*): az empirikus tapasztalásra vissza nem vezethető fogalmaink eredete az ideák preegzisztens ismerete (72e–77b). (3) A lélek egyszerű szubsztancia, nem összetett. Mivel a pusztulás nem más, mint az alkotórészek elkülönülése egymástól, a lélek nem pusztulhat el (78b–84). (4) A lélek mint az élet hordozója nem fogadhatja be annak ellentétét, a halált (102a–107d). Az *Államban* a halhatatlanság az erény legnagyobb jutalma. Ha a lélek sem tulajdon baja, sem tőle idegen baj következtében nem pusztulhat el, akkor örökké létezőnek, halhatatlannak kell lennie, amiből az is következik, hogy a lelkek mindig ugyanazok: sem kevesebben nem lehetnek, sem többen (611a).

Aristotelés kozmológiájában az ég és annak mozgása halhatatlan, vagyis nem keletkezett és múlhatatlan (*Az égbolt* II, 1). A *Nikomachosi etikában* az elhatározás nem vonatkozhat lehetetlenségre, a kívánság viszont igen: ennek példája a halhatatlanság (III, 4). Ugyanezen művében Aristotelés megkülönböztette az észet (*nus*) magától az embertől, mely az emberben lakozó „isteni rész,” s a neki megfelelő élet „isteni élet.” Ezért törekednünk kell arra, hogy halhatatlanok legyünk (*athanatizein*), és arra, hogy a bennünk lévő isteni résznek megfelelő, ésszerű életet folytassunk (X,7). Ezzel összhangban a lélek eredetéről azt tanítja, hogy míg az alacsonyabb rendű lélekrészeket az apától örökli az ember, az ész valahonnan „kívlről jön”: egyedül ez isteni és halhatatlan (*Az élőlények keletkezése*, 736 b 27–29). Aristotelés lélefilozófiai koncepciója szerint az ész, vagyis az elmélkedőképesség a lélek külön fakultása, és egyedül ez az, ami örökkévalóként a mulandótól különválhat (*A lélekről*, II, 2). Ezt azután tovább pontosítja: csak a mulandó, passzív észszel szembeállított, s az intellektus formai mozzanataként felfogott aktív ész (*nus poiétikos*) halhatatlan és örök, amely a fényhez hasonlóan mindent létrehoz, hatások által nem érintett és keveretlen, lényegénél fogva működés (III, 5). Az aktív ész státuszáról és az individuális lélek halhatatlanságáról a korai görög kommentárirodalomtól (Aphrodisiaszi Alexandros) kezdődően szerteágazó vita alakult ki, mely a zsidó (Maimonidész) és muszlim (Al-Farabi, Avicenna, Averroës) recepción keresztül a középkor (Aquinoi Szent Tamás, Brabanti Siger) s a reneszánsz (Pietro Pomponazzi) ívelt.

A késő antik filozófiában a halhatatlanság lehatároló értelmezései jelentek meg: a sztoikus Chryszippos szerint csakis Isten vagy a Természet halhatatlan, a lélek keletkezett és mulandó; Kleanthés úgy vélte, valamennyi lélek fennmarad a világ tűzben való megsemmisüléséig, Chryszippos szerint viszont csak a bölcseké. A sztoikusokkal szemben Epikuros csak az isteneket tekintette halhatatlanoknak. Cicero a népek közös meggyőződéséből kiindulva érvelt a halhatatlanság valószínűsége mellett, ezen túlmenően a lélek önmozgásának platonikus tanítása alapján hangsúlyozza, hogy a lélek isteni és ezért örök. Az újplatonikus Plótinus szintén a lélek önmozgásából és az istenivel való lényegi hasonlóságából következtetett a lélek halhatatlanságára. Proklos különbséget tett a halhatatlan és az örök (*aidion*) között: a létező úgy viszonyul az élethez, mint az örök a halhatatlanhoz. A halhatatlanságnak fokozatai vannak: A csillagok, az egyes lelkek, a daimónok s végül az isteni, aki maga az élet (*autozóé*) és a halhatatlanság oka.

A patrisztikában a halhatatlanság a halál utáni isteni ítélet feltételeként jelent meg (Alexandriai Kelemen, Iustinus, Tertullianus). Iustinus és Irenaeus vitatták a halhatatlanság platonikus értelmezését: ha ugyanis a lélek halhatatlan volna, akkor születetlennek (*agenétos*) is kellene lennie, ám ez csak Istenről állítható. Lactantius szerint a lélek örökléte (*aeternitas*) abból ismerhető fel, hogy az ember egyedüli élőlényként rendelkezik Istenről való tudással. Szent Ágoston az öntudatból és a lélek szellemi tevékenységéből következtet a halhatatlanságra: a szellem (*animus*) a változhatatlan igazságok és a tudás örök tartalmainak a hordozójaként maga is változhatatlan és ezért halhatatlan. A lélek a test életadó elveként soha nem lehet élettelen, és képes a test nélkül is létezni. Ágoston teológiai megközelítése szerint a lélek azért halhatatlan, mert Isten a saját képmására alkotta meg. Maga a halhatatlanság tulajdonképpen értelemben csak Istenről állítható, aki egyedül örök (*aeternus*). A lélek nem Isten lényegéből ered, hanem teremtmény: halhatatlan, amennyiben az életet bizonyos mértékig szüntelenül birtokolja, ám halandó, amennyiben jobbá vagy rosszabbá lehet.

A halhatatlanságról való középkori gondolkodást elsődlegesen az aristotelési lélekelmélet recepciója kapcsán kibontakozó, teológiai szempontokat is érvényesítő viták határozták meg. Avicenna a lelket anyagtalan és egyszerű szubsztanciaként fogja fel, amely független a testtől és ennyiben romolhatatlan. Averroésnél az aristotelési aktív ész halhatatlan, örök szubsztancia, ám ez az emberrel csak akcidentálisan egyesül. A latin averroisták szerint csak egyetlen, individuumok feletti, tőlük elválasztott ész létezik (monointellektualizmus), amely csak ideiglenesen kapcsolódik az egyedi és mulandó emberi lélekhez. Velük szemben Albertus Magnus azt tanította, hogy éppen az egyes ember sajátossága, hogy nem csupán akcidentálisan rendelkezik ésszel. Mivel pedig az ész potenciaként előfeltételezi a lelket, anyagtalansága, a testtől való függetlensége és az Istenéhez hasonló tevékenységei okán a léleknek halhatatlannak kell lennie. Aquinói Szent Tamás a szubsztanciadualiz-

mus platonikus hagyományával szakítva, Aristotelés nyomán azt tanította, hogy a lélek nem lehet a testtől teljességgel független szubsztancia, hanem inkább a test formájaként (*anima forma corporis*), illetve teljesültségeként (*entelecheia*) kell fel-fogni: így biztosítható metafizikailag az ember szubsztanciális egysége. A test és a lélek kapcsolata nem lehet csupán akcidentális természetű, mivel az ész mindig az érzéki képzeten keresztül jut ismerethez, mindazonáltal a léleknek szubszistens formának kell lennie, amely önmaga által tevékeny, teljességgel szétrombolhatatlan és csupán akcidentálisan romlandó. Természetét tekintve a lélek halhatatlan, így a halált követően is fennmarad a testtől elkülönített formaként (*anima separata*). A lélek vágya a tökéletes boldogság és a halhatatlanság iránt természetes vágy (*desiderium naturale*), amely nem lehet téves. Szent Bonaventura az emberi lélek szellemi szubsztancialitását hangsúlyozta, a testtől független tevékenységei alapján. Nézete szerint a lélek múlhatatlansága, mely a halhatatlanságot is magában foglalja, Isten kegyelmi aktusától függ. Bár a lelket Duns Scotus is anyagtalannak tekintette, szerinte a lélek halhatatlansága nem bizonyítható: nem tehetünk róla sem önmagában ismert, sem a tapasztalatból származó állításokat. Az V. Lateráni Zsinat – elutasítva az újarisztotelianus Pietro Pomponazzi tanait – dogmaként rögzítette, hogy a lélek halhatatlansága a természetes ész fényénél belátható.

Az újkorban a lélek halhatatlanságának a tana sokoldalúan átértelmeződött, olykor alapjaiban megkérdőjeleződött. Descartes szubsztanciadualista felfogása nem a lelket, hanem a gondolkodó elmét (*mens*) tekintette természeténél fogva, individuálisan halhatatlannak. Spinoza szerint az elme örök, amennyiben testének lényegét az örökkévalóság nézőpontjából, a végtelen isteni értelem moduszaként gondolja el. Leibniz monadológiai koncepciójában a lélek a test halálát követően is fennmarad, ám csak az Isten képmására alkotott, appercepcióval rendelkező monászok halhatatlanok. Hume elutasította a lélek egyszerűségének a tanát, és elvetette a lélek halhatatlansága melletti metafizikai, morális és vallási érveket. La Mettrie, d’Holbach és Claude Adrien Helvétius egyaránt materialista álláspontról bírálták a lélek halhatatlanságának a tanát.

Kant metafizikakritikája a racionális pszichológiát is megrendítette azáltal, hogy feltárta a gondolkodó szubjektumból a lélekre mint szubsztanciára való következtetésben rejlő alapvető paralogizmust, melynek következtében a lélek halhatatlansága sem bizonyítható elméleti, spekulatív észmegismerés útján. Mindazonáltal Kant etikájában a tiszta gyakorlati ész primátusa folytán, a gyakorlati ész posztulátumaként igazolódik a halhatatlanság mint az eszes lény végtelenbe tartó létezése és személyisége. A német idealizmus rendszerei egyfelől döntő indításokat merítettek Kant gyakorlati filozófiájából, másfelől meg is haladták azt metafizikailag. Fichte szerint az ember az ész morális törvényének engedelmeskedve, a szabadság érzékfeletti birodalmának polgáraként halhatatlan, maradandó, örök, vagyis nem kell azzá válnia. Schelling a halhatatlanságot az ember végtelen fenn-

maradásaként, a véges én és a nem-én végcéljának végtelen megközelítéseként értelmezte. Hegel bírálta a lélek dologiságát előfeltételező racionális pszichológiát, mely a halhatatlanságot inadekvát módon, a halandóság tagadásaként és a lélek pusztja továbblétezéseként fogta fel, és amely ignorálta a végesség dialektikáját. Az egyoldalú értelmi gondolkodás véges álláspontját meghaladó pozitív-ésszerű gondolkodás túllép a halhatatlanság negatív, értelmi fogalmán, és tartalmát az öröklét (*Ewigkeit*) spekulatív észfogalmába integrálja, mely a szellem legmagasabb meghatározása. Hegel szerint a tudás, a megismerés és a gondolkodás az ember halhatatlanságának mint totalitásnak a gyökere.

Hegel halálát követően szerteágazó vita bontakozott ki koncepciójának az individuális halhatatlanság keresztény tanával való konzisztenciájáról. Míg iskolájának ortodox, konzervatív ága ennek igazolására törekedett (Philipp Konrad Marheineke, Carl Friedrich Göschel), tanítványa, a baloldali hegelianus, később materialista Feuerbach a halhatatlanságot az individuális tudat fennmaradása helyett az emberiség kollektív történeti emlékezetével azonosította, és az ember teogón kívánságaként határozta meg. A spekulatív teizmus képviselői (Immanuel Hermann Fichte, Christian Hermann Weisse) a személyes halhatatlanság önálló, metafizikai megalapozására tettek kísérletet. Bolzano – a racionális pszichológiához visszatérve – a lélek egyszerűsége, egyöntetűsége és örökkétartósága alapján következtetett a halhatatlanságra. Kierkegaard szerint a vita egésze alapvető félreértésen alapult, mivel a halhatatlanság kérdése nem vethető fel objektíven, az egzisztáló szubjektivitástól függetlenül: A halhatatlanság a szubjektivitás legszenvedélyesebb érdeke, és elválaszthatatlan az egyén egzisztenciális önmegértésétől. Schopenhauer peszsimista akaratometafizikai rendszerében a halhatatlansághoz való ragaszkodás az individuum metafizikai egoizmusán alapul, mely az individualitás és a halál fenomenalitásának a felismerésével haladható meg: saját múlhatatlan lényegünk a világlényegként felfogott akarattal azonos. Nietzsche kereszténységkritikája szerint a személyes halhatatlanság tana az életösztönt leromboló hazugság, amely az eddigi legnagyobb és leggonoszabb támadás volt az előkelő emberiség ellen. A fogalom helyébe Nietzsche gondolkodásában az „örök visszatérés” tanítása lépett. Az individuális halhatatlanság tanát az újszolasztikában a lélek szubsztancialista értelmezésére, az angolszász Hegel-recepcióban (J. M. E. McTaggart) pedig a szellem spekulatív fogalmára alapozták. A pragmatista James szerint a halhatatlanság az ember nagy szellemi szükségleteinek egyike: ennek megvalósulását Peirce az eszmék kidolgozásában és továbbadásában rejlő eleven szellemi hatásban látta. Lotze szerint egy szellemileg teremtő élet által válik halhatatlanná, hogy olyan értéket valósít meg, melyek a világ számára egészében elveszíthetetlenek.

A személyes halhatatlanság tana a XX. századtól napjainkig jelentősen veszített plauzibilitásából, metafizikai megalapozásai megkérdőjeleződtek. A kontinentális gondolkodásban különösen is háttérbe szorult a fogalom szubsztanciadualista

értelmezése. Az egzisztenciafilozófus Jaspers szerint a halhatatlanság nem valamely más alakban való továbbélés, hanem egyfajta, az időt kiiktató védett állapot az örökkévalóságban. Miguel Unamuno tragikus életérzéseként írja le, hogy a halhatatlanság bizonyításai paradoxonhoz vezetnek, ám ettől még magáról a halhatatlanságról nem mondhatunk le. Scheler fenomenológiájában a halhatatlanság negatív fogalmának a helyét a személy továbblétezése és továbbélése vette át. Az evangélikus teológia elhagyta a lélek halhatatlanságának dualista metafizikai fogalmát, és szembeállította vele a teljes ember halálának (*Ganztod*) a tanát, melyet a feltámadás krisztológiai és eszkatológiai fogalmával kapcsolt össze (Karl Barth, Oscar Cullmann, Eberhard Jüngel). A katolikus teológia és vallásfilozófia a halhatatlanság dogmatikai tanát a személy fenomenológiai és transzcendentálfilozófiai fogalmaiból kiindulva értelmezte újra (Marcel, Spaemann, Weissmahr). Az angolszász filozófiában a nyelvanalízis továbbfejlesztésével olyan megközelítések jelentek meg, melyek a halhatatlanságot az önmaga (*self*) és a személy (*person*) fogalmainak interakcionista-dualista értelmezésével tették ismét plauzibilissé (Ian Ramsey, Hywel Lewis, Terence Penelhum, Richard Swinburne). Swinburne – az azonosságelmélettel szemben – nem tekinti ellentmondásnak azt a feltételezést, hogy egy személy létezhet a teste nélkül, amiből következik, hogy nem azonos a testével. Nézete szerint a személy azonosságát nem a test, és nem is az elme, hanem a lélek (*soul*) alkotja. A folyamatfilozófia a halhatatlanság kozmológiai, objektív felfogását képviselte (Whitehead), Hans Jonas pedig a halhatatlanság helyett az öröklét plótinosi fogalmához nyúlt vissza. A vallásfilozófiában új, az angolszász hagyománynak megfelelő halhatatlanság-koncepciók láttak napvilágot (D. Z. Phillips, John Hick, Antony Flew). Hick szerint logikailag lehetséges az a feltevés, hogy a halál pillanatától ugyanaz a személy tovább létezen a tér egy másik pontján. Peter van Inwagen arra tett kísérletet, hogy – fenntartva a test kontinuitását – kimutassa a halhatatlanságnak, illetve a feltámadásnak a materialista elme-filozófiával, illetve az azonosságelmélettel konzisztens értelmezési lehetőségét. Az elme-filozófiában a halhatatlanság elsődlegesen a test-lélek, a test nélküli elme (*disembodied mind*), a tudat és a személyi azonosság problémáival összefüggésben került tárgyalásra (Derek Parfit, Anthony Quinton, J. J. C. Smart, Thomas Nagel). Az utóbbi évtizedekben a halálközeli élmények orvosi, pszichológiai és filozófiai (Raymond Moody, Alexander Batthyany) kutatásai szintén új aspektusokat nyitottak meg a halhatatlanság tárgyalásában, bár ezekkel kapcsolatosan szkeptikus, naturalista ellenvetések is megjelentek (Susan Blackmore). Az emberiség legősibb kérdéseinek egyikeként felfogható halhatatlanság tehát, a vele összefüggő, szerteágazó és összetett problémakörrel együtt, mindmáig őrzi tudományos és egzisztenciális relevanciáját.

TOVÁBBI IRODALOM

Assmann, Jan: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (2006).

Batthyany, Alexander (ed.): *Foundations of Near-Death Research: A Conceptual and Phenomenological Map* (2018).

Edwards, Paul (ed.): *Immortality* (1992).

Hick, John: *Death and Eternal Life* (1994).

Inwagen, Peter Van: „The Possibility of Resurrection.” *International Journal for Philosophy of Religion*, 9, 1978/2, 114–121.

Renfrew, Colin et al. (eds.): *Death Rituals, Social Order and the Archaeology of Immortality in the Ancient World* (2015).

Scherer, Georg: *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit* (1985).

Scurlock, J.: „Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought.” In Jack M. Sasson (ed.): *Civilizations of the Ancient Near East* (1995), 1883–1893.

Swinburne, Richard: *The Evolution of the Soul* (1997).