

UNIwersYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE
WYDZIAŁ FILOZOFICZNY

Maria Midura

Śmierć – samotność czy dialog?
Motyw psychopomposa w tradycji europejskiej
i myśli współczesnej

Praca doktorska
napisana w ramach seminarium
z historii filozofii
pod kierunkiem
o. dr hab. Marka Urbana, prof. UPJP2

KRAKÓW 2024

*– Tu się musimy rozstać – powiedziałem, po raz ostatni spoglądając
w gasnące oczy. – Muszę wracać. Dalej pójdziecie sami.*

*Tu skinąłem i uśmiechnąłem się do Przyjaciela. Szedł z nami przez cały
czas, nie narzucając się ani przez chwilę. Po prostu szedł obok i gdy trzeba było,
objął ręką, podtrzymał, pocieszył... Uśmiechnął się do mnie i kiwnął głową, bym
wracał.*

*Dalej poszli sami. Na Drugi Brzeg. Zdążyłem za nimi krzyknąć: Do
zobaczenia, zanim ich postacie rozmyły się w dali.*

*Wróciłem i usiadłem na suchym piasku. Dyszałem ze zmęczenia
i rozcierałem dygocące z zimna ciało. Po chwili przysiadł się do mnie Przyjaciel.
Spoglądaliśmy w zadumie na Drugi Brzeg.*

*– Co zamierzasz? – zapytał i wyciągnął do mnie rękę z naczyniem, które
przyjąłem z wdzięcznością. Upragnione orzeźwienie.*

– Idę po następnych...¹

¹ T. Dzierżanowski, *Zimne wody Styksu*, Poznań 2011, s. 8.

Spis treści

Opis bibliograficzny pracy	7
Wstęp.....	8
Rozdział 1. Spojrzenie antropologiczne: oblicza śmierci i nieśmiertelności	16
1.1. Śmierć – kres czy początek	19
1.1.1. Cykliczność i linearność	20
1.1.2. Dynamiczność i procesualność	21
1.2. Śmierć – przejście	26
1.3. Śmierć – spojrzenie wybranych myślicieli na związane z nią pojęcia samotności i dialogu	29
1.3.1. Towarzystwo	30
1.3.2. Miłość, wiara i nadzieja	33
Rozdział 2. Spojrzenie historyczne: wybrane tradycyjne koncepcje śmierci i nieśmiertelności oraz związana z nimi funkcja psychopomposa.....	40
2.1. Droga do nieśmiertelności w kulturze starożytnej Grecji.....	41
2.1.1. Śmierć i umieranie w mitologii, poezji i obrzędach.....	42
2.1.1.1. Kult przodków jako intuicja odmiennej egzystencji po śmierci	43
2.1.1.2. Śmierć jako wykluczenie życia	45
2.1.1.3. Śmiertelność a nieśmiertelność – zbliżenie świata ludzkiego ze światem boskim ...	48
2.1.2. Śmierć jako skutek przeznaczenia czy tragiczności świata?	53
2.1.3. Śmierć w misteriach i filozofii	58
2.1.3.1. Odkrywanie pokrewieństwa ze światem bogów jako klucz do nieśmiertelności	59
2.1.3.1.1. Porwanie Persefony	61
2.1.3.1.2. Podwójne narodziny Dionizosa	64
2.1.3.1.3. Zejście Orfeusza do Hadesu	68
2.1.3.2. Odkrywanie prawdy jako odzyskiwanie nieśmiertelności.....	77
2.1.3.2.1. Śmierć jako oczyszczenie	78
2.1.3.2.2. Śmierć jako wyzwolenie duszy z ciała	81
2.1.3.2.3. Śmierci nie trzeba się bać	84
2.2. Droga do zbawienia w chrześcijańskiej kulturze Zachodu.....	87
2.2.1. Śmierć i nieśmiertelność w tradycji biblijnej.....	87
2.2.2. Agonia jako czas walki dobra i zła o duszę umierającego i okres czuwania przy tajemnicy śmierci	95
2.2.3. <i>Artes bene moriendi</i> – przełom antropologiczny w kontekście śmierci człowieka późnego średniowiecza.....	99

Rozdział 3. Spojrzenie hermeneutyczne: wybrane współczesne koncepcje śmierci i nieśmiertelności a próba odnalezienia psychopomposa w myśli współczesnej....106

3.1. Topos psychopomposa w założeniach myśli psychotanatologicznej i nurcie opieki paliatywnej 114

- 3.1.1. Pionierzy rozmów o śmierci – Antoni Kępiński i Elisabeth Kübler-Ross..... 116
 - 3.1.1.1. Człowiek i jego śmiertelność..... 119
 - 3.1.1.2. Lęk przed śmiercią a utrata sensu życia..... 125
 - 3.1.1.3. Przewyciężenie lęku a odnalezienie sensu oparte na relacji terapeuty i chorego.. 129

3.2. Topos psychopomposa w myśli wybranych filozofów współczesnych..... 138

- 3.2.1. Śmierć jako dopełnienie życia w twórczości i postawie życiowej Simone Weil 139
 - 3.2.1.1. Antropologiczne rozdarcie początkiem myślenia o człowieku i jego śmierci 143
 - 3.2.1.2. Koncepcja Boga i wynikające z niego dopełnienie myślenia o człowieku i jego śmierci 148
- 3.2.2. Ważne „z kim”. Motyw towarzyszenia przy śmierci w myśli Józefa Tischnera 162
 - 3.2.2.1. Tischnera myślenie o człowieku 163
 - 3.2.2.2. Tischnera spojrzenie na śmierć 167
 - 3.2.2.2.1. Śmierć w ujęciu fenomenologii 167
 - 3.2.2.2.2. Śmierć w ujęciu egzystencjalnym..... 168
 - 3.2.2.2.3. Śmierć w ujęciu aksjologicznym 170
 - 3.2.2.2.4. Śmierć dająca nadzieję..... 171
 - 3.2.2.2.5. Śmierć w ujęciu filozofii dialogu..... 176

Zakończenie183

Bibliografia196

Opis bibliograficzny pracy

Maria Midura, *Śmierć – samotność czy dialog? Motyw psychopomposa w tradycji europejskiej i myśli współczesnej*, praca doktorska napisana pod kierunkiem o. dra hab. Marka Urbana, prof. UPJPII, Kraków, WF UPJPII, 2024, stron 211.

Abstrakt

Niniejsza praca doktorska dotyczy fenomenu umierania, śmierci i żałoby w kontekście filozofii praktycznej. Głównym jej celem jest przybliżenie istoty śmierci i podkreślenie wagi towarzyszenia osobie umierającej. W rozważaniach użyta została figura psychopomposa (gr. „przewodnik dusz”), którego zadaniem jest pomoc w zrozumieniu istoty śmierci, uświadomieniu sobie, z czym wiąże się wydarzenie umierania i jaki wpływ na odbiór i przeżywanie śmierci ma proces żałoby. Topos ten, zmienny na przestrzeni wieków, zapominany i odnajdywany, w każdej epoce nabiera nowego znaczenia i nowych funkcji. Celem pracy jest więc ukazanie uniwersalności i konieczności roli psychopomposa w prawidłowym przeżywaniu przez człowieka doświadczenia śmierci.

Do metod wykorzystanych w rozprawie zaliczyć należy: krytyczną analizę dzieł poszczególnych myślicieli, elementy podejścia komparatystycznego i syntezy (metoda interpretacyjna, metoda antropologiczna, metoda historyczna oraz hermeneutyczna).

Wykorzystano 234 wydawnictwa książkowe, 77 artykułów i fragmentów publikacji pokonferencyjnych oraz dwie strony internetowe.

Słowa kluczowe

Umieranie, śmierć, żałoba, psychopompos, towarzyszenie wobec śmierci, filozofia, psychologia, medycyna paliatywna, tanatologia, myśl religijna, Antoni Kępiński, Elisabeth Kübler-Ross, Simone Weil, Józef Tischner, Jan Kaczkowski

Wstęp

Meditatio mortis – tak o filozofii mówił w swych dialogach Platon. Opisywał on doświadczenie człowieka próbującego nie tylko stworzyć pewną teorię śmierci, ale także wypracować konkretną postawę życiową, która ma go przygotować na godne i spokojne jej przyjęcie. Filozofia staje się więc nauką umierania, ale i życia w horyzoncie śmierci rozumianej jako narodziny do nowej egzystencji. W tych założeniach powinna angażować cały byt człowieka.

Tak ujęta tematyka śmierci interesuje przedstawicieli wielu dziedzin nauki i sztuki. Została poddana wielostronnym badaniom i była przedmiotem niekończących się refleksji. Choć z tego powodu trudno znaleźć taki jej aspekt, który nie zostałby już wcześniej omówiony, nie jest to zupełnie niemożliwe. Pochodząca z kultury starożytnej Grecji figura psychopomposa, czyli „przewodnika dusz”, pojawiająca się w najróżniejszych prądach myślowych, zjawiskach kultury czy obszarach badań filozoficznych, na gruncie polskiej nauki nie doczekała się jeszcze całościowego opracowania. Niniejsza praca posłuży się nią zatem jako kluczem do interpretacji zjawiska śmierci i fenomenu towarzyszenia osobie podczas umierania. Będzie to stanowiło oryginalny wkład do ogólnego dorobku naukowego, łącząc perspektywę filozoficzną z innymi dziedzinami akademickimi.

W starożytnej Grecji, tak jak w wielu kulturach tradycyjnych, w których śmierć postrzegano jako część życia lub bramę do innego jego rodzaju, psychopompos był niezmiernie ważną postacią. Miał za zadanie przeprowadzić duszę umierającego człowieka w zaświaty, do odległej mitycznej krainy, w inną egzystencję. Jak bowiem mówi sam termin grecki, psychopompos to „przewodnik dusz zmarłych, prowadzący dusze nieżyjących”² ze świata żywych do krainy umarłych. Postać ta była najczęściej utożsamiana z bogiem Hermesem³ lub przewoźnikiem przez rzeki⁴ Styks i Acheront – Charonem⁵. W kulturze starożytnej Grecji ważną cechą psychopomposa jest więc

² *Psychopompos*, w: *Słownik grecko-polski*, t. 2: A–Ω, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2001, s. 535. Por. *Słownik grecko-polski*, t. IV: P–Ω, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1965, s. 671.

³ Syn Zeusa i jednej z nimf – Mai. Pełnił wiele funkcji, z których najsłynniejszymi były boskie postannictwo i przewodnictwo dusz.

⁴ Istnieje konieczność przekroczenia wód w celu wejścia w zaświaty. Woda często jest symbolem odgraniczającym świat żywych od krainy umarłych. W *Fedonie* jest mowa o rzekach podziemnych, które są źródłem dla wszystkich rzek i do których te wpływają. Por. Platon, *Fedon*, przeł. R. Legutko, Kraków 1995, s. LX i nn.

⁵ „W funkcji przewoźnika pojawia się w literaturze wówczas, gdy jest mowa o świecie podziemnym. Od VI w. p.n.e. w sztuce gr. i etruskiej jest przedstawiany na łodzi – odziany w chiton, z głową nakrytą

zdolność swobodnego przemieszczania się pomiędzy światem żywych i umarłych, a przede wszystkim towarzyszenia w tych wędrówkach duszom po śmierci ciała.

Rolę analogiczną do psychopomposa dostrzec można także w wielu innych kręgach kulturowych, gdzie przyjmuje on postać zwierząt czy zmarłych wcześniej wybitnych jednostek ludzkich.

Przykładem psychopomposa, który zostanie omówiony w pierwszej kolejności, jest Kruk, stwórca i heros kulturowy ludów Syberii i Ameryki Północnej. Jest to postać zdolna do przekraczania przeciwieństw, mająca ambiwalentny charakter. Jak pisze Andrzej Szyjewski: „kruk jest raczej ptakiem samotniczym, razem z partnerką ustala swój rewir i broni go przed intruzami, chociaż potrafi też żyć stadnie”⁶. Jest zwierzęciem, które trudno oswoić. Żyje na wzniesieniach, w koronach drzew, starych wieżach i wysokich budowlach. W locie wygląda majestatycznie, na ziemi śmiesznie i pokracznie. Mieszkanie na wysokościach łączy go ze sferą nieba. Jest posłańcem Istoty Najwyższej, która jako *deus otiosus* wycofała się ze świata i nie komunikuje się z nim bezpośrednio, wyznaczając do tej roli pośrednika.

W kulturze greckiej kruk jest związany z Apollinem, Asklepiosem i Ateną. „Jego zadaniem w mitologii greckiej jest przynoszenie informacji o świecie swemu panu, a także powiązanie ze śmiercią i zmartwychwstaniem”⁷. Żywi się nieczystościami, padliną, przez co jest zwierzęciem skalanym⁸. Bywa symbolem samej śmierci. Istotną rolę odgrywa tu kolor jego upierzenia.

Specyficzne, intensywne zabarwienie – głęboka czerń – daje początek wielu analogizacjom. Czerń jest barwą żałoby, śmierci, skażenia, czarodziejskich umiejętności i podziemi. Czerń jest też spalenizną, kolorem przemiany po spoieleniu przez ogień⁹.

Kruk pełni funkcję pośrednika między ziemią a niebem, pomiędzy krainą żyjących a krainą umarłych, pomiędzy tym, co święte, a tym, co przeklęte.

petasosem lub pileolusem – wraz ze zmarłymi przybywającymi do Hadesu. (...) W sztuce etruskiej był również wyobrażany jako skrzydlaty demon śmierci trzymający ogromny młot, często w gwałtownych scenach rozdzielania zmarłych i żywych” (*Charon*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 411).

⁶ A. Szyjewski, *Symbolika kruka. Między mitem a rzeczywistością*, Kraków 1991, s. 8.

⁷ Tamże, s. 39. Kruk w mitologii greckiej był biały do czasu, gdy przyniósł Apollinowi plotkę o zdradzie Koronidy. Rozgniewany Apollo sprawił, że pióra ptaka szczeniały, co od tamtej chwili stało się cechą dziedziczną.

⁸ „Nieposkromiony apetyt wykazał kruk Noego, wysłany przez patriarchę, by sprawdził, czy wody potopu opadły i na ziemi można już zamieszkać. Ptak obżarty padliną powrócił bez żadnych wieści” (S. Kłosiewicz, *Ptaki święte, przeklęte i inne*, Warszawa 1998, s. 140; por. Rdz 8, 6–8).

⁹ A. Szyjewski, *Symbolika kruka. Między mitem a rzeczywistością*, dz. cyt., s. 9.

Innym zwierzęciem oprócz tego ptaka, które może sprawować funkcję przewodnika dusz, jest w tradycji szamanistycznej koń. Laska z końską głową używana jest przez szamana w celu osiągnięcia ekstazy lub do przemieszczania się pomiędzy światami. Jak można przeczytać w pracy Mircea Eliadego: „koń jest mitycznym wyobrażeniem śmierci i dlatego włączony został do ideologii i technik ekstazy”¹⁰. Co więcej, dzięki jego zdolności do szybkiego i bezpiecznego poruszania się, powierzone zostało mu zadanie przewodzenia duszom ludzkim w podróży w zaświaty.

Poruszając kwestię zwierząt pomocniczych w kulturach szamańskich, warto też wspomnieć o mediatorskiej funkcji samego szamana. Jest on zarówno członkiem danej społeczności, jak i jednostką wyróżniającą się z niej, wybraną i naznaczoną przez świat duchów. Stanowi zwornik łączący te rzeczywistości. Dzięki swoim zdolnościom może podróżować pomiędzy dwoma światami i komunikować się z ich przedstawicielami. Celem inicjacji szamańskiej, która polega na symbolicznej śmierci i rozczłonkowaniu starego ciała¹¹, jest bowiem zdobycie umiejętności kontaktowania się ze sferą sacrum i uzyskanie ducha opiekuńczego. Duch ten przybiera najczęściej postać zwierzęcą, do czego nawiązują strój i atrybuty szamana używane podczas transu¹². Jako uprzywilejowany w kontaktach z duchami, staje się on pewnego rodzaju specjalistą od dusz. To właśnie jego wzywają członkowie społeczności w przypadku choroby, ucieczki duszy czy śmierci człowieka, gdyż potrafi uleczyć, odnaleźć lub odprowadzić duszę na właściwe miejsce. Szaman pełni funkcję psychopompa ze względu na zdolności swojej duszy. Może ona opuszczać jego ciało i odbywać długie wędrówki, po których wraca do swego „mieszkania”. Dzięki temu może przewodzić wędrówce dusz zmarłych do zaświatów, aby zakończyć definitywnie ich przebywanie w pobliżu ludzkich siedzib¹³.

Towarzystwo w obliczu śmierci jest istotnym elementem wielu kultur tradycyjnych. Dla ludzi żyjących w takich społecznościach śmierć w sposób szczególnie bezpośredni przenika się z życiem i jest w nim stale obecna. Jest czymś oczywistym, naturalną kolejną rzeczą.

W tradycji perskiej przy umierającym zawsze czuwał ktoś bliski. Mogły to robić również zwierzęta, na przykład psy, których „spojrzenie (...) miało przegonić złe

¹⁰ M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 461.

¹¹ Szerzej o śmierci inicjacyjnej szamana w: F.M. Rosiński, *Śmierć w inicjacji szamańskiej*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. V, Wrocław 2001, s. 399–406.

¹² Opis stroju szamana wraz z jego symboliką zob. w: M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, dz. cyt., s. 15–186.

¹³ Por. tamże, s. 212.

moce”¹⁴. Również po śmierci człowieka nie wolno go było zostawiać samego. Wówczas jego dusza zmierzała w zaświaty i miała możliwość refleksji nad zakończonym właśnie życiem. W tym czasie był przy niej boski posłaniec – Sarosza. Potem duszę czekała prawdziwa próba – przejście przez „Most Dzielący”, który prowadził do raj. Dobrym duszom w wędrówce towarzyszyły właśnie psy, uważane za przewodników zmarłych.

Najwyższej czci doznają p. wśród wyznawców irańskiego zaratusztranzimu, gdzie uznaje się je za najszlachetniejszy ze zwierzęcych twórców Ahura Mazdy – p. był symbolem wierności i porządku społecznego oraz pogromcą demonów i stróżem spokoju dusz umierających ludzi. (...) Dusze sprawiedliwych miały być odprowadzane przez psa aż do raj, natomiast pozbawieni takiej opieki grzesznicy nie potrafili przejść mostu Czinwat i spadali w otchłań potępienia¹⁵.

Psy w funkcji psychopomposów można znaleźć również w literaturze¹⁶. Są towarzyszami umierających ze względu na swoje zaangażowanie, wierność, empatyczność i wyjątkowy słuch, czy też może instynkt, który pozwala im usłyszeć, wyczuć „coś więcej”.

Powracając do starożytnej Grecji, zauważyć należy, iż zrodzona na jej gruncie filozofia przejęła od mitologii rozważania na temat śmierci człowieka, lecz stara się je racjonalizować, odbierając tym samym umieraniu status wydarzenia religijnego. Figura psychopomposa wydaje się rysować zarówno w myśli pitagorejczyków, jak i Sokratesa czy Platona. Istotna była dla nich dusza człowieka, która sama nie jest w stanie uzyskać oczyszczenia i potrzebuje pomocy w uświadomieniu sobie swej nieśmiertelności. Całe życie człowieka polegało więc na przygotowaniu się do tego doniosłego wydarzenia, jakim jest śmierć i poznanie prawdy, w czym pomagał psychopompos, rozumiany jako filozof, nauczyciel.

Pogodzenia tych dwóch sposobów rozumienia śmierci – filozoficznego i religijnego, podjęła się myśl średniowiecza. Jest to okres, w którym kultura europejska obok dorobku starożytnej Grecji buduje na jeszcze jednym mocnym filarze – chrześcijaństwie. Ponownie sięgnięto więc do figury przewodnika dusz, ale funkcję tę sprawują tu aniołowie, a w szczególności św. Michał Archanioł, który prowadzi dusze

¹⁴ *Ludy starożytnej Persji*, red. P. Juszczak, Warszawa 2008, s. 33. Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych. Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, t. 1, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 229–231.

¹⁵ W. Bator, *Pies*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, dz. cyt., s. 111.

¹⁶ W. Berent, *Próchno*, Wrocław 1998. Zob. K. Kralkowska-Gątkowska, *Chart – przewodnik dusz: psia symbolika rytuału przejścia w „Próchnie” Wacława Berenta*, w: J. Jakóbczyk, K. Kralkowska-Gątkowska, M. Piekara (red.), *Alfabet paszka: Berent, stylizyka (i okolice)*, Żeromski, Katowice 2010, s. 79–94.

zmarłych na sąd. Psychopomposami są także chrześcijańscy męczennicy, którzy dając świadectwo wiary w życie pozagrobowe i łączności z innymi wyznawcami, poświęcili życie doczesne.

Po okresie, w którym rola psychopomposa nie była zbyt mocno akcentowana, a wreszcie niemal zupełnie zanikła, została na nowo podjęta przez myśl współczesną. Od połowy XX wieku kultura, niektóre dziedziny nauki i sztuki w kontekście pewnych nurtów współczesnej antropologii w sposób szczególny podejmują temat godnej śmierci i wiary w pośmiertną egzystencję, kreśląc na nowo figurę psychopomposa. Myśliciele współcześni zauważają, iż śmierć jest zjawiskiem, które dotyka ludzi w każdej sferze codziennego życia. Każdego dnia człowiek konfrontuje się ze stratą i najczęściej odkrywa, że sam nie jest w stanie stawić czoła pustce i cierpieniu, które wtedy przeżywa. Odkrywa bowiem, że jest istotą dialogiczną, która do odnalezienia sensu życia, ale także śmierci, potrzebuje drugiego. Wydaje się, iż właśnie tutaj myśl współczesna znajduje furtkę dla przywołania poniekąd zapomnianej figury przewodnika dusz. Staje się on tym, który przygotowuje na moment straty i pomaga się oswoić ze śmiercią jeszcze za życia, a także towarzyszy człowiekowi podczas umierania.

Co charakteryzuje współczesnego psychopomposa i zarazem sprawia, iż jest on tak wyjątkową postacią w refleksji na temat śmierci? Podstawowym jego zadaniem jest łagodzenie lęku przed nieznanym, pomoc w godzeniu się z nieuniknionym, wsparcie w procesie odnajdywania sensu, a także prawdy o życiu i śmierci. Cechami niezbędnymi są dlań zatem miłość do drugiego człowieka, tolerancja, zdolność do poświęcenia, wrażliwość na cierpienie innych, cierpliwość i umiejętność rozmowy.

W tym zdefiniowanym na nowo znaczeniu rolę psychopomposa nadal jest bezpieczne przeprowadzenie człowieka przez granicę między życiem i śmiercią. Tym razem nie polega to już na przewiezieniu jego duszy na drugi brzeg mitycznej rzeki, lecz raczej na towarzyszeniu w wędrówce przez jeszcze groźniejszą otchłań niepewności ludzkiego losu i w przekroczeniu nieusuwalnej bariery ludzkiego poznania, jaką jest śmierć.

Z powyższych rozważań wyłania się kluczowe dla tej pracy stwierdzenie, iż motyw psychopomposa nie jest ekskluzywny dla konkretnych tradycji, lecz stanowi uniwersalne zjawisko kulturowe przejawiające się na przestrzeni wieków w tak różnych obszarach, jak wierzenia religijne, sztuka czy nauka. Śledząc go, zaobserwować można ewolucję w rozumieniu funkcji psychopomposa: przejście od towarzyszenia przezeń w wędrówce duszy człowieka po śmierci ciała do towarzyszenia człowiekowi, który stoi

w obliczu śmierci. Na przestrzeni dziejów, w wielu tradycjach, figura psychopomposa przybierała różne formy, jednak zawsze jej celem było podkreślenie wagi towarzyszenia umierającemu. Wynika to z antropologii, która zakłada wewnętrzną potrzebę relacyjności człowieka w życiu, a w szczególności podczas ostatniego jego etapu – śmierci. Uniwersalizm postaci psychopomposa polega na tym, iż „przewodnik dusz” nie jest figurą ściśle archaiczną, w sensie czasowym, ani też właściwą tylko dla jakiegoś kręgu kulturowego, ale toposem występującym na różnych etapach dziejów oraz w wielu miejscach na całej kuli ziemskiej.

W niniejszej pracy spojrzenie na śmierć i związaną z nią figurę psychopomposa nastąpi w trzech odsłonach – po pierwsze, jako refleksja, której podstawą jest antropologia, po drugie, jako ogląd historyczny obejmujący kształtowanie się tego pojęcia, a wreszcie jako próba odnalezienia sensu śmierci i potrzeby pomocy psychopomposa w myśli filozoficznej i psychotanatologicznej XX wieku. Użyta w rozważaniach metoda opisu daje możliwość przekrojowego przedstawienia zjawiska umierania, śmierci i żałoby oraz związanej z nimi figury psychopomposa.

Praca składa się z trzech głównych rozdziałów, z których każdy omawia śmierć i ideę „przewodnika dusz” pod odmiennym kątem.

W pierwszym zjawisko śmierci i towarzysząca mu figura psychopomposa są rozpatrywane za pomocą trzech rozłącznych, niezależnych od siebie kluczy interpretacyjnych: jako początek lub kres, jako przejście i wreszcie jako samotność i dialog. W ten sposób przedstawione zostaną poglądy wybranych myślicieli, które wydają się trafnie opisywać śmierć i rolę psychopomposa.

Drugi rozdział pracy poświęcony jest nakreśleniu idei śmierci i nieśmiertelności, a także studium figury psychopomposa w kulturze starożytnej Grecji i tradycji chrześcijańskiej. Podkreślona zostanie szczególnie jedna z funkcji „przewodnika dusz” - przygotowanie do śmierci, której ważnym przejawem jest zrodzona na gruncie chrześcijaństwa późnośredniowieczna *ars moriendi*.

Trzeci rozdział zaczyna się od zasygnalizowania problematyki tabuizacji śmierci i wycofania jej ze sfery społecznej¹⁷, a także medykalizacji życia ludzkiego i jego końca.

¹⁷ „(...) niegdyś śmierć była wydarzeniem społecznym, i to nie tylko w wyższych sferach: była sprawą nie tylko umierającego, ale całej rodziny, całej społeczności. Rodzina gromadziła się wokół umierającego, Kościół poprzez sakrament ostatniego namaszczenia nadawał prawomocność wydarzeniu i czuwał nad jego rytualnym przebiegiem, do którego należała nie tylko sama śmierć, ale i kondukt, pogrzeb, stypa i żałoba, jaką należało przez długi czas zachowywać w ubiorze i postępowaniu. (...) Umieranie było też ostatnim działaniem samego umierającego. (...) Taka śmierć wpisywała się w kontekst społeczny również poprzez

Celem jest ukazanie ponownego zainteresowania fenomenem śmierci dzięki myśli psychotanatologicznej i filozoficznej, które nastąpiło w drugiej połowie XX wieku, a wraz z tym zjawiskiem potrzeby zarysowania nowej przestrzeni dla psychopomposa i zredefiniowania jego funkcji. W rozdziale tym człowiek jest zaprezentowany jako istota poszukująca sensu, „pierwotnie zorientowany ku dążeniu do sensu”¹⁸, jednakże gdy widmo śmierci wtargnie niespodziewanie w jego życie, dążenie to ulega osłabieniu, a w najgorszym wypadku zupełnemu zahamowaniu. Świadomość własnej śmiertelnej choroby czy śmierć bliskiej osoby mogą wywołać pustkę egzystencjalną. Jest to choroba ducha ludzkiego, z którą człowiek zmagają się resztkami sił. Niezwykle pomocna jest wówczas obecność drugiej osoby, rozmowa oraz wsparcie zorientowane na ponowne odnalezienie sensu życia. Myślicielami, którzy nie tylko w swojej działalności naukowej, ale także codziennym świadectwem podkreślali niezwykle zainteresowanie życiem człowieka i jego śmiercią, byli Antoni Kępiński i Elisabeth Kübler-Ross. Ich twórczość była nacechowana niezwykle tolerancją, miłością względem drugiego i chęcią zaopiekowania się nim aż do samego końca.

Niezwykle istotne wydaje się również filozoficzne podejście do śmierci i umierania, jakie prezentują Simone Weil i Józef Tischner. W ich twórczości na próżno szukać bezpośredniego odwołania do figury psychopomposa, ale kruchość ludzkiego życia i jego dramat znajdują się w samym centrum ich myśli. W życiu i twórczości Weil dominuje samotnictwo, ale ma ono miejsce wśród ludzi, którzy są dla niej niezwykle ważni i w których imieniu walczy. Tischner natomiast na wszelkie sposoby poszukuje okazji do dialogu z drugim człowiekiem. Takie umiłowanie drugiego oraz bezgraniczne dla niego poświęcenie, nawet za cenę życia, stało się kluczem do znalezienia śladów psychopomposa w ich jakże różnych od siebie koncepcjach.

Przedstawienie tematyki umierania, śmierci i żałoby zostanie zawężone ze względu na temat pracy, czyli opis funkcji psychopomposa, polegającej na towarzyszeniu drugiemu człowiekowi w sytuacjach granicznych, a szczególnie podczas umierania. Dobór materiałów badawczych musiał więc ograniczyć się do konkretnych dziedzin ludzkiej myśli, ich przedstawicieli i dzieł.

wyrażenie ostatniej woli, otwarcie testamentu i dziedziczenie” (G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański, Warszawa 1998, s. 44).

¹⁸ V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, w: tenże, *Psychoterapia dla każdego*, przeł. E. Miziołek, Warszawa 1978, s. 148.

W pracy nie będą brane pod uwagę kwestie kary śmierci, eutanazji, wspomaganego samobójstwa, aborcji czy dylematów wynikających z rozwoju transplantologii. Ponieważ stanowią one tematy niezwykle interesujące, są często poruszane w licznych publikacjach i na różnorodnych sympozjach czy konferencjach naukowych. Śmierć w niniejszej pracy będzie natomiast rozumiana jako naturalne odchodzenie z tego świata i nawet jeśli jest ono naznaczone chorobami i cierpieniem, to bez „zewnętrznego wspomagania”.

Zgodnie z ogólnie przyjętym celem pracy doktorskiej, którym jest systematyzacja wiedzy z danej dziedziny, będę się starała uporządkować zgromadzone informacje dotyczące psychopomposa i jego funkcji. Prezentacja ta zasadza się na badaniach z zakresu różnych tradycji religijnych w konfrontacji z myślą filozoficzną, a także innymi dziedzinami nauki. Mam nadzieję, iż takie ujęcie fenomenu śmierci, umierania i żałoby, a także ich opis, stanie się oryginalnym wkładem w dorobek myśli tanatologicznej i pozwoli na dalsze badania w tej dziedzinie, ponieważ figura psychopomposa ma charakter uniwersalny zarówno w sensie czasowym, jak i przestrzennym.

Rozdział 1.

Spojrzenie antropologiczne: oblicza śmierci i nieśmiertelności

W pewnym rozumieniu wszystkie centralne problemy filozofii dadzą się sprowadzić do zagadnienia, czym jest człowiek i jakie zajmuje metafizyczne miejsce i położenie w obrębie całości bytu, świata oraz wobec Boga¹⁹.

Max Scheler

Debata o śmierci jako swoistego warunku *sine qua non* domaga się odpowiedzi na pytanie: „Kim jest człowiek?”. Ten sformułowany w nowożytności przez Immanuela Kanta problem nurtował myślicieli już od czasów starożytnych. Jaka jest kondycja człowieka we wszechświecie? Co go definiuje i co świadczy o jego człowieczeństwie? Jakie jest jego życie i jaka śmierć? Do kogo lub czego się zwraca, wykraczając poza swoje człowieczeństwo, i czy w ogóle jest do tego zdolny? Jakie są jego relacje z innymi? Jaki jest sens jego egzystencji? Na te i inne pytania stara się odpowiedzieć antropologia filozoficzna, która dostrzega całościowy, ekscentryczny i transcendujący charakter istoty ludzkiej.

Głównym przedmiotem badań tej dyscypliny jest życie ludzkie i przynależące do niego takie problemy egzystencjalne, jak poszukiwanie sensu, doświadczenie cierpienia i szczęścia czy wydarzenie śmierci. Nie można bowiem pytać o egzystencję człowieka, abstrahując od jego śmiertelności. Antropologia filozoficzna ma za zadanie zapytywać „ogólnie o człowieka, czyli o jego istotę, o jego własny szczególny byt odróżniający go od innych bytów”²⁰. Można ją także zdefiniować jako jedyną próbę „ujęcia człowieka jako takiego i w całości, ponieważ filozofia w ogóle nie jest wiedzą specjalistyczną, lecz nastawia się na całość”²¹.

Tak pojmowana antropologia opiera się na koncepcji człowieka inspirowanej dokonaniem nauk szczegółowych, a przede wszystkim odkryciami etnograficznymi i wynikami badań z zakresu psychologii, które miały miejsce na przełomie XIX i XX wieku. „Filozoficzną podstawą tej tradycji jest neokantyzm, fenomenologia

¹⁹ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 3.

²⁰ J. Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, Wrocław 1996, s. 7. Por. J. Galarowicz, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej. Ujęcie fenomenologiczno-personalistyczne*, Kęty 2017, s. 15–38.

²¹ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2003, s. 262.

i hermeneutyka, a jej najpełniejszy rozkwit przypada na środkowe dekady XX wieku”²². Jak każda nauka, ma ona swych wybitnych przedstawicieli. Na pierwszym miejscu należy wymienić Maxa Schelera²³, któremu ta dyscyplina zawdzięcza swoją nazwę. Do jej rozwoju przyczynili się także Helmut Plessner²⁴, Arnold Gehlen czy Ernst Cassirer²⁵. Jak ten nurt pojmował człowieka? Otóż widział go na dwa sposoby: przez pryzmat biologii jako nauki przyrodniczej i w ujęciu kulturowym, zarówno jako wytwór kultury, jak i jej twórca. W swojej refleksji starał się ujmować człowieka w całym jego cielesno-psychiczno-duchowym bycie.

Człowiek jako część przyrody jest z nią ściśle związany. To w niej tkwią korzenie ludzkości. Istnieje jednak coś, co świadczy o naszej wyjątkowości na tle reszty świata ożywionego. Toteż celem antropologii jest ukazanie „szczególnego miejsca człowieka”²⁶ w świecie oraz „istotnej jego odmienności od zwierzęcia”²⁷. Za Helmutem Plessnerem należy zauważyć, iż człowiek jako jedyna istota żywa ma zdolność do samorefleksji²⁸. Jest on świadomy swojej czasowości i przemijania, a także tego, gdzie i z kim przebywa. Inną oznaką, która świadczy o wyjątkowości człowieka wśród zwierząt, jest według antropologów kultura (drugi aspekt ich badań nad człowiekiem). Tworząc kulturę, w sposób rozumny, człowiek równolegle tworzy i przekształca swoją istotę. Te dwa aspekty, natura i kultura, będą więc tłem antropologicznych rozważań na temat życia człowieka, a zwłaszcza przynależącej do niego śmierci. Jest ona bowiem jednym z najważniejszych, ale najmniej poznanych problemów antropologii filozoficznej²⁹.

„Do usamodzielnienia się antropologii jako filozoficznej wiedzy o człowieku najwięcej przyczynili się fenomenologowie”³⁰. W rozważaniach na temat śmierci niezwykle pomocna jest „postawa fenomenologiczna”, rozumiana za Schelerem jako

²² *Filozofia człowieka*, w: *Słownik filozofii*, red. J. Hartman, Kraków 2004, s. 17.

²³ Zagadnienie człowieka było przedmiotem rozważań Schelera od samego początku jego twórczości, jednakże przybrało ono postać antropologii filozoficznej w ostatniej jej fazie, której wynikiem jest wydane w 1928 roku dzieło *Stanowisko człowieka w kosmosie*. Por. A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 73–90.

²⁴ Zob. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988. Tenże, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łągowska, Warszawa 1994.

²⁵ Zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wprowadzenie do filozofii ludzkiej kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 2017.

²⁶ A. Diemer, *Kurs elementarny filozofii. Antropologia filozoficzna*, przeł. P. Taranczewski, Kraków 1981, s. 26.

²⁷ Tamże.

²⁸ Zob. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, dz. cyt.

²⁹ „Śmierć jest jedną z największych i jednocześnie najtrudniejszych do zrozumienia tajemnic ludzkiego istnienia” (T. Gadacz, *Śmierć*, w: *Wypisy z ksiąg filozoficznych: O życiu – o śmierci*, red. T. Gadacz, Kraków 1995, s. 73).

³⁰ A. Siemianowski, *Antropologia filozoficzna*, Gniezno 1996, s. 35.

„postawa duchowego patrzenia, w której można zobaczyć lub przeżyć coś, co bez niej pozostaje ukryte, mianowicie dziedzinę »faktów« szczególnego rodzaju”³¹. Stosując nastawienie fenomenologiczne, możemy więc poddawać zjawisko oglądowi w sposób, w jaki się objawia. Co więcej, „fenomenologia śmierci wymaga od nas otwartości na wielość danych oraz świadomość tego, jak zawile układy czynników wpływają na ludzkie przeświadczenia i praktyki w obliczu śmierci”³². W czasach współczesnych o człowieku, dla którego niejako celem życia jest wybieganie ku śmierci, pisał Martin Heidegger. W *Byciu i czasie*³³ opisuje on egzystencję ludzką jako zmierzającą ku śmierci³⁴. Spojrzenie fenomenologiczne daje więc możliwość zbudowania elementarnej wiedzy na temat zjawiska śmierci, jednakże nie daje narzędzi do pełnego jej ujęcia. Pomocne więc będą takie kierunki myśli, jak personalizm, filozofia dialogu, a także religijny namysł nad wydarzeniem śmierci.

Na potrzeby niniejszej rozprawy zostały wybrane dwa oblicza tak śmierci, jak i nieśmiertelności. Pierwsze z nich związane jest z czasowością człowieka. Drugie traktuje o jego postawie i relacjach z innymi, które może on nawiązywać lub zrywać w kontekście śmierci. Podział ten ma na celu umożliwienie głębszej analizy i dokładniejszego przyjrzenia się śmierci jako fenomenowi, który ma fundamentalny wpływ na ludzkie bycie w świecie, a także przedstawieniu nieśmiertelności rozumianej w szerszym horyzoncie wspólnoty i relacji łączących człowieka z bliskimi. Rozważania te nawiązywać będą do poglądów filozofów z różnych epok, bowiem problematyka śmierci i figura psychopomposa niewątpliwie mają charakter ponadczasowy.

³¹ M. Scheler, *Postawa fenomenologiczna*, w: A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 131.

³² J. Bowker, *Sens śmierci*, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1996, s. 39.

³³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994. Zob. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978; K. Michalski, *Eseje o Bogu i śmierci*, Warszawa 2014.

³⁴ „Śmierć jest nie tylko momentem kończącym życie – lecz określeniem tego życia w całym jego toku” (K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 147).

1.1. Śmierć – kres czy początek

Człowiek, który nie wie nic o tajemnicy, od dawien dawna uważa śmierć jako absolutny koniec i dlatego boi się jej. A ponieważ jej się boi, próbuje wszystkimi możliwymi sposobami przedłużyć życie, rozwija wiedzę medyczną jako wielką sztukę utrzymywania i przedłużania życia³⁵.

E. Kuryluk

Niewątpliwie istotnymi aspektami w dyskursie o życiu i śmierci są czasowość³⁶ i przestrzenność. Człowiek istnieje w czasie i przestrzeni, i rozumnie w nich działa. Ponadto czasowość, w kontekście ludzkim, może być rozumiana zarówno w sposób zewnętrzny, jak i wewnętrzny. Właściwości te stanowią możliwości dla zdarzenia początku i końca, które tworzą ramy większości wydarzeń ludzkiego życia, porządkując je i nadając mu systematyczny charakter.

Powszechnie za oczywiste uznaje się stwierdzenie, iż „śmierć jest (...) kresem życia dla nas wszystkich”³⁷. Dokładny sens tego zdania zależy jednak od światopoglądu i nastawienia człowieka. Upraszczając, można dostrzec tutaj podział na paradygmaty: duchowy i naturalistyczny. Pierwszy zakłada możliwość dalszej egzystencji po śmierci. Drugi traktuje śmierć jako absolutny koniec życia, po którym nie ma już nic. Człowiek prezentujący światopogląd naturalistyczny, nakierowany na perspektywę ziemską, interpretujący śmierć jako proces natury biologicznej, traktuje życie doczesne jako jedyne i prawdziwe, a śmierć jako rozpad cielesnej materii.

Spośród różnorodności koncepcji śmierci w kontekście dylematu, jakim jest kres, przejście czy początek, związanego z czasowością i przestrzennością, wybrane i zaprezentowane w dwóch podpunktach zostaną tylko niektóre z nich. Śmierć będzie rozważana w kontekście cykliczności i linearności czasu, a także jako fenomen o charakterze dynamicznym i procesualnym. Następnie poruszony zostanie, związany z czasowością człowieka, wątek jego przestrzenności, w kontekście rytuałów przejścia.

³⁵ E. Kuryluk, *Studiować śmierć*, „Teksty” 1979, nr 3, s. 187.

³⁶ Zob. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, przeł. A. Węgrzecki, Kraków 1972, s. 41–74.

³⁷ E. Huisman-Perrin, *O śmierci*, przeł. M. Ochab, Warszawa 2008, s. 7.

1.1.1. Cykliczność i linearność

To, jak postrzegana jest śmierć, zależy w dużej mierze od przyjętej koncepcji czasu. Mircea Eliade rozważa ją zatem w kontekście cyklicznej koncepcji czasu, która będąc cechą wierzeń ludów tradycyjnych, jest widoczna także współcześnie w niektórych religiach³⁸. Teoria ta mówi o wiecznym następowaniu po sobie życia i śmierci, wiecznym rozpoczynaniu na nowo. W kulturach tradycyjnych świat przenika *sacrum*. Czas cykliczny jest poniekąd możliwością jego manifestacji. „Periodyczność, powtórzenie, wieczna terażniejszość – oto trzy cechy charakterystyczne czasu magiczno-religijnego”³⁹, w którym śmierć i życie przenikają się i postępują jedno za drugim.

Również Gerardus van der Leeuw w *Fenomenologii religii* rozważał egzystencję człowieka w perspektywie cyklicznej koncepcji życia i śmierci. Według niej jest ona zarówno kresem, jak i początkiem. „Śmierć nie jest bowiem żadnym faktem, lecz jedynie stanem różnym od życia”⁴⁰. Śmierć to również narodziny, czego świadectwem mogą być wczesne pochówki w pozycji embrionalnej, będące zarazem przygotowaniem do ponownych narodzin. „Wiele ludów pierwotnych uważa nowo narodzone dziecko za zmarłego, który znowu powrócił na ziemię”⁴¹. Jest on człowiekiem, który przez śmierć zyskał moc, stał się święty. „W istocie jednak chodzi o to, że śmierć jest tylko przejściem od jednego stanu do drugiego, takim samym jak każde inne”⁴², a zmarły jest traktowany jako ktoś, kto powrócił do innego życia. Należy do wspólnoty żyjących, jest podmiotem religii, a zarazem, jako że przeżył śmierć, jest traktowany jako przedmiot czci religijnej. Łączność z ową odmienną rzeczywistością zachowuje dzięki zbiorowej pamięci, czy też dzięki przedmiotom i rytuałom religijnym. „Człowieka zmarłego skłonni jesteśmy wykreślić z naszego życia: już nam w nim nie towarzyszy. Ale ze »świętego życia« nigdy nie zostaje wykreślony”⁴³.

Zgoła odmienne podejście do tego tematu miał Edmund Husserl, ojciec fenomenologii: śmierć traktował w sposób rzeczowy, jako jeden z fenomenów, które można poddać oglądowi. Uważał, iż jest to zjawisko indywidualne, którego istotę można

³⁸ Cykliczna koncepcja czasu jest składnikiem religii hinduistycznych. W myśli indyjskiej ludzka egzystencja jest porównywana do przepływającego potoku, w którym kolejno następują po sobie: narodziny, śmierć i ponowne narodziny. Przyczyną tej cykliczności jest karman. Zob. B.J. Koc, *Sansara*, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, t. 9, dz. cyt., s. 37.

³⁹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz Kowalski, Warszawa 2009, s. 407

⁴⁰ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 259.

⁴¹ Tamże, s. 258–259.

⁴² Tamże, s. 259.

⁴³ Tamże, s. 258.

uchwycić w immanentnym akcie poznawczym świadomości. W *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* zauważa, iż człowiek jest zarówno bytem przestrzennym, jak i czasowym, rozumianym jednak w sposób linearny. Koncepcja ta, sięgająca korzeniami tradycji biblijnej, opisywała człowieka jako zanurzonego w czas, złożony z następujących po sobie momentów zmierzających do pewnych wydarzeń w przyszłości.

Interesujące wydaje się stwierdzenie Husserla, iż nie możemy sobie wyobrazić takiego momentu świadomości, który byłby ostatnim, a po nim następowalby kres⁴⁴. Strumień czasu wciąż płynie, a człowiek jako obserwator uczestniczy w nim tak długo, jak długo żyje. Husserl nie tylko w teorii, ale także w praktyce starał się opisywać fenomeny, zachowując wobec nich odpowiedni dystans aż do samego końca swojego życia, o czym w formie anegdoty opowiada Józef Tischner: „»Siostró, widzę wielkie światło, proszę notować«. Siostra poszła po papier, a kiedy wróciła, już nie żył”⁴⁵. U Husserla nie ma mowy o kolejnym życiu. Jest jedno życie i jedna śmierć, która je kończy. Czas człowieka biegnie w sposób linearny, ukierunkowany na pewien moment w przyszłości. Zmierza do pewnych wydarzeń, które dopiero nastąpią. Źródeł tej koncepcji upatrywać można w tradycji biblijnej i chrześcijaństwie.

Czas cykliczny jest trwaniem, ciągłą terażniejszością, w której zbiegają się przeszłość i przyszłość. Śmierć jest tylko przejściem do życia, które zaczyna się na nowo. W koncepcji linearnej natomiast terażniejszość ciągle przemija na rzecz przyszłości, której człowiek wciąż oczekuje i ku której wybiega. Śmierć jest tutaj zdeterminowana w przyszłości, będąc końcowym etapem ludzkiego życia.

1.1.2. Dynamiczność i procesualność

Te dwie zarysowane powyżej koncepcje śmierci, w kontekście czasu, a także związanej z nim przestrzeni, stara się pogodzić Max Scheler, który zarówno życie, jak i śmierć traktuje w sposób dynamiczny i procesualny. Teoria śmierci Schelera została zainspirowana zdarzeniami pierwszej wojny światowej, a także wydarzeniami z życia prywatnego filozofa. Opisana w dziele *Cierpienie, śmierć i dalsze życie* problematyka

⁴⁴ Zob. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 22–23.

⁴⁵ J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 2000, s. 181.

śmierci kształtowała się w umyśle filozofa od 1916 roku i jest jednym z ostatnich opisanych przez niego zagadnień.

Człowiek stanowił centrum myśli Schelera we wszystkich aspektach. Jego zainteresowania i rozważania koncentrują się wokół bytu ludzkiego. „Miał właśnie nadzieję, że podejmując je, niejako zbliży się do człowieka z różnych stron i że dopiero wtedy uda mu się w pełni uchwycić istotne rysy natury ludzkiej”⁴⁶ – pisze Adam Węgrzecki. W okresie, kiedy powstawało wspomniane dzieło, Scheler zwracał się ku poglądom panteistycznym. Określał człowieka jako istotę dynamiczną, otwartą na świat i wykraczającą poza swój byt. „Transcendowanie to nie tylko przekraczanie życia, lecz zarazem zwracanie się ku czemuś. Jako istota duchowa człowiek zmierza do Boga”⁴⁷. Życie ludzkie rozumie Scheler w pewien specyficzny sposób: jako wydarzający się w czasie proces, zakorzeniony w horyzoncie śmierci.

W dziejach filozofii wyróżnić można dwa sposoby poznania śmierci, które wydarzają się w czasie. Pierwszy zasadza się na obserwacji świata zewnętrznego i jest właściwy zarówno ludziom, jak i zwierzętom. Drugi wyróżnia człowieka na tle reszty stworzenia, uznając za narzędzie poznania śmierci indywidualne, aprioryczne przecucie, które Scheler nazwał intuicją śmierci. Według niego człowiek, nawet gdyby nie widział żadnej śmierci, i tak miałby przecucie, czym ona jest. Pewność śmierci zyskuje on bowiem każdego kolejnego dnia swojego życia. „Intuicyjna pewność śmierci”⁴⁸ pozwala mu na pewnego rodzaju wewnętrzne wczucie się w swą śmiertelność. Umożliwia wiedzę o tym, iż umrze, nawet gdy sam nigdy nie widział nikogo umierającego, czyli nie może wywnioskować tego z doświadczenia. Czym charakteryzuje się owa intuicyjna pewność śmierci?

Sama intuicyjna pewność śmierci całkowicie różni się od poczucia bliskości śmierci lub przecucia śmierci, które pojawia się w wielu chorobach, a także nie ma nic wspólnego z tym, czy śmierć jest nam dana jako pożądana, czy jako przedmiot obawy i lęku. Są to wszystko całkowicie odrębne, przypadkowe i zmienne treści doświadczenia życiowego różnych jednostek, które zawsze odnoszą się do określonych momentów oraz szczególnych form dokonania się śmierci, a w porównaniu z ową ideą przedstawiają różnorodne zmienne sposoby zachowania się. Sama intuicyjna pewność śmierci tkwi o wiele głębiej niż takie

⁴⁶ A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 16.

⁴⁷ S. Czerniak, A. Węgrzecki, *Wstęp*, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, dz. cyt., s. XII.

⁴⁸ M. Scheler, *Cierpienie, śmierć i dalsze życie*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 84 i 89.

impulsy i w ogóle nie towarzyszą jej jakiegokolwiek afekty. To, czy naszą reakcją na śmierć jest pragnienie i tęsknota, obawa lub lęk, przerażenie albo spokojne oczekiwanie, czy w całym naszym życiu dominuje doznanie znikomości i niestałości bądź pełni i rozległości istnienia – ma tutaj wtórny charakter i zależy od szczególnej organizacji oraz losów (Geschichte) danego człowieka⁴⁹.

Według Schelera śmierć, rozumiana jako kres jednostki, umożliwia rozwój gatunkowy. Dzięki śmierci pojedynczego człowieka cały rodzaj ludzki podlega ewolucji. Kres życia jednego człowieka jest widziany jako ofiara składana przez część dla całości. Wypowiedzi dotyczące śmierci, używając pojęcia ofiary, „dramatycznie podkreślają fakt, iż żyć można tylko wtedy, kiedy istnieje śmierć”⁵⁰. Analizując słowa Johna Bowkera, można sformułować wniosek, iż śmierć kończąca życie jest jego doskonałym dopełnieniem.

Procesualność i dynamiczność życia i śmierci człowieka zakłada więc, iż śmierć nie jest tylko i wyłącznie kresem, ale także w pewnym sensie początkiem nowej jakości. Procesualność wydarzeń zakłada ich rozciągnięcie w czasie. Życie to strumień, w którym widoczne są poszczególne jego etapy, mające cechę wspólną, czyli ukierunkowane na śmierć. Śmierć jest tu rozpatrywana z perspektywy życia i osoby żyjącej, a przede wszystkim czasu, w którym jest ona zanurzona. Scheler dzieli czas na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość i każdej z tych faz przyporządkowuje pewne dyspozycje: odpowiednio wspomnienia, bezpośrednie spostrzeżenia i oczekiwanie. „Posiadanie przyszłości, przeszłości czy teraźniejszości dane nam jest w każdym niepodzielnym momencie naszego procesu życiowego, z kolei treść przypomnienia oraz oczekiwania nakłada się na nasze teraźniejsze przeżywanie”⁵¹. W chwili narodzin czasowość człowieka składa się przede wszystkim z przyszłości. Z biegiem lat dochodzi do równowagi między przyszłością a przeszłością, która ostatecznie zaczyna dominować. Śmierć według Schelera następuje wówczas, gdy przyszłość ściśnie się do zerowego momentu. Jest to najprostsze ukute przez niego określenie śmierci. Według niego śmierć człowieka jest pewna, nieznana jest jednak jej godzina: *mors certa, hora incerta*. Można ją natomiast w pewien sposób przewidzieć. Każdy człowiek ma bowiem, jak już zostało wspomniane, jej intuicję daną *a priori*.

⁴⁹ Tamże, s. 90.

⁵⁰ J. Bowker, *Sens śmierci*, dz. cyt., s. 240.

⁵¹ K. Duda, *Śmierć w ujęciu Maxa Schelera*, w: *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, Katowice 2007, s. 124.

Według niemieckiego fenomenologa śmierć jest czymś oczywistym. Jeśli się taka jednak nie wydaje, to musi istnieć jakiś powód takiego zaciemnienia. Wskazuje on na rodzący się w Europie pierwszej połowy XX wieku kryzys śmierci. Człowiek pierwotny, pomimo iż miał mniej środków do walki ze śmiercią i jej odraczania, mniej się jej bał niż człowiek współczesny. Żyjąc w zgodzie z naturą, otoczony wspólnotą bliskich mu osób, nie uważał rozważań o śmierci za przyczynę cierpienia. To przyniósł rozwój cywilizacji i jego konsekwencje.

Środki, narzędzia, maszyny, organizacje, powołane do tego, by owo szczęście wzrastało, tak bardzo usidliły sobą czynności i duszę człowieka, iż cel, ze względu na który zostały sporządzone, całkowicie popadł w zapomnienie; toteż człowiek w zasadzie bardziej cierpi z powodu tego technicznego świata środków, z powodu jego prawidłowości, jego przypadków i nieobliczalności, aniżeli z powodu niedostatków (Ubeln), do których usunięcia został on wymyślony i wytworzony⁵².

Pesymizm cywilizacyjny i kulturowy, jak go określa Scheler, jest więc poniekąd początkiem lęku wobec śmierci i przyczyną upadku wiary w pośmiertną egzystencję. Człowiek współczesny nie uczestniczy w śmierci bliskich, gdyż jest ona usuwana w mury szpitala. Wyobcowana, staje się czymś nieznanym i napawającym lękiem. W związku z tym myśl o własnej śmierci spycha on w najdalsze zakamarki swojej świadomości, pozornie zapominając zupełnie o idei dalszego trwania po niej.

Człowiek współczesny nie wierzy już w dalsze życie oraz w przezwyciężenie śmierci dzięki dalszemu życiu w tej mierze, w jakiej nie dostrzega już naocześnie przed sobą własnej śmierci, w jakiej już nie „żyje w obliczu śmierci”, albo mówiąc ściślej: w jakiej stale obecny w naszej świadomości intuicyjny fakt, że śmierć jest dla nas czymś pewnym, wypiera z jasnej strefy swojej świadomości poprzez swój sposób życia i rodzaj zajęć, tak iż pozostaje jedynie wiedza w postaci sądu, że umrze. Jeśli sama śmierć nie jest jednak dana w tej bezpośredniej formie, jeśli jej nadchodzenie dane jest jedynie jako niekiedy pojawiająca się wiedza w postaci sądu, to również idea przezwyciężenia śmierci w dalszym życiu musi zblednąć⁵³.

Pozytywnym aspektem jest tu jednak fakt, iż tak naprawdę „istnienie śmierci ciała oraz nieśmiertelności duszy stanowi intuicyjne przeżycie człowieka, którego nie może zweryfikować żadna nauka”⁵⁴, a tym samym nie może go wyrugować ze świadomości człowieka. Wiara w nieśmiertelność to według Schelera „jakieś domniemające [coś]

⁵² M. Scheler, *Cierpienie, śmierć i dalsze życie*, dz. cyt., s. 25–26.

⁵³ Tamże, s. 73–74.

⁵⁴ K. Duda, *Śmierć w ujęciu Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 122.

widzenie, jakieś odczuwanie istnienia i oddziaływania zmarłego, jakaś niezależna od wszelkich szczególnych aktów pełnego pietyzmu namysłu (*Besinnen*), jakby automatycznie dana *naoczna obecność* i oddziaływanie zmarłych przy wykonywaniu realnych zadań, związanych z życiem codziennym i interesami”⁵⁵.

Wiara w nieśmiertelność nie jest jednak utożsamiana przez Schelera z dalszym życiem. Warunkiem dalszego życia po śmierci jest, jak pisze, sama śmierć. Scheler na gruncie filozofii nie jest w stanie powiedzieć, czy osoba istnieje po śmierci⁵⁶, ani określić tego, jak istnieje. Stwierdza jednak, iż człowiek ma zdolność wykraczania w swoich aktach poza swoją jedność cielesną, jak to ma miejsce w akcie umierania. To wykraczanie jest, zdaje się, możliwością istnienia po śmierci.

Podsumowując, zarysowane powyżej koncepcje czasu, w których działa człowiek, dają obraz tego, jak pojmowane jest życie i śmierć człowieka i wizja jego ewentualnej dalszej egzystencji, w kontekście śmierci jako kresu czy początku. Cykliczna koncepcja czasu zakłada wieczne trwanie człowieka, w którym zmieniają się tylko formy. Linearność czasu ukierunkowana jest na perspektywę śmierci w przyszłości, która wydarza się w życiu ludzkim jeden raz. Dynamiczność i procesualność zdają się łączyć te koncepcje, przedstawiając życie człowieka jako aktywne oczekiwanie na śmierć.

Czas i związana z nim przestrzeń to także sfera działania psychopomposa. W cyklicznej koncepcji jego rola jest raczej pomocnicza, gdyż według tej teorii ludzie czują naturalną bliskość śmierci, która jest wpleciona w cykl życia. Śmierć jest zwyczajną kolejną rzeczą, a psychopompos ma tylko delikatnie o tym przypominać i podkreślać rolę rytuałów związanych z umieraniem i pochówkiem. W linearnej koncepcji czasu natomiast ma za zadanie uświadomić o doniosłości śmierci, o jej nieuchronności i konieczności przygotowania do niej. Procesualna czy też dynamiczna koncepcja zakłada natomiast aktywną w każdej chwili funkcję psychopomposa, który przypomina o śmierci i jej istocie.

Terminy „kres” i „początek” w kontekście śmierci nie tylko zwracają się w kierunku jej interpretacji, ale także dotyczą sposobów, w jaki człowiek się z nią

⁵⁵ M. Scheler, *Cierpienie, śmierć i dalsze życie*, dz. cyt., s. 72.

⁵⁶ Zob. K. Duda, *Śmierć w ujęciu Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 123.

obchodzi i jaki ma do niej stosunek. Czy odnosi się do niej pozytywnie, widząc w niej szansę na nowy początek, czy raczej unika tematu, dostrzegając w niej beznadziejny kres?

Gdy człowiek umiera, jego część pozostaje we wspomnieniach ludzi, którzy z nim żyli, w tęsknocie potomstwa i w dziełach, jakie stworzył. Jak trwały będzie w rzeczywistości ten pomnik, który po sobie zostawi, zależy tylko od niego. „(...) śmierć jest potwierdzeniem jednostki w czasie, podobnie jak narzędzia w przestrzeni”⁵⁷. Elementem, który wydaje się łączyć czas i przestrzeń w kontekście śmierci, jest obrzęd⁵⁸.

1.2. Śmierć – przejście

„Obrzędy, praktyki i wierzenia odnoszące się do śmierci są do dziś dnia najbardziej »pierwotnym« składnikiem naszej cywilizacji”⁵⁹. Pozwalają człowiekowi przystosować się do nowej sytuacji, dając ku temu czas i przestrzeń, a także nadając sens nowej rzeczywistości. Jednym z rodzajów takiego stopniowego przechodzenia jest umieranie i śmierć, które łączy życie ze stanem odmiennej (nie)egzystencji. W tym passusie śmierć omówiona zostanie w kontekście przejścia, porównywanego do procesu żałoby, który rozpoczyna się jeszcze za życia, a kończy po śmierci.

Interpretując śmierć jako przejście, nie sposób nie odwołać się do teorii obrzędów Arnolda van Gennepa. Wyróżnia on w życiu człowieka znaczące etapy (jak narodziny, dojrzałość społeczna, małżeństwo, rodzicielstwo, awans w życiu społecznym, specjalizacja zawodowa i śmierć) i interpretuje je w potrójnym schemacie obrzędów: wyłączenia, okresu przejściowego i włączenia.

Powyższy schemat można zastosować w analizie zjawiska śmierci. Jak zauważa Bowker: „w ciągu żywy > umierający > martwy stadium pośrednie jest najtrudniejsze dla żywych (albowiem podmiot procesu nie należy do żadnej z dwóch wyrazistych kategorii), dlatego też owa faza przejściowa często usamodzielnia się i w rytualnym procesie uzyskuje autonomiczne miejsce”⁶⁰. W kategorii śmierci etap przejściowy odnosi się do żałoby, która zaczyna się jeszcze za życia umierającego, a kończy po jego śmierci

⁵⁷ Tamże, s. 78.

⁵⁸ W niniejszej pracy terminy „obrzęd” i „rytuał” są używane zamiennie (pomimo iż w red. Z. Staszczak, *Słownik etnologiczny*, Warszawa–Poznań 1987, hasła *Obrzęd*, *Rytuał*, *Obrzędy przejścia* są traktowane rozłącznie).

⁵⁹ E. Morin, *Antropologia śmierci*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. i przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa 1993, s. 150.

⁶⁰ J. Bowker, *Sens śmierci*, dz. cyt., s. 30.

i dotyczy całej wspólnoty⁶¹, w której żyje umierający. Podczas żałoby zawieszona zostaje dotychczasowe funkcjonowanie społeczne tych, którzy pozostają na ziemi, a często tworzą się zupełnie nowe więzi, oparte na szczególnych zwyczajach i zasadach. „Każda zmiana w życiu jednostki zawiera współoddziaływanie sfery *profanum* i sfery *sacrum*, interakcje, które podlegają porządkowaniu i kontroli, by społeczeństwo na tym nie ucierpiało”⁶².

Okres przejściowy, definiowany jako specyficzna sytuacja zawieszenia⁶³, jest tu rozumiany jako podróż do świata zmarłych. Niezwykle ważna jest więc rola ludzi żywych, którzy towarzysząc umierającemu, odprowadzają go do granic śmierci. Faza przejściowa może trwać bardzo długo, ze względu na to, iż przygotowuje ona do najważniejszego etapu – fazy włączenia, dlatego też wszystkie jej elementy są niezwykle istotne. Rytuały pogrzebowe „mają ułatwić duszy opuszczenie świata żywych i dotarcie do krainy zmarłych, czyli wyjście ze stanu przejściowego, stanu zawieszenia, w jakim się znajduje”⁶⁴ i wejście do krainy umarłych.

Jeśli śmierć jako pewien stan jest przyswajana życiu, ponieważ wypełnia się ją metaforami życia, to jest ona, gdy się pojawia, pojmowana dokładnie jako zmiana stanu, „coś”, co zmienia normalny porządek życia. Uznaje się, że zmarły nie jest już dłużej zwyczajnym żyjącym, przenosi się go bowiem, poddaje specjalnym obrzędom, składa w ziemi lub pali⁶⁵.

Schemat obrzędów przejścia najczęściej ma charakter linearny. Istnieją oczywiście wyjątki, w których

każda jednostka przechodzi przez niekończący się cykl obrzędów przejścia – od życia do śmierci i od śmierci do życia. Ta skrajna, cykliczna forma schematu nabrała nawet w buddyzmie znaczenia filozoficznego i etycznego, a dla Friedricha Nietzschego stała się podstawą teorii wiecznego powrotu⁶⁶.

⁶¹ „W czasie żałoby osoby związane ze zmarłym tworzą specjalną społeczność, a jej miejsce jest częściowo na tym, a częściowo na tamtym świecie. Opuszczają tę społeczność wcześniej lub później, w zależności od tego, jak mocny był ich związek ze zmarłym. Szczegóły żałoby zależą także od stopnia pokrewieństwa oraz metody, według której dana społeczność to pokrewieństwo klasyfikuje” (A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006, s. 152).

⁶² Tamże, s. 30.

⁶³ Zob. tamże, s. 43.

⁶⁴ M. Miklaszewski, *Stany przejściowe. Śmierć rytualna*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. III, Wrocław 1999, s. 24

⁶⁵ E. Morin, *Antropologia śmierci*, dz. cyt., s. 80.

⁶⁶ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, dz. cyt., s. 190. Koncepcja wiecznego powrotu (z grek. *apokatastasis*) w filozofii stoików nabiera pełnego wymiaru w myśli starożytnej. Kosmos według nich jest organizmem, który sam wprawia się w ruch i sam się rozwija. Przyjmują oni cykliczny charakter rzeczywistości, w której powstawanie i ginienie następują po sobie nieskończoną ilość razy, której świat ginie, aby ponownie się

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na to, iż rytury przejścia realizowane w ramach obrzędów pogrzebowych zakładają konieczność pomocy w podróży w zaświaty. Takim pomocnikiem, przewodnikiem dla umierającego jest psychopompos, w którego postać wciela się cała wspólnota, w mniej lub bardziej skomplikowany sposób przygotowująca umierającego i uczestnicząca w obrzędach przejścia.

„Wszelkie granice – czy to czasowe, czy przestrzenne, czy wreszcie bytowe – sprawiają kłopoty”⁶⁷. Stwierdzenie to dotyczy także zjawiska śmierci i umierania. Pomimo że na potrzeby biologii czy medycyny ustanowiono pewne jej definicje, to tak naprawdę granica, jaką stanowi śmierć, pozbawiona jest precyzji. Jej moment, nie zawsze dający się uchwycić, jest często poprzedzony długimi miesiącami trwania w stanie, w którym człowiek nie jest już w pełni obywatelem tego świata, ale jeszcze nie przeszedł na drugą stronę. Czas śmierci i umierania to „okres przejściowy” w rozumieniu van Gennepa. Wyjątkowy okres, w którym zawieszono zostają dotychczasowe zwyczaje. Czas, który można nazwać wyłączeniem, żałobą.

Śmierć jest tutaj rozumiana jako brama pomiędzy dwiema rzeczywistościami, między życiem przed i życiem po. Przejściu przez nią towarzyszą rytuały, modlitwa i skupienie. Każda z tych form jest niewątpliwie istotną pomocą dla umierającego. Psychopompos działa, wykorzystując rytuały, podsumowując i porządkując wraz z człowiekiem jego życie, przygotowując go na to, co ma nastąpić, i prowadząc do bramy, którą jest śmierć.

Arnold van Gennep kładł nacisk na rytuały towarzyszące ludziom w tym stanie przejściowym, łącząc cechę powszechności śmierci z jej interpersonalnym aspektem. Jest ona zjawiskiem, które dotyka każdego człowieka, ale „aby uchwycić sens śmierci, trzeba patrzeć na nią przez pryzmat umiłowanej osoby”⁶⁸. To stwierdzenie Kazimierza Bukowskiego doskonale odzwierciedla ideę śmierci zarówno dla św. Augustyna, jak i dla XX-wiecznych myślicieli: Paula Ricoeura i Gabriela Marcela, których poglądy staną się tłem do rozważań następnego podrozdziału.

narodzić. Całość rzeczywistości ulega regularnie powtarzającym się zmianom. Por. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli chrześcijańskiej*, Wrocław 2001. Nietzsche, który inspirował się poglądami starożytnych Greków, opisał ideę wiecznego powrotu w *Wiedzy radosnej* i rozwinął ją w *Tako rzecze Zaratustra*.

⁶⁷ J. Wojtysiak, *Filozofia i życie*, Kraków 2007, s. 417.

⁶⁸ K. Bukowski, *Śmierć i nieśmiertelność a religie i filozofie współczesne*, Wrocław 1993, s. 9.

1.3. Śmierć – spojrzenie wybranych myślicieli na związane z nią pojęcia samotności i dialogu

Stając w obliczu śmierci, człowiek – w sposób mniej lub bardziej wymuszony okolicznościami zewnętrznymi lub wewnętrznymi – wybiera postawę samotności lub gotowości do dialogu.

Samotność może być odbierana w sposób pozytywny, jako samotnictwo, i negatywny, jako osamotnienie. Pozytywna samotność jest rozumiana jako samodzielność, efekt świadomie podjętej decyzji, z której człowiek w mniejszym lub większym stopniu jest zadowolony. „Czym innym jest osamotnienie. (...) Jest to samotność, która wymknęła się spod kontroli, karykatura samotności, wewnętrzne cierpienie. Samotność, która staje się męką, przekleństwem”⁶⁹.

Negatywna samotność w obliczu śmierci może być rozumiana w sposób fizyczny i psychiczny. Faktyczny brak pomocy drugiej osoby na co dzień może być bardzo uciążliwy, zwłaszcza kiedy ciało zaczyna odmawiać posłuszeństwa, a proste, codzienne czynności stają się trudnymi wyzwaniem. Wydaje się jednak, iż samotność fizyczną można „uleczyć”, kompensując ją przez korzystanie z usług wykwalifikowanej pomocy domowej, pielęgniarki czy pracowników pomocy społecznej.

Bardziej skomplikowana wydaje się być sytuacja z samotnością psychiczną, której rozpoznanie jest dużo trudniejsze. Ten typ samotności pojawia się często nawet wówczas, gdy nie występuje samotność fizyczna. Jej przyczyną jest brak możliwości porozumienia się z otoczeniem. (...) Ten stan permanentnej samotności psychicznej, jako stanu wyizolowania z otoczenia, może doprowadzić do drastycznych zachowań, po samounicestwienie włącznie⁷⁰.

Niestety zdarza się często, że osoba ciężko chora lub mierząca się z samotnością psychiczną w procesie umierania odmawia przyjęcia pomocy ze strony psychologa, terapeuty czy duchownego, nie zdając sobie sprawy z powagi sytuacji, z którą przyszło jej się zmagać, lub nie dostrzegając korzyści z możliwości uzyskania takiego wsparcia. Przyczyną może być brak dyspozycji do otwarcia się na drugiego człowieka i tego, co ze sobą niesie. Bowiem „do przezwyciężenia samotności o negatywnym obliczu potrzebna

⁶⁹ R. Abeln, A. Kner, *Poszukaj samotnego. O dramacie osamotnienia i jego przezwyciężaniu*, przeł. M. Żurawska, Kraków 1993, s. 18.

⁷⁰ A. Latawiec, *Samotność człowieka wobec cierpienia i śmierci*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – Antropologia kultury – humanistyka*, t. V, dz. cyt., s. 39.

jest rzetelna miłość człowieka”⁷¹. Im bardziej człowiek czuje się samotny wobec zbliżającej się śmierci, tym bardziej szuka kontaktu z drugim. Nie zawsze wie, jak to zrobić, co może skutkować poczuciem beznadziejności, popadnięciem w zgorzknienie czy jeszcze większą alienację. Ratunkiem w tej sytuacji jest obecność drugiego człowieka, który jako psychopompos obdarza swoją obecnością, wsparciem i działaniem. „Skoro nie możemy uniknąć śmierci, powinniśmy przynajmniej nie czynić z niej tabu ani nie otaczać jej tajemnicą”⁷². Powinna być ona częścią życia, o której się rozmawia i przeżywa w gronie najbliższych. Ku temu ma służyć postawa dialogu, czy też towarzyszenia.

1.3.1. Towarzyszenie

Co charakteryzuje umierającego? Przede wszystkim chęć życia. Większość osób terminalnie chorych nie uważa siebie za bliskich śmierci, mówiąc o sobie ciągle jako o żyjących. Co więcej? Poczucie lęku. Jeśli jest on uświadomiony, człowiek stara się go złagodzić szeregiem czynności. Stara się „przygotować” siebie i innych na sytuację, w której już go nie będzie. Pozostawia ostatnie wytyczne, a jeśli jest religijny, prosi o sakramenty. Wszystkie te czynności wskazują na umiejętność antycypowania śmierci. Ricoeur zwraca uwagę na tę zdolność człowieka wobec śmierci, biorąc pod uwagę kontekst czasowy i rozróżniając pojęcia „towarzyszenia” i „przeżycia”:

Towarzyszenie przy śmierci jest wyraźniejsze, bardziej przejmujące, niż po prostu przeżycie. Towarzyszenie jest doświadczeniem punktowym, wydarzeniowym. Przeżycie zaś to długa droga, w najlepszym razie żałobna, to znaczy oparta na zaakceptowanej separacji od zmarłego, który się oddala, odłącza od żyjącego, aby ten został ocalony. Chociaż dla mnie jest to także w końcu uwewnętrzniona antycypacja – najbardziej przerażająca – antycypacja konającego, którym stanę się dla towarzyszących mi przy śmierci, towarzyszących śmierci. No dobrze! Dodam, że to właśnie antycypacja agonii konstituuje prawdziwe jądro „lęku przed śmiercią”, w beładzie zachodzących na siebie znaczeń⁷³.

Ricoeur chce przekazać czytelnikowi, iż uczestniczenie w żałobie związanej z czyjąś śmiercią może być okazją do antycypowania tego, przez co przejdą

⁷¹ K. Osińska, *Doświadczenie samotności*, w: A. Matusiak, *Samotność chciana i niechciana*, Kraków 2002, s. 18.

⁷² E. Huisman-Perrin, *O śmierci*, dz. cyt., s. 8.

⁷³ P. Ricoeur, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2008, s. 42.

jego bliscy w chwili jego śmierci. Tak jak człowiek nie może doświadczyć swoich narodzin, nie jest mu także dane świadome przeżycie śmierci⁷⁴. Jednakże może, a nawet powinien, wybiegać naprzód i wyobrażać sobie, że ona nastąpi, przygotowując się do niej. Dzięki żałobie, świadomości śmierci innych i antycypacji własnej śmierci człowiek bardziej docenia życie.

Ricoeur odróżnia też umieranie od agonii. Pierwsze z nich można scharakteryzować jako bierne zdarzenie, drugie to wydarzenie, w które zaangażowany jest duch ludzki. „Człowiek w agonii różni się od umierającego. Fundamentalne w świadectwie lekarza z oddziału paliatywnego jest to, że wewnętrzna łaska wyróżniająca człowieka w agonii od konającego polega na wyłonieniu się w trakcie samej agonii *Tego, co istotne [l'Essentiel]*”⁷⁵. Ludzie w agonii mobilizują wszystkie siły, aby kierować się w stronę *Tego, co istotne*. W tym czasie pozbywają się wszelkich barier, jak wyznanie czy kultura, a pozostałe im siły koncentrują na całkowitym wyzbyciu się ograniczeń.

Ludzie żyjący odnoszą się do człowieka w agonii ze współczuciem, współcierpiąc z nim, i to jest właśnie towarzyszenie, postawa psychopomposa. „Towarzyszenie jest być może najbardziej adekwatnym słowem na określenie postawy, ze względu na którą spojrzenie na konającego zwraca się do będącego w agonii, który walczy o życie, aż do śmierci [na marginesie: zrozumienie + przyjaźń], a nie do umierającego, który wkrótce będzie martwy”⁷⁶.

Ricoeur nazywa to gestem zrozumienia.

W hermeneutyce medycyny paliatywnej oznacza on połączenie zrozumienia i przyjaźni. Zrozumienie ukierunkowuje się w stronę kończącego się życia i jego odwołania się do *tego, co istotne*⁷⁷.

Pomimo iż śmierć następuje często w otoczeniu szpitalnych aparatów i pod czujnym okiem specjalistów, Ricoeur stara się opisać ów gest towarzyszenia, podkreślając jego niemedyczną wartość.

Odwracając sytuację, należy ukazać drugą stronę medalu, którą jest perspektywa psychopomposa. Towarzyszenie w umieraniu jest niezwykle trudne. „Śmierć kogoś

⁷⁴ „Śmierć nie jest doświadczeniem przeżytym, nie ma *vivencia* mojej śmierci” (P. Ricoeur, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, dz. cyt., s. 66). *Vivencia* – hiszp. doświadczenie. Nie ma doświadczenia mojej własnej śmierci, zanim w nią nie wejść bezpośrednio.

⁷⁵ Tamże, s. 43.

⁷⁶ Tamże, s. 47.

⁷⁷ Tamże, s. 51–52.

drugiego nie tylko przypomina mi, że ja także muszę umrzeć – jest ona także po trosze moją własną śmiercią. Jest dla mnie moją śmiercią tym bardziej, im bardziej ten drugi był dla mnie kimś wyjątkowym i niezastąpionym”⁷⁸. Jak zapełnić pustkę, która pojawia się już przed ostatecznym momentem śmierci bliskiej osoby? Czy w ogóle jest to możliwe? Czy potrafimy zastąpić tę niepowtarzalną osobę i relacje z nią jakąś nową jakością? Nie jesteśmy bowiem w stanie powielić wydarzenia, jakim jest spotkanie drugiego człowieka. Ono jest jedyne w swoim rodzaju.

Ricoeur podkreśla to, co zostało już przedstawione w pierwszych akapitach niniejszego podrozdziału:

Najpierw poznaje się śmierć kogoś bliskiego albo innych nieznanymi. Ktoś odszedł. Pojawia się uporczywie, wielokrotnie pytanie: czy on jeszcze istnieje? gdzie? w jakim gdzie indziej? w jakiej niewidzialnej dla naszych oczu postaci? widzialny inaczej? To pytanie wiąże śmierć ze zmarłym, ze zmarłymi. Jest to pytanie żywych⁷⁹.

Nie dają im spokoju pytania o to, kim są zmarli, do jakiego porządku ontologicznego należą. Chcieliby poznać na nie odpowiedzi, zanim wydarzenie śmierci stanie się ich udziałem.

Jakie są oznaki zbliżającej się śmierci? Najpierw przemianie ulega najbliższe otoczenie, jakim jest przestrzeń mieszkalna, oraz relacje z członkami rodziny. Następuje wspomniane wcześniej stopniowe wyłączenie z życia codziennego. Pomoc świadczona przez tę osobę dobiega końca, a zaczyna się czas, w którym to o nią należy się zatroszczyć. Trzeba jej zapewnić komfort fizyczny, psychiczny i emocjonalny, starając się nie obarczać jej problemami i lękami innych. Należy dopełnić wszystkich starań, aby czas, jaki pozostał, wykorzystać jak najlepiej. A gdy nadejdzie ten moment i bliskiego już nie będzie, żyjący będą domagać się pocieszenia w żałobie. Ich nadzieja doprowadzi w końcu do pogodzenia z nowym stanem rzeczy, jak pisze Ricoeur w pracy *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, stwierdzając, że tylko ci, którzy są głęboko pogrążeni w żałobie, będą pocieszeni przez Boga.

Podsumowując, za Ricoeurem należy stwierdzić, iż agonia to rozciągnięty w czasie, niezwykle proces, zwieńczony momentem śmierci. Jest to stan, w którym człowiek jest targany bardzo silnymi emocjami, przeżywa trudne dylematy i szuka

⁷⁸ L.V. Thomas, *Doświadczenie śmierci: jego granice i rzeczywistość*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. i przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa 1993, s. 170.

⁷⁹ P. Ricoeur, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, dz. cyt., s. 36–37.

odpowiedzi na nurtujące go pytania. Jaki będzie ten okres dla umierającego i jego bliskich? Niewątpliwie bardzo trudny. Może być spędzony w samotności i izolacji lub wręcz przeciwnie, we wspólnocie, w towarzystwie życzliwych osób.

Towarzystwo, za Riceurem, jest postawą opierającą się na wzajemności. Można je zdefiniować w tym kontekście jako cierpienie, walczenie-razem⁸⁰. Choć umierający jest sam w swojej śmierci, nie jest samotny, gdyż ma towarzysza⁸¹. Umieranie to droga, która – jeśli przebyta w towarzystwie – przygotowuje odpowiednio na moment, kiedy nie będzie już „my”, a tylko „ja”, które w tę śmierć wchodzi osobiście. Podsumowując, cechy psychopomposa prezentuje tu zarówno osoba towarzysząca, jak i sam umierający, który wcześniej zdobył umiejętność antycypacji własnej śmierci.

1.3.2. Miłość, wiara i nadzieja

Trwają więc wiara, nadzieja, miłość – te trzy: z nich zaś największa jest miłość.

1 Kor 13, 13

Tym, co pozwala przezwyciężyć wszystkie trudności, rozpacz i ból, jest miłość oraz wiążące się z nią wiara i nadzieja. Wyrazem miłości jest przede wszystkim bezinteresowna postawa towarzyszenia drugiemu człowiekowi bez względu na okoliczności, jaką przyjmuje psychopompos. Śmierć przeżywana w dialogu staje się bowiem dojrzała, gdyż wzbogacona jest o doświadczenie drugiego. Mowa tu o drugim, który jest dla mnie kimś wyjątkowym, jest tą szczególnie bliską mi osobą, wybraną z tłumu innych, którą obdarzam miłością. Przykładem myśliciela łączącego w swojej myśli dotyczącej śmierci te trzy pojęcia jest Gabriel Marcel.

W społeczeństwie konsumpcjonistycznym śmierć jest rozumiana jako kres wszystkiego, co człowiek stworzył, na co zapracował i co się dla niego liczy. Nie ma w nim nadziei na egzystencję po śmierci, bo całe życie ludzkie jest nastawione na doczesność. Odmianą postawę proponuje francuski filozof, który pisze, że „mieć nadzieję to odczuwać głęboką pewność, że niezależnie od zewnętrznych oznak moja obecna sytuacja nie może być ostateczna i musi dopuszczać jakieś wyjście”⁸².

⁸⁰ Zob. tamże, s. 46.

⁸¹ Por. tamże, s. 50.

⁸² G. Marcel, *Tajemnica bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 367.

„Marcel nie zamyka oczu na dramat śmierci konkretnego człowieka. Ale świadom jest tego, że gdzie indziej trzeba szukać światła, rozjaśniającego sens śmierci i nieśmiertelności”⁸³. Prawdziwa miłość, rozumiana jako umiłowanie drugiego człowieka, pokona śmierć. Francuski myśliciel wychodzi z filozofii interpersonalnej, filozofii dialogu, która zakłada, że oprócz „jestem” istnieje również „jesteś”. Ty „jesteś” we wszystkich koniugacjach, również tej zakładającej, że już cię nie ma i zostałem tu oto sam. „Ukochać jakąś istotę (...) to powiedzieć, ty nie umrzesz”⁸⁴ – pisze Marcel. To przyznanie jej prawa do istnienia (nawet po śmierci), to afirmacja niezniszczalności więzi międzyludzkiej, a nie przedmiotu. Więzi rozumianych jako nasze relacje, pamięć o nas.

Proroczą pewność, o której powyżej powiedziałem, można by dosyć dokładnie wyrazić w następujący sposób: niezależnie od jakichkolwiek zachodzących przed moimi oczyma zmian, ty i ja pozostaniemy razem; mające charakter nieszczęśliwego wypadku zdarzenie, które się przytrafiło, nie może unieważnić zawartej w naszej miłości obietnicy wieczności⁸⁵.

Nasza jedność przetrwa, gdyż miłość transcenduje, a nawet znosi śmierć między nami. Nadzieja na trwanie po śmierci daje nam siłę, aby wieść bardziej lub mniej szczęśliwe życie i widzieć w nim sens.

Skąd się bierze nadzieja? Tischner uważa, iż „nadzieja wyłania się z wnętrza, z nas, to my jesteśmy naszą nadzieją”⁸⁶. Ona jest z naszego ducha. Jest iskierką życia. Każdy ją ma, tylko nie zawsze ukazuje się wprost, czasem trzeba ją odkryć. Należy być na nią otwartym, mieć wolę życia, chęć do działania.

Jako myśliciel łączący wątki filozoficzne z religijnymi, Marcel posługuje się stwierdzeniem, iż celem życia jest nieśmiertelność. Nawiązuje do „Augustyńskiej logiki serca, czyli miłości”⁸⁷ i rozwija ją na gruncie personalizmu i filozofii dialogu. „Zgodnie z doświadczeniem interpersonalnym, śmierć nie jest już – pojmowana w pierwszym rzędzie jako rozłączenie duszy i ciała – jak to odpowiadało jej tradycyjnemu metafizycznemu rozumieniu, lecz jako rozłąka z umiłowanym człowiekiem”⁸⁸, pisze Scherer. Rozłąka ta, choć fizycznie bolesna, daje szansę, aby uczucie, które nas łączyło, nabrało nowej jakości i przybrało na sile. To uczucie to miłość. Ona jest nieśmiertelna.

⁸³ K. Bukowski, *Śmierć i nieśmiertelność a religie i filozofie współczesne*, dz. cyt., s. 33.

⁸⁴ G. Marcel, *Homo viator*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 152.

⁸⁵ Tenże, *Tajemnica bytu*, dz. cyt., s. 362.

⁸⁶ J. Tischner, *Rozmowy z chorymi*, „W drodze” 1976, nr 11, s. 7.

⁸⁷ K. Bukowski, *Śmierć i nieśmiertelność a religie i filozofie współczesne*, dz. cyt., s. 33.

⁸⁸ G. Scherer, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, przeł. W. Szymona, Kraków 2008, s. 65.

Podsumowując, dla Marcela miłość, wiara i nadzieja są niezbywalnymi elementami dojrzałego umierania i przejawami działania psychopomposa. Dają one łaskę pogodzenia się z nieuniknionym, zapewniając dostateczne warunki do dobrego przeżycia śmierci. Za Ricoeurem należy powtórzyć, iż efekty aktywności psychopomposa widać, gdy śmierć drugiego jest dopełniona przez jego towarzyszenie mu w niej, dialog, aktywną obecność niepozwalającą na umieranie w osamotnieniu.

Dobrym uzupełnieniem tych poglądów jest myśl św. Augustyna dotycząca śmierci, która z jednej strony dostrzega wagę relacji w życiu i śmierci człowieka, a z drugiej podkreśla aspekt wiary, nadziei i miłości.

W życiorysie św. Augustyna można odnaleźć dwie relacje dotyczące śmierci bliskich. Pierwsza z nich dotyczyła jego przyjaciela, jeszcze w okresie pogańskim. Drugą była śmierć jego matki, św. Moniki, już po nawróceniu na chrześcijaństwo.

Dla św. Augustyna tym, co dopełnia wizję śmierci, jest aspekt interpersonalny, ale gdy umiłowanie drugiego pozbawione jest elementu wiary i nadziei, nie jest w stanie przetrwać próby śmierci. Według niego miłość przyjaciela to wspólne dzielenie z nim życia. W momencie jego śmierci następuje kres tej relacji. „Śmierć przyjaciela przerwała wspólnotę życia. Niszcząca moc śmierci – w oczach Augustyna – okryła mrokiem cały świat”⁸⁹. Było to niezwykle mocne, osobiste doświadczenie sprzed nawrócenia, wywołujące rozpacz i pustkę. Tak o tym pisze:

Na cokolwiek patrzyłem, wszędzie widziałem tylko śmierć. Rodzinne miasto stało się dla mnie czymś niemożliwym do zniesienia, dom rodzinny – samym nieszczęściem. Wszystko to, co przedtem miałem wspólne z przyjacielem, teraz, bez niego, zmieniło się w straszną mękę. Wszędzie go szukały moje oczy, a nigdzie go nie było⁹⁰.

I dodaje: „koły mnie tylko łyzy, które stały się największym po owym przyjacielem ukochaniem mej duszy”⁹¹. Widać tu, iż śmierć przyjaciela odbierana była przez Augustyna w kategoriach osobistej katastrofy. Ze względu na fakt, iż „mnie opanował dziwny nastrój (...): życie mi ciążyło jak okropne brzemie, a jednocześnie bałem się śmierci”⁹² – pisze, widząc w śmierci przerażający koniec. „Zgasłe życie umierających staje się śmiercią dla nas, którzy zostajemy”⁹³.

⁸⁹ J. Bowker, *Sens śmierci*, dz. cyt., s. 32.

⁹⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1978, ks. IV, 4, s. 53.

⁹¹ Tamże, s. 54.

⁹² Tamże, s. 55.

⁹³ Tamże, s. 57.

Zgoła inaczej było w przypadku śmierci św. Moniki, którego to wydarzenia późniejszy biskup Hippony doświadczył krótko po nawróceniu. Gdy umierała jego matka, pomimo wielkiego smutku, jaki odczuwał, potrafił powstrzymać emocje, gdyż wierzył głęboko, iż dzięki temu dusza jego matki jest już bezpieczna po drugiej stronie. Pomimo iż płakał z tęsknoty za nią, nie troszczył się w tym momencie o siebie, ale dziękował za dar miłości, jaką go obdarzyła, i prosił, aby Bóg przyjął ją do swej wieczności. Gdy umierał przyjaciel św. Augustyna, jego akurat przy nim nie było, natomiast gdy odeszła jego matka, wokół niej zgromadzili się najbliżsi, także on, dając wyraz miłości do niej przez modlitwę, a po jej śmierci przez pamięć. To doświadczenie nie odebrało mu sensu życia i sił, wydaje się wręcz, iż było czymś pozytywnym. Nie odczuwał pustki, ale nadzieję, że śmierć jest tylko pewnego rodzaju przejściem, szansą na odmienną egzystencję. Towarzyszenie podczas umierania bliskiej osoby może nieść także owoce dla tego, który się podjął tego zadania.

Św. Monika, umierając, pełniła rolę psychopomposa wobec synów i przyjaciół, którzy otaczali ją na łożu śmierci swą troską. Powiedziała do nich: „To nieważne, gdzie złożycie moje ciało. Zupenie się o to nie martwcie! Tylko o jedno Was proszę, żebyście – gdziekolwiek będziecie – wspominali mnie przed ołtarzem Pańskim”⁹⁴. Nie lękała się śmierci ani tego, że jej ciało zostanie pochowane w obcym kraju, ale podkreślała wagę pamięci i modlitwy za duszę zmarłego, które są wyrazem miłości i odpowiedzialności. Przez całe swe życie, towarzysząc św. Augustynowi, starała się wskazywać mu to, co jest tak niezwykle istotne – miłość do drugiego człowieka, której podstawa jest w Bogu.

Wydarzenie śmierci ma znamiona powszechności, przenika i dopełnia życie każdego człowieka. W poglądach Augustyna życie kieruje się „ku śmierci”, ale także ku nieśmiertelności. „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”⁹⁵ – można przeczytać w *Wyznaniach*. W słowach Świętego widać akcent kładziony na relację z Bogiem i drugim człowiekiem, która zakorzeniona w miłości, wierze i nadziei, jest w stanie przetrwać śmierć.

„Śmierć jest jedną z największych i jednocześnie najtrudniejszych do zrozumienia tajemnic ludzkiego istnienia”⁹⁶. Rozważania o niej zajmują ważne miejsce w hierarchii

⁹⁴ Tamże, ks. IX, 11, s. 169.

⁹⁵ Tamże, ks. I, 1, s. 5.

⁹⁶ T. Gadacz, *Śmierć*, w: *Wypisy z ksiąg filozoficznych: O życiu – o śmierci*, dz. cyt., s. 73.

dorobku myśli ludzkiej. Jest jednym z najważniejszych tematów, nad którymi pochylają się filozofia i antropologia filozoficzna⁹⁷.

Zakładają one, iż śmierć jest wydarzeniem egzystencjalnym dotyczącym człowieka we wszystkich aspektach jego osoby. W konsekwencji więc śmierć ma wiele twarzy. Jest kresem ludzkiego życia, lecz może być także początkiem nowej jakości. Jest przejściem, doświadczanym w osamotnieniu lub w dialogu z drugim człowiekiem.

Tematyka śmierci, głęboko zakorzeniona w refleksji nad czasem, jest z nią nierozzerwalnie złączona. Postawy wobec śmierci wynikają bezpośrednio z przyjętych koncepcji czasu. I tak w cyklicznej koncepcji czasu śmierć jest wiecznym teraz, ciągłym zaczynaniem od nowa. Koncepcja linearna, wprowadzająca do rozważań wątek chrześcijański, zakłada, że śmierć to koniec drogi, jaką jest życie. Dynamiczne i procesualne podejście do czasu widzi śmierć jako zjawisko rozciągnięte w czasie, jako ciągle balansowanie pomiędzy kresem a początkiem. Idea ta stanowi przygotowanie do ujęcia śmierci jako przejścia.

W tym podejściu akcent położony jest na towarzyszenie, które trwa aż do śmierci człowieka, a na osobie pełniącej funkcję psychopomposa wyciska piętno obecne w całym jego późniejszym życiu. Podczas wydarzenia przejścia człowiek pozostający potrzebuje wyjątkowej siły, aby umożliwić umierającemu wędrówkę na drugi brzeg. Co daje taką moc? Wydaje się, iż mogą to być nadzieja i wiara religijna, które są dopełnieniem miłości. W śmierci traktowanej jako przejście to niezwykle zadanie przeprowadzania na drugi brzeg pełni wspólnota, a także rytuał, wyrażany w obrzędach okołosmiertnych.

W kontekście samotności i dialogu wobec śmierci rozważania tej pracy kierują się w stronę relacji interpersonalnej, która stwarza możliwość dla funkcjonowania figury psychopomposa. Śmierć ma moc jednoczenia ze sobą ludzi, a z drugiej strony przerywa łączące ich więzy. „Specyfika relacji »ja«-»ty« ujawnia się poprzez to, że wytwarza się pomiędzy nimi owo »coś więcej«, co w tragedii śmierci zostaje utracone (być może jest to tylko pozór i istnieje szansa na utrzymanie czy wręcz pogłębienie tego wymiaru)”⁹⁸. Cechą relacji więzi między „ja” i „ty” jest bezpośredniość, która w śmierci zanika. Jednak pozostaje wspomnienie, które staje się substytutem realnych więzi. Mirosław Pawliszyn

⁹⁷ „To, że śmierć jest podstawowym ludzkim fenomenem, a także ludzkim problemem podstawowym – nie ulega kwestii” – stwierdza bez cienia wątpliwości Albert Diemer. Zob. A. Diemer, *Kurs elementarny filozofii. Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 203.

⁹⁸ M. Pawliszyn, *Obecność nieobecności. Przyczynek do opisu doświadczenia śmierci*, Olsztyn 2014, s. 107.

zauważa, że „ty” jest warunkiem mojej chęci trwania⁹⁹. Wydaje się, idąc za tą myślą, że także wspomnienie owego „ty”, gdy już go zabraknie. Co jest warunkiem takiego trwania? „To doświadczenie Twojej obecności pomimo śmierci jest możliwe tylko na gruncie autentycznej miłości, która z istoty jest zakrojona na wieczność”¹⁰⁰. Ireneusz Ziemiński poddaje do refleksji stwierdzenie, iż pełna miłość jest możliwa właśnie dzięki śmierci i w niej samej.

Niezwykle pozytywnym symptomem ostatnich lat jest zwrot w stronę „ludzkiej” śmierci odbywającej się w gronie najbliższych, w otoczeniu znajomych miejsc i przedmiotów. Obecnie wraca się do tradycyjnego modelu śmierci. Powstają hospicja, a wraz z nimi pojawia się możliwość opieki paliatywnej nad ciężko chorym w domu. Zmieniają się środki komunikacji, które ułatwiają okazywanie troski i pamięci o bliskim. To wszystko pozwala na przybliżenie się do umierającego.

W czasach obecnych inaczej wygląda też sam pochówek i towarzyszące mu obrzędy. Jedno natomiast się nie zmieniło – jego sens: „pogrzeb, czyli troska o zmarłych, troska o śmierć”¹⁰¹. Idea trwania przy umierającym i dopełnienie niezbędnych rytuałów tworzy z towarzysza umierającego psychopomposa. Często jest nim ktoś z przyjaciół, rodziny, a nawet zdarza się, iż w zaświaty przeprowadza osoba, która dała nam życie¹⁰².

Psychopompos pomaga także przezwyciężyć lęk przed rozkładem ciała, a tym samym oswaja z cielesnym aspektem śmierci i ukazuje, iż poza doczesnością zamkniętą w cielesności człowieka nosi w sobie pierwiastek, który nie podlega śmierci. „Zawsze działo się tak, że zwłoki ludzkie wywoływały emocje, którym praktyki pogrzebowe nadawały społeczny charakter, i ta konserwacja zwłok nasuwała myśl o przedłużeniu życia. Z troski o zmarłych wynika ich nieśmiertelność”¹⁰³, czyli chęć przedłużenia życia na nieokreślony czas. Temat przewodni pracy kieruje się więc powoli od człowieka i świata doczesnego, w którym przyszło mu żyć i umierać, do świata nadprzyrodzonego i ludzkich o nim wyobrażeń. W dalszej zaś kolejności do myśli współczesnej, w której – wbrew procesom sekularyzacji – śmierć człowieka łączy w sobie wątek doczesny z wiecznym.

⁹⁹ Tamże, s. 109.

¹⁰⁰ I. Ziemiński, *Twoja śmierć. Próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, „Diametros” 11 (2007), s. 135.

¹⁰¹ E. Morin, *Antropologia śmierci*, dz. cyt., s. 77.

¹⁰² L. Grudziński, *Doświadczenie śmierci – obszar lęku i nadziei*, w: A. Pawliszyn, W. Pawliszyn, *Misterium śmierci spotkaniem ze sobą*, Gdańsk 1996, s. 104.

¹⁰³ E. Morin, *Antropologia śmierci*, dz. cyt., s. 79.

Przypomnieć należy, iż celem tej pracy jest analiza różnorodnych poglądów starożytnych Greków, a później także tradycji judeochrześcijańskiej ze współczesną myślą Zachodu. Poruszane tutaj wątki stanowią wstęp do dalszych rozdziałów pracy. W rozdziale drugim bowiem będzie mowa o pojmowaniu śmierci i postaci psychopomposa w kontekście kresu i początku, a także przejścia w perspektywie wieczności. Po krótkim zarysowaniu kryzysu śmierci, w trzecim rozdziale opisane zostanie zjawisko samotności i dialogu wobec śmierci w myśli współczesnej, a także związana z nimi nowa rola „przewodnika dusz”.

Rozdział 2.

Spojrzenie historyczne: wybrane tradycyjne koncepcje śmierci i nieśmiertelności oraz związana z nimi funkcja psychopomposa

Człowiek ma świadomość tego, że jest istotą śmiertelną. To stwierdzenie ma wielorakie, także nieco mniej oczywiste konsekwencje, również społeczne. Jedną z nich jest fakt szczególnego traktowania osób będących na granicy życia i śmierci, jak i doczesnych szczątków tych, którzy już tę granicę przekroczyli. Poszukiwanie pierwotnych źródeł tej postawy, choć już na pierwszy rzut oka niezwykle interesujące, przekracza jednak granice niniejszej pracy. Dość stwierdzić, że obowiązek troski o umierających bliskich, zapewnienia im bezpieczeństwa i spokoju w ostatnich chwilach życia, a wreszcie godnej śmierci, jest jednym z fundamentów, na których wspiera się kultura. Dzięki pochówkom czynionym przez *Hominis funebris*, pierwszych ludzi, którzy grzebali swoich bliskich, po dziś dzień zachowały się cenne informacje na temat poziomu rozwoju danej społeczności, jej organizacji i zwyczajów¹⁰⁴. Dzięki takim świadectwom mamy możliwość refleksji nad zjawiskiem śmierci i umierania. Dają one także możliwość prześledzenia wpływu historii, kultury, mentalności ludzi żyjących w danym czasie i miejscu na koncepcję psychopomposa.

Wprowadzona w pierwszym rozdziale próba interpretacji śmierci jako początku i kresu oraz przejścia posłuży jako klucz do przedstawienia tego zjawiska w kulturze starożytnej Grecji, a następnie wyrosłej na jej gruncie cywilizacji chrześcijańskiej. Epoka średniowiecza, ze względu na swój charakter, będzie chrześcijańskim tłem dla rozważań na temat tanatologicznej świadomości¹⁰⁵ towarzyszenia człowiekowi w procesie umierania. Wiara w nieśmiertelność duszy, której zarys widać w późnej myśli greckiej, a która ewoluowała wraz z jej rozwojem, na gruncie chrześcijańskim została wzbogacona w obietnicę nieśmiertelności ciała.

„O Grekach można by powiedzieć, że tak jak wypracowali to, co historycy matematyki nazwali ideałem przestrzeni, tak też stworzyli ideał śmierci. Lub dokładniej – że próbowali uspołecznić, ucywilizować śmierć – to znaczy zneutralizować ją – robiąc

¹⁰⁴ Por. B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. 1, Warszawa 1988; N.G.L. Hammond, *Dzieje Grecji*, przeł. A. Świderkówna, Warszawa 1977.

¹⁰⁵ Pojęcie „tanatologiczna świadomość człowieka” ukuł Jan Galarowicz. Zob. J. Galarowicz, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej. Ujęcie fenomenologiczno-personalistyczne*, dz. cyt., s. 412.

z niej ideał życia”¹⁰⁶. Natomiast na gruncie chrześcijaństwa można powiedzieć, że śmierć stała się bramą do idealnego życia, życia wiecznego.

Jak już wielokrotnie wspomniano, rolą psychopomposa jest troska o umieranie i śmierć, a także pośmiertną egzystencję. Jego zadanie polega na przeprowadzeniu przez otchłań chaosu, umierania i śmierci w kierunku porządku i życia. Rozwój tej funkcji w kulturze starożytnej Grecji i tradycji chrześcijańskiej przebiega od świata doczesnego w stronę świata transcendentnego, od zapewnienia poczucia bezpieczeństwa pozostającym przy życiu i godnego pochówku zmarłemu do zapewnienia wiecznej, szczęśliwej egzystencji pośmiertnej dla duszy tego, kto na taką nagrodę zasługuje. Metoda historyczna i analityczna zastosowana w tym rozdziale umożliwi prześledzenie kształtowania się rozumienia pojęcia śmierci i nieśmiertelności na wybranych przykładach, a wraz z nią potrzeby i funkcji psychopomposa.

2.1. Droga do nieśmiertelności w kulturze starożytnej Grecji

W niniejszym podrozdziale przedstawiona zostanie ewolucja pojmowania śmierci (θάνατος) i pojęć jej pokrewnych, jak sen czy stan nieświadomości, oraz figury psychopomposa. Obszarem rozważań będzie myśl starożytnej Grecji. Zagadnienie śmierci zostanie zaprezentowane w dwóch aspektach. Pierwszym będzie śmierć rozumiana jako przeciwieństwo życia, jego kres i koniec dotychczasowych relacji, a drugim śmierć jako przejście do nieśmiertelności¹⁰⁷. Aby przybliżyć postać i funkcję psychopomposa, konieczna będzie także refleksja nad tym, co stanowi o żywotności czy nieśmiertelności człowieka. Równie istotne wydaje się zbadanie tego, co według starożytnych Greków dzieje się z człowiekiem w okresie „okołośmiertnym” oraz jak wyglądały pochówek i zwyczaje związane z żałobą po stracie bliskiej osoby. Na koniec nie sposób nie wspomnieć o tym, jak z zagadnieniem śmierci radziła sobie filozofia, będąca bezpośrednim świadkiem i uczestnikiem kultury greckiej.

Podsumowując, zarysowana tu problematyka zostanie omówiona za pomocą spojrzenia historycznego w trzech etapach: na przykładzie obrzędowości i mitologii

¹⁰⁶ J.-P. Vernant, *Śmierć grecka – śmierć o dwóch obliczach*, w: *Wymiary śmierci*, wyb. i wstęp S. Rosiek, przeł. M. Sawiczewska-Lorkowska, Gdańsk 2010, s. 277.

¹⁰⁷ Przejście do nieśmiertelności będzie rozumiane jako powrót do stanu pierwotnego duszy, jej preegzystencji, czy też wyzwolenia.

starożytnej Grecji, następnie greckich tragedii i ostatecznie według kultów misteryjnych i inspirowanych nimi nurtów filozofii.

2.1.1. Śmierć i umieranie w mitologii, poezji i obrzędach

It may be an odd question to start this survey with, but it should be absolutely clear from the start that Greek religion as a monolithic entity never existed¹⁰⁸.

Jan Bremmer

Pod pojęciem „starożytnej Grecji” tylko z pozoru kryje się spójna i jednolita organizacja społeczna lub polityczna czy jakiś etnograficzny monolit. W rzeczywistości termin ten jest wieloznaczny nawet z czysto geograficznego punktu widzenia, z powodu historycznie zmieniającego się obszaru „rdzennie” greckiego oraz ogromnego, również zmiennego obszaru, na który myśl grecka w danym okresie wywarła wpływ znacznie większy i głębszy niż jakakolwiek inna kultura.

Pomimo tej wieloznaczności terminu pod względem geograficznym, etnograficznym czy politycznym, w rytuale związanym ze śmiercią ukazuje się pewna jedność kulturowa starożytnej Grecji¹⁰⁹.

¹⁰⁸ J. Bremmer, *Greek religion*, Oxford 1994, s. 1.

¹⁰⁹ „(...) mit, rytuał i przedstawienie figuratywne to trzy środki wyrazu – słowo, gest, obraz – poprzez które przejawia się religijne doświadczenie Greków” (J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. K. Środa, Warszawa 1998, s. 31). Grecka kultura i religia nie tylko spajają greckie społeczeństwo, ale przenikając się wzajemnie, stanowią nierozzerwalną jedność. „Religia grecka, która nie została ustanowiona przez założyciela, lecz narodziła się naturalnie, nigdy nie wyrażała w usystematyzowany, pojęciowy sposób myśli i uczuć, które określały jej kształt i charakter zarówno od wewnątrz, jak i od zewnątrz, lecz ujawniała się jedynie w specyficznych rytualnych działaniach i czynnościach” (E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, przeł. J. Korpanty, Kęty 2006, s. 3). Wiadomości na temat greckiej religii czerpać należy z dzieł greckich filozofów i pisarzy, a także ich następców, gdyż nie posiadała ona oficjalnych świętych pism, które byłyby podstawą wiary i zbiorem wskazówek postępowania w przypadku kontaktu z mocami nadprzyrodzonymi. Co więcej, w religii greckiej nie wyodrębniła się także warstwa kapłańska, która stałaby na straży usystematyzowanych kanonów wiary, ale obowiązki te wypełniali urzędnicy. Skoro w religii greckiej okresu archaicznego i klasycznego nie istniała instytucja kapłana ani księgi, w jaki sposób przechowywała się jej tradycja? Powołując się na Jeana-Paula Vernanta, należy wyróżnić dwie metody. Pierwsza z nich to ustne opowieści przekazywane głównie w gronie rodzinnym, z ojca na syna. Druga to proste relacje poetów dotyczące świata bogów, które z czasem zyskały wyróżnione miejsce w sferze publicznej. Niemalże zasługi położyli tu Homer i Hezjod (por. J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 21–22). Religie monoteistyczne są religiami objawienia. W politeistycznej religii greckiej objawienie nie gra ono tak kluczowej roli. Jak pisze Vernant: „Grecki politeizm nie ma podstawy w objawieniu; nie ma w nim nic, co czyniłoby możliwą zniewalającą prawdę, która wychodzi od boga i staje się przez niego. Fundamentem przynależności jest zwyczaj: obyczaje ludzkich przodków, *nomoi*” (por. tamże, s. 11). Czynności kultowe są więc tym, co określa istotę religii greckiej: „Kult jest wyrazem sposobu, w jaki Grecy od zawsze regulowali swoje relacje z tamtym światem. Odstąpić od niego oznaczałoby przestać być w pełni samym sobą, podobnie jak wtedy, gdy przestaje się

We wszystkich odmianach oficjalnej religii Greków ważne miejsce zajmowało szeroko pojęte zagadnienie śmierci. Za przedmiot analizy posłuży tu po pierwsze mitologia¹¹⁰ grecka, rozumiana jako zbiór opowieści przekazywanych ustnie z pokolenia na pokolenie, dalej grecka poezja, a także obrzędy związane z umieraniem i pochówkiem zmarłych. Ujęta w ten sposób mitologia, oparta na lokalnych wierzeniach i obyczajach, będzie obejmować okres od najwcześniejszych tradycji ludowych do Homera i Hezjoda.

2.1.1.1. Kult przodków jako intuicja odmiennej egzystencji po śmierci

*Każde żyjące nosi w sobie śmierć*¹¹¹.

Władysław Stróżewski

Dzięki analizie wielu świadectw zachowanych do dzisiejszych czasów można dojść do wniosku, iż tak jak ludzie pierwotni czuli konieczność odsunięcia zmarłych w sensie fizycznym od miejsca, w którym mieszkali, organizując pochówki, tak odczuwali też w bliżej nieokreślony sposób, iż życie ziemskie nie jest jedyną egzystencją daną człowiekowi. Moment grzebania ubogacali rozmaitymi rytuałami, wykorzystując do tego charakterystyczne przedmioty, i przypisywali miejscu pochówku szczególne znaczenie. Wszystko to, a przede wszystkim wspólnota, w której żyli, miało pomóc „zmarłemu przekroczyć granicę, poza którą uzyskuje on wyrazisty status przodka”¹¹².

mówić własnym językiem” (tamże, s. 12). W greckiej religii państwowej jednostka odgrywa w kulcie rolę wyznaczoną jej przez państwo.

Pod koniec okresu archaicznego w starożytnej Grecji ukształtował się podział polityczny na mniejsze i większe *polis*, z których każda posiadała swój kult. Religia Greków była więc pewnego rodzaju politeistycznym zbiorem kultów lokalnych, które w pewnych aspektach różniły się między sobą także w dziedzinie wierzeń i zwyczajów dotyczących umierania i śmierci. „(...) w dziejach religii greckiej obserwujemy ciągły ruch, ewolucję, przyjmowanie nowych przedmiotów kultu, bóstw, obrzędów, ich łączenie się i przenikanie, rozmaite interpretowanie i wartościowanie: od najprymitywniejszych stadiów wczesnych wierzeń chtonicznych – kultu Ziemi i jej sił, po wysublimowane spekulacje teologiczne filozofów; (...) od wszystkich obowiązującego kultu państwowego po mistyczne wtajemniczenia niedostępne ogółowi” (J. Łanowski, *Chłopski filozof*, w: Hezjod, *Narodziny bogów (teogonia), Prace i dni, Tarcza*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 1999, s. 9).

Należy pamiętać, iż religia grecka przejawia się w słowie, rytuale i obrazie. „Każdy z nich to specyficzny język, który, mimo swego sprzężenia z dwoma pozostałymi, zaspokaja konkretne potrzeby i pełni samodzielną funkcję” (J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 31).

¹¹⁰ Mitologia w tym podrozdziale będzie rozumiana w inny sposób, niż rozumeli ją uczestnicy misterii czy też filozofowie, jako zbiór opowieści o pochodzeniu bogów i świata, tłumaczący zachodzące w świecie zjawiska, wskazujący człowiekowi jego miejsce w świecie.

¹¹¹ W. Stróżewski, *O doświadczeniu śmierci*, w: tenże, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 136.

¹¹² J. Bowker, *Sens śmierci*, dz. cyt., s. 31.

Intuicja egzystencji po śmierci w kulturze greckiej przed Homerem zasadzała się na kulcie przodków¹¹³. Grecy dostrzegali, iż ich bliscy, którzy doświadczyli śmierci, nie są już obecni fizycznie obok nich, ale ich częśćka na zawsze pozostaje w żyjących przez więzy krwi. Łączność z nimi nie została całkowicie zerwana. Ciała zmarłych były przygotowywane i składane na obrzeżach miejsc zamieszkania, co świadczyło o chęci odseparowania ich od żyjących, ale jednocześnie przebywania w ich sąsiedztwie.

Zarówno świadectwa archeologiczne, jak też przekaz mityczny świadczą na korzyść poglądu mówiącego, iż problematyka śmierci stanowiła trwałe wyposażenie minojskiego świata. Wiązała się zarówno z przełomowymi, jak też codziennymi doświadczeniami jej mieszkańców, a to oznacza, że stosunek Minojczyków do śmierci nie był przepełniony lękiem, ale przeciwnie, zmierzał do racjonalizacji jej fenomenu, oswojenia śmierci i wtopienia jej w codzienne doświadczenia¹¹⁴.

Za ideą „czegoś jeszcze” po śmierci przemawiają także rytuały związane z pochówkiem dzieci, które różniły się od pogrzebów dorosłych.

Dzieci wyposażane były znacznie częściej w biżuterię, naczynia o charakterze kultowym, tzw. butelki do karmienia, naczynia miniaturowe, terakoty przedstawiające zwierzęta lub kobiety ze wzniesionymi lub założonymi pod piersiami rękami. (...) Równie istotne jest miejsce pochówku. W okresie wczesnomykeńskim zwłok dzieci nie składano do grobów komorowych. Chowano je w grobach pojedynczych, głównie na terenie osad lub w ich bezpośredniej bliskości. Choć pochówki dzieci w osadach nie zanikły do końca istnienia kultury mykeńskiej, to jednak z czasem pojawiły się liczne zwłoki najmłodszych złożone wraz z dorosłymi na cmentarzyskach grobów komorowych¹¹⁵.

Można przypuszczać, iż dzieci nie doświadczyły, z racji wieku, rytów przejścia, stąd ich pochówek różnił się od tego, który przysługiwał pełnoprawnym obywatelom. Miał im zapewnić więcej bezpieczeństwa i ochrony ze strony żyjących po śmierci¹¹⁶.

¹¹³ Przez czasy przed Homerem rozumieć należy okres kultury egejskiej, a dokładniej cywilizację minojską i mykeńską, czyli okres od 2 tysiąclecia p.n.e. Zwyczaje religijne, a także związane z nimi zwyczaje grzebalne tego okresu opisał Bogdan Rutkowski w książce *Wyspy wiecznego szczęścia*, Wrocław 1975.

¹¹⁴ J. Wachowski, *Śmierć minojska*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. X, Wrocław 2006, s. 233.

¹¹⁵ K. Lewartowski, *Z badań nad mykeńskimi obyczajami grzebalnymi – stan dyscypliny*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. III, dz. cyt., s. 108–109.

¹¹⁶ Jak wyglądał pochówek tych osób? Poza możliwością określenia typologii grobowców nie ma zbyt wielu pewnych informacji dotyczących czynności poprzedzających umieszczenie w nich ciał. Nieliczne odkryte ozdoby na sarkofagach sugerują, iż zmarłego oplakiwały płaczki. Pogrzebowi najprawdopodobniej

Podsumowując, należy uznać, iż cywilizacje wczesnogreckie w większości uważały śmierć za koniec bytowania człowieka tu na ziemi. Dopuszczały jednak pewien sposób istnienia człowieka po obumarciu ciała, na co wskazywałyby kult dusz przodków. Zadanie psychopomposa można odczytać tutaj jako dbałość o rytuały okoł śmierci, szczególnie te dotyczące dzieci, a także podtrzymywanie pamięci o przodkach i wskazywanie na pewną jedność pomiędzy nimi i żyjącymi członkami wspólnoty. Jednakże, powołując się na wypowiedzi Erwina Rohdego¹¹⁷, należy podkreślić, iż kult dusz nie jest równoznaczny z wiarą w nieśmiertelność. Przejawy tego kultu widoczne są już na długo przed Homerem.

2.1.1.2. Śmierć jako wykluczenie życia

Gdy więc śmierć zaatakuje człowieka, to jego część śmiertelna, jak się wydaje, umiera, jego zaś część nieśmiertelna, cała i nietknięta, odchodzi i wycofuje się, ustępując miejsca śmierci¹¹⁸.

Platon

W świecie homeryckim¹¹⁹ mamy do czynienia z tendencją do podziału rzeczywistości na ludzką i boską. Światy te oddziela cienka granica śmierci i nieśmiertelności¹²⁰. Śmierć przynależy bowiem człowiekowi na mocy jego egzystencji i jest czymś naturalnym i oczywistym, tak samo jak nieśmiertelność jest cechą bogów. Bohaterowie dzieł Homera nie zastanawiają się, czym jest śmierć, gdyż oznacza ona po prostu koniec istnienia, jakże miłego każdemu Grekowi.

towarzyszyły ofiary ze zwierząt, a także rytuały z elementami akrobatyki. Przypuszcza się, że po dokonaniu pochówku urządzano libację i ucztę nad grobem.

W epoce minojskiej na Krecie miejscem pochówku zmarłych były jaskinie, które pełniły także funkcje użytkowe i rytualne. W XVI w. p.n.e. wraz z kulturą mykeńską i praktykowaniem pochówku w ziemi przyszedł nowy sposób obchodzenia się z ciałami zmarłych, mianowicie kremacja. Była ona stosowana powszechnie i skracała czas rozkładu ciała, a tym samym jego związek z tym pierwiastkiem człowieka, który może udać się w zaświaty dopiero po całkowitym oddzieleniu się od ciała. Jak widać, już od czasów kultury mykeńskiej zaczęto zwracać uwagę na taki element w człowieku, który mógłby ewentualnie egzystować w pewien sposób po śmierci ciała.

¹¹⁷ Zob. E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, dz. cyt.

¹¹⁸ Platon, *Fedon*, dz. cyt., s. 258–260.

¹¹⁹ A. Krokiewicz, *Kwestia homerycka*, w: tenże, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 177–183.

¹²⁰ Bogowie nazywani są *athanatoi*, czyli Nieśmiertelni. Ludzie natomiast *brotoi*, co charakteryzuje ich przemijalność oraz podatność na choroby i cierpienia. Zob. J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 54.

Życie i istnienie na ziemi jest dla nich rodzajem nadrzędnego dobra, które jest niezbędnym warunkiem osiągnięcia wszelkich dóbr poszczególnych. Zaś co do śmierci, stanu, jaki następuje po życiu, to nie ma najmniejszego niebezpieczeństwa, że weźmie się go za życie¹²¹.

Rozdzieleniu ulega także świat żywych i świat umarłych, do którego we wcześniejszych czasach zaliczano przodków. Koncepcja człowieka w dziełach Homera opiera się na dualistycznym podziale. Człowiek składa się z cielesnej powłoki i jej wątlęgo przedstawienia, które oddziela się od ciała w momencie śmierci. Odbicie to nazywa Homer *psyche*. Jest ona pewnego rodzaju sobowtórem człowieka, który ujawnia się we śnie, w momentach utraty świadomości, na przykład w ekstazie, czy w chwili śmierci, opuszczając ciało człowieka. W dwóch pierwszych przypadkach oddziela się od ciała tylko na pewien czas. Wyjątkiem jest moment śmierci, wraz z którym następuje całkowite jej odłączenie.

Co dzieje się z duszą po śmierci człowieka? Zmierza ona do krainy Hadesa i Persefony, skąd nie ma, według Homera, powrotu do krainy żyjących. Dusze zmarłych nie oddziałują na żyjących, zazwyczaj nie pojawiają się nawet w marzeniach sennych, tak więc nie ma podstawy, aby istniał ich kult.

Psyche jest czymś zwiewnym, przypominającym powietrze, „mającym związek z tchnieniem, objawiającym się w oddechu żywej istoty”¹²², jak pisze Rohde. Wydobywa się z martwego ciała człowieka przez usta lub zadaną w boju ranę. Jednakże przeczytać można, iż dusze w Hadesie mają zarysy, kształty, które wyróżniały dane osoby za życia. Dzięki temu są rozpoznawalne dla Odyseusza, który schodzi do Hadesu.

W XXIV księdze *Odysei*¹²³ jest mowa o konieczności istnienia przewodnika dla dusz schodzących do Hadesu. Homer przydziela tę rolę Hermesowi. Czemu ta funkcja jest dla poety aż tak istotna? Być może dlatego, że widzi Podziemie jako miejsce pesymistyczne, wręcz tragiczne. Tak opisuje tę wizję Rohde:

Tam na dole, w ponurym królestwie podziemnym dusze unoszą się w powietrzu, całkowicie nieświadome lub co najwyżej dysponując jakimś rodzajem przytłumionej, szczątkowej świadomości; są obdarzone nikłym, przypominającym świergot ptaków głosem, słabe i zobojętniałe: to oczywiście, jako że ciało, kości i ścięgna, a także przepona, siedziba ducha i wszelkich sił woli

¹²¹ E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, dz. cyt., s. 8.

¹²² Tamże, s. 9.

¹²³ Zob. Homer, *Odyseja*, przeł. J. Parandowski, Warszawa 1981, s. 343–357.

– wszystko to ostatecznie przypadło; było bowiem niegdyś zespolone z widzialnym sobowtorem psyche, który obecnie uległ zniszczeniu¹²⁴.

Dusze te nie są nieśmiertelne. Ich egzystencja daleka jest też od szczęśliwości i spokoju. Jest tak, gdyż świat podziemny¹²⁵, który nie znajduje się, według Homera, tak naprawdę pod ziemią, ale na północy, za wodami oceanu, jest lustrzanym odbiciem świata żyjących.

Na homeryckie poglądy na temat duszy wpływ miały niewątpliwie wcześniejsze legendy i poematy, a także takie ludowe tradycje, jak kult dusz. Ich ilustracją jest opisany w *Iliadzie*¹²⁶ pogrzeb Patroklosa, odprawiony z wszystkimi honorami przysługującymi księciu. Widać tu wpływ kultu oddawanego duszom. Gdyby bowiem dusza miała być tylko marnym sobowtorem człowieka¹²⁷, nie byłby jej potrzebny taki obrządek.

Jak możemy przeczytać w dziełach Homera, dusza udaje się w drogę do Podziemi zaraz po śmierci. Podróżuje drogą Taenarus, ale wejść do świata zmarłych może dopiero po zniszczeniu ciała i pod warunkiem, że jest zaopatrzona w stosowną zapłatę dla Charona, a sprzyjający jej Hermes doprowadzi ją do bram Hadesu. Dusza nie może wydostać się z krainy zmarłych (kilka wyjątków od tej reguły to postacie Odyseusza, Orfeusza czy Hermesa). „Nie docierają do niej żadne bodźce ze świata nadziemnego, ona sama zaś nie ma doń żadnego dostępu, nawet w myślach, bowiem jej procesy mentalne ustały, tak iż nie ma ona już żadnego pojęcia o życiu po drugiej stronie”¹²⁸.

W dziełach homeryckich zauważyć można także rytuał palenia zwłok. Istnieją dwie hipotezy na temat genezy tych czynności. Pierwsza mówi, iż jest to zwyczaj przejęty przez Greków od plemion prowadzących koczowniczy tryb życia. Chcieli oni, aby ich bliscy zmarli zaznali spokoju, dlatego palili ciała, a prochy zabierali ze sobą lub włożone do urny zakopywali w mogile. Drugim, bardziej prawdopodobnym powodem jest ludzki strach przed duszą człowieka, która mogła powrócić po śmierci ciała do świata żywych.

¹²⁴ E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, dz. cyt., s. 13.

¹²⁵ Opis Hadesu w pismach Homera nie jest jednoznaczny, jak i wiele innych istotnych elementów jego opowieści.

¹²⁶ Zob. Homer, *Iliada*, przeł. F.K. Dmochowski, Warszawa 2004, s. 419–445.

¹²⁷ „Homer uważał wieczną duszę ludzką za marną resztkę żywego człowieka, za jego ostatnie »tchnienie«, skazane na byt wiekuisty w tej postaci, jaka przysługiwała zmarłemu na krótki czas przed zgonem... Lecz tak być nie mogło pierwotnie! (...) według wszelkiego prawdopodobieństwa (...) greccy mieszkańcy Krety odróżniali w żywym człowieku duszę od ciała, że duszę cenili daleko wyżej niż ciało i dlatego uważali ją w przeciwieństwie do niego za nieśmiertelną, że Grecy przejęli ich wiarę w nieśmiertelność duszy, ceniąc jednak przede wszystkim cielesną sprawność żywego człowieka i nienawidząc śmierci jako takiej, zmienili z biegiem czasu pierwotną eschatologię kretańską (i mykeńską) i zmienili ją w ten sposób, iż nieśmiertelna dusza stała się po rozłączeniu z ciałem człowieka jego nikłym i żalnym cieniem” (A. Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, dz. cyt., s. 190–191).

¹²⁸ E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, dz. cyt., s. 23.

Miało to znaczenie także dla duszy zmarłego, aby nie błąkała się u wrót Hadesu, ale wraz z momentem oddzielenia od ciała i jego spalenia mogła wejść do świata zmarłych¹²⁹.

Przeciwieństwem Hadesu są Pola Elizejskie, inaczej nazywane Wyspami Szczęśliwych¹³⁰. Znajdują się na końcu ziemi i są kontynuacją szczęśliwego życia. Do krainy tej trafiają wybrańcy, jak mityczny Menelaos¹³¹. Zostają tam przeniesieni przez wiatr lub Harpie, unikając momentu śmierci. W ten sposób obdarzeni zostają przez bogów darem nie-śmierci, co nie oznacza nieśmiertelności. Nie posiadają i nie będą posiadać tej boskiej mocy i potęgi, danej bogom przez napój nieśmiertelności.

Śmierć, po której zmarły trafia do Hadesu, jest więc pełnym wykluczeniem życia, kresem posiadania sił witalnych i bycia w pełni władz zmysłowych i rozumowych. Po śmierci ciała zwykłego człowieka pozostaje z niego wyłącznie marny cień. Lęk przed takim ułomnym istnieniem wymagał stworzenia figury psychopomposa, który pod postacią Hermesa czy Charona odprowadzałby bezpiecznie pośmiertną formę człowieka do Hadesu.

2.1.1.3. Śmiertelność a nieśmiertelność – zbliżenie świata ludzkiego ze światem boskim

Jak już zostało wspomniane, pochówek warunkujący pobyt duszy w Hadesie był świętym obowiązkiem Greków. Jak można przeczytać na początku *Teogonii*, bogowie są określani jako „nieśmiertelnego ród święty zawsze żyjący”¹³². Skoro są nieśmiertelni, należy zadać pytanie: jak pojawiła się śmierć na świecie? Hezjod tłumaczy, że „noc urodziła wstrętną Śmierć Nagłą i Kerę czarną, także Śmierć-Thanatosa i Sen, i ród Marzeń Sennych – z nikim łoża nie dzieląc, zrodziła ich Noc ponura”¹³³. Upersonifikowane zjawisko śmierci, łączone ze snem, umieszczone jest w sensie przestrzennym w Hadesie, krainie bóstwa o tym samym imieniu, i jego małżonki, Persefony. Bram do tego miejsca pilnuje straszliwy pies, który nie wypuszcza zeń nikogo. Najgłębszym zakamarkiem świata podziemnego jest Tartar¹³⁴, oddalony od ziemi o tyle,

¹²⁹ Zob. Homer, *Iliada*, dz. cyt., s. 421.

¹³⁰ Wyspy Szczęśliwych (łac. *Insulae Fortunatae*) – w mitologii greckiej i rzymskiej wyspa sytuowana na Atlantyku, gdzie panowało wieczne szczęście. Często utożsamiana z Krainą Feaków. Por. *Zaświaty i krainy mityczne*, red. M. Sacha-Piekło, Kraków 1999.

¹³¹ Zob. Homer, *Odyseja*, dz. cyt., s. 70–91.

¹³² Hezjod, *Teogonia*, w: tenże, *Narodziny bogów (teogonia), Prace i dni, Tarcza*, dz. cyt., s. 33.

¹³³ Tamże, s. 38.

¹³⁴ Tartar – najbardziej mroczna i budząca lęk część Hadesu; panuje tam ciemność i duchota, jest siedzibą Nocy; w tej części lądowali przestępcy i ci, którzy sprzeciwiali się bogom; nad krainą słychać było unoszące się jęki. Por. *Zaświaty i krainy mityczne*, dz. cyt.

że „przez dziewięć nocy i dni kowadło spiżowe z ziemi lecąc, w dziesiątym dotarłoby w głąb Tartaru”¹³⁵. Opisany jako miejsce ponure, niedostępne, jest siedzibą Tytanów. Wydaje się, iż odległy, pełny grozy i napawający lękiem charakter Hadesu to wystarczające usprawiedliwienie dla potrzeby istnienia przewodnika dusz, który wskazywałby duszom drogę i dodawał otuchy.

W tekstach Hezjoda, wraz z powolnym kształtowaniem się wierzeń w konkretne bóstwa, następuje zbliżanie się do siebie odległego świata zmarłych i świata ludzi. W epoce pohomeryckiej do głosu dochodzi lokalny kult bóstw chtonicznych, co jest niezwykle istotne, ponieważ:

Kraina bogów chtonicznych oraz kraina duchów i dusz wydają się znajdować niedaleko od siebie. W niektórych miejscach pokazywano „plutonia” czyli miejsca, w których znajdowały się bezpośrednie zejścia do Podziemia, a także „psychopompejony”, czyli skalne szczeliny, przez które, jak wierzono, dusze zmarłych wydostają się na świat. W Atenach skalna szczelina na zboczach Areopagu uchodziła za siedzibę bogów podziemnych¹³⁶.

Jak można zauważyć, to połączenie dawało poczucie bliskości niedostępnego dotychczas świata zmarłych, względem którego żyjący Grek miał pewne obowiązki. Jednym z nich jest pochówek umarłych. Innym – obchodzenie świąt ku czci zmarłych i ku czci bóstw chtonicznych.

Pogrzeb jest niezbędną czynnością, która musi zostać dopełniona przez żyjących bez względu na okoliczności. Dowodem nieprzejeđnane stanowisko, jakie zajmuje Antygona w sprawie pogrzebu swego brata.

ANTYGONA

Patrz, byś wspomogła i poparła siostrę.

ISMENA

W jakimże dziele? Dokąd myśl twa mierzy?

ANTYGONA

Ze mną masz zwłoki opatrzeć braterskie.

ISMENA

Więc ty zamierzasz grzebać wbrew zakazom?

ANTYGONA

Tak! brata mego, a dodam... i twego;

Bo wiarołomstwem nie myślę się kalać.

¹³⁵ Hezjod, *Teogonia*, dz. cyt., s. 51.

¹³⁶ E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, dz. cyt., s. 121.

ISMENA

Niczym dla ciebie więc zakaz Kreona?

ANTYGONA

Niczym, on nie ma nad moimi prawa¹³⁷.

Jak widać, Antygona przeciwstawia się rozkazowi tyrana Kreona i opowiada się po stronie praw boskich. Pełni tutaj jedną z funkcji psychopomposa, którą jest dopilnowanie godnego pochówku zmarłego.

W Atenach okresu klasycznego panował zwyczaj oddawania czci poległym za ojczyznę. Opisuje go Tukidydes w *Wojnie peloponeskiej*¹³⁸. Pogrzeb w tym przypadku miał dwa wymiary. Część obrzędów była podkreśleniem żałoby przeżywanej przez najbliższych, a finalne czynności wskazywały na społeczną wartość wydarzenia. Na stelach nagrobnych, których tworzenie i ozdabianie stało się popularne od końca V wieku p.n.e., poświęconych walczącym i poległym dla ojczyzny, wymienia się kolejno ich imiona na znak szacunku. Oprócz charakteru politycznego gest ten ma również wydźwięk religijny. Powszechne są przypadki ubóstwienia takich bohaterów, czyli zaliczenia ich do grona nieśmiertelnych.

Diametralnie różnym przypadkiem jest podejście społeczeństwa do zmarłych przestępców. Rohde zauważa:

Z drugiej strony ciała straconych przestępców wrzuca się bez pogrzebu do wspólnego grobu, zaś zdrajcom ojczyzny i złodziejom świątynnym państwo odmawia pochówku w ojczystej ziemi, co jest jedną z najsurowszych kar: bowiem nawet jeśli wygnaniec zostanie pochowany na obczyźnie, jego dusza pozbawiona jest stałej opieki, jaką w ramach kultu duszy mogliby zapewnić jej tylko członkowie najbliższej rodziny zmarłego w ojczyźnie i tylko w miejscu, w którym spoczywają jego doczesne szczątki¹³⁹.

Czynności związane z pochówkiem wyglądały podobnie do tych z wcześniejszego okresu. „Zwłoki, którym najbliższy krewny zamknął dłońmi oczy i usta, są myte i namaszczone przez należące do rodziny kobiety, ubierane w czyste szaty, układane na znajdujących się wewnątrz domu marach i wystawiane na widok publiczny”¹⁴⁰. Czasem posypywano miejsce, na którym kładziono zmarłego, ziołami o charakterze apotropaicznym, czyli odpędzającymi złe duchy. Zwłoki zwykło się

¹³⁷ Sofokles, *Antygona*, w: tenże, *Tragedie*, przeł. K. Morawski, Warszawa 1969, s. 102–103.

¹³⁸ Zob. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Wrocław 1991, s. 135.

¹³⁹ E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, dz. cyt., s. 123.

¹⁴⁰ Tamże.

układać na pędach winorośli. Przy wejściu do pomieszczenia, w którym spoczywało ciało, umieszczano zbiornik z wodą do obmycia. „Przymocowane do drzwi wejściowych gałęzie cyprysu informowały przechodzących w pobliżu ludzi, że w środku znajdują się zwłoki”¹⁴¹. Zmarłego zwykło się opłakiwać, czemu miała służyć między innymi instytucja zawodowych płaczek. We wcześniejszej tradycji lamentowi towarzyszyło rozdzieranie szat, posypywanie głów popiołem, wrywanie włosów, czego zabronił w swym ustawodawstwie Solon. Zazwyczaj ciało zmarłego wystawiane było na marach tylko przez jeden dzień. Trzeciego dnia wynoszono je z domu i kierowano się w uformowanym orszaku na cmentarz znajdujący się poza miastem, będący osobnym „miastem umarłych”, nekropolią.

Ciało palono, a następnie grzebano kości. Była to najczęstsza forma pochówku, która umożliwiała oddzielenie *psyche*.

Uwolniona dusza pozostaje w pobliżu szczątków ciała, w którym niegdyś zamieszkiwała. To właśnie dla jej pożytku i zadowolenia do grobu wkładano – choć już nie wszystkie należące do zmarłego przedmioty (jak robiono to zapewne wcześniej) – wiele różnego rodzaju naczyń i sprzętów, które ponownie ujrzaly światło dzienne dzięki wykopaliskom archeologicznym. Grecy nie sądzili jednak, iż życie duszy w mrocznej krainie cieni może trwać wiecznie¹⁴².

Po zakończonej ceremonii pochówku ucztowano i pito na grobach zmarłych.

Po powrocie z pogrzebu członkowie rodziny zmarłego, po dokonaniu rytualnego oczyszczenia i przybraniu głów wieńcami (do tej pory żałobnicy powstrzymywali się od wieńczenia głów), gromadzili się na stypie. Także ona stanowiła ważny element kultu duszy. Wierzono, że dusza zmarłego jest obecna podczas uczty, a nawet że jest jej gospodarzem; z obawy przed tym niewidzialnym uczestnikiem spotkania wykształcił się zwyczaj wychwalania zmarłego i mówienia o nim jedynie jak najlepszych rzeczy. Trzeciego i dziewiątego dnia po pogrzebie na grobie zmarłego urządzano ucztę przeznaczoną już wyłącznie dla niego samego. Wszystko wskazuje na to, że według dawnego zwyczaju dziewiątego dnia kończył się okres żałoby po zmarłym¹⁴³.

W niektórych *polis*, na przykład w Atenach, trzydziestego dnia miesiąca obchodzono święto zmarłych, podczas którego składano ofiary bogini Hekate, a co roku, w dniu urodzin zmarłego, świętowano jego pamięć, urządzając ucztę. Święta zmarłych

¹⁴¹ Tamże, s. 124.

¹⁴² Tamże, s. 127.

¹⁴³ Tamże, s. 129.

były znane i powszechnie obchodzone na terenie Grecji. W wielu przypadkach różniły się od tych poświęconych bogom, a związane były z kultem herosów.

Cześć oddawana zmarłym była zazwyczaj oddzielana od kultu bóstw. Wyjątkiem były Anthesteria, które oprócz święta zmarłych były także uroczystością poświęconą Dionizosowi, a sprawowano je w jego świątyni *en limnais*, na obrzeżach Aten. Łatwo skojarzyć związek Dionizosa z krainą umarłych. Święto miało trwać trzy dni, z których dwa pierwsze poświęcone były bóstwu, a trzeci był uroczystością zmarłych i kojarzonego z nimi psychopomposa, czyli Hermesa¹⁴⁴, jako bóstwa pogranicza.

W wiekach po Homerze, wraz z postępowaniem cywilizacyjnym, kult duszy stawał się coraz łagodniejszy. Wcześniejszy dystans między żyjącymi a zmarłymi uległ skróceniu. Wciąż darzyło się dusze szacunkiem i składało ofiary płynne i ze zwierząt, ale nastąpiła pewna zmiana. Dusze odległe, które po zejściu do Hadesu nie miały nic wspólnego ze światem żywych, stały się teraz zależne od ludzi i sprawowanego przez ich bliskich na ziemi kultu ku ich czci.

Wiara, w której zakorzeniony jest ów kult, jest całkowicie różna od prezentowanych w poematach homeryckich koncepcji, według których dusze zmarłych, skazane na pobyt w odległym królestwie Hadesa, pozbawione są na zawsze wszelkiej opieki i troski ze strony żyjących; całkowicie różna także od wiary głoszonej uczestnikom misteriiów¹⁴⁵.

W kultach misteryjnych bowiem dusza w zaświatach pokutowała za swoje czyny za życia. Pamiętać jednak należy, że nadal wierzono, że niektóre z dusz mogą być niebezpieczne dla swoich bliskich żyjących. Mogło to wynikać z tragiczności ich losu za życia i podczas umierania. W tym przypadku psychopompos nie tylko prowadził duszę człowieka do krainy cieni, ale także w dalszej kolejności musiał pilnować, żeby dusze miały kontakt z bliskimi pozostającymi w świecie żyjących, a służyć temu miały święta obchodzone ku czci zmarłych.

Kult przodków był świadectwem tego, iż śmierć nie jest zupełnym końcem egzystencji. Jaka ta egzystencja miałaby jednak być? Homer skłania się ku tezie, iż była

¹⁴⁴ Trzeci więc dzień był poświęcony Hermesowi chthonicznemu. Zostawiano wówczas dla niego pokarm w garnkach (stąd jego nazwa – *Chytroi*). Dzień ten był także dniem nieczystym, który nawiedzały złe duchy i moce, kojarzone z kerami, duchami zmarłych uważanymi za zagrażające żyjącym. Ludzie stosowali więc różne praktyki apotropaiczne, aby ochronić się przed ich działaniem.

¹⁴⁵ E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, dz. cyt., s. 136.

ona odmienna od ziemskiej, pozbawiona wszystkiego, co daje szczęście i zadowolenie. Koncepcję tę zdaje się łagodzić Hezjod, który upatruje w duszy pewnego pokrewieństwa ze światem bogów, przypisując jej część wieczności. Poglądom tym towarzyszyła przez wieki postać psychopomposa, który podkreślając potrzebę relacji międzyludzkich we wspólnocie również po śmierci jej członków, dbając o pochówki czy pilnując odprawienia rytuałów okołosmiertnych i świąt ku czci zmarłych, stanowił stojący na pograniczu światów element łączący żywych i umarłych, a także świat ludzki ze światem boskim.

2.1.2. Śmierć jako skutek przeznaczenia czy tragiczności świata?

Inną charakterystyczną cechą okresu klasycznego w dziejach starożytnej Grecji w kwestii poglądów dotyczących śmierci i roli, jaką odgrywał w nich psychopompos, oprócz zmian w pochówku oraz formie i stylu uroczystości ku czci zmarłych, a także popularności, jaką zyskiwały misteria, był teatr. Stał się on dla Greków częścią życia społecznego i politycznego. Wystawianie sztuk towarzyszyło ważniejszym wydarzeniom i świętom obchodzonym w greckich *polis*.

„Teatr od początku swego istnienia stanowił ważny element życia społecznego, politycznego i religijnego. Mniej był sztuką w rozumieniu współczesnym, a bardziej wyrazem tożsamości tworzącej go wspólnoty – tożsamości zarówno społecznej i politycznej, jak też religijnej”¹⁴⁶. Rozwój teatru greckiego przypadł na okres obejmujący w Grecji przejście od kultury ustnej do piśmiennej. Tradycja teatralna i pogrzebowa przenikały się nawzajem, a punktem wspólnym był dla nich kult Dionizosa.

Zarówno w tragedii, jak i w obrzędach pogrzebowych istotny był ich uroczysty charakter. Wydarzenia te były momentami scalającymi członków każdej wspólnoty. Dana społeczność była niezmiernie ważna dla zmarłego, gdyż to właśnie ona, czy to pod postacią chóru, czy orszaku żałobników, wcielała się w rolę psychopomposa, umożliwiając tym samym duszy zmarłego bezpieczną podróż w zaświaty.

Twórcy teatru greckiego zauważali, iż „świadomość konieczności umierania leży u podstaw jednego z najstarszych pojęć religii greckiej, u podstaw pojęcia Mojry”¹⁴⁷, czyli przeznaczenia. Zarówno życie, jak i śmierć człowieka, a także przypisana bogom nieśmiertelność, podlegały powszechnemu prawu kosmicznemu, które reprezentowały

¹⁴⁶ M. Kocur, *Teatr antycznej Grecji*, Wrocław 2001, s. XVIII.

¹⁴⁷ I. Dąbska, *Zagadnienia śmierci w religii i sztuce greckiej*, „Filomata” 1962, z. 154, s. 270.

Mojry (Prządki) lub fatum. Bogowie nie dość, że nie byli na tyle potężni, aby rządzić światem, utrzymując go w harmonii, to jeszcze w swych upodobaniach i nałogach byli do złudzenia podobni ludziom. I byłiby też pewnie podlegali prawu nieubłaganej śmierci, gdyby nie to, że pili napój zapobiegający starzeniu się i rozkładowi materii – ambrozię.

Harmonijna egzystencja była celem świata.

Odejście od porządku wyznaczonego przez niewidzialną harmonię rodziło sytuacje i dylematy, których rozwiązanie dodatkowo zaburzało równowagę i siało zamęt. Powrót do harmonii możliwy był tylko przez skorygowanie tych odstępstw. Bogowie i śmiertelnicy muszą pozostać związani siatką relacji, których nie wolno naruszyć, łączących jednostki z jednostkami, rodziny z rodzinami, grupy rodowe z grupami rodowymi i państwa z państwami. Gdy siatka tych powiązań uległa rozerwaniu, powstała dysharmonia¹⁴⁸.

Wówczas rodził się dylemat, prowadzący do cierpienia lub śmierci, doskonale nadając się przez to na temat przewodni dla tragedii greckich. Sztuki te przedstawiają opowiedziane w mitach losy śmiertelników, których życie znajduje się w fazie schyłkowej, jest bliskie śmierci przez konflikt z fatum. Rola psychopomposa polegała więc na pilnowaniu harmonii, która, jak zostało pokrótce opisane, była niezbędna do utrzymania świata i panujących w nim relacji we względnym porządku, a tym samym szczęściu.

Oprócz głównych bohaterów istotną rolę w tragediach odgrywał chór. Pełnił on funkcję analogiczną do płaczek, gdyż opiewał losy bohatera i rozpamiętywał jego życie. „W tej szczególnej pozycji chóru odbijał się jego żałobny rodowód. Orszak pogrzebowy odprowadzający zmarłego w miejsce ostatecznego spoczynku – tak samo jak tragiczny chór – stał na granicy dwóch światów: żywych i umarłych”¹⁴⁹. Chór, podobnie jak żałobnicy, sprawował funkcję psychopomposa, który towarzyszy zmarłemu w drodze w zaświaty.

W greckich tragediach okresu klasycznego ważną rolę odgrywał motyw śmierci, a także możliwość komunikowania się przedstawicieli świata żywych ze światem umarłych. „Ajschylos nadaje niezwykłą siłę dramatyczną tej wierze, czy wręcz temu przekonaniu, że komunikowanie się ze zmarłymi nie jest zupełnie niemożliwe”¹⁵⁰. Świadczą o tym jego tragedie, między innymi *Ofiarnice*. Prześledzić w nich można

¹⁴⁸ K. McLeish, *Arystoteles: poetyka Arystotelesa*, przeł. J. Hołówka, Warszawa 1997, s. 38–39.

¹⁴⁹ J. Wachowski, *Tragedia grecka jako forma żałobna*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. V, dz. cyt., s. 300.

¹⁵⁰ L.B. Zaidman, *Grecy i ich bogowie*, przeł. B. Spieralska, Warszawa 2008, s. 121.

modlitwę Elektry skierowaną do przewodnika dusz i mediatora pomiędzy dwoma rzeczywistościami. Oto jej inwokacja:

Wielki pomiędzy światłem a mrokiem heroldzie,
bądź heroldem i dla mnie, Hermesie podziemny!¹⁵¹

Elektra prosi psychopomposa, aby jej modlitwa została usłyszana przez bóstwa i jej ojca Agamemnona, a w konsekwencji jej prośba została spełniona. Składa ofiarę i libację dla zmarłych. Wydaje się, że jej modlitwy zostają wysłuchane, gdyż zjawia się Orestes, jej brat. Jako syn zamordowanego, według prawa religijnego musi on pomścić tragiczną śmierć ojca. On również, w pewnym sensie, pełni funkcję psychopomposa, gdyż mszcząc ojca, umożliwia jego duszy spokojną podróż w zaświaty.

Zabójstwu matki ma towarzyszyć Hermes:

CHÓR
(...) czas, by Hermes podziemny, sam Hermes, we mgłach
królujący i mrokach, nawiedził ten dom
i śmiertelnym przewodził zapasom!¹⁵²

Fakt ten świadczy o bliskości świata żywych i umarłych, a także tworzeniu się sieci wzajemnych relacji między nimi.

Kolejny, obecny także w tym miejscu, przykład funkcji przewodnika dusz to dopilnowanie pochówku. W *Antygonie* tytułowa bohaterka, sprzeciwiając się prawom państwowym, postanawia pochować ciało brata. Podążając za boskimi prawami, z własnej woli wciela się w rolę psychopomposa, przeprowadzając duszę Polinejkesa do krainy umarłych¹⁵³.

Świat jest tragiczny i tragiczne jest wpisane weń zjawisko śmierci. To pogląd starożytnych dramaturgów, ale i stanowisko współczesnego myśliciela Władysława Tatarkiewicza. Tragizm to cecha istotowa całego świata i życia jednostkowego człowieka.

(...) tragizm jest losem nie tylko poszczególnych ludzi, lecz leży w samej egzystencji ludzkiej. Życie, póki trwa, jest gorsze lub lepsze; dla jednych gorsze,

¹⁵¹ Ajschylos, *Ofiarnice*, w: tenże, *Tragedie*, przeł. S. Srebrny, Warszawa 1954, s. 398.

¹⁵² Tamże, s. 423.

¹⁵³ „Zaczyna jęczeć i przekleństwa miotać / Na tych, co brata obnażyli ciało. / I wnet przynosi garść suchego piasku, / A potem z wiadra, co dźwiga na głowie, / Potrójnym płynem martwe skrapia zwłoki” (Sofokles, *Antyгона*, dz. cyt., s. 117).

dla drugich lepsze, tylko dla niektórych staje się osobistą tragedią. Ale w ogół ludzi trafia tragedia wspólna, powszechna. Polega ona na tym, że życie się – kończy. Człowiek jest przywiązany do swego istnienia, a wie, że czeka go śmierć. Odpowiada to samej definicji tragedii: nie ma wyjścia dla tego, kto żyje – musi umrzeć¹⁵⁴.

Czy znajdzie się tutaj miejsce dla psychopomposa? Wydaje się, iż w taką rolę wciela się filozof. Przez swoje nauczanie ukazuje on człowiekowi, stojącemu w obliczu tragiczności losu, nadzieję, pomaga przewyciężyć lęk i zaakceptować swoją sytuację.

Przykładem takiego myśliciela jest Sokrates. Uważał on, że tym, co określa człowieka, jest jego dusza. Można to stwierdzenie wyrazić jeszcze prościej: człowiek jest duszą. Należy się więc troszczyć o duszę tak, „aby była jak najlepsza”¹⁵⁵. Filozof był człowiekiem bardzo religijnym. Nie zgadzał się jednak z poglądami państwowymi, w których bogowie byli antropomorfizowani. Za odmienne zdanie przyszło mu zapłacić słoną cenę. Ostatnie godziny życia Sokratesa zostały opisane przez jego ucznia Platona w dialogu *Fedon*. W roku 399 p.n.e. został on oskarżony przez Meletosa i innych obywateli Aten o bezbożność, o deprawowanie młodzieży i szerzenie fermentu w nastrojach obywatelskich. Sąd został wydany na podstawie głosowania. Karą była śmierć o zachodzie słońca przez wypicie trucizny.

Sokrates odchodził w spokoju, gdyż według niego w śmierci nie powinno być nic tragicznego, a wręcz zgoda na to, co ma nastąpić¹⁵⁶. Według niego każdy człowiek, a zwłaszcza filozof, nie powinien się bać śmierci, lecz przyjmować ją z ulgą. Dla Sokratesa dyskusje filozoficzne mają ważny cel – uwolnienie od lęku przed śmiercią. Chce on udowodnić, że filozofowi nie godzi się śmierci obawiać, co więcej, że jest sprzecznością filozoficzny sposób bycia i strach przed śmiercią. Filozof nie powinien

¹⁵⁴ W. Tatarkiewicz, *Tragedie i tragizm*, w: Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, *O tragedii i tragiczności*, przeł. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, Kraków 1976, s. 20–21.

¹⁵⁵ Platon, *Obrona Sokratesa*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1988, XVII 30B.

¹⁵⁶ „A zastanówmy się nad tym, jak wielka jest nadzieja, że to coś dobrego. Otóż jednym z dwóch jest śmierć. Bo albo tam niejako nic nie ma i człowiek po śmierci nawet wrażeń żadnych nie odbiera od niczego, albo jest to, jak mówią, przeobrażenie jakieś i przeprowadzka duszy stąd na inne miejsce. Jeśli to brak wrażeń, jeśli to coś jak sen, kiedy ktoś śpiąc – nawet widziadeł sennych nie ogląda żadnych, toż przedziwnym zyskiem byłaby śmierć. Bo zdaje mi się, że gdyby ktoś miał wybrać w myśli taką noc, w której tak twardo zasnął, że nawet mu się nic nie śniło, i inne noce, i dni własnego życia miał z nią zestawić i zastanowiwszy się powiedzieć, ile też dni i nocy przeżył lepiej i przyjemniej od tamtej, to myślę, że nie jakiś prywatny człowiek, ale nawet Wielki Król znalazłby, że na palcach policzyć by je można w porównaniu do tamtych dni i nocy.

Więc jeżeli śmierć jest czymś w tym rodzaju, to ja ją mam za czysty zysk. Toż wtedy cały czas nie wydaje się ani odrobinę dłuższy niż jedna noc. Jeżeli zaś śmierć to niby przesiedlenie się duszy stąd na inne miejsce i jeżeli to prawda, co mówią, że tam są wszyscy umarli, to jakież może być większe dobro ponad nią, sędziowie!” (Platon, *Obrona Sokratesa*, dz. cyt., XXXII 40D-E).

spodziewać się po śmierci niczego złego, bo jest ona realizacją tego, do czego on dąży – a dąży do poznania prawdy, tej zaś nie będzie mu dane oglądać tak długo, jak długo będzie związany z tym, co śmiertelne¹⁵⁷.

Paul Kramer komentuje ten pogląd, podkreślając jednocześnie potrzebę pomocy psychopomposa:

Podobnie jak ma to miejsce w innych kulturach, także i Sokrates przedstawia tu własny pogląd na to, co właściwie dzieje się z duszą po śmierci. Gdy ktoś umiera, strzegący go duch przychodzi po niego, aby doprowadzić duszę na miejsce, gdzie musi ona stanąć przed sądem, by następnie przejść do królestwa Hadesa. Przewodnik taki jest absolutnie niezbędny, gdyż po drodze dusza napotyka wiele przeszkód¹⁵⁸.

Opozycja człowiek–bóg zasadza się na wizji przepaści między tymi dwoma światami, z których boski jest nieśmiertelny, a ludzki nietrwały i śmiertelny. Według Greków epoki klasycznej śmierć jest kresem egzystencji człowieka. Sokrates uważa jednak, iż po śmierci dusza i w pewien sposób także rozum istnieją nadal. Człowiek filozofujący ma możliwość uzyskania po śmierci poznania, którego nie dostąpił za życia, co powinno być dla niego pocieszeniem i wynagrodzeniem za poniesione cierpienia.

Dwa tysiąclecia później za sprawą Maxa Schelera tragiczność nabiera charakteru etycznego. Według niego cechuje ona sytuację, z której człowiek nie znajdzie dobrego wyjścia. Tragizm jest ściśle związany ze światem wartości i wolnością człowieka, przychodzi do niego z zewnątrz. Można go zaobserwować w świecie, gdy wartość wysoka niszczy inną wysoką wartość. Działanie to jest dokonywane przez wartości pozytywne na innych wartościach pozytywnych. Tragiczność tego zjawiska wywołuje smutek i przygnębienie. Jest pewnego rodzaju koniecznością, która stoi ponad wolnością człowieka, poza jego wyborem. „Tragiczna konieczność jest więc przede wszystkim nieuniknionością i nieuchronnością, opartą na istocie czynników świata i na płynących z ich istoty związkach między nimi”¹⁵⁹. Tragiczność pojawia się tam, gdzie pomimo wypełnienia obowiązków i dopilnowania wszystkich warunków zdarza się nieszczęście.

W tragedii greckiej tragizm wynikał z konfliktu między wolnością człowieka a przeznaczeniem z góry podyktowanym przez fatum. U Schelera wynika z braku

¹⁵⁷ S. Drogoś, *Człowiek w obliczu śmierci*, Toruń 2001, s. 35–36.

¹⁵⁸ K.P. Kramer, *Śmierć w różnych religiach świata*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2007, s. 177.

¹⁵⁹ M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, przeł. R. Ingarden, w: Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, *O tragedii i tragiczności*, dz. cyt., s. 81.

możliwości dokonania wyboru między dwoma równorzędnymi wartościami. Jednak w obu przypadkach tragizm, tak jak śmierć, przychodzi z zewnątrz.

Ludzie płaczą nad śmiercią innych raczej niż nad własną; niemniej to ona, ta własna śmierć, ciąży nad ich życiem. Śmierć innych bywa nieszczęściem, śmierć własna jest tragedią. Na tragedię tę składa się lęk przed końcem, przed nicością czy przed nieznanym, przywiązanie do znanego¹⁶⁰.

W pewien sposób wolni od tragedii są ci ludzie, którzy wierzą w lepszą i szczęśliwszą egzystencję po śmierci, czy to w sensie filozoficznym, czy religijnym.

Według starożytnych Greków przeznaczenia nie dało się oszukać. Świadomość konieczności śmierci była czymś naturalnym dla każdego człowieka. Psychopompos w tym przeznaczeniu także uczestniczył. Jego rolą było między innymi utrzymanie harmonii świata i relacji w nim panujących, towarzyszenie w ostatnim pożegnaniu zmarłego, pochówek czy też pośredniczenie w kontaktach między rzeczywistością ludzką i boską.

W tragiczności losu ludzkiego ważną rolę jako psychopompos ma do odegrania filozof, który, jak widać na przykładzie Sokratesa, doprowadza ludzi do prawdy i daje im nadzieję. Poglądy Schelera i te zreferowane przez Tatarkiewicza ukazują przejście od mitologii do filozofii w rozumieniu tragedii i związanej z nią tragiczności w kontekście śmierci. Temat ten w przyszłości rozwinie między innymi Józef Tischner w swojej filozofii dramatu i koncepcji śmierci.

2.1.3. Śmierć w misteriach i filozofii

Obok ważnej roli tragedii istotnym zjawiskiem obecnym w starożytnej Grecji były wspólnoty misteryjne i szkoły filozoficzne. W sferze kulturowej i religijnej obok oficjalnej religii państwowej poszczególnych *polis*, w ich wnętrzu, rozwijały się ruchy misteryjne, które stawiały na indywidualizm każdego człowieka. Zmianie podlega w ich również podejście do śmierci, a także rola i charakter psychopomposa. O kolejny krok

¹⁶⁰ W. Tatarkiewicz, *Tragedie i tragizm*, w: Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, *O tragedii i tragiczności*, dz. cyt., s. 21.

dalej idzie filozofia, która oddzielając *logos* od *mythos*, wprowadza do rozważań o śmierci element racjonalny.

Zarówno w misteriach, jak i nurtach filozoficznych kształtują się pojęcia z zakresu metafizyki, antropologii i etyki, a także reguły specjalnego stylu życia, których celem jest ukazanie możliwości szczęśliwej egzystencji po śmierci.

2.1.3.1. Odkrywanie pokrewieństwa ze światem bogów jako klucz do nieśmiertelności

Misterium to sfera tego, co niewyjaśnione.

Rudolf Otto

*(...) primavera genera una nuova vita,
ma nelle cui profondità si occultano forse segrete di cui l'uomo ha paura.
Il segreto della vita è diventato il segreto della religione¹⁶¹.*

Otto Kern

Misteryjny¹⁶² to termin, który w religii starożytnej Grecji, a potem Rzymu odnosił się do kultów misteryjnych. Początkowo był stosowany tylko przy określaniu obrzędów eleuzyńskich, później używano go także na określenie rytuałów orfickich czy

¹⁶¹ „Wiosna rodzi nowe życie, w którego głębokości kryją się sekretne moce, których człowiek się obawia. Sekret życia stał się sekretem religii” (zob. O. Kern, *I misteri greci dell'età classica*, trad. F. Guglielmino, Catania 1931, s. 15).

¹⁶² Termin „misterium” pochodzi od *mysterion*, co oznacza „rytuał inicjacyjny”, „tajemniczy obrzęd”, którego mogą dostąpić tylko wybrani, nazywani mystami (*mystes* – osoba wtajemniczona, dopuszczana do obrzędów). Wyraz *mysterion* pochodzi od *myo*, co oznacza „zamykać się” lub „zamykać oczy”. Zamknięte oczy są więc symbolem, ale i rzeczywistością misteriów, uwarunkowaną ich ezoterycznym charakterem. „W związku z kultami o podobnej treści mogły, rzecz jasna, istnieć różne stopnie tajemnicy. W samym języku greckim funkcjonuje zróżnicowanie między *arreton*, niewypowiadaną tajemnicą, i *aporreton*, tym, co utrzymywane jest w sekrecie pod sankcją milczenia. Dopuszczani do misteriów, nawet do *arreton*, prawdziwego sekretu, mogli pierwotnie stanowić całą wspólnotę, plemię lub gminę. *Arreton* było ze swej istoty czymś niewysławianym” (K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, przeł. I. Kania, Kraków 2004, s. 57). Również w Ewangelii św. Marka („I mówił im: Wam powierza się tajemnicę królestwa, innym zaś, którzy nie są z wami, podaje się wszystko w przypowieściach”, Mk 4, 11) i listach św. Pawła poruszana jest kwestia misterium jako tajemnicy. W chrześcijaństwie II i III wieku terminu „misterium” zaczęto używać już nie tylko na określenie tajemnicy, ale jako nazwy obrzędów wtajemniczenia. „(...) misteria są ceremoniami inicjacyjnymi, kultami, w których dopuszczenie do uczestnictwa uzależnione jest od pewnych rytuałów, spełnianych na osobie inicjowanego. Konieczność dochowania tajemnicy i w większości przypadków nocna pora obrzędów są składnikami tych zamkniętych spotkań” (W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001, s. 46).

tych związanych z kultem Dionizosa. Misteria w świecie starożytnym stały się interesującą alternatywą dla kultu sprawowanego oficjalnie.

W starożytnym świecie misteria nie były niczym obligatoryjnym i nieuniknionym; dochodził w nich do głosu element osobistego wyboru, indywidualnej decyzji. Wtajemniczenie nie było w sposób konieczny związane z przynależnością do określonego rodu czy rodziny¹⁶³.

Biorąc udział w obrzędach misteryjnych, adept musiał być świadomy odpowiedzialności, jaka się z tym faktem wiązała, bowiem przez doświadczenie rzeczywistości *sacrum* jego umysł dostępował głębokiej przemiany, a także raz na zawsze osiągał pewność szczęśliwego życia po śmierci.

Gdzie sprawowano misteria? Za czasów Homera sanktuaria były domami bożymi. Poświęcone danemu bóstwu lub bóstwom, których posągi stały w ich centralnych miejscach, służyły za przybytek, gdzie składano im ofiary. W kultach misteryjnych świątynia przestała odgrywać tak znaczącą rolę. Była usuwana poza granice *polis*, tak jak sanktuarium Dionizosa, lub też została całkowicie wyeliminowana, jak w przypadku kultu orfickiego. Obrzędy często sprawowane były pod gołym niebem, w gajach oliwnych lub innych odosobnionych miejscach.

Podstawą misteriiów była opowieść, mit opisujący losy bóstwa, ku którego czci odprawiane były misteria. Nie zawsze cały mit był powszechnie znany. Mogło się zdarzyć, iż niektóre wątki były wyjaśniane tylko wtajemniczonym pod przysięgą milczenia. Wysłuchanie mitu miało dopomóc w nawiązaniu indywidualnej relacji z bóstwem lub odnalezieniu części boskości w sobie¹⁶⁴.

W niniejszym podrozdziale omówione zostaną trzy greckie ruchy misteryjne: misteria eleuzyńskie, te odprawiane ku czci Dionizosa, misteria orfickie. Tematem przewodnim każdego z nich jest przemiana człowieka – jego podróż do nowego życia, odbywająca się poprzez symboliczną śmierć, jaką jest inicjacja. Świadkiem tej śmierci, a poniekąd także uczestnikiem, jest psychopompos, który prowadzi adepta do poznania prawdy i wewnętrznej przemiany.

¹⁶³ Tamże, s. 51.

¹⁶⁴ „Mistycyzmowi temu towarzyszyła czasem pogoń za szczęśliwą nieśmiertelnością – bądź nadaną po śmierci z łaski bóstwa, bądź uzyskaną dzięki przestrzeganiu reguły czystego życia, zastrzeżonego tylko dla wtajemniczonych i dającego im przywilej wyzwolenia z ziemskiej egzystencji boskiej części ukrytej w każdym z nich” (J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 79).

2.1.3.1.1. Porwanie Persefony

Misteria eleuzyńskie wzięły nazwę od Eleusis, w którym były sprawowane. Według tradycji zostały zapoczątkowane przez samą boginię Demeter. Uznane przez państwo, były oficjalnie sprawowane od ok. 500 roku p.n.e.¹⁶⁵ do zakazu wydanego przez cesarza Walentyniana w 394 roku n.e. Bóstwem misteriów eleuzyńskich była „dwójnia” bogiń. Jedną z nich to Persefona, Kore, określana jako dziewczę. Drugą to jej matka Demeter.

Ich losy zostały opisane w homeryckim *Hymnie do Demeter*¹⁶⁶, datowanym na VII wiek p.n.e. Tradycja głosi, iż Persefona, zbierając kwiaty na łące Nysy, została zwabiona w odludne miejsce, gdzie otwarła się przed nią ziemia, a następnie została porwana przez Hadesa.

Demeter po stracie ukochanej córki pograża się w żałobie. Jak pisze Homer:

(...) miłymi
dłońmi welon rozdarła na włosach swych ambrozyjskich,
ciemną zasłonę więc wraz zarzuciła na oba ramiona¹⁶⁷.

Bogini na dowód swej rozpaczliwej tęsknoty za córką zatrzymuje proces wegetacji i stawia Zeusowi ultimatum. Dopóki Hermes nie przyprowadzi jej Persefony, ziemia nie będzie rodzić owoców. Zeus nakazuje, aby Persefona wróciła do matki. Niestety, chociaż Hades udaje posłuszeństwo i wsadza Persefonę na wóz, wcześniej każe jej połknąć pestkę granatu. Sprawia to, iż córka bogini będzie do niego powracać na każdą trzecią część roku. Od tej pory Persefona każdą zimę spędza z mężem w krainie podziemnej.

Opowiadanie, którego głównym wątkiem jest

(...) porwanie, tj. symboliczna „śmierć” Persefony, miało ważne konsekwencje dla wszystkich ludzi. Odtąd bowiem w królestwie zmarłych mieszka okresowo życzliwa olimpijska bogini. Tym samym zniosła ona nieprzekraczalną dotąd granicę dzielącą Hades i Olimp. Będąc pośredniczką między dwoma boskimi światami, mogła wpływać na los śmiertelnych¹⁶⁸.

¹⁶⁵ M. Eliade uważa, że misteria eleuzyńskie były odprawiane począwszy od wieku XV p.n.e. Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych. Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, t. I, dz. cyt., s. 206.

¹⁶⁶ Por. Homer, *Hymn do Demeter*, w: *Homeriká, czyli żywoty Homera i poematy przypisywane poecie*, przeł. W. Appel, Warszawa 2007, s. 146–163.

¹⁶⁷ Tamże, s. 149.

¹⁶⁸ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych. Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, dz. cyt., s. 206.

Persefona zabrana ze świata do krainy śmierci, powracając na ziemię, daje nadzieję na możliwość przezwyciężenia śmierci. Przechodząc przez bramy Hadesu i wracając do świata żywych, staje się pośrednikiem, posłańcem, który niesie dobrą wiadomość, wytycza drogę – jak psychopompos.

Kult eleuzyński wiązał się z kultem płodności, śledził obumieranie i powrót do życia roślinności. Obserwacja świata przyrody pozwoliła człowiekowi ekstrapolować na sferę ludzką i wysnuć wnioski, iż tak jak natura traci siły witalne i je odzyskuje, tak człowiek umiera i rodzi się na nowo. J.G. Frazer przyznaje, iż „koncepcja ziarna pochowanego w ziemi po to, by powstało do nowego i lepszego życia, łatwo nasuwa analogię z ludzkim losem i wzmacnia nadzieję, że dla człowieka również grób może być jedynie początkiem doskonalszego i szczęśliwego istnienia w jakimś radośniejszym, nieznanym świecie”¹⁶⁹.

W tym przypadku śmierć jest porównywana do bramy, przez którą można się dostać do nowego życia. Człowiek bowiem, według uczestników misteriów w Eleusis, nie obumiera całkowicie, a tylko przechodzi przez śmierć, aby się oczyścić i zacząć nową egzystencję. Życie wieczne otrzymują tylko i wyłącznie inicjowani¹⁷⁰. W obliczu czekającej wszystkich śmierci to właśnie misteria dają im nadzieję dzięki poznaniu prawd zarezerwowanych tylko dla wybranych. „Inicjowany posiadał wiedzę dającą błogosławieństwo, i to nie tylko w zaświatach; wiedza i błogostan stawały się jego udziałem już w chwili wizji”¹⁷¹.

Rytuály odprawiane podczas uroczystości, poświęcone oddawaniu kultu ziemi, nazywane były *dromena*¹⁷². Stanowiły one święte dramaty i składały się na istotny element religii eleuzyńskiej. Misteria eleuzyńskie były łączone z kultem urodzaju, co wiązało się ze składaniem ofiar dziękczynnych za plony, ku czci Demeter. Święta te podzielone były na dwie części: małe i wielkie misteria, które odprawiano w istotnych dla vegetacji okresach. Pierwsze odbywały się w lutym, drugie we wrześniu. Wczesną wiosną, gdy przyroda budziła się do życia, świętowano powrót Persefony do matki po zimie, którą spędziła z Hadesem. Wraz z córką Demeter na ziemię powracała cała siła witalna. Na jesień, gdy nadchodził nieubłagany czas powrotu Persefony do podziemi,

¹⁶⁹ J.G. Frazer, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1978, s. 332.

¹⁷⁰ „Szczęsnym jest z ludzi żyjących na ziemi ten, co je widział, / kto zaś nieświadom obrzędów i w nich udziału nie bierze, / tego po śmierci odmienny los czeka w zatęchłych Podziemiach” (Homer, *Hymn do Demeter*, dz. cyt., s. 164).

¹⁷¹ K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, dz. cyt., s. 48.

¹⁷² *Dromena* były świętymi, rytualnymi przedstawieniami, „które konstruowały niezwykle element eleuzyńskich ceremonii religijnych”. (zob. O. Kern, *I misteri greci dell'età classica*, dz. cyt., s. 12).

świat okrywała żałoba, a przyroda zamierała¹⁷³. Idea misterii eleuzyńskich głosiła, iż tylko podczas tych świąt może dojść do spotkania żyjących ludzi z królową zaświatów.

Demeter szukała Persefony jak części siebie, jak swojej zagubionej połówki. Znajduje ją w świecie podziemnym. Fakt ten można uznać za metaforę mówiącą, iż pełnię siebie odnajdzie człowiek dopiero po śmierci.

Należy podkreślić, iż misteria eleuzyńskie bazowały na pojęciach, które można zaklasyfikować do dziedziny etyki – kary i nagrody. Od tego bowiem, jak człowiek żył, jak postępował na ziemi, zależało, jak wyglądać będzie jego egzystencja po śmierci. Jednakże:

Misteria eleuzyńskie, kiedy uważnie im się przyjrzyć, w żadnej mierze nie są zbiorem praktycznych zaklęć. Kluczowym słowem nie jest w nich „ocalenie” czy „zbawienie”, ale „błogosławieństwo”, i przyjmuje się, że odnosi się ono bardziej do życia po śmierci niż do czegokolwiek innego: „innym darem” Demeter jest – poza zbożem – obietnica lepszego życia poza grobem dla tych, którzy „widzieli” misteria¹⁷⁴.

Pomimo iż w tym przypadku wpływy rolniczego kultu płodności są bardzo silne, śmierć widziana jest tu nie tylko jako obumieranie, ale także jako możliwość nowego życia, jako przejście do odmiennej egzystencji. Mit opisujący losy Persefony daje nadzieję przezwyciężenia śmierci. Persefona sprawuje funkcję psychopomposa, wędrując pomiędzy światem żywych i umarłych, oswaja Hadesa i zaszczepia nadzieję na lepszą

¹⁷³ Pierwsze z eleuzyńskich świąt było sprawowane wczesną wiosną, w miesiącu Anthesterion. Do misterii mógł przystąpić każdy, kto mówił po grecku i nie miał na sumieniu żadnego krwawego występku. Kandydat musiał mieć ze sobą zwierzę ofiarne, które umierało zamiast inicjowanego, a następnie było zjadane, co miało symbolizować cześć oddawaną bogini. Przed misteriami piło się napój wymyślony przez Demeter. Zwał się on *kykeon*, „robiono go zaś z jęczmienia, wody i mięty. Był to specjalny odwar. Każdy, kto pragnął uzyskać w Eleusis wtajemniczenie, musiał się go napić” (K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, przeł. I. Kania, Kraków 2004, s. 74. Por. Homer, *Hymn do Demeter*, dz. cyt., s. 155.) W czasie Wielkich Misterii spożywano go po okresie postu. Przygotowania do obrzędów zaczynały się 16 dnia miesiąca Boedromion (27 lub 28 września). Inicjowani przed przystąpieniem do uroczystości obmywali się w rzece lub w morzu, był to obrzęd wstępny, *myesis*. Składali ofiarę ze zwierzęcia. Przygotowywano napój. 19 dnia miesiąca zaczynało się obrzędy. Dzień ten miał specjalną nazwę: *agyrmos*, „zebranie”. „Rankiem procesja Mistów zbierała się, wyruszała i wychodziła z miasta przez dzielnicę garncarzy oraz przez Świętą Bramę; Świętą Drogą zdążała do Eleusis, dokąd docierała wieczorem” (K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, dz. cyt., s. 97). Od momentu zebrania się procesji wszystko było tajne. To, co wiadomo, pochodzi z opowieści osób trzecich lub z przedstawień artystycznych. Najprawdopodobniej ustrajano mistów mirtem, w rękach nieśli oni naczynia na *kykeon*, a towarzyszyła im statuetka Dionizosa-Iakchosa. Po dościsłu procesji do świątyni następował obrzęd widzenia, *epopteia*, najważniejszy rytuał, jaki odbywał się w Eleusis. Wtajemniczeni siadali na skórze zabitego barana. Był im pokazywany *liknon*, kosz, w którym noszono zboże, ale także składano nowo narodzone dzieci ludzkie. I w końcu była wyjawiana tajemnica świętej opowieści.

¹⁷⁴ W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, dz. cyt., s. 68.

egzystencję pośmiertną dla tych, którzy będą żyli zgodnie z moralnymi nakazami i przejdą misteryjne inicjacje.

2.1.3.1.2. Podwójne narodziny Dionizosa

Obok kultu eleuzyńskiego kolejnymi wyróżnionymi obrzędami sprawowanymi w starożytnej Grecji są misteria dionizyjskie, dedykowane bogu, którego kult w niektórych aspektach wciąż budzi pewne kontrowersje wśród specjalistów.

Nie można jednoznacznie określić sposobu narodzin Dionizosa. Mitologia i poezja, w zależności od tradycji, proponują odrębne interpretacje. Ze względu na temat niniejszych rozważań istotne wydaje się przytoczenie dwóch opowiadań przedstawiających w skrócie genealogię i narodziny tego bóstwa. Pierwszym z nich jest mit wspomniany w *Bachantkach* Eurypidesa¹⁷⁵, ukazujący Dionizosa jako owoc miłości Zeusa i śmiertelniczki Semele. Ciężarna już wówczas córka króla Teb za namową zazdrosnej żony Zeusa Hery poprosiła o całkowitą epifanię ukochanego. Jako śmiertelniczka nie mogła wyjść żywa z tej sytuacji, spaliły ją gromy i błyskawice towarzyszące bóstwu. Zeusowi jednakże udało się uratować syna. Zaszył go we własnym udzie¹⁷⁶, a po narodzinach oddał na wychowanie najpierw Hermesowi, a następnie nimfom¹⁷⁷.

Drugi z mitów przytacza opis podwójnych narodzin omawianego bóstwa. Dionizos, poczęty ze związku Zeusa i Demeter, także w tej wersji nie mógł się cieszyć spokojem. Zawistna Hera posłała Tytanów, którzy rozszarpali ciało dziecka na kawałki, a potem je pożarli. Na szczęście bogini Rea uratowała serce Dionizosa, z którego Zeus odtworzył ciało syna.

W obydwu opowieściach widać odniesienie do śmierci jako możliwości ponownych narodzin. Zarówno pierwsza, jak i druga opisywała wydarzenia, które miały miejsce *in illo tempore*. Misteria budowały wokół nich obrzędy inicjacyjne, by umożliwić adeptom odtworzenie drogi, jaką przemierzyło bóstwo: od życia do śmierci, która umożliwiała dostęp do nowej egzystencji.

Dionizos był bogiem, któremu przypisywano wiele ról i atrybutów. Jako bóstwo wegetacji przedstawiany był wśród winnej latorośli z tyrsem¹⁷⁸ w ręku. Jako bóg ekstazy

¹⁷⁵ Eurypides, *Bachantki*, w: tenże, *Tragedie*, t. IV, przeł. i wstęp J. Łanowski, Warszawa 2007.

¹⁷⁶ Widoczne skojarzenia ze zjawiskiem homoerotyzmu i ranami inicjacyjnymi.

¹⁷⁷ Sytuacja ta jest także opisana w jednym z hymnów homeryckich. Por. Homer, *Hymn do Dionizosa* (XXVI), przeł. W. Appel, „Filomata” 1978, nr 314, s. 182.

¹⁷⁸ Tyrs – opleciona winoroślą i bluszczem laska, uważana za atrybut czcicieli Dionizosa.

i uniesienia, odziany w skóry zwierząt, przemierzał górskie zbocza w towarzystwie orszaku złożonego z menad i satyrów. Pod postacią byka natomiast czczono go jako bóstwo jedności. W poruszonym w tej pracy kontekście śmierci był on „przewodnikiem ludzkich dusz” ku nowemu poznaniu. Wprowadzał w obrzędy misteryjne, które stanowiły symboliczną śmierć i przejście do nowej jakości życia.

W przekazywanych z pokolenia na pokolenie mitach dostrzec można poszczególne cechy charakterystyczne Dionizosa. Jak pisze w swojej książce Jacek Sieradzan:

Jako bóstwo ambiwalentne, Dionizos jednoczy w sobie przeciwności: radość i przerażenie, wesołość i okrucieństwo, mistyczny wgląd i „szaleństwo”. Łączy płci, młodość i starość, personifikuje wojnę i pokój oraz życie i śmierć. Dionizos to bóstwo ambiwalentne, umożliwiające swoim czcicielom doświadczenie w trakcie aktu kultowego sprzecznych emocji i w ten sposób uwolnienie się od nich, jak również od ograniczeń narzuconych przez kulturę, status społeczny itp.¹⁷⁹

Jako bóg mistycznej ekstazy i szału, mistrz beztroskiej wolności i twórczości, stał się szybko obiektem zainteresowania i kultu. Do tego stopnia frapującym, iż coraz większa liczba ludzi podążała drogą, jaką wyznaczały misteria ku jego czci. Ciekawi odpowiedzi, głodni poznania tajemnicy, ztracali się bez reszty w sekretach, które wyjawiał im Dionizos. Szli za nim nie tylko ludzie prości, ale także należący do warstwy panującej w społeczeństwie greckim. Jako psychopompos prowadził swój orszak do poznania prawd niedostępnych zwykłym śmiertelnikom.

Pierwszym miastem greckim, w którym pojawiły się kultury dionizyjskie, były Teby¹⁸⁰. Co więcej, początkowa awersja Greków do ekstatycznych kultów została koniec

¹⁷⁹ J. Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata*, Kraków 2005, s. 168.

¹⁸⁰ Cześć oddawana Dionizosowi nie narodziła się z pustki. Istnieje kilka teorii na temat jej pochodzenia. Według jednej z nich (zwolennikiem jej był wybitny niemiecki badacz antyku Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff), kult dionizyjski może być powiązany z neolitycznym kultem Wielkiej Bogini Matki, nazywanej przez Greków Kybele, a czczonej na szczytach gór i w górskich jaskiniach. Jak pisze Jarosław Żukowski: „w przekonaniu pisarzy V wieku obrzędy poświęcone Dionizosowi zostały do Grecji przeniesione w dawnych legendarnych czasach z Azji Mniejszej (J. Żukowski, *Niektóre aspekty kultu Dionizosa w V w. p.n.e.*, „Meander” 1996, nr 9–10, s. 446.). Powołując się natomiast na Rohdego (E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, dz. cyt., s. 160), początków kultu Dionizosa doszukiwać należy się w Tracji, w której także rodzi się później idea nieśmiertelności duszy ludzkiej. W świetle tej teorii Grecy przyswoili sobie od Traków kult Dionizosa już w epoce prehistorycznej. Szczątkowe informacje na ten temat zawierają dzieła Homera, w których Dionizos jest postacią drugoplanową, umieszczoną w tle barwnych narracji. Jak zauważa Erwin Rohde: „milczenie Homera mówi nam dostatecznie wyraźnie, że w owym czasie ten tracki bóg nie zdobył jeszcze w greckim życiu religijnym większego znaczenia; pozostawał bóstwem czczonym jedynie w lokalnych, ograniczonych, jeśli chodzi o zasięg i liczbę wyznawców, kultach” (tamże, s. 190).

końców przewyciężona i dzięki niebagatelnemu wysiłkowi kobiet¹⁸¹ zaadaptowana na gruncie helleńskim.

Postać Dionizosa w procesie przyłączenia i wcielenia do religii greckiej zaczyna nabierać nowych i dotąd niespotykanych cech. Doskonałe odzwierciedlenie tego zjawiska można zaobserwować w sztuce, gdzie ze starca z brodą Dionizos przeobraża się w dobrze zbudowanego młodzieńca o nierzadko kobiecych rysach¹⁸². Staje się bogiem płodności oraz sił witalnych. Nigdy jednak nie umiera tracki aspekt jego kultu, który wiąże się z nocnymi obrzędami sprawowanymi na szczytach gór.

Nie zaginęły także zewnętrzne oznaki ekstazy, zwyczaj jedzenia surowego mięsa, zabijania i rozszarpywania węży przez bachantki. Również bachiczny szal, dzięki któremu uczestnicy święta nawiązywali kontakt z bogiem i jego zastępami, nie ustąpił wcale miejsca przed delikatnym czarem i urokiem przyjaznego boga wina, tak iż w oczach przedstawicieli obcych nacji szaleństwo i „opętanie” w kulcie Dionizosa mogły uchodzić za specyficznie helleńskie elementy obrzędu¹⁸³.

Nadal zatem podczas obrzędów panuje nastrój entuzjazmu, podniecenia i zmysłowości.

Obrzędy religijne zazwyczaj mają aspekt oficjalny i ten zastrzeżony tylko dla wybranych. Podobnie było w przypadku ceremonii ku czci Dionizosa. Kult oficjalny był sprawowany w dzień, na oczach tłumów. Jak pisze Kazimierz Banek: „Nurt dionizyjski był częściowo (...) wpleciony w kult państwowy”¹⁸⁴, nierzadko stając się środkiem działań politycznych. W ramach kultu publicznego obchodzono święta dionizyjskie¹⁸⁵. Jednakże na obrzeżach kultu sprawowanego oficjalnie istniały obrzędy misteryjne.

Za Walterem Burkertem należy wskazać, iż „misteria są ceremoniami inicjacyjnymi, kultami, w których dopuszczenie do uczestnictwa uzależnione jest od pewnych rytuałów, spełnianych na osobie inicjowanego. Konieczność dochowania tajemnicy i w większości przypadków nocna pora obrzędów są składnikami tych

¹⁸¹ K. Banek, *Kobiety w kulcie Dionizosa*, „Nomos” 2003, nr 41–42.

¹⁸² J. Żukowski, *Niektóre aspekty kultu Dionizosa w V w. p.n.e.*, dz. cyt., s. 447.

¹⁸³ E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, dz. cyt., s. 195.

¹⁸⁴ K. Banek, *Mistycy i bezbożnicy. Przełom religijny VI–V w. p.n.e. w Grecji*, Kraków 2003, s. 50.

¹⁸⁵ Obchodzono w Atenach cztery święta ku czci Dionizosa. Dionizje Polne odbywały się w grudniu i miały charakter wioskowy. Lenaje, które świętowano w środku zimy, być może były tożsame z Bachanaliąmi. Antesterie, obchodzone na przełomie lutego i marca, uważane są za najstarsze święto Dionizosa. Na wiosnę obchodzono Wielkie Dionizje.

zamkniętych spotkań”¹⁸⁶. Kuszą one kandydatów swoim elitarnym charakterem i możliwością nawiązania bardziej intymnego kontaktu z bóstwem¹⁸⁷.

Podczas obrzędów misteryjnych znoszone były wszelkie różnice nie tylko między ludźmi, ale także między człowiekiem a bogiem. Misteria pełniły funkcję zaspokajania potrzeby prywatnej relacji z bogiem, intymnego kontaktu z bóstwem. W ten sposób bóg stawał się bliski człowiekowi. Dionizos zaznał śmierci, a więc tego, co ludzkie, ale ją przewyciężył, co właściwe jest tylko istotom nadprzyrodzonym. Przekraczając próg śmierci, stał się zwornikiem łączącym świat ludzki i boski. Z tego powodu ma dwupostaciowy charakter, będąc bogiem w ludzkim świecie.

Przystępując do obrzędów misteryjnych, człowiek chcący zjednoczyć się z bogiem musiał wyrzec się siebie. Utrata tożsamości na rzecz większej całości była warunkiem wstępnym. Kolejnymi krokami skracającymi odległość dzielącą człowieka od boga były: *ekstasis*, czyli „wyjście z siebie”, *enthousiasmos* – „włączenie się w bóstwo”, a na końcu *entheos*, czyli „napelnienie przez boga”. Ten doskonały stan nazywano *communio*, to znaczy „zjednoczenie”. Owemu zespoleniu miała służyć uczta nawiązująca do mitu o pożarciu Dionizosa przez Tytanów, w której uczestnicy misteriów spożywali ciało byka lub kozła – uosobienia Dionizosa. Ten, kto spożył ciało bóstwa, pozostawał z nim w szczególnej relacji, w relacji jedności.

U niewtajemniczonego obserwatora rytuały związane z kultem Dionizosa mogły budzić podejrzenia i strach. Gdyby spojrzeć na ich uczestników z zewnątrz, do głowy przyszłoby jedno skojarzenie – szaleństwo. Nie jest do końca jasne, co faktycznie działo się podczas misteriów. Ponieważ rytuał okryty był tajemnicą, obecnie znane są tylko niektóre jego aspekty, opisane we współczesnej mu literaturze. Motywem powtarzającym się we wszystkich relacjach jest wątek ekstatycznego szaleństwa.

Podsumowując, należy jeszcze raz zauważyć, iż sam Dionizos, przebywszy drogę wyznaczoną przez śmierć, stał się zwornikiem łączącym życie i śmierć, śmierć

¹⁸⁶ W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, dz. cyt., s. 46.

¹⁸⁷ Główną postacią w misteriach był Dionizos-Bakchos (Zagreus). Widoczne są również pozostałości po wpływach frygijskich, gdyż poważaniem cieszyła się także Wielka Matka, pod postacią bogini Rei, Demeter czy Persefony, a także bóstwa chtoniczne jak Hades, czy też bogini Hekate.

Uczestnicy misteriów byli podzieleni na trzy grupy, w zależności od stopnia wtajemniczenia. Rozpoczynając od zwyczajnych czcicieli, poprzez „pasterzy Zagreusa”, można było awansować na najwyższy stopień, „Bakchosów Kuretów”. Ten ostatni etap wtajemniczenia poprzedzało spożycie surowego mięsa. Na mocy własnej, nieuwarunkowanej pochodzeniem, płcią czy wykształceniem świadomej decyzji, można było przystąpić do misteriów dionizyjskich. Potwierdza to Eurypides, wkładając w usta Terejasza takie oto słowa: „Nasz bóg nie czyni różnicy: czy młody, / czy stary, kiedy jest czas korowodów; / chce, by go wszyscy jednakowo czcili, / bez żadnych różnic pragnie być wielbiony” (Eurypides, *Bachantki*, dz. cyt., s. 27).

i nieśmiertelność. Pożarty przez Tytanów przekroczył bramy zaświatów i przygotował drogę dla swoich wyznawców, którzy „obumierając” w szale ekstazy, przechodzą ze świata żywych do krainy umarłych. Pomimo że ich ciała powracają, dusze na zawsze pozostają w zaświatach, ciesząc się swą nieśmiertelnością. Umierając i dostępując ponownych narodzin, bóstwo pełni więc funkcję psychopomposa – wskazuje drogę do odkrycia prawdy i pokrewieństwa wszystkich inicjowanych ze światem bogów.

2.1.3.1.3. Zejście Orfeusza do Hadesu

Trzecim z omawianych w tym podrozdziale kultów misteryjnych jest ruch orficki. W pierwszym okresie działalności widoczne były w nim silne wpływy dionizyjskie. Znamionował się on dzikością i ekstatycznością. Misteriom towarzyszyły *sparagmos*¹⁸⁸ i *omofagia*¹⁸⁹, które nie szły w parze z późniejszymi podstawowymi założeniami ruchu orfickiego, dotyczącymi niekrzywdzenia istot żywych i niespożywania mięsa. Jednakże taki dualizm był jedną z cech charakterystycznych misteriów ku czci Dionizosa, który z jednej strony jest bogiem szaleństwa, ekstazy i żywiołowości, a z drugiej patronem radosnych uctw, odbywających się przy dźwiękach liry i suto zastawionym stole.

Uważa się, iż dopiero Orfeusz zmienił kult Dionizosa, nadając mu łagodniejsze rysy. Misteria orfickie miały charakter prywatny. Odprawiano je pod gołym niebem, w gajach, na szczytach gór, nierzadko na obrzeżach ludzkich siedzib. Bardzo ważną rolę odgrywało w nich słowo pisane. „Misteria orfickie nie posiadały oparcia w żadnej świątyni. Jediną ich ostoję stanowiła swoista literatura”¹⁹⁰. Była ona pierwotna względem misteriów. Istniała najpierw jako świecka, dopiero później nabrała charakteru sakralnego.

Początkowo do orfickich misteriów ku czci Dionizosa dopuszczone były wyłącznie kobiety. Z czasem mogli brać w nich udział także mężczyźni, ale każda płeć miała swoje określone rytuały. Kobiety odziane w zwierzęce skóry na wzór menad odtwarzały pierwotną uctwę Tytanów, spożywając ciało byka lub kozła symbolizującego bóstwo. Mężczyźni natomiast, biorąc przykład z satyrów, dostępowali zjednoczenia z bogiem przez picie wina, boskiego napoju dającego życie.

¹⁸⁸ *Sparagmos* – rytuał kojarzony z misteriami dionizyjskimi, polegający na rozszarpywaniu zwierzęcego lub ludzkiego ciała przez uczestników misteriów, po którym następowała omofagia.

¹⁸⁹ *Omofagia* – rytuał spożywania surowego mięsa, charakterystyczny dla kultów antycznych. Wiązał się z ideą, która głosiła, że pod postacią zwierzęcia spożywa się samego boga.

¹⁹⁰ A. Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, dz. cyt., s. 55.

„Orficyzm rytualny polegał na oczyszczeniach, pokazach, zaklęciach i wskazówkach, jak ma dusza postępować po śmierci, by się wyzwolić z koła śmiertelnych żywotów i dostąpić wiecznego szczęścia”¹⁹¹. Podczas obrzędów pokrywano ciało neofity błotem, wskazując na jego związek z Tytanami. Następnie oczyszczano go w imię przyszłego wybawienia z grzechów. Towarzyszyło temu odczytywanie odpowiednich wersetów i słów.

Od VI wieku p.n.e. nastąpił przełom w tradycyjnej religii greckiej. W sferze doktrynalnej zaczęto masowo odchodzić od modelu bóstw prezentowanych przez Homera czy Hezjoda i skłaniać się ku nieosobowej koncepcji Absolutu. Nowy nurt reprezentowali właśnie orficy, a za nimi tacy myśliciele, jak: Pitagoras, Heraklit, Ksenofanes, Empedokles czy Sokrates. Orfizm był w tym przypadku reakcją na tradycyjną pobożność Greków.

Przemiana nastąpiła także w sferze kultu. Osłabiona została pozycja ofiary, a wzrosło znaczenie modlitwy, praktyk ablucyjnych czy inicjacyjnych.

Celem wprowadzanych wówczas zmian rytualnych była próba nawiązania bliższego i bardziej intymnego kontaktu z bóstwem (całkowite zjednoczenie z bogiem u orfików) oraz osiągnięcia głębokiego wewnętrznego przeżycia i odczucia *sacrum*¹⁹².

Trudniejsze, niż mogłoby się wydawać, jest więc podanie pełnej charakterystyki grupy orfickiej. Nazwę tej wspólnoty łączy się powszechnie z imieniem mitycznego Orfeusza, śpiewaka, syna boga Apollina i muzy Kalliope, który – jak pisze Adam Krokiewicz – „nosi imię greckie, ale według zgodnej tradycji starożytnej rodzi się w Tracji, tam głównie przebywa i tam umiera”¹⁹³. Jego charakter nie ma trackiego piętna gwałtowności, ale przywodzi na myśl łagodność i uspokojenie. W literaturze i sztuce jest przedstawiany jako poeta i śpiewak, grający na lirze. Od czasów Ottona Kerna uważany już nie tylko za poetę, ale i twórcę nurtu orfickiego lub jego reformatora. Poglądowi temu sprzeciwiał się Herodot, wywodząc orfizm od Pitagorasa¹⁹⁴.

Co do zewnętrznych oznak przynależności do stowarzyszenia orfików, w późniejszym jej okresie każdego z członków tej grupy bez wyjątku wyróżniał specyficzny sposób życia, który polegał między innymi na powstrzymywaniu się od

¹⁹¹ Tamże, s. 59–60.

¹⁹² K. Banek, *Mistycy i bezbożnicy. Przełom religijny VI–V w. p.n.e. w Grecji*, dz. cyt., s. 173–174.

¹⁹³ A. Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, dz. cyt., s. 66.

¹⁹⁴ Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Wrocław–Warszawa–Kraków 2008, II 81.

spożywania pokarmów mięsnych, jaj¹⁹⁵ i bobu¹⁹⁶, a także na noszeniu wełnianych szat i unikaniu aktów przemocy wobec drugiego człowieka, zwierząt i roślin.

Orfizm można nazwać nurtem filozoficzno-religijnym, który wykształcił swoisty system teoretyczny i odpowiadający mu system praktyk¹⁹⁷. Próbując zarysować istotę orfizmu, można pokusić się o stwierdzenie, iż ów prąd myślowy bazował na swoistej metafizyce i etyce. Sednem poglądów metafizycznych była teogonia, opowiadająca o początkach świata boskiego i ludzkiego. Stoi ona w sprzeczności do teogonii Hezjoda, w której rozwój świata następował od chaosu do porządku. U orfików byt ulega stopniowemu rozkładowi, ale po pewnym czasie, gdy ten rozkład będzie już zupełny, powróci do jedności. „Stanie się to w szóstym pokoleniu, w dniu nadejścia orfickiego Dionizosa, którego panowanie będzie oznaczać powrót jedności i odzyskanie utraconej Pełni”¹⁹⁸. Etyka orficka natomiast przejawiała się w sposobie patrzenia na człowieka, a także w nowatorskiej koncepcji pośmiertnej kary i nagrody za jego czyny.

Świadectwa nurtu religii orfickiej, jak i sprawowanego w jej ramach kultu można odnaleźć na północnym i wschodnim wybrzeżu Morza Czarnego. Morze Gościnne, jak było nazywane w przeszłości, faktycznie łączy u swych wybrzeży wiele narodów i grup etnicznych. Na wschodnim wybrzeżu znajdowało się państwo Traków, skąd według tradycji pochodził Orfeusz i, jak podają różne źródła, gdzie czczono Dionizosa. Kult tego bóstwa powszechny był na tym obszarze począwszy od IX wieku p.n.e., a Erwin Rohde¹⁹⁹ uważa, że właśnie to miejsce jest kolebką misterium ku jego czci²⁰⁰.

¹⁹⁵ Nie wolno im było jeść jajek, gdyż w każdym z nich jest zalążek nowego życia, które nie może być odebrane. Por. O. Kern, *I misteri greci dell'età classica*, dz. cyt., s. 64.

¹⁹⁶ „Bób był rośliną, względem której deklarowano największą niechęć; uważano, że kto spożywał bób, mógł nawet zjeść głowy swoich rodziców” (zob. O. Kern, *I misteri greci dell'età classica*, dz. cyt., s. 64).

¹⁹⁷ „Papyrus z Derveni, znaleziony w 1962 roku w grobowcu niedaleko Salonik, świadczy o tym, że w V i VI stuleciu znajdowały się w obiegu teogonie, które mogli znać już filozofowie presokratejscy i z których jak się wydaje, czerpał Empedokles. A zatem już na samym początku rzuca się w oczy pierwszy rys orfizmu: miał on postać nauki, co przeciwstawia go zarówno misteriom i kultowi dionizyjskiemu, jak i religii oficjalnej, a zbliża go do filozofii” (J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, dz. cyt., s. 93).

¹⁹⁸ Tamże, s. 94.

¹⁹⁹ Podobnie uważał polski badacz Tadeusz Zieliński. Por. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 102.

²⁰⁰ Północne obszary nadczarnomorza zawierają relikty nieco późniejszych kultur. Herodot opisuje wydarzenia z VI i V w. p.n.e., które świadczyły o wysoko rozwiniętej kulturze mieszkających tam ludów. Począwszy od VII w. tereny te stały się jednym z obszarów jońskiej kolonizacji („Wszędzie koloniści znaleźli tu obfitość ryb, zboża oraz ważne rynki zbytu dla swoich towarów. Pomyślny rozwój gospodarczy zawdzięczały kolonie dobrym stosunkom z miejscową ludnością – Scytami, która rozumiejąc własne korzyści, popierała akcję kolonizacyjną na swoim terenie” (Z. Gasiniec, *Olbia*, Kraków 1962, s. 8). Miejscem szczególnym ekspansji Greków była Olbia (zjawisko orfizmu na wybrzeżach Morza Czarnego zostało przeze mnie szerzej opisane w artykule *Kult orficki nad Morzem Czarnym*, w: *Regiones euxinum spectantes. Stosunki kulturowe, etniczne i religijne na przestrzeni dziejów*, red. Ł. Gędłek, T. Krzyżowski, M. Michalski, Kraków 2012, s. 11–24) osada założona w 645 roku p.n.e. na wyspie Berezań, która z czasem, powiększając swoje granice, stała się niezależnym *polis*.

Za Walterem Burkertem należy stwierdzić, iż „orfizm stanowi przypadek szczególny pośród starożytnych misterii”²⁰¹. O jego wyjątkowości świadczy wiele cech, a jedną z nich jest literatura²⁰². Z tradycji orfickiej do naszych czasów przetrwały w całości dwa dzieła: *Hymny*²⁰³ i *Argonautica*, a we fragmentach *Święte orędzia w 24 rapsodiach*. Zbiór 87 *Hymnów* opatrzony jest wstępem pt. *Orfeusz do Muzajosa*. Autorstwo tych tekstów przez wieki przypisywane było Orfeuszowi i uważano je za objawione. Dopiero w XVIII wieku odkryto, że są to teksty dużo późniejsze. Według jednych byłyby to II wiek n.e., według innych III lub IV. Warto dodać, iż teksty *Hymnów* miały z początku charakter świecki, a dopiero z czasem zostały uznane za święte przez fakt odczytywania ich w trakcie obrzędów kultowych. Układ *Hymnów* oraz ich treść są odzwierciedleniem misteryjnego rytuału, sprawowanego przez orfików.

Jeszcze jedną kwestią, którą należy tu podjąć, są orfickie złote tabliczki (*laminae orphicae*), które można zaliczyć do pism poruszających zagadnienie śmierci. Lech Trzcionkowski za Günterem Zuntzem przytacza podział tekstów na dwie grupy.

Wszystkie teksty grupy A pochodzą z tumulusów z Thurioi i zawierają słowa skierowane do bóstw świata podziemnego, wyrażające nadzieję na wyzwolenie z cyklu reinkarnacji. Pozostałe teksty zostały zaliczone do grupy B: tworzą one rodzaj przewodnika po świecie podziemnym, częściowo skierowanego do zmarłego, częściowo zawierającego wskazówki odnośnie do słów, które należy wypowiedzieć do strażników napotkanych na drodze²⁰⁴.

Znalezione na terenach Grecji i południowej Italii tabliczki zawierają przede wszystkim wskazówki dla duszy zmarłego, dotyczące sposobu zachowania w zaświatach. Są pewnego rodzaju zbiorem drogowskazów w wędrówce ku wyzwoleniu. W świetle

²⁰¹ W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, dz. cyt., s. 104.

²⁰² W historii można wyróżnić dwie fazy jej rozwoju. Pierwsza z nich, archaiczna, prezentowała orfizm tradycyjny, druga uwidaczniała wpływy innych kultów misteryjnych, a także myśli neoplatoników. Według Giovanniego Realego i Krokiewiczza, teksty przypisywane orfikom zachowane do naszych czasów należą do epoki późniejszej. Wiadomo jednakże, iż pod koniec pierwszego okresu, w VI w. p.n.e., istniały już orfickie świadectwa pisane. Oprócz tekstów głównego nurtu orfickiego istniała także literatura poboczna. Przykładem, wedle Krokiewiczza, byłyby tutaj *Oczyszczenia* Empedoklesa (por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2000, s. 448.), ostatni poemat nawiązujący do ducha starego orfizmu. Opisując literaturę drugiej fazy, Reale uważa, iż zachowane dzieła podawane jako orfickie są falsyfikatami z epoki neoplatoników (fragmenty dzieła Waltera Otta, które dla Realego jest wiążące, zostały wydane w: G. Arrighetti, *Orfici Frammenti*, Torino 1959). Według niego w dziełach tych, owszem, obecne są pewne idee orfickie, ale przeplatane myślą stoicką i poglądami Filona z Aleksandrii.

²⁰³ *Hymny* zostały przełożone na język polski i opatrzone wstępem przez J. Dziubińskiego. Zob. J. Dziubiński, *Hymny orfickie. Świadectwo, dokument i przedmiot analizy hermeneutycznej*, w: *Hymny orfickie: prawda, prehistoria, pojęcia*, red. J. Gajda, J. Dziubiński, A. Orzechowski, Wrocław 1993, s. 3–30.

²⁰⁴ L. Trzcionkowski, *Złote tabliczki orfickie*, w: *Orfizm i jego recepcja w literaturze, sztuce i filozofii*, red. K. Kołakowska, Kraków–Lublin 2011, s. 15.

wierzeń orfickich dusza człowieka oczyszcza się bowiem całkowicie dopiero po śmierci, kiedy wygasają wszelkie pragnienia. Dobrą ilustracją tego poglądu jest tekst jednej z tabliczek:

Znajdziesz w domu Hadesa po prawej źródło,
obok niego stoi biały cyprys;
tutaj się ochładzają przybyłe dusze zmarłych.
Nie podchodź blisko tego źródła.
Wyżej znajdziesz z Pamięci stawu
ożywczą wodę płynącą; tam zaś są strażnicy.
Ci zapytają ciebie w przenikliwy sposób,
dlaczego oto wkraczasz w mrok ciemnego Hadesu.
Im dobrze całą prawdę mów;
powiedz: „Ziemi dzieckiem jestem i gwiazdzistego nieba;
mój właśnie ród niebiański; to zaś wiecie i sami.
Spragniony(a) jestem i ginę; lecz szybko dajcie
wypić ożywczej wody z Pamięci stawu”.
I wtedy umiłują ciebie podziemnego królestwa słudzy;
I dadzą ci napić się z boskiego źródła;
A oto i ty idziesz drogą, tą świętą, którą i inni
mystowie i bakchowie krocą w sławie²⁰⁵.

Walter Burkert uważa, iż poszukiwanie tekstów misteryjnych jest zajęciem poniekąd pozbawionym sensu, gdyż teksty *stricto* misteryjne nie istnieją i nigdy nie istniały. Misteria przecież, jak sama nazwa wskazuje, nie są rzeczywistością, o której można mówić, którą można opisywać, są *arreton* – niewysławialne. Innymi słowy – nie na tym polega bowiem istota misterii, żeby wiedzieć, ale żeby przeżywać.

W misteriach, tak jak w innych pogańskich kultach, istniały logoi, a nawet teksty pisane. Fakt ten jednak nie powinien wywoływać wrażenia, że stanowiły one istotny fundament religii, tak jak ma to miejsce w przypadku Tory, Biblii i Koranu, które uznaje się za boską podstawę odpowiednio judaizmu, chrześcijaństwa i islamu²⁰⁶.

Pisma orfickie można podzielić na dwie grupy: praktyczne i o charakterze dogmatycznym. Pisma z pierwszej grupy mówią, jak postępować, te z drugiej zaś podają założenia nurtu. Z zachowanej literatury teoretycznej można wyodrębnić podstawowe

²⁰⁵ Tłum. J.M. Spychała, podstawa przekładu: Ch. Riedweg, B. Text grec, II, w: *L'orphisme et ses écritures. Nouvelles recherches*, s. 474–475), na podstawie: J.M. Spychała, *Orfeusz i orficy – zarys problematyki*, „Klio” 2003, nr 4, s. 3–24.

²⁰⁶ W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, dz. cyt., s. 135

rysy orfickich poglądów. Zarówno kosmogonia, antropologia, ściśle związana z etyką, jak i soteriologia były podstawą rozważań dla wielu późniejszych myślicieli. Warto więc pokrótce przybliżyć te dziedziny orfickiej myśli.

Teogonia orficka zawiera dogmaty obce tradycyjnej religii greckiej. Snuje opowieść o tym, jak świat okrywała ciemność Chaosu, nazywanego także Nocą²⁰⁷. Cień ten został podporządkowany Chronosowi – personifikacji czasu. Chronos w Chaosie stworzył kosmogoniczne jajo. Z jaja powstało niebo i ziemia, a pośrodku nich – Fanes, czyli Eros²⁰⁸, dwupłciowe bóstwo. Po nim panowanie nad światem objęli kolejno: Uranos, Kronos i Zeus. Zeus, chcąc przywrócić światu jedność, połknął go i wraz z Demeter (lub Persefoną) zrodził Dionizosa – Zagreusa, boga, który miał panować nad światem. Dionizos za namową Hery, zazdrosnej o względy Zeusa, został rozszarpany przez Tytanów, jednakże przed pożarciem udało się uratować jego serce. Nastąpiły ponowne narodziny Dionizosa, którego matką tym razem została śmiertelniczka Semele, córka króla Teb. O charakterze Dionizosa przeczytać można w jednym z orfickich hymnów – *Hymnie Dionizosa*:

Wzywam, pełnym głosem wykrzykującego „ełaj”, Dionizosa,
Pierworodnego, o podwójnej naturze, trzykroć narodzonego, Bakchicznego
władcę,
Gwałtownego, strasznego, tajemniczego, dwunogiego, o dwu postaciach,
Ustrojonego bujnym bluszczem, o obliczu byka, wojowniczego, radosnego, bez
zmazy.
Omadosie, powracającego co trzy lata, dawcę winogron, odzianego w listowie.
Eubuleosie, przemądry, urodzony z świętego małżeństwa,
Zeusa i Persefony, nieśmiertelne bóstwo;
Wysłuchaj, błogosławiony, głosu, słodki, nieskalany, rozszalej się,
Życzliwe serce mający, wraz z pięknie przepasanymi piastunkami²⁰⁹.

Zeus spalił siedmiu Tytanów za pomocą pioruna. Dionizosa zaś po narodzeniu oddał na wychowanie Hermesowi, a potem nimfom, aby go strzegły. Dalsze jego losy opisuje jeden z hymnów homeryckich:

Bluszczem strojnego Dioniza głośnego zaczynam opiewać,
Zeusa syna świetnego, a także przesławnej Semele.

²⁰⁷ „Opiewam Noc, rodzicielkę bogów i ludzi. / Noc początek wszystkich rzeczy...” (*Hymn Nocy*, w: J. Dziubiński, *Hymny orfickie. Świadectwo, dokument i przedmiot analizy hermeneutycznej*, dz. cyt., s. 7).

²⁰⁸ Por. *Hymn Erosa*, w: tamże, s. 22.

²⁰⁹ Tamże, s. 17.

Jego to nimfy, o włosach przepięknych, piersią karmiły,
z rąk go ojca i władcy przejąwszy, troskliwie nań bacząc
w Nysy dolinach. Tam oto, na rozkaz ojca dorastał
w grocie pięknie pachnącej, należąc do nieśmiertelnych.
Kiedy zaś dorósł u bogiń ten bóg, co cześć swą odbiera
w pieśniach, naonczas po leśnych częstokroć chadzał ostępach
laurem i bluszczem spowity, a nimfy go w krąg otaczały,
on im przewodził. Śród lasu toczyła się wrzawa rozgłośna.
Zatem ciebie pozdrawiam, Dionizie, gronami przybrany.
Uczyni nas wnet wesołymi, gdy czas stosowny nadejdzie,
radość ta niechaj powróci, choć lata kolejne upłyną²¹⁰.

Z tytanicznego pyłu i cząsteczki boskości stworzył Zeus człowieka, który od tego czasu zмага się ze swą podwójną naturą. W *Hymnie Tytanów* można przeczytać, że to właśnie oni są „początkiem i źródłem wszystkich śmiertelnych i cierpiących udręki”²¹¹. Orficka antropologia głosiła bowiem, iż na istotę człowieka składają się dwa pierwiastki: tytaniczny i boski, a więc odpowiednio cielesny i duchowy. Duchowy element, a dokładnie dusza, pozwala człowiekowi uświadomić sobie własną wyjątkowość. Osobliwość kondycji ludzkiej polega na bliskości czy też tożsamości ze światem bogów, a tym samym na nieśmiertelności. Człowiek łączy w sobie pył, a więc to, co marne i podłe, z boskością, cechą wiążącą się z rzeczywistością najwyższą. Z jednej strony jest słaby i grzeszny, z drugiej silny i zdający sobie sprawę z tego, co słuszne. Naturalnym jego celem jest zatem wyzbyć się pierwiastka tytanicznego i pielęgnować ślady boskości w swym człowieczeństwie.

Jak już zostało wspomniane, nie byłoby antropologii orfickiej bez etyki i *vice versa*. W świetle tej ostatniej człowiek odpowiada za swoje czyny zarówno w życiu doczesnym, jak i wiecznym. Kara dla duszy może być wieczna albo tymczasowa. Pierwsza polega na trwałym przebywaniu w krainie zmarłych wśród bólu i cierpienia, druga jest elementem koła narodzin, podczas którego dusza przybiera ludzką, zwierzęcą albo roślinną postać. Uwolnienia z tego koła może dostąpić jedynie ta dusza, która wcieliła się w ciało człowieka, i to zasługującego przez swe życie na wyzwolenie.

W myśli orfickiej widoczny jest zatem silny element soteriologiczny głoszący, iż dusza człowieka uwolniona z wiecznego koła narodzin powraca do świata bogów, od których pochodzi. Wyraźne jest tu zaprzeczenie tradycyjnej koncepcji, pochodzącej od

²¹⁰ Homer, *Hymn do Dionizosa (XXVI)*, dz. cyt., s. 182.

²¹¹ J. Dziubiński, *Hymny orfickie. Świadectwo, dokument i przedmiot analizy hermeneutycznej*, dz. cyt., s. 19.

Homera i zanikającej u Hezjoda, jakoby świat bogów i ludzi były od siebie oddzielone przepaścią nie do pokonania. Orficy prezentowali zgoła odmienne stanowisko. Według Rohdego znana jest ich

koncepcja, według której owa przepaść w rzeczywistości w ogóle nie istnieje, zaś zgodnie z porządkiem natury człowiek wewnętrzny, „dusza” człowieka, należy do królestwa bogów i jako istota boska obdarzona jest wiecznym życiem – łatwo dostrzec dalsze konsekwencje takiego myślenia – podważałaby wszelkie założenia, na jakich opierała się grecka religia ludowa²¹².

Kult Dionizosa dał impuls do powstania na terenie Grecji wiary w nieśmiertelność duszy²¹³ po śmierci ciała. Trakowie uważali śmierć za wyzwolenie i wybawienie z nieszczęścia ziemskich utrapień²¹⁴. „Przeświadczenie, iż w człowieku mieszka bóg, który stanie się wolny dopiero wówczas, gdy z człowieka opadną więzy ciała, było głęboko zakorzenione w kulcie Dionizosa i jego ekstatycznych rytuałach”²¹⁵. Orficy, między sobą i w społeczeństwie nazywani czystymi (*osios*), byli wtajemniczonymi w sposób i proces uzyskiwania nieśmiertelności duszy. Według ich pism, gdy umiera osoba wtajemniczona, Hermes prowadzi jej nieśmiertelną duszę do świata podziemnego, gdzie staje przed sądem. Podług swoich zasług lub win trafia do miejsca, na jakie zasługuje. To jednak nie koniec. Dusza nie zostaje na zawsze w stanie nieważkości i nieśmiertelności, ale wciela się powtórnie.

Według orfików, każda ludzka dusza jest nieśmiertelna, zarówno osoby nieskazitelnej moralnie, jak i grzesznika. Nie wszystkie dusze jednakże mogą dostąpić wyzwolenia z koła wcieleń. Dusze grzeszników pokutują w Hadesie i podczas kolejnych wcieleń mają za zadanie oczyścić się z winy. Dusza człowieka oczyszczonego opuszcza ostatecznie ciało, aby cieszyć się nieśmiertelnością wśród bogów²¹⁶.

²¹² E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, dz. cyt., s. 171.

²¹³ Zob. tamże.

²¹⁴ „(...) tylko z noworodkami i zmarłymi tak postępują: dokoła noworodka siadają krewni i go oplakują, ile on nieszczęść musi zaznać, skoro się urodził, i wyliczają wszystkie ludzkie cierpienia; zmarłego natomiast wesoło i radośnie grzebią, mówią przy tym, że pozbył się wszystkich nieszczęść i żyje teraz w zupełnej błogości” (Herodot, *Dzieje*, dz. cyt., V 4). „Dla Traków narodziny były nieszczęściem, śmierć zaś ręką błogiego i prawdziwego życia” (A. Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, dz. cyt., s. 71).

²¹⁵ E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, dz. cyt., s. 226.

²¹⁶ Koncepcja wędrówki dusz przeszła ewolucję od poglądów wyznawanych w Tracji, iż nieśmiertelność duszy oznaczała kolejne wcielenia po śmierci poprzednich ciał, do przekonań późniejszych orfików, dla których, wręcz przeciwnie, wiązała się z całkowitym wyzwoleniem z więzów ciała i uznaniem swej przynależności do świata boskiego.

Podsumowując i powracając poniekąd do teogonii, należy zauważyć, że u podstaw orfickich przekonań dotyczących powstania świata leży pogląd, który można nazwać pantohenizmem lub henizmem.

Bóstwa różnią się zewnętrzną postacią, mają różne przymioty, są obdarzone odmiennymi epitetami (choć i te bardzo często się powtarzają), ale przy uważnej lekturze nie można otrząsnąć się z wrażenia, że we wszystkich hymnach chodzi o jedno i to samo bóstwo, które zrodziło kosmos i jest jego władcą²¹⁷.

Myśl europejska zawdzięcza zatem orfikom wyabstrahowanie pojęcia boga i przywrócenie bóstwu majestatu. Tendencja ta widoczna jest także w poglądach Ksenofanesa, który był gorącym przeciwnikiem politeistycznej koncepcji Hezjoda i Homera. Podobnie myślał także Heraklit, który część swojego dzieła *O naturze* poświęcił właśnie tej kwestii. W starożytności idea jednego bóstwa będzie jeszcze silnie widoczna w późniejszych tekstach neoplatoników.

U swych początków wszystkie trzy opisane nurty misteryjne wiązały się ściśle z aspektem płodności. Z czasem, gdy świat grecki chylił się ku upadkowi, misteria zaczęły przenosić akcent ze znaczenia rolniczego na eschatologiczny. Oparte na micie o zejściu głównych bohaterów w otchłań śmierci i chaosu, ukazywały możliwość nieśmiertelności duszy i wskazywały drogę do jej wyzwolenia z cielesnej, śmiertelnej powłoki.

W misteriach mit idzie w parze z rytuałem. W misteriach eleuzyńskich był to mit o porwaniu Persefony przez Hadesa i jej cyklicznych powrotach do matki. Natomiast w przypadku misteriów ku czci Dionizosa była to opowieść o podwójnych narodzinach bóstwa i rozszarpaniu jego ciała przez Tytanów. U orfików trudno wyodrębnić jeden wzorcowy mit, korzystano bowiem zarówno z mitu o Dionizosie, jak i z opowieści o zejściu Orfeusza do Hadesu i jego powrocie na ziemię. Opowieść ta była wyjaśniana adeptom wtajemniczeń stopniowo i większość jej fragmentów najprawdopodobniej chroniła przysięga milczenia.

Mit odnosi się zawsze do zdarzeń minionych: „przed stworzeniem świata” lub „podczas pierwszych wieków”, a w każdym razie „dawno temu”. Ale wewnętrzna

²¹⁷ J. Dziubiński, *Hymny orfickie. Świadectwo, dokument i przedmiot analizy hermeneutycznej*, dz. cyt., s. 25.

wartość przypisywana mitowi bierze się z tego, że te zdarzenia, mające rozwijać się w jakimś momencie czasu, tworzą zarazem trwałą strukturę, która równocześnie odnosi się do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości²¹⁸.

Owa trwała struktura sprawia, iż mit może podlegać aktualizacji, co oznacza przypisywanie mu nowych treści i znaczeń. Warto zauważyć, iż „niezależnie od różnic obrzędu inicjacji w każdym są te same elementy: cierpienie, śmierć rytualna, wtajemniczenie i narodzenie się nowej osobowości”²¹⁹. Opowieść tę wyjawia adeptowi *mystagog* – psychopompos, przeprowadzający duszę ludzką przez śmierć inicjacyjną, która jest jednym z gwarantów uzyskania przez nią nieśmiertelności. Śmierć rozumiana jako przejście, symboliczna brama, przez którą przeprowadza człowieka psychopompos, oznacza oczyszczenie, umożliwiające mu odkrycie swojego pokrewieństwa ze światem bogów. Inną funkcją psychopomposa jest tutaj przywracanie harmonii w świecie, porządkowanie i kierowanie spraw, relacji, zdarzeń w dobrym kierunku.

2.1.3.2. Odkrywanie prawdy jako odzyskiwanie nieśmiertelności

Mitologia na ludzkie pytania i wyobrażenia odpowiadała w sposób plastyczny, literacki, trafiający do wyobraźni. Zgoła inaczej postępuje filozofia, która ubiera swe wytłumaczenie w pojęcia, a jej adresatem jest ludzki rozum. Śledząc te zmiany, można wysnuć wniosek, iż na drodze ewolucji, z biegiem czasu, *logos* zastąpi *mythos*.

„Że miłująca życie, a na tragizm śmierci wrażliwa była dusza starożytnego Greka świadczą kult religijny i mity, poezja, sztuka i filozofia grecka”²²⁰. Słowa Izydory Dąbskiej są niewątpliwie adekwatne w odniesieniu do religii państwowej panującej w poszczególnych *polis*, związanej ściśle z poezją i sztuką, a także do poglądów głoszonych przez pierwszych filozofów starożytnej Grecji. Z czasem, gdy do religii zaczęły przenikać wpływy misteryjne, a rozważania filozoficzne zwróciły się w stronę człowieka, sytuacja zmieniła się diametralnie. Śmierć stała się celem i długo oczekiwany kresem życia ludzkiego.

Śmierć stanowiła istotny przedmiot rozważań dla filozofów, którzy wzrastali wśród greckich wierzeń i obrzędów religijnych. „Filozofia europejska rozwijała się w swych początkach w powiązaniu z mitem, jednocześnie przeciwstawiając się mu”²²¹.

²¹⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970, s. 288–289.

²¹⁹ M. Miklaszewski, *Stany przejściowe. Śmierć rytualna*, dz. cyt., s. 22.

²²⁰ I. Dąbska, *Zagadnienie śmierci w religii i sztuce greckiej*, dz. cyt., s. 270.

²²¹ G. Scherer, *Filozofia śmierci: do Anaksymandra do Adorno*, dz. cyt., s. 81.

Mit, podobnie jak filozofia, wyjaśniał zjawiska zachodzące w świecie. Różnicą leżała w sposobie, w jaki tego dokonywał. Mit starał się trafić do wyobraźni ówczesnych ludzi, filozofia natomiast odwoływała się do rozumu. Odmówiła ona śmierci statusu wydarzenia religijnego, niedającego się ująć w adekwatne terminy, sprowadzając ją do racjonalnego dyskursu.

Opierając się na koncepcji duszy ludzkiej, starała się ukazać, co stanowi istotę życia i śmierci człowieka, jednocześnie podając środki do uzyskania wiecznej szczęśliwości w prawdzie.

W podrozdziale tym omówione zostaną, odmienne od dotychczasowych, poglądy wybranych greckich filozofów i szkół filozoficznych na śmierć i nieśmiertelność, a także nowe zadanie, jakie ma pełnić w tym kontekście psychopompos.

2.1.3.2.1. Śmierć jako oczyszczenie

Pierwszą z omawianych koncepcji filozoficznych jest myśl pitagorejczyków, członków szkoły, która powstała w połowie VI wieku p.n.e. w południowej Italii, w Krotonie, a nazwę wzięła od imienia założyciela – Pitagorasa z Samos. To właśnie on w swoich rozważaniach zwrócił się w stronę człowieka. Dla wielu jego myśl wydała się interesująca do tego stopnia, iż z czasem wokół Pitagorasa gromadziło się coraz więcej osób, które ostatecznie utworzyły formalną i ustrukturyzowaną wspólnotę.

Choć nie do końca jasne są wzajemne związki pitagoreizmu i orfizmu, jak przyznaje historyk filozofii Frederick Copleston²²², nauka orficka stała się bliska Pitagorasowi i to na jej podstawie głosił swoją doktrynę o nieśmiertelności i wędrówce duszy. *Psyche*²²³ była dlań sobowtórem ciała, ukarana za grzechy, strącona na ziemię,

²²² Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, przeł. H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 35–36.

²²³ „Dusza człowieka dzieli się na trzy części: umysł, rozum i pożydlivość. Umysł i pożydlivość mają także inne istoty żywe, rozum zaś przysługuje tylko człowiekowi. Siedlisko duszy u człowieka rozciąga się od serca do mózgu, część znajdująca się w sercu jest duszą pożydliwą, rozum zaś i umysł mieszczą się w mózgu. Krople płynące z nich to postrzeżenia. Rozum jest nieśmiertelny, wszystko inne – śmiertelne. Dusza żywi się krwią. Stosunkami duszy są tchnienia. Dusza jest niewidzialna i niewidzialne są jej stosunki, tak jak niewidzialny jest eter. Więzami duszy są żyły, arterie i nerwy. Ale gdy dusza się wzmocni, gdy osiągnie autonomię i spokój, więzami jej stają się rozumne słowa i czyny. Wyrwana z żywota ziemskiego błądzi w powietrzu, podobna do ciała. Hermes jest włodarzem dusz i nazywa się Przewodnikiem, Odźwiernym i Podziemnym dlatego, że z ziemi i morza wyprowadza dusze, które opuściły ciała; dusze czyste wiedzie do najwyższych regionów, duszom zaś nieczystym nie pozwala zbliżyć się do dusz czystych ani do innych dusz nieczystych, ponieważ są one skute nierozzerwalnymi pętami przez Erynie. Całe powietrze jest pełne dusz, które się nazywają demonami lub herosami. One to zsyłają ludziom sny i znaki przyszłych chorób lub zdrowia, i to nie tylko ludziom, lecz także owieczkom i innym zwierzętom domowym. Do nich odnosi się o oczyszczenia, modlitwy odżegnujące nieszczęścia i wróżby, tłumaczenie znaków i tym podobne zabiegi. Najważniejsze jest dla człowieka – uczy Pitagoras – czy umie nakłonić duszę do dobrego, czy do złego. Szczęśliwy jest ten, komu przypadnie w udziale dusza dobra; jeżeli nie

w nim zamknięta. Jednak nie przebywa w nim na zawsze. Po śmierci ciała dusza zmienia swoje więzienie. Wiele razy wciela się na nowo. Analizując te poglądy, można nieśmiało stwierdzić, iż najprawdopodobniej Pitagoras był pierwszym filozofem, który głosił naukę o metempsychozie²²⁴. Koncepcja ta miała w zasadzie identyczny wydźwięk moralny, jak omówiona wyżej wizja orficka.

Okazuje się, że nie tylko w teorii, ale także w praktyce stowarzyszenie pitagorejskie przypominało orfickie. Pitagoras bowiem dla jego członków przygotował wiele zasad, ceremonii i rytuałów inicjacyjnych, których system przypominał założenia „życia orfickiego”. Pitagorejczyków obowiązywał nakaz milczenia²²⁵, wegetarianizm i powstrzymywanie się od przemocy. Celem życia pitagorejczyka miało być rozniecenie w sobie iskry boskości, poznanie swej boskiej istoty w celu przyszłego obcowania w świecie bogów.

Dusza według Pitagorasa nie tylko jest nieśmiertelna, ale i wieczna. Erwin Rohde streszcza te poglądy w następujący sposób:

Dusza człowieka, tutaj ponownie traktowana jako rodzaj sobowtóra widzialnego, fizycznego ciała, jest demonem, nieśmiertelnym bytem, który strącony niegdyś na ziemię z wyżyn boskości, został za karę zamknięty w „więzieniu” ciała. Dusza nie ma żadnych wewnętrznych związków z ciałem, nie jest również tym, co można by nazwać osobowością poszczególnego, cielesnego człowieka: w dowolnym ciele zamieszkuje dowolna dusza. Kiedy po śmierci dusza oddziela się od ciała, musi po pewnym okresie oczyszczenia w Hadesie ponownie powrócić na świat. Niewidoczne dla ludzkiego oka obrazy duszy unoszą się w powietrzu wokół żyjących; w widocznych w promieniach słońca drobnych pyłkach, czy też w tym, co je porusza, pitagorejczycy dostrzegali unoszące się w powietrzu „dusze”²²⁶.

Podsumowując, Pitagoras uważał, że dusza jest nieśmiertelna, i wiązał ten pogląd z teorią wędrówki dusz. On i jego następcy ciało uważali za coś, co szkodzi duszy i co powinno być przezwyciężone, pokonane, aby dusza doznała wyzwolenia. W tym miejscu, za Georgiem Schererem, można pokusić się o porównanie poglądów dotyczących człowieka występujących u pitagorejczyków i u Homera:

jest dobra, nigdy nie osiągnie spokoju, równowagi i starości”. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska i in., Warszawa 2006, VIII, s. 30–32.

²²⁴ Według Doddsa było to silnie zakorzenione w nurcie szamanistycznym, z którym Grecy zetknęli się w VII w. p.n.e. dzięki rozwojowi sieci kontaktów w ludnością nad Morza Czarnego.

²²⁵ Aż do Filolaosa nauka pitagorejczyków nie była znana. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., VIII, 15.

²²⁶ E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, dz. cyt., s. 229.

U niego zmarli żyją w Hadesie na podobieństwo cieni. Pełna, żywotna egzystencja jest związana z konkretną cielesnością. Pitagorejczycy nauczają czegoś zupełnie przeciwnego: Nasze obecne życie upływa pod znakiem cienia świata mniej rzeczywistego. Warunkiem osiągnięcia autentycznego życia jest oderwanie się od ciała i materii. Zdaniem Pitagorasa dusza jest spokrewniona z Bogiem, a nawet sama jest boskiej natury²²⁷.

Aby odkryć to pokrewieństwo, człowiek miał stosować „pitagorejski styl życia”, który miał dopomóc mu w roznieceniu iskry boskości, zamieszkującej w jego duszy. Życie ciała było więc potrzebne duszy do odpokutowania i oczyszczenia się z win.

Orficy czcili Dionizosa, którego miejsce w pitagoreizmie zajmie Apollo, bóg nauki i rozumu. To właśnie poznanie miało być środkiem do wyzwolenia duszy, opuszczenia przez nią ciała, a odkrycie prawdy stało się równoznaczne z odzyskaniem nieśmiertelności.

Pod niewątpliwym wpływem pitagorejczyków podczas tworzenia swojej teorii dotyczącej ludzkiej duszy był Empedokles z Agrigentu.

Idea nieśmiertelności duszy jest u Empedoklesa rozpatrywana w powiązaniu z jej boskością, bo jej przeznaczenie stanowi poznawanie rzeczywistości boskich. A ponieważ podstawowa teza Empedoklesa mówi, że podobne może poznawać tylko sobie podobne, sama dusza musi mieć w sobie coś boskiego²²⁸.

Dusza jest więc u Empedoklesa spójnym, odrębnym bytem zamieszkującym ciało. Została tam wtrącona po wygnaniu z Olimpu, co wskazuje na jej pokrewieństwo ze światem bogów. Autor *Oczyszczeń* uważa, że duszę podczas ziemskiego życia otacza coś, co nazywał „szatą z ciała” (*sarkon chiton*). Propaguje on ascetyczny tryb życia i zakaz zabijania istot żywych, które to zasady mają chronić duszę człowieka przed skalaniem. Mają jej w tym pomóc także rytualne oczyszczenia. Godne zachowanie człowieka podczas życia skutkuje wcielaniem się duszy po śmierci w coraz to doskonalsze byty. Końcowym etapem tego cyklu jest osiągnięcie wolnej egzystencji duszy na wzór boskiej.

Empedokles dopuszczał wcielenia duszy nie tylko w ciała ludzkie, ale także zwierząt i roślin, czego podobno sam doświadczył.

Byłem już kiedyś chłopcem i dziewczyną,
i rośliną, i ptakiem, i niemą rybą rzucającą się w wodzie²²⁹.

²²⁷ G. Scherer, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, dz. cyt., s. 89.

²²⁸ Tamże, s. 90–91.

²²⁹ Empedokles, *Oczyszczenia*, Fr. 117, w: *Diogenes Laertios, Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., VIII, 62.

Empedokles podkreśla, że przeżył już wiele wcieleń i następnego nie będzie. Jego wędrówka dobiegła końca, jest wolny od wszystkich trosk i nie powróci już nigdy do Hadesu.

(...) Bądźcie pozdrowieni! Jako bóg nieśmiertelny, a nie jako człowiek śmiertelny przebywam teraz wśród was, otoczony czią należną przez wszystkich, ozdabiany wstęgami i wieńcami zielonymi. Gdy tak przystrojony wchodzę do miast kwitnących, odbieram oznaki czci od mężów i kobiet²³⁰.

Uważa on, iż odrodzenie się jako bóstwo, w ostatecznej postaci, poprzedza tzw. „ostatnie życie”. Dusze przyjmują ostatnie wcielenie na tym świecie, po którym się odradzają jako bogowie, wiodąc szczęśliwą egzystencję.

Poszczególne wcielenia duszy w jej wędrówce potrzebny jest przewodnik, psychopompos, który dopilnuje, aby wszelkie warunki były dopełnione. Gdy człowiek odnajdzie w swej duszy prawdę o swym pokrewieństwie ze światem bogów, obumrze ostatecznie i narodzi się do nowego życia.

2.1.3.2.2. Śmierć jako wyzwolenie duszy z ciała

Poglądy Platona dotyczące śmierci człowieka zasadzają się na koncepcji nieśmiertelności duszy ludzkiej. Jest to motyw przewodni dialogów, które różnią się między sobą szczegółowymi teoriami na temat śmierci i nieśmiertelności. W *Gorgiaszu* definiuje Platon śmierć jako rozłączenie duszy i ciała. W *Timajosie* podaje biologiczno-fizjologiczną jej definicję. Natomiast w *Fedonie* próbuje sprecyzować pojęcie nieśmiertelności, ale także podaje definicję umierania. Według niej „umieranie to jest to, że ciało uwolnione od duszy staje się z osobna ciałem samym w sobie, a z osobna znowu dusza wyzwolona z ciała istnieje dla siebie”²³¹.

W *Fedonie* odnaleźć można także trzy próby udowodnienia nieśmiertelności duszy ludzkiej. Po pierwsze, wywodzi ją Platon z teorii przeciwieństw, która głosi, że przeciwne powstaje z przeciwnego, to znaczy życie ze śmierci i śmierć z życia. W świecie zachodzi cykliczność, według której dusza po śmierci rodzi się na nowo²³². Drugim argumentem jest zdolność człowieka do apriorycznego poznania. Dane jest mu poznanie wzorów wszystkich rzeczy, czego nie może dostąpić na podstawie poznania zmysłowego,

²³⁰ Tamże.

²³¹ Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1988, IX 64 C.

²³² Tamże, XVI 71C–72A.

więc wiedzę na ich temat musiał osiągnąć podczas preegzystencji²³³. Stan preegzystencji dusz wskazuje na ich pokrewieństwo ze światem idei, światem niezmiennym, który w przeciwieństwie do świata zmysłowego nie daje poznania błędnego, zafałszowanego, ale prawdziwe. Ciało natomiast według Platona należy do sfery świata zmysłowego i jest narzędziem dla duszy, służącym poznaniu rzeczy zmysłowych. Trzeci argument odnosi się do relacji duszy ze światem idei. Głosi on, iż skoro dusza miała możliwość poznania wiecznych idei, musi być w jakimś stopniu im pokrewna²³⁴. Przypisuje jej więc cechę boskości, co oznacza także nieśmiertelność i niezmienność.

Uznając, iż śmierć to odłączenie się duszy od ciała, Platon silnie podkreśla opozycję dusza–ciało, w której ciało jest więzieniem dla duszy²³⁵. Dusza jest niewidzialna i bezpostaciowa. Lekkiej śmierci dostępuje człowiek, jeśli podczas życia starał się nie spełniać zachcianek ciała i oddawał się filozofowaniu. Lekką śmierć ma człowiek, którego dusza w momencie umierania całkowicie oderwie się od ciała. Ale nie zawsze dusza ma takie szczęście. Ta, której nie udało się oderwać od ciała,

cięży i wlecze się znowu na miejsce widzialne, ze strachu przed tym, co niewidzialne, przed tamtym światem, i jak powiadają, włóczy się koło pomników i grobów, gdzie już nieraz widywano jakieś do cieniów podobne dusz widziadła; bo powstają widma z dusz tego rodzaju, które się nie oddzieliły czysto, tylko mają w sobie to, co widzialne, przez co je też i widać²³⁶.

Są to dusze ludzi złych, wcielające się w postaci, które najbardziej przypominają ich charakter za życia. W zależności od tego, jak żyli, tak będzie wyglądać ich następne wcielenie. Platon przez usta Sokratesa mówi dalej, iż „pomiędzy bogi wstąpić nie godzi się temu, który mądrości nie ukochał i nie odszedł całkowicie czysty; tam wejdzie tylko przyjaciel nauki”²³⁷.

W *Fedonie* opisuje Platon także swoje wyobrażenie na temat Tartaru:

Do tej otchłani spływają wszystkie cztery rzeki i wypływają z niej na powrót. A każda z nich staje się taka lub inna zależnie od tego, przez jaką krainę przepływa. (...) Tam też powietrze wraz z wilgocią w przestrzeni zawieszono straszne jakieś i nieopisane burze wywołuje, wchodząc i wychodząc²³⁸.

²³³ Tamże, XVIII 73A-B.

²³⁴ Tamże, XXI 76B-XXVIII 80A.

²³⁵ Tamże, XXXIII 82E.

²³⁶ Tamże, XXX 81D.

²³⁷ Tamże, XXXII 82C.

²³⁸ Tamże, LX 112B.

Dodaje też, co według niego dzieje się z duszami zaraz po śmierci ciała.

Otóż, kiedy tam tak jest, to skoro przybędą umarli na miejsce, do którego duch opiekuńczy każdego odprowadza, naprzód sąd się nad nimi odbywa: którzy też życie pięknie i zbożnie spędzili, a którzy nie. I których życie wyda się ani zanadto złe, ani nazbyt dobre, ci idą nad Acheron, wsiadają do łodzi, które tu dla nich są, i przypływają w nich do jeziora. Tu mieszkają i oczyszczają się, a odbywszy pokutę za popełnione winy, wychodzą stamtąd, jeżeli który popełnił coś złego; i za dobre uczynki nagrody tam odbierają – każdy tak, jak zasłużył²³⁹.

W zależności od tego, jak człowiek sprawował się za życia, tak będzie wyglądał żywot jego duszy po śmierci.

A których stan wyda się nieuleczalny dla mnogości grzechów, bo często się wielkiego świętokradztwa dopuszczali albo często zabijali niesprawiedliwie i wbrew prawom, albo inne takie zbrodnie popełniali, tych los im należny miota do Tartaru, skąd nie wychodzą nigdy²⁴⁰.

Tak spędzają życie po śmierci, ci którzy zasłużyli na karę. Jest także według Platona przewidziana nagroda dla tych, co żyli zgodnie z mądrością.

A których życie wyda się osobliwie zbożne, ci będą wyzwoleni z tych czeluści podziemnych i wyjdą stamtąd, jak z więzienia, w górę i pójdą mieszkać w czystych stronach, na szczytach ziemi. Do nich należą ci, którzy się umiłowaniem mądrości dostatecznie od zmazy grzechu oczyścili; ci będą później żyli w ogóle bez ciała i pójdą do mieszkań jeszcze piękniejszych niż te, które i opisać niełatwo i w tej chwili czas nie po temu²⁴¹.

Ci natomiast, którzy żyli raz sprawiedliwie, a raz od tej sprawiedliwości uciekali, czego żałują, odbywają karę czasową, podczas której muszą odpokutować za popełnione grzechy.

Jak zauważa Giovanni Reale, „ta koncepcja tamtego świata, sama w sobie dość jasna i prosta, splata się z orficko-pitagorejską doktryną metempsychozy, jednak nie jest z nią w pełni zbieżna”²⁴². Platon przedstawia tak naprawdę dwie koncepcje. Teoria wędrówki dusz, które nie potrafiły się całkowicie oderwać od ciała, błakają się u bram Hadesu do momentu, w którym są przyciągane przez świat materialny i dostępują

²³⁹ Tamże, LXII 113D.

²⁴⁰ Tamże, LXII 113E.

²⁴¹ Tamże, LXII 114C.

²⁴² G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1996, s. 233.

ponownego wcielenia, to wizja ujęta w *Fedonie*. W *Państwie*²⁴³ natomiast prezentuje Platon ideę odrobinę się różniącą. Liczba dusz jest ograniczona, stąd wszystkie po odbyciu kary lub nagrody wcielają się ponownie. Wiedząc, co dobre, a co złe, same decydują, czy żyć moralnie.

W *Fajdroście* Platon oświadcza, iż „wszelka dusza jest nieśmiertelna. Bo co się wiecznie rusza, nie umiera”²⁴⁴. Dusza jest sama dla siebie źródłem ruchu. Element racjonalny (w *Timajosie* uważany za boski) duszy jest porównany do woźnicy, a element impulsywny i pożądlivy do dwóch koni, które ciągną wóz zwany duszą. Platon stara się wytłumaczyć przyczyny upadku dusz w ciała, w której to wizji widoczne są wpływy orficko-pitagorejskie i gnostyckie. Konie ciągnące powóz należą do różnych ras, jeden dobrej, drugi złej. Przed woźnicą stoi więc trudne zadanie. Koń złej rasy ciągnie bowiem powóz w dół. Jeśli jest zbyt silny, ściąga duszę na ziemię. Lecz jeśli woźnica jest wystarczająco sprytny, dusza może wzbić się ku górze, gdzie ma szansę kontemplować Prawdę. Woźnica jest pewnego rodzaju przewodnikiem duszy, od którego zależy to, czy bezpiecznie dotrze ona na miejsce, czy po drodze ulegnie pokusie.

Platon w obrazowaniu losów duszy po śmierci ciała posługuje się mitem. Życie ziemskie jest tylko chwilową egzystencją, za którą człowiek jest sądzony według kryterium sprawiedliwości, cnoty i umiarkowania. Ten aspekt moralny dominuje i w zasadzie wyklucza wszystkie inne, jak pochodzenie czy płeć. Eschatologiczny charakter tego aspektu przeważa w platońskich dialogach od *Gorgiasza* do *Timajosa*. Jest myślą przewodnią i w pewien sposób porządkującą platońską refleksję o ludzkiej duszy, o życiu człowieka i jego śmierci.

Według tej koncepcji ciało i dusza człowieka stoją w opozycji do siebie. Dobra śmierć ma być całkowitym oddzieleniem duszy od ciała. Dostąpią jej ci, którzy prawdziwie umiłowali mądrość. Pomocny ma być w tym miejscu przewodnik dusz, gdyż dla Platona psychopomposem jest przede wszystkim filozof, który daje narzędzia do odrywania prawdy.

2.1.3.2.3. Śmierci nie trzeba się bać

Od schyłku IV wieku p.n.e. na plan pierwszy wysunęła się filozofia praktyczna. Problem śmierci był jednym z najistotniejszych w tych czasach. Coraz bardziej popularne

²⁴³ Zob. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1990, ks. X.

²⁴⁴ Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, XXIV 245C.

stawały się samobójstwa. „Śmierć wydawała się niejednemu mniejszym złem niż życie beznadziejnie puste i bezcelowe”²⁴⁵. Filozofowie stali się więc lekarzami ludzkich dusz, wymyślając coraz to nowsze lekarstwa. Postulowali oni życie szczęśliwe, co jednak odsyłało ich nieuchronnie do zagadnienia śmierci.

Myślicielem, który miał zgoła inne podejście do śmierci, ale podobnie jak Platon postulował, aby się jej nie bać, był Epikur. Uważał, że śmierć jest jedyną pewną rzeczą. Według niego bogowie nie ingerują w świat ludzi i całkowicie nie interesują się ich losami. Stwierdził, że należy praktykować ataraksję, życie pogodne, niezmacone żadnymi troskami. Pogląd ten wynikał z koncepcji, która głosiła, że za życia człowiek nie powinien obawiać się śmierci, bo jeszcze nie nadeszła, a po śmierci jego już nie będzie, a wraz z nim także tego lęku. Za Diogenesem Laertiosem wypada przytoczyć słowa Epikura.

Staraj się oswoić z myślą, że śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć jest niczym innym, jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia. Przeto owo niezbite przeświadczenie, że śmierć jest dla nas niczym, sprawia, że lepiej doceniamy śmiertelny żywot, a przy tym nie dodaje bezkresnego czasu, lecz wybija nam z głowy pragnienie nieśmiertelności. W istocie bowiem nie ma nic strasznego w życiu dla tego, kto sobie dobrze uświadomił, że przestać żyć nie jest niczym strasznym. (...) śmierć, najstraszniesze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci już nie istnieją²⁴⁶.

Pod wpływem poglądów Epikura, ale także Platona, pozostawał Seneka. Uważał on, że śmierć jest wyzwoleniem i wyrównaniem wszystkich różnic między ludźmi. W liście do Lucyliusza pisze: „nie trzeba mierzyć nas wysokością wzgórków mogiłnych i grobowców, które różnorodnością swoją zdobią drogę: proch czyni wszystkich nas równymi. Rodzimy się nierówni, umieramy równi”²⁴⁷. Życie porównywał do niespokojnego morza, którego jedyną bezpieczną przystanią jest śmierć. Podaje także ideał śmierci, pisząc, że „upragniona to śmierć – umrzeć bez strachu przed śmiercią”²⁴⁸.

²⁴⁵ I. Dąbska, *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej*, „Meander” 1946, nr 9, s. 449.

²⁴⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 645.

²⁴⁷ Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 440.

²⁴⁸ Tenże, *Trojanki*, w: tenże, *Myśli*, przeł. S. Stabryła, Kraków 1987, s. 621.

Stoicy i epikurejczycy kładli nacisk na psychologiczną i praktyczną stronę zagadnienia śmierci. Problem metafizyczny wysuwa się znów na plan pierwszy w filozofii Plotyna i neoplatonizmu. On również podkreśla, że śmierć nie jest niczym złym (Enn. I, 4) i mędrzec się jej nie lęka. Jest nawet dobrem dla duszy, bo wyzwala ją z więzów ciała²⁴⁹.

Ten pozytywny charakter śmierci wysuwa się w greckiej filozofii starożytnej na plan pierwszy. Dzięki poznaniu naukowemu człowiek dochodzi do prawdy, która dla filozofów starożytnych była wyzwoleniem duszy z niewiedzy i grzechu, a utożsamiana z dostąpieniem nieśmiertelności. W związku z tym, iż proces dochodzenia do prawdy jest skomplikowany, dusza ludzka potrzebuje na tej drodze przewodnika. Jest nim filozof, który nie tylko ma możliwość uleczenia ludzkiej duszy, ale także może pomóc w uzyskaniu wyzwalającej prawdy i ochronieniu człowieka przed irracjonalnym strachem wobec śmierci.

Śmierć w misteriach i filozofii była rozumiana zarówno jako brama czy też przejście do nowej egzystencji, jak i kres życia. W nurtach misteryjnych człowiek, podejmując indywidualną decyzję, jest w stanie osiągnąć nieśmiertelność, której dostępuje, podążając drogą wytyczoną przez bóstwo, jednocząc się z nim, czy też odkrywając wewnątrz siebie cząstkę boskości. W misteryjnym cyklu życia i śmierci zwornikiem łączącym świat żywych i umarłych, adeptów z osobami już inicjowanymi, jest psychopompos, czy to pod postacią mitycznych Persefony, Dionizosa czy Orfeusza, którzy wytyczają drogę w zaświaty, czy też w roli inicjującego, który przeprowadza do innego sposobu egzystencji.

W rozwijającej się w tamtych czasach filozofii, która w swych rozważaniach kładła nacisk na człowieka, nastąpił zwrot od silnych emocji i przeżyć, które były obecne we wszystkich formach misteriów, ku opanowaniu i metodycznemu zdobywaniu wiedzy. Podobnie jak w orfizmie, miał temu służyć specyficzny styl życia i przestrzeganie szeregu praktycznych nakazów. Dzięki nim człowiek mógł dostąpić poznania prawdy o swojej naturze. Tym, kto tę mądrość pomaga odkryć, jest nauczyciel, mistrz wcielający się w rolę psychopomposa.

²⁴⁹ I. Dąbska, *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 456.

Analizując te poglądy i interpretując śmierć jako szansę, jako kres niedoskonałej egzystencji i początek nowej, warto prześledzić równoległe rodzącą się myśl chrześcijańską i wyrastające na jej gruncie koncepcje filozoficzne.

2.2. Droga do zbawienia w chrześcijańskiej kulturze Zachodu

Jak pisze Krzysztof Wieczorek: „we wszystkich kulturach wywodzących się z pnia indoeuropejskiego śmiertelność człowieka jest postrzegana jako źródło dysonansu poznawczego”²⁵⁰. Stwierdzenie to nabiera szczególnego znaczenia w kręgu myśli judeochrześcijańskiej, gdzie uważa się, że człowiek został stworzony na obraz Boga. W tym przypadku śmierć z jednej strony jest czymś złym, gdyż niweczy życie ludzkie, z drugiej strony nie ma nic od niej wspanialszego, gdyż to właśnie dzięki niej człowiek żyjący zgodnie z Bożymi przykazaniami dostąpi szczęśliwego życia wiecznego.

Śmierć w tym podrozdziale przedstawiona zostanie po pierwsze jako kres, na podstawie tradycji Starego Testamentu, następnie jako brama do życia wiecznego w Nowym Testamencie, w nauczaniu Chrystusa i literaturze chrześcijańskiej, a na koniec jako szansa na uwolnienie się od niedającej nadziei egzystencji ziemskiej w myśli późnego średniowiecza. Losy idei psychopomposa będą natomiast rozważane przez pryzmat chrześcijańskiego wątku w kulturze zachodniej, od jej początków do epoki późnego średniowiecza. Ukazane zostaną poszczególne funkcje „przewodnika dusz” i zaprezentowane zostaną jego ówczesne przedstawienia.

2.2.1. Śmierć i nieśmiertelność w tradycji biblijnej

Obok spuścizny starożytnych Greków drugim z silnych korzeni kultury Zachodu jest tradycja biblijna. Pod tym terminem będziemy rozumieć pisma Starego i Nowego Testamentu, nauczanie Chrystusa, dzieła apokryficzne, literaturę chrześcijańską, a także wyrosłą na ich gruncie refleksję filozoficzną. Naszym zadaniem będzie tu określić chrześcijańskie poglądy dotyczące śmierci i nieśmiertelności, a także funkcje, jakie miał pełnić psychopompos.

²⁵⁰ K. Wieczorek, *Zapomniana wartość śmierci*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. I, dz. cyt., s. 18.

Johnston zauważa, iż w czasach starotestamentowych tematyka śmierci nie była głównym wątkiem rozważań:

Temat śmierci i zmarłych pozostawał przeważnie poza sferą wierzeń religijnych. Tak więc całkowicie błędne byłoby doszukiwanie się w Starym Testamencie jednolitego spojrzenia na śmierć. Niewłaściwe byłoby nawet oczekiwanie, że zawarte w nim poglądy na śmierć stworzą jakąś rozpoznawalną całość²⁵¹.

Co więcej, zauważyć należy, iż we wczesnych księgach Starego Testamentu nie występuje funkcja psychopomposa. Powodem tego jest wizja antropologiczna, w której nie ma jeszcze wyraźnej i jasno zdefiniowanej idei duszy człowieka.

Odpowiednio do takiej antropologii biblijnej śmierć następuje w wyniku utraty, uchodzenia czy upływu sił witalnych, substancji życiowej, ustania wydolności psychofizycznej, niemożności wykonywania ruchów i istotnych funkcji życiowych, zwłaszcza z chwilą ustania oddychania. Powoduje ona bezsilność, wygaśnięcie aktywności, bezwład, dezintegrację. Śmierci nie traktowano jednak jako zjawiska „granicznego”: ujmowano ją raczej jako stopniowy odpływ mocy, życia²⁵².

Gdy umierał człowiek Starego Testamentu, to, co z niego zostawało, było jeszcze bardziej wątłe i bezkształtne niż błakająca się po otchłani Hadesu homerycka *psyche*.

Po śmierci człowieka pozostaje z niego nieokreślony bliżej przez Biblię „cień”, istota „wiotka”, „bezsilna” (*refaim*), która odtąd w myśl staro-orientalnej koncepcji, przejętej także przez Izraelitów, będzie prowadziła w Szeolu, niezależnie od tego, jakie życie kiedyś człowiek prowadził w doczesności, dość beznadziejną, smutną egzystencję²⁵³.

Koncepcja życia po śmierci jest tutaj niejasna. Jej załączki można znaleźć w księgach Starego Testamentu. Wzmianki o tym, jak wyglądało życie pośmiertne w Szeolu, są nieliczne²⁵⁴. „Sam Szeol wyobrażano sobie jako miejsce czarne, nieczyste, pełne prochu i robactwa, które, jak nienasycony potwór, otwiera swą paszczę, aby każdego człowieka po śmierci pochłonać”²⁵⁵. Według przejętej przez Biblię od religii archaicznych trójdzielnej, zorientowanej pionowo interpretacji świata, Szeol znajdował

²⁵¹ P. St. Johnston, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, przeł. P. Sajdek, Kraków 2010, s. 29.

²⁵² F.M. Rosiński, *Koncepcja śmierci w ujęciu biblijnym*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. I, dz. cyt., s. 210.

²⁵³ Tamże, s. 211.

²⁵⁴ Por. Lb 16, 31–35; Hi 10, 18–22.

²⁵⁵ F.M. Rosiński, *Koncepcja śmierci w ujęciu biblijnym*, dz. cyt., s. 211.

się pod ziemią i był królestwem zmarłych. Stanowił też stan diametralnie różny od tego, w którym człowiek zjednoczony był z Jahwe. Był pewnego rodzaju formą zapomnienia i opuszczenia, kresem ludzkiej egzystencji i samotnością. W Ewangeliach synoptycznych „Szeol” został zastąpiony terminem „Gehenna”. Oznaczała ona otchłań, królestwo śmierci, miejsce, gdzie odbywają karę bezbożnicy i ludzie przekłęci²⁵⁶.

Zgodnie z interpretacją Josepha Ratzingera, życie w Starym Testamencie zostało pięknie ujęte jako „bycie w relacji do”. Gdy ktoś umiera i trafia do Szeolu, ta relacja niestety się urywa²⁵⁷. Śmierć zrywa wszelkie więzi międzyludzkie, a także kończy relację człowieka z Bogiem. „Jedyne, z czym można się zwrócić do Boga, to ciągła modlitwa do Niego, jak długo trwa życie na ziemi”²⁵⁸.

Podobnie jak w antropologii greckiej, tak też i w tradycji biblijnej istnieją przypadki osób, które uniknęły śmierci. Są to Henoch i Elias. Henoch, jak można przeczytać w Księdze Rodzaju²⁵⁹, został zabrany przez Boga, zniknął. Prorok Elias natomiast „wśród wichru wstąpił do niebios”²⁶⁰. Nigdzie w tradycji biblijnej nie ma wzmianki na temat śmierci i pochówku tych mężczyzn, stąd ich odejście z tego świata pozostaje w sferze tajemnicy. Jest także zjawiskiem marginalnym, gdyż nie było innych podobnych przypadków w pismach okresu Starego Testamentu.

Z czasem Izraelici zaczęli wierzyć, o czym czytamy w Księdze Rodzaju²⁶¹, że śmierć przyszła do człowieka jako konsekwencja jego wyboru, przez grzech. Pomimo iż Bóg nie stworzył śmierci, jest jej Panem, tak jak jest Panem życia. Dlatego Izraelici żyli nadzieją, że kiedyś Bóg wyzwoli ich z Szeolu. Żywili też przekonanie, że los ludzi, którzy postępowali dobrze, i złych będzie odmienny.

W okresie drugiej świątyni za sprawą platońskiej idei o nieśmiertelności duszy pojawiają się opisy losu duszy po śmierci człowieka. Wnioskowano wówczas, iż skoro Bóg przyzwolił na śmierć ludzi dobrych i sprawiedliwych, to zrobił to tylko dlatego, że istnieje jeszcze coś po śmierci, jakiś stan, który nie jest tożsamy z ponurym miejscem, gdzie panuje mrok. Miejsce idei powszechnego Szeolu (do którego trafiają wszyscy ludzie po śmierci) zajęła koncepcja dualistyczna, oparta na zasadach moralności. Ludzie dobrzy według niej mieli się udać po śmierci „na łono Abrahama”, źli natomiast zostawali

²⁵⁶ Zob. B. Riecke, *Gehenna*, w: *The Oxford Companion to the Bible*, przeł. T. Mieszkowski, Oxford 1993, s. 192.

²⁵⁷ Ps 88. Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, przeł. M. Weclawski, Warszawa 2002, s. 81.

²⁵⁸ J. Bowker, *Sens śmierci*, dz. cyt., s. 64.

²⁵⁹ Rdz 5, 24.

²⁶⁰ 2 Krl 2, 11.

²⁶¹ Rdz 3.

potępiani. Ten zarys teorii nagrody i kary po śmierci dzielił ludzi na tych, którzy dostąpią zbawienia, i tych, którzy będą go pozbawieni.

W VI wieku p.n.e. pojawiła się zapowiedź przyjścia Mesjasza. Natomiast po okresie niewoli babilońskiej zaczyna się kształtować idea zmartwychwstania²⁶². W II wieku p.n.e. w Księdze Mądrości występuje koncepcja człowieka, który składa się z materialnego ciała i niematerialnej, nieśmiertelnej duszy. Skoro zmieniła się koncepcja człowieka, zmianie uległa też koncepcja jego śmierci.

W okresie hellenistycznym i rzymskim, pod wpływem poglądów faryzeuszy i inspiracji zaratusztrianizmem, pojawiło się żywsze zainteresowanie wiarą w zmartwychwstanie zmarłych. Koncepcja ta zasadzała się na trzech filarach:

Po pierwsze, ze zmartwychwstaniem związany był pogląd, że zachowana egzystencja, czyli egzystencja wyższego stopnia, w istocie swej jest taka sama jak egzystencja doczesna: zbawienie sprowadza się do odnowienia egzystencji duchowo-materialnej, a nie do nieśmiertelnej bezcielesnej duszy. Po drugie, począwszy od czasów Chrystusa, zmartwychwstanie pojmowano na ogół jako zdarzenie zbiorowe, które nastąpi razem z sądem bożym. Istotnie, rozdział na zbawionych i potępionych, przeznaczonych lub nieprzeznaczonych do zbawienia dokona się w czasie tego sądu powszechnego. Wyobrażano sobie, że to raczej w momencie „końca świata” odbędzie się jednoczesny sąd wszystkich ludzi, a nie indywidualna ocena jednostki po zakończeniu jej doczesnej egzystencji. Po trzecie, wiara w zmartwychwstanie wzmacniała charakterystyczny pogląd na dzieje przedstawione w Biblii. Jeśli Bóg kieruje poszczególnymi zdarzeniami doczesnymi i przyszłymi dziejami ludów, nie było od rzeczy myśleć, że między przeszłością i przyszłością istnieje pewien typ symetrii, czego dowodem byłaby historia Izraela. Po stworzeniu świata nastąpiło stworzenie wybranego narodu jako spełnienie obietnicy Boga; zakończenie procesu historycznego, który wtedy się rozpoczął, miałyby nastąpić „w końcu” świata, wraz z ostatecznym zmartwychwstaniem i sądem²⁶³.

Pochówek i obrzędy okołopogrzebowe w czasach Starego Testamentu miały raczej prosty charakter. Zaczynały się od rytuału „zamknięcia oczu”²⁶⁴. Ciało preparowano.

²⁶² Iz 26, 19; 2 Mch 7, 9–14; Koh 12, 7; Dn 12, 12.

²⁶³ N. Smart, *Śmierć w tradycji judeo-chrześcijańskiej*, w: *Człowiek wobec śmierci*, red. A. Toynbee i in., przeł. D. Petsch, Warszawa 1973, s. 188–189.

²⁶⁴ Rdz 46, 4. Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, przeł. T. Brzegowy, Częstochowa 2004, s. 66.

Nie chodziło jednak przy namaszczaniu o jakąś konserwację ciała, a tym mniej o jego balsamowanie – zwyczaju tego w Izraelu nie praktykowano, lecz raczej o neutralizację trupiego zapachu. Po owinięciu umrzyka w całun, okryciu jego twarzy chustą i obwinieniu zwłok opaskami, przenoszono je do górnej części domu, gdzie krewni i bliscy mogli pożegnać zmarłego²⁶⁵.

Żałoba była demonstracyjna. Rozdzierano szaty (których potem nie zszywano), posypywano głowy popiołem, obcinano lub zasłaniano włosy. Nie myto się i nie jedzono od wschodu do zachodu słońca. Wyrażano swój ból i żal poprzez płacz. Zdarzało się, iż zatrudniano także zawodowe płaczki.

Na ogół pogrzeb odbywał się rychło po zgonie – zwykle po 8 godzinach; zmarłego noszono do grobu na marach, owiniętego w płótna. Pochowanie nagich zwłok uważano by za hańbę²⁶⁶.

Ciała składano w wykutych w skale komorach lub naturalnie uformowanych grotach.

W czasach starotestamentowych kult przodków nie był tak istotny jak w Grecji i jeśli nawet istniał, to jego jednoznaczne świadectwa nie zachowały się w pełni do dnia dzisiejszego. „Izraelici, jak się zdaje, troszczyli się bardziej o żywych niż o zmarłych”²⁶⁷. Śmierć w Starym Testamencie rozumiana jest jako pewna konieczność. Często jest przedstawiana w sposób pozytywny jako naturalny koniec życia²⁶⁸. Może być jednak rozumiana także jako niebezpieczny wróg, czyhający na życie człowieka, lub jako kara Boża za czyny ludzkości.

W czasach Starego Testamentu trudno dopatrzeć się figury psychopomposa jako indywidualnego towarzysza człowieka w obliczu śmierci – z dwóch względów. Po pierwsze, śmierć ma tu charakter powszechny, jest nieubłaganą konsekwencją życia i jego kresem. Po drugie, antropologia starotestamentowa traktuje człowieka jako część całości, jaką jest ludzkość. Nie przywiązuje zbyt dużej wagi do indywidualnych losów człowieka, podkreślając dzieje całego narodu wybranego.

Ludowi Izraela towarzyszyli Boży posłańcy, którzy przekazywali Jego wolę lub pomagali w ważnych wydarzeniach. Aniołowie w Starym Testamencie przynoszą

²⁶⁵ F.M. Rosiński, *Koncepcja śmierci w ujęciu biblijnym*, dz. cyt., s. 216. Por. Mt 27, 59; Łk 23, 59; J 11, 44; Dz 9, 37–39.

²⁶⁶ F.M. Rosiński, *Koncepcja śmierci w ujęciu biblijnym*, dz. cyt., s. 217.

²⁶⁷ P. St. Johnston, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, dz. cyt., s. 242.

²⁶⁸ Zob. Hi 7, 21; Ps 39, 14. Por.: „Śmierć ukazana jest jako wydarzenie naturalne i niebudzące niepokoju, gdy nadchodzi jako koniec długiego, szczęśliwego i spełnionego życia” (P. St. Johnston, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, dz. cyt., s. 29).

ostrzeżenia i orędzia od Boga. Często pod postacią Anioła Pańskiego ukazywał się sam Bóg, jak czytamy w historii o ocaleniu Hagar²⁶⁹ czy Izaaka²⁷⁰. Są oni jednak bardziej pomocnikami, przewodnikami na drodze do Ziemi Obiecanej niż psychopomposami.

Wraz z ideą zmartwychwstania prezentowaną w Nowym Testamencie i akcentem przesuającym się w stronę jednostki powraca postać psychopomposa. Wkracza on na scenę wraz z wiarą w nieśmiertelność duszy ludzkiej i jej pośmiertną egzystencję. W czasach nowotestamentowych wyróżnić można dwa rodzaje śmierci. Pierwsza dotyczy ciała, kiedy życie doczesne człowieka na ziemi dobiega końca. Druga to śmierć wieczna, kiedy człowiek świadomie odwraca się od Boga, zamykając sobie tym samym drogę do zbawienia. Jeśli natomiast ktoś postanawia skorzystać z szansy danej mu przez Boga, zarówno jego ciało, jak i dusza dostępuje zmartwychwstania na końcu czasów.

W chrześcijaństwie i w jego koncepcji śmierci niezwykle rolę odgrywa chrystologia. Po pierwsze, Jezus Chrystus przez swoją śmierć na krzyżu daje możliwość zbawienia wszystkim ludziom. Jako pierwszy przechodzi przez bramy śmierci, aby następnie poprowadzić wszystkich ludzi do życia wiecznego z Bogiem²⁷¹. Po drugie, przekazując wolę Ojca, staje się pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem. „W konsekwencji dzięki Osobie Chrystusa śmierć nie jest kresem życia, ale jego początkiem”²⁷², bramą do nowej egzystencji. Czy wydarzenia przejścia przez śmierć i zmartwychwstania Chrystusa można interpretować w kategoriach roli psychopomposa? Z jednej strony, w sposobie rozumienia śmierci jako „przeprawy na drugi brzeg” Chrystus może być raczej interpretowany jako ten „drugi brzeg” niż towarzysz podróży. Z drugiej strony, większa część szkół duchowości chrześcijańskiej będzie podkreślać w pełni osobisty charakter relacji człowieka z Chrystusem, a więc i Jego towarzyszenie nam w każdym momencie – również, a może nawet przede wszystkim, w chwili śmierci i przejścia do życia wiecznego. W końcu był On pierwszym człowiekiem, który sam przeszedł w pełni tę drogę.

W roli pośredników i towarzyszy w chrześcijaństwie widziani są także aniołowie. Są o nich wzmianki w księgach Starego i Nowego Testamentu, a także w pismach z tego

²⁶⁹ Rdz 21, 14–21.

²⁷⁰ Rdz 22.

²⁷¹ Zob. 1 Kor 15, 22; Rz 5, 12–21.

²⁷² W. Wilowski, *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu*, Poznań 2000, s. 59.

okresu, takich jak *Pasterz*²⁷³ Hermasa²⁷⁴. Jest to dzieło, w którym obok wykładni nauki o Trójcy Świętej czy wskazówek dotyczących pokuty można znaleźć silne wątki angelologiczne²⁷⁵. Przewodnikiem i nauczycielem. Pełni zarówno funkcję opiekuńczą, jak i pośredniczącą. „Istoty niebiańskie objawiają się w ludzkiej postaci, kontaktują się z ludźmi, rozmawiają z nimi, wspomagają, roztaczają nad nimi opiekę”²⁷⁷.

Hermas opisuje także najbliższego towarzysza człowieka – anioła stróża.

Dwaj aniołowie są z człowiekiem: jeden anioł sprawiedliwości, a drugi anioł zła. (...) Anioł sprawiedliwości jest delikatny, skromny, cichy i spokojny. Kiedy on przyjdzie do twojego serca, zaraz zaczyna mówić z tobą o tym, co sprawiedliwe, czyste i święte, o umiarkowaniu, o wszelkich czynach sprawiedliwych i wielkich chwalebnych cnotach. Kiedy to wszystko budzi się w twoim sercu, wiesz, że to anioł sprawiedliwości jest z tobą. Ufaj zatem jemu i jego dziełom. A teraz przyjrzyj się, jakie są dzieła anioła zła. Jest on przede wszystkim skłonny do gniewu, złośliwy i bezrozumny, a czyny jego złe i przynoszące upadek sługom Bożym. Kiedy więc ten anioł przyjdzie do serca twego, poznasz go po jego czynach²⁷⁸.

Autor daje wskazówki na temat tego, jak powinien zachowywać się człowiek i którego z aniołów słuchać, jak rozpoznawać dobro i zło, bo od tego zależy jego przyszłe życie.

W tradycji biblijnej jedną z funkcji²⁷⁹ anioła stróża jest bycie naszym przewodnikiem. Ukazuje nam on drogę, którą powinniśmy kroczyć, aby uzyskać zbawienie. „(...) anioł stróż ma do odegrania decydującą rolę w chwili śmierci oraz po drugiej stronie jej wrót. Można by powiedzieć, że cała jego praca ma na względzie

²⁷³ *Pasterz*, dzieło, które powstało w latach 140–150 n.e. w języku greckim, należy do wczesnochrześcijańskiej literatury apokaliptycznej. Daje obraz stosunków panujących w środowisku pierwszych chrześcijan, którzy oczekują na rychłą paruzję. Pismo było swego rodzaju przewodnikiem i zbiorem zasad zachowania i reguł panujących w ówczesnym kręgu kultury judeochrześcijańskiej.

²⁷⁴ Nie istnieją pewne i jednoznaczne informacje dotyczące Hermasa. Według jednych chodzi o Hermasa wymienionego przez św. Pawła w jednym z Listów Apostolskich (por. Rz 16, 14). Zwykło się przyjmować, iż mieszkał i pracował w Rzymie. W niektórych źródłach czytamy, iż był bratem papieża Piusa I. Pozostałym informacjom nie powinniśmy ufać, bowiem nawet dane dotyczące jego rodziny budzą wątpliwości. Por. H. Oleschko, *Aniołowie według Ojców Kościoła. Hermas*, „Któż jak Bóg” 2007, nr 6.

²⁷⁵ Na temat aniołów u Hermasa zob. M. Midura, *Wizje anielskie w „Pasterzu” Hermasa*, „Ex Nihilo” 2009, nr 2, s. 145–154.

²⁷⁶ W Biblii aniołowie byli przedstawiani jako młodzieńcy, ubrani w jasne szaty.

²⁷⁷ F. Szulc, *Syn Boży w „Pasterzu” Hermasa. Świadectwo chrystologii judeochrześcijańskiej*, Katowice 2006, s. 75.

²⁷⁸ Por. Vis. V XXXVI, 1–5, cyt. za: *Pierwsi świadkowie: Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, przeł. A. Świderkówna; wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 274.

²⁷⁹ A. Plesu wyróżnia cztery funkcje, które może pełnić anioł stróż: nauczyciel, obrońca, doradca i przewodnik. Zob. A. Plesu, *O aniołach*, przeł. T. Klimkowski, Kraków 2010 s. 63.

właściwy przebieg odejścia i naszej pośmiertnej ewolucji. Anioł kieruje naszym zejściem z tego świata (...). Anioł towarzyszy nam w roli pocieszyciela przy przejściu przez wrota śmierci”²⁸⁰.

W Ewangelii św. Łukasza aniołowie są przedstawieni wprost w roli psychopomposów. Dosłownie przenoszą dusze zmarłych sprawiedliwych na łono Abrahama²⁸¹, do miejsca, gdzie oczekują oni zmartwychwstania.

Śmierć w chrześcijaństwie jest rozumiana jako przejście i w związku z tym w praktykach i wierzeniach towarzyszących temu wydarzeniu widać wiele motywów wskazujących na nią jako stan pośredni. Szczególnie w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej śmierć bywała utożsamiana ze snem. Działo się tak ze względu na silną wiarę w bliskie ponowne przyjście Chrystusa. Sen miał być formą oczekiwania na paruzję. Innym motywem jest grzebanie zmarłych w pobliżu kościołów czy miejsc zgromadzenia, a także zbieranie się na modlitwę wokół miejsc pochówków męczenników²⁸². Jest to świadectwo potrzeby odczuwania bliskości innych w czasie umierania, jak i po śmierci. Wskazuje to także na społeczny i publiczny charakter śmierci (*Corona Amicorum*²⁸³), czego kontynuację będzie można zobaczyć w średniowieczu. Zjawisko męczeństwa daje nadzieję na zbawienie. Śmierć za wiarę jest świadectwem silnego poczucia więzi z Bogiem i ze współwyznawcami.

Waga wspólnoty żywych i umarłych oraz silne poczucie wzajemnej odpowiedzialności widoczne jest na przykładzie postawy matki św. Augustyna. Św. Monika nie troszczyła się o to, co stanie się z jej ciałem po śmierci. Pomimo że wcześniej pragnęła spocząć w rodzinnym kraju u boku męża, w godzinie śmierci ważniejszy był dla niej los duszy. Prosiła swych bliskich, aby modlili się za nią po śmierci. „To nieważne, gdzie złożycie moje ciało. Zupełnie się o to nie martwcie! Tylko o jedno was proszę, żebyście – gdziekolwiek będziecie – wspominali mnie przed ołtarzem Pańskim”²⁸⁴.

²⁸⁰ Tamże, s. 93.

²⁸¹ „Umarł żebrak, i aniołowie zanieśli go na łono Abrahama. Umarł także bogacz i został pogrzebany” (Łk 16, 22).

²⁸² „Będziemy tu czcząc ich pamięć składać dary i sprawować ofiary” (Cyprian, *Listy*, przeł. W. Szoldrski, Warszawa 1969, s. 56).

²⁸³ W sztuce grupa rodziny i przyjaciół była usytuowana u wezłowania umierającego. Zob. M. Wańczowski, *Księga żałoby i śmierci*, Opole 1993, s. 51.

²⁸⁴ Św. Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., ks. IX, 11, s. 169.

Podsumowując powyższe rozważania, należy zauważyć, iż śmierć w Starym Testamencie miała raczej wymiar powszechny. Była traktowana jako powolne wygasanie funkcji życiowych i zerwanie relacji z żyjącymi lub jako tragiczna w skutkach kara za grzeszne postępowanie narodu wybranego. Jej indywidualny charakter zaczął się kształtować wraz z przyswojeniem sobie przez Izraelitów idei nieśmiertelności duszy ludzkiej. Rola psychopomposa była tutaj kojarzona jedynie z funkcją pośredniczącą i posłanniczą, jaką pełniły duchy opiekuńcze w postaci aniołów. Towarzystwo ludziom polegało na opiece nad ludem izraelskim, a aniołowie Pańscy przynosili wiadomości od Jahwe. To nie była jeszcze indywidualna i osobowa relacja istniejąca w horyzoncie śmierci.

Zmiana następuje wraz z kształtowaniem się chrześcijaństwa. Śmierć jest tu rozumiana jako stan pośredni, jako przejście z życia ziemskiego do nowej egzystencji, a w roli psychopomposa oprócz aniołów, których funkcja przesuwana jest w stronę towarzyszenia w obliczu śmierci, widziani są także męczennicy i sam Chrystus. Podkreślić należy, że „w chrześcijaństwie pierwszych wieków zdecydowanie wygrywa nadzieja. Wierni sądzą, że umarli śpi głębokim i spokojnym snem”²⁸⁵, czekając na dzień zmartwychwstania, którego dostąpi dzięki męczeńskiej śmierci Chrystusa i Jego powstaniu z martwych.

2.2.2. Agonia jako czas walki dobra i zła o duszę umierającego i okres czuwania przy tajemnicy śmierci

Średniowieczna idea śmierci czerpała inspiracje z dwóch źródeł: myśli starożytnej Grecji i refleksji judeochrześcijańskiej. Istotną rolę w kształtowaniu koncepcji śmierci, jak i innych zagadnień życia społecznego i kulturalnego średniowiecznej Europy, odgrywał Kościół.

W średniowieczu istniało wiele różnych, bardzo plastycznych wyobrażeń śmierci warunkowanych koncepcją człowieka jako bytu cielesnoduchowego. Niezwykle interesujące wydaje się przedstawienie jej jako wydarzenia oddzielenia duszy od ciała, a także momentu, w którym człowiek podlicza swoje dobre i złe uczynki. Czas umierania, zwany też agonią, był dla ówczesnych ludzi walką, chwilą, w której ważą się losy

²⁸⁵ K. Szewczyk, *Dobro, zło i medycyna. Filozoficzne podstawy bioetyki kulturowej*, Warszawa – Łódź 2001, s. 295.

człowieka. „Agonia to słowo greckie i oznacza dosłownie walkę – w tym wypadku walkę życia ze śmiercią albo ducha życia z duchem śmierci, bo tak obrazowo przedstawiali artyści różnych epok ostatnie dni i godziny życia”²⁸⁶ człowieka. Motyw ten przetrwał w sztuce, literaturze, ale i mentalności ludzkiej do czasów dzisiejszych, odzwierciedlając lęki, wątpliwości i różne inne emocje obecne podczas umierania.

Dusza opuszczająca ciało należy już do sfery wydarzeń niewidocznych dla ludzi towarzyszących umierającemu. Scena agonii rozgrywa się bowiem na dwóch planach – fizycznym i nadnaturalnym, dostępnym tylko moribundowi. On właśnie, choć należy jeszcze do grona żyjących, staje się łącznikiem między dwoma światami. Niewątpliwie największym dla niego przeżyciem jest obserwacja zmagania między diabłami i aniołami oraz wysłuchiwanie podpuszczeń szatana²⁸⁷.

W epoce średniowiecza, kiedy śmiertelność była wysoka, a średnia długość życia sięgała zaledwie 35 lat, rozmyślenia o śmierci były czymś naturalnym, wpisanym w ludzką egzystencję. Natomiast rozpowszechniona dzięki chrześcijaństwu w kulturze zachodniej wiara w nieśmiertelność duszy ludzkiej podsyciała nadzieję, ale i niepokój, o jej losy po śmierci. Niezwykle istotne wydaje się w tych okolicznościach zadanie powierzone psychopomposowi, który kojarzony z dobrą, spokojną i bezbolesną śmiercią, miał pomagać w przygotowaniach do niej, a w późniejszej myśli również prowadzić duszę na sąd ostateczny.

Funkcja psychopomposa przypisywana jest szczególnie św. Michałowi Archaniołowi w kontekście samej śmierci, ale także sądu szczegółowego i ostatecznego. W ikonografii średniowiecznej przedstawiany był on jako ten, który pilnuje bram niebios i doprowadza dusze zmarłych na sąd ostateczny, stąd także jemu należy się przydomek psychopomposa. Od wieku XII oglądać go można na przedstawieniach z wagą w dłoni, w momencie ważenia ludzkich dobrych i złych uczynków podczas sądu.

Św. Michał ma także za zadanie pochwycić i zważyć duszę tego, kto umiera, dlatego właśnie przedstawia się go często z wagą w ręku. (...) Ze względu na rolę Michała jako przewodnika dusz niekiedy określano go mianem „psychopompa”

²⁸⁶ T. Kielanowski, *Rozmyślenia o przemijaniu*, Warszawa 1980, s. 46.

²⁸⁷ Ś. Szpak, *Umierający w średniowieczu*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, t. III, dz. cyt., s. 259.

albo jak ujmuje to ładnie modlitwa znana ze starożytnej liturgii: *Sed signifer sanctus Michael rapraesentat eas in lucem sanctorum*²⁸⁸.

Anioł interpretowany jest jako przewodnik i wzór człowieka. „Tak w teologii, jak i w pobożności nowożytnej, przeważa obraz anioła stróża, towarzysza, niewidzialnego brata, obrońcy, zaufanego powiernika człowieka. W okresie tym rozwija się również postać anioła »psychopompo« (przewodnika dusz poza progiem śmierci na sąd boski)»²⁸⁹. Podczas obrzędów pogrzebowych w Kościele katolickim wierni i kapłan przewodniczący obrzędowi prosi w antyfonie, aby aniołowie odprowadzili duszę zmarłego do raju²⁹⁰.

Celem życia doczesnego dla średniowiecznego człowieka było zbawienie, a środkiem do niego prowadzącym – śmierć. „Średniowieczu przyświeca prosta idea: żyjemy po to, by osiągnąć zbawienie. Śmierć jest jedną z dwóch możliwych dróg do celu. Druga to Sąd Ostateczny, ciągle bliski, lecz z pewnością mniej realny niż naturalne zejście z tego świata”²⁹¹.

Jaki był wówczas charakter śmierci? Philippe Ariès nazywa ją śmiercią o swojona. „Rzadko bywała ona zamykana w szpitalach, zazwyczaj stawała się wydarzeniem publicznym, bo przecież umieranie w samotności to złe umieranie”²⁹². Umierającemu towarzyszyła rodzina, bliscy i przyjaciele. Zazwyczaj umierano w domach. Był to dla umierającego i jego najbliższych okres czuwania wobec tajemnicy, jaką jest śmierć. Towarzyszyło mu pożegnanie połączone z prośbą o wybaczenie umierającemu wszystkich krzywd i niesprawiedliwości, których dokonał podczas życia.

„W tradycji chrześcijańskiej średniowiecza groby nie były ozdabiane czy w żaden sposób personalizowane przez nadawanie im indywidualnych znaków. Nie odprawiano żadnej ceremonii przypominającej mszę żałobną czy uroczystość ablucji”²⁹³. Żałoba była skromniejsza i z akcentowanej wcześniej sfery obrzędowej przeniosła się w sferę modlitwy. Na przełomie X i XI wieku ustalono wspólny dzień modlitwy za zmarłych, czyli 2 listopada.

²⁸⁸ „Niech św. Michał ze swym sztandarem wprowadzi ich do Boskiej światłości” (przyp. tłum.), N. Timbal, *Aniołowie, posłańcy światła*, przeł. A. Frej, Warszawa 2012, s. 93–94.

²⁸⁹ G. Panteghini, *Aniołowie i demony. Powrót tego, co niewidzialne*, przeł. B.A. Gancarz, Kraków 2001, s. 183. Por. M. Bussagli, *Storia degli angeli. Racconto di immagini e di idee*, Milano 1991, s. 49, 120–123.

²⁹⁰ „Niech Aniołowie zawiadą cię do raju, / A gdy tam przybędziesz, niech przyjmą cię męczennicy / I wprowadzą cię do krainy życia wiecznego. / Chóry Anielskie niechaj cię podejmą / I z Chrystusem zmartwychwstałym miej radość wieczną”.

²⁹¹ Ś. Szpak, *Umierający w średniowieczu*, dz. cyt., s. 256.

²⁹² Tamże, s. 255.

²⁹³ H. Daniel-Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Jezusa*, przeł. J. Lasocka, Warszawa 1994, s. 298.

„W okresie rozkwitu kultury średniowiecznej nastąpiła zasadnicza przemiana rozłożeniu akcentów w przeżywaniu wiary chrześcijańskiej. Coraz wyraźniej podkreślano człowieczeństwo Chrystusa jako Zbawiciela”²⁹⁴, osobisty kontakt człowieka z Nim i udział w Jego męce i cierpieniu. Okres ten był czasem rozwoju duchowości i religijności chrześcijańskiej. W jej ramach podkreślić należy nurt mistyki oblubieńczej, w którym doświadczenia mistyczne bywają porównywane do śmierci. „Mistycy chcieli za życia doświadczyć tego, czego doświadczy każdy u kresu swoich dni. Mistyk staje się miłośnikiem śmierci, która niesie dla niego pełnię bytu, jest powodem radości i niecierpliwego oczekiwania, jest ostatecznym wyzwoleniem i jednością z Bogiem”²⁹⁵. Zarówno w śmierci, jak i w doświadczeniu mistycznym następuje zjednoczenie z Bogiem i uwolnienie od trosk życia codziennego. „Dla mistyków właśnie uczestniczenie w męce Chrystusa stanowi oczyszczenie tego wszystkiego, co było tylko nazbyt ludzką »siłą ciężenia«. Odkrywają bardzo ważną sprawę: związku pomiędzy miłością a cierpieniem. (...) cierpienie mistyka jest uczestnictwem w cierpieniu Boga”²⁹⁶.

Podsumowując, we wczesnym i dojrzałym średniowieczu śmierć jest, obok sądu ostatecznego, jedną z dróg wiodących do zbawienia. Z uwagi na wątek chrystologiczny obecny w antropologii sfera boska i ludzka ulegają zbliżeniu. Psychopompos natomiast zyskuje nową funkcję towarzyszenia duszy człowieka na sąd i ważenia jego dobrych i złych uczynków.

²⁹⁴ J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 233.

²⁹⁵ S. Drogoś, *Człowiek w obliczu śmierci*, dz. cyt., s. 74.

²⁹⁶ J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, dz. cyt., s. 240.

2.2.3. *Artes bene moriendi* – przełom antropologiczny w kontekście śmierci człowieka późnego średniowiecza

(...) przez całe życie trzeba się uczyć umierać²⁹⁷.

Seneka

Olbrzymia większość ludzi umiera nie przygotowana do śmierci, nieraz zaskoczona; często słyszy się ciężko chorych, mówiących, że chcieliby jeszcze przed śmiercią to czy tamto zrobić, skończyć, albo przynajmniej zobaczyć (...) Bywają jednak także oczywiście ludzie mądrzy i opanowani, którzy zdają sobie sprawę ze zbliżania się śmierci i ze spokojem i namysłem porządkują swoje „ziemskie” sprawy, lub też oddają się rozważaniom filozoficznym lub metafizycznym²⁹⁸.

Tadeusz Kielanowski

W epoce późnego średniowiecza na zmianę sposobu myślenia na temat śmierci wpływ miało kilka znaczących czynników. Najważniejszym z nich wydaje się zmiana podejścia do człowieka²⁹⁹ i próba poszukiwania jego indywidualizmu. Inną przyczyną są przemiany kulturowe, „kontekst socjoekonomiczny”, w którym zawiera się zdrowie powszechne, a także zmiany, jakie nastąpiły w obrębie teologii. Wszystko to powoduje przełom w antropologii śmierci. Okazuje się, iż tak jak „rozwarcie szczeliny antropologicznej”, czyli pozyskanie świadomości śmierci, tak też tutaj zaobserwować można zmianę nakierowaną na pozyskanie świadomości życia i tego, że człowiek miłuje je jak nic innego na świecie, ale niebawem je utraci. W umysłach i sercach ludzi średniowiecza zaczął się rodzić niepokój.

Minęła beztraska euforia pierwszych chrześcijan oraz tych z okresu wczesnego średniowiecza. Kto ma bowiem absolutną pewność tego, że postępuje właściwie i bezgrzesznie? Ziarno niepokoju zostało zasiane w umysłach ludzkich i zaczęło powoli kiełkować. Obawiano się przede wszystkim o losy pośmiertne, swoje oraz swoich bliskich³⁰⁰.

²⁹⁷ Seneka, *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1989, s. 144–145.

²⁹⁸ T. Kielanowski, *Rozmyślenia o przemijaniu*, dz. cyt., s. 116.

²⁹⁹ „Człowiek w życiu doczesnym nie jest w stanie osiągnąć pełni szczęścia, co jest (po spełnieniu pewnych warunków) możliwe dopiero po zmartwychwstaniu” (T. Sahaj, *Człowiek – istota śmiertelna. Filozofia. Religia. Medycyna. Sport*, dz. cyt., s. 141).

³⁰⁰ Tamże, s. 127.

Brak gwarancji zbawienia i niepewność losów duszy po śmierci człowieka stały się pretekstem do jeszcze intensywniejszych modlitw w intencji dobrej śmierci i odpuszczenia grzechów.

„(...) począwszy od XIV wieku, wzmógł się i szerzej upowszechnił lęk przed końcem czasów”³⁰¹. Pesymizm, który opierał się na obserwacjach moralnego zepsucia ludzkości i przeczuciu rychłego końca, uwidocznili się w sztuce i literaturze. Miały one charakter apokaliptyczny. Dodatkową panikę siała „wielka śmierć”, epidemia dżumy, która sprawiła, iż w Europie liczba ludności zmniejszyła się o jedną trzecią. W związku z tym okres graniczny między średniowieczem a odrodzeniem obfitował w przedstawienia sądu ostatecznego.

Na początku średniowiecza w eschatologii akcent kładziony był na zjednoczeniu się człowieka z Bogiem. Z biegiem czasu na pierwszy plan rozważań wysunął się motyw sądu. Bano się śmierci nagłej i przedłużającej się. Twierdzono, iż takie umieranie może świadczyć o złych czarach, zaklęciach lub karze za złe zachowanie za życia³⁰². Przedłużająca się śmierć mogła także być dowodem na to, iż umierający ma jeszcze nierozwiązane sprawy na ziemi i dlatego nie jest wystarczająco przygotowany, aby umrzeć. Dopiero gdy wszystko zostanie wyjaśnione, człowiek odchodzi w spokoju.

W późnym średniowieczu piekło stało się bardzo plastycznym i przemawiającym do ludzkiej wyobraźni źródłem niepokoju wszystkich żyjących. Aby złagodzić wydzźwięk takiej wizji losów pośmiertnych człowieka, Kościół zaproponował ideę czyścica. Pojawiła się ona w XII wieku i aż do XIV wieku nie była koncepcją oficjalną. Natomiast niosła nadzieję wszystkim tym, którzy obawiali się piekła i chcieli drugiej szansy. Dzięki modlitwom i wstawiennictwu bliskich, którzy o nich pamiętali, ich dusze miały szansę odkupić swoje winy. „Przestrzeń ta zrodziła się zarówno ze starych wierzeń pogańskich, jak z wizji średniowiecznej klasztornej wrażliwości: było to miejsce, gdzie w rozterce błądziły niespokojnie cienie (otchłań), i miejsce, gdzie grzesznik dzięki pokucie mógł uniknąć wiecznej zatraty”³⁰³. Jako przedsiomek, ale interpretowany w kategoriach czasowych, ujmuje czyścicie Joseph Ratzinger: „Czyścicie jest procesem przemiany powodowanym wewnętrzną koniecznością, procesem, w którym człowiek staje się zdolny do jedności z Chrystusem, z Bogiem, a przez to i z całą wspólnotą świętych”³⁰⁴.

³⁰¹ J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w. Oblężony gród*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 2011, s. 222.

³⁰² Zob. A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Sandomierz 2017, s. 64–66.

³⁰³ P. Ariés, *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 2011, s. 155.

³⁰⁴ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 209.

Idea czyśćca kładzie nacisk na wagę, jaką odgrywa wspólnota w procesie odpokutowania grzechów zmarłego jej członka. Żyjący za wstawiennictwem świętych proszą przez modlitwę, post i jałmużnę o odkupienie jego win.

W topografii zaświatów czyściec znajdował się gdzieś pomiędzy piekłem a niebem, co trafnie opisał Dante Alighieri w *Boskiej Komedii*. Włoski autor wskazywał na niebezpieczeństwo podróżowania do królestwa zmarłych i w związku z tym miał „miejscowego” przewodnika. Dantego po zaświatach oprowadzała dusza Wergiliusza.

Kameduli pozdrawiają się słowami: *Memento mori*. Czynili tak nie tylko po to, aby pamiętać o śmierci i wciąż się na nią przygotowywać, ale także dlatego, by pamiętać o życiu i cieszyć się nim, aż do końca. „Śmierć jest zdarzeniem, do którego należy się stale przygotowywać i w każdej chwili życia być gotowym na jej przyjęcie; trzeba mieć ją stale przed oczyma. (...) Przygotowanie do śmierci to przygotowanie do życia wiecznego, nieuwaga i zapomnienie mogą mieć straszne skutki”³⁰⁵. Trzeba być bardzo uważnym, gdyż może nas zaskoczyć *mors repentina*. Śmierć nagła pozbawia bowiem możliwości żalu i pokuty za swoje złe uczynki, a także poprawy zachowania tu na ziemi.

Rozpowszechnienie się druku w XV wieku umożliwiło przygotowywanie dzieł zaliczanych do gatunku *ars moriendi*, które swymi korzeniami sięgają tradycji antycznej. Dzieła *ars moriendi* (sztuka umierania) lub *ars bene moriendi* (sztuka dobrego umierania) zawierały wskazówki dotyczące okresu przed śmiercią i określenia, czym uwarunkowana jest dobra śmierć. Tekst był zazwyczaj opatrzony ilustracjami. Jedne z nich przedstawiały sceny, w których diabeł namawiał do zła, a anioł od niego odciągał. Inne ukazywały uniesienie duszy zmarłego do nieba. Sakrament spowiedzi był w nich prezentowany jako bardzo ważny warunek zbawienia duszy.

Dziełem uznawanym za wzorcowe dla tego gatunku jest traktat żyjącego kilka wieków wcześniej św. Anzelma z Canterbury, *Admonitio Moriendi*. Wyróżnienia domaga się także anonimowe dzieło, które ukazało się po raz pierwszy w 1465 roku w formie drzeworytu. Można w nim znaleźć:

wypowiedzi na temat śmierci, zaczerpnięte z pism autorytetów chrześcijańskich; porady dla umierającego (*moriens*) – jak przewycięzać pokusę, bezbożność, rozpacz, niecierpliwość, dumę i gadatliwość; pytania katechetyczne, na które należało udzielać takich sugerowanych pytaniami odpowiedzi, aby mogły one zapewnić wieczne zbawienie duszy. Zawierają także teksty modlitw i wskazówek, w jaki sposób można naśladować życie Chrystusa; porady dla osób

³⁰⁵ S. Drogoś, *Człowiek w obliczu śmierci*, dz. cyt., s. 73–74.

towarzyszących umierającemu; modlitwy dla pragnących nieść pomoc odchodzącemu z tego świata³⁰⁶.

Te ostatnie wskazówki wydają się szczególnie ważne. Mateusz z Krakowa, autor innego dzieła z gatunku *ars moriendi*, podkreśla fakt, iż każdy umierający człowiek powinien mieć kogoś, kto towarzyszyłby mu w chwilach agonii i zatroszczyłby się najpierw o jego duszę, dbając o żarliwą modlitwę czy pomagając w zrobieniu rachunku sumienia, a ostatecznie także o jego ciało, dopilnowując godnego pochówku.

Inny twórca dzieła o dobrej śmierci podkreśla:

Umieć zaś umierać (...) to znaczy o każdej porze mieć sposobne serce i duszę ku niebu, aby, kiedykolwiek nadejdzie śmierć, zastała go przygotowanym i aby przyjął ją bez ociągania się, tak jak każdy oblubieniec oczekuje upragnionego przybycia drogiej mu osoby³⁰⁷.

Jak widać, XV wiek był to czas „edukacji o śmierci”. Umiejętność dobrego umierania można scharakteryzować jako „samoświadomość umierania, poczucie odpowiedzialności za swoje życie, prawo i obowiązek rozporządzania sobą, swoją duszą, ciałem i przekonanie o wadze ostatnich postanowień”³⁰⁸.

W ramach sztuki umierania rozważano także temat wiary. Z tych refleksji i praktycznych wskazówek „dobrego umierania”³⁰⁹ czerpała ówczesna teologia pastoralna. „Znajomość sposobu bezkonfliktowego przejścia do wiecznej szczęśliwości stawała się wręcz nieodzowna, a ludzie, którzy potrafili właściwie przygotować i prowadzić »moribunda« ku bramom śmierci, byli bardzo cenieni za tę umiejętność”³¹⁰. Od XVI wieku powstawały zgromadzenia i bractwa dobrej śmierci, których celem była opieka nad chorymi i przygotowanie ich dusz do zbawienia, a których działalność można utożsamiać z funkcją psychopomposa. Niezmiernie ważne było nauczanie ludzi postrzegania śmierci jako bramy do raju, która po spełnieniu konkretnych warunków za życia daje możliwość zbawienia wiecznego.

W tych czasach panował już spersonifikowany obraz śmierci. Najpierw utożsamiano ją z kościotrupem, później z ludzkim ciałem w stanie rozkładu. „Cała sztuka makabryczna – ikonografia, freski, rzeźby, miniatury, sztychy – poraża umysły grozą

³⁰⁶ R.A. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Kraków 1997, s. 130.

³⁰⁷ Domenico da Capranica, *Speculum artis bene moriendi [...]*, Kolonia ok. 1495, cyt. za: M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987, s. 56.

³⁰⁸ S. Drogoś, *Człowiek w obliczu śmierci*, dz. cyt., s. 76–77.

³⁰⁹ Zob. M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, dz. cyt., s. 13.

³¹⁰ Tamże.

śmierci”³¹¹. Sztuka ma tutaj wydźwięk moralny, gdyż to właśnie od moralnego postępowania, a nie od statusu majątkowego czy pozycji społecznej człowieka zależy zbawienie.

Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu o motywie *danse macabre*³¹², który miał być wyrazem *memento mori* bazującym na założeniach egalitaryzmu. Taniec śmierci porywał wszystkich niezależnie od stanu, pozycji, wieku czy majątku. Ta występująca w sztuce plastycznej i literaturze alegoria pozbawiała śmierć indywidualności. Panujące wówczas często epidemie zbierały śmiertelne żniwo w zastraszającym tempie. Nie było miejsca na indywidualne praktyki pogrzebowe ani czasu na żałobę. „W ustalonej reprezentacji *danse macabre* i okropnego szkieletu żywe uczucia pozostawały skostniałe”³¹³. W związku z tym tego osobistego charakteru śmierci bardzo poszukiwano. Starano się do niej przygotowywać, poszukując jej subiektywnego znaczenia.

Drugi rozdział pracy, przedstawiający poglądy, które stały się podwalinami zachodnioeuropejskiego spojrzenia na śmierć, jest bardzo obszerny i porusza wiele wątków, dotyczących zagadnienia śmierci w kulturze starożytnej Grecji i chrześcijaństwie od samych jego początków aż do czasów późnego średniowiecza. Analiza tak obszernego materiału wymagała spojrzenia historycznego na zagadnienia związane z konkretnymi koncepcjami życia i śmierci człowieka. W celu usystematyzowania rozważań jest on podzielony na dwie odrębne części: pierwsza dotyczy zagadnień z obszaru kulturowego starożytnej Grecji, druga natomiast przedstawia tematykę śmierci w kontekście Starego i Nowego Testamentu, literatury chrześcijańskiej i tej z końca epoki średniowiecza.

Zauważyć należy, iż śmierci jako kresu życia obawiały się już ludy archaiczne. Nigdy nie była dla nich czymś oczekiwanym, na co chętnie by się przygotowywali. Wykonywali oni szereg rytuałów pogrzebowych, ale głównie w celu pokonania lęku i wzmocnienia poczucia wspólnoty. Bowiem „w owych najdawniejszych doświadczeniach śmierć występowała jako siła rozpadu i bezładu, owe kultury zaś

³¹¹ A. Szczeklik, *Kore. O chorych, chorobach i poszukiwaniu duszy medycyny*, Kraków 2007, s. 197.

³¹² Motyw *danse macabre* jest obecny zarówno w sztuce plastycznej, jak i muzycznej. Przykładem tej pierwszej jest *Taniec śmierci* Hansa Holbeina czy ten z kościoła Bernardynów w Krakowie. Tej drugiej – *Danse macabre opus 40*, poemat symfoniczny Camille’a Saint-Saënsa z 1874 roku.

³¹³ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, przeł. R. Stiller, Kraków 2016, s. 167.

stanowiły próbę utrzymania porządku w obliczu chaosu oraz rozmyślnej wrogości zła³¹⁴. W eposach homeryckich czytamy o cieniach zmarłych pozbawionych pamięci o swoich bliskich, błakających się wiecznie bez celu. W wierzeniach Izraela Szeol był miejscem, które nie tylko zrywało więzy człowieka z drugim człowiekiem, ale także z Bogiem³¹⁵.

Wraz z udoskonaleniem pochówków i sztuki balsamowania ciał wizja życia po śmierci uległa poprawie. Pogląd o trwaniu po śmierci, w rozumieniu czegoś nieznanego, przeciwstawianego życiu, budzącego lęk i beznadzieję, ustąpił miejsca wizji egzystencji po śmierci, która łączy się z kwestią nieśmiertelności duszy, z motywem nagrody i kary, a także sądu moralnego. Egzystencja ta może polegać na szczęściu lub wiecznym potępieniu. To, którego z tych stanów dostąpi człowiek po śmierci, zależy od jego postępowania za życia. Te dwie możliwości pośmiertnej egzystencji posłużyły do interpretacji zjawiska śmierci jako końca dotychczasowego życia i początku nowej jakości.

Wraz z rozwojem religii chrześcijańskiej akcent w rozważaniach przeniósł się z interpretacji śmierci jako kresu dotychczasowej egzystencji na to, co może po niej nastąpić. Śmierć stała się przejściem, bramą do nowego życia dla tych, którzy żyją zgodnie z Bożymi przykazaniami. Kruchość życia ludzkiego, dostrzeżona w średniowieczu, była powodem szukania pomocy i wsparcia w obliczu śmierci. Traktaty i ilustrujące je dzieła plastyczne miały na celu przez praktyczne wskazówki pomóc w dostaniu się do nieba. Pisane po łacinie docierały do wielu krajów Europy. Przedstawiały obrzędy towarzyszące umieraniu ciała i starały się tłumaczyć to, co działo się wówczas z duszą człowieka.

Wydaje się, iż tym, co mimo różnic jednoczy te wszystkie poglądy, jest koncepcja psychopomposa, którego głównym zadaniem jest towarzyszenie umierającemu człowiekowi podczas obrzędów okołopogrzebowych i w drodze w zaświaty, a także łączenie świata żywych ze światem umarłych i sfery ludzkiej ze sferą boską oraz utrzymywanie świata we względnej harmonii. Co więcej, pomaga on w odnalezieniu drogi do nieśmiertelności jako odkrywaniu wiecznych prawd, czy też w pielęgnowaniu relacji osobowych, które podtrzymywane nawet po śmierci mogą być uznane za nieśmiertelne. Ostatecznie jest on tym, który przygotowuje do momentu śmierci.

Drugim ze zworników łączących poglądy starożytnych Greków z chrześcijańskimi jest kategoria przejścia od nieświadomości do zdobycia prawd

³¹⁴ J. Bowker, *Sens śmierci*, dz. cyt., s. 49.

³¹⁵ Ps 6, 5–6.

wiecznych i z życia doczesnego do życia wiecznego. „Moment umierania, moment przejścia nabiera zatem szczególnego charakteru i staje się wręcz rytuałem, osiągającym swą najdoskonalszą formę w sztukach umierania. Ale *ars moriendi* to już schyłek średniowiecza, to w zasadzie owoc, który dojrzewał przez wszystkie stulecia”³¹⁶.

³¹⁶ Ś. Szpak, *Umierający w średniowieczu*, dz. cyt., s. 256.

Rozdział 3.

Spojrzenie hermeneutyczne: wybrane współczesne koncepcje śmierci i nieśmiertelności a próba odnalezienia psychopomposa w myśli współczesnej

Z nastaniem epoki oświecenia proces sekularyzacyjny przyspiesza, a śmierć jest systematycznie usuwana ze sfery przynależącej do Kościoła. Uprzednio samo umieranie, rytuały pośmiertne czy wreszcie pochówki miały charakter ściśle kultowy, bezpośrednio wynikający z danego systemu wierzeń czy mitologii. W czasach oświecenia religia i śmierć zostają odseparowane, a ta ostatnia coraz częściej rozpatrywana jest w kategoriach np. medycznych. Dzięki medycynie bowiem ludzie mogą poznać mechanizmy śmierci i ująć ją rozumowo jako zjawisko zachodzące w przyrodzie. Co ciekawe, ten proces desakralizacji śmierci i zbliżenia jej do poziomu biologii w pewnej mierze współgrał z przemianą kulturową polegającą na odseparowaniu umierających od społeczeństwa i wyrugowaniu problematyki umierania, towarzyszenia ludziom w ostatnich chwilach czy innych rytuałów związanych ze śmiercią z głównego obiegu kulturowego.

W XIX stuleciu, w odróżnieniu od wieków poprzednich, umierający i zmarli na powrót mogli liczyć na szczególne zainteresowanie ze strony swoich bliskich. Cmentarze, sytuowane w miejscach oddalonych od kościołów, często przejmowały wówczas rolę parków. Umożliwiały symboliczne spotkanie z tymi, którzy już odeszli, ale także pełniły funkcję miejsca podtrzymującego kontakty z tymi, którzy jeszcze żyli.

Skoro śmierć nie jest kresem istnienia ukochanej osoby, więc chociaż tak bolesna dla tego, kto pozostaje na ziemi, nie jest ani brzydka, ani przerażająca. Jest piękna i piękny jest zmarły. Obecność przy łożu umierającego jest w wieku XIX czymś więcej niż tradycyjnym udziałem w zbiorowej ceremonii religijnej, jest uczestnictwem w pokrzepiającym i wzniosłym widowisku³¹⁷.

Ciało zmarłego, ubrane w odświętny strój, zaczyna być wystawiane na widok publiczny. Istnieje praktyka czuwania przy zmarłym i urządzania styp, które mają pełnić funkcję ceremonii „zbiorowego pojednania żywych ze zmarłymi”³¹⁸.

³¹⁷ P. Ariés, *Człowiek i śmierć*, dz. cyt., s. 463.

³¹⁸ M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, przeł. T. Swoboda, M. Ochab, M. Sawiczewska-Lorkowska, D. Senczyszyn, Gdańsk 2008, s. 532–533.

Sytuacja po raz kolejny zmienia się z początkiem XX wieku. Z uwagi na wydarzenia polityczne i społeczne na świecie śmierć z jednej strony staje się powszechną codziennością, a z drugiej tematem tabu. Postać psychopomposa umiera na polach bitew i w bezdusznych przytułkach. Znika wraz z Bogiem wartości i religii. Niewątpliwy wpływ na to miały zjawiska komercjalizacji oraz medykalizacji śmierci, które odzierały ją z warstwy *sacrum*. W konsekwencji sekularyzacja nie tylko doprowadziła do usunięcia człowieka umierającego z przestrzeni publicznej, ale także przyczyniła się do częstej odmowy właściwego dla obrzędów religijnych pochówku. O ile społeczeństwa antyczne były nakierowane na śmierć, o tyle w okresie do połowy XX wieku od śmierci się ucieka, próbuje się o niej zapomnieć. Panuje trend, którego sedno ukazują słowa Ariesa: „na pewno jest rzeczą pożądaną, aby umierać niepostrzeżenie nie tylko dla siebie, ale i dla innych”³¹⁹.

Śmierć w XX wieku należy do dziedziny medycyny. Tomasz Sahaj stwierdza, iż „Kościół, nie będąc w stanie w pełni władać nie tylko ogromnymi masami, ale i mniejszymi grupami społecznymi, obowiązki *nuntius mortis* scedował na lekarzy”³²⁰. Niestety ci, nieprzygotowani odpowiednio do tej roli, nie pełnią jej w należyty sposób. W konsekwencji

umierający umierają nie tyle w *samotności*, ile w *milczeniu*. Nie ma czego komunikować w tym jedynym języku, który razem dzielimy i którym rozporządzamy – w języku przetrwania. Niemożliwość komunikacji, milczenie między nami, tchórzliwe milczenie, które skrywa niemoc, oto najgłębsza przyczyna zakłopotania³²¹.

Śmierć człowieka w XX wieku jest pozbawiona sensu. Zauważa to już Ludwik Feuerbach³²², a później przedstawiciele myśli egzystencjalnej, jak Jean Paul Sartre³²³ czy Albert Camus³²⁴. W jakim więc języku można mówić o śmierci na przełomie XX i XXI

³¹⁹ P. Ariés, *Człowiek i śmierć*, dz. cyt., s. 576.

³²⁰ T. Sahaj, *Człowiek – istota śmiertelna. Filozofia. Religia. Medycyna. Sport*, dz. cyt., s. 195.

³²¹ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, Warszawa 1998, s. 157.

³²² Śmierć pojedynczego człowieka jest pozbawiona sensu. Ma ona znaczenie, tylko jeśli rozpatruje się ją w kontekście wspólnoty i historii. Por. L. Feuerbach, *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, w: tenże, *Wybór pism*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwiciński, t. 1, Warszawa 1988.

³²³ Śmierć dla Sartre’a jest końcem aktywności człowieka, po którym nie ma już możliwości rozwoju. Nie ma on żadnych informacji dotyczących śmierci i w związku z tym nie ma możliwości jej antycypacji. Zob. J.P. Sartre, *Dramaty*, przeł. J. Kott, Warszawa 1956; tenże, *Byt i nicość*, przeł. J. Kiełbasa, Warszawa 2007.

³²⁴ W przeciwieństwie do wymienionego wcześniej filozofa Camus uważał, że śmierć charakteryzuje się pewnością. Jednakże nie świadczy to o jej sensowności, a wręcz przeciwnie – o absurdalności. Człowiek w całym swoim życiu jest skazany na poszukiwanie sensu. Śmierć ten sens przekreśla. Zob. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Kraków 1993.

wieku, kiedy zauważa się ponowny wzrost zainteresowania tą tematyką? Nie można podać jednego konkretnego rozwiązania, gdyż ilość dyskursów na temat śmierci zależy od wielości dziedzin, które podjęły jej wątek w swych rozważaniach. Na plan pierwszy wysuwają się szeroko rozumiane psychologia, socjologia i antropologia, które podjęły się próby ratowania idei godnej śmierci i wiary w pewną formę pośmiertnej egzystencji. Myśl współczesna, zauważając, iż śmierć jest zjawiskiem, które dotyka człowieka w każdej sferze jego powszedniego życia, podkreśla, iż tak naprawdę każdego dnia konfrontuje się on ze stratą. Zazwyczaj potrafi się z nią mierzyć, jednak problem pojawia się wówczas, gdy strata ta staje się tak wielka, że zagraża normalnemu jego funkcjonowaniu. Reakcja na takie wydarzenia często zależy od osobowości i doświadczeń danego człowieka, a także kontekstu kulturowego, w którym żyje. Dla jednego ulotnym pocieszeniem będzie nałóg, inny zwróci się w stronę sfery religijnej, jeszcze inny będzie szukał pomocy u psychologa czy bliskiego człowieka. Jednakże każdy zdaje sobie sprawę, iż nie jest w stanie sam stanąć oko w oko z pustką, bólem i cierpieniem po faktycznej stracie. Jedną z takich obezwładniających sytuacji jest perspektywa utraty własnego życia. Wydaje się, iż właśnie tutaj myśl współczesna znajduje furtkę dla poniekąd zapomnianej figury psychopompa. Staje się on tym, który przygotowuje na proces żałoby i pomaga się oswoić ze śmiercią jeszcze za życia. Towarzyszy człowiekowi podczas umierania i rozjaśnia sens śmierci.

Potrzebę opieki nie tylko fizycznej, ale i duchowej dla ciężko chorych i umierających zauważyła Cicely Saunders, która w 1967 roku otworzyła Hospicjum św. Krzysztofa w Londynie. Stało się ono modelowym ośrodkiem holistycznej opieki nad ciężko chorymi i umierającymi, m.in. dla krakowskiego Hospicjum św. Łazarza założonego w 1981 roku. Zanim idea takiej potrzeby zagościła w mentalności ludzkiej, potrzebowała jednak kilkudziesięciu lat. Obecnie coraz więcej ludzi przywiązuje wagę do tego, w jaki sposób traktowani są pacjenci terminalnie chorzy i ci, którzy zbliżają się do śmierci. Świadczą o tym słowa Elisabeth Kübler-Ross:

(...) specjalne oddziały dla krytycznie chorych pacjentów, a szczególnie idea hospicjum, są bardzo pomocne, lecz nie dlatego, że pacjenci są oddzieleni, ale ponieważ można dobrać personel, który czuje się swobodnie w obecności umierających i dzięki temu zyskuje się atmosferę miłości, akceptacji, troski i nadziei³²⁵.

³²⁵ E. Kübler-Ross, *Pytania i odpowiedzi na temat śmierci i umierania*, przeł. K. Sobiepanek-Szczęsna, Warszawa 2010, s. 95.

Z powyższych rozważań wyłania się interesujący obraz przejścia psychopomposa od towarzyszenia duszy człowieka w wędrówce w zaświaty po śmierci ciała do towarzyszenia mu podczas umierania w sferze doczesnej, jak również przesunięcia ze sfery religijnej w sferę współczesnych dziedzin nauki, jak psychologia, socjologia czy antropologia. Szczególne miejsce w tym procesie ma filozofia, która być może nie na tak szeroką skalę, jak wymienione dziedziny, ale równie wytrwale próbuje się zmierzyć z nowym podejściem do procesu umierania i zjawiska śmierci człowieka. W poniższych rozważaniach na temat śmierci oprócz języka zaczerpnijemy od niej również metodę hermeneutyczną.

Metoda hermeneutyczna została ukształtowana na gruncie fenomenologii. Stało się to przede wszystkim dzięki Schelerowi, który zastosował metodę fenomenologiczną w rozważaniach na temat człowieka. Tym samym kultura, jako nierozzerwalnie związana właśnie z człowiekiem, stała się przedmiotem rozważań hermeneutycznych.

Zastosowane w tym rozdziale podejście hermeneutyczne będzie z jednej strony rozumiane jako interpretacja tekstów wybranych myślicieli i analiza kontekstu historyczno-kulturowego epoki, w jakiej żyli, z drugiej strony jako metoda filozoficzna, z którą ci uczeni podchodzą do problemu umierania i śmierci, próbując go objaśnić. Większość z nich postuluje chęć zrozumienia tej niezwykle trudnej sytuacji egzystencjalnej. Próba ta miałaby być przeprowadzona w czynach, rozmowie czy też terapii.

Hermeneutykę filozoficzną, która podkreśla rolę rozumienia opartego na rozmowie, postulował Hans Georg Gadamer w takich dziełach, jak *Prawda i metoda*, a także *O skrytości zdrowia*. Tak ujmowane „rozumienie oznacza zastosowanie sensu do naszej sytuacji i naszych problemów. Nie istnieje czyste, obiektywne rozumienie sensu, które następnie osiągałoby szczególne znaczenie w zastosowaniu do naszych problemów”³²⁶ – pisze Jean Grondin. Rozumienie według Gadamera zawsze jest interpretacją, która opiera się na doświadczeniu hermeneutycznym.

Doświadczenie hermeneutyczne ma do czynienia z tradycją. To ona powinna być doświadczona. Tradycja nie jest jednak po prostu procesem, który poznajemy poprzez doświadczenie i który uczymy się opanowywać, lecz językiem, tj. mówi ona sama z siebie niczym jakieś Ty. Ty nie jest przedmiotem, lecz odnosi się do

³²⁶ J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007, s. 145.

kogoś, (...) tradycja jest rzeczywistym partnerem komunikacji, z którym jesteśmy równie związani jak z Ty³²⁷.

Według Gadamera nie ma w zasadzie wypowiedzi językowej, która nie byłaby pytaniem lub odpowiedzią. Rozmowa to narzędzie umożliwiające rozumienie i tym samym przybliżające do tego, co istotne. W rozmowie człowiek nigdy nie zostaje zredukowany, wręcz przeciwnie, rozmowa zachęca go do ciągłego rozwoju.

W nowoczesnym świecie obraz śmierci niestety zanika³²⁸, zauważa Gadamer. Winą za to obarcza rozwój nauk przyrodniczych i technologii. Dzięki postępującej desakralizacji życia i śmierci przestają one być tajemnicą, a zaczynają być traktowane wyłącznie jako przedmiot nauki. Przystaje istnieć „doświadczenie śmierci”, gdyż o momencie, w którym człowiek umiera, decyduje często lekarz, a umierający, będąc pod wpływem silnych leków przeciwbólowych, pozbawiony informacji o stanie swojego zdrowia, nie zdaje sobie z niego sprawy. „Tymczasem doświadczenie śmierci zajmuje w dziejach człowieka miejsce centralne. Można by nawet powiedzieć, że inicjuje jego stawanie się człowiekiem”³²⁹. Obok języka to właśnie specyficzne grzebanie zmarłych jest tym, co go wyróżnia jako gatunek. Do istoty człowieczeństwa należy bowiem ciągle przewyciężanie śmierci przez pamięć o zmarłym i za pomocą idei odmiennej, pośmiertnej egzystencji. Pomimo tego człowiek współczesny boi się śmierci, jak również odczuwa znaczny dyskomfort w mówieniu o niej.

Należałoby więc znaleźć narzędzie umożliwiające w czasach współczesnych konstruowanie wypowiedzi (niekoniecznie słownych) o tym ważnym wydarzeniu, jakim jest śmierć. Gadamer zauważa, iż „język jedynie w rozmowie jest całkowicie tym, czym być może”³³⁰. Zdania dopiero wypowiedzane w rozmowie mają sens.

Chociaż Gadamer nie pisał o antropologii *explicite*, to rozważania o człowieku możemy znaleźć m.in. właśnie w zbiorze wykładów *O skrytości zdrowia*. Gadamer widzi człowieka jako istotę rozumiejącą, która realizuje się najpełniej w rozmowie z drugim.

Jak można zauważyć, istotnym elementem koncepcji Gadamera jest człowiek, rozważania o śmierci powinny więc czerpać z antropologii. W medycynie lekarz jest zobowiązany do bycia humanistą, gdyż jego pacjent jest przede wszystkim człowiekiem zanurzonym w kulturze, w której żyje.

³²⁷ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 333–334.

³²⁸ Zob. tenże, *Doświadczenie śmierci*, w: A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, s. 240–247.

³²⁹ Tenże, *O skrytości zdrowia*, przeł. A. Przyłębski, Poznań 2011, s. 81.

³³⁰ Tamże, s. 157.

Tischner pisał, że losy medycyny dawniej i współcześnie są ściśle związane z losami kultury. Do tego stopnia, że medycyna jest bardziej nauką humanistyczną niż przyrodniczą, pomimo sięgania po metody tej drugiej. Medycyna, według Tischnera, to integralna część kultury³³¹.

Wydaje się, iż podobny pogląd prezentował Gadamer. Dla niego zadaniem lekarza podczas terapii jest wspomaganie chorego w procesie powrotu do zdrowia i funkcjonowania w społeczeństwie. Gdy rodzaj choroby wyklucza taki scenariusz, powinien mu pomóc w oswojeniu się z jej nieuleczalnością i lękiem przed nią. Natomiast gdy choroba jest na tyle zaawansowana, iż prowadzi do niedalekiej śmierci, lekarz powinien pomóc w akceptacji tego stanu i wesprzeć człowieka w tej drodze, jaką jest wędrówka w kierunku śmierci. Lekarz musi zdawać sobie sprawę z tego, iż pacjent nie jest kolejnym numerem w poczekalni, ale konkretną osobą.

Jaką funkcję pełni rozmowa w procesie leczenia? „Rozmowa podtrzymuje humanistyczną relację między tymi, którzy są tu fundamentalnie nierówni: między lekarzem a pacjentem”³³². To ona jest podstawą leczenia i otwiera perspektywę powrotu do zdrowia. Co więcej, sama stanowi terapię, prowadząc lekarza i chorego we współdziałaniu.

Wychodząc z perspektywy medycznej, Gadamer zwraca uwagę czytelnika na jedną z dziedzin medycyny – psychiatrię. Bywa często, iż psychiatria ma w kręgach medycyny status dziedziny „wątpliwie” naukowej. Gadamer postuluje na jej określenie nowy termin, nazywając ją „sztuką leczenia”. Według niego „relacja między lekarzem a pacjentem jest jednak stosunkiem życiowym osobnego rodzaju”³³³, zasadzającym się na partnerstwie i wzajemnym zaufaniu, a nie tylko czymś podobnym do usługi świadczonej przez lekarza na rzecz chorego. W dawnych czasach lekarz był przyjacielem domu, osobą szczególną, która budziła zaufanie i była autorytetem także w dziedzinach nienależących do medycyny *sensu stricto*.

Na czym według Gadamera powinna się opierać relacja lekarz–pacjent? Przez zadawane pytania i otrzymywane odpowiedzi, umiejscowienie człowieka w jego aktualnej sytuacji życiowej, zgłębienie tematyki zagadnienia i wspólne poszukiwanie sensu terapeuta powinien tak głęboko wnikać w problem, z którym zgłosił się do niego chory, iż w efekcie, oprócz objawów somatycznych, wyleczone zostają również

³³¹ T. Ponikło, *Józef Tischner myślenie według miłości. Ostatnie słowa*, Kraków 2014, s. 60.

³³² H.G. Gadamer, *O skrytości zdrowia*, dz. cyt., s. 139.

³³³ Tamże, s. 196.

dolegliwości psychiczno-duchowe, a pacjent odzyskuje równowagę życiową. Ważnym elementem w terapii jest współdziałanie lekarza i chorego. Podkreślić należy, iż „szczególnie gdy mamy do czynienia z tzw. towarzyszeniem w drodze ku śmierci, na lekarzu ciąży ogromny ciężar”³³⁴ odpowiedzialności. Jest on bowiem tym, który w sposób szczególny będzie temu pacjentowi towarzyszył. Podobnemu celowi, jak wyżej opisany, służyć ma hermeneutyka, sztuka rozumienia, sztuka poszukiwania sensu. „Sztuka wsłuchiwania się w siebie nawzajem oraz siła wysłuchania innego są tym, co nowe, i na tym właśnie polega uniwersalność wszelkiej hermeneutyki obejmującej i unoszącej nasze myślenie i nasz rozum”³³⁵.

„(...) hermeneutyka jest nie tylko dyscypliną pomocniczą, służącą metodyczną pomocą dla rozmaitych nauk. Wkracza ona w samo wnętrze filozofii, które nie jest wypełnione jedynie logicznym myśleniem i metodycznym badaniem, lecz zawsze występuje wedle pewnej logiki rozmowy. Myślenie to rozmowa duszy z samą sobą”³³⁶ – pisze Gadamer, parafrazując myśl Platona. Hermeneutyka filozoficzna stara się zrozumieć to, co z istoty swej wydaje się niezrozumiałe. Sztuka leczenia i sztuka rozumienia muszą iść więc zawsze w parze. W spojrzeniu hermeneutycznym (zarówno w psychiatrii, jak i w tanatologii) problem polega na uświadomieniu sobie faktu choroby czy też bliskości śmierci. „Troska o własne zdrowie to pierwotny fenomen bycia człowiekiem”³³⁷ – jak pisze Gadamer. Stwierdzenie to nie jest dla wszystkich oczywiste. Jednym z wyjątków jest postać Simone Weil, która całą sobą, zarówno życiem, jak i myślą, zdawała się mu zaprzeczać, dopuszczając do całkowitej utraty życia.

Istnieją dwa nurty, które pod koniec XX wieku zdominowały myślenie o śmierci: tanatologia filozoficzna i antropologia śmierci³³⁸. Trzeci rozdział niniejszej pracy, bazując na zgromadzonych przez te dyscypliny pracach i wynikach badań, będzie opisywał nową funkcję psychopompoza w kontekście śmierci i nieśmiertelności człowieka w myśli filozoficznej i psychologicznej, a także w medycznym nurcie opieki paliatywnej.

³³⁴ Tamże, s. 205.

³³⁵ Tamże, s. 199.

³³⁶ Tamże.

³³⁷ Tamże, s. 9.

³³⁸ „Pierwsza z wymienionych (jako nowa dyscyplina uniwersytecka, rozwijająca się głównie w USA) jest w istocie rzeczy kompleksem nauk związanych przede wszystkim z zagadnieniem umierania i wielorakiej opieki (medycznej, psychologicznej, społecznej), jakiej wymaga człowiek umierający. Antropologia śmierci z kolei powstała we Francji i stanowi kompleks historycznych i etnograficznych studiów nad zmieniającymi się zjawiskami kulturowymi towarzyszącymi śmierci, a więc obrzędami związanymi ze śmiercią, modlitwami za zmarłych, kultem zmarłych czy zwyczajami pogrzebowymi bądź architekturą grobów oraz cmentarzy” (I. Ziemiński, *Zagadnienia śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin 1999, s. 12).

Tomasz Sahaj zauważa, iż „filozofowie (...) podchodzą do śmierci jako do czegoś zewnętrznego w stosunku do egzystencji ludzkiej i widzą w niej przede wszystkim problem metafizyczny”³³⁹. Podejście takie nie jest jednak wystarczające i dlatego w pracy tej, oprócz aspektu teoretycznego, drugim elementem doboru konkretnych myślicieli będzie ich życiowe świadectwo, szczególne naznaczenie śmiercią wynikające z doświadczenia własną ciężką chorobą, odejściem bliskich, pacjentów czy współpracowników.

W pierwszej części tego rozdziału, w ramach prezentacji psychotanatologii i medycyny paliatywnej, przytoczone zostaną przekonania i doświadczenia dwojga psychiatrów: Antoniego Kępińskiego i Elisabeth Kübler-Ross. W drugiej części zostanie ukazane rozumienie śmierci w kontekście filozoficznym u Simone Weil i Józefa Tischnera.

Podsumowując, celem trzeciego i ostatniego rozdziału tej pracy będzie zestawienie wybranych koncepcji śmierci i pokazanie ich aktualności na konkretnych przykładach, a następnie nawiązanie do przytoczonego na samym początku jej rozumienia potrójnego jako: początek i kres, przejście oraz samotność i dialog, w kontekście poglądów wybranych myślicieli. Wreszcie celem będzie odczytanie na nowo funkcji psychopomposa w myśli współczesnej, czyli próba przywrócenia sensu rzeczywistości w obliczu sytuacji granicznej, jaką jest śmierć.

³³⁹ T. Sahaj, *Człowiek – istota śmiertelna. Filozofia. Religia. Medycyna. Sport*, dz. cyt., s. 220.

3.1. Topos psychopomposa w założeniach myśli psychotanatologicznej i nurcie opieki paliatywnej

*Okres umierania to wielkie dramatyczne przeżycie budzące potrzebę
zwierzeń, wołanie o obecność bliskiej, ukochanej osoby, przyjaźń, miłość³⁴⁰.*

Jacek Łuczak

Pallium, płaszcz, chronił dawnych wędrowców podczas drogi. Od niego swą nazwę zaczerpnęła stosunkowo młoda dziedzina medycyny – opieka paliatywna. Chroni ona człowieka w ostatnich chwilach drogi, jaką jest życie. Aby robiła to w sposób jak najpełniejszy, zespół towarzyszący człowiekowi w procesie umierania składa się zarówno ze specjalistów z zakresu medycyny, psychologii czy teologii, jak i z wspomagających ich wolontariuszy. Zadaniem całego tego „sztabu” jest złagodzenie bólu fizycznego, zaspokojenie potrzeb duchowych pacjenta i opieka psychologiczna nad jego rodziną i bliskimi. Jednym z nurtów, które wspomagają medycynę paliatywną w trosce o umierających, jest psychotanatologia.

Za twórczynię psychotanatologii³⁴¹ uważa się Elisabeth Kübler-Ross, a za nieformalny manifest tej dziedziny nauki jej książki: *Rozmowy o śmierci i umieraniu* oraz *Życiodajna Śmierć*. „(...) psychotanatologia zajmuje się stosunkiem człowieka do fenomenu, jakim jest śmierć. Przede wszystkim bada lęki, smutki, niepokoje i ich negatywny wpływ na ludzi umierających”³⁴². Oprócz dogłębnego studium stosunku człowieka do śmierci i umierania zajmuje się ona także takimi fenomenami, jak żałoba czy pomoc psychologiczna świadczona w obliczu tak wielkiej straty. Kübler-Ross opiera swe badania na kategoryzacji podejścia człowieka do śmierci w zakresie trzech wyróżnionych sfer, a mianowicie: tej, która odpowiada za jego egzystencję we wspólnocie, funkcjonowanie w społeczeństwie, następnie tej, która odpowiedzialna jest za religijność człowieka, i w końcu – w sferze psychicznej³⁴³.

³⁴⁰ J. Łuczak, *Przedmowa*, w: E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, przeł. I. Doleżał-Nowicka, Poznań 2007, s. 8.

³⁴¹ Terminy „psychotanatologia” i „tanatopsychiatria” będą tutaj stosowane zamiennie. Por. M. Wańczowski, M. Lenart, *Księga żaloby i śmierci*, Warszawa 2009. Odnoszą się one do zdrowia psychicznego pacjenta zbliżającego się do śmierci lub człowieka w pełni zdrowego i w sile wieku, którego zjawisko to w znaczący sposób niepokoi.

³⁴² *Psychotanatologia*, w: M. Wańczowski, M. Lenart, *Księga żaloby i śmierci*, dz. cyt., s. 414.

³⁴³ Ze sferą psychiczną wiąże się nierozdzielnie funkcja przewodnika dusz. Pełnił on jedną z kluczowych ról w koncepcji psychoanalizy Carla Gustava Junga. W myśli tego wybitnego szwajcarskiego uczonego psychopompos jest mediatorem pomiędzy nieświadomością a świadomością, dwiema sferami ludzkiej

W czasach współczesnych umiera się głównie w szpitalu, gdzie panuje hałas, zamieszanie i przedmiotowy stosunek do pacjenta. „Łatwo się domyślić, że w takich warunkach umieranie przestaje być tajemnicą, a jest postrzegane tylko jako fakt medyczny”³⁴⁴. Z pomocą umierającemu człowiekowi przychodzi idea opieki paliatywnej i ruch hospicyjny, które biorąc pod uwagę trzy sfery (ciało, duszę i ducha), chcą porzucić *stricte* medyczny sposób podejścia do pacjenta, walcząc z wulgaryzacją i banalizacją śmierci. Dlatego w decyzjach dotyczących leczenia czy przebywania w hospicjum stosuje się model autonomiczny, który, w opozycji do podejścia paternalistycznego, traktuje chorego jako partnera w procesie działania i pozwala mu na samodzielne decyzje.

W przeciwieństwie do postępowania szpitalnego, w opiece hospicyjnej największą wagę przywiązuje się do opanowania objawów, a nie do leczenia przyczyn choroby. Ból nie jest złem koniecznym, lecz czymś, czego się nie akceptuje. Leki przeciwbólowe podaje się w sposób bezbolesny³⁴⁵.

Podawanie leków w hospicjum nie ma na celu leczenia, ale łagodzenie objawów. To wszystko ma prowadzić do jednego: spokojnej i uświadomionej śmierci. „Podobnie jak akuszerki pomagają matkom urodzić dziecko, pracownicy hospicjum pomagają duszy, gdy »rodzi się ona do życia w wieczności«”³⁴⁶. Są współczesnymi psychopomposami.

psychiki – „tradycyjne podejście psychologii głębi wiąże nadświadomość z symboliką rzeczywistości absolutnej, nieświadomość zaś ze sferą »ukrytą«, tj. inferum” (P. Grzonka, *Oko zaświatów. Struktury symboliczne mitologii infernalnych*, Kraków 1998, s. 38) – które świadczą o jej napiętym, dwubiegunowym charakterze. Zapożyczenie przez Junga figury przewodnika dusz z dawnych mitologii wydaje się w pełni uprawnione, gdyż struktura zaczerpnięta z wierzeń ludów archaicznych „świat/zaświaty” jest w pewnym sensie analogiczna do współczesnej opozycji „świadomość/nieświadomość”. Pośrednikiem między tymi rzeczywistościami jest animus, jeden z archetypów, o których tak mówi Jung: „animus to również *psychopompos* – pośrednik między świadomością a nieświadomością oraz personifikacja nieświadomości” (C.G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 79). Psychopomposem w znaczeniu przewodnika zmarłych określa Jung osobowości maniczne (jest to osobowość „obdarzona tajemnymi, czarodziejskimi właściwościami (mana), dysponująca magiczną wiedzą i potęgą”; tamże, s. 89). Pod postacią męską jest to Mędrzec, kobietą – Wielka Matka. Obie postaci, Starego Mędrca i Wielkiej Matki, mogą występować w nieskończenie rozmaitych formach; ich dobre i złe, jasne i ciemne aspekty są dobrze znane wśród ludów prymitywnych i w mitologiach; występują jako czarodzieje, prorocy, magicy, przewodnicy zmarłych, wodzowie (por. J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 1996, s. 170.). Idąc tym tropem, można by przyjąć, iż archetypy – zaczerpnięte z mentalności naszych przodków, którzy całość rzeczywistości tłumaczyli poprzez wierzenia i rytuały – w świecie współczesnym stały się drogowskazami, pośrednikami dla tych, którym przyszło leczyć ludzkie dusze, dla psychologów i psychoterapeutów, których także można określić mianem psychopomposów.

³⁴⁴ B. Kolek, *Sens życia i umierania. Antropologiczno-tanatologiczne aspekty myśli Antoniego Kępińskiego*, Kraków 2009, s. 44.

³⁴⁵ K. Kalina, *Akuszerka dusz. Opieka duchowa nad umierającymi*, przeł. M. Pisarski, Warszawa 2001, s. 21.

³⁴⁶ Tamże, s. 14.

„Kiedy pacjent jest bliski śmierci, następuje proces odchodzenia od ciała; niektóre sprawy przestają cokolwiek znaczyć”³⁴⁷. Umieranie to rozluźnianie więzi ze światem. Mowa tutaj o agonii, nazywanej również ostatnią walką życia ze śmiercią (gr. *agon* – zmaganie). Na tym ostatnim etapie niezmiernie ważne jest zrozumienie i odnalezienie sensu tego, co się dzieje, zarówno przez samego pacjenta, jak i jego bliskich. Świadoma tego była Elisabeth Kübler-Ross, psychiatra i pionier ruchu hospicyjnego w Stanach Zjednoczonych, która zapoczątkowała metodę rozmów o śmierci jako sposobu na pokonanie lęku i pogodzenie się z nią. Rozmowę jako narzędzie terapii stosował także Antoni Kępiński w kontaktach z ludźmi chorymi psychicznie czy byłymi więźniami obozów koncentracyjnych, którzy potrzebowali szczególnego wsparcia w tematyce śmierci i umierania. Ci niezwykli lekarze starali się na gruncie psychiatrii i psychoterapii podkreślać wątki tanatologiczne, mając na uwadze podejście humanistyczne w kontakcie z drugim człowiekiem.

3.1.1. Pionierzy rozmów o śmierci – Antoni Kępiński i Elisabeth Kübler-Ross

Kilka lat przed tym, jak Cicely Saunders założyła w Londynie pierwsze hospicjum, w Stanach Zjednoczonych inna niezwykle silna i empatyczna kobieta zauważyła potrzebę mówienia o śmierci i towarzyszenia umierającym. W 1965 roku Elisabeth Kübler-Ross³⁴⁸ wydała swoją pierwszą książkę: *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, opartą na relacjach z rozmów z ludźmi nieuleczalnie chorymi, którzy postawieni wobec zbliżającej się śmierci nie byli z nią pogodzeni i odczuwali silny lęk. Te jakże ważne rozmowy zostały przeprowadzone podczas seminariów w jednym ze szpitali w Chicago i dla wielu ich uczestników były momentami przełomowymi w postrzeganiu przez nich śmierci i umierania, w doświadczaniu żałoby, a także pomocą psychologiczną w trakcie przeżywania tak trudnego wydarzenia. Impulsem do zapoczątkowania owych spotkań był dramatyczny stosunek personelu medycznego w amerykańskich szpitalach do osób terminalnie chorych i umierających, jak również

³⁴⁷ Tamże, s. 31.

³⁴⁸ Elisabeth Kübler-Ross urodziła się 8 lipca 1926 roku w Zurychu, a zmarła 24 sierpnia 2004 w Arizonie. Studia medyczne ukończyła w 1957 roku w Szwajcarii, skąd rok później w celach naukowo-badawczych wyjechała do USA. W 1963 roku specjalizowała się w psychiatrii. Jej myśl przez jednych jest bardzo ceniona za wkład w rozważania o śmierci, dla innych trudna do zaakceptowania ze względu na brak *stricte* naukowych cech.

osobiste doświadczenia autorki³⁴⁹. Rozmowy nie pretendowały do miana badań naukowych, miały raczej charakter popularyzatorski, a do tematyki śmierci miały świeże i w pełni otwarte podejście.

Na gruncie polskiej myśli prekursorem nowego podejścia do postrzegania człowieka i jego śmierci był niewątpliwie Antoni Kępiński³⁵⁰. Z pewnością można go traktować jako przykład człowieka renesansu, chociaż nigdy nie nazwał siebie filozofem. Józef Tischner napisał:

Ten wie o człowieku więcej niż Freud, Heidegger, Lévinas. W moim przekonaniu to pierwsza po polsku odczuta, po polsku napisana, z polskiej dobroci płynąca, a zarazem uniwersalnie, mądra, polska filozofia człowieka. Zarazem jakiś niezwykle sposób ratowania człowieka przed światem i przed samym sobą³⁵¹.

W centrum myśli Kępińskiego stał człowiek. Był on dla niego początkiem i końcem wszelkich rozważań. Biorąc go pod lupę fenomenologicznej analizy, Kępiński nie mógł sobie pozwolić na zaniedbanie żadnego z aspektów człowieczeństwa i studiował go od strony biologicznej i psychicznej, zewnętrznej i wewnętrznej, zachowując zarówno chłodny stosunek lekarz–pacjent, jak i wchodząc w głębsze relacje. Z jakiej metody filozoficznej czerpał? Jak pisze Halina Wojnowska-Dawiskiba:

Kierunkiem filozoficznym bliskim profesorowi była fenomenologia i związany z nią egzystencjalizm. Kierunek ten odkrył nowy sposób widzenia rzeczywistości człowieka. Jest on bardzo bliski lekarzom, pielęgniarcom, psychologom, zwłaszcza tym, którzy posługują się psychoterapią w praktyce nie tylko klinicznej³⁵².

³⁴⁹ „Życie udzielało mi bolesnych lekcji”, w: E. Kübler-Ross, *Koło życia. Rozważania o życiu i umieraniu*, przeł. J. Korpanty, Warszawa 2010, s. 113.

³⁵⁰ Antoni Kępiński urodził się kilka dni po zakończeniu I wojny światowej (16 listopada 1918) w Dolinie. Uczęszczał do Gimnazjum im. Bartłomieja Nowodworskiego w Krakowie, które ukończył w 1936 roku. Następnie rozpoczął studia medyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim, które przerwał na czas drugiej wojny światowej. Był internowany w obozie jenieckim na Węgrzech i w obozie koncentracyjnym Miranda del Ebro w Hiszpanii. Po odzyskaniu wolności przez Gibraltar udał się na Wyspy Brytyjskie, gdzie kształcił się na pilota RAF-u. Ponieważ nie miał talentu do latania, postanowił wrócić do medycyny i w 1946 roku otrzymał dyplom ukończenia studiów na Uniwersytecie w Edynburgu. Po kilku miesiącach pracy w tamtejszych szpitalach postanowił wrócić do kraju. Zawsze bliski był mu Kraków i to właśnie tam, przy ul. Kopernika, poświęcił całe swoje życie pacjentom. Zmarł po ciężkiej chorobie 8 czerwca 1972 roku. Pozostała po nim spuścizna w postaci nagrań i spisanych tekstów. W ponad 160 publikacjach, w tym dziewięciu książkach, które napisał w ostatnim roku przed śmiercią, pobrzmiewa echo jego najważniejszego przesłania – miłości do człowieka w jego zdrowiu i chorobie, w życiu i umieraniu.

³⁵¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 12.

³⁵² H. Wojnowska-Dawiskiba, *Wprowadzenie*, w: A. Kępiński, *Samarytanin naszych czasów. Wybór tekstów*, wyb. Z.J. Ryn, Kraków 1997, s. 13.

Polega on na traktowaniu pacjenta z pełną godnością, stosując założenia egzystencjalistów³⁵³ i posługując się wynikami badań fenomenologicznych. W podejściu do chorych Kępiński wykorzystywał również założenia filozofii dialogu czy spotkania, stosując terapię opartą na szacunku względem drugiej osoby.

Istotne wydaje się także porównanie metody, jaką stosował Kępiński, do klucza hermeneutycznego, co czyni Tischner w artykule poświęconym jego myśli.

Klucz ten nazywa się „rozumieniem”, a teoria rozumienia „hermeneutyką”. (...) poznać innego, znaczy „rozumieć innego”. Inny jest jak tekst. W tekście, jakim jest inny, są treści jasne i niejasne, treści same niejako rzucające się w oczy i treści wymagające interpretacji. Rozumienie (...) jest twórczością³⁵⁴.

Jakie było życiowe nastawienie tego polskiego psychiatry? Pomimo iż życie już od młodości go nie oszczędzało, podchodził do przeróżnych wydarzeń w sposób optymistyczny. Lecząc, starał się wszędzie dostrzegać aspekty pozytywne. Pomagał swym pacjentom wyjść z, wydawałoby się, beznadziejnych sytuacji chorobowych. Dostrzegał w człowieku dobro. Lecz mimo optymizmu antropologicznego w koncepcji Kępińskiego widoczne są również aspekty mogące budzić niepokój czy lęk. Głównym z nich jest ujęcie człowieka jako istoty zbliżającej się do śmierci.

Každy człowiek jest bez ustanku tworzącym się dziełem sztuki, wspaniałą, niezwykle bogatą i różnorodną konstrukcją, której budowa nigdy się nie kończy; trwa od chwili poczęcia aż do śmierci³⁵⁵.

W innym fragmencie Kępiński dodaje, że „tłem ludzkiej egzystencji jest lęk przed śmiercią”³⁵⁶. Jest on podłożem wszystkich lęków i podstawą ludzkiego bytowania.

Okres, w którym pracował Kępiński, przypada na moment narodzin idei hospicjum i początków tworzenia nowatorskiej postawy wobec drugiego człowieka na Zachodzie. Jednakże, głównie z powodów politycznych, w Polsce nie były one jeszcze powszechnie znane i stosowane. Kępiński wyprzedził w tym względzie ducha czasów, wcielając w życie postulaty poszanowania godności osoby. Zawsze znajdował czas dla drugiego i nikt, kto potrzebował się z nim spotkać, nie opuszczał go bez wymiany choć

³⁵³ „Psychiatrzy egzystencjalistyczni traktują człowieka jako niepodzielną całość; według nich nie ma oddzielnych zjawisk psychicznych i fizycznych, a są tylko fenomeny ludzkie” (A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków 2001, s. 249).

³⁵⁴ J. Tischner, *Pytanie o metodę*, w: A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński*, Kraków 1999, s. 6.

³⁵⁵ A. Kępiński, *Rytm życia*, dz. cyt., s. 350.

³⁵⁶ Por. *Poznaj siebie. Poradnik według Antoniego Kępińskiego*, red. L. Kowalik, Kraków 2004, s. 24.

jednego zdania. Sztuka rozmowy z człowiekiem to nie tylko umiejętność, ale i dar. Kępiński niewątpliwie posiadał jedno i drugie. Tak jak w filozofii dialogu, druga osoba była dla niego niepowtarzalną wartością i dlatego każdą traktował indywidualnie.

Jak zostało pokrótce zarysowane, w podrozdziale tym omówione zostaną kwestie, dla których podstawą będzie obraz człowieka według Kępińskiego, uzupełniany poglądami Kübler-Ross. Głównym założeniem będzie ujmowanie człowieka w sposób holistyczny. W przypadku Kępińskiego koncepcja ta opierać się będzie na podejściu przyrodniczym (systemowym) i humanistycznym (antropologicznym), a w przypadku Kübler-Ross – na psychologicznej analizie potrzeb i zachowań człowieka zbliżającego się do śmierci. Następnie przedstawiona zostanie koncepcja lęku przed śmiercią rozumiana jako podstawa wszystkich lęków. Na koniec mowa będzie o sposobie radzenia sobie w obliczu śmierci, opartym na hermeneutycznie rozumianej relacji chorego i terapeuty w myśli każdego z przedstawionych wcześniej humanistów.

3.1.1.1. Człowiek i jego śmiertelność

Analizując poglądy wspomnianych wyżej lekarzy i myślicieli, można zauważyć, iż psychotanatologia jest ściśle związana z holistyczną wiedzą o człowieku. Antropologia stanowi więc punkt wyjścia do ich rozważań o śmierci.

Kępiński starał się przyjrzeć człowiekowi ze wszystkich możliwych stron, uchwycić go we wszystkich aspektach i nastrojach. Do tego celu posłużyła mu wiedza zarówno z dziedziny przyrodniczej, jak i humanistycznej. Przedstawienie tej oryginalnej koncepcji zaczniemy od aspektu biologicznego.

Teoria ukazująca człowieka jako część przyrody, a także podejście biologiczne stosowane przy jego opisie nie jest niczym nowatorskim w europejskiej myśli połowy XX wieku. Tym jednak, co koncepcję Kępińskiego czyni wyjątkową na tle innych, jest wyodrębnienie dwóch wspólnych reguł rządzących światem tworów ożywionych. Są to metabolizm energetyczny i metabolizm informacyjny. Pierwszy z nich jest warunkiem drugiego i polega na wymianie energii z otoczeniem przy zachowaniu jedności człowieka. Człowiek jako układ otwarty³⁵⁷ potrzebuje do przeżycia interakcji ze środowiskiem zewnętrznym i jako jego część musi być przedstawiany. Metabolizm energetyczny troszczy się o zaspokojenie podstawowych potrzeb każdego żywego

³⁵⁷ „Metabolizm informacyjny (oraz energetyczny) należy do istoty układów żywych, które będąc układami otwartymi, istnieją dzięki stałemu przepływowi energii i informacji między nimi a otoczeniem” (J. Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, dz. cyt., s. 31).

organizmu, w tym człowieka, przez wymianę energii z otoczeniem, zachowując jednocześnie tożsamość bytu ludzkiego. Metabolizm informacyjny polega natomiast na wymianie z otoczeniem istotnych dla właściwego rozwoju organizmu informacji. U człowieka jest on bardziej rozwinięty niż u pozostałych istot żywych. Metabolizm informacyjny Kępiński nazywa „warstwą duchową” życia³⁵⁸, psychiką człowieka.

Tym, co wydaje się dominować w metabolizmie informacyjnym człowieka w porównaniu do innych istot ożywionych, jest jego długowieczność czy też ponadczasowość, przejawiająca się pod postacią konkretnych symboli. „Umiera człowiek, ale zostaje po nim słowo, specyficzny dla niego gest, klimat uczuciowy, który wokół siebie roztaczał, a więc jego jakby symbole, które zostały swego czasu rzucone w świat otaczający i w tym świecie się zatrzymały, podczas gdy ciało przestało istnieć”³⁵⁹. Nieśmiertelność symboli, którymi posługuje się człowiek, daje mu nadzieję na to, że po śmierci jednak *non omnis moriar* w sensie literackim, historycznym czy kulturowym.

Kępiński wyróżnia dwie fazy metabolizmu informacyjnego. Pierwsza odbywa się poza świadomością człowieka, w sferze nastrojów i uczuć. Druga należy do jego woli i myśli i jest intencjonalnym działaniem skierowanym na konkretny cel³⁶⁰.

Oprócz koncepcji metabolizmu energetycznego i informacyjnego Kępiński opisuje dwa prawa, które rządzą życiem człowieka. Są to troska o własne życie i troska o zachowanie gatunku. Pomimo iż działają równolegle, mają względem siebie charakter zgoła antagonistyczny. Człowiek jako system otwarty jest nastawiony na relacje z otoczeniem, „do” świata zewnętrznego. Jest to warunek konieczny metabolizmu informacyjnego. Człowiek stara się budować pozytywnie nacechowane relacje ze światem, co pomoże mu w trosce o zachowanie całego gatunku. Jednak jego podstawowe zachowania zasadzają się na trosce o siebie i własne życie i są skierowane „od” świata zewnętrznego na siebie samego. „Subiektywnym odpowiednikiem ruchu »do« świata

³⁵⁸ Zob. A. Kępiński, *Lęk*, Kraków 2001, s. 71.

³⁵⁹ Tamże, s. 33.

³⁶⁰ W interesujący sposób opisał tę kwestię Tischner: „Kępiński wiedzę o człowieku systematyzował poprzez teorię metabolizmu – wydawało mi się to o wiele sensowniejsze niż mechanistyczna w gruncie rzeczy teoria Freuda. U Freuda zawsze widziałem mentalność hydraulika: człowiek u niego jest jak kocioł, w którym jest woda, jest ciśnienie, jest parcie... Natomiast u Kępińskiego było miejsce i na teorię informacji, i na samowiedzę, wiedzę, autokontrolę, a do tego ogromna wrażliwość na duchowość, na wewnętrzne życie człowieka. Miałem poczucie, że to jest wspinały materiał na wielką polską filozofię człowieka: pisaną po polsku, uwzględniającą polskie doświadczenia, pełną nadziei, pozbawioną mroczności tak charakterystycznej dla niemieckiej filozofii człowieka” (*Umiął czytać ludzkie doświadczenie*, z ks. J. Tischnerem rozmawiała A. Karoń-Ostrowska, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 23, s. 8).

otaczającego są uczucia pozytywne, przeżywane przez człowieka jako miłość, przyjaźń, tęsknota itd., a kierunku przeciwnego – uczucia negatywne, jak lęk, nienawiść, wrogość, pogarda itp.”³⁶¹. Pierwsze prawo biologiczne zasadza się na stosunku „od” świata i skupieniu na sobie samym, na uniknięciu śmierci, na ochronie własnego życia za wszelką cenę, na pozostawieniu po sobie osobistego wkładu w kulturę. Drugie prawo to postawa skierowana „do” innych przedstawicieli własnego gatunku, czego efektem jest poczucie potomstwa i opieka nad nim. Ten rodzaj nieśmiertelności, który można nazwać nieśmiertelnością gatunkową, przejawia się w prokreacji i przekazywaniu życia następnym pokoleniom.

Co jeszcze charakteryzuje człowieka? Jest on bytem rzuconym w czas – czas w sensie linearnym nieubłaganie biegnący w jedną stronę, zamknięty dla człowieka pomiędzy dwoma niezwykle ważnymi wydarzeniami, jakimi są narodziny i śmierć, powstawanie i ginięcie. Ogólnie rzecz biorąc, „cechą życia jest nieustanne rzutowanie w przyszłość”³⁶², transcendowanie terażniejszości.

Z czasowością i cielesnością człowieka związana jest jego śmiertelność.

Sytuacje spotkania ze śmiercią Kępiński opisuje przy okazji rozważań nad naturą człowieka. Śmiertelność jest cechą wszystkich organizmów żywych, człowiek uczestniczy w powszechnej śmiertelności świata. Jego spotkanie ze śmiercią jest więc wpisane w ogólny rytm życia i umierania. Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że w kwestiach zasadniczych człowieka nic nie odróżnia od świata przyrody. Na samej biologii człowiek się jednak nie kończy³⁶³.

W paradygmacie przyrodniczym bowiem człowiek traktowany jest jako przedmiot badań. Dla Kępińskiego istota ludzka jest jednak przede wszystkim podmiotem i tak powinna być traktowana. „Antoni Kępiński był uczonym w dziedzinie medycyny należącej niewątpliwie do nauk przyrodniczych, mimo to dostrzegał nieadekwatność wyłącznego stosowania poznania przyrodniczego w takiej dyscyplinie medycznej jak psychiatria”³⁶⁴. Uzupełnił on więc swoją koncepcję przyrodniczą o ujęcie humanistyczne. Zasadzało się ono – jak już zostało wcześniej wspomniane – na teoriach pochodzących z filozofii i psychologii, a zaowocowało holistycznym podejściem do pacjenta w praktykach psychiatrycznych.

³⁶¹ A. Kępiński, *Lęk*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 488.

³⁶² Tenże, *Rytm życia*, dz. cyt., s. 88.

³⁶³ B. Kolek, *Sens życia i umierania. Antropologiczno-tanatologiczne aspekty myśli Antoniego Kępińskiego*, dz. cyt., s. 129.

³⁶⁴ J. Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, dz. cyt., s. 36.

Chociaż Kępiński nie był filozofem z wykształcenia ani nawet za takiego się nie uważał, to zarówno w tym, co pisał, jak i w tym, w jaki sposób podchodził do człowieka, można odkryć liczne inspiracje filozoficzne. W jego tekstach mało jest bezpośrednich odwołań do konkretnych filozofów, a nawet do określonych nurtów filozoficznych. Mimo to na podstawie jego twórczości można zarysować mapę antropologicznych myśli, z których korzystał³⁶⁵.

Były to takie nurty, jak filozofia dialogu czy spotkania, aksjologia, elementy fenomenologii i egzystencjalizmu. Stosował też w swojej metodzie wątki hermeneutyczne.

Idąc za myślą egzystencjalistyczną, pisał on, iż „tłem ludzkiej egzystencji jest lęk przed śmiercią”³⁶⁶. Człowieka widzi jako istotę zbliżającą się do śmierci. „Śmierć jest końcem wszystkiego, kończy się nasze życie, a z nim nasz świat. Dlatego słusznie uważa się, że lęk w swej istocie – mimo różnych postaci, jakie przybiera – jest zawsze lękiem przed śmiercią. Śmierci człowiek nie może zwyciężyć, jest ona silniejsza od niego, a ona jest kresem wszystkiego, wszystko traci swój sens”³⁶⁷. Kolejnym postulatem, który Kępiński zaczerpnął ze stanowiska egzystencjalistycznego i fenomenologicznego, było szczególne zainteresowanie człowiekiem jako takim. Studentów, którym zdarzało się tracić zainteresowanie podczas zajęć czy kontaktów z pacjentami, zwykł pytać: „Człowiek wam się znudził?”³⁶⁸.

Inspiracji filozofią dialogu i aksjologią można się dopatrzeć w porównaniu przez Kępińskiego terapii do spotkania i traktowaniu pacjenta jako najwyższej wartości. Terapeuta podczas spotkania ma na celu przywrócić zagubiony sens lub wraz z chorym go wyznaczyć, a także ustalić na nowo często zaburzoną hierarchię wartości.

W tekstach Kępińskiego nie znajdują się bezpośrednie odniesienia dotyczące przeżycia wartości. Nie zajmował się on bezpośrednio tym zagadnieniem. Jednak wartości pojawiają się w wielu jego analizach. Fenomenologiczne opisy różnych zjawisk ukierunkował on bowiem na uchwycenie ich sensu. (...) Człowiek z natury jest otwarty na wartości, choroba może przeszkadzać lub uniemożliwiać tę tendencję. W konsekwencji terapia powinna zmierzać do przywrócenia tej zdolności. Lekarz nie jest przy tym pedagogiem, nie uczy, co jest dobre, a co złe.

³⁶⁵ B. Kolek, *Sens życia i umierania. Antropologiczno-tanatologiczne aspekty myśli Antoniego Kępińskiego*, dz. cyt., s. 65.

³⁶⁶ A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 227.

³⁶⁷ Tamże.

³⁶⁸ Por. Z.J. Ryn, *Nieśmiertelny znak. 30. rocznica śmierci Antoniego Kępińskiego*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 23, s. 8.

Dąży jedynie do przywrócenia choremu wolności niezbędnej do podejmowania wyborów³⁶⁹.

Z filozofii dialogu i spotkania Kępiński zaczerpnął definicję, której używał, charakteryzując spotkanie terapeutyczne: „Spotkanie to nagłe, nieredukowalne, wzajemne, emocjonalne, niedyskursywne, bezpośrednie otwarcie się na siebie dwóch osób; odczuwają one łączność ze sobą, przejawiającą się poczuciem niezastępowalności drugiej osoby, oraz aksjologiczne i moralne »przewyższenie siebie« w obliczu tajemnicy Absolutu”³⁷⁰. Cechą człowieka jest ciągła chęć przewyższenia samego siebie i wybiegania w przyszłość. Wspólnota z drugim człowiekiem, która rodzi się w spotkaniu, jest ponadczasowa. Dzięki miłości potrafi przezwyciężyć próbę czasu.

Beata Kolek stawia ciekawą tezę, iż w przypadku Kępińskiego „każda myśl antropologiczna jest zarazem myślą tanatologiczną i odwrotnie (...). Kępiński, mówiąc o człowieku, mówił o śmierci”³⁷¹. Stwierdzenie to odpowiada także założeniom tej pracy, w której antropologia jest horyzontem myślenia o śmierci, a fakt śmiertelności człowieka warunkuje jego życie i ewentualne dążenie do nieśmiertelności.

Kübler-Ross w swojej pracy i rozważaniach wychodzi natomiast od zagadnienia rzetelnej definicji śmierci. Jak pisała w jednej ze swoich książek: „Prawdziwy problem polega na tym, że nie dysponujemy jednoznaczną definicją śmierci. Od czasów człowieka jaskiniowego nikt nie sformułował precyzyjnej definicji śmierci”³⁷². Ona sama także nie pokusiła się o dokładną, zgodną z naukowymi wytycznymi jej definicję, ograniczając się do kilku oczywistych stwierdzeń, jak to, iż śmierć człowieka jest ostatnim etapem życia; co więcej, jest to czas możliwości rozwoju. Śmierć to integralna część naszego życia. Jest pisana bez wyjątku wszystkim. Niewiadomy jest tylko jej czas.

Rozwój to droga życia człowieka, a śmierć jest końcowym etapem ludzkiej egzystencji. Aby wartościowy był każdy dzień życia, nie tylko czas przed oczekiwaną śmiercią, należy przestać unikać śmierci i zaakceptować ją. Musimy pozwolić śmierci stworzyć kontekst dla naszego życia, ponieważ to w nim zawiera się znaczenie naszej egzystencji i klucz do rozwoju³⁷³.

³⁶⁹ A. Kokoszka, *Rozumieć, aby leczyć i „podnosić na duchu”*. Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego, Kraków 1996, s. 132.

³⁷⁰ K. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 154.

³⁷¹ B. Kolek, *Sens życia i umierania. Antropologiczno-tanatologiczne aspekty myśli Antoniego Kępińskiego*, dz. cyt., s. 107.

³⁷² E. Kübler-Ross, *Koło życia. Rozważania o życiu i umieraniu*, dz. cyt., s. 219.

³⁷³ Taż, *Śmierć. Ostatni etap rozwoju*, przeł. K. Sobiepanek-Szczęsna, Warszawa 2008, s. 11.

Kübler-Ross podkreśla, iż człowiek jest istotą śmiertelną i ten fakt powinien determinować całe jego życie i śmierć. „Marzyłam o dniu, w którym będziemy przede wszystkim zaspokajać potrzeby umierającego pacjenta jako człowieka”³⁷⁴ – pisała. Uważała, że do istoty umierającego należy potrzeba kontaktu z drugim, który wysłucha czy potrzyma za rękę. Uważała, że każdy jest zdolny do takiego wysiłku czy poświęcenia, ale nie każdy tę zdolność w sobie odkrył. Wierzyła w towarzyszenie w trudnych chwilach. Odbiegając od wszelkich racjonalnych przesłanek, pisała, że „nie należy negocjować czegoś tylko dlatego, że nie można tego racjonalnie wytłumaczyć. Wierzyłam, że każdym z nas opiekuje się jego anioł stróż czy też przewodnik. W zniszczonej wojną Polsce, w barakach Majdanka, a także na szpitalnych korytarzach często miałam wrażenie, iż jestem prowadzona przez coś znacznie potężniejszego ode mnie”³⁷⁵. Tak samo w chwili śmierci nikt nie powinien być sam. Analizując relacje osób, które przeszły stan śmierci klinicznej, doszła do wniosku, iż one mniej boją się już śmierci, wiedząc, iż nie umierały w samotności.

Śmierć jako część życia jest w nim obecna od momentu narodzin. „Jeśli jesteście w stanie postrzegać śmierć jako niewidzialnego, lecz przyjaznego towarzysza waszej życiowej podróży – delikatnie przypominającego wam, by nie czekać do jutra z tym, co zamierzacie zrobić – możecie nauczyć się przeżywać wasze życie, zamiast po prostu przez nie przechodzić”³⁷⁶.

³⁷⁴ Tamże, *Koło życia. Rozważania o życiu i umieraniu*, dz. cyt., s. 217.

³⁷⁵ Tamże, s. 255.

³⁷⁶ E. Kübler-Ross, *Śmierć. Ostatni etap rozwoju*, dz. cyt., s. 9–10.

3.1.1.2. Lęk przed śmiercią a utrata sensu życia

Lęk w świecie ludzkich przeżyć jest zjawiskiem tak powszechnym i ma tyle różnych odcieni, iż trudno się kusić nie tylko o jego wyjaśnienie, lecz nawet o racjonalną klasyfikację. W każdym języku istnieje wiele określeń dla tego stanu uczuciowego. Stanowią one najlepszą, bo na wielowiekowym doświadczeniu opartą klasyfikację, gdy jednak przyjdzie zdefiniować takie pojęcia jak np. strach, groza, bojaźń, trwoga itp., to mimo, że odczuwa się z reguły właściwość czy niewłaściwość użytego terminu, określić go jasno nie sposób³⁷⁷.

Kępiński z tej bogatej terminologii wybiera „lęk” i poświęca mu dużą część swoich badań.

W wielu wymiarach swojej refleksji nad człowiekiem krakowski psychiatra wychodzi od podejścia biologicznego. Tak jest i w przypadku rozważań na temat lęku przed śmiercią. Według niego jest on wspólny ludziom i reszcie bytów ożywionych. W monografii poświęconej temu zjawisku pisze, iż „można przypuszczać, że lęk przed śmiercią jest jednym z najbardziej pierwotnych przeżyć w świecie ożywionym”³⁷⁸. Na kartach zaś innego dzieła precyzuje, iż „reakcje lękowe występują w całym świecie zwierzęcym, nawet na najniższych szczeblach rozwoju filogenetycznego. Oczywiście jakość przeżyć jest różna, zależnie od stopnia rozwoju”³⁷⁹.

Kępiński wyróżnia dwa rodzaje sytuacji lękowej, ze względu na rodzaj czynnika, który je wywołuje. Pierwsza z nich to lęk wywołany czynnikami zewnętrznymi, które łatwiej lub trudniej zidentyfikować i pokonać. O drugim rodzaju czynników wyraża się w następujący sposób:

Cechą charakterystyczną drugiego rodzaju zagrożenia – wewnętrznego – jest to, że może ono wywołać w człowieku postawę lękową bez uświadamiania sobie przez niego natury niebezpieczeństwa. Odczuwa się lęk, nie wiedząc dokładnie, co jest jego przyczyną. (...) Kępiński wskazuje na różne możliwe przyczyny wewnętrznego zagrożenia. Najogólniej można powiedzieć, że jest to naruszenie metabolizmu energetycznego: brak tlenu, pożywienia lub wody, który w krótkim czasie może doprowadzić do śmierci³⁸⁰.

³⁷⁷ A. Kępiński, *Lęk*, w: *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 487.

³⁷⁸ Tenże, *Lęk*, dz. cyt., s. 54.

³⁷⁹ Tenże, *Lęk*, w: *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 487.

³⁸⁰ B. Kolek, *Sens życia i umierania. Antropologiczno-tanatologiczne aspekty myśli Antoniego Kępińskiego*, dz. cyt., s. 81.

Omawiając to zagadnienie, Agnieszka Zaucha stwierdza, iż „wynika z tego, że źródło ludzkich lęków nie tkwi wyłącznie »na zewnątrz«, ale otwiera się w nas samych, wyrasta z samej głębi »kipiącego« w nas życia”³⁸¹.

W analizie lęku niezwykle ważny jest jego aspekt czasowy. Zależy on od przeszłości i przyszłości. To one wzajemnie go determinują. Lęk pojawia się w spotkaniu z myśleniem o przyszłości, ale także „nasza przeszłość nadaje kształt naszej przyszłości”³⁸².

Roślina „wierzy”, że przyszłość przyniesie jej promienie słońca, tlen, dwutlenek węgla i sole mineralne potrzebne do życia. Zwierzę „wierzy”, że zdobędzie powietrze, wodę i pokarm i że w swoim czasie zostawi po sobie potomstwo. A człowiek? Jego wiara nie zamyka się już w podstawowych prawach biologicznych, ale sięga w różnorodne sfery życia i dlatego jest zwiewna i niepewna, i dlatego często następują niepokój i zwątpienie³⁸³.

Każde zaburzenie w warstwie czy to metabolizmu energetycznego, czy informacyjnego może budzić lęk. Może owocować wycofaniem się człowieka do „kryjówki”, jego kurczeniem się, zamykaniem w sobie.

Beata Kolek dokonuje systematyzacji sytuacji lękowych według Kępińskiego, dzieląc je na cztery rodzaje. „Są to sytuacje związane z bezpośrednim zagrożeniem życia, zagrożeniem społecznym, niemożnością dokonania właściwego wyboru aktywności i zachowaniem istniejącej struktury interakcji z otaczającym światem”³⁸⁴. Inaczej jest to lęk: biologiczny, społeczny, moralny i dezintegracyjny³⁸⁵, a każdy z nich jest według Kępińskiego ostatecznie lękiem przed śmiercią. „Śmierć jest końcem wszystkiego, kończy się nasze życie, a z nim nasz świat. Dlatego słusznie uważa się, że lęk w swej istocie – mimo różnych postaci, jakie przybiera – jest zawsze lękiem przed śmiercią”³⁸⁶.

Na poziomie biologicznym Kolek także interpretuje lęk jako zjawisko wspólne ludziom i zwierzętom. Zgodnie z tą interpretacją, człowiek w mniej lub bardziej świadomy sposób próbuje przezwyciężyć ten lęk. Jeśli to się nie udaje, bo człowiek nie potrafi sobie z nim poradzić lub nawet nie ma pełnej jego świadomości – wtedy kresem

³⁸¹ A. Zaucha, *Lęk śmierci według Antoniego Kępińskiego*, w: *Człowiek wobec śmierci. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, red. J. Makselon, Kraków 2005, s. 123.

³⁸² A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 11.

³⁸³ Tamże, s. 10–11.

³⁸⁴ B. Kolek, *Sens życia i umierania. Antropologiczno-tanatologiczne aspekty myśli Antoniego Kępińskiego*, dz. cyt., s. 77.

³⁸⁵ Zob. A. Kępiński, *Rytm życia*, dz. cyt., s. 195.

³⁸⁶ Tenże, *Lęk*, dz. cyt., s. 225 i nn.

takiego lęku jest sama śmierć. Taki nieświadomiony, nieoswojony lęk powoduje jednak, iż „śmierć przychodzi skrycie, jak w przypadku zatruc przemysłowych, lub zbyt nagle, jak w wypadkach komunikacyjnych”³⁸⁷.

Na poziomie społecznym lęk jest poniekąd tożsamy z lękiem przed osamotnieniem. „Lęk społeczny jest lękiem przed oderwaniem się od otoczenia społecznego, lękiem przed izolacją, ponieważ w pierwszych latach życia równa się ona śmierci, a stereotypy przeżyć z dzieciństwa zwykle utrwalają się na całe życie; toteż lęk społeczny ma swoje jądro w lęku przed śmiercią”³⁸⁸. Lęk przed społeczną samotnością towarzyszy człowiekowi aż do starości, zawsze jednak w odmienny sposób. „Mimo że śmierć jest naturalnym etapem życia, to trudno ją zaakceptować. Zdaniem Kępińskiego w dużej mierze wiąże się to z technicyzacją świata”³⁸⁹. Człowiek chciałby zapanować nad wszystkim, a w tym również nad śmiercią. Kiedyś ludzie starsi byli poważani w społeczeństwie, byli autorytetami dla młodych. Dzisiaj daje im się odczuć, iż są niepotrzebni, przez co czują się samotni.

Co do lęku moralnego, to można powiedzieć, iż jest on odmianą lęku społecznego. Objawia się uwewnętrznieniem zwiędła społecznego, które nie wytrzymuje próby konfrontacji własnych przekonań z oczekiwaniami społeczeństwa.

Ostatni lęk, dezintegracyjny, „powstaje przy każdorazowym zaburzeniu struktury wymiany informacji z otoczeniem”³⁹⁰. Ma za zadanie z jednej strony bronić człowieka przed nadmierną ilością bodźców, z drugiej przed paraliżującą stagnacją.

Lęk przed śmiercią jako tło ludzkiej egzystencji jest podstawą czterech wyżej wymienionych lęków. W niedużych dawkach może być stymulujący i jako lekki niepokój mieć nawet dobroczynne działanie. Mówi się, że jest to lęk fizjologiczny, niezbędny do prawidłowego funkcjonowania organizmu człowieka. Niestety, w dużym natężeniu staje się paraliżujący.

Lęk może dotyczyć zarówno pacjenta, jak i członka personelu medycznego.

Chory bowiem boi się śmierci, bólu, kalectwa, starości, zniedołężnienia, utraty zdolności do pracy w związku ze swoją chorobą, a lekarz nieraz sam musi swój

³⁸⁷ Tenże, *Psychopatologia nerwic*, Kraków 1972, s. 99.

³⁸⁸ Tenże, *Lęk*, dz. cyt., s. 247.

³⁸⁹ B. Kolek, *Sens życia i umierania. Antropologiczno-tanatologiczne aspekty myśli Antoniego Kępińskiego*, dz. cyt., s. 93.

³⁹⁰ A. Zaucha, *Lęk śmierci według Antoniego Kępińskiego*, dz. cyt., s. 122.

lęk przełamać w przypadku trudnej decyzji, braku wiary w swe lekarskie możliwości, w razie konieczności natychmiastowego działania³⁹¹.

Jak już zostało kilkakrotnie podkreślone, dla Kübler-Ross śmierć jest jednym z etapów życia. To, jaka ona będzie, zależy właśnie od sposobu, w jaki przeżywane jest życie. Choć życie determinuje śmierć, jest ona czymś nieznanym, dopóki się nie wydarzy; nieznanym, a co za tym idzie, budzącym lęk. Mimo to szwajcarska psychiatra pisze:

Umierania nie należy się bać. Może być ono bowiem najwspanialszym doświadczeniem waszego życia. Wszystko zależy od tego, jakie było wasze życie. Śmierć jest jedynie przejściem z tego życia do istnienia w innym świecie, w którym nie ma już cierpienia ani męki. Wszystko możecie znieść, gdy macie w sobie miłość. Moim życzeniem jest, abyście próbowali dawać większej liczbie ludzi więcej miłości. Jedyną rzeczą, która żyje wiecznie, jest miłość³⁹².

To pojęcie jest dla obojga myślicieli kluczowe w relacji do drugiego człowieka. Zaspokaja wiele potrzeb, ale przede wszystkim łagodzi lęk.

Śmierci nie należy się bać. W rzeczy samej może być ona najbardziej niezwykłym doświadczeniem w naszym życiu. Wszystko zależy od tego, w jaki sposób żyjecie³⁹³.

Problem człowieka zdaje się polegać według niej na tym, iż nie uświadamia on sobie swojej śmierci. Lęk przysłania sens śmierci. Człowiek uważa, że śmierć nie dotyczy go osobiście. To zaprzeczanie nieuchronnemu budzi w konsekwencji lęk. Ma on także problem z ujęciem śmierci w sposób naturalny jako konsekwencji starzenia się organizmu, gdyż kojarzy mu się ze zdarzeniem gwałtownie pojawiającym się w życiu, nieprzewidywalnym.

Według Kübler-Ross człowiekowi w jego złudnej ucieczce przed śmiercią może pomóc nauka. Rozwijając ją i posługując się nią, może m.in. starać się przedłużyć ludzkie życie, wyeliminować choroby, które stanowią przyczyny zgonów, a wreszcie tworzyć leki łagodzące niepokój i stany lękowe. „Im większe postępy robimy w nauce, tym bardziej zdajemy się lękać śmierci, zaprzeczać jej istnieniu”³⁹⁴ – podkreśla lekarka.

Jednak przyczynę największego lęku w obliczu śmierci stanowi myśl o byciu w niej samemu. „Dla większości ludzi najbardziej przerażająca w umieraniu jest samotność, konieczność zmierzenia się z nieznanym bez wsparcia bliskich, z którego

³⁹¹ A. Kępiński, *Dekalog Antoniego Kępińskiego*, wyb., układ, wstęp Z.J. Ryn, Kraków 2004, s. 92.

³⁹² E. Kübler-Ross, *Koło życia. Rozważania o życiu i umieraniu*, dz. cyt., s. 368.

³⁹³ Tamże, s. 290.

³⁹⁴ E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, dz. cyt., s. 25.

zazwyczaj korzystamy, kiedy coś w naszym życiu ulega zmianie”³⁹⁵. Taka wyjątkowa okoliczność wymaga towarzyszenia, załatwienia przyziemnych spraw, zaspokojenia najprostszyc potrzeb, bycia obok, ochrony i wsparcia, gdy wymaga tego sytuacja.

3.1.1.3. Przewycięzenie lęku a odnalezienie sensu oparte na relacji terapeuty i chorego

Lęk, szczególnie ten demobilizujący, należy przewyciężyć. Nie tak jednak, aby wyprzeć go ze świadomości, ale tak, aby nauczyć się żyć w jego cieniu, nie będąc równocześnie pod jego niszcącym wpływem. Kępiński chce tego dokonać na drodze psychoterapii rozumiejącej. Czerpiąc z hermeneutyki filozoficznej, próbuje on pomóc pacjentowi, wydobywając ukryty sens lub odnajdując ten, który został zatracony. Wciela się w rolę psychopomposa, którego narzędziem od tej pory staje się – oprócz obecności i towarzyszenia – rozmowa.

Hermeneutykę należy ujmować w tym przypadku jako teorię rozumienia i wyjaśniania. Tischner pisze o myśli Kępińskiego: „Rozumienie nie jest w żadnej mierze dedukcją. Jest twórczością”³⁹⁶. Według Kępińskiego w psychiatrii powinno się przyjąć postulat rozumiejący. Próba zrozumienia to metoda nauk humanistycznych³⁹⁷.

Po pierwsze, rozumienie drugiego człowieka nie jest prostym wyjaśnianiem przyczynowym, lecz polega na wysuwaniu „wieloimiennych” hipotez interpretacyjnych. Po drugie, wczucie i rozumienie wzajemnie się wspierają. Poprzez wczucie w sposób bezpośredni uchwytujemy jakościowe zróżnicowanie przeżyć (np. „widzimy” czyjś smutek), cudze stany psychiczne czy pewne cechy osobowe. Rozumienie, bazujące na wczuciu, jest bardziej całościowym poznawaniem drugiego człowieka³⁹⁸.

Jak komentuje Tischner: „Wydaje mi się, że celem Kępińskiego było: dotrzeć poprzez zrozumienie do wnętrza świadomości innego i odbudować w niej wymiar intencjonalny, a więc wyzwolić ją z błędnego koła, w które popadła”³⁹⁹. Dla Kępińskiego najważniejszy był cel terapii – odzyskanie lub odnalezienie przez pacjenta życiowego sensu. Powód jego zaniku nie jest dla niego aż tak istotny, jak właśnie ów cel. „Podstawowym celem spotkania z chorym jest pomoc w poszerzeniu jego świadomego

³⁹⁵ E. Kübler-Ross, *Śmierć. Ostatni etap rozwoju*, dz. cyt., s. 62.

³⁹⁶ J. Tischner, *Pytanie o metodę*, dz. cyt., s. 6.

³⁹⁷ „(...) proces, w którym na podstawie znaków z zewnątrz dostarczonych poznajemy sferę wewnętrzną, nazywamy rozumieniem” (W. Dilthey, *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 292).

³⁹⁸ J. Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, dz. cyt., s. 79.

³⁹⁹ J. Tischner, *Pytanie o metodę*, dz. cyt., s. 7.

samopoznania, zwiększenie autonomii i zdolności do samorealizacji⁴⁰⁰. Zaproponowana przez Viktora E. Frankla logoterapia⁴⁰¹, z której założeń wydaje się czerpać Kępiński, była skierowana na znalezienie sensu w przyszłości. „Tym, co pozwala patrzeć w przyszłość w sytuacjach dramatycznych, jest poczucie sensu⁴⁰²”.

Oprócz tego postulatu i chęci przepracowania przez pacjenta lęku⁴⁰³ Kępiński wymienia jeszcze jeden cel terapii, a mianowicie wyleczenie całego człowieka: „leczymy chorego człowieka, a nie chory narząd⁴⁰⁴. Człowiek powinien być leczony nie tylko somatycznie, ale także psychologicznie.

Kępiński stworzył tzw. trójkąt terapeutyczny – chory, terapeuta i obraz chorego, do którego razem dążą. Postuluje, iż terapeuta powinien się wystrzegać trzech błędów. Po pierwsze, błędu „naukowej obiektywności”, który sprowadza człowieka do obiektywnego przedmiotu badań. Terapeuta nie angażuje się osobiście w terapię, zapominając, iż jest on indywidualną i niepowtarzalną istotą ludzką. Po drugie, błędu „maski”, podczas którego terapeuta stara się ukryć prawdziwego siebie, odgrywając pewną przybraną rolę. Po trzecie, błędu „moralnej oceny”, polegającego na łatwości w ocenianiu i kategoryzowaniu, co wyklucza otwartość i neutralność w podejściu do pacjenta.

Kępiński przywiązuje w terapii wagę do trzech pojęć, którymi są miłość, wiara i odwaga. Są one dla niego o tyle ważne, że pomagają pacjentowi we właściwy sobie sposób przezwyciężyć lęk, a także stanowią trzy cechy, którymi powinien charakteryzować się dobry terapeuta. „W lęku kurczymy się, w miłości rozszerzamy. I tylko miłość może zwyciężyć lęk przed śmiercią⁴⁰⁵. Tak jak opanowana lękiem osoba wycofuje się do kryjówki, zamykając się w sobie, tak tym, kto pomaga jej stamtąd wyjść, jest drugi człowiek i jego miłość⁴⁰⁶”.

⁴⁰⁰ J. Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, dz. cyt., s. 80.

⁴⁰¹ Zob. V.E. Frankl, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2018; tenże, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2019.

⁴⁰² B. Kolek, *Sens życia i umierania. Antropologiczno-tanatologiczne aspekty myśli Antoniego Kępińskiego*, dz. cyt., s. 113.

⁴⁰³ „Być dobrym psychiatrą w praktyce oznacza umieć rozładować lęk swego pacjenta” (A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 5).

⁴⁰⁴ A. Kępiński, *Rytm życia*, dz. cyt., s. 276.

⁴⁰⁵ Tenże, *Lęk*, dz. cyt., s. 230.

⁴⁰⁶ „W miłości więc człowiek promieniuje na zewnątrz, rozplywa się do pewnego stopnia w otaczającym świecie. W skrajnych wypadkach nasilenia uczuć pozytywnych zatracą się jakby swą osobowość, zespolenie z przedmiotem miłości jest tak silne, że przestaje się być sobą. Przedmiot ten może być realny, ale też metafizyczny. Człowiek ulega przeistoczeniu, umiera jego stara forma, a rodzi się nowa” (A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 231).

Jeśli ten, który towarzyszy w chorobie lub podczas umierania, jest otwarty względem chorego, nie musi nic mówić ani robić. Wystarczy, żeby był. „Czasem wystarczy sama obecność lekarza lub pielęgniarki, jeśli chory ma do nich pełne zaufanie, by czuł się on lepiej, by nawet zmniejszyły się jego bóle”⁴⁰⁷.

Odnalezieniu sensu życia i śmierci służy, obok miłości, wiara. „Wiary nie można wybrać, musi być ona dana, gdyż zasadniczym elementem wiary jest jej składnik uczuciowy, a uczuć nie można wybierać, przychodzą i odchodzą same”⁴⁰⁸ – jak pisze Kępiński. „Człowiek, który uwierzył, wychodzi z wewnętrznego chaosu, odzyskuje porządek i możliwość rzutowania się w przyszłość”⁴⁰⁹.

Trzecim elementem jest zaś odwaga. „Pokonywanie lęku określamy jako odwagę, a gdy zagrożenie jest bardzo duże – jako bohaterstwo”⁴¹⁰. Odwaga według Kępińskiego jest cechą wspólną ludzi i zwierząt. Odnosi się do realnego lęku, pochodzącego z zewnątrz, do lęku przedmiotowego.

Tym, w czym teoria Kępińskiego była podobna do założeń filozofii spotkania, była również nadzieja, którą drugi człowiek budzi we mnie⁴¹¹. „Zwykle u największych nawet pesymistów istnieje choćby cień nadziei. Nadzieja bowiem jest warunkiem życia; musi istnieć wiara w przyszłość, gdyż życie jest ustawicznym dążeniem do przyszłości”⁴¹².

Wynika z tego jeszcze jeden cel, który stawiał sobie w terapii Kępiński, a mianowicie przezwyciężenie negatywnie rozumianej samotności. Wskazywał on, iż w naszym kręgu kulturowym, gdzie następuje szybki rozwój cywilizacji technicznej, człowiek czuje się coraz bardziej zagubiony i osamotniony. Uczucie to dotyczy zarówno czasu, jak i przestrzeni, w jakiej się porusza. Traci kontakt z bliskimi, pamięć o zmarłych ulega osłabieniu, plany na przyszłość ograniczają się do kilku następnych dni lub tygodni. „Samotność ta (alienacja) stoi w sprzeczności z biologicznie uwarunkowanym poczuciem ciągłości życia. Człowiek musi wiedzieć, skąd przyszedł i dokąd zmierza, gdyż taka jest jego natura. (...) Samotność (alienacja) jest sprzeczna z naturą człowieka i w ogóle

⁴⁰⁷ A. Kępiński, *Dekalog Antoniego Kępińskiego*, dz. cyt., s. 180.

⁴⁰⁸ Tenże, *Melancholia*, Kraków 2001, s. 87–88.

⁴⁰⁹ Tenże, *Psychopatologia nerwic*, dz. cyt., s. 287.

⁴¹⁰ Tenże, *Lęk*, dz. cyt., s. 241.

⁴¹¹ „(...) jeden ze sposobów doświadczania nadziei stanowi relacja z drugim człowiekiem, spotkanie, które zgodnie z filozofią dialogu jest usprawiedliwiającym zaangażowaniem, otwarciem na siebie osób. Pomagając ludziom przezwyciężać lęk przed śmiercią, należy więc dawać im nadzieję, próbować ukazywać sens przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Dotyczy to zarówno specjalistycznej pomocy psychiatrycznej, jak i zwyczajnych rozmów z tymi, dla których życie straciło sens” (B. Kolek, *Sens życia i umierania. Antropologiczno-tanatologiczne aspekty myśli Antoniego Kępińskiego*, dz. cyt., s. 141).

⁴¹² A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt., s. 184.

wszystkich istot żywych”⁴¹³. Takie pozostawienie człowieka samemu sobie rodzi lęk. Samotność w tym przypadku jest bardzo niebezpieczna, gdyż może prowadzić do sytuacji, w której lęk będzie się ciągle wzmacniał, aż doprowadzi do śmierci człowieka. „Lęk przed samotnością byłby zatem zbliżony do lęku przed śmiercią. Pośrednio bowiem samotność równa się śmierci”⁴¹⁴.

W tym przypadku także pomocą w przezwycięzeniu lęku jest poczucie szczerej bliskości drugiej osoby i świadomość, że ze wszystkich sił stara się ona zrozumieć mnie i moje problemy. „Zrozumienie drugiego człowieka, wczucie się w jego przeżycia, a nawet sam kontakt z nim zmniejszają zazwyczaj napięcie uczuć negatywnych”⁴¹⁵.

Kępiński ze swoim pacjentem wchodził w bezpośredni kontakt. Taką możliwość daje twarz drugiego. Relacje te opierały się na poszanowaniu wolności drugiego, otwartości i szczerości względem niego, a także na powstrzymaniu się od wartościowania wobec pacjenta. Jeśli te warunki zostają spełnione, chory może zaufać terapeutę na tyle, żeby się przed nim otworzyć.

Kępiński uważał, iż terapeuta musi zachowywać neutralność w ukazywaniu swojego światopoglądu i przekonań religijnych, aby nie urazić pacjenta. Sądził, że nie wolno oceniać ludzi. Tę zasadę stosował podczas codziennego kontaktu z człowiekiem. Jak przyznaje lekarz Iwa Korsak-Sabuda:

To był człowiek bardzo religijny, ale nigdy nie posługiwał się żadnymi argumentami religijnymi. Był niezwykle tolerancyjny, nie pytał o światopogląd pacjenta. Nigdy w swoich zaleceniach nie eksponował swoich przekonań, tak aby mogło to stanowić jakąś presję czy kierunek myślenia, który miałby pacjentowi jakoś wskazywać drogę. Natomiast jestem przekonana, że jego postawa życiowa, wywołująca miłość u drugiego człowieka, polegała na wielkiej miłości do każdego człowieka, z którym Antek się spotykał⁴¹⁶.

Kępiński ciężko chorował; zmarł na szpiczaka mnogiego. Po śmierci najlepszej przyjaciółki i żony, pani Jadwigi, w ich domu przy ul. Warszawskiej zorganizowano hospicjum. Starał się tym samym stworzyć dla pacjentów warunki, w których mogli się czuć akceptowani i potrzebni. Świadczy o tym wypowiedź jednego z pacjentów kliniki prowadzonej przez Kępińskiego:

⁴¹³ A. Kępiński, *Melancholia*, dz. cyt., s. 252.

⁴¹⁴ Tenże, *Lęk*, dz. cyt., s. 80.

⁴¹⁵ Tamże, s. 167.

⁴¹⁶ Wypowiedź Iwy Korsak-Sabudy, w: A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński*, dz. cyt., s. 34–35.

Miało się pewność, że w tym miejscu jest się akceptowanym. Miejscu, w którym człowiek nie musi czuć się spostrzeganym jako przypadek szczególny. Tutaj wszyscy są przypadkami szczególnymi. Tutaj jest miejsce, w którym można całą swoją, że tak powiem, fizjologię duchową posiadać. To trudno mi powiedzieć. To jest to szczególne poczucie bezpieczeństwa, szczególne poczucie akceptacji. I pewien klimat⁴¹⁷.

Jak przyznaje w jednym z wywiadów dr Elżbieta Leśniak:

Leczenie psychiatryczne w tym okresie było niezwykle dla chorych uciążliwe. Leczenie insuliną, elektrowstrząsy powszechnie wtedy stosowane obciążały chorych, budziły lęk. Intencją profesora było stworzenie w klinice azylu dla chorych, miejsca, gdzie są sami, poza kontrolą personelu. Znajdowało to uznanie u leczących się, doceniali jego dążenie do dawania chorym choćby skrawka prywatności, zapewnienia miejsca, w którym może panować nie szpitalna, a domowa atmosfera⁴¹⁸.

Innym miejscem, już poza szpitalem, które powstało z inicjatywy Kępińskiego, a miało w zamiarze integrację osób zmagających się z podobnymi problemami, był klub Zawilec:

Było to jedno z najwcześniej powstałych ogniw psychologiczno-społecznego oddziaływania na chorych. Profesor zorganizował go, pragnąc, żeby chorzy z różnych oddziałów mogli poza strukturą oddziałów swobodnie się spotykać. Profesor chciał, aby za Klub odpowiadali sami chorzy, żeby był prowadzony na miarę ich aktualnej aktywności. Jeśli ich stan nie pozwala na nic innego, żeby mogli chociaż wypić w miłym otoczeniu herbatę czy kawę. A jeśli ich możliwość aktywności była większa, żeby mogli organizować różne tematyczne imprezy, łącznie z zapraszaniem gości z zewnątrz: muzyków, aktorów, prelegentów itp.⁴¹⁹.

Kępiński w całym swoim życiu był wierny założeniom towarzyszenia pacjentom. Każdego dnia, nawet podczas ciężkiej choroby, sprawdzał się w roli psychopompa. Świadczy o tym wypowiedź Leśniak: „lubił ludzi i sądzę, że lubił się nimi opiekować, być dla wielu przewodnikiem. Był otwarty i gotowy przyjąć każdego”⁴²⁰.

W latach kiedy Kübler-Ross rozpoczynała swą pracę, leczenie psychiatryczne ograniczało się do działań farmakologicznych. Ona jednak czuła podświadomie, że rola lekarza nie powinna ograniczać się wyłącznie do przepisywania leków. Postanowiła

⁴¹⁷ Wypowiedź jednego z pacjentów kliniki prowadzonej przez Kępińskiego, w: tamże., s. 60.

⁴¹⁸ Rozmowa z dr Elżbietą Leśniak, w: tamże, s. 91–92.

⁴¹⁹ Tamże, s. 91.

⁴²⁰ Tamże, s. 100.

wprowadzić nowe metody, co nie spotkało się z aprobatą jej przełożonych. „Co wówczas wiedziałam o psychiatrii? Nic. Ale znałam życie i potrafiłam otworzyć się na cierpienie, samotność i obawy moich pacjentów. Gdy mówili do mnie, ja rozmawiałam z nimi. Gdy wyjawiali mi to, co czuli, słuchałam i odpowiadałam. Wczuwali to i nagle stali się mniej samotni i pełni lęku niż dotąd”⁴²¹.

Owoce tych spotkań stały się cykliczne seminaria w formie rozmów z udziałem nieuleczalnie chorych, mające na celu wyszkolenie personelu szpitalnego, aby nie unikać kontaktu z pacjentem, ale stawiać czoło problemom, z którymi ten przychodzi, a także w poszanowaniu jego prywatnego zdania i godności. Personel ma się uczyć od pacjentów. „Nasze seminarium, »o śmierci i umieraniu«, rozpoczęło się w 1966 roku i było w tamtym czasie jedynym interdyscyplinarnym seminarium w kraju, szkolącym różne zawody związane ze zdrowiem w opiece nad umierającymi”⁴²².

Kübler-Ross, formułując koncepcję, według której chciała działać, przyznała: „Swoją tezę oparłam na prostym założeniu, że lekarze czuliby się lepiej i pewniej w obliczu śmierci, gdyby bardziej ją zrozumieli, gdyby po prostu porozmawiali o tym, czym w istocie jest umieranie”⁴²³.

Kübler-Ross podkreślała, iż „rozmowy telefoniczne, pisanie kartek, listów i nagrywanie wiadomości stanowią pewne substytuty, ale nigdy nie zastąpią obecności cieplej, troskliwej osoby, która może potrzymać pacjenta za rękę w czasie takiego kryzysu”⁴²⁴. Nadzieja jest kontekstem spotkania w obliczu śmierci – to jej myśl wspólna z Kępińskim. „Mówienie pacjentowi, że umrze, nie dając mu odrobiny nadziei, jest bardzo okrutne i bardzo często pacjent poddaje się i spędza ostatnie dni albo tygodnie w cierpieniu”⁴²⁵. Kiedy więc choremu powinno się mówić o tym, że zbliża się jego kres? „Pacjent powinien być poinformowany, że jest poważnie chory w momencie, kiedy diagnoza jest potwierdzona”⁴²⁶. Jak należy to zrobić? Nie należy podawać konkretnej liczby dni, które pozostały umierającemu. Jeśli bardzo nalega, należy podać statystycznie najbardziej przybliżony okres. „(...) prawda nie powinna być przed nimi ukrywana tylko dlatego, że są terminalnie chorzy. Ktoś powinien poświęcić im czas, podzielić się z nimi

⁴²¹ E. Kübler-Ross, *Koło życia. Rozważania o życiu i umieraniu*, dz. cyt., s. 143.

⁴²² Tamże, *Pytania i odpowiedzi na temat śmierci i umierania*, dz. cyt., s. 120.

⁴²³ Tamże, *Koło życia. Rozważania o życiu i umieraniu*, dz. cyt., s. 163.

⁴²⁴ Tamże, *Pytania i odpowiedzi na temat śmierci i umierania*, dz. cyt., s. 126.

⁴²⁵ Tamże, s. 32.

⁴²⁶ Tamże, s. 14.

tymi wiadomościami, a następnie być dostępny, kiedy będą przeżywali tę olbrzymią stratę”⁴²⁷.

Jak radzą sobie pacjenci w obliczu takiej diagnozy? Według Kübler-Ross przechodzą pięć psychologicznych etapów radzenia sobie ze stratą. Są to kolejno: gniew, wyparcie, targowanie się, depresja i ostatecznie akceptacja. O ile pierwsze dwa z nich wydają się czymś oczywistym, o tyle warto przypatrzeć się trzeciemu. Targowanie to etap, w którym człowiek ma nadzieję dokonać niemożliwego. „Targowanie się jest w rzeczywistości próbą odroczenia wyroku”⁴²⁸, wyroku śmierci. A gdy się tego nie dokona, przychodzi czas na depresję, kiedy człowiekowi brakuje nadziei.

Po etapie depresji, którego długość zależy od indywidualnych predyspozycji człowieka, następuje akceptacja.

Etapu pogodzenia się z losem nie należy mylnie uważać za szczęśliwy. Jest on niemal pozbawiony uczuć. Ból jakby minął, walka się skończyła i nadszedł czas „ostatecznego wypoczynku przed długą podróżą”, jak to ujął jeden z naszych pacjentów. Jest to okres, kiedy rodzina zwykle potrzebuje więcej pomocy, zrozumienia i podtrzymania niż sam pacjent⁴²⁹.

Członkowie rodziny przechodzą podobne fazy jak umierający. „Może najbardziej bolesna jest dla najbliższych ostatnia faza, kiedy pacjent powoli odrywa się (*decatheisis*) od tego świata, a więc i od rodziny, nie mogąc pojąć, że umierający człowiek, który znalazł spokój i pogodził się ze śmiercią, musi stopniowo, krok za krokiem odrywać się od swego otoczenia”⁴³⁰. Przed śmiercią więzy muszą zostać rozluźnione, aby człowiek mógł spokojnie odejść. Rodzina tak naprawdę musi dokonać tego „przejścia na drugą stronę” razem z nim, aby móc go pożegnać i zacząć funkcjonować w nowym świecie.

Najbliżsi rozmowę i pocieszenie najlepiej przyjmą i zniosą po pogrzebie, gdy szum ucichnie. Wtedy uświadamiają sobie, że ich ukochany naprawdę umarł, i dlatego potrzebują kogoś, z kim mogliby na ten temat porozmawiać, przed kim mogliby odsłonić uczucia, dać upust emocjom. Żałoba potrzebuje czasu, którego w dzisiejszym społeczeństwie wszystkim brakuje. Bardzo ważna jest więc każda minuta, godzina, dzień, aby nie uciekły, ale mogły być pomyślnie wykorzystane.

⁴²⁷ Tamże, s.70.

⁴²⁸ E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, dz. cyt., s. 96.

⁴²⁹ Tamże, s. 124.

⁴³⁰ Tamże, s. 176.

Lekarka podkreśla, iż „aby uczynić różnicę między życiem i śmiercią, wystarczy jeden człowiek, któremu naprawdę zależy”⁴³¹. Ten człowiek zasługuje na miano psychopompa.

„Fenomen Kępińskiego polega na tym, że nadal, mimo upływu [ponad] 25 lat, na jego książkach uczą się adepci psychiatrii i psychologii, i nadal »leczą się« niezliczone rzesze chorych. W dziele znajdują autentyczną pomoc i uzdrowienie”⁴³². Był on jedną z tych osób, które porywają tłumy, budzą zaufanie i są dostępne dla potrzebujących o każdej porze dnia i nocy. Kübler-Ross z kolei była jedną z tych, której twórczość wzbudza równie dużo zachwytów, jak i opinii skrajnie negatywnych. Jednak jej teoria pięciu stadiów, które przechodzi człowiek w obliczu śmierci, znana jest na całym świecie.

W usta Kępińskiego można by włożyć słowa Tischnera, który pisze: „gdzieś u podstaw i źródeł medycyna była i będzie nauką humanistyczną, czyli nauką o człowieku postawionym w obliczu granicznej sytuacji choroby i śmierci”⁴³³. Budzące lęk okoliczności mogą doprowadzić człowieka do osamotnienia i wycofania się z codziennego życia w głąb kryjówki lub stawienia im czoła z odwagą. To, która z opcji dojdzie do głosu, zależy w dużej mierze od obecności drugiego, który jest gotów wspierać osobę w sytuacji granicznej. Do tego krakowski psychiatra proponował metodę filozofii dialogu, która posługuje się kategorią spotkania.

Opisana przez Kępińskiego psychoterapia jest specyficznym spotkaniem z drugim człowiekiem, kontaktem emocjonalno-poznawczym, w którym drugi człowiek jest wartością najwyższą. Powinna stanowić niezbędny element każdego kontaktu lekarza z chorym. Psychoterapia jest metodą leczenia polegającą na umożliwieniu pacjentowi pogłębienia emocjonalnego i intelektualnego samopoznania, a następnie dokonania zmian w sposobie przeżywania i postępowania⁴³⁴.

Kontynuację myśli dialogicznej Kępińskiego widać wyraźnie w twórczości Tischnera. Jak zauważa Andrzej Kokoszka:

⁴³¹ E. Kübler-Ross, *Śmierć. Ostatni etap rozwoju*, dz. cyt., s. 190.

⁴³² Z.J. Ryn, *Antoni Kępiński – życie i dzieło*, w: A. Kępiński, *Samarytanin naszych czasów. Wybór tekstów*, dz. cyt., s. 9.

⁴³³ J. Tischner, *Antoni Kępiński po latach*, w: A. Kokoszka, *Rozumieć, aby leczyć i „podnosić na duchu”*. *Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego*, dz. cyt., s. 13.

⁴³⁴ A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński*, dz. cyt., s. 107.

Opisywane przez Kępińskiego spotkanie z chorym jest przede wszystkim doniosłym wydarzeniem, w którym uczestniczą dwie równorzędne i równoprawne osoby, z których każda chce przedstawić drugiemu swoją prawdziwą twarz, chce być wobec drugiego autentycznie sobą. (...) Przełamanie lęku przed odsłonięciem się przed sobą i przed drugim rodzi wzajemne zaufanie i atmosferę intymności, wynikającą ze wspólnie doświadczanych przeżyć. W spotkaniu następuje bezinteresowne obdarowanie drugiego uczuciem miłości⁴³⁵.

Był to także postulat Tischnera, który jednakże w badaniach nad człowiekiem odróżniał podejście dialogiczne od intencjonalnego. Pierwsze dotyczyło człowieka, drugie stosowane było do sceny świata, na którym dochodziło do spotkania. Różnica ta w myśli Kępińskiego nie występowała.

„Profesor Kępiński stawiał personelowi krakowskiej kliniki, pacjentom, a przede wszystkim sobie wysokie wymagania. Wydaje się, że nie ma innej drogi, jeśli chce się być drugim, który czasem wbrew sobie – zostanie »rzucony« w sytuację konieczności towarzyszenia człowiekowi owładniętemu lękiem”⁴³⁶. Bowiem wydarzenie ciężkiej choroby czy śmierci, rozumianej przez Kępińskiego jako przejście, wymaga obecności psychopompa.

Kübler-Ross zainicjowała seminaria o śmierci w jednym z najtrudniejszych dla tego zjawiska okresów. W czasach gdy o śmierci w ogóle się nie mówiło, podniosła ten temat niemal krzykiem. Poprzez zainteresowanie, obecność, rozmowę, swoje książki i artykuły dała nadzieję niezliczonym rzeszom osób. Nie udało jej się to, gdyby nie silny charakter, nietolerujący sprzeciwu upór i konsekwencja w dążeniu do celu, jaki sobie obrała.

Tym, co łączy podejścia tych dwojga, jest niewątpliwie miłość względem drugiego człowieka. Kübler-Ross pisała: „Jedyną znaną mi rzeczą, która naprawdę uzdrawia ludzi, jest bezwarunkowa miłość”⁴³⁷. Kępiński natomiast, że „miłość jest jednym z najsilniejszych antidotów na uczucie lęku”⁴³⁸. Medycynę i kontakt z pacjentem traktowali jako dziedzinę bliższą sztuce niż nauce⁴³⁹. A przecież to, co łączy lekarzy i pacjentów, to myślenie o śmierci.

⁴³⁵ Tamże, s. 108.

⁴³⁶ A. Zaucha, *Lęk śmierci według Antoniego Kępińskiego*, dz. cyt., s. 137.

⁴³⁷ E. Kübler-Ross, *Koło życia. Rozważania o życiu i umieraniu*, dz. cyt., s. 16.

⁴³⁸ *Poradnik według Antoniego Kępińskiego. Jak leczyć i poznawać człowieka?*, wyb. L. Kowalik, Kraków 2005, s. 230.

⁴³⁹ Zob. „Zaczęłam zdawać sobie sprawę, że nasze uczelnie medyczne kształcą lekarzy niemal wyłącznie z zakresu nauk medycznych, a dają im nikłe wsparcie w zakresie sztuki medycznej” (E. Kübler-Ross, *Śmierć. Ostatni etap rozwoju*, dz. cyt., s. 26–27).

Śmierć. Myślał o niej każdy pacjent i każdy lekarz. Większość oczywiście ze strachem. Wcześniej czy później wszyscy musieli się z nią skonfrontować. To było coś, co lekarze i pacjenci mieli ze sobą wspólnego, i co stanowiło jednocześnie zapewne największą tajemnicę medycyny. A także było największym tabu⁴⁴⁰.

Z powyższych rozważań wyłania się obraz psychopomposa, który może przybrać dwie postaci. Po pierwsze, może nim być terapeuta lub ktoś bliski, po drugie – sam umierający, mający intuicję śmierci. Figura psychopomposa, nakierowana na odnalezienie sensu, należy więc do istoty człowieczeństwa, jest rdzeniem antropologii. Na bazie powyższych rozważań można stwierdzić, iż śmierć jest zjawiskiem dialogicznym, towarzyszącym człowiekowi od momentu narodzin⁴⁴¹.

3.2. Topos psychopomposa w myśli wybranych filozofów współczesnych

*Oczywiście, istnieją tomy na temat śmierci. Filozofowie im mniej wiedzą,
tym więcej piszą⁴⁴².*

Józef Tischner

Współczesna myśl filozoficzna⁴⁴³ dotycząca śmierci i towarzyszenia podczas umierania obejmuje tak ogromną spuściznę pisarską, iż nie sposób byłoby ją wyczerpująco omówić w niniejszym rozdziale. Zabieg ten nie jest też naszym celem. To bowiem, na czym powinna skupić się uwaga czytelnika, to dostrzeżenie powodów prezentacji poglądów dwójki myślicieli: Simone Weil i Józefa Tischnera, którzy swoim czynem i myślą poszukiwali sensu egzystencji. Choć na różne sposoby, tropili go konsekwentnie i skrupulatnie, zdając sobie sprawę z tego, iż szukać należy go gdzieś pomiędzy dwoma determinującymi życie człowieka wydarzeniami, jakimi są narodziny i śmierć. Narodziny są dla nich niewątpliwym cudem i początkiem wielu możliwości.

⁴⁴⁰ E. Kübler-Ross, *Koło życia. Rozważania o życiu i umieraniu*, dz. cyt., s. 162.

⁴⁴¹ „Śmierć zawsze z nami była i zawsze przy nas będzie. Jest nieodłącznym towarzyszem ludzkiej egzystencji i zawsze stanowiła przedmiot naszego głębokiego niepokoju. Od zarania dziejów rodzaju ludzkiego umysł człowieka był zaprzęgnięty śmiercią i poszukiwał odpowiedzi, która wyjaśniałaby jej tajemnicę, ponieważ klucz do zagadki śmierci otwiera drzwi życia” (E. Kübler-Ross, *Śmierć. Ostatni etap rozwoju*, dz. cyt., s. 29).

⁴⁴² J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 2000, s. 180.

⁴⁴³ Przez filozofię współczesną będziemy tutaj rozumieć filozofię od końca XIX wieku.

Zdarzenie śmierci dla obojga było dopełnieniem życia i jego celem. Ziemską ludzką śmiertelność jest według nich szansą na lepszą i pełniejszą egzystencję pośmiertną. Cała ich filozofia była poświęcona człowiekowi jako istocie dynamicznej, który swoim życiem i śmiercią świadczy wobec innych.

3.2.1. Śmierć jako dopełnienie życia w twórczości i postawie życiowej Simone Weil

Nie tylko w życiu Simone Weil⁴⁴⁴ można zaobserwować pewien rozłam. „Pęknięcia” należą do istoty człowieka. Każdego dnia rozgrywa się ludzki dramat,

⁴⁴⁴ Weil przysłała na świat 3 lutego 1909 roku w Paryżu. Od najmłodszych lat, podobnie jak jej starszy brat André (1906–1998), była uwrażliwiana na istotę wykształcenia i rozwoju intelektualnego. Od rodziców odebrała w pełni laickie wychowanie, gdyż pomimo swej wysokiej kultury i wyznawanych zasad etycznych byli przeciwni wartościom, jakie niesie ze sobą religia. Wychowanie to nawiązywało w dużej mierze do dziedzictwa klasycznego, więc już w dzieciństwie nieobce były Weil takie dziedziny nauki, jak filozofia starożytna, język grecki czy łaciński. Była bardzo ambitna i uzdolniona filologicznie. Od dziecka była też bardzo słaba i chorowita, lecz mimo to uczęszczała do szkoły, gdzie jej koleżanką z ławki była Simone de Beauvoir. O wykształconej i dojrzałej Weil pisze Czesław Miłosz: „nie nadawała się do życia. Krótkowzroczna, fizycznie mało sprawna, czysta, prawa, nieustraszona, trochę przerażająca uniwersyteckich kolegów, zwana przez nich »Czerwoną Dziewicą«, zrażała ludzi zaniedbaniem w stroju i zupełnym brakiem kobiecości, a zapewne i nadmiarem książkowej wiedzy” (C. Miłosz, *Wyznania tłumacza*, w: S. Weil, *Wybór pism*, przeł. i oprac. C. Miłosz, Kraków 1991, s. 7). W 1929 roku Weil rozpoczyna pracę w charakterze nauczycielki filozofii i greki w liceum, a w międzyczasie wstępuje do Ligi Praw Człowieka. Po dojściu Hitlera do władzy pomaga emigrantom z Niemiec. Ze swojej pensji wykorzystuje dla siebie sumę obniżoną do średniej kwoty zasiłku dla bezrobotnych, a resztą dzieli się z bardziej potrzebującymi. Z pewnością można mówić o etapie społecznego zaangażowania w życiu Weil, dla którego porzuca szkołę i zatrudnia się jako zwykła robotnica w fabryce. Cierpi na chroniczne bóle głowy, które jednak nie przeszkadzają jej w odbyciu podróży do Hiszpanii i Portugalii. Na Półwyspie Iberyjskim jest świadkiem ucisku i wyzysku niższych warstw społecznych. Po powrocie do Francji chce się zorientować w sytuacji panującej w ojczyźnie i nielegalnie przebywa w fabryce Renault.

Weil pracuje równie ciężko jak pozostali robotnicy, a jej pacyfistyczne poglądy powoli zmieniają się i kierują ku pragnieniu walki w obronie uciśnionych. Jako dziennikarka wyjeżdża do Hiszpanii, gdzie przyłącza się do komunistycznej lewicy, a potem do anarchistów na terenie Aragonii. W 1937 roku, podczas pobytu w Asyżu, w kościele związanym z życiem św. Franciszka, doświadczyła czegoś szczególnego, na kształt ekstazy, co spowodowało, że modliła się gorąco pierwszy raz w życiu. Rok później dostąpiła głębszego i pełniejszego objawienia, czego odzwierciedlenie można znaleźć w pismach o tematyce mistycznej i duchowej. Jej zwrot ku chrześcijaństwu jest też zwrotem w sposobie myślenia i odczuwania, co odbija się w nowym etapie twórczości. Następuje okres dominacji tematyki religijnej. Jest to druga, krótsza część jej życia, ukazująca w pełni Weil – kobietę, której wypowiedzi mają niesamowitą moc i głębię i której talent niektórzy stawiają pośród największych twórców myśli filozoficznej. „Nastąpiło wtedy, jak to sama określa, jej zdobycie przez Chrystusa, przeżycie mistyczne jego obecności” (C. Miłosz, *Wyznania tłumacza*, dz. cyt., s. 7).

Jesienią 1939 roku pisze esej *Iliada, czyli poemat siły*. Wiosną 1940 rozpoczyna studia nad *Bhagawadgitą* („Pieśń Pana”, sanskrycki poemat religijno-filozoficzny, szósta część świętej księgi hinduizmu – *Mahabharaty*; zob. *Bhagawadgita. Pieśń Pana*, przeł. W. Dynowska, Warszawa 1957). Pracuje także nad *Wenecją ocaloną*. W tych latach spotyka dominikanina o. Perrina (o. Joseph-Marie Perrin, 1905–2002 – jedna z wybitnych postaci Kościoła katolickiego we Francji; jeszcze przed drugą wojną światową działał wśród inteligencji Marsylii, pisał książki i artykuły. Jedną z jego najbardziej znanych w Polsce książek to *Życie z Bogiem w Ewangelii radości*). Był współzałożycielem organizacji *Caritas Christi*, który staje się jej przewodnikiem duchowym. Po klęsce poniesionej przez Francję od października 1940 do maja 1942 roku Simone mieszka z rodzicami w Marsylii. Pracuje w winnicach i na roli, gdyż takie były zalecenia rządu w sprawie obywateli pochodzenia żydowskiego.

w którym człowiek rozdarty między dwiema rzeczywistościami odgrywa sztukę – życie. Właśnie owo egzystencjalne rozdarcie jest początkiem myślenia o człowieku, o jego życiu i śmierci.

Śmiało można stwierdzić, iż Weil była osobą, która nie potrafiła odnaleźć swego miejsca w świecie, a tym samym zyskać względnego pokoju istnienia. Jej życie było naznaczone cierpieniem spowodowanym osobistą chorobą, ale i świadomością cierpienia innych. Z powodu przedwczesnej śmierci jej myśl nie miała szans zaowocować wieloma pismami, ale wydaje się, iż zdążyła rozwinąć się w pełni. Za Antonim Piotrowskim można ją nazwać „znakiem czasu”. Twierdzi on, iż „wielkość Simone Weil (...) polega w większym stopniu na tym, jak przeżyła swoje życie, niż na tym, co napisała”⁴⁴⁵.

Czesław Miłosz uważa, iż „jej pisma szczególnie silnie przemawiają do ateistów. Według niej wierzący nieraz czczą rozmaite idole pod nazwą Boga i ateści mają tę wyższość, że przynajmniej nie kłaniają się Bogu fałszywemu”⁴⁴⁶. W twórczości Weil można zauważyć wyraźny podział na dwa etapy: społeczny i religijny. Pisma z wcześniejszego okresu są jakby przygotowaniem do następnego. We fragmenty dotyczące tematyki społecznej dyskretnie wkrada się myśl religijna, która z czasem, pod wpływem nowych doświadczeń, staje się dominująca. Jej twórczość nie ma na celu wyjaśniania prowadzącego do poznania, ale kładzie nacisk na wymiar afektywny i praktyczny. Taka jest jej wizja świata, stworzonego z wielkiej miłości Boga, który dla świata unicestwia samego siebie.

Weil pisała tak, jak żyła. Cechował ją otwarty umysł, dyskrecja i skrupulatność godna przedstawiciela nauk ścisłych oraz radykalność w poglądach. Wszystko, co miała, z duszą włącznie, oddała innym, dodając, że „jeżeli wolno jest chcieć być zrozumianym, to nie dla siebie, ale dla drugiego, żeby się dla niego istniało”⁴⁴⁷. W podrozdziale tym przedstawione zostaną źródła jej myśli, następnie jej wizja człowieka i dopełniająca ją wizja Boga w kontekście idei śmierci. Myśl Weil była niezwykle bogata, czerpała

Żydowskie korzenie zmuszają Weil do emigracji do Stanów Zjednoczonych, ale nie zagrzewa tam miejsca i w 1942 roku przedostaje się do Londynu (w tym czasie pracuje w wydziale cywilnym Komitetu Wolnej Francji gen. de Gaulle’a), skąd chce wrócić do Francji, ale zdrowie już zupełnie jej na to nie pozwala. W niedługim czasie zapada na gruźlicę. Trafia do szpitala, gdzie odmawia właściwego odżywiania się i przyjmuje porcje odpowiadające przydziałom z okupowanej Francji, co przy jej ogólnie słabej kondycji zdrowotnej kończy się atakiem serca. Umiera w szpitalu w 1943 roku. Zostaje pochowana w katolickiej części cmentarza w Ashford. Znamienne są słowa E. Bieńkowskiej, że w jej śmierci było coś ze śmierci Chrystusa: „śmierć za bezmierne cierpienie świata” (E. Bieńkowska, *Śmierć Simone Weil*, „Znak” 1994, nr 11, s. 11).

⁴⁴⁵ A. Piotrowski, *Znak czasu, któremu na imię Simone*, „W Drodze” 1978, nr 3, s. 51.

⁴⁴⁶ C. Miłosz, *Wyznania tłumacza*, dz. cyt., s. 8.

⁴⁴⁷ S. Weil, *Miłość*, w: taż, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 157.

z różnych dziedzin nauki, sztuki i literatury. Wymienienie wszystkich inspiracji byłoby rzeczą niemożliwą, dlatego w niniejszym opracowaniu ograniczymy się do tych najważniejszych.

Pierwszą z nich była „myśl przedchrześcijańska”⁴⁴⁸ obejmująca zarówno filozofię, jak i doktryny różnorodnych systemów religijnych. Weil rozumie przez to religie ludów plemiennych występujące przed uformowaniem się chrześcijaństwa. „W odróżnieniu od innych myślicieli, wydobywa z komentowanych pism nie dziedzictwo pogańskie w religii chrześcijańskiej (w co nie sposób wątpić), lecz odwrotnie: antycypacje chrześcijaństwa w religiach pogańskich”⁴⁴⁹. Uważa, iż objawienia Boga chrześcijanom miały miejsce przez wcieleniem Chrystusa, w postaci bogów innych religii.

Określenie „myśl przedchrześcijańska” obejmuje także filozofię starożytną, przy czym Weil rozumie przez nią głównie filozofię, która powstała w starożytnej Grecji. Według niej już pitagorejczycy, Platon oraz wielu innych myślicieli swymi poglądami przygotowało świat na przyjście chrześcijaństwa. Te i inne źródła myśli filozofii greckiej tworzą więc intuicje przedchrześcijańskie.

Do tych dwóch istotnych dziedzin ludzkiego poznania, filozofii i teologii, można dołączyć literaturę starożytnej Grecji, która zgłębianą przez Weil stała się dla niej źródłem dociekliwych rozważań. Lektura *Iliady*, tradycyjnie przypisywanej Homerowi, stała się inspiracją wielu wątków poruszanych przez Weil, m.in. w esejach pisanych w Marsylii i Casablance w okresie od listopada 1941 do maja 1942 roku⁴⁵⁰.

Pisma i doktryna chrześcijaństwa zostały zaakceptowane przez Weil wybiórczo. Zaczytywała się w Nowym Testamencie. Wśród ksiąg Starego Testamentu akceptowała: Księgę Izajasza, Hioba, Pieśń nad pieśniami, Księgę Daniela, Tobiasza, część Księgi Ezechiela, część Księgi Psalmów, część ksiąg mądrościowych i początek Księgi Rodzaju. Odrzucając większość ksiąg Starego Testamentu, była w swych poglądach podobna do herezjarchy Marcjona⁴⁵¹. Tak jak w filozofii nie akceptowała myśli Arystotelesa, tak z tego samego powodu w chrześcijaństwie negowała całą tradycję tomistyczną jako trwałą i totalitarną, przypominającą tradycję Rzymu. Thomas S. Eliot, komentując jej

⁴⁴⁸ Por. S. Weil, *Szaleństwo miłości*, przeł. M.E. Plecińska, Poznań 1993.

⁴⁴⁹ D. Ulicka, *Wszystkie drogi prowadzą do Rzymu*, „Nowe Książki” 1994, nr 1, s. 26.

⁴⁵⁰ Por. S. Weil, *Szaleństwo miłości*, dz. cyt.

⁴⁵¹ Marcjon (ok. 100 – ok. 165) – gnostyk chrześcijański, założyciel Kościoła marcjonitów. Odrzucał księgi Starego Testamentu i starał się usunąć obecne w Ewangeliach starotestamentowe zapożyczenia. W wyniku tego zaczął się w Kościele proces tworzenia kanonu Pisma Świętego.

stosunek do doktryny chrześcijańskiej, stwierdza, iż „wcale nie poświęca uwagi Matce Boskiej, a jeśli chodzi o świętych, zajmuje się tylko tymi, którzy interesują ją poprzez swe pisma”⁴⁵². Sugeruje tym samym, iż tak jak w protestantyzmie, nie akceptuje ona pośredników w relacji z Bogiem, podkreślając osobisty kontakt z Pismem Świętym i jego różnorodnymi interpretacjami.

W mistycyzmie korzysta nie tylko z odkryć pitagorejczyków czy Platona, ale także z relacji św. Jana od Krzyża i św. Franciszka z Asyżu. Nawiązując do tej inspiracji, Maciej Wcisło pisze, iż Weil uważa, że „żywa duchowość chrześcijaństwa (...) bywa w ciągu wieków podtrzymywana raczej przez zagrożonych anatema mistyków, heretyków, w tym katarów i albigensów, aniżeli hierarchię, Rzym i papieży”⁴⁵³.

Kolejnym ze źródeł myśli Weil jest gnoza⁴⁵⁴ i związany z nią ruch zapoczątkowany w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Z doktryny tej Weil zaczerpnęła m.in. idee o dążeniu do prawdy, która jest zbawczą wiedzą dającą wyzwolenie, pojęcie radykalnego dualizmu kosmicznego, a także pogląd, iż rodzaj ludzki jest w pewien sposób pokrewny bytowi boskiemu, przez cząstkę boskości, która istnieje w duszy człowieka. W poglądach na dobro i zło przyznawała rację jednemu z nurtów gnostyckich – manicheizmowi⁴⁵⁵. Akceptowała też niektóre przekonania takich sekt średniowiecznych, jak katarzy⁴⁵⁶ czy albigensi⁴⁵⁷, które łączy postulat ascetyzmu.

Dzięki znajomości sanskrytu Weil znała hinduskie teksty religijne w oryginale, co nie pozostało bez echa w jej myśli na temat indywidualnej jednostki, która prawdziwą cnotę może osiągnąć jedynie przez wyzbycie się siebie, własnego „ja”. Bliski Weil był buddyzm, co widać w jej idei wygaszania pragnień, i hinduizm w koncepcji Boga.

Weil całą sobą sprzeciwia się kwietyzmowi i na każdym kroku podkreśla wagę ćwiczenia cnót i charakteru w drodze do świętości. Jak referuje to Gustave Thibon: „przyczyna łaski znajduje się poza człowiekiem, ale to, co ją warunkuje, jest

⁴⁵² T.S. Eliot, *Simone Weil*, przeł. P. Sommer, P. Śpiewak, „W Drodze” 1974, nr 4, s. 55.

⁴⁵³ M. Cisło, *Simone Weil*, „Tygodnik Solidarność” 1991, nr 33, s. 16.

⁴⁵⁴ Por. G. Quispel, *Gnoza*, przeł. B. Kita, Warszawa 1988.

⁴⁵⁵ Manicheizm – system religijny utworzony w III wieku przez Maniego (głoszącego się zastępcą Jezusa, Buddy i Zaratustry). Przywołuje doktrynę staroirńskiego dualizmu światła i ciemności, ducha i materii w świecie i naturze człowieka.

⁴⁵⁶ Katarzy – jeden z największych średniowiecznych ruchów dysydenckich, uznany przez Kościół za heretycki. Głosił odnowę chrześcijaństwa i chciał religii dualistycznej. Stosował ascezę i pokutę. Por. F. Niel, *Albigensi i katarzy*, przeł. M. Żerańska, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 47–61.

⁴⁵⁷ Albigensi – odłam katarów działający w Langwedocji od pierwszej połowy XII wieku do 1321 roku. Głosili dualizm dobra i zła, ducha i materii, odrzucali organizację kościelną, sakramenty, dogmaty; nakazywali rygorystyczny moralny i skrajną ascezę. Por. tamże, s. 61–77.

w człowieku”⁴⁵⁸. Dlatego też należy rozwijać w sobie chęć i zdolność przyjęcia łaski od Boga, aby ta, gdy gości w duszy człowieka, mogła się w niej zadomowić.

Jak można wnioskować z powyższych przedstawień, myśl Simone zapożycza po trochu z rozmaitych źródeł, lecz – co interesujące – nie odwzorowuje tych motywów, przykładając do nich kalkę. Tworzy całkiem nową, spójną całość, której podstawę stanowi nauka chrześcijańska. Być może owa nietypowa zdolność tak interesuje i pociąga późniejszych myślicieli, że echa jej twórczości można znaleźć w literaturze i filozofii przełomu XX i XXI wieku.

3.2.1.1. Antropologiczne rozdarcie początkiem myślenia o człowieku i jego śmierci

Człowiek – zagadka wszechświata. Jego istota od zawsze stanowi wielką tajemnicę, która porusza największe umysły. Simone Weil zwraca także uwagę na tematy z nim związane i stawia antropologię wysoko w hierarchii podjętych przez siebie rozważań. Sposób, w jaki uprawia tę dyscyplinę, jest w dużej mierze wyjątkowy, bowiem większość rozważań stara się ona poprzeć dokładnymi obserwacjami i badaniami. Jej myśl zawsze była zakorzeniona w osobistym doświadczeniu. Nie dopuszczała do głosu pustych pojęć. Potępiała słowa, które są tylko znakami – dla niej powinny mieć one znaczenie w ludzkim życiu, a nawet wykraczać poza nie, niosąc znaczenie absolutne⁴⁵⁹.

Koncepcja człowieka, jaką prezentuje Weil, to wizja dramatyczna. W jej metodzie filozofowania dosyć wyraźnie rysuje się tendencja do dwubiegowości, jej refleksje opierają się na szeregu sprzeczności. Idealnym tego przykładem są pojęcia opisujące sytuację człowieka w świecie. Ludzka jednostka jest rozdarta między zwierzęcą naturą a wewnętrzną częścią boskości, między subiektywnością a społecznym podmiotem, między własnymi potrzebami a ślełą koniecznością pracy, między drugim człowiekiem a tym, co ponad nim, między życiem a śmiercią. Sprzeczność jest początkiem, punktem wyjścia refleksji o człowieku.

Człowiek jest dla Weil istotą dynamiczną. Takim go przedstawia, wychodząc w swych rozmyślaniach od zjawiska pracy. Pomimo słabej kondycji zdrowotnej Weil pracowała ciężko przez całe życie, zarówno fizycznie, jak i intelektualnie, jak gdyby

⁴⁵⁸ G. Thibon, *Wprowadzenie*, w: S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 21.

⁴⁵⁹ Por. A. Nye, *Philosophia: the thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*, New York–London 1994, s. 58.

specjalnie poszukując do tego okazji. Uważała, iż trud, jaki podejmuje osoba pracująca fizycznie, jest nie do opisania, na co chciała zwrócić uwagę w swych pismach.

Widząc problemy występujące u podstaw idei pracy i w późniejszych jej konfrontacjach z rzeczywistością, zastanawiała się, co mogłoby pracę „uzdrowić”. Zaproponowała postulat myślenia, pod którym to pojęciem rozumiała wszechstronny, a więc intelektualny i duchowy rozwój osób wykonujących pracę fizyczną. Jest on kluczem do polepszenia sytuacji pracowników. Organem wcielającym go w życie winny być związki zawodowe. To one powinny zadbać o odpowiednią edukację i uwrażliwienie robotników na kulturę i sztukę, czego przejawów próżno szukać w murach zakładów pracy. Te dążenia mają dawać wsparcie i prowadzić do rozwoju istoty ludzkiej. Jego celem ma być skierowanie na Absolut, któremu koniec końców poświęcone jest każde ludzkie działanie. Myślenie stoi więc u podstaw zdrowej pracy. Pracy dobrej, gdyż liczącej się z godnością człowieka. Pracy, której jakość zależy od myślącego człowieka.

W większości pism autorki dominuje dualistyczna wizja człowieka wynikająca z dwóch sprzecznych ze sobą aspektów. Z jednej strony jego kruchości i przemijalności, a z drugiej koncepcji, która według Weil głosi, iż każda istota ludzka posiada głęboko ukrytą, spoczywającą na dnie duszy cząsteczkę dobra, która uświęca całego człowieka, dając mu nieśmiertelność. W tym postulatcie widoczne są wpływy platonizmu⁴⁶⁰ i podobieństwo do myśli Mistrza Eckharta i jego koncepcji iskierki boskości w człowieku⁴⁶¹. Weil, krytykując założenia personalizmu, stwierdza, iż „w każdym człowieku jest coś świętego. Lecz nie jest to jego osoba. Nie jest to także osoba ludzka. Święty jest po prostu on sam, człowiek”⁴⁶². Według Weil dzięki iskierce boskości człowiek jako całość jest świętością – nie poszczególne części ciała ani fragment psychiki. Paradoksalnie, święte nie jest „ja”, lecz „my”, bowiem o świętości człowieka można mówić tylko w jego odniesieniu i w relacji do Absolutu. Do tego dążyli najwięksi mistycy – do pozbycia się tego nawyku, do wyparcia z języka i myśli własnego „ja”. Można to zrobić tylko w całkowitej samotności, dlatego wspólnota, o której mówi personalizm, nie jest w żadnym stopniu drogą do świętości. Osoba posiada wrodzoną dążność do ulegania

⁴⁶⁰ Według Platona dusza człowieka jest związana z boskim światem idei, na którego czele stoi idea Dobra. Por. Platon, *Fedon*, dz. cyt.

⁴⁶¹ Według Mistrza Eckharta, najwyższa niestworzona część duszy ludzkiej jest identyczna z boskością. To miejsce w duszy jest nazwane iskierką. Dzięki niej człowiek jest doskonalszy od innych bytów, nawet aniołów. Jest najwyższą z rzeczywistości, porównywaną do rzeczywistości boskiej. Por. Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. i oprac. W. Szymona, Poznań 1986; J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997.

⁴⁶² S. Weil, *Pisma Londyńskie i ostatnie listy*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994, s. 1.

tłumowi, lecz należy ją ograniczać. „Zbiorowość nie tylko obca jest temu, co święte, lecz stanowi źródło jego fałszywego naśladownictwa”⁴⁶³. Święte w każdej ludzkiej istocie jest to, że „pomimo całego doświadczenia krzywd zadanych, wycierpianych i zaobserwowanych – niezmiennie oczekuje, że uczyni się jej dobro, a nie zło”⁴⁶⁴. Weil zgadza się z personalizmem w jednej kwestii: iż największym złem jest zło, które dotyka człowieka, i do tego zadane niesprawiedliwie i bezsensownie. „Dobro jest jedynym źródłem świętości. Święte jest wyłącznie dobro i to, co związane z dobrem”⁴⁶⁵.

Podsumowując, zgodnie z myślą Weil człowiek pozwala dojrzeć w sobie dobro. Dzieje się tak za sprawą tego, co zamieszkuje jego duszę, gdyż jądro człowieka tkwi w tym, co święte, w Bogu. W Nim właśnie i w tym, co święte, człowiek dopełnia swej bezosobowej istoty. Przez całe życie dąży do zjednoczenia z Bogiem. Dlatego tak ważny wydaje się w myśli Weil wątek dotyczący śmierci.

„Świat przeżył Simone Weil. Ona sama przemknęła przez pierwszą połowę naszego stulecia tak szybko, że właściwie została prawie niezauważona”⁴⁶⁶. To, co w XX wieku kojarzono z Weil, to jej charakterystyczna śmierć, do której doprowadziła przez zaniedbanie. Świadomie ograniczyła porcje jedzenia, aby odpowiadały tym, które obowiązywały w okupowanej Francji, co przy jednocześnie dużym wysiłku fizycznym i słabym stanie zdrowia doprowadziło ją do śmierci z wycieńczenia. Wydaje się paradoksem fakt, iż osoba, która przez całe życie pragnęła odejść w ciszy i spokoju, niezauważona przez świat, jest w dużej mierze kojarzona dzięki historii swej śmierci. Weil uważała śmierć za najistotniejszą sprawę w życiu. Czesław Miłosz stwierdza, iż „odnosi się wrażenie, że całe życie tęskniła do zniknięcia. Powiada przecież, że kała samym swoim istnieniem krajobraz, który, kiedy nie będzie widziany przez nią, będzie doskonale piękny”⁴⁶⁷. Według niej jesteśmy dłużnikami Boga, który dał nam życie. Zbawienie to połączenie się z Bogiem. I ona takiego zbawienia pragnęła. Nie chciała marnować czasu na dbanie o siebie. Wygląd zewnętrzny nie obchodził jej zupełnie, ważniejsza była dusza. Doprowadzając ciało do skrajnych cierpień podczas pracy fizycznej w fabryce i nie oszczędzając się podczas intensywnych bólów głowy, żyła na granicy życia i śmierci z nadzieją na rychłe przyjście tej drugiej. Tak o tym pisała: „Zawsze wierzyłam, że chwila śmierci jest miernikiem i celem życia. Uważałam, że dla

⁴⁶³ Tamże, s. 8.

⁴⁶⁴ Tamże, s. 2–3.

⁴⁶⁵ Tamże, s. 3.

⁴⁶⁶ E. Czerwińska, *Dal jest najbliższa*, „Zeszyty Literackie” 1995, nr 51, s. 115.

⁴⁶⁷ C. Miłosz, *Wyznania tłumacza*, dz. cyt., s. 13.

tych, którzy żyją jak należy, jest to chwila, kiedy przez ułamek sekundy prawda czysta, naga, pewna, wieczna przenika duszę. Mogę powiedzieć, że nigdy nie pragnęłam dla siebie innego dobra⁴⁶⁸.

Weil twierdziła, iż dobre życie to życie nakierowane na śmierć. Kluczem jest odpowiednie podejście do śmierci – należy być do niej przygotowanym, a wtedy cały świat doczesny pozwoli się poznać i odkryć. Sposobem na przygotowanie się do niej jest naśladowanie Jezusa Chrystusa w Jego niewyobrażalnej pokorze i uniżeniu. Swoją własną śmierć Weil traktowała jako „śmierć za bezmierne cierpienie świata”⁴⁶⁹, jako kwestię powołania. Chciała być „koźłem ofiarnym”⁴⁷⁰ za grzechy ludzkości, dlatego wybrała śmierć odkupieńczą.

W Starym Testamencie śmierć była opisywana jako kara za grzech pierwszych rodziców, którzy łamiąc Boży zakaz, stali się śmiertelni. Śmierć ma tu wymiar negatywny – jest brakiem nieśmiertelności. Sprawa ta rysuje się zgoła odmiennie w Nowym Testamencie, gdzie zbawcza śmierć Jezusa przywraca ludziom życie wieczne, ma więc wymiar pozytywny. Rozpatrując poglądy Weil na temat śmierci w kategoriach etyki biblijnej – opowiada się ona za pozytywnym aspektem śmierci, dlatego wizja nowotestamentowa jest jej zdecydowanie bliższa.

W spojrzeniu na śmierć przychyliła się także do koncepcji katarskiej, głoszącej, iż człowiek, który składa się z materii i z ducha, aby być zbawionym, musi wyrzec się ciała. Według przedstawicieli tego nurtu ciało w swej istocie jest złem, a wszelka cielesność – godna wyłącznie potępienia. Częstka ludzkiej duszy pozostaje częstką Boga, należy więc oczyścić się z materii i wszelkich nieczystości, aby móc na nowo się z Nim połączyć. Katarzy nie tylko wyznawali takie poglądy, ale i wprowadzali je w życie, czego przykładem była endura⁴⁷¹. Podobnie Weil: dążyła do materialnego zniknięcia, pozbycia się cielesnej powłoki, która uniemożliwiała duszy powrót do Boga. Niewątpliwie pomocna była jej w tym wyniszczająca choroba i brak odpowiedniego pożywienia, którego odmawiała na znak solidarności z okupowaną Francją. Chciała stać się pustką – to było jej jedyne pragnienie.

⁴⁶⁸ S. Weil, *List pożegnalny do Ojca J. M. Perrin, Dominikanina, 1942*, w: *taż, Wybór pism*, dz. cyt., s. 30–31.

⁴⁶⁹ E. Bieńkowska, *Śmierć Simone Weil*, dz. cyt., s. 11.

⁴⁷⁰ R. Girard, *Koziół ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1987.

⁴⁷¹ Endurę można zdefiniować jako mistyczną praktykę stosowaną przez katarów. Polegała na ascezie i dobrowolnej odmowie przyjmowania pokarmów, miała na celu ćwiczenie ego, by uwolnione od wszelkich ziemskich więzów mogło stać się godnym naczyniem dla boskiej miłości.

Śmierć traktowana jako przejście była obecna w szczególnie lubianej przez nią myśli starożytnych Greków. Weil porównywała śmierć do bramy, która jest wyjściem z tego świata, a zarazem wejściem w świat lepszy i doskonalszy.

W życiu ludzkim są tylko dwa momenty doskonałej nagości i czystości: narodziny i śmierć. Z tych, co noszą kształt ludzki, tylko noworodek i człowiek konający mogą wielbić Boga, nie kalając Jego boskości. Śmierć. Stan przejściowy, pozbawiony zarówno przeszłości, jak i przyszłości. Niezbędny dla wstąpienia w wieczność⁴⁷².

Ale jak można nie obawiać się śmierci, szczególnie w czasach, gdy cierpienie jest tak realne? Na polu walki, w nieznośnej agonii, bólu czy chorobie śmierć w żaden sposób nie wydaje się czymś pięknym. W listach do Maurice'a Schumanna Weil zwierzyła się, iż tym, czego najbardziej się obawia, nie jest to, czy uda się jej życie, ale śmierć.

Chociaż sama Weil za sprawą osobistej decyzji umierała w samotności, to jednak towarzyszenie, obecność i pomoc drugiej osoby wydają się jej niezbędne w przygotowaniu i przejściu przez proces śmierci. Świadczą o tym dwa wydarzenia z jej życia. Pierwsze miało miejsce w kwietniu 1929 roku. Kiedy jej babka ze strony matki Hermine Reinherz umierała na raka, Weil była przy niej w ostatnich chwilach i czytała jej *Nędzników*. Drugie wydarzenie było reakcją na cierpienie i ból fizyczny umierających podczas wojny, a jego efektem opracowanie w 1940 roku „Projektu kształcenia sanitariuszek liniowych”, który miał na celu edukację w zakresie jak najszybszej pomocy udzielanej rannym w walce żołnierzom, a ponadto zawierał wskazówki dotyczące towarzyszenia umierającym.

Bardzo ważne w tym kontekście wydaje się przedstawione przez Weil rozróżnienie na ból fizyczny i nieszczęście, które nazywa niedolą. „Niedola jest wykorzeniem z życia, stanowi w większym lub mniejszym stopniu odpowiednik śmierci, nieuniknienie obecny w duszy przez bezpośrednie zetknięcie z bólem fizycznym lub przez lęk przed nim. (...) Myśl ucieka przed nieszczęściem tak szybko i uparcie, jak zwierzę ucieka przed śmiercią”⁴⁷³. W świecie doczesnym to ból jest tym, co opanowuje myśli, nie pozwalając na jakąkolwiek refleksję. Weil szczególny nacisk kładzie tutaj na wykorzenie w dziedzinie społecznej.

⁴⁷² S. Weil, *Myśli*, dz. cyt., s. 167.

⁴⁷³ Taż, *Miłość Boga a niedola*, w: taż, *Dzieła*, przeł. M. Frankiewicz, Poznań 2004, s. 623.

Niedola nie jest stanem duszy. To starcie duszy na proch przez mechaniczne okrucieństwo okoliczności. (...) Niedola jest również tym, co narzuca się człowiekowi naprawdę wbrew niemu. Z istoty i z definicji łączy się z nią strach, bunt całego jestestwa u tego, kto zostaje przez nią opanowany. Na to właśnie trzeba się zgadzać dzięki enocie nadprzyrodzonej miłości⁴⁷⁴.

Weil uważała pomoc bliźniemu w niedoli za postawę pożądaną, a w ludziach taką pomoc ofiarujących widziała psychopomposa: „dają oni coś zupełnie innego niż pożywienie, ubrania i opieka. Przenosząc swoje własne jestestwo w tego, komu pomagają, dają mu na chwilę rzeczywiste istnienie, którego jest pozbawiony przez niedolę. Niedola jest istotnie zniszczeniem osobowości, przejściem w anonimowość”⁴⁷⁵. Osoba będąca psychopomposem przywraca zatem takim ludziom godność i indywidualność.

Podczas pobytu w Marsylii w roku 1941 Weil tak niepokoił los internowanych, których nikt nie odwiedzał ani nie wysyłał im paczek, iż postanowiła towarzyszyć wybranym osobom w tych trudnych chwilach. Świadectwem tego są pozostawione listy, wysłane paczki i przekazy pieniężne, a także to, czego nie da się ująć w kategoriach materialnych, a mianowicie wsparcie moralne i duchowe.

Śmierć jest, używając słów omawianej autorki, bramą dzielącą dwa sposoby egzystencji. Refleksja nad śmiercią pozwoli ukazać przejście od egzystencji ukierunkowanej na człowieka do sytuacji, w której centrum działania jest to, co święte.

Opis antropologicznej myśli Weil byłby niezupełny i niedokończony, gdyby nie rozważania, które zostaną zawarte w następnym podrozdziale. Człowiek bowiem w swym rozdarcu, w swej dwubiegunowości potrzebuje punktu odniesienia, do którego mógłby się zwrócić w każdej chwili. Potrzebuje rzeczywistości, która dawałaby mu oparcie i poczucie stałości. Tą rzeczywistością według Weil jest dla człowieka Bóg, który nieobecny w świecie, zamieszkał w ludzkiej duszy.

3.2.1.2. Koncepcja Boga i wynikające z niego dopełnienie myślenia o człowieku i jego śmierci

Powyżej podjęta została próba opisanie koncepcji człowieka i jego śmierci, a także odnalezienia toposu psychopomposa w myśli Simone Weil. Lecz koncepcja człowieka i jego śmierci nie byłaby pełna bez wizji Boga i religii, jaką miała Weil. Jej

⁴⁷⁴ Tamże, s. 639.

⁴⁷⁵ Tamże, s. 637.

zdaniem wszechmocny Bóg zrezygnował ze swej istoty na rzecz stworzenia, którego ukoronowaniem był człowiek. Bóg pozostawił część swojej boskości w człowieku, aby ten pragnął powrócić do swego Stworzyciela. Drogą, która ma prowadzić człowieka do Boga, jest miłość.

Weil akcentuje istotę i potrzebę boskości w życiu każdego człowieka, ukazując jej fundamentalną wartość dla antropologii. W koncepcji Boga prezentowanej przez nią dostrzec można gamę różnorodnych inspiracji. Podobnie jak we wcześniejszych wątkach jej twórczości, tak i tutaj widoczne jest połączenie tradycji wschodniej i zachodniej, filozoficznej i literackiej, religijnej i świeckiej.

Dla Weil, która czerpała z tradycji judeochrześcijańskiej, Bóg był przede wszystkim Stworzycielem. Z tego powodu omawianie jej poglądów na ten temat należy rozpocząć od teorii kreacyjnej. Według niej Bóg zrezygnował ze swej pełni na rzecz stworzenia i podczas tego procesu stopniowo wycofywał się z areny dziejów. Weil pisze, iż „akt stworzenia to nie akt siły. Jest to abdykacja. Jego mocą powstało królestwo inne niż królestwo Boże (...). To królestwo, skąd Bóg się wycofał”⁴⁷⁶. To królestwo na ziemi, w którym bezpośrednio nie ma już Boga, a On aktem swej woli panem na ziemi uczynił człowieka. „Bóg stworzył wszechświat, ale nie przez tworzenie czegoś innego, co istniałoby obok Niego. To znaczy pozwolił, aby część Jego Istoty była czymś innym niż Bóg”⁴⁷⁷. Człowiek posiada więc w sobie część boskości.

Jest jeszcze jeden element, który łączy człowieka z Bogiem. To sam Jezus Chrystus. Weil uważa, że tylko On jest w połowie drogi, na przecięciu boskości i człowieczeństwa, gdyż tylko On jest Synem Boga Żywego. Przez Jego krzyż i mękę człowiek został odkupiony i ma możliwość kontaktu z Bogiem. Chrystus umarł więc za grzechy świata i, jak będzie można zauważyć również w późniejszej prezentacji poglądów Tischnera, wytycza drogę, którą podąża człowiek.

„Wiemy, że u pitagorejczyków liczba jeden jest symbolem Boga”⁴⁷⁸ – podkreśla Weil. Dziedzictwo greckie było dla niej zapowiedzią religii chrześcijańskiej, której przedmiotem wiary jest Jeden Bóg w Trzech Osobach. Oprócz podania dokładnych opisów liczb pitagorejcy uczeni mówili o relacjach, jakie je łączą, i o zjawisku harmonii, która między nimi występuje. Weil, wzorując się na przemyśleniach greckich filozofów, twierdzi, że

⁴⁷⁶ S. Weil, *Myśli*, dz. cyt., s. 169.

⁴⁷⁷ *Taż*, *Komentarze do tekstów pitagorejskich*, w: *taż*, *Dzieła*, dz. cyt., s. 554.

⁴⁷⁸ *Tamże*, s. 531.

harmonia jest proporcją. Jest także jednością przeciwieństw. Aby móc odnieść to twierdzenie do Boga, należy porównać je do definicji harmonii, na pierwszy rzut oka bardzo dziwnej: „wspólna myśl myślących oddzielnie”. Myślący oddzielnie myślą jednym myśleniem – jest to możliwe z całą ścisłością tylko w jednym przypadku, w przypadku Trójcy⁴⁷⁹.

Zdaniem Weil to stwierdzenie umożliwia rozumowi pojąć dogmat na temat Trójcy Świętej, jednakże jego zrozumienie nie jest dla człowieka możliwe, pozostaje on tajemnicą. Harmonia to związek między dwoma przeciwieństwami, a Chrystus jest ich łącznikiem. „Pojawienie się geometrii w Grecji jest najważniejszym z prorocत्व zwiastujących przyjście Chrystusa”⁴⁸⁰. Nad drzwiami akademii Platona widniał napis mówiący, iż wstęp mają tylko ci, którzy posiadli wiedzę geometryczną. Weil widzi tu analogię do słów Chrystusa, który powiedział, iż do Boga Ojca nie ma innej drogi niż przez Niego. Jak pisze,

przez podobieństwo do Chrystusa, który stanowi jedność z Bogiem, istota ludzka, żyjąca na dnie nędzy, może dotrzeć do punktu, w którym doświadczy swej równości z Bogiem, która jest miłością. Święty Jan od Krzyża, mówiąc o przeżyciu duchowego związku z miłością, powtarza nieustannie, że w najwyższym zjednoczeniu Bóg chce poprzez miłość ustanowić między duszą a Nim pewnego rodzaju równość. Święty Augustyn także mówi: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem”. Harmonia jest podstawą tego rodzaju równości, harmonia, to znaczy związek między dwoma przeciwieństwami, z Chrystusem jako łącznikiem. To nie bezpośrednio między Bogiem a człowiekiem zachodzi coś analogicznego do związku równości, lecz między tymi dwiema relacjami⁴⁸¹.

Do tej pory w rozważaniach Weil Bóg miał charakter osobowy. Przysługiwała Mu nieograniczona wolność w sensie istnienia i podejmowania decyzji. Jednakże gdy do jej rozważań wkraczają pojęcia o charakterze absolutnym, stają się one określeniami Boga jako Absolutu w postaci idealnego Dobra.

Czerpiąc inspirację z idei Dobra stojącej na szczycie platońskiego świata idei, Weil utożsamia Boga z Dobrem w najwyższej postaci. Bóg stworzył świat z miłości i jako bezmierne Dobro użył swej cząstki wszystkiemu, co na tym świecie istnieje.

⁴⁷⁹ Tamże, s. 535–536.

⁴⁸⁰ Tamże, s. 539.

⁴⁸¹ S. Weil, *Szaleństwo miłości. Intuicje przedchrześcijańskie*, dz. cyt., s. 143–144.

Bóg zostawił w świecie tę minimalną ilość dobra niezbędną do tego, aby w istocie myślącej i cielesnej mogło się zrodzić pojęcie dobra. Minimum. Pomiędzy światem stworzonym a sobą, to jest dobrem czystym, ustanowił możliwie największą odległość. W ten sposób świat stworzony sam z siebie jest harmonią, jednością przeciwieństw. Harmonia jest dziełem miłości⁴⁸².

Dobro jest czymś transcendentnym wobec całości ziemskiego istnienia, jednakże jest dostępne istotom myślącym za pośrednictwem wszystkiego, co je otacza. Ludzie mogą je poznawać i kochać przez rzeczy ziemskie. W jednym z pism Weil można przeczytać, iż „Dobro nie jest z tego świata. Ale tu, na ziemi, jego widzialnymi symbolami są wszyscy ludzie, w tym sensie, że wszyscy ludzie są jak gdyby odbiornikami wysyłanych przez Dobro fal. (Czy są to odbiorniki zepsute i czy nadające się do reperacji, czy nie – to już inna sprawa)”⁴⁸³.

Chcąc pojąć Boga, należy mieć na uwadze tę ambiwalencję w sposobie Jego istnienia. Jest to istnienie osobowe i nieosobowe zarazem. Mogą je pojąć tylko ludzie bardzo uduchowieni, czego znakomitym przykładem jest św. Jan od Krzyża⁴⁸⁴. Niestety, dusze zwyczajnych wierzących „kierują swoją cześć i wiarę przede wszystkim albo wyłącznie ku jednemu z tych aspektów”⁴⁸⁵.

Człowiek względem świata, tego, co go otacza i w czym przyszło mu żyć, odczuwa pewną dyspozycję nazwaną przez Greków *amor fati*, co oznacza umiłowanie losu, które jest podstawą natury człowieka. Można rozumieć je także jako zgodę na to, co jest, na obecną egzystencję i związane z nią wydarzenia. W swoich rozważaniach dotyczących miłości używa go również Weil. Według niej „świat jest piękny tylko dla tego, kto odczuwa *Amor fati*, »miłość przeznaczenia«, a z kolei *amor fati* jest dla tego, kto ją odczuwa, doświadczalnym dowodem rzeczywistości Boga”⁴⁸⁶. Pogląd ten, choć odbiega od powyżej przedstawionej koncepcji, wydaje się zbliżać Weil do myśli Marka Aureliusza poprzez wspólną ideę Opatrzności panującej w świecie i pewnej części transcendentnej całości w każdym człowieku. Rozumienie pojęcia umiłowania losu przez Weil jest niewątpliwie chrześcijańskie, a w jego tle pobrzmiewa koncepcja jedyne Boga.

⁴⁸² Taż, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, dz. cyt., s. 152.

⁴⁸³ Taż, *Myśli*, dz. cyt., s. 200.

⁴⁸⁴ Św. Jan od Krzyża dostępuje poznania Boga, całkowitego zjednoczenia z Nim podczas „nocy ciemnej”. Por. św. Jan od Krzyża, *Dziela*, przeł. i oprac. o. Bernard od Matki Bożej, Kraków 1949.

⁴⁸⁵ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, dz. cyt., s. 154.

⁴⁸⁶ Taż, *Zeszyty marsylskie. Zeszyt VI*, w: taż, *Dziela*, dz. cyt., s. 775.

W chrześcijaństwie Bóg jest miłością⁴⁸⁷. Z miłości stworzył świat i podtrzymuje go w istnieniu. Z miłości stworzył człowieka i dla jego zbawienia ofiarował swego Syna. Przez owo poświęcenie ukazał ludziom drogę do siebie, umożliwił im powrót do źródła miłości. Miłość ta jest doskonała, czysta i bezinteresowna – w przeciwieństwie do miłości egoistycznej, którą charakteryzuje się człowiek.

Rolą starożytnej Grecji według Weil było budowanie mostów między Bogiem a człowiekiem, pogodzenie sfery transcendencji ze sferą ludzkiej niedoskonałości. Podkreśla, iż „Bóg stwarzał z miłości i dla miłości. Bóg stworzył jedynie miłość i środki, które do niej prowadzą. Stworzył wszystkie formy miłości”⁴⁸⁸. Weil ma tu na myśli zarówno miłości ułomne, przynależne stworzeniu, jak i tę jedyną doskonałą. Miłość, do której jest zdolny człowiek, dzieli na dwa rodzaje: miłość uprzednią i właściwą, której bezpośrednim przedmiotem jest Bóg. Według Weil „Bóg nie może być przedmiotem miłości uprzedniej, gdyż nie zna ona jeszcze obecności Bożej. Musi więc mieć inny przedmiot. Mimo to przeznaczeniem tej miłości jest, żeby stała się miłością Bożą. Można ją nazwać pośrednią lub nieuświadomioną miłością Bożą”⁴⁸⁹. Nieuświadomiona miłość Boga może mieć w warstwie doczesnej trzy przedmioty, w których obecny jest Bóg. Są to: ceremonie religijne, piękno świata i bliźni. Autorka podkreśla, iż „każda z form tej miłości, w momencie, gdy przenika do duszy, ma wartość sakramentu”⁴⁹⁰, gdyż jest pośrednikiem między człowiekiem a Bogiem, jest znakiem Boga dla człowieka.

Weil postuluje, aby dodać jeszcze przyjaźń, którą odróżnia od miłości bliźniego. Przyjaźń zaliczana przez jednych do tej samej kategorii co miłość bliźniego, przez innych traktowana jest jako odrębna jakość. Weil stała pośrodku tych dwóch opcji. Uważała, iż przyjaźń jest czymś innym niż miłość bliźniego, omawia ją jednak w kontekście tej jej odmiany, tym samym ukazując pewien ich związek. Przyjaźń to „miłość osobowa i ludzka, która jest czysta i zawiera w sobie przecucie i odbicie miłości Bożej”⁴⁹¹. Jest relacją dwóch osób, które dobrowolnie rezygnują z całkowitej autonomii na rzecz wzajemności, szanującej odrębność i mającej wzgląd na dystans między przeciwieństwami. Przyjaciele nie stają się jednym, gdyż człowiek prawdziwie zjednoczyć może się tylko z Bogiem. Przyjaźń musi być poprzedzona dobrowolną zgodą obydwu stron. Natomiast „jeśli ktoś chce się poddać drugiej istocie ludzkiej lub godzi się

⁴⁸⁷ Por. 1 J 4, 8.

⁴⁸⁸ S. Weil, *Miłość Boga a niedola*, w: *taż, Dzieła*, dz. cyt., s. 627.

⁴⁸⁹ *Taż, Formy nieuświadomionej miłości Boga*, w: *tamże*, s. 647.

⁴⁹⁰ *Tamże*.

⁴⁹¹ *Tamże*, s. 679.

na to, by być jej poddanym, nie ma w tym śladu przyjaźni⁴⁹². Jest to decyzja jednostronna, wymagająca pewnego rodzaju zależności, subordynacji, która nie jest celem życia w przyjaźni. Pierwowzorem, archetypem przyjaźni jest obraz Trójcy Świętej. Jak pisze Weil, „przyjaźń czysta jest obrazem przyjaźni doskonałej i pierwotnej, tej, która istnieje w Trójcy i która jest samą istotą Boga”⁴⁹³.

Weil uważa, iż „żyjemy w świecie nierealnym, we śnie. Zrezygnować z naszej wymagowanej sytuacji centralnej, i to nie tylko aktem inteligencji, ale także w głębi duszy żyjącej wyobraźnią, to znaczy zbudzić się do rzeczywistości, do wieczności”⁴⁹⁴. Istnieć realnie można tylko w kontekście życia wiecznego. Bardzo często człowiek nie zauważa porządku świata doczesnego, który go otacza. Jest za bardzo skupiony na sobie, aby dostrzec jego piękno. Jednak, jak pisze Weil, „piękno świata jest ładem świata, który się kocha”⁴⁹⁵. Przykładem osoby, która doskonale realizowała boski postulat miłości bliźniego i porządku świata, był według niej św. Franciszek z Asyżu. Urzeczywistniał on to przykazanie całym swoim życiem, kochając najbiedniejszych, a zwierzęta i rośliny czyniąc swymi braćmi mniejszymi⁴⁹⁶. Umiłowanie porządku świata jest nieuświadomioną miłością Boga, gdyż piękno nie ma początku ani końca; jest nieskończonością tu, na ziemi. Nie jest środkiem, ale celem. Jest obecne, czasem nieświadomie, w życiu każdego człowieka.

Trzecią z form nieuświadomionej miłości do Boga jest miłość religii. Niektórzy nieszczęśliwi ludzie odczuwają pogardę dla religii i nie akceptują jej. Inni trwają w niej, przyjmując jej postulaty i postępując według jej przykazań. Podkreśla to Weil, twierdząc, iż „zależnie od okoliczności życiowych zmienia się bardzo forma, jaką w naszej duszy przyjmuje miłość religii. Pewne okoliczności przeszkadzają nawet narodzinom tej miłości albo też zabijają ją, zanim zdoła się spotęgować”⁴⁹⁷. Gdy jednak miłość do religii się rozwija, religijne ceremonie przeżywane są ze skupieniem i ożywionym pragnieniem. Są pewnego rodzaju próbą kontaktu ze sferą transcendencji. „Każda praktyka religijna, każdy obrzęd, każda liturgia jest jakąś formą wymawiania imienia Boga i w zasadzie powinna mieć moc zbawienia każdego, kto uczestniczy w niej ożywiony tym pragnieniem”⁴⁹⁸, zauważa Weil, dodając następnie, iż tak naprawdę imię Boga, które

⁴⁹² Tamże, s. 682.

⁴⁹³ Tamże, s. 683.

⁴⁹⁴ Tamże.

⁴⁹⁵ Tamże, s. 664.

⁴⁹⁶ Por. św. Franciszek z Asyżu, *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, przekł. K. Ambrożkiewicz, Warszawa 1976.

⁴⁹⁷ S. Weil, *Formy nieuświadomionej miłości Boga*, dz. cyt., s. 670.

⁴⁹⁸ Tamże.

wypowiadają wyznawcy wielu religii, jest pewnego rodzaju konwencją. Jest nazwą, która z pozoru różna, kryje tę samą tajemnicę. Według Weil jest to fakt, który łączy, a nie dzieli wyznawców odmiennych religii, gdyż tak naprawdę odnoszą się oni do tej samej sfery boskości, tylko inaczej nazywanej. Postulowała, że aby dokładnie poznać daną religię, należy to zrobić od wewnątrz, zapoznać się z jej praktykami i wierzeniami jak gdyby z punktu widzenia wierzącego. Takie stanowisko jest postawą filozofa religijnego, który w przeciwieństwie do filozofa religii nie jest obiektywnym badaczem, ale człowiekiem zaangażowanym w przedmiot swych dociekań.

Podsumowując ten etap rozważań, należy stwierdzić słowami Weil, iż „miłość bliźniego, miłość piękna świata, miłość religii są to miłości w pewnym sensie zupełnie bezosobowe”⁴⁹⁹. Są to miłości nieuświadomione, będące dopiero pierwszym etapem na drodze do miłości świadomej. „Miłość Boga, dopóki jeszcze nie zaistnieje kontakt bezpośredni i osobisty, musi być bezosobowa, inaczej będzie to miłość oparta na imaginacji. Potem powinna być osobowa i znów bezosobowa, ale już w sensie bardziej wzniosłym”⁵⁰⁰. Powyższe rodzaje miłości to w pewnym sensie okres przygotowawczy do osiągnięcia doskonałej miłości Boga. „W okresie przygotowawczym dusza kocha w próżni, nie wie nawet, czy coś realnego odpowiada jej miłości”⁵⁰¹. Gdy już pokocha miłością idealną, poprzedzające ten etap rodzaje miłości stają się wreszcie rzeczywiste.

W dotychczasowych rozważaniach akcent padał na miłość, której kierunek przebiega od człowieka do Boga. Teraz należy zarysować relację odwrotną: miłość Boga do człowieka. Miłość Boga nie jest niczym uwarunkowana. Nic na ziemi nie jest w stanie jej odzwierciedlić, gdyż wszystko, co stworzone, jest uwarunkowane. Tym, co w pewien sposób ją przypomina, jest według Weil matczyzna miłość do dziecka. Miłość Boga do człowieka to linia zstępująca. To szaleństwo miłości, w którym Bóg chce dotrzeć do człowieka, nigdy się nie poddaje, ma jasno wytyczony cel, do którego systematycznie dąży. Bóg jest jedyną istotą, która może kochać sama siebie w sposób absolutny. Rezygnuje z tego najpierw na rzecz stworzenia⁵⁰², a następnie zbawienia ludzi. Inkarnacja to dramat wcielenia. Miłość Boga to miłość absolutna, która obejmuje wszystko. Miłość ludzka to tylko niedoskonałe odbicie tej miłości, a droga człowieka do Boga to wieczne

⁴⁹⁹ Tamże, s. 679.

⁵⁰⁰ Tamże.

⁵⁰¹ Tamże, s. 684.

⁵⁰² „Tworząc, Bóg godzi się na to, aby utracić część siebie na rzecz kogoś innego niż on sam; przestaje być absolutną całością. Tworzenie jest zrzeczeniem się siebie w imię miłości” (S. Weil, *Komentarze do tekstów pitagorejskich*, w: *taż, Dzieła*, dz. cyt., s. 547).

jej doskonalenie. Człowiecza droga miłości prowadzi do Boga, ale póki nie będzie doskonała, jest ciągłym oczekiwaniem i mijaniem się z Bogiem. Weil opisuje to w ten sposób:

Bóg i ludzkość są jak kochanek i kochanka, którzy pomylili się co do miejsca spotkania. Każde jest przed czasem, ale każde w innej okolicy i oczekują, oczekują, oczekują. Kochanek stoi nieruchomo, przygwożdżony tam na zawsze. Kochanka jest roztargniona i niecierpliwa. Biada jej, jeżeli będzie miała tego dość i sobie pójdzie! Obydwa bowiem punkty, w których się znajdują, to ten sam punkt w czwartym wymiarze⁵⁰³.

Tym wymiarem jest wieczność.

W filozofii Weil refleksja dotycząca miłości szczególnie silnie związana jest z koncepcją mistyki. Należy podkreślić, iż jak na nietypową myślicielkę przystało, także w tym przypadku jej rozważania cechuje oryginalność.

Na gruncie religijnym mistyka⁵⁰⁴ jest terminem definiującym duchowe poznanie Boga⁵⁰⁵; poznanie, które jest doświadczeniem bezpośrednim i które można określić jako *pati divina*⁵⁰⁶, czyli „dotknięcie” Boga przychodzącego do człowieka w jego duszy. Poznanie owo jest specyficzne, gdyż nie uczestniczy w nim tylko jedna dziedzina doświadczenia, jak rozum czy zmysły, ale człowiek jako całościowa wspólnota zmysłów, rozumu, a także intuicji.

W roku 1937 podczas swojej podróży do Włoch Weil przeżyła coś, co późniejsi komentatorzy nazywają „nawróceniem”. Wtedy to w kościele Santa Maria degli Angeli w Asyżu doświadczyła osobistego kontaktu z Chrystusem, podczas którego modliła się żarliwie, klęcząc pierwszy raz w życiu. Wtedy właśnie zrozumiała, iż Chrystus był tuż obok niej przez całe życie, towarzyszył jej zawsze i wszędzie, tylko ona nie potrafiła Go rozpoznać.

⁵⁰³S. Weil, *Zeszyty nowojorskie. Zeszyt III*, w: taż, *Dziela*, dz. cyt., s. 846.

⁵⁰⁴ Według typologii, która za kryterium uznaje rodzaj relacji człowieka do Boga, można wyróżnić trzy rodzaje mistycyzmu. Po pierwsze, mistykę ekstatyczną, zakładającą transcendencję człowieka poza doczesne ograniczenia, w celu zjednoczenia z Absolutem. Przykładem jest tu myśl neoplatońska. Po drugie, mistykę instatyczną, gdzie droga do zjednoczenia z rzeczywistością wiedzie w głąb człowieka. Ilustracją w tym przypadku może być tradycja Wschodu po części zawarta w *Upaniszadach*. I po trzecie, mistykę dialogiczną, występującą w religiach, które zakładają osobową koncepcję Boga. Zjednoczenie dokonuje się tutaj poprzez miłość, zachowując odrębność tożsamości każdej z uczestniczących w nim istot. Por. J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, dz. cyt.

⁵⁰⁵ Por. *Religia*, w: *Encyklopedia PWN*, t. 7, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, s. 83.

⁵⁰⁶ Por. J.C.R. García Paredes, *Syn Boży, Syn Człowieczy: „który się poczył z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny”*, przeł. S. Czerwik, Kielce 2006, s. 9.

Weil całą sobą sprzeciwia się kwietyzmowi i na każdym kroku podkreśla wagę ćwiczenia cnót i charakteru w drodze do świętości. Streszczając jej poglądy, Gustave Thibon pisze, że „przyczyna łaski znajduje się poza człowiekiem, ale to, co ją warunkuje, jest w człowieku”⁵⁰⁷. Od człowieka zależy, czy poświęci swą uwagę temu, co transcendentne względem niego. Ćwiczenie koncentracji, doskonałości duchowej i religijnej Weil porównuje, na zasadzie analogii, do studiów i ćwiczeń szkolnych. W obydwu przypadkach celem poszukiwań jest prawda. Widać, iż jest to pewnego rodzaju metodologia duchowa. Tak jak ćwiczenia pomagają w osiągnięciu prawdy naukowej, tak sakramenty chrześcijańskie mają dopomóc w osiągnięciu prawdy wiecznej. Najlepszą formą uwagi jest według Weil szczerą modlitwa. Pisze, iż „modlitwa kieruje się ku Bogu tylko pod warunkiem, że jest niczym nieuwarunkowana. Modlić się bezwarunkowo to prosić w imieniu Chrystusa. To właśnie modlitwa, która nigdy nie spotyka się z odmową”⁵⁰⁸. W 1940 roku Weil nauczyła się na pamięć modlitwy *Ojciec nasz*⁵⁰⁹ po grecku i powtarzała ją w sercu wiele razy dziennie, aż stała się ona naturalną towarzyszką jej myśli. Jako modlitwę traktowała także wiersz siedemnastowiecznego poety angielskiego George’a Herberta *Miłość*⁵¹⁰, który powtarzała w chwilach najsilniejszego bólu głowy. Jak mówiła, to właśnie podczas jednego z takich momentów sam Chrystus zagościł w jej sercu pod postacią bezgranicznej miłości.

Weil wiele razy próbowała opisać swoje doświadczenia za pomocą racjonalnych pojęć, aby móc je zrozumieć, ale niektóre przeżycia wymykają się próbom definicji

⁵⁰⁷ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, dz. cyt., s. 21.

⁵⁰⁸ Tamże, *Zeszyty nowojorskie. Zeszyt III*, dz. cyt., s. 853.

⁵⁰⁹ Por. M. Jędraszewski, *Modlitewnik filozofów*, Poznań 1997.

⁵¹⁰ Miłość drzwi mi otwarła; lecz dusza nieśmiała

Cofa się, pełna winy,

Więc miłość bystrooka, gdy tylko ujrzała,

Że zwlekam bez przyczyny,

Podchodzi do mnie bliżej i pyta grzesznego,

Czy mi brakuje czego.

„Cnót takich, bym był godzien przestąpić Twe progi”.

„Przestąpisz”, odpowiada.

„Ja, nieczuły, niewdzięczny? Na przepych Twój błogi

Patrzyć mi nie wypada”.

Miłość na to z uśmiechem argument wytoczy:

„Wszak wiesz, kto stworzył oczy?”

„Ty; ale ja zmaćłem czystość ich widzenia

Grzechów haniebnych kurzem”.

„Czyż nie wiesz, kto był sprawcą i tego zmaćnienia?”

„O, niech Ci więc usłużę”.

„Oto czeka posiłek”, rzekła, „siądź za stołem”.

Siadłszy więc, jeść począłem

(G. Herbert, *Wiersze wybrane*, przeł. S. Barańczak, Kraków 1989, s. 141).

i dokładnej klasyfikacji. Takimi doznaniem są m.in. potrzeby duszy, które jako święte nie mogą być zaspokojone przez nic, co należy do świata materialnego. Są one niejako przeciwieństwem zwykłych, ziemskich potrzeb, które jako uniwersalne przysługują z natury wszystkim ludziom. Interpretując myśl Weil, dobrze będzie potrzeby duszy nazwać pragnieniami, w celu podkreślenia niemożności ich zaspokojenia. „To coś, ku czemu kieruje się pragnienie, Weil nazywa dobrem, dobrem absolutnym lub Bogiem”⁵¹¹. Nie jest ono czymś z tego świata, jest w pełni transcendentne, ale rzeczywiste. Uwidacznia się tutaj inspiracja filozofią platońską. Dobro jest ponad wszystkim i jednocześnie stanowi cel wszystkiego, co istnieje. Do Dobra według Weil wiedzie pokora. Jak pisze Krzysztof Rębilas, komentując jej poglądy,

być pokornym znaczy uznać swoją zależność od czegoś, co jest wyższe ode mnie, to przyznać, że nie jest się panem siebie, że wszelkie dobro, które mnie spotyka lub które mogę czynić, jest ostatecznie darem pochodzącym od czegoś, co jest na zewnątrz mnie, a nie mającym źródła we mnie samym⁵¹².

Pokora może występować tylko w stosunku do Dobra, a nigdy nie jest zależna od „radikalnego zła, bowiem zakłada ona moment afirmacji i dziękczynienia w stosunku do tego, od czego jest się zależnym”⁵¹³, podkreśla Rębilas. Pokora jest tym trudniejsza, że jest rozpoznaniem tego, co nigdy nie może być zaspokojone – pragnienia, i to pragnienia Dobra, które nie jest zjawiskiem doczesnym. W obliczu Dobra widać nędzę i grzech człowieka. Każdy jest tylko marnym, grzesznym pyłkiem, ziarenkiem piasku wśród innych niezliczonych i podobnych mu istot.

Wiara dla Weil nie jest prostym założeniem o istnieniu Boga, lecz nieustannym poznawaniem Tego, którego istnienie jest dane w mistycznym akcie pragnienia. Dobro to, chociaż zostało nam dane, nie jest do końca wyczerpywalne. Akt jego poznania jest wciąż otwarty. Aktem tym jest wiara. Oznacza ona zatem trwanie w pragnieniu Dobra, w niekończącej się miłości. Jest to stan właściwy każdemu człowiekowi. Każdy człowiek odczuwa to pragnienie, tylko nie zawsze jest ono skierowane na najwyższe Dobro. Może być ono przywiązaniem do rzeczy tego świata, ale wtedy jest to niewiara. Jest to zafałszowanie intencji pragnienia, lecz przez nawrócenie może być ono zawsze szansą na dotarcie do Dobra. Rębilas przypomina, iż według Weil „wiara, która jest poznawaniem Boga poprzez pragnienie, która jest trwaniem w tym poznawaniu, wymaga pragnienia

⁵¹¹ K. Rębilas, *Simone Weil – filozofia pragnienia*, „Logos i Ethos” 1993, nr 2, s. 43.

⁵¹² Tamże, s. 44.

⁵¹³ Tamże.

oderwanego od rzeczy ziemskich”⁵¹⁴. I tu uwidacznia się nędza człowieka, który nie potrafi uwolnić się od doczesnych dóbr, gdyż jest do nich niesamowicie przywiązany.

Wydaje się, iż nie można tego powiedzieć o samej Weil. Nie zważała ona bowiem na dobra materialne, rozdawała je potrzebującym. Nie przywiązywała też wagi do swego wyglądu i zdrowia. „Jej bóle głowy nie były raną do opatrzenia, ale swoistym stygmatem. Ona je uznawała za niebywałe dobrodziejstwo i łaskę”⁵¹⁵, czytamy w książce Jolanty Baziak. Weil uważała, iż był to dar od Boga, cierpienie upodabniające ją do Chrystusa, z którym pragnęła się całkowicie zjednoczyć. Była mistyczką, gdyż z całego serca pragnęła poznać Boga. Jej mistycyzm można nazwać „osobnym”. Trudno go zaklasyfikować w sztywno ustalone ramy, by jednoznacznie odpowiedzieć, czy była to mistyka ekstazy, instatyczna czy dialogiczna. Doświadczenie mistyczne to efekt długiej pracy nad sobą, przemiany, która nastąpiła w życiu człowieka, a co do niej nie ma wątpliwości w przypadku Weil.

Świadkiem rozwoju jej religijności był przyjaciel i duchowy powiernik dominikanin o. Perrin. Namawiał ją, aby przyjęła chrzest, lecz ona uparcie twierdziła, iż Bóg nie chce, aby należała do wspólnoty Kościoła, w przeciwnym razie dałby jej jakiś znak. Rozważała jednak tę decyzję, ponieważ mimo bliskości Chrystusa brakowało jej zjednoczenia z Nim w sakramentach. Jej sytuacja w Kościele nie była jednoznaczna, pozostawała zawsze na jego progu. Chrztu sakramentalnego podobno nigdy nie przyjęła⁵¹⁶, natomiast jej śmierć była jak gdyby chrztem pragnienia⁵¹⁷.

„Simone Weil pozostawała poza Kościołem z wielu powodów. Jednym z nich, chyba najważniejszym, bo tłumaczącym pozostałe, było poczucie duchowej więzi ze wszystkimi wykluczonymi z Kościoła za swoje poglądy, ze wszystkimi, którzy, jak ona, mieli odwagę rozmawiać z Bogiem bez pośredników”⁵¹⁸. Kościół nie jest według niej powszechny właśnie przez słowa *anathema sit*, bowiem ci ludzie, którzy mają odwagę mieć własne zdanie, różne od oficjalnej doktryny, zostają wykluczeni ze społeczności wierzących. Uważała, że Bóg nie chce, aby została włączona do wspólnoty Kościoła, co miałyby nastąpić przez przyjęcie chrztu. Przestrzeganie woli Boga było dla niej czymś

⁵¹⁴ Tamże, s. 52.

⁵¹⁵ J. Baziak, *Pasje i niepokoje Simone Weil*, Bydgoszcz 2001, s. 111.

⁵¹⁶ Debata w kwestii przyjęcia chrztu przez Simone Weil zob. <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/culturasocieta/english/simone-weil-and-baptism.pdf>, z dnia 25.06.2019.

⁵¹⁷ „Jeśli chodzi o »katechumenów«, którzy umierają przed chrztem, ich wyraźne pragnienie przyjęcia tego sakramentu, połączone z żalem za grzechy i z miłości, zapewnia im zbawienie, którego nie mogli otrzymać przez sakrament” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1259).

⁵¹⁸ I. Alechnowicz, *Heretyczka?*, „Odra” 1992, nr 12, s. 105.

najistotniejszym w życiu. Uważała, że Kościół katolicki jest powszechny, ale niestety tylko teoretycznie, a skoro tak jest, to ma prawo być jego członkiem w teorii, a nie w praktyce. Twierdziła, że jest to jej obowiązek, dopóki Bóg nie poleci jej, by było inaczej.

Jedną z niewielu rzeczy, których Weil nie krytykowała w katolicyzmie, były sakramenty. Uważała, iż są to widoczne znaki obecności Boga na ziemi, momenty, w których wieczność przecina czas. „Sakramenty – duchowa waga. Należycie rzecz ujmując, to moment wieczności, w którym przechodzi się z jednego poziomu na drugi”⁵¹⁹.

Jej duchowość była niesamowicie bogata, rozwijała się przez całe życie, jakby dojrzewała do spotkania z Bogiem. Jej wiara była wiarą intelektualistki. Ciągłe ewoluowała, doprowadzając Weil do nowych, ciekawych wniosków. Weil, wychodząc od obrazu Boga, ukazuje Jego relację z człowiekiem opartą na miłości, a czasami także na pełnym zjednoczeniu w doświadczeniu mistycznym. Chociaż kłóci się z religią chrześcijańską, żyje w niej, twierdząc, iż tak została stworzona. Oczekuje zjednoczenia z Bogiem, które dokonuje się w niej poprzez cierpienie, a ostatecznie w chwili śmierci.

Simone Weil, pochodząca z wykształconej, laickiej rodziny żydowskiej, przez całe życie szukała prawdy, zgłębiając zarówno meandry ludzkiej myśli, jak i tajemnice różnych religii. Ten fakt miał silne odzwierciedlenie w jej pismach, które doskonale ukazują synkretyzm jej myśli. Z tych bogatych inspiracji stworzyła ona własną koncepcję człowieka i związaną z nią ściśle refleksję na temat Boga.

Według Simone Weil Bóg jest obecny w świecie tylko pośrednio. Ukazuje się człowiekowi przez piękno stworzenia, a przede wszystkim poprzez doskonałość ludzkiej duszy. Gdy człowiek dostrzeże ten dar, pragnie dotrzeć do źródła wszelkiego dobra. Najdoskonalszą z dróg do Niego jest droga miłości. Prowadzi ona do zjednoczenia z Bogiem, które swoją pełnię uzyskuje w momencie śmierci. To subtelne i mistyczne doświadczenie jest dostępne tylko dla tych, którzy praktykują ćwiczenia duchowe i mają otwarty umysł, bowiem poznanie Boga to nie tylko sprawa serca, ale i rozumu. Weil podkreśla, iż nie jest ważne, w jakiej tradycji religijnej rodzi się dana osoba, gdyż

⁵¹⁹ S. Weil, *Zeszyty marsylskie. Zeszyt VI*, dz. cyt., s. 786.

wszystkie religie na różne sposoby niosą ze sobą prawdę i objawienie. Każda z nich zawiera w sobie przesłanie, które w pełni urzeczywistnia się dopiero w chrześcijaństwie.

Prawdziwym problemem jest fakt, iż ludzkość o tym zapomniała. Jak zauważa Gabriela Fiori,

główną przyczyną choroby, która rozprzestrzeniła się w Europie, była operacja usunięcia religii z ludzkich serc. Kwestia religii zbiega się z problemem wyboru między dobrem i złem, parą przeciwieństw, z którą człowiek musi zmagać się od początku swego istnienia. Człowiek uwierzył, że dzięki poznaniu i zdobytemu doświadczeniu wolno mu czynić dobro i zło według własnego upodobania⁵²⁰.

Uwierzył we własne nieskończone możliwości i potęgę swojego umysłu, co doprowadziło do powszechnie znanych skutków, m.in. wyparcia potrzeby bliskości drugiej osoby w chwilach cierpienia czy śmierci.

Nawiązując do wyodrębnionych trzech kategorii, w których przejawiać się może śmierć, stwierdzić należy, iż Weil widzi ją przez pryzmat każdej z nich. Śmierć jest dla niej kresem życia ziemskiego i początkiem pośmiertnej, lepszej egzystencji, ale przede wszystkim stanowi bramę do życia wiecznego. Jest zjawiskiem przeżywanym w sposób indywidualny, a jednak obecność, towarzyszenie drugiej osoby pomaga przejść przez ten trudny moment.

W tym miejscu rodzi się pytanie o rolę psychopomposa w poglądach Simone Weil. Wydaje się, iż jego zadaniem według niej jest doprowadzenie człowieka do prawdy, pomoc w odnajdywaniu sensu i dodawanie odwagi, gdyż jak zauważa Weil, nawiązując do Listu do Hebrajczyków⁵²¹, „bojaźń śmierci – podstawa zniewolenia”⁵²². A przecież śmierć ma być wyzwoleniem, ma dawać wolność od grzechu, od ograniczeń ciała, prowadząc do prawdy i dopełniając życie człowieka.

Śmierć, podobnie jak cierpienie, jest dla Weil wydarzeniem religijnym. Jak można przeczytać:

Ci, którzy mają przywilej uczestniczenia w Krzyżu Chrystusa, przekraczają próg, przechodząc na drugą stronę, gdzie znajdują się tajemnice Boga. Mówiąc ogólniej, każdy rodzaj bólu, a szczególnie każdy rodzaj nieszczęścia, pozwala przekraczać ten próg, pozwala ujrzeć tę harmonię z jej prawdziwym obliczem, skierowanym

⁵²⁰ G. Fiori, *Simone Weil. Kobieta absolutna*, przeł. M. Szewc, Poznań 2008, s. 12.

⁵²¹ Zob. Hb 2, 15.

⁵²² S. Weil, *Zeszyty marsylskie. Zeszyt VI*, dz. cyt., s. 787.

ku górze, rozdzierając jedną z zasłon dzielących nas od piękności świata, od Boga⁵²³.

Swoimi poglądami i zachowaniem wciąż podkreślała rolę działania w życiu człowieka. Przez społeczną praktykę chciała dotrzeć do jak największej liczby ludzi, by nieść im pomoc i pomagać poszukiwać prawdy i sensu życia. Ludzie czasem nieświadomie oddalają się od tego, co naprawdę istotne, „lecz są pokłady miłosierdzia Bożego dla łaknących prawdy. Tacy ludzie nigdy, cokolwiek by się zdarzyło, nie pozostają pogrążeni w ciemnościach”⁵²⁴, pisze Weil. Wydaje się, iż miłosierdzie w pewnym stopniu utożsamia ona ze sprawiedliwością. Rozumie je jako miłość Boga i bliźniego, dobroczynność czy jałmużnę. Podkreśla, iż „sprawiedliwość polega na czuwaniu, by ludziom nie działa się krzywda”⁵²⁵. Obowiązkiem człowieka jest odpowiedzialność i troska o drugiego, czego przykładem była postawa życiowa Weil.

„»Nie obchodzisz mnie«. Są to słowa, których człowiek nie może powiedzieć drugiemu człowiekowi bez popełnienia okrucieństwa i zadania rany sprawiedliwości”⁵²⁶ – pisała. To, że mi zależy na drugim, że nie jest mi obojętny, że chcę uczestniczyć w jego życiu, to znaczy, że chcę być za niego odpowiedzialny od początku jego istnienia aż do samego końca, momentu odejścia z tego świata.

„Potrzeba więc takiego życia zbiorowego, które, otaczając każdą istotę ludzką ciepłem, pozostawi wokół niej wolną przestrzeń i ciszę. Współczesne życie jest tego przeciwieństwem”⁵²⁷ – pisała, akcentując obawy o to, w jakim kierunku zmierzają losy świata. Sama odczuwała konieczność samotności w swoim życiu i odchodzeniu, jednakże dostrzegała, iż innym, również jej rodzicom, życie w bliskości jest niezwykle potrzebne. Życie rodzinne rozumie jako zakorzenienie⁵²⁸, jako coś, co daje silne postawy do tego, aby móc żyć samodzielnie, a także oparcie i wzajemne zaufanie w życiu codziennym.

Weil skłaniała się do tego, iż w rozmowie z ludźmi nieszczęśliwymi należy używać takich słów i sformułowań, które są adekwatne do ich sytuacji. Kładła nacisk na formę i język, jakich używa się w rozmowie z cierpiącymi, w czym przypomina zarówno omawianych wcześniej lekarzy, jak i Józefa Tischnera czy Jana Kaczkowskiego. Uważała, że ludzi trzeba dowartościowywać. „Trzeba zachęcać prostaczków, ludzi bez

⁵²³ Tamże, *Komentarze do tekstów pitagorejskich*, dz. cyt., s. 555.

⁵²⁴ Tamże, *Pisma londyńskie i ostatnie listy*, dz. cyt., s. 158–159.

⁵²⁵ Tamże, s. 26.

⁵²⁶ Tamże, s. 1.

⁵²⁷ Tamże, s. 124.

⁵²⁸ Zob. tamże, s. 125.

talentu, ludzi o przeciętnych zdolnościach, którzy mają geniusz. Nie ma obawy, że staną się zarozumiali. Umiłowanie prawdy łączy się zawsze z pokorą. Prawdziwy geniusz nie jest niczym innym jak nadprzyrodzoną cnotą pokory w dziedzinie myśli”⁵²⁹.

Strażnik sprawiedliwości, nauczyciel z powołania, społecznik. O swojej postawie i sposobie działania w kontakcie z drugim człowiekiem pisała tak: „Poza moją taktyką i gotowością bezwarunkowego oddania życia dla pożytecznej sprawy posiadam jeszcze tylko jedną specyficzną cechę, a mianowicie intuicję rozpoznawania ludzi, którym można ufać”⁵³⁰. Tacy ludzie są szczególnie wrażliwi na losy bliźnich i potrafią spełniać funkcję przewodnika dusz, wydobywając bliźniego z otchłani śmierci, cierpienia, choroby, chaosu politycznego i społecznego i przeprowadzając ich na powrót na stronę życia. Psychopomposa w pismach i postawie życiowej Simone Weil można odnaleźć w trosce o bliźniego, o jego godne życie i spokojną śmierć, o to, żeby nie utracił sensu życia i rzetelnie dążył do prawdy. Psychopompos jest kimś, kto czuwa nad losem drugiego człowieka, towarzyszy mu w niedoli, postępując według zasad odpowiedzialności i miłości.

3.2.2. Ważne „z kim”. Motyw towarzyszenia przy śmierci w myśli Józefa Tischnera

Milować prawdę to znosić pustkę, a także pogodzić się ze śmiercią.

Prawda jest po stronie śmierci.

Simone Weil

Dla Weil celem i sensem myśli filozoficznej i religijnej, a także działania było zbliżanie się do prawdy, co według niej staje się ostatecznie możliwe jedynie przez śmierć. Próby namysłu nad śmiercią podejmuje się również Józef Tischner⁵³¹, który

⁵²⁹ Tamże, s. 20.

⁵³⁰ Tamże, s. 167.

⁵³¹ Józef Tischner urodził się 12 marca 1931 roku w Starym Sączu. Studiował teologię na Wydziale Teologicznym UJ. W 1955 roku przyjął święcenia kapłańskie. Pracę doktorską pisaną pod kierunkiem Romana Ingardena obronił na Wydziale Filozoficznym. Był wykładowcą akademickim i autorem wielu rozpraw naukowych z dziedziny filozofii człowieka, hermeneutyki, teorii wartości czy filozofii współczesnej. W 1997 roku zachorował na raka. „Krótko przed śmiercią został odznaczony przez prezydenta RP Orderem Orła Białego. Zmarł 28 czerwca 2000 roku w Krakowie. Został pochowany na cmentarzu w Łopusznej, z którą przez całe życie był niezwykle mocno związany” (A. Bobko, *Wstęp*, w: J. Tischner, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, wyb. i oprac. A. Bobko, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003, s. VIII). Por. W. Bonowicz, *Ks. Józef Tischner*, Warszawa 2007; A. Latkowski, *Tischner*, Warszawa 2012.

stykał się z nią przez całe życie. Najpierw jako dziecko i nastolatek był jej świadkiem podczas wojny i okupacji na Podhalu. Następnie zmagał się z nią w codziennej pracy duszpasterza i wykładowcy, aż w końcu podczas własnej ciężkiej choroby.

Tischner do rozważań na temat śmierci przystępuje jako teolog i filozof. Analizując jego myśl, niełatwo wykreślić jasną granicę między tymi dwiema metodami refleksji. Poglądy te przenikają się, wzajemnie na siebie oddziałując. W jego koncepcji śmierci i umierania widoczne są rozmaite inspiracje. Myśl filozofa z Łopusznej kształtowała się w oparciu o filozofię klasyczną, nurt fenomenologii, egzystencjalizmu i aksjologii, uzyskując pełnię w filozofii dialogu. Jednakże nie tylko lektura tekstów filozoficznych miała niebagatelny wpływ na poglądy Tischnera w tej materii. Nie sposób nie wspomnieć o jego dyskusjach z Antonim Kępińskim, będącym przedstawicielem świata medycznego, czy Janem Pawłem II, filozofem i zwierzchnikiem Kościoła katolickiego.

Podrozdział ten będzie miał dwa główne cele. Pierwszym z nich będzie analiza rozwoju koncepcji człowieka i towarzyszącej mu śmierci w myśli Tischnera. Drugi to próba odnalezienia motywu psychopomposa w rozważaniach tanatologicznych tego współczesnego filozofa.

3.2.2.1. Tischnera myślenie o człowieku

Kim jest człowiek? To pytanie, zadane na początku pierwszego rozdziału niniejszej pracy, jest według Tischnera najważniejszym pytaniem filozofii i stanowi centralny punkt jego własnej myśli.

Tischner, pisząc o człowieku, uwzględnia jego indywidualny, osobowy charakter i dodaje, że istnieje on w czasie i rozumnie w nim działa, tworząc swój świat⁵³². Ważną inspiracją jego myśli jest tomizm, w którym człowiek ma jasno określone miejsce i cel. Jest nim zbawienie, jemu podporządkowane jest całe ludzkie życie. Największy jednak wkład w teorię człowieka Tischnera miała filozofia nowożytna, która „odkryła wolność jednostki jako autonomicznego podmiotu, obudziła wiarę w jego możliwości twórcze”⁵³³. O człowieku jako istocie, która tworzy samego siebie, mówiły także fenomenologia i współczesne teorie wartości. Echo tych inspiracji widać w dziele *Myślenie według*

⁵³² W tym miejscu widoczne są wpływy myśli Heideggera, który pisał: „»Istota« jestestwa tkwi w jego egzystencji” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 59). Tischner rozumie tu człowieka jako istotę twórczą, która ma zdolność przekształcania rzeczywistości.

⁵³³ A. Bobko, *Wstęp*, dz. cyt., s. IX.

wartości. Człowiek jest istotą, która tworzy samego siebie. Człowiek jest wartością, ale również żyje w świecie wartości, które się ujawniają w spotkaniu z drugim człowiekiem.

Nadzieja, o której pisze Tischner w książce *Świat ludzkiej nadziei*, chroni człowieka i daje mu siłę. Aleksander Bobko tak opisuje to zjawisko:

Jeżeli mam nadzieję, jeżeli jestem wrażliwy na nadzieje kierowane ku mnie przez innych ludzi, wtedy otwiera się przede mną szeroka przestrzeń do działania. Z nadzieją odpowiadam na wezwanie płynące ze strony wartości. I odwrotnie, problemy z nadzieją zamykają na świat, czyniąc z nas „ludzi z kryjówek”⁵³⁴.

Zainspirowany poglądami filozofii dialogu – Franza Rosenzweiga i Emmanuela Lévinasa – stworzył Tischner filozofię dramatu, która opowiada o kondycji człowieka na scenie świata i jego relacji do drugiego człowieka, z którym łączy go wspólny horyzont wartości i czas, w którym przyszło im się spotkać. W dziele tym, obok aksjologii, Tischner podkreśla rolę agatologii. „Twarz objawia się jako dar horyzontu agatologicznego – horyzontu, w którym dobro i zło przybierają formę dramatu, a dramat zapowiada możliwość tragedii lub zwycięstwa człowieka”⁵³⁵. Człowiek jest dla Tischnera istotą dramatyczną, która egzystuje w horyzoncie dobra i zła. Drugi staje wobec człowieka z pewnymi wymaganiami, pytaniami, a on jest zobowiązany podjąć to wyzwanie, nawiązać dialog, odpowiedzieć. Tischner w swoich wywodach podkreśla, iż nastawienie dialogiczne różni się od intencjonalnego. W tym pierwszym człowiek odnosi się do Innego, w tym drugim – do sceny.

Drugą częścią teorii człowieka jako istoty dramatycznej jest *Spór o istnienie człowieka* – dzieło, które Tischner pisał podczas rozwijającej się choroby nowotworowej. Autor zdaje sobie już wtedy sprawę z tego, iż człowiek pozostawiony sam sobie w obliczu trudnych sytuacji nie jest w stanie sobie poradzić. W swoich pracach poddaje pod refleksję pojęcia śmierci człowieka, łaski, dramatu religijnego, usprawiedliwienia, nawrócenia, wolności, wiary, nadziei i miłości.

Tischner ukazuje człowieka jako uczestnika spotkania, które w zasadzie jest warunkiem pierwotnym i determinującym wszelkie inne cechy człowieka. Czym jest owo spotkanie? Jest to wydarzenie między dwojgiem ludzi. Jest to dar dla dwojga ludzi, w którym postanawiają wziąć udział. Do tego spotkania potrzebne jest wspólne „zaplecze”, sfera wartości i idei, która ustanawia hierarchię. „Podejmując dialog

⁵³⁴ Tamże, s. XXIII.

⁵³⁵ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 69.

z drugim, przychodzę ku niemu z wnętrza jakiejś hierarchii”⁵³⁶ – pisze Tischner. Oznacza to, że przestrzeń naszego spotkania jest hierarchiczna. Wzywa nas do podjęcia dramatu i decyzji ocalenia wartości, jaką jest dobro.

Dramat ma swój początek w spotkaniu dwojga ludzi. To jeden z warunków jego zaistnienia. A jakie są warunki jego przebiegu? Co to znaczy, że człowiek jest istotą dramatyczną? Tischner objaśnia to w następujący sposób „Być istotą dramatyczną, znaczy: przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami”⁵³⁷. Te trzy składniki: drugi człowiek, czas dramatyczny i scena, są niezbędnymi elementami, które kształtują nasze istnienie i pozwalają człowiekowi realizować siebie. Scena dramatu to płaszczyzna spotkania z drugim – miejsce, w którym dochodzi do spotkania. Czas dramatyczny to „czas, który dzieje się między nami jako uczestnikami jednego i tego samego dramatu”⁵³⁸. I dalej, inny człowiek „staje wobec mnie przez jakieś roszczenie, w następstwie którego powstaje we mnie poczucie zobowiązania”⁵³⁹. Jestem wezwany do dialogu, którego podjęcie zależy już tylko ode mnie. Mam możliwość wyboru, gdyż jestem istotą wolną. Wybór ten jednak jest w pewien sposób zdeterminowany, ponieważ dokonując go, powinienem pamiętać, że „człowiek istnieje tylko w dialogu z bliźnim”⁵⁴⁰.

Czym wyróżnia się drugi człowiek? Czy jest w nim coś, po czym mogę go poznać? Tischner, podążając za myślą Emanuela Lévinasa, stwierdza, że tym, co pozwala rozpoznać człowieka, jest twarz. Jej pojęcie „wymyka się definiowaniu”⁵⁴¹, istnieje jednak możliwość jej opisu. Twarz jest czymś niepowtarzalnym, indywidualnym i konkretnym, ale występuje w ogólnym horyzoncie, horyzoncie etycznym. „Dostęp do twarzy jest od razu etyczny”⁵⁴². Ujmujemy w nim istotę drugiego człowieka, a pomijamy jego cechy zewnętrzne. To zaplecze wartości, z jakimi drugi człowiek staje wobec nas, przejawia się w jego twarzy, jednocześnie pociągając nas do odpowiedzialności. Ja jestem odpowiedzialny za drugiego, ale także za siebie samego, którego poznaję dokładnie w twarzy drugiej osoby.

⁵³⁶ Tamże, s. 19.

⁵³⁷ Tamże, s. 11.

⁵³⁸ Tamże, s. 12.

⁵³⁹ Tamże, s. 13.

⁵⁴⁰ H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, przeł. M. Urban, Kraków 2004, s. 81.

⁵⁴¹ J. Tischner, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia”, t. 10 (1978), s. 74.

⁵⁴² E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 49.

Dotychczas, omawiając poglądy Tischnera na filozofię dramatu, pojęcie osoby odnosiliśmy wyłącznie do drugiego człowieka. Nie wolno jednak zapominać o tym, iż ostatecznym przedmiotem tej relacji jest Bóg.

Właściwie istnieje tylko jeden dramat – dramat z Bogiem. Każdy inny dramat i inny wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu⁵⁴³.

Najwłaściwszym dramatem jest według Tischnera dramat religii judeochrześcijańskiej, a istotę człowieka należy rozpatrywać w odniesieniu do Boga.

Przez swoją filozofię, zanurzoną w realiach swoich czasów, Tischner chciał pomóc konkretnym ludziom, których spotykał. Pragnął, aby jego filozofia nawiązywała do tych sytuacji i dylematów, z którymi borykają się ludzie wokół niego. Najczęściej był to problem utraty nadziei.

Nowością w definicji człowieka zarysowanej przez Tischnera, w porównaniu do poglądów starożytnych myślicieli, było zaakcentowanie pojęcia przestrzeni i czasu oraz drugiej osoby, zarówno w postaci bliźniego, jak i Boga. Nie da się zrozumieć, zdefiniować człowieka bez tych trzech pojęć⁵⁴⁴. Przestrzeń i rodzący się w nim czas dialogiczny (tak bowiem nazywa te zjawiska Tischner) dzieje się podczas spotkania dwojga ludzi lub człowieka z Bogiem. Dzięki drugiemu i różnym relacjom, w które człowiek z nim wchodzi, pogłębia się pojmowanie wyjątkowego fenomenu, jakim jest istota ludzka. Dla Tischnera bowiem „Ty” jest zjawiskiem pierwotnym względem „Ja”. Jest fundamentalnym warunkiem mojego istnienia w danym czasie i przestrzeni.

Źródłem głębokiego humanizmu tej koncepcji filozoficznej, poza wieloma inspiracjami filozoficznymi, należałoby poszukiwać w doświadczeniu codziennego życia omawianego myśliciela. Tischner każdego dnia wychodził na spotkanie z człowiekiem. Robił to, ilekroć siadał do konfesjonału, pełnił obowiązki duszpasterskie, wygłaszał wykłady czy prowadził luźne towarzyskie rozmowy. W każdym z tych momentów miał bezpośrednio do czynienia z człowiekiem. Takie okoliczności miały niewątpliwy wpływ na jego filozofię. Spotkania z ludźmi, którzy często byli dla niego autorytetami, partnerami w codziennych obowiązkach lub ze studentami, były dla niego szansą na obserwację i bezpośrednie doświadczenia. W ten oto sposób Tischner do wiedzy teoretycznej dotyczącej ludzkiego fenomenu dodawał element doświadczenia, tworząc

⁵⁴³ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 22.

⁵⁴⁴ Zob. tamże, *passim*; J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017.

swoją wyjątkową filozofię człowieka⁵⁴⁵. Swym zakresem obejmuje ona bardzo szerokie spektrum rozważań na temat istoty ludzkiej. Na potrzeby niniejszej pracy zostanie przedstawiona ta ich część, która odnosi się do wydarzenia śmierci.

3.2.2.2. Tischnera spojrzenie na śmierć

Tematyka śmierci nie stanowi głównego wątku filozoficznych rozważań Tischnera. Interesuje go o tyle, że jest częścią antropologii. Zauważa on, iż refleksja nad śmiercią dotyka człowieka nie tylko ze względu na oczywisty fakt jego śmiertelności, ale także dlatego, iż stara się on tę śmierć zrozumieć, ubrać w pewne kategorie, przyjmując wobec niej jakieś stanowisko, które pozwoli mu ją oswoić. Rozważania dotyczące śmierci wydają się istotne dla antropologii z jeszcze jednego względu, a mianowicie dlatego, iż według Tischnera śmierć przychodzi od drugiego. Jest złem, które uderza w aksjologiczną strukturę człowieka. Lecz gdy dodać chrześcijański wątek nieśmiertelności, śmierć staje się końcem pewnej jakości i początkiem zupełnie nowej. Tutaj zmienia się znaczenie śmierci. Nie jest ona już czymś złym, co uderza w dobro człowieka, ale daje możliwość lepszego życia, otwiera nowe horyzonty. Takie przewartościowanie śmierci chrześcijanie zawdzięczają Jezusowi Chrystusowi.

Poglądy dotyczące śmierci Tischner zawarł głównie w *Prolegomenie chrześcijańskiej filozofii śmierci*⁵⁴⁶, ale do tej tematyki nawiązywał również w *Filozofii dramatu* czy pomniejszych artykułach i referatach. Ujmował ją w wielu aspektach, co zostanie rozwinięte poniżej.

3.2.2.2.1. Śmierć w ujęciu fenomenologii

Korzystając z metody fenomenologicznej, Tischner charakteryzuje śmierć jako to, co źródłowo porusza człowieka. Na wstępie należy zauważyć, iż według niego w obliczu śmierci ustają wszelkie spory i dyskusje. Za Husserlem⁵⁴⁷ uważa on, iż jest ona fenomenem. Jest czymś pierwotnym względem każdej refleksji i chęci namysłu. Próbując

⁵⁴⁵ Tischner zauważał u człowieka kryzys nadziei, który nazywał kryzysem podstaw. Według niego człowiek utracił zaufanie do siebie samego i Boga, co więcej, przekonanie o stałości swej natury. Jego filozofia miała za zadanie poszukiwać dróg wyjścia z tego impasu, zwracając się ku filozofii człowieka, a dokładniej jej polskim przedstawicielom, za których uważał o. Maksymiliana Marię Kolbego i Antoniego Kepińskiego. Byli oni dla Tischnera swojego rodzaju przykładami łączenia teorii z praktyką, wcielania myśli w czyn, świadcząc o człowieku i Bogu przez całe swoje życie, tworząc „ludzką filozofię”.

⁵⁴⁶ J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, w: tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 269–293.

⁵⁴⁷ Zob. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, dz. cyt.

zdefiniować zjawisko śmierci, Tischner mówi, iż jest ona „jakimś nadciągającym ku nam nieustannym przepływaniem istnienia w nieistnienie”⁵⁴⁸. Dalej stara się podać jej główne cechy. Mówi, że „śmierć ujawnia się nam przede wszystkim poprzez płynący czas”⁵⁴⁹, poprzez wolność i cielesność człowieka. Co więcej, jest związana z samotnością i bólem. Rodzi trwogę, przenikając każdy aspekt ludzkiego życia.

Na tym etapie dociekań śmierć według Tischnera przychodzi z zewnątrz⁵⁵⁰. Człowiek, będąc świadomy śmierci, kieruje na nią swe intencje. Tischner nie podejmuje próby zdystansowania się do rzeczywistości śmierci, czyli „zamiany” jej w fenomen, a tym bardziej nie namawia do tego czytelnika. Uważa nawet, iż nie jest to – jak postulował Husserl – do końca możliwe. Intencjonalność wiąże się bowiem z reifikacją rzeczywistości, która jawi się obiektywnie. Śmierć natomiast jako zjawisko dotykające człowieka osobiście nie może być czymś całkowicie spoza niego i społeczeństwa, w którym żyje⁵⁵¹.

3.2.2.2. Śmierć w ujęciu egzystencjalnym

Tischner, zainspirowany myślą Heideggera, zastanawia się, czy nie jest tak, że śmierć ma również charakter immanentny. Porównując życie ludzkie do muzyki, pisze:

W muzyce naszego życia ostatnim akordem jest śmierć i tu widać wielki paradoks. Bo właśnie wtedy nasze życie dobiega swojej pełni – tak jak muzyka – spełniamy się, kiedy już nas nie ma, gdy nasze dźwięki wybrzmiały. A przecież ten ostatni akord siedzi w nas przez całe życie. Tkwi w nas, choć wciąż jest niemy. Heidegger nazywa to byciem w stronę śmierci. Śmierć jest owocem życia, który w nas dojrzewa i daje znać o sobie w każdej naszej chwili, w każdym momencie naszej terażniejszości⁵⁵².

Widać tu nierozdzielność opozycji życie–śmierć i ich wzajemne relacje, co podkreślał mocno Heidegger w swojej koncepcji „bycia-ku-śmierci”. Człowiek od początku swego życia jest bytem skończonym. Jego narodziny narzucają specyficzny sposób bycia. Jest nim ciągła świadomość i obecność śmierci w życiu, bowiem „śmierć

⁵⁴⁸ *Naprawić ludzką śmierć* / niepublikowane rekolekcje ks. J. Tischnera, wygł. w 1966 r. w poznańskim kościele Dominikanów; przyg. do druku W. Bonowicz, „Tygodnik Powszechny” nr 12, 23 marca 2008, s. 8.

⁵⁴⁹ Tamże.

⁵⁵⁰ „(...) śmierć jawi się nam jako rzeczywistość, która nadciąga z zewnątrz” (tamże).

⁵⁵¹ Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 13.

⁵⁵² Tenże, *Na drugą stronę przechodzimy jako dzieci nadziei*, <http://tischner.pl/aktualnosc/304/1/na-druga-strone-przechodzimy-jako-dzieci-nadziei-rozmowa-o-smierci> z dnia 15.10.2012.

– pojęta jako bycie-ku-śmierci – jest dla Heideggera najbardziej znaczącym fenomenem życia, podstawą sensotwórczego, autentycznego bytowania człowieka⁵⁵³, które pochodzi z wnętrza jego jestestwa.

Każdego dnia człowiek jest świadkiem śmierci. Obserwując ją, zauważa, iż na razie „umiera się” i nie dotyczy to konkretnego, pojedynczego człowieka, nie dotyczy to jego samego. Gdy przyjdzie umrzeć, niespodziewanie

śmierć wytrąca człowieka z owego „się”. Kiedy przychodzi śmierć – człowiek nagle staje oko w oko z czymś nieokreślonym, czymś co go napawa lękiem; z czymś, nad czym nie może zapanować, ale nawet wtedy usiłuje uciec od widoku śmierci⁵⁵⁴.

Śmierć niesłusznie budzi lęk. Utrata bycia-tu-oto jest jednocześnie utratą możliwości doświadczenia transgresji ze świata bycia do świata nie-bycia. To, co nie jest dane człowiekowi osobiście, jest możliwe w obserwacji śmierci drugiego człowieka. Dzięki analizie tego, co wydarza się w obliczu śmierci bliźniego, będzie on miał pewną wiedzę na temat umierania w ogóle.

Tischner pod wpływem myśli Heideggera odróżnia umieranie od śmierci. Pierwsze z nich uważa za proces, nierzadko długotrwały, a drugie za moment go kończący.

Życie człowieka według Heideggera jest zjawiskiem dynamicznym, przejawiającym się w tzw. egzystencjach. Podstawowym z nich jest trwoga. Trwoga, obecna w życiu człowieka, jest nierozzerwalnie związana ze śmiercią. Jest nastrojem, który towarzyszy człowiekowi w myśleniu o śmierci. „Trwogę odróżnia od strachu to, że jej przedmiot jest nieokreślony, absurdalny, w wyniku czego samo jej pojawienie się nosi piętno absurdu. W trwodze zagrażająca jest próżnia, pustka⁵⁵⁵ – pisze Tischner.

Nie należy mieszać trwogi przed śmiercią z lękiem przed utratą życia. Trwoga nie jest jakimś dowolnym i przygodnym „słabym” nastrojem jednostki, lecz jako podstawowe położenie jestestwa otwartością na to, że jestestwo jako bycie rzucone egzystuje *ku swemu kresowi*⁵⁵⁶.

Przechodząc od inspiracji fenomenologicznej do egzystencjalnej, Tischner zauważa:

⁵⁵³ A. Przyłębski, *Fenomen śmierci w Heideggerowskim myśleniu bycia oraz w filozofii życia Georga Simmla. Próba porównania*, „Analiza i Egzystencja” (2006), nr 3, s. 47.

⁵⁵⁴ J. Tischner, *Śmierć i słowo*, w: *Sztuka rozmowy z chorym*, red. A. Grajcarek, Kraków 2001, s. 18.

⁵⁵⁵ Tenże, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, dz. cyt., s. 278.

⁵⁵⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 353.

W filozofii tradycyjnej rdzeń człowieka był jak monadyczna substancja, która samą siebie przenosi z momentu w moment i w ten sposób swą metafizyczną tożsamością pokonuje zmienność strumienia czasu. W nowej wizji istnienie jest pieśnią. Pieśń tworzy się z chwili na chwilę, ona zawdzięcza swą wewnętrzną tożsamość nieustannemu odnoszeniu się do przeszłości i w przyszłość. Pełnię osiąga dopiero wtedy, gdy przestaje istnieć. Od samego początku ciąży nad nią akord śmierci, który ją kończy⁵⁵⁷.

Człowiek jest szczególnym rodzajem pieśni, która ma świadomość swej tragedii. On jako jedyny na tle innych bytów ma szansę stawać się sobą i robi to przez całe życie, aż do śmierci.

3.2.2.2.3. Śmierć w ujęciu aksjologicznym

Postępując dalej w swoich analizach, Tischner przedstawia coraz bardziej precyzyjny opis fenomenu śmierci.

Filozof uważa, iż jest ona zjawiskiem irracjonalnym, które pociąga za sobą potrzebę racjonalizacji. Pierwotnej racjonalizacji śmierci człowiek może dokonać przez rozstrzygnięcie metafizyczne. Wtórnej dokonuje poprzez nadanie śmierci osobistego znaczenia. Znaczenie śmierci jest wpisane w pewien ogólny sens. Śmierć może mieć wiele znaczeń i każde z nich będzie jej subiektywną interpretacją w pewnej grupie społecznej. Sens śmierci jest natomiast czymś zgoła obiektywnym, podstawowym i wspólnym wszystkim ludziom na mocy ich śmiertelnej natury.

Tischner wymienia i krótko charakteryzuje cztery wybrane sposoby nadawania znaczenia śmierci. Pierwsza z nich to śmierć heroiczna. Tak o niej pisze: „przez śmierć heroiczną rozumiem śmierć poniesioną przy okazji spełniania jakiegoś czynu o szczególnym znaczeniu dla ludzkości, narodu czy drugiego człowieka”⁵⁵⁸. Śmierć ma tutaj znaczenie heroiczne ze względu na wyjątkowy, heroiczny czyn, którego dana osoba się dopuszcza, a który prowadzi do śmierci: za ojczyznę, w obronie wolności lub innej wysokiej wartości. Lęk przed śmiercią przezwycięża tutaj nadzieja na to, że owa śmierć nie pozostanie bez znaczenia. Ta nadzieja jest warunkiem heroizmu. Człowiek umierający w imię jakiejś wysokiej wartości poświęca swoje życie, które jest dla niego równie cenne.

⁵⁵⁷ J. Tischner, *Egzystencja i wartość*, w: tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 186.

⁵⁵⁸ Tenże, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, dz. cyt., s. 282.

Inaczej jest w przypadku drugiej interpretacji – śmierci męczeńskiej. Rozumiana jest ona przez Tischnera jako śmierć za wiarę; wiarę, której treść zostaje ukazana i zagwarantowana w obliczu większej grupy społecznej. Próbie poniesienia śmierci męczeńskiej może towarzyszyć także próba powstrzymania tego czynu. Jednakże determinacja takiej osoby nie podda się tym zabiegom, gdyż „męczennik jest przede wszystkim świadkiem, a śmierć jest tutaj pieczęcią jego świadectwa”⁵⁵⁹.

Trzecim ze znaczeń, które wyróżnił Tischner, jest śmierć naturalna⁵⁶⁰, rozumiana jako zwykłe odejście ze świata czy opuszczenie bliskich. Związana z aspektem czasowości, często kojarzona ze śmiercią biologiczną powodowaną starością czy ciężką chorobą.

Ostatnim z wymienionych przez Tischnera sposobów nadawania znaczeń jest „śmierć sankcyjna, gdy umierający traktuje śmierć jako oskarżenie i karę dla pozostałych przy życiu jego najbliższych czy to karę za niedostatek troski o niego, miłości czy zrozumienia”⁵⁶¹. Przykładem może tu być samobójstwo. Oskarża ono najbliższe otoczenie o niewystarczającą uwagę i daje świadectwo nieszczęścia osoby umierającej.

Należy podkreślić, iż człowiek jest w stanie nadawać śmierci również wiele innych znaczeń, ale najczęściej umiera nieświadomie, nie podejmując tego trudu. Jeśli jednak nadanie znaczenia własnej śmierci jest dla niego istotne, to jest ono ukonstytuowane w ramach danej wspólnoty i nie nosi cech jednoznaczności. Trzecią cechą, którą charakteryzuje się nadawanie przez człowieka znaczenia własnej śmierci, jest moment indywidualizacji śmierci. Ta oto śmierć staje się śmiercią tego człowieka. Jest właśnie dla niego szczególną wartością.

3.2.2.2.4. Śmierć dająca nadzieję

Ważną inspiracją w studium pojęcia nadziei była dla Tischnera myśl psychiatry Antoniego Kępińskiego, która stanowi przykład refleksji zakorzenionej w osobistych doświadczeniach.

Ethos myślenia Kępińskiego rodził się ze spotkania z wojną. Kępiński otarł się o wojnę bezpośrednio, później wrócił do niej w badaniach byłych więźniów obozów koncentracyjnych. Możemy zatem śmiało powiedzieć: w jego dziele

⁵⁵⁹ P. Karpiński, *Między nieuchronną skończonością a nieśmiertelnością. Vladimira Jankélévitcha i Józefa Tischnera dwugłos na temat śmierci*, „Logos i Ethos” 2012, nr 1, s. 182.

⁵⁶⁰ O śmierci naturalnej zob. I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, Kraków 2010, s. 95–115.

⁵⁶¹ J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, dz. cyt., s. 284.

natrafiamy na szczególny przypadek filozofii wkorzenionej w swój czas – filozofii po Oświeceni⁵⁶².

Tischner zauważa ponadto, że filozofia ta przybierała różne formy. Kępiński wybrał tę, w której tli się isierka nadziei. Za Kępińskim zaś Tischner nadzieję rozumie jako siłę uzdalniającą człowieka do przekraczania siebie.

Dla zobrazowania nadziei filozof posługuje się figurą pielgrzyma.

(...) symbolem człowieka przenikniętego nadzieją stał się obraz pielgrzyma. Pielgrzymem jest ten, który dzięki nadziei czyni właściwy użytek z przestrzeni. Przede wszystkim więc podąża on ku jakiejś przyszłości, w której nadzieja umieściła jego cel. Nie lęka się przy tym porzucać balastu przeszłości, jeśli jest to konieczne do osiągnięcia celu. Zarazem jednak pielgrzym jest tym, kto umie we właściwy sposób podejmować swą terażniejszość, wybierając z niej to, co prowadzi do celu, a porzucając całą resztę. Trzeba nam mocno podkreślić: etos pielgrzyma jest etosem nadziei. Wszystko, co najważniejsze zależy od nadziei⁵⁶³.

Czasami coś złego dzieje się z nadzieją. „Nadzieja jakby malała w człowieku, a wraz z tym maleje również przestrzeń jego życia. (...) Człowiek, zamiast kroczyć swoją drogą, czuje się zmuszony szukać gdzieś w przestrzeni kryjówki dla siebie”⁵⁶⁴. Nadzieja wówczas starcza tylko na to, aby przeżyć, a lęk przed światem i ludźmi staje się murem wyznaczającym kryjówkę człowieka.

Trzeba wyraźnie stwierdzić, że każdy człowiek w jakimś trudnym momencie życia może się chronić i rzeczywiście chroni się w głąb kryjówki. Lęki są sprawą ludzką. Zazwyczaj jednak, kiedy minie powód lęku, człowiek opuszcza kryjówkę i rozpoczyna swe pielgrzymowanie według nadziei. Zdarzają się jednak wypadki, że ludzie pozostają w kryjówkach nawet wtedy, gdy powód ich lęku przeminął. Ludzi takich nazywa psychiatra psychopatami⁵⁶⁵.

Wartość nadziei doceniana jest w sytuacjach próby lub gdy człowiek uświadamia sobie tragiczność świata. Nadzieja jest wówczas pewnego rodzaju ocaleniem, pozwala wybiegać w przyszłość. Dobrze widoczna jest ona na gruncie chrześcijaństwa.

Chrześcijaństwo weszło w dzieje jako żywe i głębokie doświadczenie nadziei. Zaczęło ono tym samym dokonywać trudnego dzieła porządkowania innych nadziei człowieka. Porządkując, bądź ukazywało ich pozór, bądź odsłaniało, że

⁵⁶² J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 413.

⁵⁶³ Tamże, s. 415.

⁵⁶⁴ Tamże.

⁵⁶⁵ Tamże, s. 416.

zawierają się one w jego nadziejach. Obecność chrześcijaństwa w świecie była dialogiem na płaszczyźnie nadziei⁵⁶⁶.

Nadzieja człowieka ma charakter dynamiczny, jest bodźcem dla heroizmu i szansą na rozwój ku pełniejszej dojrzałości. Co więcej, nadzieja jest odpowiedzią na to coś tragicznego, co tkwi w bycie człowieka.

Poprzez doświadczenie nadziei i doświadczenie tragiczności odsłaniają się nie tylko te wartości, które mogą być urzeczywistnione w świecie, lecz także odsłaniam się ja sam jako wartość. Doświadczając nadziei, człowiek doświadcza siebie jako wartości. W nadziei ludzkiej Ja jest Ja aksjologicznym⁵⁶⁷.

Nadzieja dokonuje intencjonalnego ruchu „poza”, ku światu wartości i „do wewnątrz”, do człowieka, ukazując go jako wartość.

Należy jednakże pamiętać, iż „filozofowie umieją co najwyżej objaśniać śmierć, Jezusowi chodziło o to, aby ją zmienić”⁵⁶⁸, a tym samym dać ludziom nadzieję. Dlatego właśnie on był głównym bohaterem rozważań Tischnera na temat śmierci.

Dla Tischnera postać Jezusa jest też ważna dlatego, iż filozofia, którą prezentuje, ma odzwierciedlenie w czynach. Jezus przyjmuje śmierć dobrowolnie. Co więcej, jako pierwszy człowiek przeżywa swą śmierć jako wartość, nadaje jej znaczenie. Gdyby zechcieć zaklasyfikować śmierć Jezusa do jednego z podanych wcześniej czterech znaczeń, najbliższej jej chyba do śmierci męczeńskiej. Jednakże śmierć Jezusa ma swoje własne przesłanie, a jest nim obietnica zbawienia. Dzięki okrutnej śmierci krzyżowej, będącej Jego udziałem, każdy człowiek nosi w sobie nadzieję zbawienia, której ostateczną próbą jest śmierć.

Śmierć w chrześcijaństwie uzyskuje znaczenie zbawcze. W pewnym sensie oznacza to, że aby się zbawić, trzeba umrzeć. (...) Śmierć uzyskuje sankcję, wartość zbawczą, jest drogą do tworzenia nowego ciała i nowego życia⁵⁶⁹.

Soteriologia śmierci Jezusa ma niebagatelny wydźwięk społeczny. Wielu ludzi, czerpiąc z Jego przykładu, podchodzi do śmierci jako do szansy, z nadzieją, a nie rozpaczą i lękiem przed nieznanym. Zmienia się więc znaczenie ludzkiej śmierci. Jezus przezwycięża śmierć, dając w zamian życie wieczne.

⁵⁶⁶ J. Tischner, *Wiązania nadziei*, w: tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 294.

⁵⁶⁷ Tamże, s. 298.

⁵⁶⁸ J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, dz. cyt., s. 287.

⁵⁶⁹ Tenże, *Śmierć i słowo*, w: *Sztuka rozmowy z chorym*, dz. cyt., s. 22.

Jezus w obliczu śmierci był rozdarty. Z jednej strony już od czuwania w Ogrójcu towarzyszyły Mu lęk i zwątpienie, a z drugiej wiedział, iż Jego śmierć ma mieć konkretną wartość dla ludzkości – miała stać się bramą życia dla każdego człowieka. Dzięki temu wydarzeniu każdy człowiek może w momencie śmierci powiedzieć, parafrazując słowa Tischnera, że na drugą stronę życia przechodzi jako dziecko nadziei.

Obietnicę ocalenia na gruncie chrześcijańskim niesie w sobie także miłosierdzie. Opowiada ono o Bogu, który wyciągnął rękę do człowieka, aby ocalić go od zła.

Po wnikliwej lekturze *Dzienniczka* św. Faustyny Kowalskiej Tischner przygląda się miłosierdziu od strony filozofii praktycznej. Odróżnia je od dwóch innych pojęć – litości i współczucia. Według niego litość jest „wstrząsem uczuciowym, który rodzi się na widok cudzej nędzy”⁵⁷⁰. Nie trwa zbyt długo. Znika szybko, jak przestajemy widzieć cudzą biedę. Czym innym jest współczucie. „Dzięki współczuciu mogę odczuwać stany uczuciowe innego człowieka tak, jakbym to ja sam je przeżywał”⁵⁷¹ – pisze Tischner. Współodczuwanie zbliża nas do siebie. Jest „poznaniem uczestniczącym”⁵⁷² drugiego człowieka. Może się wyrażać na wiele sposobów. Jednym z nich jest płacz. Przez zdolność współczucia poznajemy uczucia drugiej osoby, w tym również cierpienie. „(...) znajdujemy wspólnotę z Chrystusem, opartą na współodczuwaniu Jego cierpienia. Mój ból jest pomostem do Twojego bólu”⁵⁷³.

Miłosierdzie jest podobne do współczucia, gdyż poznaje w sposób obiektywny stany uczuciowe. Te są także współdziałaniem tego, kto to miłosierdzie okazuje. Jednakże miłosierdzie ma charakter aktywny, gdyż wyraża się przez konkretny czyn. Miłosierdzie jest również podobne do litości, gdyż pochyla się nad bólem, smutkiem czy rozpaczą, ale robi to w sposób rozumny. I w tym tkwi różnica w stosunku do litości.

Miłosierdzie daje nadzieję, „jest bólem... nadziei”⁵⁷⁴. Aby miłosierdzie dało „efekty”, potrzeba dwóch warunków: miłości Boga oraz skruchy i zaufania człowieka. „Jezu, ufam Tobie” – mówi s. Faustyna z polecenia, które otrzymała. Można dodać: „Ufam i Kocham Cię, Jezu, ponieważ według Tischnera miłosierdzie jest zwieńczeniem miłości. „Miłosierdzie jest »objawieniem miłości«”⁵⁷⁵. Kieruje się ono ku temu, kto go potrzebuje.

⁵⁷⁰ Tenże, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2015, s. 23.

⁵⁷¹ Tamże, s. 20.

⁵⁷² Tamże, s. 21.

⁵⁷³ Tamże, s. 83.

⁵⁷⁴ Tamże, s. 28.

⁵⁷⁵ Tamże, s. 26.

Czy więc miłosierdzie jest relacją dialogiczną? Według Tischnera „miłosierdzie otwiera się dwoma kluczami: tego, kto jest miłosierny, i tego, kto potrzebuje miłosierdzia”⁵⁷⁶. To świadczy o wzajemności tej relacji.

Miłość, rozpatrywaną jako miłosierdzie, można scharakteryzować przez poświęcenie. „Miłość jest więzią uczestnictwa. »Miłuję cię« oznacza, że mam udział w tym, co twoje; »miłujesz mnie« oznacza, że masz udział w tym, co moje. Uczestnictwo to coś więcej niż poznanie źródłowe, i to nawet w sensie fenomenologicznym”⁵⁷⁷. To coś, czego człowiek potrzebuje, aby nie zejść z drogi skierowanej na zbawienie.

Siostra Faustyna nie wchodzi w teorię miłosierdzia. Ona go doświadcza i „poprzez to doświadczenie rozumie Boga, siebie, innych. Jest, jeśli można tak powiedzieć, doskonałą aktorką w dramacie napisanym dla niej przez tajemniczego Mistrza”⁵⁷⁸. Ona zaufała i się nad tym nie zastanawia. Nie analizuje, ale ufa. Daje przykład wiary jako bliskiego spotkania z Bogiem.

Omówione pokrótce na początku tego wątku naszych rozważań Kępińskiego ukierunkowały szczególnie myślenie Tischnera na człowieka, jego cierpienie i śmierć. Uświadomiły mu, iż nadzieja nie jest tylko przedmiotem rozważań teologicznych, ale także refleksji filozoficznej, a dokładnie jej praktycznej odmiany. Jego poglądy były też mocno osadzone w nim samym jako człowieku cierpiącym psychicznie i fizycznie, poparte badaniami i niezliczonymi godzinami spędzonymi na rozmowach.

Pytanie o nadzieję lub jej brak dotyka więc sedna człowieczeństwa. Pyta o jego kondycję w świecie, o jego wolność i możliwości. Jego wybieganie naprzód, ograniczone prawami ziemskiej egzystencji. Nadzieja pozwala poniekąd te granice przekraczać. Nawiązując do obozowych doświadczeń Kępińskiego czy Frankla, można dodać, że pozwala ona przetrwać najgorsze momenty, przenosząc myśli człowieka poza obóz i kierując je ku temu, co życiu nadaje sens. Ale jest też odwrotnie, raz utracona nadzieja była niejako wyrokiem śmierci.

Dzięki Kępińskiemu Tischner oswoił się niejako z rolą towarzyszącego chorym i cierpiącym w szpitalach, gdzie dane mu było posługiwać jako kapelanowi. Odwiedzając umierającego Kępińskiego, zrozumiał, jak ważna jest obecność przy łóżku pacjenta czy też rozmowa.

⁵⁷⁶ Tamże, s. 58–59.

⁵⁷⁷ Tamże, s. 131.

⁵⁷⁸ Tamże, s. 64.

Na poglądach Tischnera dotyczących śmierci odcisnęła piętno także lektura *Dzienniczka św. Faustyny Kowalskiej*. Nad miłosierdziem myśliciel pochyla się pod koniec swojego życia. W swojej książce *Drogi i bezdroża miłosierdzia* zawiera przemyślenia duszpasterza silnie zakorzonego w filozofii. Interpretując to dzieło w kontekście śmierci, zobaczyć można, że to właśnie w miłosierdziu leży źródło zachowania psychopomposa. Prawdziwe towarzyszenie nie może być bowiem motywowane ani litością, ani współczuciem, ale właśnie miłosierdziem. Powinno dawać nadzieję wobec śmierci, nadzieję, która rodzi się w spotkaniu z drugim człowiekiem⁵⁷⁹.

3.2.2.2.5. Śmierć w ujęciu filozofii dialogu

Na pierwszym etapie choroby nowotworowej Tischner, zdając sobie z niej sprawę, jednocześnie

nie daje się zdominować roli chorego. Nie zarzuca swojej aktywności pisarskiej i pracy umysłowej, nie pozwala sobie na stłumienie ekspresyjnego temperamentu, nie izoluje się od kontaktów z ludźmi. Innymi słowy postępuje tak, by choroba zabrała mu jak najmniej z dotychczasowego życia⁵⁸⁰.

Im bardziej choroba się rozwijała, tym bardziej Tischner zdawał sobie sprawę z bliskości śmierci. Według niego świadomość nadchodzącej śmierci nie jest jednak równoznaczna z poddaniem się, bezczynnością czy apatią. Jest czymś pozytywnym. Przychodzi z umęczonego chorobą ciała. Z wypowiedzi Leszka Kołakowskiego wynika, iż chociaż Tischner „nie miał już długiego życia przed sobą; jak mi mówiono, nie przerażało go umieranie. Powiadał przecież, że nie Bóg wynalazł śmierć ani człowiek, ale diabeł (kto wie, czy tak było, lecz jest to możliwa interpretacja działalności węża w raju). Cierpiał wiele, ale oddawał Bogu swoje cierpienie i nie skarżył się nigdy”⁵⁸¹. Chciał umrzeć w domu. Niestety nie było mu to dane.

Na gruncie filozofii dialogu punktem odniesienia jest drugi człowiek. Tak jest i w przypadku problematyki śmierci. Poniżej zostaną poruszone trzy kwestie, które wydają się istotne dla tego tematu. Najpierw omówione zostanie zagadnienie drugiego człowieka jako źródła śmierci, ale i nadziei ocalenia. Jako druga zostanie podjęta kwestia

⁵⁷⁹ J.A. Kłoczowski, *U źródeł nowoczesnego myślenia o religii. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Kraków 2018, s. 227–228.

⁵⁸⁰ T. Ponikło, *Józef Tischner, myślenie według miłości. Ostatnie słowa*, dz. cyt., s. 43.

⁵⁸¹ L. Kołakowski, *Józef Tischner – mój przyjaciel, przyjaciel świata*, w: W. Bereś, A. Więcek, *Tischner. Życie w opowieściach*, Warszawa 2008, s. 7–8.

śmierci za drugiego. Na koniec zaprezentowany zostanie problem realnej śmierci bliskiej osoby.

Tym, co zagraża człowiekowi i czyha na jego życie, jest zło. Zło w filozofii Tischnera jest dialogiczne, przychodzi z ręki drugiego człowieka.

Wydaje się, że zło – niezależnie od tego, skąd się bierze – pojawia się zawsze w przestrzeni między człowiekiem a człowiekiem jako rzeczywistość szczególna, dialogicznie uwarunkowana. Jako „rzeczywistość międzyludzka”, zło oddala ludzi i przybliża, łączy i dzieli, jednych niszczy doszczętnie, a innym pozwala trwać⁵⁸².

Zło dialogiczne może przyjść do człowieka w konkretnym czasie przez wypowiedane słowo. Drugi może mi grozić śmiercią tylko wówczas, gdy tak jak ja uważa, iż śmierć jest czymś złym. Wspólny horyzont w tej kwestii warunkuje groźbę śmierci.

Oto inny człowiek wybiera dla mnie czas mojej śmierci, on sam chce mi jakoś śmierć zadać. Śmierć przybiera charakter dialogiczny. Można ją porównać do słowa, które inny kieruje ku mnie – ma być wydarzeniem obarczonym określonym znaczeniem, jak słowo. Słowo to ma wyjątkowy charakter – jest ostatnim słowem od niego ku mnie idącym. Po nim będzie już tylko milczenie i ciemność⁵⁸³.

Drugi chce mi odebrać to, co dla mnie najważniejsze – życie. Dramat jednak nie zawsze musi się kończyć tragicznie. Tischner przytacza za Lévinasem metaforę Twarzy, która mówi „Ty mnie nie zabijesz”, która woła o ocalenie. Twarz człowieka jest bezbronna. Jest to absolutne wezwanie, które wierzy w dobro tkwiące w drugim. „Być istotą dramatyczną to wierzyć – prawdziwie czy nieprawdziwie – że zguba lub ocalenie jest w rękach człowieka”⁵⁸⁴.

Dwa zagadnienia się tu przenikają. Z jednej strony drugi człowiek zadaje mi śmierć, z drugiej może mnie ocalić; co więcej, może za mnie umrzeć. Przykładem jest tu Jezus, który umiera za każdego człowieka, aby mógł żyć wiecznie. „Śmierć poniesiona za Innego, stanowiąca w myśli Tischnera szczytowy wyraz odpowiedzialności zakorzenionej w ludzkim ciele, jest podejmowana w wolności i w miłości wobec

⁵⁸² J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 140.

⁵⁸³ Tamże, s. 158.

⁵⁸⁴ Tamże, s. 13.

drugiego człowieka i Boga”⁵⁸⁵. Bowiern to miłość jest siłą zdolną pokonać nawet więzy śmierci. Dzięki miłości człowiek jest zdolny do niezwykłych czynów.

Trzecim zagadnieniem, które nie może zostać tutaj pominięte, jest śmierć drugiego, stosunek do tego wydarzenia i jego konsekwencje w dalszym postrzeganiu śmierci. Tischner uważa, iż śmierć powoduje głęboki smutek tych, którzy pozostają, ale niesie także obietnicę i nadzieję dla umierającego. „W momencie śmierci bliskiego uderza człowieka świadomość niczym nie dającej się zapełnić pustki”⁵⁸⁶. Śmierć w tym przypadku Tischner nazywa za Heideggerem pustoszeniem. W obliczu owej pustki-pustoszenia należy zapytać o status słów, gestów, emocji i uczuć wobec tego, którego już nie ma. Skoro nie ma tego drugiego, człowiek zastanawia się, czy słuszne jest odwołanie do wspomnień o nim, a idąc dalej, o żywione do niego uczucia. Jak zauważa uczeń Tischnera Tadeusz Gadacz:

Śmierci doświadczamy najpierw poprzez śmierć bliskich. Po ich śmierci uderza nas niedająca się niczym zapełnić pustka. Wyłania się ona z przepaści między dwiema pełniami: pełnią obecności bliskiej osoby, której już „nie ma”, i pełnią rzeczy i znaków, które przemawiają tak, jakby ona wciąż była. Początkowo nie dostrzegamy tej pustki. Otwieramy szafę i obok naszych ubrań widzimy ubrania bliskiego, jakby miał za chwilę wrócić i wyjść z nami na spacer. Znow kroimy kilka kromek chleba za dużo, jakbyśmy nie mieli sami jeść kolacji. Potykamy się o zabawki dziecka, jakby miało ono sięgnąć po nie i znow wypełnić pokój radosnym głosem. Obecna nieobecność. Z czasem usuwamy ubrania z szafy, nie kroimy już za dużo chleba, zabawki chowamy głęboko, by nie kłuły nas w oczy. Pustka staje się wyraźniejsza, choć może nie jest już tak boleśnie odczuwana⁵⁸⁷.

Śmierć drugiej osoby na zawsze pozostaje w pamięci człowieka. Z czasem wspomnienie blaknie, ale wydarzenie to nigdy nie może być całkowicie usunięte.

Z czasem rana się goi, a miejsce pustki zajmuje cień, cień nieusuwalny. Ludzie, którzy stracili bardzo bliskich, żyją z cieniem, zacienieni. Nie są już tymi samymi co niegdyś, gdyż ich część pozostaje „tam”, poza początkiem. W ich życiu z czasem pojawia się coraz więcej cieni; to znak, że sami coraz bardziej „tam” się zbliżają⁵⁸⁸.

⁵⁸⁵ A. Gielarowski, *Między samobójstwem a darem: śmierć za Innego w filozofii Emmanuela Lévinasa i Józefa Tischnera*, w: *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, Katowice 2007, s. 180.

⁵⁸⁶ J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, dz. cyt., s. 274.

⁵⁸⁷ T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2004, s. 239.

⁵⁸⁸ Tamże, s. 241–242.

Nie można być świadkiem własnej śmierci. Nie można jej poznać, więc jak się do niej przygotować? Wydaje się, iż pośrednią możliwością, pomiędzy zwykłą obserwacją śmierci drugiego a przeżyciem własnej, jest „zewnątrzne uczestnictwo” wobec śmierci drugiego. Innymi słowy, szansą jest tu możliwość towarzyszenia. Towarzyszenie jest pomocą osobie umierającej w przechodzeniu na drugi brzeg, ale w pewien sposób również antycypacją tego, co kiedyś nastąpi, gdyż uczestnicząc w procesie umierania drugiego, człowiek ma szansę przygotować się do tego, co go czeka w przyszłości, do własnej śmierci. To, czy podejmie ten wysiłek, zależy tylko od niego.

Podsumowując, nowością w stosunku do dotychczasowych rozważań o śmierci jest tu niewątpliwie otwarcie na drugiego człowieka, które ma charakter dialogiczny. „Różni się ono od otwarcia intencjonalnego. Dzięki otwarciu intencjonalnemu staje przed nami świat przedmiotów, dzięki otwarciu dialogicznemu stajesz przy mnie Ty”⁵⁸⁹, jak pisze Tischner. Wspólny dramat zbliża ludzi do siebie. Ufam drugiemu, mówię mu: „Ty mnie nie zabijesz”, czekając raczej na ocalenie przychodzące z jego strony. Jednocześnie głęboko przeżywam śmierć innego, która wyciska niedające się zatrzeć piętno na całym moim dalszym życiu.

Zdając sobie sprawę z kruchości życia, Tischner tworzył filozofię ludzkiego dramatu, w której tragiczność losu była motywem przewodnim rozważań. Pisze, że „śmierć jest przeciwieństwem życia”⁵⁹⁰, następnie dodaje, że jednak nie jest tak do końca, gdyż dla Jezusa śmierć była bramą do życia. On jako pierwszy ją przekroczył i pokonał, dając nadzieję na zbawienie. Od tego momentu człowiek kroczy już przetartą drogą z nadzieją na życie wieczne.

Tischner wskazuje na ludzką zdolność antycypowania śmierci. „Z granicznej sytuacji śmierci, która towarzyszyć mu będzie całe życie, [człowiek] wyniesie przeświadczenie, że jego śmierć jest szczególnego rodzaju wartością”⁵⁹¹. Człowiek przez całe życie powinien przeżywać swoją przyszłą śmierć, dzięki której narodzi się na nowo dla wieczności.

Egzystencji człowieka towarzyszy pewien tragizm: trwająca nieustannie walka życia ze śmiercią. Ta ostatnia jest według Tischnera „jakimś nadciągającym ku nam nieustannym przepływaniem istnienia w nieistnienie”⁵⁹² na różnych płaszczyznach bytu

⁵⁸⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 13.

⁵⁹⁰ Tenże, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, dz. cyt., s. 273.

⁵⁹¹ J. Tischner, *Noc zdziwienia*, w: tamże, s. 317.

⁵⁹² *Naprawić ludzką śmierć / niepublikowane rekolekcje ks. J. Tischnera*, dz. cyt., s. 8.

czy „możliwością niemożliwości”⁵⁹³. Wydawałoby się, iż walka ta już na początku jest przegrana, gdyż śmierć, choć jeszcze jej nie ma, już jest wszechobecna. Punktem kulminacyjnym tej walki człowieka ze śmiercią jest, jak pisze Tischner, rozpacz. Z jednej strony może być ona powodem samobójstwa, z drugiej może zrodzić nadzieję.

W tej trudnej sytuacji pojawia się potrzeba reakcji wobec lęku, ukojenia niepewności, pomocy. Jest to zadanie dla psychopomposa, który przez miłosierdzie wprowadza w życie dynamikę, pomaga budować relacje. W filozofii śmierci Tischnera funkcja psychopomposa może być spełniana na dwa sposoby. Pierwszym z nich jest rola, jaką odegrał Jezus dla całej ludzkości. Dzięki Jego ofierze budzi się nadzieja dla człowieka, że śmierć nie jest tragicznym końcem egzystencji, a tylko końcem pewnego etapu na drodze do Boga. Jezus Chrystus oddziela absurdalność śmierci od samej śmierci i ukazuje, iż tylko przez nią człowiek może dostąpić przyszłego życia w prawdzie. Dzięki śmierci bowiem jego życie nabiera sensu.

Drugim sposobem, przez który przejawia się funkcja przewodnika dusz, jest towarzyszenie w procesie umierania. Obecnie człowiek umiera sam, w szpitalnym łóżku, z dala od domu i rodziny. Jego śmierć jest nierzadko odczłowieczona i pozbawiona godności⁵⁹⁴. Im bardziej człowiek czuje się samotny w obliczu zbliżającej się śmierci, tym bardziej szuka kontaktu z drugą osobą. Niezbędny wydaje się więc ktoś, kto ulży w cierpieniu, potowarzyszy w samotności, nada sens tym trudnym wydarzeniom.

Tę funkcję pełni drugi człowiek. Lekarz, pielęgniarka, inny pacjent, ktoś z rodziny, grona przyjaciół albo ktoś z pozoru zupełnie obcy ma niebagatelne zadanie do wykonania. To właśnie on będzie psychopomposem. To właśnie on sprawi, że ostatnie chwile życia człowieka będą niezbywalną wartością pozbawioną lęku. To on, trzymając za rękę, przeprowadzi umierającego „na drugi brzeg”. To on będzie dawał świadectwo szacunku wobec śmierci jako wieńczącej życie ludzkie. To on pozwoli się z nią pogodzić.

Współczesna myśl filozoficzna ma przed sobą trudne zadanie. Gromadząc dotychczasową wiedzę, musi spojrzeć na nią nierzadko krytycznym okiem i zaproponować w zamian coś nowego – rozwiązanie, które będzie zgodne z duchem

⁵⁹³ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 352 i 368.

⁵⁹⁴ Absurd biurokratyzacji i izolacji śmierci przedstawiają dwa obejrzone przez Tischnera dzieła polskiej kinematografii: *Prześwetlenie* i *Refren*, autorstwa Krzysztofa Kieślowskiego.

czasów i ludzkimi potrzebami. Tak jest i w przypadku rozważań nad umieraniem, śmiercią i żałobą.

Po wielkim kryzysie śmierci u początków XX wieku społeczeństwo zachodnie wyparło ją ze sfery publicznej, ale także osobistej. Odseparowano ją od życia i zamknięto w specjalnie do tego przeznaczonych miejscach. Z czasem jednak ludzie zorientowali się, że brak tak ważnego elementu skutkuje jego wynaturzeniem. Stracili sens życia, gdyż brakowało w nim celu. Zaczęli uświadamiać sobie potrzebę przywrócenia śmierci właściwego miejsca w ludzkiej egzystencji. Zdawali sobie sprawę z tego, iż „powrót śmierci” będzie pociągał za sobą jej zredefiniowanie, a wraz z tym takich kategorii, jak zjawisko umierania, żałoba czy też towarzyszenie.

Zastosowane w tym rozdziale spojrzenie hermeneutyczne pozwala odnaleźć utracony sens śmierci i podjąć próbę jej nowej kategoryzacji. Na potrzeby niniejszej pracy zostały wybrane dwie dyscypliny zajmujące się tym tematem, psychologia i filozofia, które czy to w terapii i odpowiednim podejściu do pacjenta, czy w sposobie ujmowania śmierci i umierania, przez dar wiary, nadziei i miłości, a także zjawisko towarzyszenia, przywracają równowagę w życiu człowieka.

W niniejszym rozdziale śmierć była opisywana głównie w kontekście przejścia, jak również samotności i dialogu. W nurcie reprezentowanym zarówno przez Kübler-Ross, jak i Kępińskiego była traktowana jako przynależące do życia przejście na drugą stronę egzystencji. Była możliwością. To w niej realizowało się w pełni życie człowieka. Przez nieśmiertelność natomiast rozumieli oni przedłużenie ziemskiego życia w formie potomstwa czy też dzieł, które będą o nas świadczyć.

Koncepcje Weil i Tischnera także mówią o śmierci jako o pewnym stanie przejściowym. Nazywają oni śmierć bramą do wieczności. Opisują ją w kategoriach radykalnej ofiary. Weil, chociaż widziała potrzebę towarzyszenia innym w trudnych chwilach, sama dążyła do odejścia w samotności. Pragnęła osiągnąć prawdę za wszelką cenę. Według niej zadaniem życia jest unicestwić to, co słabe, i powrócić do tego, co boskie. Tischner z kolei widzi śmierć jako zjawisko dialogiczne, w którym zarówno śmierć, jak i zbawienie przychodzi z „dołu”, od drugiego człowieka. Być dla drugiego, ofiarować się za niego to podjąć odpowiedzialność. W relacji tej nie obowiązują wzajemność, a najlepszą jej ilustracją jest osoba Jezusa Chrystusa.

Gdzie w czasach współczesnych jest miejsce dla psychopomposa? Termin ten nie jest używany wprost ani w naukach psychologicznych, ani w filozofii. Jednakże niektóre

postulaty czy postawy opisywane przez te dziedziny dają się interpretować przez pryzmat toposu przewodnika dusz.

W psychologii, medycynie paliatywnej czy psychiatrii psychopomposem jest z jednej strony terapeuta lub ktoś bliski, a z drugiej sam umierający mający intuicję śmierci. W pierwszym przypadku to człowiek, który wie, jak pomóc umierającemu, towarzysząc mu w drodze do śmierci, przez wsparcie psychologiczne, terapię lub farmakologię, gdy ta jest niezbędna. W drugim przypadku sam umierający jest psychopomposem i w bardzo dojrzały sposób zmagając się z wyzwaniem, jakim jest przygotowanie do własnej śmierci, dając świadectwo swoim bliskim i personelowi szpitala czy hospicjum.

W filozofii cechy psychopomposa wykazuje już sama metoda hermeneutyczna, nastawiona na odnalezienie sensu i chcąc go przywrócić tym, którzy go utracili. Filozofia chce uświadomić ludziom, iż śmierć jest najistotniejszą kwestią w życiu. Ten, kto dostrzega tę prawdę, żyje spokojnie i jest pogodzony z koniecznością odejścia. Topos psychopomposa przejawia się w takich zagadnieniach podejmowanych przez filozofów, jak miłość, wiara i nadzieja, odpowiedzialność za drugiego, towarzyszenie czy dialog.

U Weila śladów psychopomposa można szukać tam, gdzie zagrożona jest ludzka godność, zdrowie lub życie. Psychopompos stara się w takich sytuacjach okazać szacunek dla człowieka i jego słabości. Jego główną postawą jest bezwarunkowa miłość do drugiego i pomoc w poszukiwaniu prawdy.

W filozofii Tischnera motyw psychopomposa przewijał się od najwcześniejszych prac – od *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, przez *Filozofię dramatu*, aż do *Sporu o istnienie człowieka czy Dróg i bezdroży miłosierdzia*. Przejawia się on głównie w zagadnieniu towarzyszenia ku śmierci i odpowiedzialności za drugiego człowieka. Rolę przewodnika u Tischnera pełni również Jezus Chrystus, który przez swoją śmierć i zmartwychwstanie każdemu człowiekowi przygotował drogę do zbawienia. Od tego momentu każdy człowiek jest powołany do nieśmiertelności.

Podsumowując, należy raz jeszcze na kartach tej pracy stwierdzić, iż figura psychopomposa jest ponadczasowym rdzeniem antropologii. Zmieniając za każdym razem swe znaczenie, odsyła do tajemnicy śmierci i prowokuje do odkrywania jej sensu. W czasach współczesnych zadaniem psychopomposa jest nauka umierania i życia w horyzoncie śmierci, co dokonuje się głównie w rozmowie, której głównym założeniem jest miłość do drugiego człowieka.

Zakończenie

Przykładem, który z jednej strony był inspiracją do napisania tej pracy, a z drugiej strony egzemplifikacją jej głównych założeń, jest postać ks. Jana Kaczkowskiego⁵⁹⁵. Był on kapłanem Kościoła katolickiego, założycielem i kierownikiem puckiego Hospicjum św. Ojca Pio. Wartość najwyższą dla Kaczkowskiego, w jego życiu i działaniach, stanowił Bóg i drugi człowiek. Chorując na nieuleczalny nowotwór mózgu, starał się do końca życia ukazywać wartość umierania i, jakże ważnego, towarzyszenia w nim.

Ks. Jan Kaczkowski chciał być dla ludzi nawet za cenę długości swojego życia. Nie odpoczywał. Każdą chwilę spędzał na pomocy drugiemu. To było sednem jego życia i umierania. Żył niezwykle intensywnie, jakby przeczuwał, że nie zostało mu zbyt wiele czasu. Pragnął wskazywać ludziom to, co najistotniejsze w życiu – miłość i bliskość Pana Boga i drugiego człowieka, także w momencie śmierci.

Studiował teologię i filozofię w ramach nauki w Seminarium Duchownym w Gdańsku. Formację kontynuował podczas studiów doktoranckich z zakresu teologii moralnej i w trakcie studiów z bioetyki na UPJPII. Tytuł doktora otrzymał na podstawie obrony pracy *Godność osób umierających i terapia osób w stanie terminalnym*. W każdej z tych dziedzin wybrał autorytety, z których myśli i postaw czerpał inspirację i do których odwoływał się w swoich wykładach, książkach czy wywiadach. W teologii przykładem był dla niego Joseph Ratzinger. W sprawach wiary praktycznej – ks. Jerzy Popiełuszko. Natomiast w dziedzinie filozofii byli to Viktor E. Frankl i ks. Józef Tischner. O tym ostatnim pisał: „Autorytetem był dla mnie ksiądz Józef Tischner ze swoją filozofią dialogu, myśleniem według wartości, a potem, pod koniec życia, z myśleniem według miłości”⁵⁹⁶.

Niezwykle istotne jest to, że poglądy ks. Jana Kaczkowskiego znajdowały odzwierciedlenie w jego czynach. Charakteryzowała go postawa otwartości i tolerancyjności względem drugiego. Czy prosty, czy wykształcony, biedny czy bogaty, żyjący według przykazań czy błędzący – każdy człowiek był dla niego tak samo ważny. Mówił o tym:

⁵⁹⁵ Wszelkie informacje można znaleźć w biografii napisanej przez Przemysława Wilczyńskiego. Zob. P. Wilczyński, *Jan Kaczkowski. Życie pod prąd*, Kraków 2018.

⁵⁹⁶ J. Kaczkowski, P. Żyłka, *Życie na pełnej petardzie, czyli wiara, polędwica i miłość*, Kraków 2015, s. 158.

Moje podejście do życia wywodzi się z chrześcijańskiego personalizmu, który wyraża się w przekonaniu, że żadną osobą nie wolno posłużyć się przedmiotowo. Każda osoba – przez sam fakt bycia osobą, nieważne: przed narodzeniem, śmiertelnie chora czy w stanie agonii – jest podmiotem naszych działań, a nie przedmiotem.

Wolę niewierzącego personalistę, który w drugim widzi drugiego przez duże D, niż pseudowierzącego utylitarystę, który drugiego wykorzystuje do swoich partykularnych celów⁵⁹⁷.

Ks. Jan miał czas dla każdego. Tym, co pozwalało mu angażować się w troski drugiego, była jego niespotykana wiara w człowieczeństwo i nadzieja na to, że z każdej, nawet najtrudniejszej sytuacji można znaleźć wyjście. W różnych momentach życia w myśleniu ks. Kaczkowskiego widać było wpływy poglądów Frankla. W kwestii miłości trafne odniesienie stanowią słowa: „miłość jest najwyższym i najszlachetniejszym celem, do jakiego może dążyć człowiek. (...) droga do zbawienia człowieka wiedzie poprzez miłość i sama jest miłością”⁵⁹⁸.

Ks. Jan Kaczkowski codziennie dawał ludziom nadzieję i starał się ukazywać siłę miłości i wiary. Powtarzał, iż „bliskość z innymi ludźmi jest tym, co nas chroni, a poczucie, że jesteśmy kochani, dodaje nam sił”⁵⁹⁹. Na końcu czasów „wiara się skończy, bo będzie wiedzą, nadzieja się wypełni, bo będzie rzeczywistością, a miłość zostanie po prostu”⁶⁰⁰.

Bóg według ks. Kaczkowskiego jest Bogiem miłosiernym. Nie musi, ale chce być w relacji do człowieka. Wydarzenie spotkania Boga z człowiekiem ma więc charakter dwukierunkowy. Ta najważniejsza z relacji, Bóg–człowiek, ale także te ziemskie relacje, pomiędzy ludźmi, wymagają od nas, abyśmy je pielęgowali. Bliskość i więzi są w życiu niesamowicie ważne. Towarzystwo drugiemu człowiekowi jest istotne w wielu ważnych dla niego momentach, ale jego wartość jest nie do przecenienia w chwili śmierci. Tym, którzy są otoczeni miłością, troską i zrozumieniem, łatwiej się odchodzi. „Miłosierdzie” to słowo, które duchowny wypowiedział na łożu śmierci. Głęboko w nie wierzył⁶⁰¹.

⁵⁹⁷ Tamże, s. 100–101.

⁵⁹⁸ V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu. Głos nadziei z otchłani Holokaustu*, Warszawa 2019, s. 69.

⁵⁹⁹ J. Kaczkowski, J. Podsadecka, *Dasz radę. Ostatnia rozmowa*, Kraków 2016, s. 14.

⁶⁰⁰ J. Kaczkowski, *Mam pewność istnienia tamtego świata. Najważniejsze myśli księdza Jana*, Warszawa 2018, s. 142.

⁶⁰¹ Podczas Światowych Dni Młodzieży w 2016 roku był ich ambasadorem. Tematem przewodnim tych dni było właśnie miłosierdzie.

Ks. Kaczkowski „podobnie jak ks. Tischner był zdania, że dopełnia nas inny. A zatem że człowiek staje się sobą w dialogu”⁶⁰². Wspólne doświadczenia zbliżają do siebie ludzi. Często podkreślał, iż w relacjach z drugim człowiekiem trzeba być starannym i czułym. Idąc tropem myślenia chrześcijańskiego, spotkania nie można traktować niestarannie, niedbale czy pośpiesznie, gdyż w drugim człowieku objawia się sam Bóg. Co więcej, ks. Jan był przekonany, iż „każdy dzień, który przeżywamy, każde nasze spotkanie z drugim człowiekiem może być ostatnie i dlatego my powinniśmy być na wszystko niezwykle uważni”⁶⁰³.

Nawiązując do omawianej w pracy funkcji psychopomposy, należy stwierdzić, iż pełnił on to zadanie i jako umierający dla swoich bliskich i przyjaciół, i jako towarzyszący dla tych, którzy odchodzą. Ks. Jan Kaczkowski umierał wśród najbliższych mu osób, otoczony miłością rodziny i przyjaciół. Był przygotowany do tego ostatniego egzaminu z życia. W jednym z wywiadów Hanna Lis przyznała, iż „inteligentnie i z humorem uczył nas, jak rozmawiać o rzeczach ostatecznych. Własną postawą dawał przykład, jak pięknie i godnie walczyć z chorobą. I w końcu – jak umrzeć”⁶⁰⁴. Przez swoje książki, prowadzone wykłady, głoszone rekolekcje przygotowywał wszystkich na swoje odejście. Oswajał z ideą hospicjum i z chorobą, zwłaszcza nowotworową. Ale był także przykładem człowieka, który potrafił przezwyciężyć bariery fizyczne, aby ciężką pracą i determinacją osiągnąć to, na czym mu najbardziej zależało.

Ks. Kaczkowski założył hospicjum, w którym dawał ludziom możliwość godnego odejścia. Uczył, jak pojednać się z bliskimi, jak dopilnować tego, co niezłatwione, i jak czerpać z tych ostatnich chwil. Zawsze gotowy do przeprowadzenia na drugi brzeg, starał się być przy umieraniu swoich pacjentów. „Wiesz, ja ich zaprowadzam za rękę do kłamki. A co się dzieje dalej?” – pytał⁶⁰⁵. To wie jedynie sam zmarły. Moment agonii uważał za wyjątkowy. Gdy umiera mieszkaniec założonego przez niego hospicjum, personel zapala w holu świecę, aby każdy, kto przechodzi, wiedział, że dzieje się coś ważnego.

W jego działalności jako psychopomposy należy wyróżnić także rozmowę, którą posługiwał się jako narzędziem odnajdywania sensu, czyli tego, co ma znaczenie dla danej jednostki w konkretnym czasie. Zależało mu na edukacji lekarzy i personelu medycznego w kontekście kontaktu z cierpiącym i towarzyszenia w umieraniu.

⁶⁰² J. Podsadecka, ks. J. Kaczkowski, *Sztuka czułości. O tym, co najważniejsze*, Kraków 2017, s. 11.

⁶⁰³ I. Bartosz, K. Kobro-Okolowicz, *Ks. Kaczkowski w opowieściach rodziny i przyjaciół. Czekam na Was, ale się nie spieszcie*, Warszawa 2017, s. 161.

⁶⁰⁴ Tamże, s. 199.

⁶⁰⁵ Tamże, s. 105.

Pracując w szpitalu i domu pomocy społecznej, ks. Kaczkowski był świadkiem tego, w jak niestosowny sposób bywa traktowany pacjent i jego bliscy w sytuacjach granicznych. Sam doświadczył tego wielokrotnie. Ale szczególnie dotkliwym wydarzeniem był moment diagnozy z 1 czerwca 2012 roku. O tym, że ma glejaka IV stopnia, dowiedział się na szpitalnym korytarzu, w przelocie. Był to dla niego podwójnie trudny moment. Po pierwsze dlatego, że właśnie dowiedział się o śmiertelnej chorobie, która w tej postaci nie daje możliwości wyleczenia, a po drugie, sposób, w jaki zostało mu to zakomunikowane, uwłaczał ludzkiej godności. Suche informacje, rzucone w zasadzie w locie. Brak możliwości refleksji nad diagnozą, konsultacji czy rozmowy. Doświadczenia te stały się bodźcem do stworzenia Areopagów Etycznych. Te coroczne spotkania lekarzy i studentów medycyny z autorytetami w wielu dziedzinach społecznych, którzy na co dzień towarzyszą ludziom w przeżywaniu trudnych sytuacji, dają możliwość wzbogacenia wiedzy i doświadczenia w nowe sposoby komunikacji z drugim człowiekiem znajdującym się w sytuacji granicznej.

Rozmowa – to było jego narzędzie w przygotowywaniu pacjentów do usłyszenia lub uświadomienia sobie diagnozy czy też bliskości śmierci. Najpierw długo rozmawiał z tymi osobami, badał grunt. Kiedy widział, że są gotowi na przyjęcie takiej wiadomości, przechodził do tej trudniejszej części. „W świecie rozmowy właśnie – czasem dramatycznej, decydującej, jedynej takiej w życiu, innym razem prozaicznej – tkwi głęboko, od samego początku kapłaństwa. Chce się sztuki tej rozmowy uczyć”⁶⁰⁶ – zauważa Przemysław Wilczyński. W tym celu zgłasza się do prof. Krystyny de Walden-Gałuszko, która prowadzi zajęcia z tej tematyki. I tak zaczyna się ich współpraca. Ks. Jan uczestniczy w organizowanych przez nią szkoleniach. Później ona bierze udział w jego Areopagach.

Według Jana Kaczkowskiego, podobnie jak Józefa Tischnera, cierpienie nie uszlachetnia, ale uwrażliwia na zmartwienia i problemy innych.

Dostałem ostatnio książkę o ks. Józefie Tischnerze *Świat według miłości*. Ks. Tischner, gdy przyszło mu zderzyć się z własną chorobą, wiele rzeczy przewartościował. Dochodząc do kresu życia, powiedział, że cierpienie nie uszlachetnia i nie zbawia – zbawia tylko Bóg. Piorunujące wrażenie zrobiły na mnie jego słowa o tym, że ważne jest nawet nie to, jak człowiek przeżywa cierpienie, jak zмага się z chorobą, ale ważne jest, z kim to robi.

⁶⁰⁶ P. Wilczyński, *Jan Kaczkowski, Życie pod prąd*, dz. cyt., s. 202.

Ks. Tischner akcentuje znaczenie obecności Boga, a zwłaszcza znaczenie Jego miłosierdzia. I mnie ta myśl niezwykle wzrusza. Dlaczego? Bo to oznacza, że w tę śmierć – oby odległą – nie będę musiał wchodzić sam⁶⁰⁷.

W wielu wywiadach, a także swoich książkach, ks. Kaczkowski powtarzał, iż cierpienie daje szansę na zmianę swojego życia, podejścia do drugiego człowieka, otwarcia się na jego potrzeby. Do tego potrzebna jest zdolność współ-czucia czy też współ-odczuwania. On tę umiejętność posiadał.

„Towarzystwo człowiekowi w umieraniu to jedno z moich najważniejszych zadań w hospicjum i w ogóle w moim kapłaństwie. Śmierć jest momentem, w którym umierający staje się wyjątkowo kruchy i bezbronny. Jest jak noworodek, który przychodzi na świat. Przypominam więc trochę położną, pomagającą w tych szczególnych, powtórnych narodzinach”⁶⁰⁸. Jak dobrze towarzyszyć? Przede wszystkim nie ukrywać stanu zdrowia chorego przed nim samym. Szczera rozmowa i wyjaśnienie wszystkiego, jeśli to możliwe, twarzą w twarz, czułość i bliskość to klucz do prawdziwego towarzyszenia w chwili śmierci. Ks. Kaczkowski podkreślał również wartość modlitwy i sakramentów.

„Ksiądz Jan mówił o sobie, że jest coachem dobrej śmierci, ale był także coachem dobrego życia. Przeprowadzał ludzi na »tamtą stronę«, jednak inspirował ich również do życia z pasją tutaj”⁶⁰⁹. Trenował innych w umieraniu. W nawiązaniu do średniowiecznej *ars moriendi*, można stwierdzić, iż przygotowywał do dobrej śmierci.

Czym jest dobra śmierć? Ks. Kaczkowski uważa, że jest to „odejście w zgodzie z samym sobą, z Panem Bogiem i z ludźmi, a także ze światem, który się opuszcza. Ponadto jeszcze to wydaje mi się ważne – z tak ustawionymi lekami przeciwbólowymi, że nas nie boli”⁶¹⁰. Żyć aż do końca – to sformułowanie świadczy o tym, że nawet okres śmiertelnej choroby jest życiem i jakość tego życia powinna być jak najwyższa, bo ono przecież nadal ma sens. Parafrazując więc średniowieczny termin, należy stwierdzić, iż filozofia ks. Jana jest *ars vivendi* człowieka zbliżającego się do śmierci.

Jego wypowiedzi, teorie zawsze miały pokrycie w rzeczywistości, w jego czynach. Swoją ciężką chorobą i cierpieniem niejako uwiarygodnił swoje poglądy na

⁶⁰⁷ J. Kaczkowski, *Ekskluzywny żebrak, czyli ks. Jan Kaczkowski o tym, co najważniejsze*, Siedlce 2018, s. 43.

⁶⁰⁸ K. Jabłońska, ks. J. Kaczkowski, *Żyć aż do końca. Instrukcja obsługi choroby*, Warszawa 2017, s. 226.

⁶⁰⁹ *Dekalog księdza Jana Kaczkowskiego. Rozmawiała Katarzyna Szkarpetowska*, Kraków 2017, s. 13.

⁶¹⁰ J. Kaczkowski, J. Podsadecka, *Dasz radę. Ostatnia rozmowa*, dz. cyt., s. 165.

temat chorowania i umierania. Dał im świadectwo. „Jan uczył, jak odnaleźć się w przestrzeni osoby chorej, czasem nieuleczalnie, a gdy zachorował, tym, jak w tej rzeczywistości się odnalazł, uwiarygadniał to, o czym mówił wcześniej. W społecznym odbiorze stał się kimś do bólu autentycznym”⁶¹¹.

Uświadomienie sobie swojej śmiertelności w obliczu choroby staje się początkiem nowej drogi. Żałoba angażuje obydwie strony relacji, gdyż umieranie jest procesem, w którym uczestniczy zarówno umierający, jak i towarzyszące mu otoczenie.

Jedno z wydarzeń egzystencjalnych konstytuujących człowieka stanowi śmierć. Jest ona ciągle obecnym, cichym cieniem, który stąpa za nim krok w krok. Śmierć, na co dzień niewidoczna dla konkretnego człowieka, boleśnie natomiast zauważalna dla jego bliskich, niesie ze sobą wiele pytań i budzi liczne obawy.

Określenie śmierci jako tajemnicy wydaje się trafne z kilku powodów. Po pierwsze, jest ona czymś niejednoznacznym. W przeciwieństwie do problemu, z którym człowiek się zmagają i w końcu znajduje rozwiązanie, na nią nie ma konkretnej odpowiedzi. Po drugie, jest tajemnicą, gdyż niezwykle trudno o niej mówić, szczególnie w pierwszej osobie. Jest tajemnicą, gdyż jedyne informacje, jakie o niej posiadamy, pochodzą z obserwacji śmierci cudzej i z narosłej wokół niej otoczki wyobrażeń, przesądów i wierzeń⁶¹². Ostatecznie jest tajemnicą, ponieważ tak naprawdę brakuje nam źródłowego doświadczenia śmierci⁶¹³.

Wymykająca się dyskursom naukowym, nie do końca określona, śmierć budzi wiele pytań, które wymagają odpowiedzi. Dziedziną, która podejmuje wysiłek takich badań, jest tanatologia. „Tanatologia zrodziła się nie tylko z reakcji intelektu, lecz

⁶¹¹ J. Podsadecka, ks. J. Kaczkowski, *Sztuka czułości. O tym, co najważniejsze*, dz. cyt., s. 7.

⁶¹² „Istotne jest to, by oddzielić sam fakt śmierci od wyobrażeń z nią związanych, całej sekwencji obrazów i słów, które zwykliśmy przywoływać, myśląc o umieraniu. Staje się ona wówczas czymś nie do końca jasnym, niedopowiedzianym, niedookreślonym. Skrywa się pośród czegoś, co nią samą nie jest” (M. Pawliszyn, *Obecność nieobecności. Przyczynek do opisu doświadczenia śmierci*, dz. cyt., s. 11).

⁶¹³ „Bezpośrednie (...) źródłowe poznanie śmierci jest absolutnie niekomunikowalne. Po zgonie zapada nad człowiekiem głucho milczenie. Umarli milczą o samej śmierci i o swym życiu po śmierci” (A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*, Bydgoszcz 2009, s. 62).

również z odruchu serca”⁶¹⁴, z wewnętrznej potrzeby podjęcia refleksji nad tym egzystencjalnym wydarzeniem, jakim jest śmierć. Śmierć bowiem rozpatrywać należy w kontekście rozciągniętej w czasie triady, a mianowicie: umierania, śmierci i żałoby.

Tanatologia to nie tylko refleksja intelektualna, ale również namysł nad aspektem praktycznym etapu umierania. „Publikacje tanatologiczne mają przecież prócz teoretycznych celów jeden praktyczny: nauczyć ludzi sztuki dobrego umierania”⁶¹⁵. Stąd ich wielość i różnorodność, gdyż musiały i nadal muszą trafiać do umysłów wielu różnych ludzi i społeczności.

Obok rozmaitych dziedzin tanatologii, także filozofia pyta o śmierć. Niezwykle istotny problem tej dyscypliny to powracające pytanie: czy koncepcja życia warunkuje podejście do śmierci, czy podejście do śmierci warunkuje teorię życia? Wydaje się, iż odpowiedź na ten egzystencjalny problem sięgający istoty człowieczeństwa daje filozofia praktyczna. Przychylając się do słów Scherera, należy stwierdzić:

Nasze pojmowanie śmierci określa nasze życie w samych jego podstawach. A jej rozumienie zawarte jest w naszej odpowiedzi na pytania, czym ona jest i czego w związku z nią możemy oczekiwać. Wynika stąd jednocześnie, że pytanie o śmierć, mimo iż zawiera podstawowe problemy teoretyczne, jest w pierwszym rzędzie i w ostatecznym rozrachunku pytaniem filozofii praktycznej, a więc tego myślenia, które dotyczy całego procesu życiowego człowieka, przesłanek jego działania oraz orientacyjnych wytycznych dla jego rozumienia i samorealizacji. Filozofia, która pomija pytanie o śmierć, nie może już pretendować do miana filozofii praktycznej i jest w negatywnym tego słowa znaczeniu „abstrakcyjna”, ponieważ nie zajmuje się tematem współokreślającym całą praktykę życiową, bez względu na to, czy człowiek chce się do tego przyznać, czy nie⁶¹⁶.

Każda więc wiedza postrzegająca tematykę śmierci w kontekście bytu ludzkiego ma charakter praktyczny. Zanim jednak wiedza ta przekształci się w konkretne działania, jej podstawa musi być teoretyczna, zasadzając się na poznaniu danej rzeczywistości. Epistemologia śmierci styka się z poważną przeszkodą, bo choć fakt istnienia śmierci jest niepodważalny, to możliwość wyczerpującego poznania jej wydaje się mało prawdopodobna. „Śmierć nie chce być zrozumiana. To, co w niej rozumiałe, to tylko część śmierci, lżejsza, należąca do życia, niemal przezroczysta”⁶¹⁷. Tym wszak, co

⁶¹⁴ S. Cichowicz, *Śmierć: gwałt na idei lub reakcja życia*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, dz. cyt., s. 6.

⁶¹⁵ Tamże, s. 20.

⁶¹⁶ G. Scherer, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, dz. cyt., s. 8.

⁶¹⁷ A. Zagajewski, *Mały Larousse*, „Zeszyty Literackie” 1985, nr 12, s. 38.

najbardziej nurtuje każdego człowieka, jest jej drugie oblicze – mroczne, nieznane i niejednego napawające lękiem. Z gruntu problematyczne wydają się więc próby wytłumaczenia czy też zrozumienia fenomenu śmierci w jego całkowitym oglądzie.

Trudność to słowo, które wydaje się trafnie opisywać liczne próby podejścia do zrozumienia śmierci przez człowieka. Śmierć bowiem to zjawisko w równej mierze pozornie znane, jak i niedające się poznać. Z jednej strony znane, gdyż nikt nie zaprzeczy, że każdego dnia w wielu zakątkach świata umierają ludzie, a my jesteśmy tego świadkami. Z drugiej strony, pomimo swej wszechobecności i nierzadko banalności, jest to jedna wielka niewiadoma. Każde doświadczenie śmierci kończy się wraz z jej przyjściem, nie dając szansy na głębsze poznanie tego, co znajduje się poza jej granicami. Jak pisze Elisabeth Ströker: „moja własna śmierć nigdy nie może się stać moim doświadczeniem. O takim doświadczeniu mógłby mówić ten tylko, kto już umarł, a mimo to żyje. Tylko on wiedziałby, czym jest śmierć i umieranie”⁶¹⁸.

W dziejach myśli można wyróżnić dwa sposoby mówienia o śmierci. Pierwszy to powstrzymanie się od bezpośrednich wypowiedzi na jej temat – tabuizacja⁶¹⁹, drugi to próba jej „przekrzykiwania”, epatowania nią i związanymi z nią wydarzeniami. Pierwszy prowadzi w konsekwencji do odmawiania śmierci jej znaczenia, drugi skutkuje jej wynaturzeniem⁶²⁰. Stając w obliczu tej dychotomii, należy zadać sobie pytanie: czy możliwe jest wypracowanie takiego rozwiązania, które godziłoby te dwa stanowiska? Postawą proponowaną na kartach niniejszej rozprawy była otwartość i dyspozycyjność do rozmowy na temat śmierci i umierania. Propozycja wypowiedzi, wychodząca od wielowymiarowej refleksji nad człowiekiem i tym trudnym doświadczeniem, które go spotyka. Takie podejście miało na celu choć w niewielkim stopniu zarysować kontury tego, czym śmierć jest dla człowieka.

⁶¹⁸ Por. E. Schöerer, *Der Tod im Denken Schelers*, w: *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, red. P. Good, Bern–München 1975, cyt. za: G. Scherer, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, dz. cyt., s. 43.

⁶¹⁹ Tabuizacja śmierci jako usunięcie tematyki umierania i śmierci z języka, obyczajowości oraz debaty prywatnej i publicznej. Zob. J. Kwaśniewski, *Tabu śmierci. Dlaczego powstało, dlaczego gaśnie*, w: *Filozofia śmierci*, M. Wójtowicz, W. Kania, Katowice 2007, s. 326–341; Z. Rudnicki, *Tanatotabu w kulturze apologii przyjemności. Problemy współczesnej tanatologii: medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. A. Furdal, t. XVI, Wrocław 2012, s. 129–134.

⁶²⁰ Pornografia śmierci – termin stworzony w 1955 roku przez Geoffreya Gorera, w nawiązaniu do pornografii seksualnej. Zob. J. Kolbuszewski, *Kryzys, pornografia i renesans śmierci*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. I, Wrocław 1997, s. 7–16; tenże, *Prasowe aspekty pornografii śmierci*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. XIII, Wrocław 2009, s. 41–49; I. Ziemiński, *Skandal śmierci*, „Analiza i Egzystencja” 2006, nr 3, s. 217–223.

A jest częścią jego życia i to być może najważniejszą, gdyż podsumowującą wszystkie dokonania i osiągnięcia, kończącą zmagania z własnymi słabościami, stanowiącą zwieńczenie tak doniosłego przedsięwzięcia, jakim jest życie. Stanowi przedmiot jego lęków i niepokojów przed nieznanym, ale jest również powodem do tworzenia lub zacieśniania istniejących więzi z bliskimi.

W pracy posługiwałam się triadą: umieranie, śmierć i żałoba. Robert Roczeń proponuje inną: umieranie, śmierć, bycie umarłym⁶²¹. Ostatni człon wskazuje na inny rodzaj egzystencji. Człowiek dalej jest, ale jest już umarły. Nie ma go tu w takiej postaci, w jakiej był dotychczas. Pozostaje jednak w sercach, wspomnieniach bliskich i dziełach, których dokonał podczas życia.

Podjmując próbę podsumowania głównych problemów zawartych w niniejszej pracy, należy przypomnieć, iż składa się ona z trzech rozdziałów, które dają potrójne spojrzenie na zjawisko śmierci, umierania i żałoby oraz związaną z nimi rolę psychopomposa. Pierwszy, wychodząc ze stanowiska antropologicznego, podkreśla, iż to człowiek jest początkiem i końcem mówienia o śmierci. Drugi opisuje dzieje figury psychopomposa, a także kształtowania się idei śmierci i nieśmiertelności na przykładzie myśli w starożytnej Grecji i chrześcijaństwie. Trzeci przenosi czytelnika do czasów współczesnych, które po okresie nieobecności tematu śmierci starają się przywrócić jej doniosłość i zdefiniować na nowo rolę psychopomposa.

Podobnie jak opisywana tutaj śmierć ma wiele oblicz, tak psychopompos przybiera na kartach niniejszej pracy wiele twarzy i pełni wiele dobrze określonych i niezwykle istotnych funkcji, skoncentrowanych wokół osoby będącej blisko śmierci.

Przypomnijmy jeszcze raz, iż w spuściźnie starożytnej Grecji rolę psychopomposa jest odprowadzanie zmarłego do bram Hadesu, a tym samym łagodzenie niepokoju o losy duszy po śmierci ciała. Oprócz tej głównej roli zajmuje się także pielęgnowaniem pamięci o przodkach przez ustanawianie świąt ku ich czci i dopilnowywaniem pochówków. Jego trop odnaleźć można także w greckim teatrze, gdzie pod postacią chóru z tragedii greckiej towarzyszy głównym bohaterom w różnych tragicznych sytuacjach. Pilnuje harmonii świata. Prowadząc przez inicjacje misteryjne, wskazuje na pokrewieństwo ze światem bogów, przeprowadza przez śmierć niczym bramę do nowego sposobu egzystencji. Podsumowując, psychopompos łączy życie ze śmiercią i śmierć z nieśmiertelnością. W filozofii greckiej wciela się w nauczyciela, który

⁶²¹ R. Roczeń, *Na pograniczu życia*, Warszawa 2007, s. 20.

dając odpowiednie narzędzia, doprowadza swego ucznia do odkrycia prawdy o życiu i śmierci.

Po okresie starotestamentowym, w którym figura psychopomposa jako indywidualnego towarzysza w horyzoncie śmierci zanika, pojawia się ona na nowo wraz z chrześcijaństwem i wiarą w nieśmiertelność duszy ludzkiej. Śmierć jest tutaj rozumiana jako kres doczesnej egzystencji i brama do nowego, doskonalszego życia. Jest uwolnieniem od ziemskich trosk i cierpienia. W tym okresie rolę psychopomposa można przypisać męczennikom, aniołom, a w pewnym sensie także samemu Jezusowi Chrystusowi. Niewątpliwie ważna w tym okresie jest świadomość życia we wspólnocie, która będzie towarzyszyła swą modlitwą w momencie śmierci, a także po niej. Cechą psychopomposa jest tu odpowiedzialność i dbałość o dobrą śmierć umierającego i sprawiedliwe losy jego duszy po śmierci ciała.

W czasach współczesnych rola psychopomposa koncentruje się na etapie poprzedzającym śmierć człowieka. Można powiedzieć, iż skupia się on na samym umieraniu człowieka i żałobie jego bliskich. Jego rola przenosi się w obszar takich dziedzin nauki, jak filozofia, psychologia czy medycyna paliatywna. Charakteryzuje go miłość do drugiego człowieka, tolerancja, zdolność do poświęceń, wrażliwość na cierpienie innych, spokój i rozwaga w kontaktach z innymi, a także umiejętność rozmowy i trwania przy potrzebującym.

W tym miejscu jeszcze raz należy podkreślić, iż koncepcja psychopomposa wyrasta z konkretnej antropologii i jest uwarunkowana jej głównymi założeniami. Tak jak zmieniają się teorie antropologiczne, tak ewolucji ulega także znaczenie podstawowych cech psychopomposa. Można jednak znaleźć wspólny rdzeń, dzięki któremu możliwe jest zauważenie „przewodnika dusz” wśród tłumu innych archetypów. Jest to zdolność do towarzyszenia umierającemu.

Wśród wielu podjętych w niniejszej pracy problemów, będących jednocześnie szczegółowym opisem sposobów, w jaki psychopompos towarzyszy umierającemu, kilka zasługuje szczególnie na przypomnienie i komentarz.

Pierwsze z tych zagadnień mówi o tym, iż śmierć może być rozumiana na dwa sposoby: jako kres ludzkiego życia lub jako początek nowej egzystencji. Nie jest to alternatywa rozłączna, bowiem kres jest tu bardzo często rozumiany jako warunek owej dalszej, odmiennej egzystencji. Niezależnie od ostatecznej odpowiedzi na tak sformułowany problem istoty śmierci, ważną funkcję do spełnienia ma tu psychopompos. Mianowicie koncentruje się on na dopilnowaniu, aby umierający zdał sobie sprawę ze

swojego stanu i jego konsekwencji, aby pozamykał możliwie jak najwięcej spraw doczesnych i przygotował się na godne przeżycie śmierci. Psychopompos może także iść o krok dalej, wskazując możliwość odmiennej egzystencji po śmierci.

Druga kwestia dotyczy koncepcji umierania jako przejścia. Okres ten, w pracy nazywany także czasem żałoby, jest powszechnym zjawiskiem, reakcją na tę trudną sytuację egzystencjalną, dotykającą każdego człowieka w odmienny sposób. Jest przestrzenią i czasem działania psychopomposa, który wskazuje możliwość pogodzenia się ze stratą i uczy człowieka, jak odnaleźć się w nowej sytuacji.

Trzeci problem dotyka stwierdzenia, iż bardzo trudno jest się zmierzyć ze śmiercią w samotności. Wobec tej sytuacji granicznej, jaką jest śmierć, człowiek staje ogołcony z sensu i wcześniej postawionych celów. Zostaje pozbawiony nadziei, a w zamian dostaje niepewność, lęk i ból. Dobrze, jeśli ma na tyle sił i odwagi, aby w tym czasie szukać okazji do spotkania z drugim człowiekiem, możliwości dialogu, który w tej sytuacji okazuje się bardzo pomocny. Rozmowa bowiem pozwala człowiekowi poczuć, że jest wyjątkowy i niezwykle ważny w oczach drugiego. Mistrzem rozmowy jest psychopompos, który zadając pytania, skłania do odkrywania sensu, odnajdywania w człowieku tego, co nieśmiertelne, co przetrwa nawet śmierć. Ludzie potrzebują, żeby ktoś ich z nią oswoił, żeby zrobił to w sposób autentyczny i dyskretny, pełen szacunku i godności.

Czwarte z zagadnień dotyczy przygotowania się na śmierć. „Zapowiedź śmierci, wiedza o jej nadejściu potrafią wyzwolić moc twórczą. Tak pisali – złożeni śmiertelną chorobą – swoje najlepsze książki Antoni Kępiński i Józef Tischner”⁶²². Człowiek świadomy zbliżającej się śmierci ma możliwość przygotować się do niej, zaplanować czas, który mu pozostał, wykorzystać go, jak najlepiej potrafi. Psychopompos natomiast ma „pomagać choremu zdać sobie sprawę, że koniec życia jest ostatnim jego słowem, które nadaje sens jego reszcie, które może stać się jego pięknym zwieńczeniem”⁶²³.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż nowatorskim wkładem tej pracy w naukę jest dostrzeżenie, analiza i opis śladów psychopomposa w różnych epokach dziejów i różnych kręgach kulturowych. Niewątpliwie, wraz z upływem czasu i zmianą obszaru badań, zmieniała się funkcja „przewodnika dusz”, ale zmianie nie uległo główne założenie jego roli – towarzyszenie rozumiane jako pomoc w obliczu śmierci.

⁶²² A. Szczeklik, *Katharsis. O uzdrowicielskiej mocy natury i sztuki*, Kraków 2002, s. 112.

⁶²³ J.-M. Garrigues, *W godzinę naszej śmierci*, przeł. M. Bartnicka-Gustowska, Kraków 2010, s. 83.

Andrzej Szczeklik, wybitny lekarz i humanista, pisał, iż lekarz powinien być przy chorym i umierającym. To jest jego obowiązek⁶²⁴. Jest on wówczas właśnie psychopomposem. W czasach współczesnych rolę tę pełnią także kapłani, psychologowie, pracownicy i wolontariusze hospicjum.

Hospicjum jest byciem szczególnie blisko człowieka cierpiącego. Jest pragnieniem realizacji dzielenia cierpienia, bóleści, udręki, które nękają nie tylko ciało, ale i duszę człowieka.

Hospicjum jest tym miejscem, gdzie na co dzień żyje się ze świadomością nieuchronności i bliskości śmierci. Aby wejść w to doświadczenie, konieczne jest rzeczywiste, autentyczne miłosierdzie⁶²⁵.

Nurt opieki paliatywnej to wyraz miłosierdzia. Kiedy ludzie nie cierpią fizycznie, mogą swoją śmierć przeżywać duchowo. Ból paliatywny jest wszechogarniający, nie pozostawia miejsca dla refleksji czy przeżyć religijno-duchowych.

Hospicjum jest miejscem, w którym wszyscy są świadomi śmierci, nikt jej nie neguje i stara się być przygotowanym na jej nadejście. Ta cecha różni je od innych instytucji: szpitali, które są przede wszystkim nastawione na leczenie, domów opieki, których personel często nie jest przygotowany do opieki nad terminalnie chorym człowiekiem⁶²⁶.

Niezwykle istotne dla tej tematyki jest pojęcie „spokojnej śmierci”⁶²⁷, które rozwija się w epoce odpowiedzialności, w czasach, w których dostrzega się potrzebę dialogu. Obecnie śmierć jest jak gdyby ponownie osvajana. Tadeusz Kielanowski ukuł termin „eutanalгии” – określający naukę o dobrym umieraniu, która zakłada współpracę lekarza z filozofem⁶²⁸. Dobra śmierć to śmierć na przekór medykalizacji. Umierający spędza ten czas w domu wśród bliskich lub w hospicjum, ale w spokojnej, pełnej szacunku atmosferze, bez uporczywej terapii, bez bólu i lęku.

„Obecność drugiego przy umierającym jest więc obecnością bliźniego. Nie może to być wszakże obecność li tylko fizyczna, bądź li tylko wyznaczona rolą społeczną »Ty«.

⁶²⁴ A. Szczeklik, *Katharsis. O uzdrowicielskiej mocy natury i sztuki*, dz. cyt., s. 98.

⁶²⁵ A. Kaczmarek, „Dzielić smutek każdego człowieka i zmieniać go”. *Pomoc i towarzyszenie umierającym jako służba niczym nie zastąpiona*, w: *Problemy współczesnej tanatologii: medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. IX, Wrocław 2005, s. 79.

⁶²⁶ Tamże, s. 80.

⁶²⁷ D. Callahan *Pursuing a Peaceful Death*, „Hastings Center Report” 1993, nr 4, s. 36.

⁶²⁸ „Problematyka eutanalogii byłaby bardzo bogata i nie ograniczałaby się do studiowania metod farmakologicznych i psychoterapeutycznych. Wiele spraw przekraczałoby zawodowe kwalifikacje lekarza. Sądzę, że nieodzowna by była współpraca filozofa z lekarzem, zarówno w wytyczaniu drogi badań, jak i dyskusowaniu pojęć i postaw” (T. Kielanowski, *Medyczne i moralne problemy umierania i śmierci*, w: *W kręgu umierania i śmierci*, red. Z. Szawarski, Warszawa 1987, s. 250).

Obecność bowiem w ujęciu tanatologii hermeneutycznej to aktywna przytomność, to czynne uobecnianie się bliźniego, ustawiczne wychodzenie do umierającego⁶²⁹. Powyższe stwierdzenie tanatologii hermeneutycznej określa założenia wspólnoty, którą Anna Alichniewicz nazwała wspólnotą tanatologiczną⁶³⁰. „Dla hermeneutycznej tanatologii jej właściwe znaczenie odsłania się dopiero w granicach źródłowo pojętej egzystencji”⁶³¹.

Zadaniem hermeneutyki tanatologicznej jest „odsłonięcie właściwej istoty śmierci. Albowiem śmierć widziana oczami hermeneuty nie jest nadzwyczajnym zdarzeniem, niezasłużoną klęską, która nigdy nie powinna się zdarzyć, ale przyrodzonym losem człowieka. Śmierć umierającego jest tylko dopełnieniem się tego przeznaczenia. Tedy powinnością hermeneuty jest jej ukazanie jako ostatecznej, nieprzekraczalnej możliwości samego życia”⁶³².

„Śmierć nie przychodzi z zewnątrz. Jest w nas”⁶³³. Jest w nas od samego początku, od naszych narodzin, ale równocześnie jest w nas również siła, aby tę śmierć odkryć i oswoić, nauczyć się z nią żyć aż do końca.

⁶²⁹ *Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, red. M. Gałuszka, K. Szewczyk, Warszawa 1996, s. 210.

⁶³⁰ Termin zaczerpnięty z *Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, dz. cyt.

⁶³¹ W. Kwiatkowski, *Tanatologia – nauka czy pseudonauka*, w: *Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, dz. cyt., s. 118.

⁶³² Tamże, s. 125.

⁶³³ A. Szczeklik, *Kore. O chorych, chorobach i poszukiwaniu duszy medycyny*, dz. cyt., s. 201.

Bibliografia

A Definition of Irreversible Coma: Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death, „Journal of the American Medical Association” 6 (1968).

Abeln R., Kner A., *Poszukaj samotnego. O dramacie osamotnienia i jego przezwyciężaniu*, tłum. M. Żurawska, Kraków 1993.

Ajschylos, *Ofiarnice*, w: tenże, *Tragedie*, tłum. S. Srebrny, Warszawa 1954.

Alechnowicz I., *Heretyczka?*, „Odra” 1992, nr 12,.

Antonelli F., *Oblicza śmierci*, tłum. J. Dembska, Kraków 1995.

Antropologia śmierci. Myśl francuska, wyb. i tłum. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, Warszawa 1993.

Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2003.

Ariès P., *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 2011.

Ariès P., *The Hour of Our Death*, New York 1982.

Arrighetti G., *Orfici Frammenti*, Torino 1959.

Arystoteles, Hume D., Scheler M., *O tragedii i tragiczności*, tłum. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, Kraków 1976.

Ashton J., Whyte T., *The Quest for Paradise: Visions of Heaven and Eternity in the World's Myths and Religions*, San Francisco 2001.

B. Riecke, *Gehenna*, w: *The Oxford Companion to the Bible*, tłum. T. Mieszkowski, Oxford 1993.

Banek K., *Kobiety w kulcie Dionizosa*, „Nomos” 2003, nr 41–42,.

Banek K., *Mistycy i bezbożnicy. Przełom religijny VI–V w. p.n.e. w Grecji*, Kraków 2003.

Bartosz I., Kobro-Okołowicz K., *Ks. Kaczkowski w opowieściach rodziny i przyjaciół. Czekał na Was, ale się nie spieszcie*, Warszawa 2017.

Bauman Z., *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. N. Leśniewski, Warszawa 1998.

Baziak J., *Pasje i niepokoje Simone Weil*, Bydgoszcz 2001.

Berent W., *Próchno*, Wrocław 1998.

- Bieńkowska E., *Śmierć Simone Weil*, „Znak” 1994, nr 11.
- Böhme G., *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, tłum. P. Domański, Warszawa 1998.
- Bowker J., *Sens śmierci*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1996.
- Bravo B., Wipszycka E., *Historia starożytnych Greków*, t. 1, Warszawa 1988.
- Bremmer J., *Greek religion*, Oxford 1994.
- Bremmer J., *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983.
- Brown N.O., *Hermes the Thief: The Evolution of a Myth*, Lindisfarne 1990.
- Bukowski K., *Śmierć i nieśmiertelność, a religie i filozofie współczesne*, Wrocław 1993.
- Bukowski K., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.
- Burkert W., *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001.
- Bussagli M., *Storia degli angeli. Racconto di immagini e di idee*, Milano 1991.
- Callahan D., *Pursuing a Peaceful Death*, „Hastings Center Report” 1993, nr 4.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Kraków 1993.
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wprowadzenie do filozofii ludzkiej kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 2017.
- Chabanis Ch., *Śmierć kres czy początek?*, tłum. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1987.
- Cisło M., *Simone Weil*, „Tygodnik Solidarność” 1991, nr 33.
- Cohn N., *Kosmos, chaos i świat przyszły: źródła wierzeń apokaliptycznych*, tłum. A. Kurowska-Mitas, Kraków 2006.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004.
- Cyprian, *Listy*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969.
- Czerwińska E., *Dal jest najbliższa*, „Zeszyty Literackie” 1995, nr 51.
- Człowiek wobec śmierci*, red. K. Zamiara, Poznań 1998.
- Daniell Ch., *Death and Burial in Medieval England, 1066–1550*, London–New York 1997.

Daniel-Rops H., *Życie codzienne w Palestynie w czasach Jezusa*, tłum. J. Lasocka, Warszawa 1994.

Dąbska I., *Zagadnienia śmierci w religii i sztuce greckiej*, „Filomata” 1962, z. 154.

Dąbska I., *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej*, „Meander” 1946, nr 9.

de Vaux R., *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, tłum. T. Brzegowy, Częstochowa 2004.

Dekalog księdza Jana Kaczkowskiego. Rozmawiała Katarzyna Szkarpetowska, Kraków 2017.

Diemer A., *Kurs elementarny filozofii. Antropologia filozoficzna*, tłum. P. Taranczewski, Kraków 1981.

Dilthey W., *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982.

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska et al., Warszawa 2006.

Drogoś S., *Człowiek w obliczu śmierci*, Toruń 2001.

Duch i dusza: materiały polsko-niemieckiego seminarium Kolonia Brühl, czerwiec 1999, Szkoła Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, pod red. naukową Pawła Dybla, [przekład tekstów z jęz. niem. P. Dybel, A. Gniazdowski, K. Leszczyńska], Warszawa 2001.

Duda K., *Śmierć w ujęciu Maxa Schelera*, w: *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, Katowice 2007.

Dzierżanowski T., *Zimne wody Styksu*, Poznań 2011.

Dziubiński, *Hymny orfickie. Świadectwo, dokument i przedmiot analizy hermeneutycznej*, w: *Hymny orfickie: prawda, prehistoria, pojęcia*, red. J. Gajda, J. Dziubiński, A. Orzechowski, Wrocław 1993, s. 3–30.

Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych. Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, t. 1, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988.

Eliade M., *Okultyzm, czary, mody kulturalne: eseje*, tłum. I. Kania, Kraków 1992.

Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994.

Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz Kowalski, Warszawa 2009.

Eliot T.S., *Simone Weil*, tłum. P. Sommer, P. Śpiewak, „W Drodze” 1974, nr 4.

- Eschatologia w religiach, kulturach i systemach myślowych*, red. J. Drabina, Kraków 1995.
- Eurypides, *Bachantki*, w: tenże, *Tragedie*, t. IV, tłum. i wstęp J. Łanowski, Warszawa 2007.
- Feuerbach L., *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, w: tenże, *Wybór pism*, tłum. K. Krzemieniowa, M. Skweciński, t. 1, Warszawa 1988.
- Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, Katowice 2007.
- Finkenzeller J., *Eschatologia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2000.
- Fiori G., *Simone Weil. Kobieta absolutna*, tłum. M. Szewc, Poznań 2008.
- Fischer A., *Zwyczajne pogrzebowe ludu polskiego*, Sandomierz 2017.
- Frankl V.E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2019.
- Frankl V.E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, w: tenże, *Psychoterapia dla każdego*, tłum. E. Miziołek, Warszawa 1978.
- Frankl V.E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu. Głos nadziei z otchłani Holokaustu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2019.
- Frankl V.E., *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2018.
- Frazer J.G., *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1978.
- Gadacz T., *O umiejętności życia*, Kraków 2004.
- Gadacz T., *Śmierć*, w: T. Gadacz (red.), *Wypisy z ksiąg filozoficznych: O życiu – o śmierci*, Kraków 1995.
- Gadamer H.G., *Doświadczenie śmierci*, w: A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006.
- Gadamer H.G., *O skrytości zdrowia*, tłum. A. Przyłębski, Poznań 2011.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Galarowicz J., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej. Ujęcie fenomenologiczno-personalistyczne*, Kęty 2017.
- Garland R., *The Greek Way of Death*, Ithaca 2001.
- Garrigues J.M., *W godzinę naszej śmierci*, tłum. M. Bartnicka-Gustowska, Kraków 2010.
- Gasiniec Z., *Olbia*, Kraków 1962.

Gielarowski A., *Między samobójstwem a darem: śmierć za Innego w filozofii Emmanuela Lévinasa i Józefa Tischnera*, w: *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, Katowice 2007.

Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987.

Glazur J., *Umieranie i definicje śmierci*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. I, Wrocław 1997.

Grof S., *Books of the Dead: Manuals for Living and Dying*, London 1994.

Grof S., Halifax J., *The Human Encounter with Death*, New York 1977.

Grof S., Grof C., *Beyond Death: The Gates of Consciousness*, New York 1980.

Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007.

Grudziński L., *Doświadczenie śmierci – obszar lęku i nadziei*, w: A. Pawliszyn, W. Pawliszyn, *Misterium śmierci spotkaniem ze sobą*, Gdańsk 1996.

Grzonka P., *Oko zaświatów. Struktury symboliczne mitologii infernalnych*, Kraków 1998.

Hammond N.G.L., *Dzieje Grecji*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1977.

Heidegger Martin, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

Herbert G., *Wiersze wybrane*, tłum. S. Barańczak, Kraków 1989.

Hernas A., *Czas i obecność*, Kraków 2005.

Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Wrocław–Warszawa–Kraków 2008.

Homer, *Hymn do Demeter*, w: *Homeriká, czyli żywoty Homera i poematy przypisywane poecie*, tłum. W. Appel, Warszawa 2007.

Homer, *Hymn do Dionizosa (XXVI)*, przeł. W. Appel, „Filomata” 1978, nr 314.

Homer, *Iliada*, tłum. F.K. Dmochowski, Warszawa 2004.

Homer, *Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Warszawa 1981.

Huisman-Perrin E., *O śmierci*, tłum. M. Ochab, Warszawa 2008.

Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, tłum. R. Stiller, Kraków 2016.

Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989.

- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1972.
- J.C.R. García Paredes, *Syn Boży, Syn Człowieczy: „który się poczył z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Panny”*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2006,
- J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w. Oblężony gród*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 2011.
- J.M. Spychała, *Orfeusz i orficy – zarys problematyki*, „Klio” 2003, nr 4, s. 3–24.
- Jabłońska K., Kaczkowski J., *Życie aż do końca. Instrukcja obsługi choroby*, Warszawa 2017.
- Jacobi J., *Psychologia C.G. Junga*, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1996.
- Jung C. G., *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1976.
- Kaczkowski J., *Ekskluzywny żebrak, czyli ks. Jan Kaczkowski o tym, co najważniejsze*, Siedlce 2018.
- Kaczkowski J., Podsadecka, J., *Dasz radę. Ostatnia rozmowa*, Kraków 2016.
- Kaczkowski J., Żyłka P., *Życie na pełnej petardzie, czyli wiara, polędwica i miłość*, Kraków 2015.
- Kaczkowski, *Mam pewność istnienia tamtego świata. Najważniejsze myśli księdza Jana*, Warszawa 2018.
- Kaczmarek A., *„Dzielić smutek każdego człowieka i zmieniać go”. Pomoc i towarzyszenie umierającym jako służba niczym nie zastąpiona*, w: *Problemy współczesnej tanatologii: medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. IX, Wrocław 2005.
- Kalina K., *Akuszarka dusz. Opieka duchowa nad umierającymi*, tłum. M. Pisarski, Warszawa 2001.
- Karpiński P., *Między nieuchronną skończonością a nieśmiertelnością. Vladimira Jankélévitcha i Józefa Tischnera dwugłos na temat śmierci*, „Logos i Ethos” 2012, nr 1.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kerényi K., *Hermes, Guide of Souls: The Mythologem of the Masculine Source of Life*, Dallas 1986.
- Kerényi K., *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004.
- Kerényi K., *Mitologia Greków*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2002.

- Kern O., *I misteri greci dell'età classica*, trad. F. Guglielmino, Catania 1931.
- Kern O., *Officorum fragmenta*, 1922.
- Kępiński A., *Dekalog Antoniego Kępińskiego*, wyb., układ i wstęp Z.J. Ryn, Kraków 2004.
- Kępiński A., *Lęk*, Kraków 2001.
- Kępiński A., *Melancholia*, Kraków 2001.
- Kępiński A., *Psychopatologia nerwic*, Kraków 1972.
- Kępiński A., *Rytm życia*, Kraków 2001.
- Kępiński, *Lęk*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989.
- Kielanowski T., *Medyczne i moralne problemy umierania i śmierci*, w: *W kręgu umierania i śmierci*, red. Z. Szawarski, Warszawa 1987.
- Kielanowski T., *Rozmyślenia o przemijaniu*, Warszawa 1980.
- Kłoczowski J.A., *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001.
- Kłoczowski J.A., *U źródeł nowoczesnego myślenia o religii. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, Kraków 2018.
- Kłosiewicz S., *Ptaki święte przeklęte i inne*, Warszawa 1998.
- Koc B. J., *Sansara*, w: *Religia, Encyklopedia PWN*, t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003.
- Kocur M., *Teatr antycznej Grecji*, Wrocław 2001.
- Kokoszka A., *Rozumieć, aby leczyć i „podnosić na duchu”. Psychoterapia według Antoniego Kępińskiego*, Kraków 1996.
- Kolbuszewski J., *Kryzys, pornografia i renesans śmierci*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. I, Wrocław 1997.
- Kolbuszewski J., *Prasowe aspekty pornografii śmierci*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. XIII, Wrocław 2009.
- Kolek B., *Sens życia i umierania. Antropologiczno-tanatologiczne aspekty myśli Antoniego Kępińskiego*, Kraków 2009.
- Kołąkowski L., *Józef Tischner – mój przyjaciel, przyjaciel świata*, w: W. Beres, A. Więcek, *Tischner. Życie w opowieściach*, Warszawa 2008.

Kralkowska-Gątkowska Krystyna, *Chart – przewodnik dusz: psia symbolika rytuału przejścia w „Próchnie” Wacława Berenta*, w: J. Jakóbczyk, K. Kralkowska-Gątkowska, M. Piekara (red.), *Alfabet ptaszka: Berent, stylistyka (i okolice)*, Żeromski, Katowice 2010, s. 79–94.

Kramer K.P., *Śmierć w różnych religiach świata*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007.

Krokiewicz A., *Kwestia homerycka*, w: tenże, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000.

Krokiewicz A., *Studia orfickie*, Warszawa 1947.

Kübler-Ross E., Kessler D., *Life Lessons: Two Experts on Death and Dying Teach Us About the Mysteries of Life and Living*, New York 2000.

Kübler-Ross E., *Death: The Final Stage of Growth*, Englewood Cliffs 1975.

Kübler-Ross E., *Koło życia. Rozważania o życiu i umieraniu*, tłum. J. Korpany, Warszawa 2010.

Kübler-Ross E., *On Death and Dying: What the Dying Have to Teach Doctors, Nurses, Clergy, and Their Own Families*, New York 1969.

Kübler-Ross E., *On Life after Death*, Berkeley 1991.

Kübler-Ross E., *Pytania i odpowiedzi na temat śmierci i umierania*, tłum. K. Sobiepanek-Szczęsna, Warszawa 2010.

Kübler-Ross E., *Śmierć. Ostatni etap rozwoju*, tłum. K. Sobiepanek-Szczęsna, Warszawa 2008.

Kuryluk Ewa, *Studiować śmierć*, „Teksty” 1979, nr 3.

Kwaśniewski J., *Tabu śmierci. Dlaczego powstało, dlaczego gaśnie*, w: *Filozofia śmierci*, M. Wójtowicz, W. Kania, Katowice 2007.

Latawiec A., *Samotność człowieka wobec cierpienia i śmierci*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – Antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. V, Wrocław 2001.

Latkowski A., *Tischner*, Warszawa 2012.

Lévinas E., *Etyka i nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.

Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1970.

Lewartowski K., *Z badań nad mykeńskimi obyczajami grzebalnymi – stan dyscypliny*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. III, Wrocław 1999.

- Ludy starożytnej Persji*, red. P. Juszczyk, Warszawa 2008.
- Łanowski J., *Chłopski filozof*, w: Hezjod, *Narodziny bogów (teogonia)*, *Prace i dni*, *Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999.
- Łuczak J., *Przedmowa*, w: E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, tłum. I. Doleżał-Nowicka, Poznań 2007.
- Maciuszek J., *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*, Wrocław 1996.
- Makselon J., *Antropologiczne implikacje badań tanatopsychologicznych*, „Przegląd Psychologiczny”, 1990, nr 1.
- Marcel G., *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- McLeish K., *Arystoteles: poetyka Arystotelesa*, tłum. J. Hołówka, Warszawa 1997.
- Michalski K., *Eseje o Bogu i śmierci*, Warszawa 2014.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Midura M., *Kult orficki nad Morzem Czarnym*, w: *Regiones euxinum spectantes. Stosunki kulturowe, etniczne i religijne na przestrzeni dziejów*, red. Ł. Gędłek, T. Krzyżowski, M. Michalski, Kraków 2012.
- Midura M., *Wizje anielskie w „Pasterzu” Hermasa*, „Ex Nihilo” 2009, nr 2.
- Miklaszewski M., *Stany przejściowe. Śmierć rytualna*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. III, Wrocław 1999.
- Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. i oprac. W. Szymona, Poznań 1986.
- Morin E., *Antropologia śmierci*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. I tłum. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa 1993.
- Morin E., *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, tłum. R. Zimand, Warszawa 1977.
- Naprawić ludzką śmierć / niepublikowane rekolekcje ks. J. Tischnera*, wygł. w 1966 r. w poznańskim kościele Dominikanów; przyg. do druku W. Bonowicz, „Tygodnik Powszechny” nr 12, 23 marca 2008.
- Newton M., *Journey of Souls: Case Studies of Life between Lives*, St. Paul 1994.
- Niel F., *Albigensi i katarzy*, tłum. M. Żerańska, Gdańsk–Warszawa 2002.
- Nye A., *Philosophia: the thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*, New York–London 1994.

- O'Connor M.A., *The Art of Dying Well: The Development of the Ars Moriendi*, New York 1966.
- Oleschko H., *Aniołowie według Ojców Kościoła. Hermas*, „Któż jak Bóg” 2007, nr 6.
- Osińska K., *Doświadczenie samotności*, w: A. Matusiak, *Samotność chciana i niechciana*, Kraków 2002.
- Paget R., *In the Footsteps of Orpheus: The Discovery of Ancient Greek Underworld*, London 1967.
- Panteghini G., *Aniołowie i demony. Powrót tego, co niewidzialne*, tłum. B.A. Gancarz, Kraków 2001.
- Paris G., *Pagan Grace: Dionysos, Hermes, and Goddess Memory in Daily Life*, Dallas 1990.
- Pawliszyn M., *Obecność nieobecności. Przyczynek do opisu doświadczenia śmierci*, Olsztyn 2014.
- Pieper J., *Śmierć i nieśmiertelność*; tłum. A. Morawska, Paryż 1970.
- Pierwsi świadkowie: Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderkówna; wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1988.
- Piotrowski A., *Znak czasu, któremu na imię Simone*, „W Drodze” 1978, nr 3.
- Piórczyński J., *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997.
- Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002.
- Platon, *Fedon, Obrona Sokratesa, Krition, Fedon*, tłum. Władysław Witwicki, Warszawa 1998.
- Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995.
- Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990.
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.
- Plessner H., *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1994.
- Plesu A., *O aniołach*, tłum. T. Klimkowski, Kraków 2010.
- Podsadecka J., Kaczkowski J., *Sztuka czułości. O tym, co najważniejsze*, Kraków 2017.

- Ponikło T., *Józef Tischner myślenie według miłości. Ostatnie słowa*, Kraków 2014.
- Poradnik według Antoniego Kępińskiego. Jak leczyć i poznawać człowieka?*, wyb. L. Kowalik, Kraków 2005.
- Poznaj siebie. Poradnik według Antoniego Kępińskiego*, red. L. Kowalik, Kraków 2004.
- Przyłębski A., *Fenomen śmierci w Heideggerowskim myśleniu bycia oraz w filozofii życia Georga Simmla. Próba porównania*, „Analiza i Egzystencja” 2006, nr 3.
- Quispel G., *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988.
- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Weclawski, Warszawa 2002.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2000.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1996.
- Reale G., *Orfismo e presocratici naturalisti*, Milano 2004.
- Religia*, *Encyklopedia PWN*, t. 7, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003.
- Religia*, *Encyklopedia PWN*, t. 2, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001.
- Rębilas K., *Simone Weil – filozofia pragnienia*, „Logos i Ethos” 1993, nr 2.
- Ricoeur P., *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2008.
- Roczeń R., *Definiowanie śmierci. Przyczynek do metatanatologii*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2 (2005).
- Roczeń R., *Na pograniczu życia*, Warszawa 2007.
- Rohde E., *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, tłum. J. Korpanty, Kęty 2006.
- Rosiński F.M., *Śmierć w inicjacji szamańskiej*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. V, Wrocław 2001.
- Rudnicki Z., *Tanatotabu w kulturze apologii przyjemności*, *Problemy współczesnej tanatologii: medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. A. Furdal, t. XVI, Wrocław 2012.
- Rutkowski B., *Wyspy wiecznego szczęścia*, Wrocław 1975.
- Ryn Z.J., *Nieśmiertelny znak. 30. rocznica śmierci Antoniego Kępińskiego*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 23.

- St. Johnston P., *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2010.
- Sahaj T., *Śmierć: antologia tekstów filozoficznych*, Toruń–Poznań 2008.
- Sarri F., *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano 1997.
- Sartre J.P., *Byt i nicość*, tłum. J. Kielbasa, Warszawa 2007.
- Sartre J.P., *Dramaty*, tłum. J. Kott, Warszawa 1956.
- Scheler M., *Cierpienie, śmierć i dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Scherer G., *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008.
- Seneka, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1989.
- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961.
- Seneka, *Trojanki*, w: tenże, *Myśli*, tłum. S. Stabryła, Kraków 1987.
- Siemianowski A., *Antropologia filozoficzna*, Gniezno 1996.
- Siemianowski A., *Śmierć i perspektywa nadziei: esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*, Gniezno 1992.
- Sieradzan J., *Szaleństwo w religiach świata*, Kraków 2005.
- Słownik filozofii*, red. J. Hartman, Kraków 2004.
- Słownik grecko-polski*, t. 2: Λ–Ω, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2001.
- Słownik grecko-polski*, t. 4: P–Ω, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1965.
- Smart N., *Śmierć w tradycji judeo-chrześcijańskiej*, w: *Człowiek wobec śmierci*, red. A. Toynbee i in., tłum. D. Petsch, Warszawa 1973.
- Sofokles, *Antygona*, w: tenże, *Tragedie*, tłum. K. Morawski, Warszawa 1969.
- Springsted E., *Simone Weil and Baptism*,
<http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/culturasocieta/english/simone-weil-and-baptism.pdf> z dnia 25.06.2019.
- Staszczak Z., *Słownik etnologiczny*, Warszawa–Poznań 1987.
- Steiner M., *Geneza teatru w świetle antropologii kulturowej*, Wrocław 2003.

Stróżewski W., *O doświadczeniu śmierci*, w: tenże, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 133 – 157.

Szczeklik A., *Katharsis. O uzdrowicielskiej mocy natury i sztuki*, Kraków 2002.

Szczeklik A., *Kore. O chorych, chorobach i poszukiwaniu duszy medycyny*, Kraków 2007.

Szczerba W., *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli chrześcijańskiej*, Wrocław 2001.

Szewczyk K., *Dobro, zło i medycyna. Filozoficzne podstawy bioetyki kulturowej*, Warszawa – Łódź 2001.

Szpak Ś., *Umierający w średniowieczu*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. III, Wrocław 1999.

Szulc F., *Syn Boży w „Pasterzu” Hermasa. Świadectwo chrystologii judeochrześcijańskiej*, Katowice 2006.

Szyjewski A., *Symbolika kruka. Między mitem a rzeczywistością*, Kraków 1991.

Śmierć – przestrzeń – czas – tożsamość w Europie Środkowej około 1900: materiały międzynarodowej konferencji zorganizowanej w dniach 8–10 grudnia 1996 / red. nauk. K. Grodziska, J. Purchla; [tł. J. Piątkowska, J. Jaśtał]; Międzynarodowe Centrum Kultury w Krakowie.

Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych: praca zbiorowa, red. M. Machinek, Olsztyn 2003.

Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978.

Św. Franciszek z Asyżu, *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, przekł. K. Ambrożkiewicz, Warszawa 1976.

Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. i oprac. o. Bernard od Matki Bożej, Kraków 1949.

Thibon G., *Wprowadzenie*, w: S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986.

Timbal N., *Aniołowie, posłańcy światła*, tłum. A. Frej, Warszawa 2012.

Tischner J., *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2015.

Tischner J., *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia”, t. 10 (1978).

Tischner J., *Filozofia dramatu*, Paryż 1990.

Tischner J., *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017.

Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.

- Tischner J., *Na drugą stronę przechodzimy jako dzieci nadziei. Rozmowa o śmierci*, <http://tischner.pl/aktualnosc/304/1/na-druga-strone-przechodzimy-jako-dzieci-nadziei-rozmowa-o-smierci> z dnia 15.10.2012.
- Tischner J., *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, wyb. i oprac. A. Bobko, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003.
- Tischner J., *Pytanie o metodę*, w: A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński*, Kraków 1999.
- Tischner J., *Rozmowy z chorymi*, „W drodze” 1976, nr 11.
- Tischner J., *Śmierć i słowo*, w: *Sztuka rozmowy z chorym*, red. A. Grajcarek, Kraków 2001.
- Tischner J., *Śmierć człowieka*, „Akcent” 1998, nr 3.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994.
- Tischner J., Żakowski J., *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 2000.
- Tokarczyk A., *Tamten świat*, Warszawa 1986.
- Tokarczyk A., *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Kraków 1997.
- Tresmontant C., *Problem duszy*, tłum. J. Kowalczyk, Warszawa 1973.
- Trzcionkowski L., *Złote tabliczki orfickie*, w: *Orfizm i jego recepcja w literaturze, sztuce i filozofii*, red. K. Kołakowska, Kraków–Lublin 2011.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Wrocław 1991.
- Ulicka D., *Wszystkie drogi prowadzą do Rzymu*, „Nowe Książki” 1994, nr 1.
- Umiał czytać ludzkie doświadczenie*, z ks. J. Tischnerem rozmawiała A. Karoń-Ostrowska, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 23.
- Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, red. M. Gałuszka, K. Szewczyk, Warszawa 1996.
- van der Leeuw G., *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978.
- van Gennep A., *Obrzędy przejścia*, tłum. B. Biały, Warszawa 2006.
- Vermeule E., *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry (Sather Classical Lectures)*, University of California Press 1979.
- Vernant J.-P., *Mit i religia w Grecji starożytnej*, tłum. K. Środa, Warszawa 1998.

Vernant J.-P., *Śmierć grecka – śmierć o dwóch obliczach*, w: *Wymiary śmierci*, wyb. i wstęp S. Rosiek, tłum. M. Sawiczewska-Lorkowska, Gdańsk 2010.

von Balthasar H.U., *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004.

Vovelle M., *Historia ludzi w zwierciadle śmierci*, tłum. M. Ochab, w: *Wymiary śmierci*, red. S. Rosiek, Gdańsk 2002.

Vovelle M., *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, tłum. T. Swoboda, M. Ochab, M. Sawiczewska-Lorkowska, D. Senczyszyn, Gdańsk 2008.

Wachowski J., *Śmierć minojska*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. X, Wrocław 2006.

Wachowski J., *Tragedia grecka jako forma żałobna*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. V, Wrocław 2001.

Wańczowski M., Lenart M., *Księga żałoby i śmierci*, Warszawa 2009.

Weil S., *Pisma londyńskie i ostatnie listy*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994.

Weil S., *Szaleństwo miłości*, tłum. M.E. Plecińska, Poznań 1993.

Weil S., *Wybór pism*, tłum. i oprac. C. Miłosz, Kraków 1991.

Weil S., *Dzieła*, tłum. A. Wielowieyski i in., Poznań 2004.

Węgrzecki A., *Scheler*, Warszawa 1975.

Wieczorek K., *Zapomniana wartość śmierci*, w: *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna – antropologia kultury – humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, t. I, Wrocław 1997, s. 17–23.

Wilczyński P., *Jan Kaczkowski. Życie pod prąd*, Kraków 2018.

Wilowski W., *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu*, Poznań 2000.

Wilson I., *Życie po śmierci*, tłum. M. Glińska, Warszawa 1988.

Włodarski M., *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987.

Wojnowska-Dawiskiba H., *Wprowadzenie*, w: A. Kępiński, *Samarytanin naszych czasów. Wybór tekstów*, wyb. Z.J. Ryn, Kraków 1997.

Wojtysiak J., *Filozofia i życie*, Kraków 2007.

Zagajewski A., *Mały Larousse*, „Zeszyty Literackie” 1985, nr 12.

Zaidman L.B., *Grecy i ich bogowie*, tłum. B. Spieralska, Warszawa 2008.

Zaświaty i krainy mityczne, red. M. Sacha-Piekło, Kraków 1999.

Zaucha A., *Lęk śmierci według Antoniego Kepińskiego*, w: *Człowiek wobec śmierci. Aspekty psychologiczno-pastoralne*, red. J. Makselon, Kraków 2005.

Zieliński T., *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.

Ziemiński I., *Metafizyka śmierci*, Kraków 2010.

Ziemiński I., *Skandal śmierci*, „Analiza i Egzystencja” 2006, nr 3.

Ziemiński I., *Twoja śmierć. Próba eksplikacji doświadczenia śmierci*, „Diametros” 11 (2007).

Ziemiński I., *Zagadnienia śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin 1999.

Zuccaro C., *Teologia śmierci*, tłum. K. Stopa, Kraków 2004.

Żukowski J., *Niektóre aspekty kultu Dionizosa w V w. p.n.e.*, „Meander” 1996, nr 9–10.

Życie po śmierci w wielkich religiach: praca zbiorowa, red. H. Cowarda; tłum. M.M. Dziekan, P. Kłodkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2003.