

ANNA E. KUBIAK
Instytut Filozofii i Socjologii PAN

INNE ŚMIERCI TANATOLOGICZNE NURTY WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE*

„Śmierć przychodzi. Ona nie ma wyglądu nienormalnego, nie-samowitego”.

Danièle Massija, płyta *Słowa*

Tematem tych rozważań są „inne śmierci”. Chodzi tu o nowe podejście do śmierci. Nowe, bo chociaż rozwijające się od lat sześćdziesiątych XX wieku na Zachodzie, jednak słabo widoczne w zmedykalizowanej kulturze *mainstream*. Również literatura, do której się tu odwołuję, to bardzo stare teksty (na przykład *Tybetańska księga umarłych*), które zyskały współczesny komentarz i wznowienia. Trzeba zacząć od uświadomienia sobie trudności ze znalezieniem języka, który nie chroniłby pancierzem patosu, ani nie sprzyjałby ucieczce w cikliwy sentymentalizm. Nie chodzi też o język abstrakcji. Obcujemy tu nie z filozoficznymi traktatami, lecz z zapisem doświadczeń najtrudniejszych. Jeśli pragnie się uniknąć „nudnego głędzenia o śmierci, pełnych żaru westchnień w oczekiwaniu tak słodkiego religijnego objawienia, podręcznikowej pogodnej mądrości, patetycznej próby, medytacji metafizycznej, w której wychwala się transcendentne dobrodziejstwa śmierci, w mniejszym zaś stopniu boleje się nad jej nie mniej transcendentnymi zgubnymi skutkami, jeśli pragnie się uniknąć mitu, pozornej oczywistości, podobnie jak pozornej tajemnicy, to trzeba dokonać zwrotu kopernikańskiego w podejściu do śmierci. A to oznacza, że nasze przedsięwzięcie wymaga nie tylko psychologicznych opisów, ale całej nauki, która pozwoli nam poznać jednocześnie śmierć przez człowieka oraz człowieka przez śmierć” (Morin 1970, s. 16; cyt. za Thomas 1993, s. 28). Z kolei proponowany przez skrajnych postmodernistów abstrakcyjny dyskurs ogołacałby temat z jego najważniejszych wątków. Możemy tym samym na-

Adres do korespondencji: akubiak@ifispan.waw.pl

* Artykuł jest częścią powstającej książki pt. „Inne śmierci”.

dal zaciemniać, spychać na margines śmierć. Powrót do konkretności, pokazanie osobistego tonu dyskursu „mojego” umierania jest tym nowym centrum rozważań. Kierując się wstydem uczuć, narażamy się na jałowość, tę częstą przypadłość ostrożnych uczonych. „Tanatologia zrodziła się nie tylko z reakcji intelektu, lecz również z odruchu serca” (Cichowicz 1993, s. 6). Tak się bowiem stało, że pojawiająca się od lat sześćdziesiątych na Zachodzie, a od siedemdziesiątych w Polsce literatura tanatologiczna uprawomocnia dyskurs Innych, tych, co odchodzą, wykluczonych w kulturze nowoczesnej. Umierający uzyskują w niej swój głos. To, co mają nam do powiedzenia, to nie filozoficzne traktaty, ale zapis żywego doświadczenia. „Miejsce śmierci w ujęciu ontologicznym zajęła rzeczywistość, poprzedzając ją doświadczenie: etap umierania” (Abiven 1986, s. 466; cyt. za Cichowicz 1993, s. 6). Głos wykluczonych wyjawia nam również pewien proces, dawniej zredukowany do momentu, kropki kończącej zdanie. Umieranie, trwające czasem nieludzko długo, jest tą fazą egzystencji, w której bardzo dużo się dzieje, a o której niewiele było w kulturze nowoczesnej wiadomo. Literatura tanatologiczna jest trudnym wyzwaniem dla czytelnika. Jednak to właśnie nieobecność tego tematu stworzyła najkoszmarniejsze upiory, pojawiające się na przykład w kulturze popularnej, w filmie i książce. Halloweenowa kultura nie jest adaptacją meksykańskiej obrzędowości, ale wyrazem radzenia sobie z lękami i niepewnością człowieka kultury Zachodu. My, dorośli, chcemy się bać na niby, aby odsunąć prawdziwy strach.

ŚMIERĆ W NOWOCZESNOŚCI

Ponieważ literatura tanatologiczna kontestuje dyskurs śmierci poprzedniej epoki, warto pokrótce scharakteryzować śmierć w nowoczesności. Śmierć stała się tematem tabu w świadomości społeczeństwa nowoczesnego. Jeśli już dochodzi do rozmowy o niej, to ma ona posmak przekraczania granic przyzwoitości i obarczona jest „przyjemnością winy” właściwą pornografii (Gorer 1965, s. 175). „Śmierć jest Innym nowoczesnego świata” — słusznie powiada Zygmunt Bauman (1998, s. 158). Chociaż można powiedzieć, że śmierć zawsze była Innym Życia, to stanowi ona zaprzeczenie idei nowoczesności: kontroli, planowania, porządku, panowania nad naturą, przewidywalności, pragmatyzmu, przeświadczenia o wszechwładzy rozumu i możliwości wyjaśnienia wszystkiego. Śmierć jest skandalem w nowoczesności — stwierdza za Michélem Vovelle Zygmunt Bauman (1998, s. 160). Pani Sroga wprowadza Chaos. Jej potencjalność zaprzecza wszelkim planom. Śmierć to dzikie rubieże, śmietniska, miejsca odpadów starannie zaprojektowanych osiedli, symboli stabilizacji. Perspektywa doświadczenia własnej śmierci nie jest poddana refleksji. Śmierć sprowadzona do wspólnego wszystkim losu zostaje zbanalizowana, odbiera się jej straszne i — jak mówi Tołstoj — uroczyste oblicze. Według Philippe’a Ariès, w drugiej połowie XIX wieku w relacje między umierającymi a rodziną wdziera

się z mowa milczenia. Misterna sieć kłamstw staje się grą, w której bierze udział również sam umierający.

Konsekwencją oszustwa jest medykalizacja śmierci. Jak wiadomo, proces medykalizacji osiągnął w drugiej połowie XX wieku wymiar absurdalny, którego bynajmniej nie symbolicznym obrazem jest widok „umierającego «najeżonego» rurkami” (Ariès 1993, s. 259), któremu dzięki postępom medycyny przedłuża się cierpienie i agonię. Przeniesienie do szpitala jest również dalszym ciągiem zaciemniania procesu śmierci. O „pacjencie” mówi się w kategoriach zdrowia i choroby, nie zaś w kategoriach ostatecznych. Lekarza wspomaga system biurokratyczny. W szpitalu „śmierć nie należy już do umierającego [...]. Jest zarządzana i organizowana przez biurokrację, która, mimo swojej kompetencji i humanitarności, traktuje umierającego jako swoją własność, jako sprawę, która w imię dobra ogółu powinna sprawiać jej jak najmniej kłopotu” (Ariès 1993, s. 264–265). Lekarze stoją między umierającymi a ich śmiercią. Zastępują śmierć, zajmując się jej cząstkowymi przejawami (Bauman 1998, s. 167). Zinstytucjonalizowana śmierć traci swój jednostkowy, indywidualny charakter. „Z punktu widzenia pacjenta i jego rodziny jest to proces całkowitej depersonalizacji chorego, a nawet pewnej degradacji jego jako jednostki ludzkiej” (Ostrowska 1997, s. 165). Śmierć staje się przegraną instytucji, traci zarówno swój naturalny charakter, jak i sakralny wymiar. We francuskiej literaturze nazywa się to „zacierzeniem terapeutycznym”. W polskiej debacie zaczęto mówić o „uporczywej terapii”.

Instytucja szpitala dba o to, by umierano *pianissimo*, jak trafnie ujmuje to francuski filozof Vladimir Jankélévitch (za: Ariès 1993, s. 244). Stworzony został pewien styl umierania. Najbardziej aprobowaną śmiercią jest ta, która najmniej absorbuje. To, co dzisiaj nazywamy dobrą, piękną śmiercią, jest odpowiednikiem tego, co niegdyś uważano za śmierć przekłętą, *mors repentina et improvisa*, śmierć niepostrzeżoną. Instytucja szpitala czyni wysiłki, by śmierć przybliżyć do modelu *mors repentina*. Do zastosowanych strategii należą: wzajemne udawanie (zob. Glaser, Strauss 1965; Ostrowska 1997, s. 136), komunikacja w języku medycznym (proponuje się coraz to nowe operacje i agresywne metody walki z chorobą bez względu na to, czy rzeczywiście rokują nadzieje na wyzdrowienie), niepokój pacjenta jest wyciszany środkami farmakologicznymi (uspokajającymi, nasennymi, przeciwbólowymi), powoływanie się na dobro rodziny czy innych pacjentów, stosowanie nagród (lepszą opieką pielęgniarek), kar (besztanie, wyśmiewanie, unikanie pacjenta), pogroźek. „Czy techniki, które rodzą iluzję władzy nad śmiercią, nie są naszymi nowymi egzorcyzmami, nową formą magii?” — pyta Odette Thibault (1975, s. 124). Groza tak zwanych ubocznych skutków leczenia, wyrafinowanych operacji, specjalistycznych machin, owych rurek, którymi najeża się pacjenta i drastyczność zabiegów reanimacyjnych uzasadnia to pytanie. „Szpital zaczął być widziany jako najlepsze miejsce do umierania w sensie technologicznym, ale stał się najgorszym miejscem w sensie osobistym” (Walter 1996, s. 86–87).

Umieranie to również nieczystość ciała i jego deformacja, odbierane jako trudna dla otoczenia przykreść, jako nieprzyzwoitość. Tylko najbliższe otoczenie jest dopuszczone (z konieczności, zwłaszcza zanim pojawiła się na większą skalę hospitalizacja) do obcowania z brzydotą i brudem umierania. „Śmierć stała się czymś wstydliwym i zakazanym, jak seks w epoce wiktoriańskiej, którego miejsce zajęła. Jeden zakaz zastąpiono zatem innym” (Ariès 1993, s. 248). W XX wieku Geoffrey Gorer (1965) nazwał to dosadnie: śmierć jest pornograficzna.

Śmierć traktowana jako nieprzyzwoitość bądź jako zaraza niebezpieczna dla innych powoduje izolację osoby. Jak pisze Antonina Ostrowska (1997, s. 150), umierający w szpitalu staje się częścią grupy marginalnej jako osoba, wobec której nie można zrealizować celu instytucji, jakim jest przywrócenie do zdrowia. Tak mówi o tym ironicznie bohaterka sztuki Margaret Edson zagrana świetnie przez Emmę Thompson w filmie *Dowcip* w reżyserii Mike’a Nicholasa:

„W izolacji jestem odizolowana. Choć raz termin w znaczeniu dosłownym. [...] W moim obecnym stanie zagraża mi wszystko, co żyje. Zwłaszcza specjaliści od opieki zdrowotnej. [...] Nie odizolowano mnie z powodu raka, guza wielkości grejpfruta. Odizolowano mnie z powodu leczenia raka. Leczenie szkodzi mojemu zdrowiu. Oto paradoks [...]. Moi studenci wyłożyliby się, bo paradoks jest zbyt trudny. Pomyślcie o tym jako o zagadce, grze intelektualnej — powiedziałabym — gdyby to była gra. Ale nie jest”.

Dokonujący się w nowoczesności proces sekularyzacji odgrywa tu na pewno jakąś rolę. Należałoby jednak przyjrzeć się, co się za tym pojęciem kryje. Należałoby mówić również o swego rodzaju sekularyzacji samego kleru, o jego wejściu w rolę funkcjonariuszy instytucji (wraz z coraz większymi osobistymi problemami natury psychologicznej, moralnej, religijnej), o czym pisał Eugene Drewermann w słynnej książce *Klerycy*. W samym Kościele mało i rzadko mówi się o sposobach radzenia sobie z sytuacjami ostatecznymi w wymiarze jednostkowym. Należałoby również przyjrzeć się, czy nie jest jednak tak, że „chrześcijaństwo Zachodu, w tej postaci, jaką nadał mu św. Paweł, ponosi pewną odpowiedzialność za lęk i bezradność ludzi Zachodu wobec śmierci” (Mikołajko 1995, s. 14). Tony Walter (1993, s. 128) nazwał rzecz dosłownie: „wewnątrz samego Kościoła śmierć stała się zeświecczona”. Jego zdaniem, dotyczy to głównie Kościołów protestanckich. Teologia i praca duchownych skupiła się na nawracaniu grzeszników. Odkąd po pierwszej wojnie światowej zaczął się kryzys wiary w piekielne zaświaty, umieranie przestało być ryzykowne z punktu duchowego. Ten sam autor pisze również o braku (przez ostatnich trzydzieści lat) kazań na temat życia po śmierci w Kościołach protestanckich. Sądzę, że to samo można powiedzieć o Kościele katolickim (oczywiście poza kazaniem pogrzebowym, a i z tym bywa różnie). Walter pisze nawet, że w dzisiejszych chrześcijańskich hospicjach rola duchownych ogranicza się do konwencjonalnych sentencji i rytuałów, których sensu już nikt nie rozumie. Pominięta zostaje

duchowa praca z umierającymi, kwestie życia po śmierci, relacje z tym światem i innymi ludźmi.

W nowoczesności dochodzi do zaniku żałoby w życiu publicznym. Znalazło to wyraz w języku angielskim, gdzie zamiast pojęcia „żałoba” (*mourning*) używa się pojęcia „strata” (*bereavement* lub *loss*). Emocje związane ze stratą bliskiej osoby są dobrze skrywane i chronione w domowym zaciszu. Zanik żałoby i wypracowanych zachowań powoduje izolację przeżywającej śmierć rodziny od kręgu jej znajomych. Na zjawisko tej społecznej kwarantanny zwrócił uwagę Gorer. Stąd zapewne pojawiła się konieczność tworzenia grup wsparcia (w Stanach Zjednoczonych, a od niedawna w Polsce) dla osób w żałobie. Gorer dosadnie to wyraził: „śmierć i żałobę traktuje się dzisiaj z taką samą pruderią, jak sto lat temu popęd seksualny” (za: Ariès 1993, s. 253). Oczywiście można podać kontrprzykłady: żałoba po śmierci Jana Pawła II w Polsce i Diany w Anglii. Te spektakularne zjawiska społeczne są, moim zdaniem, dowodem istnienia ukrytej potrzeby żałoby, co znajduje swój wyraz w sytuacjach śmierci osób wywołujących emocje szerokiej publiczności.

W sferze publicznej śmierć pojawia się w mediach. Jest to jednak inna śmierć: śmierć nienaturalna (wynik wojny, katastrofy lotniczej, powodzi), masowa. Wydaje się, że obraz wielu ciał ma mniejsze oddziaływanie niż obraz śmierci pojedynczego człowieka. Media epatujące obrazami masowej zagłady znieczulają na samą śmierć. Taka oddalona śmierć nie dotyczy widza. Zaciera się też granica między „newsami” a fikcją. Śmierć w mediach podlega estetyzacji: jest „efektowna i gwałtowna”. „Estetyzacja śmierci prowadzi nas do wyparcia śmierci, do zmiany jej jakości i znaczenia” (Nadażdin 1998, s. 78–79).

ŚMIERĆ W PONOWOCZESNOŚCI

Epoka ponowoczesności z jej dominującymi nurtami zabawy, konsumpcji, przyjemności unika, jak się wydaje, trudnych tematów. Ale też ze względu na różnorodność, heterogeniczność dyskursu pozwala na takie nisze jak rozmowa o śmierci. Konsumenci są również konsumentami usług medycznych, mogą więc domagać się ich rewizji pod kątem potrzeb dotąd ukrywanych: od komfortu po najintymniejsze — wraz z potrzebą godnej i nie przedłużanej śmierci. Zarówno medycyna, jak i do pewnego stopnia Kościół proponując pewne usługi nie odpowiadają na potrzebę sensu w sytuacjach granicznych. Dlatego rozmowa o śmierci w ponowoczesności musi uwzględnić jej prywatny, indywidualistyczny charakter. Niekoniecznie pozbawia ją to statusu sakralnego, albowiem duchowość ponowoczesna także jest subiektywna, „wewnętrzna” (Kubiak 2005). „Nie ma czegoś takiego jak postmodernistyczna śmierć, to, co jest, to milion różnych śmierci i jeszcze jedna” (Walter 1993, s. 129).

Zygmunt Bauman (1998) zanalizował takie powszechne strategie życia, jak dekonstrukcja śmiertelności w kulturze nowoczesnej i dekonstrukcja nie-

śmiertelności w kulturze ponowoczesnej. Chcę tu pokazać dyskursy konstruujące swego rodzaju *ars moriendi*. Dyskursy te wyłoniły się z ruchu społecznego na rzecz humanizowania śmierci. Przyczynili się do tego psychiatra Elisabeth Kübler-Ross w Stanach Zjednoczonych i lekarka Cicely Saunders, która w 1967 r. otworzyła pierwsze Hospicjum św. Krzysztofa w Sydenham koło Londynu. Jeszcze wcześniej, w 1959 r. ukazały się pionierskie prace psychologów i socjologów, którzy sprzeciwili się zмовie milczenia wokół umierających. Wśród nich między innymi praca pod redakcją Hermana Feifela: *The Meaning of Death* (1959). Wkrótce pojawiła się lawina literatury tanatologicznej zarówno naukowej (towarzyszyło jej powstanie oddzielnej gałęzi nauki: tanatologii), jak i popularnej. „Wśród tytułów corocznie recenzowanych w «Psychological Abstract» «liczba prac umieszczonych pod hasłem śmierć wahała się w latach 1948–1964 wokół średniej wynoszącej 10 (od 5 w 1948 r. do 17 w 1960 r.) by osiągnąć 34 w 1965 r., 68 w 1968 r., 54 w 1969 r. [...], a indeks dla roku 1970 bije wszystkie rekordy osiągając 147 pozycji» (cyt. za: Thomas 1993, s. 34). Warto tu wspomnieć, że liczba ta wzrosła jeszcze bardziej, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, po 11 września. Pojawiło się również wiele filmów dokumentalnych (z filmem etnologa Michaela Roemera pt. *Dying*) i fabularnych osławających śmierć, pokazujących jej ludzkie oblicze i pomagających zadawać wciąż nowe pytania. Głównym wątkiem literatury, którą można nazwać protestem wobec milczenia, jest kwestia godnego umierania, a więc zarówno wiedzy samego pacjenta, jak i wiedzy lekarzy o tym etapie życia i jego fazach. Literaturze towarzyszą działania społeczne: grupy wsparcia oraz ruch społeczny związany z hospicjami. W Polsce zaczął on się w 1981 r. w Krakowie wraz z programami edukacyjnymi. W Kalifornii rozwinął się ruch na rzecz godnego umierania, który również protestował przeciw pogrzebom „po amerykańsku”: kosztownym, skomercjonalizowanym rytuałom, bliższym widowiskom kultury konsumpcyjnej. Proponowane są nowe, indywidualne, wielokulturowe rytę żałobne.

NURTY TANATOLOGICZNE

Sądzę, że we współczesnej kulturze pojawiły się tendencje przełamujące zasadnicze rysy śmierci w nowoczesności. Wyróżniłam następujące nurty literatury tanatologicznej, której towarzyszą filmy i publiczne debaty: opisy doświadczeń śmierci klinicznej, dalekowschodnie traktaty o śmierci, literatura psychoterapeutyczna, dzienniki umierania. Ważnym wątkiem jest żałoba, którą we wciąż zmedykalizowanym języku nazywa się depresją. Psychologowie dziś zwracają uwagę, że żałoba jest wręcz niezbędna, a skutki jej znoszenia niebezpieczne (Ariès 1993, s. 254). Uwagę opinii publicznej przyciąga dyskusja wokół eutanazji, która otwiera społeczeństwo na debatę o śmierci, w której może najbardziej powszechny staje się protest przeciw medykalizacji i zamykaniu Śmierci w zaułku szpitala.

„ŚMIERĆ Z BLISKA” — DOŚWIADCZENIA ŚMIERCI KLINICZNEJ

Nurt literatury związany z relacjami osób, które przeszły śmierć kliniczną, można potraktować jako swego rodzaju protest przeciw ciszy w Kościele na temat życia pozagrobowego. Śmierć zepchnięta na margines kultury tu staje się jednym z centralnych tematów. Czy jednak w ogóle istnieje? „W języku aramejskim słowo oznaczające śmierć można przetłumaczyć jako nie tutaj, obecny gdzie indziej. Ta starożytna koncepcja śmierci najlepiej oddaje istotę przeżyć na granicy śmierci i tego, co spotyka doznających. Ci ludzie byli obecni — gdzie indziej” (Atwater 1995, s. 21). „Umarłam! Jakie to przyjemne!” (Moody 1993, s. 43). Śmierć właściwie nie istnieje. To przejście do innego wymiaru bytu, innego, lepszego świata. Śmierć staje się więc czymś upragnionym. Ci, którzy byli Tam, nie chcą wracać. Śmierć „nie jest taka straszna, jak się ją maluje. Jest po prostu zmianą. Wizytą. Nożyce zaś są najbardziej reprezentatywnym przedmiotem dla władczyni życia i śmierci. Łącząc i dzieląc” (Bro 1994, s. 258).

Doznania z pogranicza śmierci zawierają pewne powtarzające się elementy. Melvin Morse i Paul Perry (1993, s. 6–9) wymieniają następujące etapy: „uświadomienie sobie własnej śmierci”, „spokój i brak poczucia bólu”, „doznanie przebywania poza ciałem”, „podróż przez tunel”, „ludzie w świetle”, „Świetlista Istota”, „przeгляд życia”, „niechęć do powrotu”, „zmiana postawy”. Pott M. Atwater (1995, s. 34–35) wskazuje następujące elementy: „wrażenie opuszczania ciała”, „przebycie ciemnego tunelu”, „wejście w światło ukazujące się na końcu ciemnego tunelu”, „powitanie przez przyjazne głosy, ludzi lub świetliste istoty”, „panoramiczny przeгляд całego życia”, „zmiana w postrzeganiu czasu i przestrzeni”, „odczuwanie niechęci do powrotu na ziemię”, „rozzarowanie z powodu powrotu do życia”. Raymond Moody po wysłuchaniu ponad stu relacji tak opisuje „idealne” przeżycie śmierci:

„Człowiek umiera i kiedy znajduje się w momencie największego cierpienia fizycznego, dochodzi do niego głos lekarza oznajmającego jego śmierć. Wtedy zaczyna słyszeć przykry hałas, głośnie dzwonięcie albo szum, i w tej samej chwili czuje, że bardzo szybko porusza się w długim, ciemnym tunelu. Potem nagle spostrzega, iż znajduje się poza swoim fizycznym ciałem, ale nadal przebywa w fizycznym bezpośrednim otoczeniu i widzi swoje ciało z pewnej odległości — jak widzi w teatrze. Oszołomiony, zmieszany obserwuje nadal zabiegi reanimacyjne. Po chwili odzyskuje panowanie nad sobą i jakby przyzwyczajają się do tej przedziwnej sytuacji. Spostrzega, że nadal ma «ciało», ale bardzo różne od dotychczasowego i obdarzone innymi możliwościami niż to fizyczne, które zostawił. Wkrótce zaczynają się dziać niezwykle rzeczy: pojawiają się inni, żeby mu pomóc. Widzi duchy krewnych i przyjaciół, którzy zmarli wcześniej, i pojawia się przed nim pełen miłości, promieniejący ciepłem duch, którego nigdy dotąd nie spotkał, jakaś świetlista istota. Zwraca się ona do niego bez słów, żeby dokonał oceny swego życia, i pomaga mu w tym, ukazując natychmiast panoramę minionych ważniejszych wydarzeń. W pewnej chwili zdaje sobie sprawę, że zbliża się do jakiejś bariery czy granicy — zapewne granicy między życiem ziemskim i przyszłym. A jednak wie, że musi wrócić do doczesności, że czas jego

śmierci jeszcze nie nadszedł. Nie chce tego, gdyż pogrążony w uczuciu niezwykle intensywnie przeżywanej radości, miłości i spokoju jest zachwycony tym, co się z nim dzieje. Pomimo to łączy się jakoś ponownie ze swym fizycznym ciałem i żyje nadal” (Moody 1993, s. 25–26).

Większość autorów opisujących umieranie kładzie nacisk na pozytywne odczucia. Śmierć jest przedstawiona jak egzotyczna wycieczka lub podróż *science fiction*: bez użycia środków transportu. Chociaż umarli wracają, to ze wspomnieniem czekającej ich bajkowej przyszłości wraz z najbliższymi. Pojawiają się jednak czasem i przeżycia negatywne. Atwater opisuje cztery typy przeżyć na granicy śmierci: inicjujące, piekielne (Atwater 1995, s. 84), piekło uzdrowicielskie (Atwater 1995, s. 91), niebiańskie (Atwater 1995, s. 96–97), transcendentne (Atwater 1995, s. 52–53). Tak oto wyglądają najgorsze przeżycia:

„Relacjonując przypadki «piekielne» moi rozmówcy nie wspominali o ognistej temperaturze ani o płomieniach; mówili raczej, że miejsce, w którym się znaleźli, jest zimne, wilgotne, przyprawiające ich o dreszcze, albo w jakiś sposób przykre lub puste. W ich opisach pojawiała się przygaszone, mętne światło, czasem szare lub «ciężkie», zamglone. Wiele osób widziało początkowo jasne światło, które potem, gdy się do niego zbliżyły, przygasało lub ciemniało. Wszyscy natomiast czuli się w jakiś sposób zaatakowani lub podejmowali próbę ucieczki, przeżywali ból albo silny niepokój. Uderzała ich panująca wokół całkowita obojętność i odczuwali konieczność podjęcia obrony i/lub walki o prawo do dalszego życia. W ich opisach często pojawiał się również temat dobra i zła oraz takie niezemskie istoty jak diabły i anioły” (Atwater 1995, s. 88).

Te opisy jak z horroru służą przekazaniu treści psychoterapeutycznych lub moralnych. Doznanie piekielne „doświadczane jest zwykle przez osoby tłumiące i duszące w sobie głębokie poczucie winy, lęk i gniew, albo tych, którzy po śmierci spodziewają się surowej kary lub cierpienia” (Atwater 1995, s. 52). Nawet te straszne doświadczenia mają swój pozytywny rezultat: „Z moich obserwacji wynika, że każdy z przypadków «piekielnych» stanowi wyraz konfrontacji człowieka ze swym cieniem (czyli z tym aspektem jaźni, który był dotąd tłumiony lub wypierany). Jest mechanizmem wykorzystywanym przez psychikę... w procesie uzdrawiania i rozwoju” (Atwater 1995, s. 94). Zdaniem Moody’ego, owe doświadczenia są udziałem samobójców: „Jak to powiedziała pewna kobieta: «Jeśli ktoś był tu udręczoną duszą, będzie nią również i tam»” (Moody 1993, s. 130).

Jakby na potwierdzenie tego, że śmierć nie jest końcem życia, wizje życia po śmierci mają bardzo fizyczny charakter: odbywają się spotkania rodzinne i z przyjaciółmi, zmarli otrzymują młode ciała (są zawsze w kwiecie wieku: dwudziestu–trzydziestu lat), ciała zdrowieją, przestają być kalekie), po śmierci unoszą się wraz z jakimś (nie fizycznym, ale mającym cechy fizyczne) ciałem. Ponadto w czasie kontaktów zmarli mają dziwnie materialne zainteresowania. Jak w ludowych sennikach, przekazują praktyczne rady o życiu doczesnym. Kontakt z tamtym światem może wyglądać w ten sposób: „Zmarła przyjaciółka

uszczywnęła pewną sniąca, która chciała sprawdzić na ile rzeczywisty jest taki kontakt. Zrobiła to tak mocno, że kobieta obudziła się z krzykiem. Innego śniącego duch pociągnął za palec u nogi” (Bro 1994, s. 266). Spotkania ze zmarłymi opisywane są w języku relacji z rodzinnego zjazdu:

„Kiedy usłyszałam, jak doktor to mówi, poczułam, że coś się ze mną dzieje, i zdałam sobie sprawę, że pod sufitem pokoju unosi się mnóstwo ludzi: wszystkich znałam przedtem, ale oni umarli wcześniej. Rozpoznałam babcię i koleżankę szkolną, wielu krewnych i przyjaciół. Wydaje mi się, że widziałam głównie ich twarze i czułam ich obecność. Sprawiali wrażenie zadowolonych. Było to bardzo miłe spotkanie i wiedziałam, że przyszli, by mnie chronić albo prowadzić. Miałam prawie wrażenie, że wróciłam do domu, a oni zebrali się, żeby mnie przywitać. Przez cały czas miałam uczucie jasności i piękna. To były naprawdę cudowne i niezwykle chwile” (Moody 1993, s. 55).

W ten sposób przedstawiane jest wyobrażenie oswojonej śmierci: „Nie jesteś postacią w czarnej masce, kapturze, ani szkieletem, czy też Ojcem Czasem z kosą w dłoni. Jesteś piękna i silna, masz zaróżowione policzki, a w dłoni trzymasz nożyce” (Bro 1994, s. 257). Już sam pomysł — antropomorfizacja śmierci — jest znaczący, gdy w nowoczesności śmierć stała się czymś abstrakcyjnym, nieuchwytnym.

Śmierć wychodzi z ukrycia, stając się jednak jeszcze jedną rzeczywistością iluzjonisty (obok wizji z reklam) — w ten sposób można podsumować najważniejsze rysy życia po śmierci w Nowej Erze. Wyobrażenia umierania, śmierci i zaświatów stanowią zasadniczą opozycję do całego paradygmatu śmierci w kulturze Zachodu: nieszczęścia, żalu i żałoby po zmarłych, zagadki i absurdu śmierci, śmierci jako kresu życia wreszcie. W Nowej Erze śmierć przynosi życie.

„DOBRA ŚMIERĆ”

Literatura poświęcona „dobrej śmierci”, zapoczątkowana przez Elisabeth Kübler-Ross, wyrasta z protestu przeciw medykalizacji i depersonalizacji śmierci. Literatura ta odkrywa długi i skomplikowany proces, który dopiero tu okazuje się prawdziwym obrzędem przejścia (Gennep 2006). W obrzędzie tym uczestniczy przede wszystkim umierający, ale towarzyszą mu również osoby do tego przygotowane, czasem rodzina i przyjaciele. Procesy emocjonalne, przewartościowanie swojego życia, odnowienie relacji z bliskimi ludźmi mogą prowadzić do *katharsis*, do osiągnięcia spokoju, mądrości, postawy *let it go*, aby wydobyć pozytywne i pouczające strony tej fazy życia. Śmierć traktuje się tu jako Nauczycielkę. Kładzie się nacisk na proces indywidualny, w którym nie ma jasno wytyczonych schematów postępowania. Zostawia się również miejsce na momenty gniewu i agresji, gdyż umierający ma przede wszystkim nie tłumić niczego w sobie i przyjrzeć się swemu prawdziwemu obliczu. Ważnym wątkiem tego podejścia jest ekspresja wszelkich uczuć, nurt w kulturze nazwany

przez Roberta Bellaha (1985) ekspresywnym indywidualizmem. Kübler-Ross dokonała wyłomu w kulturowym kontekście umierania: rolę ekspertów przejęli umierający. To oni uczyli lekarzy, księży, psychologów, jakie są potrzeby ludzi w ostatnim obrzędzie przejścia, w fazie *decathexis*. To oni przekazali, co można uczynić, aby proces ten stał się nie tak straszny, samotny, bolesny. Pacjenci Kübler-Ross w wielogodzinnych spotkaniach uczyli lekarzy, jak ważne jest uwzględnianie niepowtarzalności osoby, aby zachowała godność i odzyskała spokój.

Indywidualizacja procesu umierania, choć niekoniecznie musi przecinać więzy z instytucjami kościelnymi, to jednak na pewno zmierza ku duchowości intymnej, subiektywnej, wewnętrznej. W rytuale umierania powinien zostać nawiązany prawdziwy kontakt z duszą lub — w języku świeckim — z jaźnią bądź z prawdziwym sobą. Proces ten ma być odkłamaniem, odrzuceniem wszelkich pów i masek, spotkaniem z naszą prawdziwą, wewnętrzną istotą. Zaakceptowanie wszystkiego, co się wydarza, praktyka uważności, nieprzywiązywanie się do aktualnych stanów, ćwiczenie obserwacji siebie — korespondują z naukami buddyjskimi i nie dziwi, że najgłośniejsze podręczniki przygotowania do umierania zostały napisane przez Stephena Levine'a, buddyjskiego nauczyciela. Katolicka ludowa religijność z jej przywiązaniem do zewnętrznego celebrowania świętości jest w tych sytuacjach nieadekwatna. Levine uczy życia w terażniejszości, dostrzegania wszelkich przejawów chwili, baczenia na stany wewnętrzne, choć bez przywiązania się do nich. Akceptacja dla wszystkiego, co się dzieje, ta najtrudniejsza lekcja umierającego, jest osią praktyki w ostatnim obrzędzie przejścia. Człowiek Zachodu musi najpierw oduczyć się prób kontrolowania przyszłości i terażniejszości, zdystansować się od oczekiwań, planów, nastawień. To, co się w tym procesie wydarza, jest poza kontrolą kogokolwiek. To, że można w ostatnich chwilach życia doświadczać radości, miłości i spokoju, jest tym, co Zachód musi odkrywać na nowo. Pytanie „kto umiera?” to pytanie przewrotne, które można sformułować: „czy ktoś tu umiera?”. Śmierć to w przesłaniu Levine'a jedynie śmierć ego, śmierć pewnego projektu na życie, który się zużył. „Widząc, jak pozorne było to oddzielenie, uświadamiamy sobie, że nie ma tego, kto miałby umrzeć, i że tylko iluzja osobnej tożsamości odradza się bezustannie” (Levine 1999, s. 259).

Levine proponuje pewien eksperyment na świadomości: przeżyć rok tak, jakby miał być naszym ostatnim. Nie jest to tylko nauka umierania, ale raczej nauka bardziej autentycznego, radosnego życia. Mając przed sobą tylko rok nie można dłużej odkładać na później marzeń, kontaktów z innymi, wszystkich ważnych planów, podróży, spotkań. Paradoksalnie: „przygotowanie do śmierci jest jednym z najbardziej uzdrawiających zadań naszego życia” (Levine 2001, s. 12). W owym programie ostatniego roku autor proponuje kilka rzeczy do wykonania: przegląd życia, przebaczenie sobie i innym, prowadzenie dziennika, zrobienie domowego ołtarzyka, kontemplację własnej śmierci, pogrzebu, wreszcie świata po naszej śmierci, znalezienie pieśni lub modlitwy w obliczu

śmierci. W przeglądzie życia chodzi zarówno o wyrażenie wdzięczności za dobre wspomnienia, jak i o konfrontację z negatywnymi emocjami budzonymi przez złe wspomnienia, a następnie pracę nad przebaczeniem. „Gdy łączymy się z przepływającym nieustannie strumieniem świadomości — a zwłaszcza pamięci — odkrywamy, że upiory, które widzimy wokół, znajdują się w nas. Z czasem przekonujemy się, że jeżeli obdarzymy je naszą uzdrawiającą świadomością uwagą, z wrogów zamienią się w sprzymierzeńców” (Levine 2001, s. 77). Uwolnienie od ciężaru przeszłości pozwala być bardziej w terażniejszości, przynosi więcej wolności. „Nieufność wobec śmierci jest wprost proporcjonalna do nieufności życia” (Levine 2001, s. 81).

Literatura ta opowiada się za modelem „otwartej świadomości” (Glaser, Strauss 1965) — bez udawania, w tej nowej sytuacji, na nowo trzeba nauczyć się rozmawiać i skonfrontować do końca z próbami o charakterze inicjacyjnym. Inicjacje, zagubione we współczesnej cywilizacji, w kulturach archaicznych przygotowywały do spotkania z Nieznanym, do zmierzenia się z lękiem, horrorem śmierci, bólem fizycznym i psychicznymi wizjami. Proces umierania jest z natury odmiennym stanem świadomości. Towarzyszący mu żywi mogą się jednak z niego wiele nauczyć.

BUDDYJSKIE TRAKTATY GODNEGO ŻYCIA I UMIERANIA

W latach osiemdziesiątych zaczęły się ukazywać w Polsce pierwsze przekłady buddyjskich tekstów dotyczących umierania. Były to między innymi *Koło życia i śmierci* pod redakcją Philipa Kapleau oraz fragment *Tybetańskiej księgi umarłych* opublikowany w „Literaturze na Świecie”. Obecnie, w XXI wieku, wydawane są wprowadzenia do tych wciąż dla Europejczyka ezoterycznych tekstów. Traktaty te na pewno cenne są dla wciąż rosnącego grona buddystów w Polsce. Pewne idee i zalecenia być może znajdują jednak szerszy oddźwięk w kręgach zwanych New Age. Zacząć wypada od zaakcentowania wyjątkowości tych tekstów, a przede wszystkim *Tybetańskiej księgi umarłych* — *Bar-do Thos-grol*. W literaturze chrześcijańskiej nie ma tekstu porównywalnego z tym podręcznikiem umierania. Brak takiej duchowej pomocy może sprzyjać zainteresowaniu tekstami buddyjskimi. Ostatnio *Księga* ponownie zyskuje zainteresowanie, czego wyrazem w Polsce jest jej wydanie w 1985 r. i wznowienie w 2005 r. Towarzyszy jej publikowane w osobnej książce omówienie Sogjala Rinpocze. Być może — jak sugeruje Ireneusz Kania (2005) — wpływ ma tu popularność książek Raymonda Moody’ego, chociaż również popularność literatury buddyjskiej. *Księga* bardzo szczegółowo przedstawia kolejne fazy, przez które przechodzi umierający, a następnie podaje opisy stanu pośredniego — *bardo* — oraz powtórnych narodzin. Jej tytuł bywa tłumaczony jako „Wyzwolenie przez słyszenie w stanie pośrednim” (Dalaj Lama XIV 2001, s. 241). Pojęcie *bar-do* oznacza to, co jest pomiędzy. Chodzi tu o stan kogoś, kto umarł i jeszcze — zgodnie z wiarą w reinkarnację — nie narodził się powtórnie. Pojęcie to ma jed-

nak szersze znaczenie. Tybetańczycy mówią o czterech bardo: życia, umierania, dharmaty (pośmiertne doświadczenie promienności natury umysłu), stawania się (stan do chwili przyjęcia nowego odrodzenia) (Rinpocze 1997, s. 122–123). „[...] słowem *bar-do* określa się dziś w Tybecie wręcz naszą aktualną egzystencję, gdyż jest ona tylko «mementem» między żywotem poprzednim i przyszłym (Kania 2005, s. 12). Śmierć jest tu rozważana jako okazja, sytuacja wolności. „W śmierci otwiera się możliwość pierwszego w pełni osobowego aktu człowieka; tym samym jest ona bytowo uprzywilejowanym miejscem świadomego stawania się, wolności” (Boros 1974, s. 9; cyt. za: Kania 2005, s. 13). Jak pisze Kania (2005, s. 47), umieranie, o którym tu mowa, zdarza się nam również za życia, w doświadczeniach „dna istnienia”. Księga tłumaczy, jak odróżnić grę pozorów przybierającą szaty rzeczywistości od prawdy. Prawda zaś „choć jej blask bywa ostry, nieprzyjemny, oślepiający”, ma moc wyzwalającą: „Motyw w buddyzmie nadzwyczaj ważny, brzmi również swojsko dla chrześcijanina. Czyż nie czytamy w Ewangelii Janowej «prawda was wyzwoli?»” (J 8, 32; Kania 2005, s. 49). Księga ma pomóc właściwie rozpoznać gniewne i spokojne postaci bóstw tantrycznych oraz światłości. Wiedza i postępowanie może prowadzić do ostatecznego wyzwolenia z cyklu narodzin i śmierci. *Bar-do* to „przestrzeń naszej własnej jaźni, umysłu [...]. Pojawiające się nam po śmierci zjawy, opisywane tak plastycznie w *Bar-do Thos-grol* — zjawy jak z koszmarnych, to znów błogich snów, kolory, światłości — są produktami naszej własnej jaźni (umysłu), jej tajemnych energii; ściślej biorąc, emanacjami, projekcjami jej obaw, lęków, skłonności, pasji, dążeń, kompleksów, pragnień i neuroz — słowem wszystkiego, co stanowi treść różnych warstw, w tym i najgłębszych, naszej podświadomości” (Kania 2005, s. 7–8).

Ideę śmierci jako przejścia w kolejny stan łańcucha odrodzenia i umierania przekazują wiersze przedśmiertelne japońskich poetów, inspirowane buddyzmem zen, są one „afirmacją nie kończącego się strumienia powstawania i znikania [...]. Śmierć w tych wierszach nie jest demoniczna i przerażająca. Przeciwnie, jest przyjazna, delikatna i łagodna [...]”. Są one świadectwem stanu ducha, któremu obcy jest paniczny lęk śmierci, ducha, który przekracza ból narodzin, który przekracza radości i cierpienia życia i przenosi nas w nieskończoność przestrzeni i wieczności (Has 1991, s. 7). Metafory śmierci zawarte w tym zbiorze oddają te idee w sposób lapidarny. Umieranie jest jak ulotny płatek śniegu czy poranna rosa.

Jakie idee mogą być przyswajane w szerszych kręgach poszukiwaczy duchowości? Jednym z ważnych przesłań buddyjskich tekstów tanatologicznych jest przekonanie o konieczności duchowej praktyki za życia. Traktaty te są dla buddystów podręcznikami codziennej medytacji. Uczestnikowi New Age, który czytał już Eliadego, Castanedę, Hessego, nazwanie śmierci swoim sprzymierzeńcem jest bliskie. W medytacji nad śmiercią nie chodzi o pesymistyczne rozważania dotyczące bezużyteczności ludzkich zmagania na ziemi, ale o zrozumienie prawdy o nierozdzielności dwóch aspektów: życia i śmierci, i o ko-

nieczności duchowej praktyki. Nieprzewidywalność Śmierci czyni ważną tę właśnie chwilę. Medytacja nad nietrwałością sprzyja afirmacji terażniejszości i dystansowi wobec przeszłości i przyszłości. Owa afirmacja terażniejszości bliska jest osobowości ponowoczesnej (Bauman 1998, s. 202). Również idea reinkarnacji wpisuje się w ponowoczesny model kultury. Jest on opozycją wobec chrześcijańskiej wizji linearnej, wizji jednorazowości osób i rzeczy. Rozumienie kultury jako ciągłego recydingu (Bauman 1998, s. 209) sprzyja recepcji archaicznych koncepcji czasu cyklicznego, wiecznego umierania i odradzania się życia. Śmierć staje się tu równie ważnym aspektem życia, rozumianego szerzej i obejmującego również owe bardziej zakryte sfery pośrednie. Traktaty buddyjskie są więc podręcznikami życia. Przypominając o owej najtrudniejszej próbie, mówią o wadze wyborów, czynków czasu terażniejszego. Uczą przechodzenia przez inicjacje całego życia, kładąc nacisk na stan umysłu, świadomości. Zajmowanie się rozwojem świadomości znowu jest bliskie kręgom nowej duchowości. Śmierć jest nauczycielką życia. Ma pomóc być bardziej obecnym w życiu, skupionym na tym, co najistotniejsze. Wzywa nie do opuszczenia rąk, ale do bardziej świadomego życia w terażniejszości. Buddyjskie *ars moriendi* uczy umierać, aby lepiej żyć.

„NAGA ŚMIERĆ”

W latach dziewięćdziesiątych pojawia się w Polsce nowy rodzaj dyskursu o śmierci: dzienniki umierania. Towarzyszą im również relacje z pracy w hospicjach i filmy fabularne. Książka Jacka Baczaka *Zapiski z nocnych dyżurów* (1995) była nominowana do nagrody Nike. Literatura ta obnaża brzydotę, ból, chwile bezgraniczne i pozbawione nadziei na kres cierpień za życia. Książki zawierają opisy wydalania, zmagania z bólem i udrękę badań, operacji i oczekiwań na wyrok Śmierci. Ukazaną w nich brzydotę umierania oddaje też współczesna sztuka obnażająca ciało — brzydkie, zdeformowane, nieestetyczne. Sztuka ta, której w Polsce najbardziej skandalizującym przykładem jest twórczość Katarzyny Kozyry, zaprotestowała przeciw mirażom doskonałego ciała stworzonego w wirtualnym świecie mediów. Dzienniki, na przykład angielskiej dziennikarki Ruth Picardie (1999) czy polskiej dziennikarki Tamary Zwierzynieckiej-Matzke (2002), pokazują „trudną śmierć”. Nie zajmują się duchowymi wymiarami zaświatów, lecz jedynie zmaganiem chęci życia z okrucieństwem choroby. Są głosem protestu przeciw milczeniu kultury o całym długim procesie umierania. Media, tak często epatujące nagłą śmiercią lub informujące tylko o fackie dokonanej, że znana postać odeszła na zawsze, czasem ze skromną adnotacją: „po długiej chorobie”, unikają nudnych w końcu korytarzy szpitalnych. Z brutalną otwartością i ze swoistym czarnym humorem mówi o tym Sarah Kane w sztuce *Psychosis 4.48*: „Śniło mi się, że poszłam do lekarki i powiedziałam, że zostało mi osiem minut życia. Czekałam w pierdolonej poczekalni pół godziny”.

W 1996 r. u Ruth Nadine Picardie, angielskiej dziennikarki, stwierdzono raka piersi. Zaproponowano Ruth prowadzenie dla czasopisma „Observer” stałej rubryki związanej z jej chorobą. Na podstawie pięciu artykułów, które zdążyła napisać, oraz listów e-mailowych do rodziny i przyjaciół powstała książka. Ruth jest do bólu szczerą w opisie kolejnych faz umierania, przerzutów raka. Buntuje się przeciwko eufemistycznym określeniom, takim jak: onkologia, choroba zaawansowana, opieka paliatywna. Okrutne oblicze choroby podsumowuje jej mąż Matt:

„Nie istniał żaden dobry sposób, dla nikogo. Jeżeli nauczyłem się czegoś podczas ostatnich tygodni życia Ruth, to tego, że złudzenia, którym ulegamy — o spokojnej, pełnej godności śmierci i wzruszającym pożegnaniu rodzinnym u wezgłowia chorego — prawie z całą pewnością zostaną nam odebrane. Jeżeli pozostają nam jakieś strzępy pociechy, to należy je traktować jako niespodziewane błogosławieństwo. Umieranie jest ohydne, brzydkie i bolesne; to takie oczywiste, nieprawdaż?” (Picardie 1999, s. 120).

Dla Ruth obroną przeciw chorobie pozostaje codzienność: związki z przyjaciółmi, praca, drobiazgi kobiecej ikonosfery pozwalające nie tracić poczucia kobiecej godności.

„Natychmiast więc przepuściłam 425 funtów na bieliznę (w tym tuszującą brzuszki jedwabną halkę) u Agent Provocateur. Głupia czy co? Ale ostatnio stałe wyglądam jak taki niechluj, i Matt będzie tak podekscytowany — co, kurwa, przecież umieram. [...] Czy pisałam ci już o moim nowym wcieleniu modniści? Ni stąd, ni zowąd dostałam hyzja na punkcie pielęgnacji ciała — kosmetyki upiększające, ciuchy. Wczoraj dałam sobie zrobić pedicure. Śmiechu warte, ale bardziej skuteczne niż leczenie. [...] I wcale nie jestem przemęczona i wymierzowana, gdyż najlepszą terapią, jaką odkryłam, jest wydawanie fortuny na markowe kremy do twarzy” (Picardie 1999, s. 29, 39, 43).

Największym chyba sojusznikiem Ruth jest w tym czasie jej umiejętność dystansu, autoironia i poczucie humoru.

„W towarzyszącym przesyłce liście namawiała mnie, abym w tym trudnym dla mnie czasie dopuściła do swego serca pokój Boga. Odpowiadam jej: «Przykro mi, moja pani, ale to ja właśnie wycięłam na ławce «666», nadal jestem w połowie Żydówką (niestety, nie w tej połowie, co trzeba) i nie zanoszę na żadne niespodziewane nawrócenie na łożu śmierci — pomimo grozy, jaką wzbudza reklama Virgin z udziałem kostuchy»” (Picardie 1999, s. 90).

Tamara Zwierzyniecka-Matzke, polska dziennikarka, była współautorką dokumentalnego filmu *Szpital Dzieciątka Jezus*. W rok po ślubie, w 1999 r., gdy miała trzydzieści lat, lekarze wykryli u niej raka jajnika. Zaczęła pisać książkę o chorobie i cierpieniu. „Ten pamiętnik będzie może wspomnieniem o mnie, a może przeczytamy go kiedyś ze Svenem i popłaczemy sobie trochę nad naszym szczęściem, a może nieszczęściem. Sama nie wiem. Nie boję się śmierci, widziałam ją w snach, raz w nocy siedzącą na fotelu” (Zwierzyniecka-Matzke, Matzke 2002, s. 38). Autorka do końca jest czynna, zdaje państwowy egzamin

z niemieckiego w Instytucie Goethego, stara się o staż do Komisji Europejskiej. Chodzi na przyjęcia. „Tańczymy, ja też trochę próbuję. Jest miło, ludzie nieskomplikowani. Zostajemy do drugiej nad ranem. Wreszcie ludzie wokół mnie, nie szpital, ale życie. Jestem szczęśliwa, mimo że wiem, jak bardzo jestem chora” (Zwierzyniecka-Matzke, Matzke 2002, s. 50). „Miała to być historia młodej kobiety, która ciężko choruje, ale szczęśliwie wraca do zdrowia. Miała to być książka nadziei. Stało się inaczej. Rak był silniejszy. Tamara umarła 2 grudnia 2000 r. w Niemczech” — napisał jej mąż (Zwierzyniecka-Matzke, Matzke 2002, s. 7).

Książki poświęcone mikroświatom hospicjów odsłaniają tabu umierania. Jak pisze François Mitterrand w przedmowie do dziennika Marie de Hennezel (1998, s. 5–6), autorka uobecnia coś, „co zawsze umyka świadomości”, co jest „w sercu niepokoju i nadziei, cierpienia drugiego człowieka, wiecznego dialogu życia i śmierci”. Tak pisze Marie: „Odkrywałam, że czasoprzestrzeń śmierci jest dla każdego, kto zechce podejść bliżej i spojrzeć dalej niż wszelkie okropności, okazją do niezapomnianego kontaktu z tym, co najwewnętrzniejsze” (Hennezel 1998, s. 203).

Dzienniki pokazują bezradność współczesnych wobec śmierci. Nie ma tu znieczulających środków religijnych czy moralnych. Jedynie ludzkie więzi osłabiają przerażające oblicze Śmierci. Tak mówi o tym z ironią i czarnym humorem bohaterka przywoływanego wcześniej filmu *Dowcip*:

„Był to niewątpliwie popis czułości. Lody, kochana. Nie mogę uwierzyć, że moje życie stało się takie cliche. Ale nie ma na to rady. Nie widzę wyjścia. Rozmawiamy o życiu i śmierci. Nie abstrakcyjnie. Rozmawiamy o moim życiu i mojej śmierci. Nie mam pomysłu na inny ton. I czasu na szermierkę słowną. Szczegółowa analiza badawcza byłaby tu najgorsza. Erudycja, interpretacja, komplikacja. Czas na prostotę. Śmiem twierdzić, że czas na uprzejmość. Myślałam, że nadzwyczajna bystrość umysłu to załatwi. Ale widzę, że zostałam zdemaskowana. Boję się”.

ŚMIERĆ NA ŻYCZENIE

Bodaj w 2001 r. w Polsce na łamach gazet zaczęto częściej pisać o eutanazji. Towarzyszyła temu krytyka warunków szpitalnych, pozbawiających umierających możliwości spełnienia najistotniejszych potrzeb: walki z bólem, spokoju, ludzkiego ciepła, decydowania o swoim losie. W 2002 r. świat śledził walkę o prawo do godnej śmierci czterdziestokilkuletniej, sparaliżowanej Angielki Anny Turner. Również w tym roku pokazano dokumentalny film *Kronika zaplanowanej śmierci*. Ukazywał on ostatni rok życia Belga Jean-Marie Loranda, od dziecka cierpiącego na postępujący zanik mięśni, skazanego na pomoc w najdrobniejszych czynnościach życiowych, niezależnego jedynie umysłowo. Jean-Marie, nie umierający i zdolny do pisania dziennika na komputerze, przeżywający nawet miłość, jest zdeterminowany w swojej niezgodzie na egzystencję

określoną przez chorobę. Wbrew obowiązującemu prawu udaje mu się wywalczyć prawo do śmierci. Pojawiły się również fabularne filmy ukazujące nie piękną i wzniosłą śmierć, ale śmierć pozbawioną upiększającej osłony. *Inwazja barbarzyńców* w reżyserii Denysa Arcanda ukazuje umierającego na raka wykładowcę historii, któremu syn zapewnia jedyną możliwą pomoc, gdy medycyna zawodzi — ściąga przyjaciół ojca, zabiera go ze szpitala do domu nad jeziorem, gdzie kiedyś spędził dobre chwile, zdobywa nielegalnie heroinę dla złagodzenia bólu i wreszcie pomaga mu godnie odejść, współpracując w eutanazji. Natomiast film *Jego brat*, w reżyserii Patrice Chereau, bezlitośnie rejestruje udrękę i upokorzenia znoszone przez trzydziestokilkuletniego Thomasa, jego strach i wreszcie poddanie się chorobie: bezradność personelu, której towarzyszy nieubłagana konsekwencja, nieludzkość procedur walki o życie pacjenta do końca. Z kolei *W stronę morza* w reżyserii Alejandro Amenabara opowiada biografie Hiszpana Ramona Sampero, sparaliżowanego po skoku do morza w czasie odpływu, który do 1998 r. walczył o prawo do eutanazji. Bohater twierdzi, że takie życie pozbawione jest godności.

Przewija się pytanie: czy życie to prawo czy obowiązek? Filmy te odzierają ze złudzeń wizji pięknego cierpienia i nie epatują prostymi recepturami, jak godnie odchodzić. Pozostaje tylko strach i tortura codziennych zmagani z chorobą. Śmierci nie zasłania ani postać kapłana, ani nawet grono rodziny i przyjaciół. Na końcu bohaterowie sami muszą odpowiedzieć sobie na proste pytanie: jak długo jeszcze mogą wytrzymać fizyczne cierpienie. To ciało, nie dusza stoi tu na pierwszym planie. Ostateczne wybory bohaterów, przyspieszenia śmierci, ukazane są jako ludzki protest po dojściu do granic cierpienia.

Głośne historie omawiane w mediach to tylko fragment wielu dramatów rozgrywających się codziennie w korytarzach szpitali. Jednak pokazują one wielopoziomowość konfliktów społecznych, etycznych, filozoficznych. Jedną z historii opisujących owe spory jest debata wokół osoby Terry Shiavo — od lat pozostającej w śpiączce kobiety, której mąż zdecydował o zaprzestaniu sztucznego odżywiania. Ukazuje ona również ścieranie się języka prywatnego i wielu dyskursów publicznych: medycyny, ruchów społecznych, prawa, zwolenników tego czy innego poglądu etycznego. Nawet przedstawiciele władzy byli podzieleni: sądy, kongresmani, gubernator. W historię zaangażowało się wiele ruchów społecznych. Jedyną osobą pozbawioną głosu była najbardziej zainteresowana: Terry Shiavo. Jej pozbawione świadomości, a więc i głosu, ciało stało się instrumentem w społecznym i politycznym sporze Ameryki. W Polsce w 2007 r. toczy się debata na temat eutanazji wywołana przez Janusza Świtaję z Jastrzębia Zdroju — prawie całkowicie unieruchomionego po wypadku młodego mężczyzny, który wystąpił do sądu o prawo do eutanazji. Wiele dyskusji wokół tej nieoczywistej kategorii wzbudza również projekt ochrony życia do naturalnej śmierci.

Na pewno przez wiele następnych lat Ameryka i Europa będą dyskutować o kwestii eutanazji. Rośnie rola organizacji na rzecz godnej śmierci. W sporze

tym będą się ścierać ruchy „obrońców życia” (*pro-life*) i zwolenników „wolnego wyboru” (*pro-choice*) oraz organizacji na rzecz godnej śmierci. Tymczasem również w krajach, w których eutanazja jest nielegalna, następuje proces rozchodzenia się władzy i sfery decyzyjnej. Codziennie osoby umierające, rodziny, personel medyczny stoją wobec konieczności odpowiedzi na cierpienie i prośby o jego skrócenie. Język publiczny, język ideologiczny czy język regulacji prawnych staje się tworem abstrakcyjnym, pustym, wobec języka prywatnego — wobec kontekstu konkretnego życia i umierania.

*

Współcześnie pojawiły się tanatologiczne nurty dopuszczające do głosu Innych, wykluczonych. Przesunęły one zainteresowanie ze sfery żałoby do sfery umierania. W centrum jest tutaj „moja”, a nie „twoja śmierć”. Głosy te mówią, że umieranie nie jest punktowym zdarzeniem, ale procesem równie ważnym jak samo życie. Część z nich przywraca śmierci wymiar sakralny. Tak jest w przypadku popularyzowanej literatury buddyjskiej. Ale tu *sacrum* obejmuje całe życie. Śmierć traktowana jest jako Nauczycielka żywych. Również w niektórych pracach o „dobrej śmierci” mówi się o transcendentnych aspektach procesu umierania. Kładzie się tu jednak nacisk na konieczność pójścia swoją własną drogą, gdyż żadne reguły nie są absolutne. Każdy musi odkryć własną duchową prawdę. Odrzucone zostają powszechnie obowiązujące teologie i teorie ezoteryczne. Niektórzy podważają paradygmat żalu jako elementu towarzyszącego umieraniu. Wskazują na niego jako na przeszkodę w pracy duchowej umierającego, w jego odejściu. *Ars moriendi* epoki New Age proponuje znaczące nowe praktyki (Walter 1993, s. 142), ale wskazuje na konieczność samodzielnej pracy wewnętrznej.

Literatura z gatunku „odejścia i powroty” znosi zjawisko śmierci, czyniąc z niej jedynie sferę graniczną, łączącą ten i tamten świat. Dzienniki umierających oraz ważne filmy, które się ostatnio pojawiły (jak również dramaty Sarah Kane czy Margaret Edson), są najnowszym zjawiskiem w kulturze tanatologicznej. Najbardziej może wartościową ich stroną jest odzieranie zjawiska śmierci ze złudzeń, z sentymentalnych i banalnych osłon, w jakie śmierć była omotana w kulturze popularnej i kościelnych przemówieniach. Nurt ten nie idzie na żadne kompromisy, jest szczery do bólu i pozbawiony wstydu uczuć i wstydu cielesności. Zdiera wszelkie maski: pobożności, wstrzemięźliwości, intelektualne. Jego ostatnim ostrzem jest ironia i czarny humor. Ale i ten zostaje na końcu obnażony: „Chcę wam powiedzieć, jakie to uczucie. Chcę to wyjaśnić własnymi słowami. Nie mogę. Nie ma słów. Czuję straszliwy ból” (bohaterka sztuki Margaret Edson).

Louis-Vincent Thomas (1993, s. 26) zapytuje: „Można paradoksalnie się zastanawiać, czy człowiek Zachodu nie obawia się śmierci dlatego, iż przestaje wierzyć we wszechmoc życia”? Współczesne tanatologiczne nurty, mówią o śmierci, mówią też o stosunku do życia. Czy można bez końca, jak

twierdzą zagorzali postmoderniści, żyć epizodycznie i bez końca zadowalać się fragmentami „świętego baldachimu”? Niestety ekspertów od tych odpowiedzi już nie ma.

BIBLIOGRAFIA

- Abiven M., 1986, *Accompagner la mort*, „Etudes”, novembre, s. 456–466.
- Ariès Philippe, 1993, *Śmierć odwrócona*, w: Stanisław Cichowicz, Jakub M. Godzimirski (red.), *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, PWN, Warszawa.
- Atwater P. M. H., 1995, *Dalej niż światło. Czego nie powiedziano o przeżyciach na granicy śmierci*, tłum. Justyna i Sławomir Studniarzowie, Limbus, Bydgoszcz.
- Baczak Jacek, 1995, *Zapiski z nocnych dyżurów*, Znak, Kraków.
- Bar..., 1985, *Bar-do Thos-grol czyli Tybetańska księga umarłych*, „Literatura na Świecie”, nr 8–9, s. 4–110.
- Bauman Zygmunt, 1998, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, PWN, Warszawa.
- Bellah Robert, 1985, *Habits of Heart*, University of California Press, Berkeley.
- Boros Ladislaus, 1977, *Mysterium mortis: człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tłum. z niem. Bernard Białecki, PAX, Warszawa.
- Bro Harmon H., 1994, *Sen, życie, przyszłość*, tłum. Małgorzata Michalska, Limbus, Bydgoszcz.
- Cichowicz Stanisław, 1993, *Śmierć: gwałt na idei lub reakcja życia. Wstęp*, w: Stanisław Cichowicz, Jakub M. Godzimirski (red.), *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, PWN, Warszawa.
- Dalaj Lama XIV, 2001, *Bstan-'dzin-rgya-mtsho (XIV dalajlama), Sen, śnienie, umieranie: zgłębianie świadomości z Dalaj Lamą*, tłum. z jęz. ang. Marcjanna Góralczyk-Przychocka, Mudra, Kraków.
- Feifel Herman (red.), 1959, *The Meaning of Death*, McGraw-Hill, New York.
- Gennep Arnold van, 2006, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. Beata Biały, PIW, Warszawa.
- Glaser B. G., Strauss Anselm L., 1965, *Awareness of Dying*, Aldine, Chicago.
- Gorer Geoffrey, 1965, *Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain*, Cresset Press, London.
- Has Marek, 1991, *Wstęp*, w: *Japońskie wiersze o śmierci*, tłum. Marek Has, Wydawnictwo Miniatura, Kraków.
- Hennezel Marie de, 1998, *Śmierć z bliska*, tłum. Agnieszka i Jerzy Brzozowscy, Znak, Kraków.
- Kania Ireneusz, 2005, *Tybetańska księga umarłych — sensy i konteksty*, w: *Tybetańska księga umarłych*, tłum. Ireneusz Kania, Wydawnictwo A, Kraków.
- Koło..., 1986, *Koło życia i śmierci*, wyboru tekstów pochodzących z buddyzmu zen i innych źródeł na temat śmierci, odradzania się i umierania dokonał i wprowadzenie napisał Philip Kapleau, tłum. Zbigniew Miłtuński, Pusty Obłok, Warszawa.
- Kubiak Anna E., 2005, *Jednak New Age*, Santorski & Co., Warszawa.
- Kübler-Ross Elisabeth, 1998, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, tłum. Irena Doleżał-Nowicka, Media Rodzina of Poznań, Poznań.
- Levine Stephen, 1999, *Kto umiera? Sztuka świadomego życia i świadomego umierania*, tłum. Barbara Kuchta, Anna Dobrzańska, Wyd. Szafa, Warszawa.

- Levine Stephen, 2001, *Gdybyś miał przed sobą rok życia. Eksperyment na świadomości*, tłum. Joanna Posoch, Piotr Kołyszko, Wyd. Szafa, Warszawa.
- Mikołajko Zbigniew, 1995, *Kłopoty z Panią Srogą*, „Gazeta Wyborcza” 31 października–1 listopada, s. 14–15.
- Moody Raymond, 1993, *Życie po życiu*, tłum. Irena Doleżał-Nowicka, Limbus, Bydgoszcz.
- Morin Edgar, 1970, *L'homme et la mort*, Seuil, Paris.
- Morse Melvin, Perry Paul, 1993, *Przemienieni przez Światło*, tłum. Krzysztof Chudziński, Limbus, Bydgoszcz.
- Nadażdin Draginja, 1998, *Estetyzacja śmierci*, „Konteksty” nr 2, s. 78–79.
- Ostrowska Antonina, 1997, *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, IFiS PAN, Warszawa.
- Picardie Ruth, 1999, *Zanim powiem do widzenia*, tłum. Agnieszka Nowak, Obserwator, Poznań.
- Rinpocze Sogjal, 1997, *Tybetańska Księga Życia i Umierania*, tłum. Adam Koziół, EM, Warszawa.
- Thibault Odette, 1975, *Maitrise de la mort*, Editions Universitaires, Paris.
- Thomas Louis-Vincent, 1993, *Wprowadzenie do antropotanologii*, w: Stanisław Cichowicz, Jakub M. Godzimirski (red.), *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, PWN, Warszawa.
- Walter Tony, 1993, *Death in the New Age*, „Religion” nr 23, s. 127–145.
- Zwierzyniecka-Matzke Tamara, Matzke Sven, 2002, *Czasami wołam w niebo*, WAB, Warszawa.

OTHER DEATHS: CURRENT POPULAR THANATOLOGICAL LITERATURE

Summary

The author discusses the thanatological trends in current culture (mainly literature but also films and drama) which break the taboo surrounding death. The first part of the article describes the current approach to death. The second part presents — in her opinion — the new trends. These cover the following areas — descriptions of experiences of clinical death; the far-eastern attitudes to death; psychotherapeutic death; the diary of dying; the euthanasia debate.

Key words/słowa kluczowe

death / śmierć; thanatology / tanatologia; medicine / medycyna; euthanasia / eutanazja