

D o r o t a H a l i n a K u t y ł a

Miejsce dla śmierci

Tym, którzy utracili swoich najbliższych i nie mogą się z tym pogodzić

Słowa kluczowe: *śmierć, umieranie, kapitalizm, mieszczaństwo, lęk przed śmiercią, doświadczenie, opowiadanie, bioetyka, W. Benjamin, P. Tillich*

Wszystkie teksty, które piszę, wiążą się z moim życiem. Ten zapewne najbardziej. Doświadczylam i śmierci najbliższych, i własnego umierania. Bardzo boleśnie też doświadczylam całkowitego braku miejsca na śmierć i na jej przeżycie. To sprawiło, że uznałam, iż jednym z moich zadań życiowych jest przywracanie miejsca dla śmierci w kulturze i w doświadczeniu człowieka. Ponadto uważam, że polska bioetyka powinna mieć swój znak rozpoznawczy, swoją markę, a jako polonista i filozof sędzę, iż może się nią stać intensywne włączanie w refleksję bioetyczną myśli humanistycznej, dawnej i współczesnej. To zresztą byłoby zgodne z intencją Van Rensselaera Pottera mówiącego o bioetyce jako dyscyplinie łączącej w sobie „wiedzę biologiczną z wiedzą o systemach ludzkich wartości” i przerzucającej „pomost między naukami ścisłymi i humanistycznymi”¹. Przy tej okazji też dziękuję za dyskusję o śmierci, jaka odbyła się podczas Zjazdu Filozoficznego w Poznaniu. Była dla mnie bardzo ciekawa.

Naturalnie mam poczucie, że w tekście liczącym 30 tys. znaków nie zawarę wszystkiego, co można powiedzieć o śmierci i o jej obecności oraz nieobecno-

¹ Cytat za: Mepham 2008: 5 (oryginalne źródło cytatu: R. Gillon, *Bioethics, overview, Encyclopedia of Applied Ethics*, ed. R. Chadwick, San Diego, Academic Press 1998, Vol. 1, s. 305–317).

ści w naszej zachodniej kulturze. Niemniej zrobię, co mogę. Zacznę od kilku cytatów, które nazwę za Marią Janion cytataami z „archiwum egzystencji”²:

(...) ja, wiesz, lekarz jestem i znam się tylko na sprawach konkretnych (68).

Istotą życia jest aktywność (77).

Tu choroby nie są tematem do konwersacji, najwyżej do naukowego wykładu (...). Tu człowiek nie może czuć się źle. Musi być zawsze „fine”. Nawet jeśli samochód rozjedzie mu syna, rozpacza tylko chwilę. *Bo rozpacz to kapitulacja, to zgoda na tę stronę ludzkiej kondycji, której oni tu cały czas starają się zaprzeczyć*. Nie istnieją tragedie, są tylko problemy. A jeśli problem nie daje się rozwiązać, to go po prostu nie ma (81).

– Nie rozumiem, o co chodzi mojemu wujowi. Dostał przecież jasną diagnozę i zapewnienie fachowców, że pożyje jeszcze co najmniej rok. Ma dobrą opiekę. Ma gwarancję, że gdy będzie potrzeba, zastosują najskuteczniejsze środki. Załatwił wszystkie swoje sprawy. Odwiedzam go codziennie i płacę psychoterapeucie. Więc gdzie tu problem? No, ale ten wuj przyjechał prosto z Korei, a ona urodziła się już w Connecticut (81).

Fundacja „Nagle Sami” prowadzi nabór na szkolenie dla psychologów, psychoterapeutów/studentów psychologii pt. „Oswoić tabu. Praca psychologa z osobą w żałobie. Cz. I. – wprowadzenie”. Szkolenie odbędzie się 5 września w Warszawie. Szkolenie jest płatne. (...)³

Powiedzenie, że to amerykańska kultura i jej wpływ stoi za usunięciem śmierci z pola codziennego czy powszechnego doświadczenia człowieka, byłoby wielkim uproszczeniem⁴. Tak nie jest, lecz trudno nie zauważyć wielkiego wpływu tego sposobu myślenia, wzmacniającego przemianę, które zaszły w ciągu ostatnich wieków w kulturze europejskiej. Wstępnie postawmy hipotezę, że usuwanie śmierci z obszaru kultury wiąże się z filozoficzną koncepcją podmiotu wypracowaną w europejskiej filozofii, z kategorią mieszczaństwa i kapitalizmu. Oprzemy się przy tym na rozpoznaniach dokonanych przez wybranych dwudziestowiecznych filozofów i badaczy kultury.

Zmiany kulturowo-cywilizacyjne zachodzące przez ostatnie stulecia w Europie, a potem w całym świecie zachodnim, doprowadziły do powstania formacji kulturowej, która coraz mniej przestrzeni pozostawia na doświad-

² Poniższe cytaty, z wyjątkiem ostatniego, pochodzą z *Delicji ciotki Dee* Teresy Hołówny (1994), numery stron podano odpowiednio w nawiasach, wyróżnienie kursywą w trzecim cytacie – moje.

³ http://kalendarz.ngo.pl/wiadomosc/1654101.html?utm_source=v8_-_newsletter_-_Warszawa&utm_medium=email&utm_campaign=10.08.2015 [12.08.2015].

⁴ Choćby dlatego, że Amerykanka szwajcarskiego pochodzenia, Elizabeth Kübler-Ross, autorka m.in. *Rozmów o śmierci i umieraniu* (1969), uczyniła wiele, by przywrócić śmierć i umieranie ludzkiemu życiu. (Skądinąd zauważmy, że ta książka ukazała się w Polsce dopiero w 2007 roku).

czanie przez jednostkę jej egzystencji. Za miarodajne uważam ujęcie tego zagadnienia przez Paula Johanna Tillicha, wybitnego dwudziestowiecznego teologa protestanckiego. Tillich w swojej pracy pt. *Męstwo bycia*, poświęconej przede wszystkim analizom lęku i odpowiedzi na ten stan, pisał o utracie „egzystencjalistycznego punktu widzenia” (Tillich 1994: 144–148). W największym skrócie – człowiek Kartezjusza staje się świadomością, znika natomiast wymiar egzystencjalny. Protestantyzm, szczególnie bliski Tillichowi, a kulturowo kojarzący się z indywidualizmem (człowiek, bez pośrednictwa żadnych czynników zewnętrznych, społecznych, sam kontaktuje się z Bogiem) – otóż protestantyzm także zawiódł. Wedle Tillicha, z powodu złej kontynuacji myśli pierwszych reformatorów, głoszących ponownie dobrą nowinę, nie wyzyskano wszystkich możliwych odniesień do jednostki (por. Tillich 1994: 145–146). Człowiek w protestantyzmie stał się abstrakcyjnym podmiotem moralnym. W XVIII wieku natomiast doszło do stopienia się podejść: kartezjańskiego i protestanckiego, w efekcie czego:

Racjonalny podmiot, moralny oraz naukowy, zastąpił podmiot egzystencjalny z jego konfliktami i rozpaczami (Tillich 1994: 146).

Filozofowie, w osobach m.in. Schellinga, Feuerbacha, Stirnera, Schopenhauera, a zwłaszcza Kierkegaarda i Nietzschego, zareagowali na to, starając się na powrót przywrócić człowiekowi jego egzystencję i uczynić ją jedną z największych wartości. Jednak trzeba tu mówić o usiłowaniach, próbach, a nie o zasadniczej zmianie kulturowej.

Do tego egzystencjalnego buntu motywowało ich niebezpieczeństwo utraty „indywidualnej osobowości” (Tillich 1994: 150) oraz sprowadzenie ludzi do rzeczy, liczonych, mierzonych, ważonych, porządkowanych i podporządkowanych. Ten z kolei aspekt przemian kulturowo-psychologicznych znakomicie uchwycił w swoich pracach, a zwłaszcza w *Filozofii pieniądza*, niemiecki socjolog i filozof Georg Simmel. Zauważył on, że przemiany kapitalistyczne sprawiają, iż wspólnym miernikiem dla różnych wartości i dóbr staje się przeliczanie ich na pieniądź. Skutkiem tego zaś jest, po pierwsze, utrata znaczenia wszystkiego, co nie jest pieniądzem, a po drugie, dewaluacja tego, co można sprowadzić do pieniądza (Simmel 2012: np. 223).

Wielu przystosowało się do tego stanu rzeczy i nie ma poczucia, że coś można albo trzeba zmienić. Niemniej pozostała grupa ludzi wrażliwych, często artystów, którzy w swoich dziełach walczyli o pełny wymiar ludzkiej egzystencji. Dokonania artystyczne m.in. Sartre’a, Eliota, Kafki, Audena, Camusa, Millera, Williamsa dostarczyły wielkiego materiału do analiz psychologicznych, lecz mimo to człowiek XX wieku utracił poczucie sensu, utracił siebie, zatracił swą podmiotowość w świecie przedmiotów. Jedynym śladem tej straty jest często rozpacz, która pozornie nie ma swojej przyczyny.

Rozpacz może mieć wymiar heroiczny, który Tillich bardzo ceni, jednak rozpacz nie jest właściwym rozwiązaniem zarysowanego wyżej problemu. Tillich proponuje inną drogę, czemu poświęca swoją pracę o męstwie. Tego wątku nie będziemy jednak tutaj szerzej rozwijać⁵, interesuje nas bowiem przede wszystkim kulturowy kontekst, w jakim współczesny człowiek może przeżyć swoją egzystencję. Najkrócej mówiąc, jeśli ideałem ludzkiego życia staje się „produktywność, szczęście, dobre przystosowanie”, a samo życie traktuje się jako uczestnictwo w procesie wytwórczym, wówczas trudno mówić o tym, co nie jest produktywnością, wytwarzaniem i zwiększaniem zysku (cytat z: May 1997: 28; por. też Tillich 1994: 120).

Kolejnym aspektem zjawiska, które nazywamy wyparciem czy wypie-raniem śmieci⁶ z kultury, jest dziedziczenie mieszczańskich poglądów. Pierwotnie były one ograniczone do pewnej klasy społecznej i związane z jej sytuacją, lecz dziś można powiedzieć, iż zatraciły swój społeczny rodowód, natomiast nabrały rangi przekonań uniwersalnych. Myślę tu przede wszystkim o fałszywym poczuciu bezpieczeństwa, jakie budował świat mieszczański i na jakim chciał się oprzeć. Wszystko, co mu zagrażało, było usuwane poza jego obręb. Najbardziej dotyczyło to biedy i śmierci. Przywołajmy w tym miejscu Waltera Benjamina, potomka bogatych niemiecko-żydowskich mieszczan. Jego krewni byli tak zamożni, że mogli żyć, jakby ich nigdy nie miała dotknąć ani bieda, ani śmierć. Tworzyli klany władające poszczególnymi kwartałami ulic, swoiste getta, do których nie mieli wstępu biedni, chorzy i umierający. Kiedy zaś sami umierali, czynili to poza swoim światem, gdzieś w dalekich sanatoriach, gdzie nikt ich nie widział⁷.

To usunięcie biedy i śmierci, a właściwie Losu⁸, przynosiło paradoksalnie odwrotny skutek, tzn. namiętne szukanie jego przejawów. Bohater *Berlińskiego dzieciństwa* poszukuje Losu, ale Los przychodzi do niego w zdegenerowanej wersji. W postaci nagłych wypadków, zbrodni, których zresztą nigdy nie można ujrzeć w całości.

Miasto obiecywało mi je każdego dnia na nowo, a wieczorem było mi je winne. Jeśli się pojawiały, to gdy przybyłem na miejsce, już ich nie było, jak bogów, którzy dla śmiertelnych pozostawili sobie tylko chwile. Obrabowana witryna, dom, z którego wyniesiono zwłoki, miejsce na drodze, gdzie upadł koń – pojawiałem się tam, by sycić się ulotnym tchnieniem, które takie zdarzenie zostawiało po sobie. Również jego już nie było – roz-

⁵ Pisałam o tym w innym miejscu (Kutyla 2015a).

⁶ Philippe Ariès pisze o „śmierci wyeliminowanej” (por. Ariès 1992: 568–572).

⁷ Właściwie całe partie *Berlińskiego dzieciństwa* Benjamina przenika ten duch, dlatego raczej odsyłam do książki jako całości niż do jej poszczególnych fragmentów (por. Benjamin 2010).

⁸ Por. też ciekawe obserwacje Arendt na ten temat (Arendt 1998: np. 9–12).

proszone i uniesione przez zbiegowisko ciekawskich, którzy rozbiegli się na cztery wiatry (Benjamin 2010: 161).

Wprowadziliśmy kategorię Losu, ponieważ pozwala ona nadać głęboki wymiar ludzkiemu życiu. „Rachująca współczesność” (dokładnie „rachująca istota nowoczesności”, Simmel 2012: 502) nie pozostawia miejsca na to, co nieprzewidziane, nad czym człowiek nie ma władzy i kontroli, a co wcześniej nazywano Losem. Tymczasem spotkanie z Losem, szczególnie intensywne w chwili zagrożenia życia czy pojawienia się śmierci, potęguje z jednej strony lęk człowieka, ale z drugiej zwielokrotnia jego siły.

Cała siła człowieka i cała głębia jego istoty przejawia się w obliczu skrajnych niebezpieczeństw i w momentach patrzenia w oczy śmierci. Jest to najwyższa próba mocy (Kleiner 1946: 10).

W tym momencie może paść, z pozoru zasadne, pytanie, jak to możliwe, że nie ma miejsca dla śmierci, skoro człowiek nadal umiera. Tak, to się zmieniło, ale zmienił się sposób, w jaki odbierana jest śmierć.

Dla Tillicha śmierć i lęk przed nią jest podstawą określenia się człowieka w świecie. Ten lęk jest nieusuwalny i prawdziwy, ponieważ, jak mówi Tillich, jest to lęk skończonego bytu przed niebytem, który zresztą w którymś momencie nastąpi – „to stan, w którym byt jest świadomy możliwości swego niebytu” (Tillich 1994: 41).

Lęk przed śmiercią, odczuwany, świadomie lub nie, przez każdego człowieka, jest lękiem egzystencjalnym, który można jedynie (Tillich powie, że trzeba) zintegrować, by móc dobrze żyć. Tillich zaproponuje zatem drogę męstwa (bycia i ufności⁹) jako właściwą odpowiedź na ten stan zagrożenia (Tillich 1994). Jednak żeby w ogóle mówić o takim rozwiązaniu, należy wpiერw dopuścić samo doświadczenie śmierci i umierania. Tymczasem o to właśnie jest coraz trudniej. Szczególnie widać to w medycynie, która w tradycyjnym podejściu – jak to trafnie charakteryzuje Kazimierz Szewczyk, „całkowicie neguje (...) śmierć i umieranie, czyniąc bezwzględną moralną powinnością lekarzy walkę o (prze)życie pacjenta”¹⁰ (Szewczyk 2009: 288). Jednak w dal-

⁹ „Męstwo bycia to akt etyczny, w którym człowiek afirmuje własny byt wbrew tym elementom swego istnienia, które sprzeciwiają się podstawowej afirmacji człowieka” (Tillich 1994: 9). Męstwo ufności z kolei to akt przyjęcia miłości płynącej od istoty wyższej od nas, mówiąc prościej Boga, i zawierzenia jej siebie. Jest ono konieczne dla zaistnienia męstwa bycia, ponieważ zintegrowanie lęku przed śmiercią wymaga oparcia męstwa bycia na „mocy bytu większej niż moc własna naszego «ja»” (Tillich 1994: 169). To oczywiście wielki skrót myśli Tillicha.

¹⁰ Poniżej dokończymy ten cytat, lapidarnie trafia on w sedno stosunku wielu lekarzy do śmierci: „Stąd tradycyjny model medycyny można nazwać *medycyną walki*. Zdaniem jej

szej części artykułu nie skupimy się na medycynie jako takiej, zakładając, że stosunek medycyny do śmierci jest tylko pochodną kulturowego odniesienia do śmierci.

Pisałam wcześniej o możliwych powodach usuwania śmierci z obszaru ludzkiego doświadczenia. Dodajmy do nich jeszcze skutki umasowienia ludzkiego życia i efekty obu wojen światowych. Już w 1. połowie XIX wieku Heinrich Heine notował zapowiedź dwudziestowiecznej profanacji śmierci i umierania. W Paryżu obserwował chowanie ludzi zmarłych na cholereę. Zwłoki wypadały z trumien, a zmarłych, którzy utracili swoje imiona, grzebano w masowych, wapiennych grobach. Dla Heinego oznaczało to odarcie śmierci (i umierania) z godności i sensu (Witte 2012: 85–87). Śmierć stawała się coraz bardziej czymś wyodrębnionym, wstydliwym, czymś, czego się nie celebruje. Philippe Ariès, autor fundamentalnej pracy pt. *Człowiek i śmierć*, pisze, że pozostały jeszcze dwa stadia łączności pomiędzy umierającym – albo zmarłym – a społeczeństwem. Jedno z nich to ostatnie chwile przed śmiercią. Ten moment miał swoje szczególne prawa (Ariès 1992: 564). Drugie ogniwo to żałoba. Żałoba, która także została usunięta z kultury.

(...) wielkim zdarzeniem we współczesnej historii śmierci jest zaniechanie albo skasowanie żałoby (Ariès 1992: 564).

Już w trakcie I wojny światowej zaczęło to dotyczyć ludzi. Osobiste doświadczenie brytyjskiego socjologa i antropologa Geoffreya Gorera (1905–1985) skłoniło go do opisanego tego procesu. W 1915 roku utracił on ojca i dziadka. Nie zobaczył ciała ojca, który zginął w wielkiej katastrofie okrętu „Luzytania”. Formalnie żałoba wciąż obowiązywała, lecz I wojna przyczyniła się do jej zanikania. Ludzie zbyt masowo umierali, za wielu ich ginęło, by inni chcieli w spokoju i bez pośpiechu opłakać i pożegnać każdego zmarłego (Ariès 1992: 564). Druga wojna światowa dodała do tego śmierć w obozach, komorach. Kiedy zatem w 1948 roku Gorer stracił bratową i przyjaciela, a w 1961 roku – brata, okazało się, że właściwie nikt nie chce dzielić tego z nim w dotychczasowy, przyjęty w kulturze, sposób. To skłoniło Gorera do socjologicznego zbadania tych przemian. Efekty jego doświadczeń biograficznych i badań zostały zapisane w słynnym artykule z 1955 roku pt. *Pornography of Death* oraz w pracy pt. *Death, Grief and Mourning* („Śmierć, żal i żałoba”) z 1961 r. Dowodził w nich po pierwsze, że „śmierć stała się czymś wstydliwym i zabronionym”, a po drugie, że oddaliła się od nas. Nie towarzyszymy ludziom w umieraniu, pogrzeby nie są czymś zwyczajnym,

zwolenników, śmierć podopiecznego jest zawodową porażką personelu medycznego i zarazem najgorszą rzeczą, jaka może się przytrafić pacjentowi” (Szewczyk 2009: 288, kursywa oryginalna). Por. też konstatacje Arièsa (Ariès 1992: np. 573, 575).

a ludzie nie chcą mówić i słuchać o śmierci. Wolą opowiadać o tym, że dni pogrzebu czy żałoby spędzili tak jak wcześniej, strzygąc trawniki, jedząc posiłki na dworze itd. (Ariès 1992: 564–565, cytat: 564).

Powiedzmy w tym miejscu więcej. Śmierć, która nadal kończy życie człowieka, jest przez niego traktowana jako coś nagłego, niezwykłego i szokującego. Dla Benjaminą byłby to dowód na ogólną zmianę, na „zastąpienie doświadczenia przeżyciem”. Przeżycie byłoby tutaj rozumiane „jako zdarzenie punktowe, które osiąga człowieka (...) w postaci szoku. Zdarzenie staje się przeżyciem, gdy dociera do świadomości tylko częściowo i traci związek z innymi zjawiskami, będąc w ten sposób pozbawionym swego naturalnego miejsca w czasie i przestrzeni” (Różanowski 1997: 159).

Potraktujemy te cytaty jako ogólny drogowskaz w procesie przywracania śmierci człowiekowi. Co zrobić, by śmierć stała się częścią życia? W Poznaniu, podczas Zjazdu, zadano mi pytanie, „co pani robi w tej sprawie?” Wtedy odpowiedziałam krótko, że myślę, mówię i opowiadam. Teraz postaram się odpowiedzieć obszerniej. Opowiadam o śmierci na przykład tak.

Pierwsza śmierć, z jaką się zetknęłam, to śmierć mojej babci w dzieciństwie. Pamiętam nocny telefon i wielki płacz mojej matki. Nie zabrała mnie na pogrzeb, mówiła potem, że babcia była żółta, że bym się bała (miałam siedem lat). Jednak śmierć mojej babci była w mojej rodzinie wzorem dobrej śmierci. Babcia czuła, jak potem mówiono, że umrze. Nagle postanowiła wracać do siebie, do swojego domu. Wróciła, ugotowała sobie kolację, przyniosła wodę w wiadrze, położyła się spać i umarła we śnie. Nie cierpiała, nie chorowała. Tak opowiadano o tym w mojej rodzinie.

Potem przyszły lata, długie lata, bez śmierci. Nikt właściwie nie umierał, nie chodziłam na pogrzeby, śmierć nas omijała. Ponownie przyszła w postaci nagłej śmierci przyjaciółki mojej matki. Ciocia Tonia, piękna i elegancka do końca, wróciła z Australii, pojechała do sanatorium i tam umarła. Mówiono (mówiła moja matka), że to na skutek nagłej zmiany warunków (tam Australia, a tu Polska), przeżyć nadmiernie emocjonalnych, związanych z jej bliskimi. Może tak było, a może było inaczej. W każdym razie to była druga śmierć, jaką zapamiętałam. Tutaj już byłam na pogrzebie, zapamiętałam niezmiernie długie prawosławne nabożeństwo, które nie miało, w moim odczuciu, końca. Pamiętam to stanie przez kilka godzin, do dziś je pamiętam, ale nade wszystko pamiętam zachowanie męża cioci Toni. Zapraszał nas i innych przyjaciół swojej żony na spotkania w rytm prawosławnej tradycji, która – jak to zapamiętałam, nakazuje gromadzenie się w określonym czasie po śmierci. Zbieraliśmy się i rozmawialiśmy o cioci, rozmawialiśmy w atmosferze bliskiej żartom. Opowiadaliśmy anegdoty i jedliśmy dobre jedzenie, pieczone kaczki z jabłkami, lody i chałwę. Także mąż cioci Toni nauczył mnie, że trzeba dać pamiątkę po zmarłej osobie tym, którzy żyją. Ja dostałam kryształową miszkę. Potem,

po śmierci mojej matki, to do mnie wróciło, też dałam pamiątki po niej tym, którzy ją znali. Nie wróciło do mnie natomiast to spotkanie się i opowiadanie anegdot. Tęskniłam za tym, ale ludzie, którzy znali moją matkę, kiedy im o tym mówiłam, uważali to za dziwne. Spotkać się po śmierci i opowiadać anegdoty o zmarłym? Dziwne, bardzo dziwne, tak mówili, a mój ból powiększał się.

To opowiadanie śmiesznych historii o zmarłym trafiło do mnie chyba tym łatwiej, że z dzieciństwa zapamiętałam Cyganów. Na luterańskim cmentarzu, gdzie spoczywają rodzice i babcia mojej mamy, były też cygańskie groby i co jakiś czas przychodzili na nie Cyganie. Kolorowi, barwni siadali wokół grobów, rozkładali jedzenie, pili, jedli, śpiewali i śmiali się. To było niezwykle, ale ogromnie mi się podobało.

Po śmierci cioci Toni znów przyszły lata oddalone od śmierci. Nikt nie umierał, nie chodziłam na pogrzeby, ale chodziłam na groby. Tego od dzieciństwa uczyła mnie matka. Idź na grób, połóż kwiaty, zapal świece, latem umyj groby i niech to dotyczy nie tylko tych, których znałaś albo o których ci opowiadano, ale także obcych, których groby są w pobliżu. Stąd zawsze latem jechałam na cmentarze z niebieskim wiaderkiem, szczotką, płynem do mycia i myłam nie tylko np. grób cioci Toni, ale też groby carskich żołnierzy pochowanych koło niej. Zastanawiałam się przy tym, jak to jest umrzeć tak daleko od ojczyzny i spocząć na zawsze w obcej ziemi.

Potem przyszła śmierć Matki... Nie było gotowych wzorów jej przejścia. Protestancki duchowny powiedział mi, że jest tradycja wygłaszania mowy o zmarłym. Powiedziałam ją. Inne rzeczy wymyślałam sama. Pochowałam np. mamę z książkami, które lubiła. Z Hemingwayem, *Kotem w butach* i ostatnią książką, jaką czytała przed śmiercią... Wysłałam też do każdego, czyj adres znalazłam w jej kalendarzach, informację o jej śmierci. Do tego skłonił mnie film *84, Charing Cross Road*¹¹, którego bohaterowie, amerykańska pisarka i londyński księgarz, przez lata pozostawali w intensywnym kontakcie listowym, lecz kiedy zmarł księgarz, jego żona nie powiadomiła o tym Amerykanki. Uznałam, że to błąd, i nie chciałam tego powtórzyć. Ludzie wokół mnie mówili przede wszystkim o tym, by zapomnieć i żyć dalej, jeździć na wakacje, kochać się z mężczyznami, póki jest jeszcze na to czas (jak zaznaczali). Raniło mnie każde ich słowo i szybko zaczęłam się od nich odsuwać; byli jak przyjaciele Hioba. Inni mówili mi o tym, że można odprawić 30 mszy po śmierci, ale to do mnie nie trafiało. Zamiast tego zaczęłam haftować żałobne obrusy.

¹¹ „Charing Cross Road – ulica w londyńskiej dzielnicy Westminster. (...) Charing Cross Road słynie ze znajdujących się przy niej specjalistycznych księgarni i antykwariatów (...). Długoletnia korespondencja pomiędzy nowojorską pisarką Helene Hanff i antykwariuszem księgarni Marks&Co. była inspiracją dla powstania książki zatytułowanej *84, Charing Cross Road*. W 1987 roku powstał film na jej podstawie, w którym zagrali: Anthony Hopkins i Anne Bancroft”, https://pl.wikipedia.org/wiki/Charing_Cross_Road [03.05.2016].

W dawnej książce o haftowaniu pisano, że hafty przechowują pamięć wielu kobiecych łez. To do mnie wróciło po śmierci mamy i sprawiło, że wyszyłam kilka dużych obrusów. Potem, po latach, we Wrocławiu obejrzałam wystawę meksykańskich tkanin. W katalogu do niej napisano, że meksykańskie kobiety opowiadają historię swojego życia poprzez hafty na swoich strojach. Moje obrusy opowiadają część mojej żałoby. W zeszłym roku ktoś (a właściwie Justyna Praszyńska) powiedział mi, że powinnam tym pomysłem podzielić się z innymi. Opowiadać o tym, robić takie spotkania, na które przychodziłyby kobiety i haftowałyby swój smutek, swój żal i swoją rozpacz.

Takich spotkań jeszcze nie zaczęłam, ale rozpoczęłam cykl na Uniwersytecie Otwartym UW pt. *Filozofia jako pocieszenie*. To czas rozmawiania o różnych przejawach życia, z których formalnie tylko jedno zajęcia poświęcone są śmierci. Jednak śmierć przewija się przez wszystkie warsztaty, a uczestnicy, czując moją gotowość do podjęcia tematu śmierci, opowiadają. Opowiadają o śmierci męża, ojca, rodziców własnych przyjaciół lub swoich dzieci. Jeszcze czynią to skrótowo, jeszcze często nie wiedzą, co powiedzieć, jak zachować się w obliczu śmierci, ale początek został zrobiony. Opowieść zaczęła się toczyć¹².

Jeśli uznać, a tak myślę, że „najbardziej ustaloną i powszechną formą zdobywania doświadczeń musiało być opowiadanie”¹³, to właśnie w opowiadaniu o śmierci widzę najlepszą drogę dla przywrócenia jej naszej kulturze. W opowiadaniu o tym, jak umarli ludzie nam znani i nieznan, jaką mieli śmierć, co robili przed, co czynili ci, którzy pozostali po nich. To opowiadanie powinno być tak różnorodne, jak różnorodne jest nasze życie. Nie powinno być cenzury dopuszczającej tylko jedną, właściwą wersję umierania, jeden model śmierci. Tak jak życie może być bogate, spełnione, „bezcelowe, bezmyślne, błogie, bujne, burzliwe, ciche, ciężkie, cnotliwe, codzienne, cygańskie...”¹⁴, tak i śmierć może być taka sama. By to zobaczyć, trzeba posłuchać historii o śmierci i umieraniu. Trzeba zacząć je na nowo opowiadać. Najpierw nieśmiało i w kilku zdaniach, potem coraz odważniej i obszerniej, aż opowiadanie o śmierci zleje się w jedno z opowiadaniem o życiu. Warto przy tym pamiętać, że możliwy jest stan, o jakim mówią chasydzi:

¹² Z istniejących przykładów wymieniałabym m.in. tekst Bożeny Stanisławskiej (Stanisławska 1973), a także przypominałabym uwagę Petera Hebblethwaite’a, że „najwięcej intuicji wobec śmierci wykazują powieściopisarze” (Hebblethwaite 1974: 935).

¹³ W oryginale przyp. 27: „Najpierwotniejszą funkcją ducha jest bajanie, jest tworzenie «historyjek»” (B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, s. 335) (Rózański 1997: 143).

¹⁴ Po więcej określeń odsyłam do pełnego inwencji hasła „Życie” w słowniku frazeologicznym języka polskiego (Skorupka 1989: 896 i n.).

STÓŁ

W dniu Nowego Księżycza, w miesiącu, w którym miał umrzeć, rabin z Opatowa rozmawiał przy stole o śmierci prawego człowieka. Kiedy odmówił dziękczynienie, wstał i zaczął chodzić tam i z powrotem po pokoju. Twarz mu płonęła. Nagle zatrzymał się przy stole i rzekł: „Stole, czysty stole, będziesz świadczył dla mnie, że jadłem i uczyłem przy tobie, jak należy”.

Później kazał, aby z tego stołu sporządzono mu trumnę. (Buber 1973: 1322)

Oby i nam było dane osiągnąć taki stan ducha.

Bibliografia

- Arendt H. (1998), *O przemocy, Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagocka, W. Madej, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Ariès Ph. (1992), *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa: PIW.
- Benjamin W. (2010), *Berlińskie dzieciństwo na przełomie wieków*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Buber M. (1973), *Opowieści chasydów*, przeł. S. Grygiel, „Znak”, nr 10, s. 1321–1326.
- Hebblethwaite P. (1974), *Czy istnieje teologia śmierci*, „Znak” 7–8, s. 923–935.
- Hołówka T. (1994), *Delicje ciotki Dee*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Kleiner J. (1946), *Tragizm*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kutyla D.H. (2015a), *Męstwo bycia i męstwo ufności, albo inaczej męstwo życia*, w: *Wokół negacji*, red. M. Woźniczka, A. Zalewski, Częstochowa: Akademia im. Jana Długosza, s. 121–133.
- Kutyla D.H. (2015b), *Stary Izaak nie żyje. To tragedia. Nie, to nie tragedia*, „Humanitarian Vision” 1 (jesień), s. 71–80.
- May R. (1997), *Błaganie o mit*, przeł. B. Moderska, T. Zysk, Poznań: Zysk.
- Mephram B. (2008), *Bioetyka. Wprowadzenie dla studentów nauk biologicznych*, przeł. E. Bartnik, P. Golik, J. Klimczyk, P. Łuków, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Różanowski R. (1997), *Pasaże Waltera Benjamina. Studium myśli*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Simmel G. (2012), *Filozofia pieniądza*, przeł. i wstępem opatrzył A. Przyłębski, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Skorupka S. (1989), *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. II „R–Ż”, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Stanisławska B. (1973), *O umieraniu*, „Znak” 8, s. 1042–1049.
- Szewczyk K. (2009), *Bioetyka*, t. I: *Medycyna na granicach życia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Tillich P. (1994), *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Poznań: Rebis.
- Witte B. (2012), *Żydowska tradycja i literacka nowoczesność. Heine, Buber, Kafka, Benjamin*, przeł. R. Kubicki, A. Malitowska, seria „Terminus”, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Streszczenie

Moje rozważania dotyczą jednego z podstawowych tematów egzystencjalnych. Śmierć jest przynależna ludzkiej kondycji, ale w kulturze Zachodu pozostawia się na nią coraz mniej miejsca. Można to interpretować jako rezultat tego, co Paul Tillich nazywał utratą „egzystencjalistycznego punktu widzenia”, rezultat wzmocniony przez rozwój kapitalizmu i zwycięstwo mieszczaństwa. Kiedyś o śmierci mówiło się otwarcie, istniały rytuały jej uszanowania, przejścia, kontaktowania się z nią i zachowania się po niej. Dziś śmierć stała się tematem nieprzyzwoitym, niewymawialnym. Efektem tego jest, że tak umierający człowiek, jak i osoba w żałobie nie mają o tym z kim porozmawiać. Ten proces wypierania śmierci jest długotrwały. Jego wczesne przejawy odnotowywał m.in. Walter Benjamin (w świecie jego bogatych krewnych nikt nie umierał, wszyscy byli nieśmiertelni, umierało się daleko, w sanatoriach). Dziś ludzie pytają psychologów, czy to normalne, że czują smutek po śmierci bliskich. Jednym ze sposobów przywrócenia śmierci miejsca w naszym doświadczeniu jest snucie o niej opowieści.