

OBRAZY I SENS ŚMIERCI W PROCESIE TRANSFORMACJI SPOŁECZEŃSTWA TRADYCYJNEGO

Obrazy śmierci zmieniają się wraz ze zmianą kontekstów społeczno-kulturowych, chociaż każde społeczeństwo jest zmuszone przyjąć ten akt nieusuwalnej rzeczywistości, jakim jest wydarzenie śmierci, i kontrolować – poprzez różnorakie przejawy bólu z powodu utraty drogiej osoby – swój własny żal oraz oszołomienie spowodowane świadomością swej własnej śmiertelności.

Badanie odpowiedzi, jakie dajemy w obliczu niebezpieczeństwa naszego nie-bytu w świecie, nie oznacza samego tylko ukazania tych cech antropologicznych, jakie dana „kultura” przyswaja sobie w odniesieniu do śmierci traktowanej jako fakt „natury”, ale nabiera także sensu, jaki przyznajemy konkretnym wyborom, zachowaniom, postawom i wartościom procesu samego życia.

Może być zatem interesująca refleksja nad sensem śmierci i nad aspektami, jakie jej świadomość przyjmuje w doświadczeniu i w konfiguracji dzisiejszego świata, aby dostrzec w ten sposób, jakie techniki zachowawcze i jakie odpowiedzi stara się podawać doba obecna na pojawiający się wciąż lęk o swe własne śmiertelne przeznaczenie. Oczywiście, społeczeństwo uprzemysłowione i kultura masowa podważyły mocno typowe dla społeczeństwa tradycyjnego, a zwłaszcza wiejskiego, obrazy śmierci; ale właśnie dlatego chcemy możliwie dokładnie określić typologię tej nowej wizji antropologicznej, która się zadowala wszechogarniającym, a tym samym bardzo czczym i pustym, pojęciem „laicyzacji”. Być może, korzystne będzie także ukierunkowanie naszej refleksji w stronę bardziej dokładnej perspektywy i zapytanie się o to, czy śmierć w naszej obecnej rzeczywistości zawiera się raczej w wymiarze pewnego ukrycia i zamaskowania, czy też przeciwnie: w sensie pełnego zrozumienia i przekroczenia. Czy zatem wydarzenie śmierci jest faktem przekazywanym i uwzględnianym w ekonomii naszej egzystencji, czy też zostaje raczej ukrywane w niejas-

ności milczenia, usuwane w sferę przypadków i dławione ponadto mistyfikującym mitem hedonistycznej żywotności pozbawionej jakichkolwiek kryzysów?

Pytanie to jest tym bardziej interesujące z tego względu, że temu, kto wierzy, iż etyka przyjemności, alienujące odniesienie człowieka-konsumenta do przedmiotów-fetyszy, sama organizacja pracy przemysłowej – wszystko to zmierza do uczynienia ze śmierci swoistego tabu i całkowitego usunięcia ryzyka naszej nieobecności na świecie, przeciwstawia się ten, kto poczytuje aktualnemu społeczeństwu za punkt honoru to, iż potrafiło zracjonalizować strach wynikający z uświadomienia sobie własnej śmiertelności, przezwyciężając magiczne nastawienie, terror irracjonalności i kryzys wyrażony w mityczno-obrzędowych formach społeczeństwa tradycyjnego.

Pożyteczną, jak się nam wydało, rzeczą będzie omówienie tej kwestii z tej uprzywilejowanej pozycji, jaką jest możliwość obserwowania na żywo, w realnym procesie transformacji, drogi przeciwstawnej w odniesieniu do społeczności wiejskiej, która dostrzega już kryzys własnej semiologii w odniesieniu do śmierci i sama się ukierunkowuje na naśladowanie aktualnych wzorców dyktowanych przez kulturę masową. Taki właśnie jest przypadek wspólnoty sardyńskich pasterzy z Barbagia, dosyć rozległego regionu w centralnej Sardynii, który przeżył przed kilkunastu laty gwałtowną zmianę sposobów zachowania i postępowania w pojmowaniu wartości i w systemie komunikacji.

Przeżywanie śmierci w jej „negatywnej obecności” poprzez odniesienie do ludzi i rzeczy

W tradycyjnej wspólnotcie pasterzy czas był zagrożony w swym wnętrzu silną świadomością przemijania: terażniejszość organizuje się tutaj w ścisłym powiązaniu z przeszłością, podczas gdy przyszłość jest przeznaczeniem bez własnego oblicza. Perspektywa czasu może cię uchwycić nieprzygotowanym: ta właśnie obawa dąży do racjonalizacji, sytuując śmierć w kalendarzu nieuchronnych etapów. Bieg twego czasu jest mierzony segmentami, które wystukują cykle egzystencji od urodzenia do wypełnienia: 8-10 lat trwa życie barana; 12-14 lat – życie konia. Baranki płci męskiej przeznaczone są z reguły na śmierć. W rocznym cyklu ziemi i produkcji jest to proces przechodzenia od pojawienia się do zniknięcia.

Ta właśnie świadomość tymczasowości życia nastawia egzystencję pasterza na stwierdzenie trwałości, ciężaru, wytrzymałości: nie może zaprzeczyć ustawicznej obecności śmierci, a więc odpowiada przyjmując jej konieczność, ale broniąc się zarazem przed efemerycznością w walce o zachowanie wiedzy, uczuciowości i przedmiotowego systemu. I tak odniesienie do osób i rzeczy jest szacowane według skali trwałości; każdy przedmiot i każde uczucie w psychologicznym i ideologicznym zaprogramowaniu powinno trwać całe życie; człowiek jest „poważny”, jeśli jest stały w swej tożsamości.

Sama ekonomia oparta na auto-konsumpcji ma swą radykalną wartość tymczasowości: jaki będzie „jej czas”? dokąd zmierza droga terażniejsza?: trzeba więc się zabezpieczyć jakąś odrobiną czasu i wyrwać go z jego niewiadomych; trzeba zaopatrzyć się także w zboże, ser, słoninę i smalec, w drzewo.

Każda rzecz zasługuje na przechowanie: jest to ewentualna odpowiedź na czas bez formy, który mógłby cię zaskoczyć w twoim ubóstwie. Przyszłości się doświadcza w świadomości tajemnicy i przeznaczenia, szukając przy tym jakiegoś potwierdzenia w przeszłości: zna się osobistą historię każdej osoby jakby na marginesie dziejów danej rodziny, przy czym obie te historie rozwijają się na tle dziejów całego ludu. Na osi czasowej ciągłości przeszłość jest pewnym rysem przeżytej już egzystencji, która służy aktualnie uzmysłowieniu sobie przyszłości. Śmierć jest obecna już w samym wytwarzaniu produktów przez pasterza: mleko „umiera” tak jak ziarno czy chleb; trawa ginie jak koń i owca.

Dlaczego ta tymczasowość i świadomość tak łatwej utraty nie stają się lękiem i terrorem, które by doprowadziły do krycia się i chowania? Dlatego, że kontakt z życiem materialnym ukazuje „normalność” tych momentów śmierci, który skandują tempo życia. Dlatego, że istnieje pewien sposób pomniejszania i uzasadniania tego procesu. Dlatego, że odniesienie do rzeczy i do osób rozwija się na linii świadomej lektury. Wraz z kryzysem tradycyjnej kultury, utratą pewnej całości „usystematyzowanych znaczeń”, wśród których także sens śmierci znajdował swoje antropologiczne umiejscowienie, pojawiła się dezorientacja i oszołomienie, które obejmują także sposób sytuowania się wobec własnego przeznaczenia śmiertelnego.

Samo tylko odniesienie do ludzi i do nowego przedmiotowego systemu „współczesności” wywraca już tradycyjne usystematyzowanie czasu i przestrzeni. Przedmioty i ludzkie odniesienia głoszą czas konsumpcji, a nie czas (prze)trwania; pasterzowi jawią się przesłania

znakowo-przedmiotowe jako równoczesne obecności w paradygmacie efemerycznego wymiaru. Wymaga się wciąż od niego ustawicznego dopasowywania się połowicznego, pozostawiając go przy tym zawsze w niejasności czegoś bardzo prowizorycznego. Zerwanie przestrzeni fizycznej i egzystencjalnej: na miejsce przestrzeni-kraju wchodzi obecność miejsca i winnice, pole-pastwisko zastępuje abstrakcyjną przestrzeń, egzystencjalnie niesprawdzalną, podobnie jak ta, jaką oferuje komunikacja masowa.

Poza tym dzisiejszy przedmiot nie mówi nigdy o swej własnej śmierci: jeśli nawet ma efemeryczne wymiary, to przecież nie umiera, lecz zostaje zastąpiony w podstępnej grze wymiany jakimś innym – bez świadomości zanikania czy śmierci. Takie zaś następstwo przedmiotów i zachowań, dokonujące się systematycznie na skutek ustawicznej stymulacji, nie odsyła nigdy do *telos* i ma chyba, jak się przynajmniej wydaje, przeszkodzić świadomości w zajęciu postawy perspektywicznej w czasie. Obok zabawowej prerogatywy w odniesieniu do przedmiotu i do życia, gra, która nie daje naszej świadomości poczucia swego końca, współżyje z wymiarem świątecznym pod znakiem obfitości, pełni. Efemeryczność się ukrywa pod maską potwierdzanej wciąż gwarancji wobec ryzyka jakiegoś braku. Hymn nie odroczonej obecności dzisiejszego przedmiotu chce uciec przed biegiem czasu.

Wynika stąd kryzys komunikacji: ta nowa rzeczywistość nie zdobywa się na zorganizowanie się w jasny system wiedzy; trudne staje się tym samym odszyfrowanie semantycznej wartości przedmiotów-znaków i zachowań; ukryta jest struktura urojenia.

To zmienione całkowicie odniesienie do rzeczywistości prowadzi do innej koncepcji własnego bytu i samej możliwości bytowania. Refleksja przerasta wymiar psycho-socjologiczny i przechodzi w znacznie obszerniejszy dyskurs „antropo-kosmiczny”

Przeżywanie doświadczenia śmierci w jej realnej obecności, w jej stawaniu się

W społeczeństwie tradycyjnym zdobywało się doświadczenie czyjejś śmierci poprzez pośredniczenie społeczno-kulturowe, które miało cechy komunikacji wspólnotowej, publicznego w niej uczestniczenia. Typologia zachowań, rola instytucji zajmujących się przygotowaniem do śmierci i samym zgonem – rozkładały się w świadomości zbiorowego współ-uczestniczenia w wydarzeniu śmiertelnym. Już sama zapowiedź: „jest umierający!”, rozpływała się po sąsiedztwie i wśród

krewnych jak jakiś straszny sekret, wywołując jakby spontanicznie konkretne zachowania i refleksje: odwiedzić chorego, przypomnieć sobie jego przeszłość – w tej wspólnej świadomości, że „jesteśmy (razem) dzisiaj, a nie jutro” Po tej pierwszej zapowiedzi następowała czynność publiczna, oficjalna: dzwon kościelny oznajmiał „ostatnie namaszczenie” (w niektórych nawet krajach, słysząc ten dzwon, mówiono: „namaszcza się”), co w powszechnym odbiorze oznaczało, iż dana osoba jest już umierająca.

Wszystkie te aspekty, które zapowiadały śmierć, nabierały jeszcze mocniejszego akcentu w swym wymiarze publicznym w momencie zgonu: przekazywana szeptem w najbliższym sąsiedztwie wiadomość gwałtownie się rozchodzi po okolicy, wprawiając w ruch społeczne grupy i służby zajmujące się załatwianiem wszystkich spraw związanych z pogrzebem: powiadomienie księdza, lekarza i odnośnej władzy lokalnej celem uzyskania certyfikatu, zarządcy cmentarza, a także ludzi będących aktualnie przy stadach owiec. W tym czasie specyficzny dźwięk dzwonu żałobnego obwieszcza wszystkim mieszkańcom wioski śmierć danego człowieka, a zakrystianin wydobywa z dźwięków tego dzwonu imię zmarłego, obwieszczając je w ten sposób ludziom stojącym na drogach i w oknach swych domów. Wspólnie uczestniczy się w egzekwiach: wszyscy idą „na spotkanie umarłego”, płacz domowników i osób najbliższych jest publiczny, a w głośno wypowiedzianych słowach żalu i głębokiego bólu przewijają się wspomnienia z jego życia, rozważa się jego (i nasze) śmiertelne przeznaczenie, nietrwałość ludzkiej egzystencji. I wreszcie rozlega się ostatni już dźwięk dzwonu, gdy mary niesione na ramionach mężczyzn pośród wielkiej przeważnie rzeszy ludzi przechodzą obok ostatniego domu wioski.

Stopniowo życie powraca do normy, chociaż trwają jeszcze nadal oznaki śmierci, łącznie z żywą pamięcią o zmarłym: Msze święte, obrzędy pogrzebowe, jałmużny dla ubogich. Smutek i „negatywna obecność” zmarłego są jednak potwierdzane przede wszystkim żałobnym strojem i pewnym odłączeniem: spokrewnione ze zmarłym rodziny i bliskie mu z różnych względów (wspólna praca, wspólne zamiłowania, itp.) osoby żyją wciąż „na czarno” – jakby śmierć była wciąż jeszcze obecna w ich sercach i domach...

Niekiedy zmarły bywa wspominany w danym środowisku społeczno-kulturalnym jako źródło pewnych powiedzeń i zachowań: „(świętej pamięci...) zwykł był mawiać..., znał się na rzeczy..., był zręcznym, utalentowanym..., cechował się, odznaczał..., lubił śpiewać...” Zmarłego przypomina się więc sobie w opowiadaniach o nim i... we śnie.

„Nowoczesność” wywróciła ten porządek społeczno-kulturalny: po zmianie znaczenia życia zmienia się także sens śmierci. Ogranicza się pole osobistego doświadczenia czyjejs śmierci poprzez proces jej prywatyzacji.

Można wydzielić różne pary pojęć przeciwstawnych: dom/szpital, obowiązek składania wizyt/zwolnienie się od odwiedzania, rozmowa i udział/milczenie i niezaangażowanie, publiczna żałoba/nieodpowiedniość pewnych manifestacji, czas żałoby i odłączenia/ciągłość normalnego biegu egzystencji. Radykalnie zmieniają się więc tradycyjne ramy. Śmierć ma miejsce często poza domem: nie jest więc doświadczeniem przeżywanym w świecie znanym, w pewnym przedmiotowym także systemie należącym do członków rodziny i umierającego. Sam fakt umierania bywa często wyjaśniany za pomocą technicznego i biurokratycznego metajęzyka: klinika, medycyna, ostateczna próba – operacja, nieoczekiwane komplikacje, itd., który jest nie tylko jakimś kamuflażem językowym, ale także swoistym sposobem ujmowania wydarzenia śmierci jako przypadku, czyli czegoś, czego można by było uniknąć. Ludzie nie uczestniczą już w tym wydarzeniu, oglądając i dotykając zmarłego, nie ma żadnej konkretnej obrzędowości: istnieje tylko pośredni udział: telegram, wysłane kwiaty, ogłoszenie w gazecie, nekrolog.

Również trwanie żałoby (ubiór, zachowanie) jawi się jako bezsensowne w świecie, który wychwala szczęście: wszystko wygląda więc tak, jakby ludzie w ogóle nie umierali.

To prawda, że istnieje inny rodzaj „upublicznienia” (wspaniały pogrzeb, informacje w gazetach...), który mieści się jednak z powodzeniem w fenomenie prywatyzacji: to jakaś delegacja, chwile wolne (od pracy), abstrakcja.

Również jest prawdą, że śmierć jawi się jako wydarzenie-przesłanie obwieszczane przez środki komunikacji masowej: jednak śmierć traci swoją materialność i ginie w niejasności znaczeń. Wydarzenie-śmierć bywa bowiem zazwyczaj przedstawiane jako fakt przemocy, wynik jakiegoś kryminalnego, względnie wojennego, wydarzenia, skutek jakiegoś błędu polityczno-społecznego, jako codzienny kontyngent wypadków drogowych i innych; nigdy jednak nie jest traktowane jako problem istotny i jako głos kwalifikujący dokonania własnego życia.

Refleksja nad przemianą sardyńskiego społeczeństwa pasterskiego ukazała, jak dalece utrata określonego doświadczenia śmierci sytuuje się w wymiarze egzystencjalnego zubożenia i ograniczenia samego horyzontu wyborów. Czy jednak położenie człowieka współczesnego

nie polega tak po prostu na utracie panowania nad rzeczami i na staniu się niewolnikiem ograniczeń w zakresie *hic et nunc*, a to głównie z racji ukrycia jego nieuchronnego przeznaczenia śmiertelnego? Czy dążenie do „sprowadzenia śmierci z konieczności do przypadkowości” (według słów S. Freuda) nie jest ucieczką w jakiś nowy mit irracjonalny?

Jest niewątpliwie prawdą, że w różnych momentach historycznych świadomość własnej śmiertelności była głoszona i dobitnie przypominana przez władzę ustanowioną w celu ułatwienia pewnych nadużyć związanych z krzywdzeniem ludzi i uzasadnienia kondycji zniewolenia; niemniej, dobrze się przyglądając, trzeba też stwierdzić, że również w świecie dzisiejszym świadomość śmierci zostaje wypaczona, jeśli nie wykreślona całkowicie, właśnie przez wolę panowania tego, kto ogranicza wolność, ograniczając ją do jedyne go tylko wymiaru, jakim są egzystencjalne możliwości człowieka. I dlatego świadomość niemożności bycia w świecie nie pojawia się w perspektywie odradzającego się moralizmu lub odzyskania swej utraconej już pozycji przez nie zaangażowany w ziemskie sprawy ascetyzm, lecz w przeświadczeniu, że samo wprowadzenie w obieg naszej egzystencji jasnej akceptacji konieczności naszego umierania gwarantuje o wiele szerszy margines autonomii w ramach „konieczności” wydarzeń i rzeczy, dysponując nas bardziej do wyzwalającego rozwoju symbolicznego wymiaru otaczającej nas rzeczywistości.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC