

Jadwiga Czerwińska

Meditatio mortis

Collectanea Philologica 3, 223-237

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jadwiga CZERWIŃSKA
(Łódź)

MEDITATIO MORTIS

Gdy rzeczy trwają,
My szukamy trwania.

(R. M. Rilke)

„Wielkość człowieka mierzy się wielkością tajemnic [...] przed którymi staje”¹, a jedną z największych jest tajemnica śmierci, którą na próżno usiłuje przeniknąć rozum ludzki. Żadna z religii, pragnąca rozwiązać grozę nieznanego, którą otwiera śmierć, nie jest w stanie przedłożyć dowodu, na który zgodziłby się rozum. Dlatego – stając przed problemem śmierci – człowiek postawiony jest w istocie wobec alternatywy: albo pozostawi z boku racjonalne rozważania na temat śmierci oraz losów pośmiertnych i zagłębiając się w wierze przystanie na proponowaną przez nią wizję, albo odrzuci wiarę pozostawiając błakający się pośród *aporii* rozum, osamotniały wobec nieprzeniknionej zagadki śmierci.

Jej dychotomiczny obraz jawi się z niezwykle ostrością wówczas, gdy śmierć, ukazaną poprzez chrześcijańską perspektywę, zestawimy z wizją śmierci człowieka buntującego się przeciw wieczności, człowieka, który tę wieczność odrzuca. Ta opozycja w ujęciu Kierkegaarda sprowadza się do rozpatrywania śmierci jako rzeczy ostatecznej, albo też nie: „mówiąc po ludzku, śmierć jest rzeczą ostateczną, i mówiąc po ludzku, nadzieja istnieje, póki istnieje życie. Ale, rozumując po chrześcijańsku, śmierć nie jest czymś ostatecznym, jest tylko drobnym zdarzeniem w przebiegu całości, to znaczy życia wiecznego, i, rozumując po chrześcijańsku, w śmierci jest nieskończenie więcej nadziei niż wtedy, kiedy po ludzku mówimy, że istnieje jeszcze życie”².

¹ M. Masterlinck, *Śmierć*, przekł. F. Mirandola, Warszawa 1993, s. 22.

² S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, przekł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1995, s. 11.

Chrześcijańską wizję śmierci rozświetla przypowieść o Łazarzu, który choć umarł, to jednak jego „choroba nie była na śmierć”, ponieważ był przy nim obecny Chrystus, Ten, który jest „zmartwychwstaniem i żywotem” (Jan, XI, 25). W takim ujęciu śmierć jest tylko przejściem do nowego życia, a utrata doczesności, cielesna choroba nie może być chorobą na śmierć.

Chrześcijaństwo odsłania równocześnie nie znane wcześniej zło. Jest nim rozpacz rozumiana jako choroba na śmierć; śmierć jednak jawi się tu jako ostateczność. W rozpacz tę popada każdy, kto nie jest prawdziwym chrześcijaninem. Dla chrześcijanina bowiem być uzdrowionym z tej choroby oznacza zbawienie.

Bez względu na to, jaka jest religijna postawa człowieka, determinująca jego określone stanowisko wobec śmierci, śmierć stanowi stały element doświadczenia człowieka, jest zawsze obecna w jego życiu.

Luis Buñuel w swej autobiograficznej książce *Ostatnie tchnienie* stwierdził: „niewiele można powiedzieć o śmierci, gdy się jest, jak ja, ateistą. Trzeba będzie umrzeć razem z zagadką”³. Śmierć to wielka i nieprzenikniona tajemnica, przed którą postawiony jest człowiek. To „lęk zmieszany z nadzieją”, „plaga osobliwa”, jak mówi Baudelaire, ukazując zarazem bojaźń człowieka w obliczu śmierci, jak i jego nieprzepartą ciekawość w pełnym nadziei oczekiwaniu na rychłe podniesienie „kurtyny”. A co poza nią? Odsłonięcie tej ostatecznej tajemnicy.

Wtem prawda się objawia w blasku lodowatym:

Umarłem bez zdumienia. I zorze złowieszcze

Spowily mnie całego. Ach, więc nic poza tym?

Zasłona się uniosła, ja – czekałem jeszcze⁴.

Pomimo usiłowań i prób zracjonalizowania tego problemu istnieje w nas jakaś wewnętrzna niezgoda na całkowitą i ostateczną zagładę poprzez śmierć. Już raczej bylibyśmy skłonni zgodzić się na zagadkę, która pozostawia jeszcze uchylone drzwi jakiejś nietłumaczalnej nadziei. Ta bezustannie intrygująca i niepokojąca zagadka pobudzała i pobudza wciąż wyobraźnię, prowokuje do stawiania ostatecznych pytań nawet wtedy, gdy mamy przeświadczenie, że odpowiedzi na nie zawsze pozostaną przysłonięte mgłą tajemnicy.

Dociekanie przyczyn naszej śmiertelności zawsze zajmowało wyobraźnię człowieka. Zainteresowania te spowodowały wytworzenie mitów, tłumaczących pojawienie się śmierci po raz pierwszy. Eliade, analizując ten problem⁵, wymienia trzy grupy tych mitów. Pierwsze to opowieści ukazujące śmierć jako następstwo przekroczenia przez człowieka boskiego nakazu; druga

³ C. Baudelaire, *Sen dociekliwego*, przekł. M. Zajączkowska-Abramowicz [w:] *Kwiaty zła*, Kraków 1994, s. 333.

⁴ L. Buñuel, *Ostatnie tchnienie*, przekł. M. Braunstein, Warszawa 1989, s. 246.

⁵ M. Eliade, *Okultyzm, czary i mody kulturalne*, przekł. I. Kazia, Kraków 1992, s. 41 nn.

grupa łączy śmierć z działaniem jakiejś istoty demonicznej, trzecia natomiast przedstawia ją jako absurdalny przypadek lub konsekwencję niewłaściwego, lekkomyślnego wyboru pierwszych przodków.

Mitem, tłumaczącym pojawienie się śmierci w sposób przypadkowy, jest opowieść o kameleonie i jaszczurce⁶, rozpowszechniona szczególnie w Afryce. Bóg posłał te zwierzęta do ludzi, żeby oznajmiły im ich los. Kameleon miał powiedzieć ludziom, że czeka ich nieśmiertelność, jaszczurka zaś, że będą śmiertelni. W drodze na ziemię jaszczurka wyprzedziła jednak niemrawego kameleona i jako pierwsza przyniosła ludziom przesłanie od boga. Wtedy też zjawiała się na świecie śmierć. Słowo stworzyło więc nową rzeczywistość. Ta kreatywna funkcja słowa stanowi jeden aspekt wspomnianej opowieści, drugi zaś to absurdalność zaistniałego przypadku. Następuje tu zestawienie: absurd–śmierć. Zrozumienie własnej śmiertelności jest tak niewyobrażalnie, rozpaczliwie wręcz niepojęte, że dotyka absurdu, z którym zdaje się być pokrewne i dlatego w nim znajdować może uwzniaślające uzasadnienie, choć nie staje się ono przez to bardziej zrozumiałe. Absurd może więc zobrazować zaistnienie śmierci, skoro sam jest równie niezrozumiały, jak ona i podobnie jak ona rozpatrywany jest na tym samym stopniu abstrakcji.

Śmierć, pojawiającą się w wyniku nieprzemyślanego wyboru pierwszych przodków, opisuje indonezyjski mit o kamieniu i bananie⁷. Opowiada on o czasach, gdy ziemia, była blisko nieba, a Stwórca spuszczał na sznurze prezenty dla ludzi. Gdy raz otrzymali od niego kamień, nie przyjęli go, prosząc równocześnie o coś innego. Stwórca zesłał więc im banan, który przyjęli skwapliwie. Wtedy usłyszeli głos dobiegający z nieba: „Skoro wybraliście banan, wasze życie będzie takie, jak jego. Kiedy bananowiec puszcza nowe pędy, główna łodyga obumiera. Tak i wy pomrzecie, a wasze miejsce zajmą wasze dzieci. Gdybyście byli wybrali kamień, żylibyście tak, jak trwa kamień – bez zmiany i bez śmierci”⁸. Eliade, analizując ów mit, zwraca uwagę na symbolikę kamienia, który z natury swojej jest synonimem trwałości, i inercji, a więc cech z gruntu obcych wszystkiemu, co żywe. Życie ludzkie cechuje kreatywność i wolność, które sprowadzają się w konsekwencji do dziedziny ducha, śmierć zaś, jako nieodłączna część składowa kondycji ludzkiej, daje mażliwość pełnego zrozumienia pojęcia zarówno ducha, jak i istot duchowych. Jedynie świadomość własnej śmiertelności pozwala człowiekowi stać się tym, kim jest.

Jesteśmy rzućni w tajemniczy nurt życia i śmierci, które przenikają się wzajemnie. Z jednej strony śmierć fizyczna, rozumiana jako przejście do stanu duchowości, w tradycji greckiej oznacza trwanie duchowe, w chrześ-

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

cijańskiej natomiast cielesno-duchowe zmartwychwstanie. Z drugiej strony możemy mówić o symbolicznym wymiarze śmierci, która poprzedza narodziny nowego w sensie duchowym życia, nie przerywając go jednak w sensie biologicznym. Obie te sfery, przenikając się wzajemnie, czerpią z siebie zarówno symbole, jak i metafory, które opisują przechodzenie jednego stanu w drugi.

Śmierć w wymiarze symbolicznym następuje np. podczas święceń zakonnych i kapłańskich, które stanowią przeniesienie w duchowy wymiar życia. Podobne znaczenie mają rytuały inicjacyjne, symbolizujące śmierć dotychczasowej formy istnienia. W analogicznym sensie może być postrzegane zawarcie małżeństwa, kończące jeden a zaczynające drugi etap życia, czy też „śmierć” świętego, który porzuca doczesny wymiar życia, by zanurzyć się w wieczności. Taką „śmierć” doczesności opisuje G. Flaubert w *Legendzie o św. Julianie Szpitalniku*⁹. Po burzliwym życiu znaczonego mieczem, krwią i grzechem, którego ostatnim akordem i cezurą zarazem stał się mord na własnych rodzicach, Julian porzuca wszystko szukając zadośćuczynienia w pokorze i łagodnie przyjmowanym poniżeniu, okazywanym mu przez ludzi. Jednak bezlitosna pamięć grzechów, popełnionych w „poprzednim” życiu, dręczyła go bezustannie, pomimo umartwień przyjętej pokuty. „Nie buntował się przeciw Bogu, co go tym czynem doświadczył, a jednak srodze rozpacział, że go był w stanie popełnić. Jego własna osoba taką w nim grozę budziła, że chcąc się z niej wyzwolić, rzucał się w wir niebezpieczeństw. Ratował paralityków z pożaru, dzieci z głębi przepaści. Otchłań go odpychała, płomienie go unikały”¹⁰. Opanowany duchem pokory nie znajdował jednak ukojenia w cierpieniu, dźwigając nadal brzemię wspomnień. Tak było aż do dnia, gdy w jego pokutnej samotni pojawił się trędowaty. Julian przyjął go w pokorze i otoczył miłością tak wielką, na jaką tylko mógł się zdobyć człowiek. „Wówczas trędowaty objął go ramionami, oczy jego nabrały blasku gwiazd; włosy się wydłużyły na kształt promieni słońca; tchnienie jego nozdrzy miało wonność róż; obłok kadzideł unosił się z ogniska; fale jęły śpiewać jakąś pieśń anielską [...] i Julian płynął ku przestworom błękitnym, twarzą w twarz z Panem Naszym Jezusem, co go unosił do nieba”¹¹.

Opozycja między życiem doczesnym a duchowym ukazana została przez Flauberta w *Kuszeniu św. Antoniego*. Legendę o kuszeniu pustelnika, która posłużyła do rozwinięcia i pogłębienia motywów z opowieści o św. Julianie Szpitalniku, wykorzystał Flaubert do zobrazowania żądz i namiętności, władających doczesnym życiem ludzkim. Zestawił je z duchowym wymiarem

⁹ G. Flaubert, *Legenda o św. Julianie Szpitalniku*, tł. A. Lange, Warszawa (brw.).

¹⁰ Tamże, s. 47.

¹¹ Tamże, s. 53–54.

życia świętego. W obu wspomnianych opowieściach Flaubert wyraźnie akcentuje cezurę, przebiegającą pomiędzy doczesnością a stanem duchowości ukierunkowanym na życie wieczne.

Motyw ten przewija się również w pismach Pascala, w których mówi on o wyrzeczeniu się „świata, ciała i szatana”, czyli o porzuceniu doczesności, by dzięki wierze osiągnąć nowy wymiar życia duchowego: „trzeba było porzucić świat, w którym rodzimy się po raz pierwszy, wyrzec się go, odprzysiądz od niego, aby się oddać całkowicie kościołowi, w którym rodzimy się niejako po raz wtóry; dzięki temu pojmowano straszliwą różnicę pomiędzy jednym a drugim”¹². Pojawia się tu zatem motyw powtórných, symbolicznych narodzin, ukierunkowanych na osiągnięcie prawdziwego dobra, które wg Pascala ma dwie własności: jest równie niezniszczalne, jak dusza i nade wszystko godne kochania¹³. „Rozum, wspomagany światłem łaski, mówi jej, że nie ma nic bardziej godnego miłości niż Bóg”¹⁴, i dlatego wie, że w nim znalazła najwyższe dobro, którego nic jej nie pozbawi, ponieważ swoją wartością przewyższa ono wszystkie inne dobra. Nieśmiertelna dusza, która – zdaniem Pascala – nie może znaleźć szczęśliwości pośród rzeczy zniszczalnych, odnajduje ją w bogu po symbolicznie dokonującej się „śmierci” doczesności.

Stanem, uważanym za antycypację śmierci, jest także ekstaza, którą Eliade odnosi do doświadczeń szamańskich¹⁵. W czasie jej trwania następuje chwilowe rozdzielenie ciała od duszy, która wędruje do nieba lub świata zmarłych, stając się w tej podróży przewodniczką innych dusz¹⁶. Nie są to jedyne antycypacje śmierci – religioznawcy potrafią wskazać jeszcze wiele zachowań z życia codziennego, które symbolicznie odnoszą się do umierania, choć niejednokrotnie nie jesteśmy tego świadomi.

Podobnie jak wszystkie opisane formy przejścia w nowy wymiar życia wyrażone są poprzez symbolikę śmierci, tak proces przeduchowienia dokonujący się w chwili śmierci fizycznej, opisywany jest przez metafory zaczerpnięte z życia. Śmierć staje się więc początkiem nowego życia, powtórnymi narodzinami w sensie duchowym. W tradycji chrześcijańskiej jest to cielesno-duchowe zmartwychwstanie, dokonujące się w aureoli wiary.

Od czasów, gdy poprzez swe zmartwychwstanie Chrystus zapanował nad śmiercią, śmierć fizyczna stała się początkiem życia wiecznego, którego chrześcijanie powinni oczekiwać z radością jako nowych narodzin. Podobnie jak pojawienie się śmierci wyrażane jest metaforycznie jako przejście do

¹² B. Pascal, *Porównanie pierwszych chrześcijan z dzisiejszymi*, [w:] *Rozprawy i listy*, Warszawa 1962, s. 106.

¹³ B. Pascal, *O nawróceniu grzesznika*, [w:] *Rozprawy i listy*, s. 71.

¹⁴ Tamże, s. 72.

¹⁵ M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 1994.

¹⁶ Tamże, s. 195 nn., 205 nn., 209 nn.

życia w wymiarze duchowym, tak z perspektywy chrześcijańskiej samo życie w pełni jego fizyczności ujmowano symbolicznie jako śmierć. „*Media vita in morte sumus*”¹⁷. W pełni życia jesteśmy więc niczym zmarli, skoro nie dostąpiliśmy jeszcze życia wiecznego. Stanie się ono udziałem człowieka, o ile śmierć nie będzie „gorzka”, jak ją określił Notter: „*Amarae morti ne tradas nos*”¹⁸, czyli nie będzie to śmierć w grzechu. Philippe Ariès, analizując obrzędy towarzyszące śmierci¹⁹, zwraca uwagę na motywy, które pojawiają się w ostatniej modlitwie umierających: pierwszy to żal za grzechy, drugi to *commendatio animae*. Obydwa te motywy, występujące w *Pieśni o Rolandzie*, a potwierdzone również przez inne zabytki literackie i ikonograficzne, stanowiąc mają nieodzowny element zapewniający przejście do życia wiecznego. Roland, przeczuwając zbliżającą się śmierć, wyraża skruchę za grzechy, zwracając się do Boga ze słowami: „Boże, przez twoją łaskę, *me a culpa*; za moje grzechy wielkie i małe, jakie popełniłem od godziny urodzenia aż do dnia, w którym oto poległem!”²⁰ Grzechy mogą być wymazane przez szczerą pokutę²¹, która stanowi ostatni, obok, polecenia duszy Bogu²², akt woli umierającego. Przykładem *commendatio animae* jest modlitwa Rolanda na chwilę przed śmiercią: „»Prawdziwy Ojczy, któryś nigdy nie skłamał, Ty, któryś ocalił Daniela pomiędzy lwów, o c a l m o j ą d u s z ę od wszystkich niebezpieczeństw, za grzechy, którym popełnił w życiu« [...] Opuścił głowę na ramię; doszedł ze złożonymi rękami swego końca. Bóg zsyła mu swego anioła Cherubina i świętego Michała Opiekuna; z nimi przyszedł i święty Gabriel. Niosą duszę hrabiego do raju”²³. Tak jedenastowieczny poemat²⁴ przedstawia ów moment przeduchowienia, dokonujące się w chwili śmierci narodziny nowego życia.

Egzemplifikacją wzajemnego przenikania symboli życia i śmierci, obecnych zarówno w tradycji greckiej, jak i chrześcijańskiej, jest korelacja, zachodząca pomiędzy snem a śmiercią. W kulturze greckiej „*Υπνος*”, będący personifikacją Snu, jest synem Nocy i Erebu oraz bliźniaczym bratem Śmierci – *Θάνατος*. Ich pokrewieństwo poświadcza Homer w *Iliadzie*: „*ἐνθ’ ὕπνω ξύμβλητο, κασιγνήτω Θανάτοιο*” (XIV, 231); „*Ὑπνω καὶ Θανάτω διδυμάοισιν*” (XVI, 672, 682), a genealogię tę podejmuje również Hezjod (Th. 211 n).

¹⁷ P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, przekł. E. Bąkowska, Warszawa 1992, s. 26.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 27–31.

²⁰ *Pieśń o Rolandzie*, CLXXV, przekł. T. Boy-Żeleński, [w:] Eustachiewicz, *Antologia literatury powszechnej*, t. 1, Warszawa 1968, s. 96.

²¹ P. Ariès, *op. cit.*, s. 106–113.

²² Por. *Dzieje Apostolskie*, VII, 59: „kamienowali Szczepana, który modlił się tymi słowy: »Panie Jezu, przyjmij ducha mego«”.

²³ *Pieśń o Rolandzie*, CLXXVI, [w:] L. Eustachiewicz, *Antologia...*, s. 97.

²⁴ Tłumaczona przez Boya-Żeleńskiego *Pieśń o Rolandzie* jest oparta na współczesnym językowo tekście filologa francuskiego, Józefa Bediera.

O wzajemnych powiązaniach, zachodzących pomiędzy snem a śmiercią świadczy fakt, że sen bywa traktowany jako antycypacja śmierci, natomiast śmierć ukazywana jest metaforycznie jako sen. Już w *Biblii* w *Proroctwie Jeremiasza* (51, 39) czytamy: „zasnęli i spali snem wiecznym”. Wiele interesujących spostrzeżeń na temat „snu” zmarłych w tradycji chrześcijańskiej poczynił Philippe Ariès. Stwierdził on między innymi: „Zmarli żyją życiem słabszym, którego najbardziej upragnionym stanem jest sen, sen przyszłych zbawionych”²⁵. Oczekują oni na przebudzenie, które nadejdzie w dzień zmartwychwstania ciał. Określenie śmierci jako snu potwierdzają między innymi *Dzieje Apostolskie*, opisujące męczeństwo św. Szczepana, który ukamienowany „zasnął w Panu” (*dormivit in Domino* – VII, 59)²⁶. Philippe Ariès, opierając się na inskrypcjach, przytacza podobne określenia śmierci: „śpi, spoczywa – hic pausat, hic requiescit, hic dormit, requiescit in isto tumulo”²⁷. Jako przykład podaje też legendę o siedmiu śpiących z Efezu, których jako ofiary prześladowań złożono w murowanej grocie. Mieli w niej spoczywać przez wiele lat, a w końcu „Bóg sprawił, że siedmiu męczenników zmartwychwstało, to znaczy, że On ich obudził: »Święci powstali i pozdrowili się, przekonani, że przespali tylko jedną noc«”²⁸.

Podobne określenie śmierci nie obce jest również literaturze, a najslawniejszym fragmentem klasyki światowej, w którym się ono pojawia, jest monolog Hamleta w pierwszej scenie trzeciego aktu: „Umrzeć – zasnąć. – Zasnąć! / Może śnić? – w tym sęk cały, jakie bowiem / W tym śnie śmiertelnym marzenia przyjść mogą”²⁹.

Chcąc zbliżyć się do greckiego przeczucia doświadczenia śmierci napotykałyśmy na przeszkody, które w znacznym stopniu utrudniają nam ten zamiar. Chrześcijańska wizja śmierci jest nam bliska, ponieważ wyrasta z tradycji tak dobrze nam znanej, z tradycji, w której jesteśmy zakorzenieni. Natomiast greckie widzenie tego problemu oddala się od nas już przez sam fakt, że nie doświadczamy tradycji religijnej Hellenów tak, jak doświadczamy tradycji chrześcijańskiej. Inną przyczyną, utrudniającą wniknięcie w greckie widzenie śmierci, jest niejednorodność wierzeń, implikujących wielorakość wizji śmierci. O ile bowiem istotę chrześcijaństwa odnajdujemy w *Ewangelii*, stanowiącej księgę kanoniczną tej wiary, o tyle przyjęcie (określenie) takiego „kanonu” okazało się obce poczuciu wolności, które było właściwe duchowi greckiemu. „Grecy nie mieli ksiąg świętych lub ksiąg uważanych za owoc boskiego objawienia. Nie posiadali więc stałej i niedopuszczającej zmian dogmatyki teologicznej. Głównymi źródłami w tej materii były poematy

²⁵ P. Ariès, *op. cit.*, s. 593.

²⁶ *Nowy Testament*, Wiedeń 1890, przekł. ks. J. Wujek.

²⁷ P. Ariès, *op. cit.*, s. 36.

²⁸ Tamże, s. 37.

²⁹ Szekspir, *Hamlet*, przekł. J. Paszkowski, Warszawa 1973.

Homera i *Teogonia* Hezjoda”³⁰. Słusznie więc – podkreśla Zieliński³¹ – hellenizm został nazwany przez ojców Kościoła „ojcem wszystkich herezji”, skoro *ἡ ἀρεσις* oznacza wybór, a prawo do niego stanowi fundamentalną cechę greckiej wolności umysłowej. Zieliński³² przedstawił tę niejednorodność wierzeń greckich podając podział religii na: 1) religię poetycką, nazywaną, też mitologią, która dawała możliwość indywidualnej interpretacji alegorycznej, nie będąc równocześnie religią obligatoryjną; 2) religię filozoficzną, której istotną cechą była wielorakość, niejednolitość wyobrażeń bóstwa oraz – jak w przypadku religii poetyckiej – fakt, że nie była ona religią „obowiązkową”; dawała wolność wyboru i to – rzecz można – dwojakiego rodzaju: albo wybrania jednego z kierunków, wskazanego przez określoną filozofię, albo nieprzyjmowania żadnego z nich; 3) religię obywatelską, która w przeciwieństwie do dwu pozostałych nakładała na obywatela obowiązek czynnego uczestnictwa w kultach ogólnopństwowych, pozostawiając mu równocześnie wolność sumienia.

Podziału religii dokonuje też G. Reale, wskazując na dwa nurty religii greckiej – publiczny i misteryjny: „należy precyzyjnie odróżnić religię publiczną, od religii misteriów. Jedna od drugiej różni się bardzo wyraźnie. Pod wieloma względami duch ożywiający religię misteriów jest zaprzeczeniem tego ducha, który przenika religię publiczną. Tak więc historyk filozofii, który zatrzymuje się jedynie na pierwszym aspekcie religii Greków, zamyka sobie dostęp do zrozumienia całego nadzwyczaj ważnego nurtu, który ciągnie się od presokratyków do Platona i neoplatoników, a tym samym nieuchronnie zafałszowuje widok całości”³³.

Na metodologiczne trudności w prawidłowej interpretacji wierzeń zwrócił uwagę M. Eliade, zdaniem którego przyczyną tego jest różnorodny i przypadkowy charakter dokumentów, jakimi dysponujemy. Stwierdził on między innymi, że „Dla odtworzenia np. najstarszego okresu historii religii greckiej musimy się zadowolić nielicznymi tekstami zachowanymi do naszych czasów, kilkoma inskrypcjami, paroma uszkodzonymi zabytkami i paroma przedmiotami kultu”³⁴.

Stajemy zatem w tym miejscu przed problemem archeologii wiedzy i to w dziedzinie tak subtelnej, jaką jest religia, zawierająca w sobie również wyobrażenie śmierci. Prace badawcze, prowadzone przez antropologa kolumbijskiego G. Reichela-Dolmatoffa, uznysławiają nam problemy, na jakie natrafiamy, starając się przez badania archeologiczne odsłonić religijną symbolikę śmierci i obrzędów pogrzebowych. Uczestniczył on w ceremonii

³⁰ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przekł. E. T. Zieliński, Lublin 1993, t. 1, s. 48.

³¹ T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*, Warszawa, Kraków 1921, s. 8.

³² Tamże, s. 10–11.

³³ G. Reale, *op. cit.*, s. 46.

³⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przekł. S. Tokarski, Łódź 1993, s. 10.

pochówku młodej kobiety z plemienia Kogi w Sierra Nevada de Santa María, podczas którego szaman zatrzymując się w miejscu, gdzie ciało miało być złożone do grobu, powiedział, że jest to „wioska Śmierci”, „macica”³⁵. Następnie, dopiero po dziewięciokrotnym dźwignięciu ciała, zostało ono złożone do grobu w pozycji embrionalnej razem z przedmiotami kultowymi: zielonymi kamykami, skorupiakami i muszlą ślimaka. Wszystkie te przedmioty, gesty i słowa, wypowiedane podczas ceremonii, mają swoje rytualne znaczenie. „Wioska Śmierci” to cmentarz, grób to „dom” lub „macica”, do której powraca ciało. Dziewięciokrotne unoszenie i pozycja embrionalna symbolizują drogę wstecz do łona matki przez dziewięć miesięcy ciąży. Muszla ślimaka, włożona do grobu tej niezamężnej dziewczyny, stanowi symbol jej męża. Wierzono bowiem, że, gdyby ją pominięto, dziewczyna „upomniaby” się o męża, a wówczas musiałby umrzeć jeden z młodych mężczyzn z plemienia. Zdaniem Reichela-Dolmatoffa na podstawie przeprowadzonych w przyszłości prac wykopaliskowych nie można by odtworzyć obrzędów oraz ideologii religijnej plemienia. Archeolog, który by natrafił na ten grób, znalazłby w nim jedynie embrionalnie ułożony szkielet, kilka kamyków, skorupiaków i muszli. Odczytanie wszystkich tych symboli rytualnych staje się możliwe dopiero dzięki bezpośredniemu uczestnictwu w ceremonii i znajomości całokształtu religii Kogi.

„W apoteozie nieoczywistości” L. Szestow wypowiada uwagę na temat dialogu Platona *Fedon*. Sokrates, stając *facie ad faciem mortis*, wciąż dowodzi nieśmiertelności duszy, tak jakby był bogiem, jak gdyby nie był naznaczony piętnem ostateczności, umierania. W pracy tej pominięto zasadę relatywności doświadczenia śmierci, jej czasowości. Patrząc dzisiaj na greckie doświadczenie śmierci, możemy tylko powiedzieć: *ignoramus, ignorabimus*. Jedynie analiza tekstów, opisujących doświadczenie śmierci, może przybliżyć nas do greckiego jej rozumienia. Będzie to oczywiście swoista redukcja doświadczenia do tekstu, aby w ten sposób spróbować przeczuć autentyczne rozumienie spraw ostatecznych.

M. Heidegger przytacza za Arystotelesem w *Liście o humanizmie* sąd o Heraklicie: „*Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἱ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῷ ὑπνῷ ἔσσεσθαι, ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοῦς*”³⁶. Wydaje się, że metaforyczne ujęcie problematyki spraw ostatecznych i analiza sensu, zawartego w tekście, pozwala częściowo odsłonić to, co zdaje się niewyraźne. Współczesne doświadczenie spraw ostatecznych doprowadziło do swoistej redukcji, do apoteozy niewyraźności, niemożności

³⁵ M. Eliade, *Okultyzm, czary...*, s. 44.

³⁶ M. Heidegger, *Budować, mieszkac, myśleć. Eseje wybrane. List o humanizmie*, przekł. J. Tischner, Warszawa 1987, s. 117.

nazwania, opisu wieczności. Doświadczenie ekstatyczne zostaje sprowadzone do metafory, aforyzmu: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”³⁷.

Na podstawie dostępnych nam dzieł literackich i filozoficznych możemy stwierdzić wielość sposobów pojmowania śmierci w tradycji greckiej: śmierć jawi się jako gorsze istnienie, jako reinkarnacja, dalej – śmierć w perspektywie eschatologii Platońskiej oraz, jak u Demokryta, Prodikosa czy Epikura, jako wymiar ostateczny, ukierunkowany na uwolnienie od lęku przed śmiercią.

Dla pierwszego sposobu pojmowania śmierci, tj. jako zubożalego, gorszego istnienia, reprezentatywny jest przekaz Homera³⁸. Ukazuje on wizję świata pozagrobowego i pośmiertnych losów człowieka na tle obrzędów nekromantycznych, dokonywanych przez Odysa. Zieliński analizując tę pieśń słusznie zwraca uwagę na pojawiające się sprzeczności w wyobrażeniu świata pozagrobowego. Wynikają one ze współlistnienia dwóch form pogrzebu: inhumacji i kremacji. „Pierwszy, oczywiście, wywołał wyobrażenie o samotnej krainie duszy pod ziemią, drugi – wyobrażenie o wspólnym dla wszystkich państwie poza granicami świata, dokąd wiatry unoszą dusze wraz z dymem gorejącego stosu. Syntezą obu wyobrażeń było wspólne dla wszystkich państwo Hadesu pod ziemią”³⁹.

W ścisłej korelacji z formami pochówku oraz obrzędami nekromantycznymi pozostaje homeryckie wyobrażenie duszy. Ma ona kształty widmowe. Potwierdza to scena spotkania Odysa z matką, którą próbuje on wziąć w ramiona, lecz ta trzykroć wymyka się z jego objęć, jak senne widmo: „τρίς μὲν ἐφωρμήθην, ἐλέειν τέ με θυμὸς ἀνώγει, / τρίς δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἴκελον ἢ καὶ ὄνειρον / ἔπειτα”⁴⁰. Antikleia zaś wyjaśnia Odysowi, że „takim jest człek każdy, gdy życia dokona, / Kiedy ciała i kości z sobą nic nie sprzęga; / Wszystko strawi płomieni niszcząca potęga, / Odkąd z białymi kośćmi życie się rozbrata, / A dusza, jak sen lekka, w otchłanie ulata”⁴¹. Wspomniana tu „płomieni niszcząca potęga” (*πυρὸς κρατερὸν μένος*) stanowi wyraźne nawiązanie do zwyczaju kremacji zwłok.

Inną własnością duszy jest jej bezświadomość⁴²; w przekazie Homera tylko dusza Tejrezjasza odznacza się świadomością (*νόος*). Ta cecha duszy łączy się z kolei ściśle z obrzędami nekromantycznymi, których opis znajdujemy w początkowej części pieśni⁴³. Jednym z elementów tych obrzędów było wlewanie do ziemi krwi zwierząt ofiarnych. Dusza po napiciu się jej

³⁷ L. Wittgenstein, *Traktatus logico-philosophicus*, przekł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 83.

³⁸ Homer, *Odyseja*, przekł. L. Siemieński, Kraków 1925, XI.

³⁹ T. Zieliński, *Homer, Wergiliusz, Dante*, [w:] *Po co Homer*, Kraków 1970, s. 273.

⁴⁰ Homers *Odysee*, XI, w. 206–207, Berlin 1860.

⁴¹ Homer, *Odyseja*, XI, w. 211–215.

⁴² Tamże, w. 473–476.

⁴³ Tamże, w. 23–50.

odzyskiwała świadomość, tak jak odzyskała ją Antikleia, Achilles czy inne widma, z którymi zetknął się Odys w Hadesie⁴⁴.

Pojmowanie śmierci jako gorszego,uboższego istnienia wiąże się więc już z samym wyobrażeniem duszy: pozbawiona świadomości błąka się jako widmo w mrokach Hadesu. Jednak gorszego wymiaru istnienia człowieka po śmierci nie potwierdzają jedynie opisane tu cechy duszy; ocena ta wypływa również z porównania życia ludzkiego na ziemi z bezcielesną, widmową egzystencją w świecie pozagrobowym. Koleje życia ludzkiego na ziemi bywają przecież zmienne, wręcz chimeryczne – Homer porównuje je z losem nietrwałych liści miotanych przez wiatr⁴⁵. Tak samo nazywa je Mimnermos⁴⁶, ich efemeryczność wielokrotnie przewija się w twórczości poetów greckich, np. Archilocha⁴⁷, Symonidesa czy Pindara. Pomimo tego ludziom trudno jest porzucić to światło słońca (*φῶς ἡελίοιο*), utożsamiane z nietrwałym, ale jednak życiem. W porównaniu z nim ów świat podziemny jest krajem nieradosnym (*ἀτερπέα χῶρον*), który ciężko jest oglądać żyjącym (*χάλεπὸν δὲ τὰδε ζωοῖσιν ὀρᾶσθαι*)⁴⁸; ci zaś, którzy zmarli, ulegają zapomnieniu⁴⁹, nie cieszą się już ani dawną czcią, ani sławą⁵⁰. Nostalgie za dawnym życiem i gorycz pozagrobowego istnienia oddaje Homer słowami Achillesa:

Odysie! ty chcesz w śmierci znaleźć mi pociechę?
Wolałbym do dzierżawcy iść pod brudną strzechę
Na parobka i w roli grzebać z ciężkim znojem,
Niż tu panować nad tych cieniów marnym rojem⁵¹.

Współczesne określenie przez Heideggera człowieka (Dasein) jako bycie-ku-śmierci (Sein-zum-Tode) w sposób jednoznaczny odślania różnicę pomiędzy życiem i śmiercią. Te dwa fenomeny są dla współczesnego człowieka czymś z istoty różnym. Heraklit jako pierwszy powiązał *φρόνησις* z *σοφία*. Mądrość, w jego rozumieniu, miała poprzez szukanie i pytanie samego siebie, przez – jak powiedzielibyśmy dzisiaj – autorefleksję, przebudzić śmiertelnych. Powiązał on poznanie kosmosu z hierarchią wartości czysto ludzkich. Zachodziła zatem tożsamość między tym, co współcześnie określa się mianem bytu i wartości. Dla Heraklita życie nie jest przeciwstawne śmierci. Śmierć jest tylko cieniem, rzucanym przez życie. Hades jest tożsamy

⁴⁴ Tamże, w. 88–89, 95–96, 145–149, 152–154.

⁴⁵ Homers *Ilias*, VI, 146, London 1960.

⁴⁶ Mimnermos, fr 2, [w:] A. Komornicka, *Poezja starożytnej Grecji*, Łódź 1987, s. 86.

⁴⁷ Archiloch, fr. 130, [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, przekł. J. Danielewicz, Wrocław 1987, s. 16.

⁴⁸ Homers *Odysee*, XI, w. 94, 156.

⁴⁹ Safona, fr. 55, [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, przekł. J. Brzostowska, s. 42–43.

⁵⁰ Archiloch, fr. 133, [w:] *Liryka starożytnej Grecji*, przekł. J. Danielewicz, s. 17.

⁵¹ Homer, *Odyseja*, w. 376–379.

z Dionizosem: „εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον αἶσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν· αὐτὸς δὲ Αἴδης καὶ Διόνυσος, δευρὸν μαίονται καὶ ληναῖζουσιν”⁵².

O ile religia Homerycka należy według podziału Zielińskiego do religii poetyckiej, która – zdaniem G. Reale – ukazuje nurt religii publicznej, określony przez niego jako „naturalistyczny”, o tyle orfizm i pitagoreizm znajdują zakorzenienie w religii misteryjnej: „Kiedy Pitagoras będzie mówił o wędrówce dusz, kiedy Heraklit powie o pozaziemskim przeznaczeniu dusz, a Empedokles będzie wyjaśniał drogę oczyszczenia, wówczas ten naturalizm dozna głębokiego pęknięcia i pęknięcia tego nie zrozumie się inaczej, jak tylko przez zwrot ku religii misteriów, a w szczególności ku orfizmowi”⁵³.

Orfizm, kierując się ku wewnętrznemu, duchowemu wymiarowi życia, mógł zaspokoić potrzeby ludzi, odczuwających niedosyt religii publicznej, urzędowej. Już sam ten fakt przesądził o opozycji orfizmu w stosunku do tej religii. Występujące w mitach o Orfeuszu elementy archaiczne, kontrastujące z duchowością Hellenów VI i V w., pozwalały usytuować go „jedno pokolenie przed Homerem”. Zdaniem Eliadego „za taką mitologią kryło się pragnienie przeniesienia Orfeusza w szacowny czas »początków«, a w konsekwencji – ogłoszenia go »przodkiem Homera«, starszym i szacowniejszym niż reprezentant, choćby nawet symboliczny, religii oficjalnej”⁵⁴. Wspomnianą opozycję pogłębiały także wegetariańskie praktyki orfików⁵⁵, w których istotnym było odejście od krwawych ofiar kultu oficjalnego, co w istocie oznaczało zakwestionowanie greckiego systemu religijnego, opartego na pierwszej ofierze złożonej przez Prometeusza⁵⁶.

Wraz z pojawieniem się orfizmu dochodzi do głosu dualistyczna koncepcja człowieka, zakładająca istnienie duszy oraz ciała, pierwiastka boskiego i ludzkiego. Orficy przyjmując nieśmiertelność duszy, uznawali jej boską naturę. Partycypację człowieka w boskości uzasadnia, uznany za orficki, mit o powstaniu człowieka z popiołów Tytanów, w których współistniały obydwie te pierwiastki. Według orfików, a naukę ich odnajdujemy między innymi u Platona⁵⁷, konsekwencją pierwszej zbrodni duszy jest jej uwięzienie w ciele (σῶμα), będącym dla niej niczym grób (σῆμα). Wierzyli oni w metempsychozę, traktując następujące po sobie wcielenia duszy zmarłego jako wynik eschatologicznego wymiaru kary. Dopiero wyrwanie się z tego „koła

⁵² H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1954, 22, B. 15 (dalej *FVS*).

⁵³ G. Reale, *op. cit.*, s. 48.

⁵⁴ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, Warszawa 1994, s. 122.

⁵⁵ Wprawdzie A. Krokiewicz (*Studia orfickie*, Warszawa 1947, s. 66) zwraca uwagę na sprzeczność, zachodzącą między etycznym wymiarem wegetarianizmu orfików a jedzeniem surowego mięsa, które było praktykowane przed osiągnięciem najwyższego stopnia wtajemniczenia.

⁵⁶ M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 2, s. 125; por. tamże, t. 1, Warszawa 1988, s. 179–183.

⁵⁷ Platon, *Kratylos*, 400c; por. też *Fedon*, 62b.

żywota”, z kolejnych wcieleń było wyzwoleniem. Dla orfików bowiem „istnienie wcielone bardziej przypomina śmierć, a śmierć stanowi początek prawdziwego życia⁵⁸.

Platoński *Fedon* zakłada, że pragnienie prawdy, tj. także mądrości, może być zaspokojone tylko wtedy, jeśli nasze życie uznamy za początek. Podobnie jak w *Uczcie*, w dialogu tym Platon przedstawia ustami Sokratesa misteryjny wymiar poznania śmierci. Dialog ma doprowadzić słuchaczy do *ἐπινοία*, ostatecznej pewności, wizji uszczęśliwiającej.

Apoteoza umierającego Sokratesa ma dać pewność, że czysty byt, absolutna prawda może odsłonić się dopiero po śmierci. Świat zewnętrzny zostaje zredukowany do fenomenu, któremu odbiera się wymiar prawdy. Kontemplacja, pojęta jako oglądanie rozumem czystego bytu, pozbawionego jakiegokolwiek zmysłowości, unaocznia powołanie filozofa. Dialog ten wprowadza *hiatus* między cielesnością a duchowością. Asceza filozoficzna ma doprowadzić do pośmiertnej *ἐπινοία*. O ile w *Uczcie* Platon przyznawał wartość cielesności, o tyle w *Fedonie* zakwestionował w sposób absolutny zmysłowość. Symbol ciała jako więzienia duszy odsłania cielesność jako czystą negatywność. W. Jaeger, posługując się metaforą Nietzschego, określa Sokratesa z tego dialogu jako „Apollinowego łabędzia”, wznoszącego się w dziedzinę czystego bytu, podczas gdy w *Uczcie* Sokrates wciela się w człowieka dionizyjskiego⁵⁹.

Poznanie to oddzielenie duszy od ciała, to pragnienie śmierci, aby móc w sposób czysty kontemplować prawdę. Nie jest to jednak tożsame z odebraniem sobie życia. Pojawia się tutaj moralny wymiar poznania, waga, jaką przywiązywał Platon do braku zmywu w życiu. Doświadczenie śmierci człowieka współczesnego, wyrażone przez A. Camusa słowami: „Jest tylko jeden problem filozoficzny poważny: samobójstwo”⁶⁰, będące swoistym monologiem kultury dzisiejszej, jej: „być albo nie być”, nie stanowiło dla umierającego Sokratesa żadnego problemu. Śmierć posiada wybawczy wymiar, jest pomostem pomiędzy przecuciem prawdy a jej ostateczną, czystą kontemplacją.

W opozycji do wyobrażenia śmierci jako trwania duchowego istniały w tradycji greckiej interpretacje filozoficzne, które ujmowały śmierć jako wymiar ostateczny. Były one ukierunkowane na uwolnienie człowieka od nękającego go lęku przed śmiercią. Demokryt, którego poglądy wpływały z głoszonego przez niego atomizmu, twierdził, że dusza, tracąc po śmierci swe okrycie (*σκήνος*), jakim jest ciało, rozprasza się na pojedyncze atomy, ginie. Negując nieśmiertelność duszy, pragnął tym samym wyzwolić człowieka z przerażających go myśli o cierpieniach pośmiertnych⁶¹.

⁵⁸ M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 2, s. 125.

⁵⁹ W. Jaeger, *Paideia*, t. 2, Warszawa 1964 (przekł. M. Plezia), s. 222.

⁶⁰ A. Camus, *Dwa eseje. Mit Syzyfa. Artysta i jego epoka*, Warszawa 1991 (przekł. J. Guze), s. 11.

⁶¹ *FVS*, 68, A 33, B 199–206, B 297.

Zgodnie z nauką Prodikosa, którą znajdujemy w Ps. Platónskim dialogu *Axiochus*, śmierć nie może być odczuwana jako zło ani przez żywych, ani przez zmarłych⁶². Żywych nie dotyczy, ponieważ żyją, a umarłych nie może dotyczyć, skoro po śmierci przestaje się istnieć.

Konsekwencją przyjętej przez Epikura cielesności duszy było stwierdzenie, że jest ona zniszczalna, a jej istnienie kończy się wraz ze śmiercią. Skoro zatem nieśmiertelność duszy jest złudzeniem, nieuzasadniony staje się lęk przed śmiercią. „Śmierć nas nic nie obchodzi, bo zło i dobro jest tylko tam, gdzie można coś odczuwać zmysłami, śmierć zaś jest końcem zmysłowego odczuwania”⁶³.

Kultura europejska jako osvajanie *φύσις* u największych myślicieli i poetów da się wyrazić formułą *meditatio mortis*. Śmierć w swej zagadkowości jest ostatnim cierpieniem. Współcześnie, gdy na myśl i kulturę pada cień Zaratusztry: „Gott ist tot”, trudno o spokój i pojednanie w chwili, gdy staje się twarzą w twarz z ostatecznością. Jest rzeczą prawie niemożliwą, aby powiedzieć w obliczu milczenia otchłani nieskończonych przestrzeni Pascala, tak jak mówi chór w tragedii Sofoklesa: „ἀλλ’ ἀποπαύετε μηδ’ ἐπὶ πλείω / θρηῆνον ἐγείρετε · / πάντως γὰρ ἔχει τάδε κῆρος”⁶⁴.

Doświadczenie śmierci w przeszłości, relatywnie odnoszące się do sacrum, współcześnie stało się czymś zbędnym. Kultura masowa zatraciła intymny wymiar śmierci, śmierć potaniała. „Teraz umiera się w pięćset pięćdziesięciu dziewięciu łózkach. Naturalnie fabrycznie”⁶⁵. Jeśli spojrzeć na śmierć, o ile jest to w ogóle możliwe, *sub specie aeternitatis*, to cała kultura, zobrazowana w dialogach Platona jako troska o duszę, jest próbą wzniesienia intymnego kościoła, jest Horacjańską metaforą: „Exegi monumentum aere perennius”⁶⁶.

Czy pewność w „chorobie na śmierć” jest możliwa, czy śmiertelni są w stanie w ekstatycznym poznaniu wznieść fundament, opokę, dającą pewność, a nie rozpacz? Być może współcześnie pozostaje nam tylko modlitwa do śmierci wyrażona słowami R. M. Rilkego: „Przyjdź, ty ostatnie cierpienie doświadczone, nieuleczalne w tkaninie ciała”⁶⁷.

⁶² Ps. Platon, *Axiochus*, 369b-c.

⁶³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1958, s. 188.

⁶⁴ Sophoclis *Oedipus Coloneus*, w. 1777-1770, [w:] Aeschylus et Sophoclis *Tragoediae et fragmenta*, Parisiis 1842.

⁶⁵ R. M. Rilke, *Malte*, przekł. W. Hulewicz, Warszawa 1993, s. 8.

⁶⁶ Q. Horati Flacci *Opera omnia*, Wrocław 1986, t. 1, c. III, 30, s. 307.

⁶⁷ R. M. Rilke, *Ostatni wiersz*, [w:] *Poezje*, przekł. M. Jastrun, Kraków 1993, s. 387.

Jadwiga CZERWIŃSKA

MEDITATIO MORTIS

(Zusammenfassung)

Der Tod bildet ein ständiges Element der Erfahrung des Menschen, das in seinem Leben ununterbrochen anwesend ist. Er ist ein großes und dunkles Geheimnis, mit dem der Mensch – historisch gesehen – immer konfrontiert wurde. Mediatio mortis als Überlegung über die Letzten Dinge hat in der Vergangenheit seine Verankerung in sacrum gefunden. Der physische Tod, als der Übergang zum geistigen Zustand begriffen, hat in der griechischen Tradition die geistige Dauer bedeutet und in der christlichen dagegen die körperlich-geistige Auferstehung.

Man kann auch über die symbolische Dimension des Todes sprechen, der der Geburt des neuen – im geistigen Sinne – Lebens vorangeht, ohne es jedoch im biologischen Sinne zu unterbrechen. Die beiden Sphären – die des Lebens und die des Todes, durchdringen ineinander, schöpfen voneinander sowie Symbole als auch Metaphern.