

GRZEGORZ HUSZAŁ

PRZYGOTOWANIE DO ŚMIERCI W XVII W.

W ostatnich latach obserwujemy w świecie zachodnim ogromny wzrost zainteresowania problemem śmierci. Zagadnienie to przyjmuje bardzo różnorodny kierunek, począwszy od medycyny toczącej swój bój ze śmiercią, a skończywszy na historii mentalności, próbującej badać historię śmierci. Można nawet powiedzieć, że problem śmierci ma podstawowe znaczenie w badaniach nad postawami zbiorowymi ludzi. W sposób szczególny można to zjawisko zaobserwować na przykładzie kręgu historiografii francuskiej, gdzie obecne odkrycie śmierci jako tematu dociekań historycznych dało możliwość intensywnego rozwoju badań¹, choć nie bez zasług w tej dziedzinie jest również historiografia włoska czy angielska. Prekursorami są tu J. Huizinga², a po II wojnie światowej A. Tenenti³ ze swoimi podstawowymi studiami z lat pięćdziesiątych. Zasadnicza jednak droga w sprecyzowaniu problemu i dokładnym postawieniu specyfiki metodologicznej badań została przebyta w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. Miarą zainteresowania problematyką śmierci jest nie tylko — rosnąca w coraz większym stopniu — bibliografia prac i przyczynków na ten temat, często o charakterze lokalnym i regionalnym, ale również cały szereg zjazdów i sympozjów, w tym również interdyscypli-

¹ Wszystkie informacje na temat aktualnego stanu badań i dyskusji metodologicznych pochodzą z artykułu L. Billanowich-Vitale, będącego omówieniem numeru „Annales” z 1976 r., a poświęconego w całości problemowi śmierci. L. Billanowich-Vitale, „Autour a la Mort” *il tema della morte nella recente storiografia francese*, „Ricerca di storia sociale e religiosa-nuova”, 1976, serie 9, s. 409-418.

² Pierwsze wydanie książki J. Huizingi pt. *Jesień średniowiecza* miało miejsce w 1918 r.

³ A. Tenenti, *La vie et la mort a travers L'art du XV^e siecle*, „Cahier des Annales E.S.C.” (dalej cyt.: „Annales E.S.C.”), 12 (1952); tenże, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino 1957.

narnych; albowiem także i inne nauki humanistyczne i społeczne nie chcą rezygnować z badania tak centralnego problemu w indywidualnym i zbiorowym życiu człowieka, uprzywilejowanego „obserwatorium” dla badania kultury. Wystarczy wspomnieć chociażby wydane ostatnio dzieło L. V. Thomasa⁴, antropologa kultury. Można zatem powiedzieć, że obserwujemy zaskakujący ruch badawczy, którego wymiary nieustannie wzrastają. Jest to tym bardziej zaskakujące, że ma on miejsce w społeczeństwach zachodnich, stechnicyzowanych, gdzie śmierć stanowi tabu; zdaje się dominować model „śmierci wygnanej”, nie nazwanej, oddzielonej od „żywego” społeczeństwa. Zainteresowanie problemem śmierci może mieć zatem swoją przyczynę w próbie przeciwstawienia się tym tendencjom, a na gruncie historii w zauważaniu zjawiska „zmiany” śmierci, a właściwie przemiany postaw wobec niej na przestrzeni długiego okresu. Wynika więc z tego, że można uprawiać historię śmierci, historię tego, w jaki sposób zmieniały się postawy zbiorowe wobec problemu śmierci na przestrzeni wieków.

Granice rozważań metodologicznych na tym gruncie stanowią prace M. Vovella⁵ i Ph. Ariesa⁶. Aries przyjmuje intuicyjny, podmiotowy i globalny sposób badania, starając się poprzez heterogeniczną masę dokumentów, przeważnie literackich i ikonograficznych, odkryć — poza wypowiedziami bezpośrednimi — nieświadomy wyraz odczuć zbiorowych. Do tych samych wyników stara się dochodzić Vovell, preferując sposób ilościowy, gdzie bada się ciągły zespół (serię) homogenicznych źródeł, niedowolnych (nieliterackich) i nie będących bezpośrednią wypowiedzią twórców (ujęcie schematyczne), które były wymagane przez wiarę (testamenty czy ołtarze dusz czyścicowych). Jest rzeczą jasną, że na tym polu nie może być recept rozstrzygających raz na zawsze wszystkie problemy. Historyk mentalności powinien stosować własne metody badawcze, przygotowywać adekwatne postępowanie w poszukiwaniach, odkryć własne źródła i określić sposób ich użycia i czytania. Próba taka ma też miejsce w niniejszym artykule, gdzie po raz pierwszy w Polsce sięgnięto w sposób masowy do źródeł określanых jako „ars moriendi”, z zamiarem uchwycenia za ich pomocą propozycji postaw zachowań wobec śmierci, jakie wysuwał wobec swoich wiernych Kościół katolicki. Jest to zarazem próba konstrukcji modelu, wspólnego dla całego szeregu propozycji schematu zachowań, jaki poprzez owe drukowane dziełka miał być narzucany i utrwalany w postawach i zachowaniach. Artykuł ten jest skromną próbą dołączenia się do toczącej się dyskusji wokół problemu śmierci, a za-

⁴ L. V. Thomas, *Mort et pouvoir*, Paris 1978.

⁵ M. Vovell, *Les attitudes devant la mort, probleme de methode, approches et lectures differentes*, „Annales E.S.C.”, 31(1976), nr 1-2, s. 120-132.

⁶ Ph. Aries, *L'homme devant la mort*, Paris 1977.

razem próbą stworzenia podstaw do ukazania modelu polskiej śmierci barokowej.

Czy na podstawie jednego tylko typu źródła, jakimi są poradniki dobrego umierania, można wydawać znaczące sądy o przygotowaniu do śmierci w wieku XVII? Odpowiedź na to pytanie wymaga przede wszystkim sięgnięcia do podstaw ich zaistnienia.

Przygotowanie do śmierci proponowane w poradnikach dobrego umierania to niewątpliwie wynik trzech zasadniczych wpływów: dziedzictwa średniowiecznych „ars moriendi”, potrydenckiej koncepcji przygotowania do śmierci, wreszcie wpływ samych autorów na treść swoich utworów. Jest rzeczą niewątpliwą, że w każdej religii śmierć, a zwłaszcza jej jakość ma centralne znaczenie w całej doktrynie wiary. W doktrynie chrześcijańskiej, ujmującej życie jako wędrówkę do Boga, dobra śmierć była decydująca dla życia pozaziemskiego. Przy tak poważnym traktowaniu problemu śmierci niezwykle istotne było wypracowanie takich metod przygotowania do śmierci, aby przynajmniej ze strony ludzkiej można było zapewnić taką śmierć dobrą. Dopiero jednak późne średniowiecze wypracowało formę przygotowania do śmierci „ars moriendi”, która dzięki drukowi i drzeworytowi zyskała szerszy zasięg oddziaływania, niż to było dane jakiegokolwiek przedtem pobożnej idei. „Ars moriendi” omawia pięć pokus, na które naraża umierającego znajdujący się obok niego diabeł. Pokusy te to: zwątpienie w wierze, rozpacz z powodu grzechów, przywiązanie do dóbr ziemskich, rozpacz spowodowana cierpieniami osobistymi, wreszcie pycha z powodu własnej cnoty. Za każdym razem przybywa anioł, aby swą pociechą wybronić ofiarę od siideł szatańskich⁷. Brak jednak informacji potwierdzających przyjęcie się tej formy pobożności na terenie polskim w późnym średniowieczu. Niewątpliwie większym zainteresowaniem cieszyły się *Cztery rzeczy ostateczne* poprzez drukowane na początku XVI w. dziełko Jana Kartena czy utwory wierszowane, ukazujące marność tego świata i równość wszystkich wobec śmierci.

Popularność sztuki umierania, jaką dowodzą badania francuskie, wyraźnie zmniejsza się już w I poł. XVI w., „by w drugiej zniknąć zupełnie”⁸.

Pojawiające się więc w Polsce od początku XVII w. poradniki mają już wyraźnie cechy nowej — wypracowanej po Soborze Trydenckim — koncepcji przygotowania do śmierci. Niewątpliwym wpływem na nią miała kazuistyka tak silnie wyrosła na gruncie teologii moralnej. Nacisk na uświadamianie moralne był bowiem charakterystyczny dla okresu potrydenckiego. Podawano więc normy i ich przekroczenie — grzech. Dekalog stał się jednym z głównych przedmiotów katechizacji i kaznodziejstwa,

⁷ Huizinga, *Jesień*, s. 178.

⁸ Billanowich-Vitale, „Autour a la Mort”, s. 413.

przy czym nie chodziło o pokazanie dobra moralnego, ale słabej i skłonnej do zła natury ludzkiej⁹. Spodziewano się więc, że w śmierci można upatrywać lekarstwa przeciw wszelkim pokusom. Wypracowana w wyniku nowego dyskursu pedagogika śmierci ustawiła całe życie ludzkie w perspektywie śmierci, która miała być odbiciem jakości całego życia, prowadzonego w nieustannym rozmyślaniu o śmierci. Wzmocnienie roli sakramentów jako środka do zbawienia, a tym samym roli kapłana jako pośrednika między niebem a ludźmi sprawiły, że sakramenty stały się podstawowym warunkiem dobrej śmierci, a kapłan coraz ważniejszą postacią w ceremoniale śmierci barokowej. Wpływ autorów polskich na konstrukcję poradnika czy jego podstawowe treści był właściwie niewielki. Ich dzieło ograniczało się praktycznie do wypełniania gotowego schematu treścią, która w samej istocie dążyła do jednego: do przekonania czytelnika o konieczności podjęcia przygotowania do śmierci, a następnie stopniowego prowadzenia przez poszczególne jego etapy. Autorzy nie starają się przy tym przekazywać własnych przemyśleń, podpierając się z zasady myślami Ojców Kościoła czy autorytetami ogólnie uznawanymi. Z całą jednak odpowiedzialnością zapewniają o słuszności tych wszystkich twierdzeń, gwarantując to osobiście. Wydaje się nawet, że w Polsce w szczególności sposób zwracano uwagę na osobistą postawę autora. Musiała to być postać szczególnie świątobliwa, co jest często podkreślane we wstępach do ich dziełek. Do takich wniosków prowadzi zestawienie dat śmierci szczególnie znanych autorów, jak: Bellarmin czy Crasset, a z Polaków Druzbicki i Morawski z datą wydania ich dzieł. Dwaj ostatni, jezuita, są szczególnie zasłużeni w propagowaniu idei przygotowania do śmierci w swoich kręgach; w opinii współczesnych całe życie szykowali się na śmierć zgodnie z głoszonymi przez siebie hasłami¹⁰. Autorzy jezuita przeważają zresztą wśród piszących. Na 14 tytułów znanych nam w XVII w. 9 jest ich autorstwa, co potwierdzałoby znaną tezę o podstawowym wkładzie zakonu jezuitów do odnowy tego gatunku literatury religijnej.

Oczywiście ani zgodność z głoszonymi przez Kościół potrydencki ideałami, ani zaangażowanie w propagowanie treści poradnikowych nie są dostateczną odpowiedzią na postawione wcześniej pytania. Dlatego też, zanim spróbujemy sformułować jakieś bardziej zobowiązujące hipotezy, warto przyjrzeć się bliżej samemu źródłu. Poradnik najczęściej ma charakter podręcznej książeczki, niewielkiego formatu, przy czym rozpiętość w liczbie stron jest ogromna. Zasadniczo składa się z trzech części. W pierwszej mowa jest o przygotowaniu się do śmierci zdrowego człowieka, któremu podsuwa się liczne sposoby utrzymania zbawiennej pa-

⁹ M. Jabłoński, *Teoria duszpasterstwa*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rehowicz, t. 2, cz. 1, Lublin 1975, s. 325.

¹⁰ F. Jaroszewicz, *Matka Świętych Polska*, Lwów 1767, s. 164-165, 425-426.

mięci o śmierci; w drugiej — stara się kierować myślami chorego człowieka, spodziewając się, że właśnie choroba pchnie go do bardziej pobożnych myśli. Najważniejsza jest część trzecia, przeznaczona dla umierających, a zawierająca sposoby zachowania się wobec diabelskich pokus przy przyjmowaniu ostatnich sakramentów: odpowiednie akty, modlitwy i litanie, a także propozycje pobożnych czytań dla chorego, będącego jeszcze w stanie świadomości.

Jest rzeczą jasną, że nie wszystkie części poradnika jednakowo interesowały czytelnika o typowym poziomie religijnym. Istnienie poradników stwierdzono w wyniku badania księgozbiorów szlachty krakowskiej, co każe przypuszczać, że trzymano je przede wszystkim na czas „bliskiej śmierci”, tj. jakiejś ciężkiej choroby czy poważnie zaawansowanej starości. Na korzystanie natomiast z całości programu zawartego w poradnikach stać było chyba tylko niektórych. Adresowanie ich jednak do konkretnych osób jest pośrednim dowodem na możliwość korzystania ze wszystkich zawartych w nich wskazówek. Wojciech Pakostka pisał swoją *Medycynę duchowną* (z 1618 r.) dla reformowanych benedyktynek z Chełmna na polecenie ksieni tego zakonu, siostry Magdaleny Mortęskiej. Niezależnie od naszych zainteresowań jest to również źródło do badania podstaw życia wewnętrznego w zakonie. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku dziełka karmelity Cyryla od św. Franciszka, *Praktyka dobrej śmierci* (z 1645 r.), które zostało napisane specjalnie dla siostr karmelitanek. Trzy wydania tego dziełka, jakby się wydawało hermetycznego, świadczą o jego popularności, przy czym odbiorców należy szukać również wśród kobiet świeckich. Przekonują nas o tym wpisy kobiet świeckich korzystających z *Praktyki*, egzemplarza znajdującego się obecnie w Bibliotece KUL. Rekord popularności natomiast pobiło w XVII w. tłumaczone przez Jana Januszowskiego dziełko *Nauka umierania chrześcijańskiego* (z 1604 r.), przeznaczone dla krakowskiego Bractwa Miłosierdzia. Do końca XVII w. miało jeszcze 6 wznowień, uzupełnianych innymi autorami, i jest dowodem na zainteresowanie świeckich formami przygotowania się do śmierci. Warto jednak przypomnieć, że wszystkie te wydania miały miejsce w I poł. XVII w. Były więc pierwszymi poradnikami, które weszły w polskie życie religijne. Jest przy tym rzeczą ciekawą, że nie ma wśród nich żadnego polskiego jezuitę. W II poł. XVII w., po przerwie spowodowanej okresem wielkich wojen, następuje wzrost wydań, przy czym na 14 wydanych poradników 10 jest napisanych przez jezuitów. Ważni są znowu adresaci i, co warto zauważyć, są to wyłącznie ludzie świeccy; w poradniku Kaspra Druzbickiego jest nawet podział tekstu na wskazania dla kobiet i mężczyzn. Obok poradników przeznaczonych wyraźnie do przygotowania indywidualnego znajdujemy również poradnik skierowany do świeckiego kierownika duchowego, co jest nie-

wątpliwie nowością. Te przesunięcia w doborze adresatów są z jednej strony bezpośrednim dowodem na poszerzanie się bazy odbiorców, z drugiej natomiast pośrednim na istnienie takich odbiorców.

Prawdziwe jednak rozpowszechnienie przygotowania do śmierci musiało nastąpić dzięki księżom i zakonnikom działającym wśród ludzi. Dowodzą tego chociażby obrazy sztuki umierania, przedstawiające te dwie postacie w najbliższym otoczeniu chorego, gdzie kapłan występuje jako udzielający sakramentów, zakonnik natomiast jako kierownik duchowy. Świadczy o tym również istnienie specjalnych poradników dla księży, którzy mieli przygotowywać innych do śmierci. Obok specjalnych wskazówek, jak rozmawiać z chorymi i umierającymi, zawarte są tam również te same treści i wskazania, co w poradniku przeznaczonym dla indywidualnego odbiorcy. Także powszechny obyczaj wzywania księdza do ciężko chorego pozwala przypuszczać, że zasadnicze treści, zawarte w naszych poradnikach, choć oczywiście nie w całości, znajdowały dojdzie do szerokich warstw społeczeństwa.

Z powyższych rozważań wynika, że poradnik może być traktowany jako podstawowe źródło ukazujące przygotowanie do śmierci w XVII w. Zawarte bowiem w nim nauki były w części lub w całości wykorzystywane w praktyce duszpasterskiej, stanowiąc bazę do rozważań o śmierci. Jednocześnie poradnik jest propozycją pewnej postawy wobec śmierci, która poprzez skuteczną działalność edukacyjną potrydenckiego Kościoła miała duże szanse zbliżyć się do postawy rzeczywistej.

I. ŻYCIE PRZYGOTOWANIEM DO ŚMIERCI

Można bez przesady powiedzieć, że myśl o śmierci i życiu pozagrobowym towarzyszyła człowiekowi XVII w. silniej, niż się na ogół przypuszcza patrząc z dzisiejszej perspektywy czasu¹¹. Omijając nawet problem wojen z ich oczywistym zagrożeniem życia można powiedzieć, że śmierć biologiczna była również obecna w czasie pokoju. Fatalne warunki higieniczne, ciągle zagrożenie epidemiami i różnymi innymi chorobami, z którymi ówczesna medycyna nie dawała sobie rady, stanowiły wystarczające powody częstej obecności śmierci. Można jeszcze wspomnieć o dużej śmiertelności dzieci czy o występujących nagminnie przypadkach śmierci kobiet przy porożeniu, kiedy to przede wszystkim ratowano dziecko, zwłaszcza jeśli było płci męskiej¹². Jako przykład tak dużej śmiertelności niech

¹¹ W. Czapliński, J. Długosz, *Życie codzienne magnaterii polskiej w XVII w.*, Warszawa 1966, s. 213.

¹² Ciekawy opis poświęcenia matki dla życia dziecka znajdujemy w zapiskach

posłuży pamiętnik Jerzego Ossolińskiego, który podaje, że w ciągu pierwszych 10 lat jego życia zmarło 7 osób z najbliższej rodziny przyszłego kanclerza, w tym matka i 3 braci¹³. Nie wydaje się jednak, aby śmierć nawet najbliższych ludzi była wystarczającym bodźcem do głębszego zainteresowania się śmiercią. Śmierć bowiem była traktowana jako zwyyczajne wydarzenie. Wspomniany już Ossoliński w jednym zdaniu podaje informację o swoim ślubie i śmierci macochy, w podobny też sposób łączy wiadomość o urodzinach kolejnego ze swoich braci ze śmiercią bliskiego krównego ojca. Jest to dowód traktowania śmierci jako czegoś naturalnego w całym cyklu biologicznym. Ktoś się rodzi, ktoś umiera — trudno, taka widać była wola Boska. Pewne żywsze uczucia, choć może przede wszystkim szacunek, budzi u przyszłego dygnitarza pamięć matki, co podkreśla przytaczając w całości jej testament¹⁴.

Wydaje się zatem, że do wyobraźni człowieka tego okresu docierały inne obrazy i idee, których działanie musiało być na tyle silne, aby wstrząsnąć nią w sposób skuteczny. Niewątpliwie wiązało się to z doktryną propagowaną przez Kościół potrydencki, która w sposób szczególny zrosła się z nauczaniem jezuickim: nie ma nic bardziej pewnego jak śmierć, a bardziej niepewnego jak chwila śmierci. Przypominać o tym miały specjalne nabożeństwa organizowane przy odpowiednich okazjach: procesje bractw, których uczestnicy ubrani w czarne kapy nosili zatknięte na kijach trupie czaszki czy też gromady biczowników nawołujące do pokuty wobec bliskiego końca świata¹⁵. Wiązało się to wszystko z określonym pojęciem życia, przedstawianego jako ciąg rozpaczliwych i nieudolnych wysiłków człowieka, które i tak idą na marne. Skuteczność tej nauki, przede wszystkim może werbalną, potwierdza wychowanek szkoły jezuickiej — Pasek, który w momencie zagrożenia mu śmiercią przez senatora miał powiedzieć: „Ja zaś nie dbam, bo wiem, że życia taka jest sequentia: exilium, luctus, dolor tributa sunt ista vivendi”¹⁶. Nieważne, czy Pasek rzeczywiście wypowiedział te słowa przed senatorem, czy zostały dopisane przez niego dużo później; jest to przede wszystkim dowód na skuteczność kościelnej edukacji. O skuteczności głoszonych przez nią hasel wydaje się być przekonany również poeta Wespazjan Kochowski, który w trenie napisanym po śmierci brata wypowiada cały szereg myśli z niej właśnie zaczerpniętych.

Jasia Ługowskiego. *Jasia Ługowskiego podróże do szkół w cudzych krajach. 1639-1643*, oprac. K. Muszyńska, Warszawa 1974, s. 363.

¹³ J. Ossoliński, *Pamiętnik*, Warszawa 1976, s. 27-31.

¹⁴ Tamże, s. 28-30.

¹⁵ Czaplinski, *Długosz, Życie codzienne*, s. 213.

¹⁶ J. Ch. Pasek, *Pamiętniki*, Warszawa 1966, s. 223.

Widzę, że prawda: Jeden rodzenia
 Sposób człowiekowi, tysiąc zginienia.
 Tor do żywota zbyt nie obfity,
 Ale do śmierci gościniec bity¹⁷.

Samo przekonanie o prawdzie myśli głoszonych przez naukę Kościoła, wynikłe ze wstrząsu i chwilowej skruchy, to było zbyt mało dla potrydenckich moralistów. W niczym nie różniłoby się od kościelnej myśli późnego średniowiecza, która — jak pisze Huizinga — zna tylko dwie krańcowości. Z jednej strony skargę na przemijanie, nieuchronny kres wszelkiej potęgi, sławy i użycia, rozkład piękna; a z drugiej — radość, jaką budzi uratowanie duszy dla stanu wiecznego błogosławieństwa.

Wszystko inne, istniejące między tymi dwoma biegunami, pozostawało niewypowiedziane¹⁸. W nauce Kościoła potrydenckiego starano się nie pozostawiać takich nie wypełnionych miejsc. Słusznie bowiem obawiano się, że sam wstrząs czy przerażenie niekoniecznie musiały prowadzić do pożądanych przez Kościół skojarzeń i przemyśleń. Wspomnianemu już Kochowskiemu przychodzi, w wierszu *Wiosna*, myśli o bezpowrotnym przemijaniu ludzkiego życia, ale wysunięty z nich wniosek spotkałby się niewątpliwie ze sprzeciwem kościelnych autorytetów.

Róża prędko opadnie, jesień kwiatkom szkodzi,
 Które zaś przyszła wiosna powtórnie odmłodzi.
 Człowiek w następującej dalszych lat jesieni
 Drugi raz nie młodzie ani się zieleni.
 Przeto kwitnącej pory lat swych zażyj snadnie
 Już się ten kwiat nie młodzi, kiedy raz opadnie¹⁹.

Może to jeszcze oddźwięk renesansowych haseł, a może po prostu odbicie zwyczajnej ludzkiej chęci życia i użycia, jaka budzi się wraz z odradzającą się przyrodą. Dla Kościoła potrydenckiego jest to jednak wyłącznie strefa niezorganizowanej żywiołowości, która wymyka się spod kontroli, i dowód niebezpiecznych możliwości wyłącznego opierania się na uczuciu. Stąd też postanowiono poddać całe życie ludzkie swoistej pedagogice śmierci, ustawiającej człowieka w perspektywie „ostatniego końca”²⁰. Najprościej i najlapidarniej ujął tę sprawę żyjący na przełomie XVII i XVIII w. reformata Józef Dambrowski, kończąc swoje rozważania

¹⁷ W. Kochowski, *Niepróżnujące próżnowanie ojczystym rymem na liryka i epigrama polskie rozdzielone i wydane*, oprac. W. Walecki, Warszawa 1978, s. 76.

¹⁸ Huizinga, *Jesień*, s. 183-184.

¹⁹ Kochowski, *Niepróżnujące*, s. 31.

²⁰ Billanowich-Vitale, „*Autour a la Mort*”, s. 414.

na temat życia ludzkiego stwierdzeniem: „[...] albowiem życie ludzkie nie innego nie jest tylko przygotowaniem do śmierci”²¹.

Za punkt wyjścia do tego stwierdzenia posłużyła mu ewangeliczna przestroga zapowiadająca powtórne przyjście Chrystusa, na które należy być nieustannie gotowym. Tę samą myśl rozwija Wojciech Pakostka formułując przy tym ogólne zasady przygotowania do śmierci za „całego żywota”: „[...] abyśmy koniecznie byli gotowi czekać na Pana naszego, który ma przyjść czynić rachunek z nami, tak żebyśmy nie zapomnieli ani śmierci własnej, ani adwentu Pańskiego, bo nie wiemy kiedy Pan przyjdzie [...] przeto w każdym wieku to wszystko potrzeba czynić, czemu byśmy przy śmierci kiedy przyjdzie radzi żebyśmy uczynili”²². Rozważania te kończy charakterystyczna zachęta, wskazująca na słabość ludzkich poczynań na tym świecie: „Przetoż jako panowie tego świata budują za żywota kaplice, grobowce kosztem wielkim: tak ty sobie zbuduj za żywota pałac w niebie, do którego by dusza szła po śmierci jako do własności”²³. Autor wskazuje tu na dwie rzeczy: pierwsza — to zapowiedź rekompensaty za brak dóstatków dostępnych tylko dla możnych, druga natomiast — to mądrość chrześcijańska, która cały sens życia widzi w budowaniu sobie pozaziemskiej rzeczywistości. Tak właśnie można rozumieć oburzenie kard. Bellarmina na tych, którzy nie chcą postępować według wskazówek mądrości chrześcijańskiej. „Podług zwyczajnego mego od zabaw, trudności publicznych uspokojenia myślałem o tym, co by za przyczyna była, dla której w nauce dobrego umierania barzo mało jest tych, co by się ćwiczyli i nic inszego jeno to, co mędrzec powiedział: Głupich niezliczona jest liczba”²⁴. Dla autorów poradników wszystko jest oczywiście zupełnie jasne, a u wspomnianego reformaty Dambrowskiego myśl ta zawiera się w jednym tylko okrzyku: „O jak wielka mądrość umieć dobrze umrzeć”²⁵. Celem życia winno więc być osiągnięcie dobrej śmierci. Aby to jednak mogło być możliwe, powinno ono — zdaniem autorów poradników — stać się nieustannym rozpamiętywaniem śmierci, prowadzonym oczywiście w określonym przez nich porządku. W tok przygotowania ewentualny czytelnik wprowadzany jest stopniowo i pierwsze

²¹ J. Dambrowski, *Wyprawa duchowna w drogę szczęśliwej wieczności tak kapłanom dla dyspozycji chorych i na śmierć skazanych, jako też chorym i zdrowym [...] na szczęśliwą śmierć przygotować się pragnącym [...]*, [b.m.] 1748, s. 66.

²² W. Pakostka, *Medycyna duchowna dla chorych i bliskich śmierci ludzi chrześcijańskich, a osobliwie zakonnych [...]*, Poznań 1618, s. 243.

²³ Tamże, s. 244.

²⁴ R. Bellarmin, *Nauka dobrego i szczęśliwego umierania, wszystkim wobec obojej płci i wszelkiego powołania stanom niewymownie potrzebna i barzo pożyteczna [...] a przez [...] x. Andrzeja Łukomskiego [...] na język polski przetłumaczona*, Kraków 1621, s. 3.

²⁵ Dambrowski, *Wyprawa*, s. 65.

wskazania nakazują jedynie wykonywanie czynności, i tak spełnianych przez przeciętnego katolika. Nakazane jest więc słuchanie kazań o śmierci, zwłaszcza przy okazji pogrzebu, rozmowy chętne o śmierci, wspomnianie męki i śmierci Jezusa, oglądanie obrazów o odpowiedniej tematyce, a także naoczne obserwacje konających, częsty udział w pogrzebach i wreszcie odwiedziny grobów na cmentarzu²⁶. Dla człowieka podejmującego przygotowanie do śmierci za życia czynności te mają być jednak nie tylko zwyczajem i obowiązkiem wobec bliskich czy znajomych, ale powinny być dokonywane przede wszystkim z myślą o śmierci własnej, w celu ciągłego utrzymywania pamięci o niej. W nieustannym myśleniu o śmierci moraliseci kościelni widzieli bardzo wiele pożytecznych elementów w walce z grzechem. I tak twierdzono, że przynosi ono następujące skutki: odrzucanie wszelkiej swawoli i myśli dumnej i stanie się „pokorniuchnym”, lekarstwo przeciw łakomstwu, ugaszenie wszelkich żądz cielesnych, a także wszystkich innych grzechów²⁷. Ta ogromna skuteczność, jaką spodziewano się znaleźć w myśleniu o śmierci, doprowadziła nawet do tego, że w poradniku tłumaczenia Jana Januszowskiego znajdujemy krytykę kaznodziejów, którzy omijają śmierć w tematyce swoich kazań. „Kaznodzieje bowiem terażniejsi mało dbają o to, aby lud nauczali, jakim by sposobem rozbierać, rozmyślać śmierć swoją z pożytkiem mogli”²⁸. Autor uważa bowiem, że skoro w zanadru ma się taki środek przekonywania jak śmierć, to bez sensu jest sięganie w kazaniach „wierzchołków drzew wysokich”.

Przedstawione wyżej sposoby, mające wspomagać rozmyślania o śmierci, są oczywiście w całym systemie tylko elementem wstępnym, przede wszystkim dlatego, że mają charakter zewnętrzny w stosunku do odbiorcy. Korzystanie z takich form przeżycia, jak pogrzeby czy kazania pogrzebowe, miało przecież masowy charakter i nie każdy musiał je odbierać jako przeznaczone bezpośrednio do niego. Dlatego w dalszych częściach swoich wskazówek autorzy proponują takie formy przygotowania, które należy wypełniać indywidualnie, w myśl głoszonej przez Kościół prawdy, że przy śmierci każdy zostaje sam. Po to jednak zaleca się korzystanie ze wszystkich możliwych kontaktów ze śmiercią i jej obrazami, aby skruszony nimi odbiorca oddał się całkowicie czekającej już na niego osobistej formie wewnętrznego przygotowania. Jest ono tak ustawione, aby przygotowujący się do śmierci poświęcał mu maksymalnie dużo czasu, a przy tym cyklicznie powtarzał w celu jak najlepszego opanowania zalecanych ćwiczeń. Najbardziej drobiazgowy Drużbicki proponuje for-

²⁶ J. Januszowski, *Nauka umierania chrześcijańskiego*, Kraków 1604, s. 11-20.

²⁷ Tamże, s. 8-11.

²⁸ Tamże, s. 16.

my ćwiczeń codziennych, cotygodniowych, comiesięcznych i w końcu niejako w ramach podsumowania, corocznych. A oto niektóre polecenia przeznaczone do codziennej praktyki:

„I. Na każdy dzień słuchając Mszy Św., oddawać będziesz godzinę śmierci twojej, godzinie śmierci Pana Jezusa i Matki Jego [...];

II. Na każdy dzień zwyczajną do Najświętszej Panny litanie odprawuj prosząc o dobrą śmierć;

III. [...], aby jako przy śmierci Józefa Świętego był Pan Jezus z Najświętszą Panną obecny i jemu przy śmierci we wszystkim usługowali, tak przy twoim dokonaniu, aby Pan Jezus i Matka Jego i Józef Święty, z innymi Patronami twemi świętymi byli [...];

[...]

V. Co na każdy dzień czynisz za dusze w czyścicu cierpiące dosyć czyniąc za ich męki, też ofiaruj na wyproszenie sobie świątobliwej śmierci;

VI. Na każdy dzień, gdy w południu (godzina śmierci Pańskiej) pozdrawiasz Najświętszą Maryję Pannę z śmierci Synowskiej bolejącą, proś przez onej śmierci ciężkość, abyć wyprosiła świętą, bezpieczną, a przed Bogiem drogą śmierć^{29,28}.

Te niektóre tylko z poleceń każdodziennych podparte były bardzo ważnym nakazem czynienia codziennego rachunku sumienia i wzbudzania skutecznego żalu za grzechy, mówiąc słowami Drużbickiego, jakby „miało się więcej ze snu nie wstać”³⁰.

Za bardzo ważny punkt przygotowania do śmierci „za dobrego zdrowia” wszyscy piszący uważają spotkanie z czaszką. Ten kontakt za szczególnie niezbędny uważa Ignacy Loyola, założyciel jezuitów. Dane przez niego wskazówki do ćwiczeń późniejsi komentatorzy jego pism jeszcze rozbudowali, nakazując w czasie rozmyślań z czaszką zamykać okiennice w celu stworzenia odpowiedniego nastroju³¹. Począwszy od XVI w. czaszka jest też niezbędnym rekwizytem w obrazach malarskich, przedstawiających świętych pogrążonych w modlitewnej ekstazie. W zestawieniu z nieodłączną książką przypominać ma, gdzie należy szukać prawdziwej mądrości³². Wśród autorów poradnikowych, zalecających korzystanie z czaszki, można zauważyć jakby dwie metody. Pierwszą można zauważyć w wydanym w 1604 r. poradniku Jana Januszowskiego. Zachęca on do

²⁹ K. Drużbicki, *Nauka o przygotowaniu do świątobliwej śmierci*, Kraków 1669, s. 155-157.

³⁰ Tamże, s. 156.

³¹ J. Białostocki, *Vanitas. Z dziejów obrazowania idei marności i przemijania w sztuce*, w: *Teorie i twórczość*, Poznań 1963, s. 93.

³² Przykładem takich zestawień jest obraz El Greca przedstawiający św. Franciszka. W Lublinie w kościele oo. jezuitów zwieńczenie ambony stanowi figura przedstawiająca zakonnika trzymającego książkę, na której leży czaszka.

korzystania z czaszki w ten oto sposób: „Przetoż wiele takich było, którzy chcąc tym lepiej pamiętkę śmierci w myśl swoją wpoić, brali sobie głowy trupią do domu i potajemnie ją chowali”³³. Jakby ilustracją do tej porady, mającą poruszyć wyobraźnię, jest rozmowa człowieka z czaszką pewnego młodzieńca, który prowadził grzeszne życie, ostrzegająca rozmówcę przed przyszłymi karami. Poruszony i skruszony uczestnik tej literackiej i moralizatorskiej rozmowy wyciąga z niej odpowiednie wnioski, tzn. zgodne z założeniami autora, i postanawia wstąpić do zakonu³⁴. Mamy tu jeszcze do czynienia ze średniowieczną, działającą na wyobraźnię terapię wstrząsową. Wydany bowiem ponad pół wieku później poradnik jezuitę Drużbickiego formułuje to wszystko nieco inaczej. W samej zachęce do korzystania z czaszki Drużbicki używa czasu teraźniejszego twierdząc, że „najdą się tacy”, którzy używają czaszki. Podstawę do rozmyślań stanowi natomiast nie gotowy tekst, ale specjalne punkty skierowane na rozważanie własnej śmierci przez czytelnika. Jaka będzie moja śmierć, w jakim czasie, jak bym chciał umrzeć³⁵, te i tym podobne pytania miały znakomicie pomagać w utrzymywaniu pamięci o śmierci, właśnie poprzez bezpośrednie zwrócenie się do korzystającego z przygotowania. Przy czym jest to nie tylko sztuka dla sztuki, ponieważ rzeczywiście zdarzali się w tym czasie ludzie z przemyślaną w najdrobniejszych szczegółach koncepcją własnej śmierci. Używanie czaszki polecane jest jako ćwiczenie cotygodniowe, które ma być odbyte w zupełnym odosobnieniu i w tajemnicy przed wszystkimi. To ustalenie pewnej odległości czasowej między poszczególnymi „seansami” wynikało ze słusznego przekonania, że zbyt częste spowodują spowszednienie tej formy.

Najważniejsze jednak dla dobrego przygotowania się na śmierć były comiesięczne i coroczne „treningi” w umieraniu. Różniły się one między sobą tylko długością trwania, przy czym coroczny przyjmował formę dłuższych rekolekcji. Jak było to ważne i dlaczego niezbędne najprościej wyjaśnia Kasper Drużbicki: „Na każdy miesiąc przeczytasz sobie tę naukę o przygotowaniu do świątobliwej śmierci, częścią, żeby się przypomniała, a pamięć tej odnowiła, częścią, aby się człowiek porachował ze sobą, jakim jest w gotowaniu się na tę śmierć i w zachowaniu tego, co tu się naucza, częścią dla odnowienia chęci i żądze, i starania pilnego na gotowanie się do śmierci świętej”³⁶. Tak więc spełniane są tu zasady autentycznego treningu, ze sprawdzeniem własnych możliwości, z główną jednak myślą o przyszłych wielkich „zawodach”.

³³ Januszowski, *Nauka umierania*, s. 30.

³⁴ Tamże, s. 17.

³⁵ Drużbicki, *Nauka*, s. 156.

³⁶ Tamże, s. 161.

Ale nie tylko to jest przyczyną, dla której autorzy nakazują spełnienie tych wszystkich czynności. Karmelita Cyryl od św. Franciszka podkreśla potrzebę takiej zaprawy z myślą o innych wydarzeniach. „Zaprawdę zdrowa to rada i wielce skuteczna, a jeżeli gdzie tedy tam potrzebna bywa, gdzie nie masz, kto by umierającego ratował, abo lubo by był, gdy umierający na zmysłach tak upadnie, że straciwszy słuch sam na sam z nieprzyjacielem swoim zstępować musi, jeżeli zawczasu ćwiczenia przeszłego nie ma blisko tego bardzo, że przegra”³⁷. Przygotowujący się zatem nieustannie do śmierci człowiek jest w stanie pomóc w przygotowaniu innego umierającego, a przy własnej śmierci nawet pozbawiony wskazówek z zewnątrz ma szansę wygrać walkę. Zwraca tu uwagę ogromne znaczenie, jakie przywiązuje autor do zmysłu słuchu, ale skoro istniało sformułowanie „diabelskie podszepty”, to tą samą drogą spodziewano się udzielać ratunku.

W związku z tym comiesięcznym treningiem spotykamy u Kaspra Drużbickiego bardzo interesujące wskazówki, nakazujące samodoskonalenie się przez odbiorców metod zawartych w poradniku. Należy to czynić po to: „[...] aby zobaczył, co w tym ćwiczeniu wszystkim jest podobnego, co pożytecznego, co niepożytecznego, co opuścić, co przyłożyć, abo co odrzucić może”³⁸. Może w wyjątkowo pobożnym kręgu Drużbickiego zdarzały się osoby mogące przewyższyć swoją postawą formy proponowane przez jego poradnik, a może jest to właśnie zachęta dająca możliwość skorzystania z własnej wolnej woli, oczywiście w celu jeszcze precyzyjniejszego przygotowania się do śmierci. Cały cykl kończyło przygotowanie doroczne, które miało trwać od ośmiu do piętnastu dni i przyjmowało formę rekolekcji. Kończyły się one komunią „gorącą, jakobyś ostatnią wzięła wyprawę w drogę do inszego żywota, odnowiwszy się jako orzeł”³⁹, jak zaleca Wojciech Pakostka w swoim poradniku dla sióstr zakonnych. Wszystkie te cykle przygotowujące do śmierci należało łączyć z osobistą ascezą, polegającą na „martwieniu samego siebie i ciała”⁴⁰. Przy zaleceniu ascezy prześwitywała ta sama myśl, co przy opisanym wyżej „treningu”; łatwiej w czasie śmiertelnej choroby będzie znieść jej bóle i uciski. Niewątpliwie na gruncie zakonnym przygotowanie do śmierci było jedną z form życia wewnętrznego.

³⁷ Cyrillus a S. Francisco, *Praktyka dobrej śmierci*, Kraków 1646, s. 25.

³⁸ Drużbicki, *Nauka*, s. 162.

³⁹ Pakostka, *Medycyna*, s. 45.

⁴⁰ Januszowski, *Nauka umierania*, s. 7.

Choroba

Pojawiająca się choroba automatycznie kończyła okres przygotowań i stawiała przed odbiorcą nowe podwyższone wymagania. Autorzy starają się być w tym względzie realistami, wyraźnie oddzielając chorobę śmiertelną od takiej, która jeszcze rokuje nadzieję na ozdrowienie. Jak stwierdza Zbigniew Kuchowicz, studiując źródła dotyczące życia ludzi XVII i XVIII w., uderza troska współczesnych o zdrowie, lęk przed chorobą, częste wreszcie występowanie licznych schorzeń, stanowiących plagę dnia codziennego. Niski poziom medycyny, fatalne warunki higieniczne, w jakich żyła większość społeczeństwa pogłębia jeszcze słabość, a często bezbronność człowieka w walce z chorobą⁴¹. Jeśli więc w tym kontekście spojrzymy na przytoczone poniżej rozważania Wojciecha Pakostki, to jego wywody wydadzą się nam mniej niezwykle. W swojej *Medycynie duchownej* poświęca chorobom i sposobom modlitewnego ich przeżywania najwięcej miejsca wśród wszystkich autorów. Pakostka znajduje w chorobie co najmniej siedem bardzo pozytywnych elementów. Dla lepszej orientacji przytoczymy je tu w porządku zaproponowanym przez autora, który przeprowadził swoiste stopniowanie dobrodziejstw płynących z choroby.

- „I. Choroba uczy ciało [...]. Ciało boleściami nieustraszone pokusom się odjąć nie może. Przeto lepiej mu leżeć w gorączce niż w wiecznym ogniu za złości;
- II. Choroba od złości powściąga;
- III. Choroba sporządza człowieka [...] głupstwu ciała odejmuje, sytość [...], aby był człowiek w pokoju pod rządem rozumu;
- IV. Choroba lepszym czyni, niż inne trudzenie ciała;
- V. Choroby czynią człowieka wspaniałym;
- VI. Choroba może człowieka świętym i doskonałym uczynić;
- VII. Choroba ma moc oczyścić i zbawić⁴².

W powyższych wywodach uderzają dwie rzeczy. Pierwsza to absolutny brak zainteresowania autora możliwością odzyskania zdrowia, co więcej, przekonanie, że jest ono przeszkodą do zbawienia. Wśród tylu pochwał na cześć choroby można chyba tylko żałować, że nie jest się chorym. Sprawa druga to wychodzący tu wyraźnie brak zaufania w możliwości człowieka. Autor wyraża bowiem przekonanie, że zdrowe ciało nie jest w stanie oprzeć się pokusom i ulega nieodpartej sile żądz cielesnych. Zdrowy człowiek na co dzień kieruje się żywiołową namiętnością i dopiero choroba może spowodować jego uspokojenie, ponieważ jest po to, „aby

⁴¹ Z. Kuchowicz, *Obyczaje staropolskie XVI-XVIII w.*, Warszawa 1974, s. 81.

⁴² Pakostka, *Medycyna*, s. 12-19.

był człowiek w pokoju pod rządami rozumu". Czujny autor pamięta też o ludziach szczególnie pobożnych, uprawiających ascezę. Do nich to skierowany jest punkt czwarty, wywyższający chorobę nad zadawanymi samemu sobie umartwieniami. Wszystko to wynika z obawy, że uprawianie ascezy może spowodować popadnięcie w pychę. Uwagi te skierowane są przede wszystkim do nadgorliwych często zakonnic. Choroba czy ból naturalny były natomiast powodem do chwały rzeczywistej, jeśli się je znosiło z odpowiednim nastawieniem.

Nauka Kościoła uważała ludzi chorych i cierpiących jako szczególnie bliskich Bogu; głoszono m.in., iż „Pan Jezus powiedział, że kto chce pójść za Nim do nieba powinien cierpieć choroby”⁴³. Również świętych przedstawiano jako ludzi chorych i cierpiących, co miało ich zbliżyć do zwykłych śmiertelników⁴⁴. Nieoceniony pod tym względem Pakostka podaje liczne przykłady świętych, z których każdy podobno cierpiał na jakąś przykrą dolegliwość. Święty Paweł miał podobno bardzo silne owrzodzenie żołądka, a w chwilach bólu zwiększał go jeszcze pijąc zimną wodę⁴⁵. Choroby świętych miały bowiem swój początek w Boskim założeniu, aby święci nie wpadali w pychę z powodu swej doskonałości, a inni mogli widzieć w nich zwykłych ludzi. Najistotniejszą jednak przyczyną chorób świętych było — zdaniem autora — to, aby zwykły człowiek wiedział, że jemu zaleca się naśladowanie świętych. Wobec takiej argumentacji można już było głosić bez ogródek, jak czyni to Januszowski, że „choroba jest zesłana od Pana Boga dla twego dobra, masz też ją przyjąć z cierpliwością dziękując Mu za Jego dary”⁴⁶. Spokojne zachowanie chorego wydaje się być ważne dla autorów, co znalazło u Januszowskiego odbicie w pewnej obietnicy, którą daje choremu pod warunkiem cierpliwości: „cierpliwie znosząc chorobę, tym łacniej możesz wyzdrowieć”⁴⁷. Trudno jednak uwierzyć, że autorowi rzeczywiście chodzi o fizyczne wyleczenie chorego. Raczej nie chce ujawniać, o co mu naprawdę chodzi. Dużo prościej funkcja choroby, w przygotowaniu przyszłego zbawienia, sformułowana jest w treści wyjaśnienia, jakie ma przekazywać kapłan odwiedzanemu przez siebie choremu. „Wiedzieć trzeba miły N.N., że choroba to posełek od Pana Boga, abyśmy zawsze gotowi byli na śmierć, źle, gdy kto nagle i niespodzianie umrze, bo nie ma czasu pojednać się z Bogiem i często bez dyspozycji, bez sakramentów św. umiera”⁴⁸. Cierpliwie i świa-

⁴³ J. Tazbir, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce (1460-1795)*, Warszawa 1966, s. 112.

⁴⁴ Kuchowicz, *Obyczaje*, s. 81.

⁴⁵ Pakostka, *Medycyna*, s. 12-13.

⁴⁶ Januszowski, *Nauka umierania*, s. 33.

⁴⁷ Tamże, s. 33.

⁴⁸ *Wyprawa na tamten świat dusz pasterzom w pogotowiu*, Lwów 1742, s. 7.

domie przeżywana choroba ma więc być czasem pojednania się z Bogiem, szansą do przystąpienia do sakramentów św., a dla Kościoła możliwością dotarcia ze swoją nauką do ludzi, z którymi kontakt na co dzień był niemożliwy. W związku z tym, aby jeszcze bardziej zachęcić czy nawet pośrednio zmusić do korzystania z jego posługi, nauka Kościoła głosiła, wykorzystując narosłe od wieków wierzenia, że choroba może być karą za grzechy. Stąd też i w poradnikach wyrażane jest przekonanie: „[...] zniósłszy grzechy przez spowiedź, często i choroba ustaje”⁴⁹. Jakże tu niedaleko do sformułowanej przez Maussa definicji sugerowania idei śmierci przez zbiorowość, kiedy to jednostka umiera, ponieważ wierzy, że przekroczyła jakiś nakaz lub zakaz społeczny czy religijny i powinna ponieść za to karę. W kwestii choroby Mauss daje takie wyjaśnienie: „nie ulega wszelako wątpliwości, że jeśli jednostka jest chora i wierzy w nadejście śmierci, to nawet wtedy, gdy jej zdaniem choroba została spowodowana przez jakieś czary lub jej własny grzech (pogwałcenie nakazu lub zakazu), wolno nam twierdzić, że właśnie myśl o chorobie stanowi „środek—przyczynę” świadomego lub podświadomego rozumowania”⁵⁰. Powinno to w zasadzie rozwiać nasze wątpliwości, co do słuszności tej definicji w naszym przypadku. Jednak pewne wydarzenie, opisywane przez F. Jaroszewicza w *Matce Świętych Polsce*, a związane z życiem świątobliwego karmelity o. Stefana Kucharskiego, zdaje się potwierdzać, że myślenie takie jednak funkcjonowało. Otóż Kucharski nie chciał udzielić rozgrzeszenia ciężko chorej, bogatej kobiecie, chcąc ją zmusić, aby przed śmiercią wykonała pewne niezbędne, należne swojej służbie powinności. Wbrew jego zakazowi rozgrzeszenia chorej udzielił inny kapłan, bliski jej krewny. Od chwili pogwałcenia tego zakazu zaczęły pojawiać się liczne zapowiedzi nieszczęść. Kobieta ta zmarła i po śmierci ukazała się mówiąc, że znajduje się w piekle. Księdzu, który dał jej rozgrzeszenie, w czasie odprawiania mszy nad zwłokami zmarłej na ornat upadła świeca z katafalku, mimo że — jak podkreśla Jaroszewicz — wszyscy stali z daleka od niego i nie było żadnego wiatru. Otoczenie potraktowało to jako niechybną zapowiedź jego śmierci i, jak kończy swoją opowieść Jaroszewicz, przestępca zakazu świątobliwego zakonnika niedługo po tym fakcie zmarł⁵¹. Trudno o lepszy przykład dla zobrazowania definicji Maussa, nie dowodzi to jednak rzeczywistego jej funkcjonowania. Literatura religijna była bowiem gotowa wykorzystać każdy chwyt do celów moralizatorskich, a wrażenie niesamowitości i potwierdzenie zasady spr-

⁴⁹ J. Morawski, *Droga przed Bogiem śmierć świętych albo dyspozycja na śmierć dobrą, nauka S. Teologii, i pobożnymi z Pisma Świętego i Ojców SS [...] objaśniona*, Poznań 1699, s. 63.

⁵⁰ M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. 463.

⁵¹ Jaroszewicz, *Matka*, s. 583.

wiedliwości, za grzech kara, musiały trafiać na podatny grunt. Wskazuje się tutaj wyraźnie, że nie można przekraczać nakazów Kościoła głoszonych ustami jego świątobliwych reprezentantów, ponieważ odstępstwo od nich powoduje oplakane dla każdego skutki. Z treści poradników wynika jednak, że nie bardzo sobie życzono wizyty duchownego, a nawet starano się przed nią bronić. Nie przekonywały widać zapewnienia o uzdrawiających skutkach spowiedzi. Obawy wynikały bowiem z faktu, że przybywający przedstawiciel Kościoła cały swój wysiłek wkładał w zapowiedzenie i przygotowanie chorego na śmierć. Drżąc o zdrowie i życie rodzina starała się nie dopuścić do chorego myśli o tym najgorszym. Taka postawa powoduje krytykę autora poradnika, który tak przedstawia zabiegi zatroskanej rodziny: „A jeżeli też, który zakonnik przyjdzie nawiedzać go, to go albo nie puszczą, abo naprawią, aby go nie straszyl, a uchowaj Boże, aby mu o śmierci nie wspominał”⁵². Mamy tu więc do czynienia z konfliktem porządku ziemskiego z reprezentantem wartości nadprzyrodzonych, w imię których ten ostatni stara się przypominać o potrzebie przygotowania się na śmierć. Rodzina, przedstawiciel wartości ziemskich, czyni starania, aby nie dopuścić nie tyle do samej wizyty, co do wyrzeczenia słowa tabu — śmierć, bo jak się spodziewa będzie miało to decydujące znaczenie dla życia chorego. Jeszcze jedną postacią tego konfliktu jest lekarz. Na przestrzeni wieku stosunek autorów poradników do lekarza ulegał pewnym zmianom. Poradnik Januszowskiego wspomina tu o złudnej nadziei, jaką swymi lekarstwami stwarza lekarz, odciągając chorego od ratowania duszy i szykowania się na śmierć. Wydane w II poł. XVII w. poradniki jezuickie nakazują układać stosunki z lekarzem na innych zasadach. Duchowny wkraczający z „wyrokiem” śmierci dla chorego powinien mieć pewność, że stan chorego rzeczywiście jest beznadziejny. Stąd też przed taką akcją należało się najpierw zapytać u lekarza o faktyczny stan zdrowia chorego. Było to szczególnie ważne w przypadku ludzi prostych, mających tylko „odświętne” kontakty z Kościołem, bo jak się wydaje, przekonanie, że trzeba się gotować na śmierć wraz z pojawieniem się duchownego musiało być silnie zakorzenione, skoro znalazło swe odbicie nawet w poradnikach. Tak więc pojawienie się duchownego z zapowiedzią śmierci zaczynało nowy etap, decydujący o jakości przygotowania do śmierci.

II. CZAS BLISKIEJ ŚMIERCI

Przygotowanie do śmierci prezentowane przez poradniki dobrego umiarami, mimo iż autorzy wydają się przywiązywać do niego przez cały

⁵² Januszowski, *Nauka umierania*, s. 33.

czas ogromną wagę, dopiero w tej fazie zaczyna się tak naprawdę. Dzieje się to z tej prostej przyczyny, że przez czas dobrego zdrowia czy nawet choroby istniała niepewność związana z brakiem kontroli i wpływem normalnych spraw życiowych, które w każdej chwili mogły oderwać człowieka od dostatecznej troski o własną duszę. Śmiertelna choroba i związane z nią dolegliwości, odpowiednia pomoc duchowna czuwająca nad umierającym, wreszcie samo przekonanie chorego o własnej, bliskiej śmierci pozwalało rokować z dużą pewnością, że będzie on całkowicie podatny na podawaną naukę. Najważniejsze jednakże spodziewane działanie śmiertelnej choroby, to oderwanie od marności tego świata, bowiem „odcina od serca wszystkie marne affekty do person y innych rzeczy tego żywota, aby człowiek widząc się blisko końca, ze wszystkich się wyzwolił, ponieważ do upewnienia sobie zbawienia wiecznego potrzeba tego, y lepiej jest o jednym oku albo jednej nodze wnieść do Królestwa Niebieskiego, niż o dwu do piekła”⁵³. Autorzy zdają więc sobie sprawę, jak ciężko jest zwykłemu śmiertelnikowi opuścić „marności tego świata”, skoro używa się tak drastycznych porównań. Są jednak w tej sprawie bezwzględni, gdyż chodzi im o osiągnięcie najwyższego celu — Królestwa Niebieskiego.

Oczywiście pojęcie czasu bliskiej śmierci obejmuje więcej znaków przyszłej śmierci niż tylko choroba. Píše o tym precyzyjnie Januszowski: „Czas bliskiej śmierci ten się zowie, kiedy albo sam człowiek rozumie sądząc pò sobie czuje, albo drudzy baczni sądzą, albo lata wielkie z chorobą niebezpieczną o bliskiej śmierci pewnie tuszą”⁵⁴. Widać z tego, że autorzy nie dysponują lub nie chcą podawać szerszych porad w przypadku innych możliwych sposobów śmierci. Oczywiście życie ma swoje prawa i kard. Bellarmin daje rady np. żołnierzom, aby nie walczyli w wojnach niesprawiedliwych i nie obciążali serca grzechami śmiertelnymi⁵⁵. Wtedy są oczywiście szanse zbawienia, ale o pójściu wprost do nieba nie ma co marzyć. Przykłady przygotowania żołnierzy do śmierci znajdujemy w *Pamiętnikach* Paska. Kierował nimi wojskowy kapelan, oczywiście jezuita. „Mówił potem z nami akt skruchy i wszystkie cyrkumstancje te, co się zachowują z owemi, którzy już pod miecz idą. [...] Ruszyło się wojsko, żebyśmy Pana Boga wzięli na pomoc, wcześniej tę zaczęli igraszkę. Idąc tedy, każdy swoje odprawował nabożeństwo: śpiewanie, godzinki, kapelani na koniach jadąc słuchali spowiedzi. Każdy się dysponował, żeby był jak najgotowszy na śmierć”⁵⁶. Starano się więc i tutaj nie pozostawiać ludzi bez przygotowania chrześcijańskiego, co więcej, każdy z żołnierzy wiedział, że takie przygotowanie jest mu po-

⁵³ Pakostka, *Medycyna*, s. 255.

⁵⁴ Januszowski, *Nauka umierania*, s. 172.

⁵⁵ Bellarmin, *Nauka dobrego*, s. 196.

⁵⁶ Pasek, *Pamiętniki*, s. 29, 136.

trzebne i na swój sposób starał się je czynić. Istnienie przygotowania do śmierci na polu bitwy jest osobnym, bardzo interesującym problemem. Nie zmienia to jednak faktu, że dla nauki głoszonej przez poradniki śmierć dobra to przede wszystkim śmierć naturalna, poprzedzona chorobą i czasem na przygotowanie.

Testament

W XVII w. powszechną formą przekazywania ostatniej woli był sporządzany na piśmie testament z urzędowymi pieczęciami, świadkami i egzekutorami. Możliwości i potrzebę sporządzenia testamentu doceniali przede wszystkim ludzie coś posiadający, choć często i niepiśmienni chłopcy przekazywali ustnie swoją wolę rodzinie i była ona wykonywana z całym szacunkiem. We wszystkich warstwach społecznych, w miarę posiadanych środków, starano się nie rezygnować ze sporządzania testamentu, a to przynajmniej z kilku powodów; człowiek sporządzający testament wiedział, że będzie wysłuchane i zapisane to, co powie, a przecież taka możliwość nie musiała się trafiać, w przeciętnym życiu, zbyt często. Nie sposób więc było nie skorzystać z tej i tak okupionej bliską śmiercią części posłuchu⁵⁷. U człowieka majątnego sprawą podstawową był podział dobytku takim sposobem, który by gwarantował względną przynajmniej pewność jego trwałości. Testament dawał podjętym decyzjom sankcję religijną, która dla sporządzających testament miała podstawowe znaczenie. Testament człowieka XVII w. był bowiem przede wszystkim aktem o charakterze religijnym. Dlatego też w procesie jego kształtowania nie mogło zabraknąć pomocników i wskazówek ze strony Kościoła. Poradniki dobrego umierania dość szczegółowo zajmują się formowaniem treści potencjalnego testamentu. Wynikało to z wagi, jaką w procesie przygotowania do śmierci miał odgrywać testament. „[...] przednia rzecz nauki dobrej umierania należy w ostatniej wolej albo testamencie, aby był dobrze sporządzony i napisany. Dobry bowiem człowiek umierać nie ma bez testamentu”⁵⁸. Testament bowiem dowodził, że umierający pozostawia po sobie świat zorganizowany i uporządkowany zgodnie ze swoją wolą, dlatego też może umierać spokojnie pewny wartości swoich ziemskich dokonań. Człowiek dobry powinien przy tym skorzystać z sugestii podsuwanych mu przez autorów kościelnych.

Najbardziej, jak się wydaje, interesowały ich rozmiary szczodrobliwości testatorów względem Kościoła. Obawa, że obietnice złożone przez

⁵⁷ W testamentach mieszczan lubelskich są przypadki częstego wykorzystywania testamentu do wyrównania porachunków czy wspomnienia poniesionych krzywd.

⁵⁸ Januszowski, *Nauka umierania*, s. 26.

umierającego mogą być nie dotrzymane po jego śmierci spowodowała zapewne powstanie następującego zalecenia: „Naprzód tedy pamiętaj, abyś żadnemu przyjacielowi ani nawet rodzicom nie dufał, kiedyś obiecują żeć chcą po twej śmierci dobrze czynić”⁵⁹. Chodzi tu o to, aby umierający za życia przekazał obiecane przez siebie dary Kościołowi, a pozostałe legaty i darowizny wyraźnie uwzględnił w napisanym przez siebie testamencie. Oczywiście autorzy pragną tego wszystkiego w celu zapewnienia umierającemu ratunku na tamym świecie, czego chciwa rodzina i przyjaciele mogliby go pozbawić, rozdzielając dla siebie przeznaczone na Kościół fundusze. Dalsze poradnikowe wskazówki wyraźnie idą w tym właśnie kierunku: „[...] pamiętaj, że czynić nie możesz żadnego legatum pewniejszego, i które pożyteczniejsze duszy twej było jako Msza Święta [...]. Zawsze pomocna bywała i jest Msza Święta duszom umarłym i w czyśćcu będącym. [...] pamiętaj, abyś tak sporządził swoje legata, żeby zaraz skoro po śmierci twojej były wykonane, ale osobliwa Msza Święta”⁶⁰. To bardzo silne preferowanie znaczenia mszy świętej dla posmiertnego ratunku duszy znalazło swoje krytyczne odbicie w poradnikach protestanckich. Tłumaczony w Polsce poradnik szkockiego protestanta Wilhelma Coopera wyraźnie tendencyjnie stwierdza: „Nie lepszych uciech Kościoła Rzymskiego słuchacze doznawają od swoich nauczycieli, ponieważ ich wyprawują z tego świata bez żadnej nadzieje o zbawieniu swoim, a próżno ich karmią obietnicą o przyszłej pomocy, którą im po śmierci obiecują sporządzić, na wybawienie dusz ich z mąk, a zwłaszcza przez częste odprawowanie, jako oni mówią Msze Świętej”⁶¹. Protestantki autor pominął tu świadomie szereg środków, które Kościół katolicki „dysponował” swoim wiernym, ale nie przesadził w szczególnym podkreśleniu znaczenia przywiązywanego do mszy świętych.

Autorów interesuje też zawarta w testamencie problematyka świecka, i tu starają się dawać swoje rady. Píše więc jezuita Morawski, w jaki sposób testament ma rozstrzygać sprawy rodzinne: „Opatrzyc co należy żonie, naznaczyć opiekunów synom w młodszych latach będących. Jeżeli można naznaczyć dziedzica, to według rozumu, nie w nienawiści abo zemsty, abo miłości mniej porządnej”⁶². Niewątpliwie porady te były uznawane za słuszne, niezależnie od ich sformułowania przez Morawskiego. Dla niego jednak są tylko wstępem do coraz bardziej idealnych propozycji. I tak np. uważa, że „Żołnierze, jeśli na wojnie rabują miasto, po-

⁵⁹ Tamże, s. 26.

⁶⁰ Tamże, s. 27.

⁶¹ W. Cooper, *Tryumf sławny nad śmiercią*, tłum. Aleksander Cień, Toruń 1853, s. 9.

⁶² Morawski, *Droga*, s. 48.

winni potem temu miastu nagrodzić"⁶³. Podobnie idealistyczne są jego wystąpienia przeciwko tak rozpowszechnionej barokowej pompie pogrzebowej⁶⁴. Stwierdza zatem z dużą znajomością rzeczy: „Strzec się potrzeba, aby na pogrzeb niepotrzebnych nie naznaczać kosztów, jakie są na pamiątki marmurowe, bogate katafalki, bankiety dla przyjaciół zbyteczne"⁶⁵. Zna więc Morawski rzeczywistość i dlatego próbuje na nią wpłynąć, starając się skierować myśli bogatych testatorów w bardziej praktyczne, choć też powiązane z Kościołem kierunki. „Jeżeli jest tak wiele dóbr, lepiej mieć respekt na duszę własną, aby po śmierci miała ratunek, nakazując jałmużny, ofiary święte i inne pobożne uczynki, jakie są fundacje na wyżywienie ubogich, na pomoc sierotom, na ozdobę kościołów, na Mszę za będących w grzechu śmiertelnym, za konających, za dusze w czyśćcu będące [...]”⁶⁶. Jest w tym swoim ataku na nadmierny zbytek rzecznikiem realizowanej, z różnym zresztą skutkiem, polityki Kościoła.

Wśród wszystkich porad, jakie podają autorzy w celu prawidłowego napisania testamentu, brakuje wskazań związanych z formułą religijną, początkującą zwykle testament. Jest to jednak świadomy zabieg ze strony autorów, związany z przyjętą przez nich koncepcją oddzielania rzeczy świeckich od duchowych. Zasadę tę w sposób wyraźny przedstawia Morawski pisząc: „Dwojaki testament zwykli czynić ludzie pobożni. Pierwszy bywa, którym rozporządzają o dobrach powierzchniowych i doczesnych, drugi, w którym rozporządzają o duszy swojej i dobrach jej”⁶⁷. W praktyce jednak obie formy bywały łączone, czego dowodem jest fakt, że podana przez jezuitę Morawskiego formuła testamentu duchowego była jedną z najbardziej popularnych form właśnie w testamentach świeckich. „Rozporządzenie dóbr moich takie czynię. Mam ciało i duszę. Powracam tedy ciało ziemi i życzę, aby żadnej czci po śmierci nie miało, które niegodne jest. Duszę zaś powracam Bogu Stwórcy memu Odkupicielowi i Najwyższemu Panu na własność nieodmiennie daję i ofiaruję”⁶⁸. Tak więc sporządzanie testamentu duchowego musiało być dokonywane przede wszystkim przez osoby zakonne i szczególnie pobożne osoby świeckie. Testament taki należało bowiem sporządzić będąc jeszcze zdrowym, w czasie choroby natomiast trzymać przy łóżku i często przypominać zawarte w nim zobowiązania. Wzorce w tej dziedzinie są przez autorów

⁶³ Tamże, s. 43.

⁶⁴ Informacje na ten temat można znaleźć w książce J. A. Chrościckiego *Pompa funebris* (Warszawa 1974).

⁶⁵ M o r a w s k i, *Droga*, s. 50.

⁶⁶ Tamże, s. 47.

⁶⁷ Tamże, s. 59.

⁶⁸ Tamże, s. 45.

bardzo szczegółowo skonstruowane i przedstawione w całości. W modlitewniku *Grono winne* [...] z 1660 r. ukazany jest przykład testamentu człowieka grzesznego, w którym ów ma m.in. prosić: „[...] aby mię opatrzone świętymi sakramentami kościelnymi w ostatniej chorobie, to jest pokuty, Najświętszego Sakramentu i Oleju Świętego”⁶⁹. Jest to więc włożona w usta ewentualnego odbiorcy prośba o te same sprawy, które przecież proponuje swoim czytelnikom poradnik dobrej śmierci. Dla autorów jednak ważne jest, aby te treści były wyrażone i podpisane osobiście przez konkretnego człowieka. Również wzór testamentu pobożnej kobiety, proponowany przez Družbickiego, jest niczym innym, jak osobistą akceptacją treści głoszonych przez Kościół. „Żegnam wszystkie rzeczy ostatecznie i ze wszystkiego zgoła ziemskiego stworzenia, kochania i towarzyszenia się wyzuwam. Nie chcę nic mieć przy mej duszy, co by stworzonym i doczesnym smakiem pachnęło”⁷⁰. W grę wchodzi tu motyw, który cały czas przewija się przez wszystkie poradniki: umrzeć cielesnie, by odrodzonym duchowo móc dojść do Boga. W świetle powyższego cytatu bardziej jasna staje się owa ascetyczna postawa, jaką wykazywały bogate kobiety, pozostające pod wpływami Družbickiego.

Testament duchowy miał nie tylko przypominać o ziemskich zobowiązaniach związanych z potrzebami duszy, ale stanowił też próbę organizacji sfery niebieskiej w momencie śmierci pobożnego autora. Była to podstawowa wyższość testamentu duchowego nad świeckim. Podpisując zawarte w nim zobowiązania testator taki mógł wybierać i oczekiwać pomocy świętych, których swoją wolą zaproponował w tym testamencie. Przynotujemy tu w całości fragment takiego testamentu, w którym potencjalnemu autorowi proponuje się wybór wykonawców jego woli. „Na ostatek, tej ostatniej woli mojej za exekutorów, a oraz za opiekunów duszy mojej przy skonaniu obieram sobie i proszę, aby się tego podjęli świętych Patronów N.N. Za protektora i obrońcę przeciw najazdom czartowskim obieram sobie Ś. Michała, hetmana wojsk niebieskich i smoka piekielnego zwycięscę. Za przewodnika do nieba Ś. Anioła Stróża. Na przypomnienie i wzbudzenie pobożnych affektów do Pana Jezusa i Najświętszej Maryi Panny obieram sobie Ś. Józefa. Na dyspozycję do skonania obieram sobie Ś. Ignacego abo Ś. Franciszka Xawiera. Na opatrzenie Sakramentu Pokuty i prawdziwej skruchy Ś. Magdaleny. Na opatrzenie Najświętszym Sakramentem jako wiatyk Ś. Barbarę, a na assistencję do niego proszę Bł. Stanisława Kostkę i Bł. Alojzego. Na ostatek za obrońcę przeciwko ogniu czyścicowemu obieram sobie Ś. Wawrzyńca Mę-

⁶⁹ *Grono winne z ogrodu Chrystusa, woniejące, w którym napętnione słodyczy, pokarmów anielskich, dla dusze pragnącej, ku zbawieniu i pożytkowi, każdego człowieka chrześcijańskiego*, Kraków 1660, s. 497.

⁷⁰ Družbicki, *Nauka*, s. 193.

czennika"⁷¹. Warto zwrócić uwagę, że dobór świętych, zestawiony według ówczesnych wierzeń, jest tutaj niezwykle trafny. Przeznaczone dla nich w testamencie funkcje są tak dobrane, że w całym panteonie świętych nie sposób znaleźć lepszych patronów w poszczególnych fazach postulowanego procesu umierania.

W zamian za jak najwcześniejsze zobowiązanie się do porzucenia doczesnych wartości tego świata i obrania drogi ascezy testament duchowy daje pełną rekompensatę w postaci zapewnienia ratunku w ostatnich chwilach życia. Przeniesione tu zostały ziemskie stosunki, jakie istniały przy spisujących testament, a których naczelną myślą było stwierdzenie, że wola umierającego jest święta. Tym bardziej, jak się wydawało, nie odmówiliby pomocy umierającemu człowiekowi święci, do których modlił się przez całe życie, i których obecność zagwarantował sobie spisany testamentem. Dla autorów przygotowania do śmierci testament duchowy był znakomitym środkiem, bo pozwalającym utrwalić i osobiście zaakceptować proponowane przez nich etapy przygotowania.

III. ORGANIZACJA PROCESU UMIERANIA

Warto zauważyć, że XVII-wieczne przedstawienia „ars moriendi”, będące plastycznym uzupełnieniem poradników, ustawiają występujące w nich postacie w pewnym określonym porządku. Tworzą one jakby kręgi skupione wokół znajdującego się w centrum łóżka z umierającym. Cały układ rozpoczyna lub, jak kto woli, kończy obraz stojącego w drzwiach kościotrupa, często z kosą i klepsydrą mającą wskazywać, że kończy się już przeznaczony dla umierającego czas jego życia. Nieco bliżej centrum umieszczona jest rodzina, której zachowanie wydaje się wskazywać na okazywaną żalność. Kolejną postacią w tej kompozycji jest zakonnik, ukazywany często w pozycji klęczącej lub czytający z otwartej księgi. Tuż przy samym umierającym znajduje się kapłan udzielający sakramentów. Jeszcze bliżej umierającego można zauważyć wychylający się spod łóżka łeb szatana, mający przerażać swoją brzydotą. Jest też anioł czuwający w pozycji pełnej godności, który stara się unicestwić diabelskie napaści. Niekiedy jest też przedstawiana hierarchia niebieska, w całej swej okazałości, jakby zstępująca na ziemię. Wszystkie te siły ziemskie i pozaziemskie są skupione wokół postaci umierającego, jakby oczekiwały od niego podjęcia jakiejś ważnej decyzji. Przedstawiony powyżej opis typowej kompozycji plastycznego obrazu sztuki umierania jest dla nas bardzo ważny. Stanowi bowiem obrazowy przykład takiej organizacji ostat-

⁷¹ M o r a w s k i, *Droga*, s. 61-62.

nich chwil życia, jaki, oczywiście w dużym rozwinięciu, proponują poradniki. Spróbujmy zatem na podstawie tego obrazu przedstawić przebieg procesu umierania w powiązaniu z funkcjami, jakie pełniły ukazane na nim postacie

Rodzina

Rodzina umierającego, w założeniach autorów poradników, jest w całym procesie przygotowania do śmierci elementem zdecydowanie negatywnym. Przedstawiliśmy już powyżej wysiłki, jakie w oczach autorów zwykła czynić rodzina, aby nie dopuścić do chorego osoby duchownej, a tym samym myśli o śmierci. Jednak w momencie, kiedy wiadomo już, że chorego oczekuje śmierć i z całą pewnością należy się do niej po chrześcijańsku szykować, niebezpieczna rola rodziny polega na tym, że stanowi ona uczuciową więź umierającego z tym światem. Literatura kościelna stara się więc przedstawić osoby bliskie umierającemu, w jego ostatnich chwilach życia, jako czyhające wyłącznie na jego majątek, niecierpliwiące się w oczekiwaniu na jego śmierć i dopominające się o swoje prawa przy podziale dobytku.

Po tym ci pogrzeb będą przypominać
Do testamentu często napinać
A ty to słysząc jak się będziesz lękał
Rzewno narzekał⁷².

Taki obraz rodziny funkcjonował już w średniowieczu i upływ czasu nie w tym względzie nie zmienił. Oczywiście do tych samych wydawałoby się czynności nakłania umierającego również Kościół, ale przecież pobudki, którymi się kieruje, miały wynikać z wyłącznej troski o jego duszę. Dlatego też autorzy potrydencycy w swojej walce z rodziną umierającego są dość bezwzględni: na czas jego bezpośredniego przygotowania nakazują, aby opuściła pomieszczenie, w którym znajduje się umierający. Wcześniej jednak, nie chcąc zrezygnować z wpływu, jaki może mieć na swoich bliskich umierający, wkłada się w jego usta odpowiednie wskazówki i pouczenia moralne. Jan Januszowski podaje dokładny wzorzec mowy, jaką ma wygłosić umierający ojciec do żegnającej się z nim rodziny: w namaszczonej tonie ma nakazać żonie, aby po jego śmierci prowadziła się cnotliwie i po Bożemu wychowywała ich wspólne potomstwo. Dzieciom natomiast nakazuje się przestrzeganie Bożych przykazań

⁷² K. Bolesławiusz, *Przeraźliwe echo trąby ostatecznej albo cztery rzeczy ostatnie człowieka czekające, rytmem polskim rzetelnie w chrześcijańskich uszach odnowione*, Poznań 1870, s. 23.

i szacunek wobec matki⁷³. Powtórne pojawienie się rodziny przy umierającym powinno mieć miejsce, zgodnie z tymi wskazówkami, dopiero w momencie konania.

Asystent — osoba odpowiedzialna

Oczywiście trudno się spodziewać, że właśnie tak wyglądała praktyka, ale w celu zapewnienia przebiegu procesu umierania (w sposób proponowany przez autorów stworzona jest specjalnie funkcja asystenta, czyli kierownika duchowego dla nieustannego zajmowania się umierającym. Tylko on, w myśl założeń, ma po odejściu rodziny zajmować się umierającym, czuwać nad nim, układać rozkład zajęć, jeżeli choroba trwa dłużej. W opisanym przez nas wyżej przedstawieniu sztuki umierania funkcję tę pełni zakonnik modlący się lub często czytający pobożne myśli z odpowiednich ksiązek. „Wybrać sobie dwu abo też jednego sobie wierneho przyjaciela, abo asystenta bądź świeckiego, bądź duchownego, który by cię przy twojej ostatniej godzinie zawsze pilnował i był przy tobie”⁷⁴ — podaje Jan Januszowski w *Nauce umierania* [...]. Drugi asystent jest tu potrzebny na wypadek zmęczenia pierwszego, mogącego przez to przeoczyć jakieś bardzo istotne momenty w zachowaniu umierającego. Ta potrydencka obawa, że nie dopilnowany chory zostanie skuszony przez szatana nawet w ostatniej chwili, jeszcze wyraźniej występuje w wydanej w 1685 r. jezuickiej *Śmierci świątobliwej* [...]. Skierowana jest ona m.in. właśnie do tych, „którzy pilnują chorych w chorobie i w ostatnią godzinę”⁷⁵. Nie znany z imienia i nazwiska autor jezuicki zwraca się tutaj do czytelnika, stwierdzając z wyraźnym żalem: „Trafia się często mój czytelniku, iż wiele Chrześcijan złą śmiercią umiera, nie dla innej przyczyny tylko, że ich umierających nikt nie dopilnował. Nieszczęśliwość ta częściej po wsiach się zdarza, gdzie dalecy od Kościoła i Kapłanów nie tylko bez sakramentów, ale bez żadnej nadzieje zbawienia swego schodzą z tego świata”⁷⁶. Jedyny ratunek autor widzi w upowszechnieniu przygotowania do śmierci w takim stopniu, „aby wszyscy Chrześcijanie byli nauczeni, jako mają pilnować chorych”⁷⁷. Jest to oczywiście zamiar dość idealistyczny, wymagający poza tym chyba zbyt wielkiego zaufania od zwykłego chrześcijanina, choć w założeniach reformy trydenckiej nie-

⁷³ Januszowski, *Nauka umierania*, s. 47.

⁷⁴ Tamże, s. 41.

⁷⁵ *Śmierć świątobliwa człowieka chrześcijańskiego książeczka wszelkiego stanu ludziom dziwnie potrzebna i pożyteczna. Przez jednego kapłana Soc. Jesu, Wilno 1685*, s. 8.

⁷⁶ Tamże, s. 140.

⁷⁷ Tamże, s. 140.

wątpliwie się mieszczą. Dużo bliżej praktyki życiowej są chyba porady skierowane do kapłanów opiekujących się umierającymi, gdzie radzi się zlecenie opieki nad chorym komuś z najbliższego otoczenia, ale dopiero po trzykrotnym nawiedzeniu przez kapłana i udzieleniu sakramentów. Dopiero wtedy, „jeśliby zaś (chory) śmierci był daleki i czekać długo dla opuszczenia Kościoła nie mógł Spowiednik, tedy ma zlecić komu z domowych albo sąsiadowi rozumnemu, aby akty choremu przepowiadał, a w skonaniu nad nim wołał [...]”⁷⁸. Tak więc oddanie opieki nad chorym to ma być już dla kapłana ostateczność; od umierającego powinien odejść dopiero po znalezieniu odpowiedniej jego zdaniem osoby i w obliczu ważnych, czekających na niego obowiązków duszpasterskich. To wyznaczenie odpowiedniej osoby do pilnowania chorego, nawet po przyjęciu sakramentów, jest w bezpośredni sposób wymagane przez cytowanego już powyżej jezuitę. Stwierdza on bowiem, rozwijając do końca swoje wątpliwości co do zbawienia człowieka pozbawionego opieki duchowej, że „siła jest Chrześcijan co nawet Świętymi Sakramentami uzbrojeni, źle umierają pokusami zwyciężeni, gdy nie masz osoby, która by z Chrześcijańskiej miłości ich dopilnowała, dysponowała i pokrzepiała”⁷⁹. Bardzo jest więc ważne, aby taka osoba była i na podstawie władzy danej jej nad chorym dopilnowała, aby wszystkie ziemskie czynności były prawidłowo wykonane. Od niej samej wymagane były również pewne warunki, których spełnienie w sposób wydatny podnosiło walor przygotowania. „Postaraj się, abyś sam był w Łasce Bożej, wzbudziwszy Akt Skruchy, za grzechy swe własne jakobyś sam był chorym”⁸⁰ — naucza jezuicki poradnik.

Natomiast poradnik dla siostr zakonnych podkreśla wagę innej jeszcze ważnej zalety, którą stawia wręcz na pierwszym miejscu: „Naprzód potrzeba, aby infirmantka była pilna i ustawiczna w modlitwie, nie jedno kiedy się z nią pospołu rozmawiając modli, ale i w insze czasy, a osobliwie dłużej i częściej modlić się powinna, kiedy chora zmysł i rozsądek utraci”⁸¹. W zakonach były specjalne miejsca, zwane infirmeriami, przeznaczone wyłącznie dla chorych, stąd siostrę opiekującą się nimi zwano infirmantką. Miała ona stały dozór nad umierającą lub chorą, pozostałe natomiast siostry odwiedzały infirmerię w czasie wolnym od innych zajęć w celu pomodlenia się wspólnie z chorą bądź prowadzenia koniecznej „nabożnej” rozmowy. Można zresztą wyraźnie pokazać różnicę między wymaganiami, jakie stawiano świeckiemu a zakonnemu otoczeniu umierającego. Otóż polecenie dla świeckiego opiekuna człowieka brzmi na-

⁷⁸ *Wyprawa*, s. I.

⁷⁹ *Śmierć świętobliwa*, s. 153.

⁸⁰ *Tamże*, s. 141.

⁸¹ *Pakostka, Medycyna*, s. 574.

stępująco: „[...] mając zlecenie od ciebie, aby w twej ostatniej chorobie miał staranie o duszy twojej (nie dopuszczał myśli świeckich, wskazywał na marność świata)”⁸². Asystent ma zajmować się tutaj wyłącznie samym chorym, a obecność świeckiego otoczenia jest w świetle powyższych uwag co najmniej niewskazana, jeśli nie wręcz niebezpieczna. Obawa taka w przypadku siostr zakonnych nie powinna chyba istnieć, a jednak mamy w tekście *Medycyny* [...] Pakostki dokładnie sprecyzowany scenariusz zachowania opiekującej się chorą infirmantką i osób odwiedzających. „Siostry, które obecnie nawiedzają chorą z infirmantką nabożnie się modlić mają odprowadzając litanie i inne modlitwy [...]”⁸³. Do infirmantki natomiast należy, aby pobyt ten był z „należnym pożytkiem” dla chorej i siostr. Dlatego też rozmowy, do której w końcu musi dojść, jeżeli chora ma jeszcze siły, muszą być prowadzone, za staraniem czujnej opiekunki duchowej, w odpowiednim kierunku. I tak biorąc na świadka przygotowywaną do śmierci, infirmantka przybyłym ma odpowiadać:

„1. Naprzód jako jest dobre przygotowanie na śmierć, żywot niewinny [...];

2. Jako za dobrego zdrowia na śmierć pamiętać trzeba [...];

3. Jako czas drogi, który użycza nam Pan do zbawienia naszego [...];

4. Jakowa jest marność i próżność rzeczy doczesnych [...];

5. Jako wiele zależy na ćwiczeniu się cnot [...]”⁸⁴.

Rozmowy takie mają więc służyć zbudowaniu odwiedzającym siostrą i utwierdzeniu je w przeświadczeniu, że życie zakonne, które prowadzą jest jedynie słuszną drogą życiową. W biogramach umierających zakonodawców czy szczególnie świątobliwych zakonników i zakonnic mamy jeszcze do czynienia z podkreśleniem wartości reguły zakonnej i przypomnieniem o niezmiennym dożywotnym jej przestrzeganiu, skierowanych do obecnych przy umierających zakonnikach⁸⁵. Zauważamy tutaj próbę organizacji otoczenia umierającego, wprzęgnięcia go poprzez fizyczną i modlitewną obecność w proces przygotowania do śmierci.

Nie tylko jednak otoczenie ludzkie miało wspomagać proces przygotowania, również rzeczy z jego najbliższego otoczenia musiały współgrać z tworzoną wokół umierającego atmosferą. Ważną więc funkcją opiekuna duchowego było usunięcie wszelkich budzących złe skojarzenia przedmiotów, a zastąpienie ich przedmiotami o wymowie religijnej. To usuwanie niepotrzebnych przedmiotów przybierało niekiedy formę niszczenia dzieł sztuki, z których wiele przedstawiało dużą wartość artystyczną. W ten

⁸² Januszowski, *Nauka umierania*, s. 41.

⁸³ Pakostka, *Medycyna*, s. 514.

⁸⁴ Tamże, s. 516.

⁸⁵ Jaroszewicz, *Matka*. Informacje takie są w biogramach niemal wszystkich zakonników i zakonnic umierających w macierzystym zakonie.

właśnie sposób zęgał się z życiem, uznany przez współczesnych za niezwykle pobożnego, marszałek koronny Wolski, nakazując zniszczyć bardzo wiele zgromadzonych przez całe życie dzieł sztuki, których treść została oceniona jako moralne zła⁸⁶. W zamian za wyrzeczenie się rzeczy świeckich proponowany jest cały zestaw przedmiotów mających być pomocą w procesie umierania. Jak się wydaje, umieszczanie tych przedmiotów przy umierającym musiało być dosyć powszechne, niezależnie od wskazówek poradnikowych. Poradnik jezuita Morawskiego daje najpełniejszy wykaz tych przedmiotów. Do niezbędnych zalicza się w nim: „Krucyfiks, obraz Najświętszej Panny, Gromnicę, wodę święconą, książeczkę duchowną, relique SS.”; niejako na marginesie podaje się jeszcze skuteczność pomocy poświęconej palmy i woskowego baranka, zwanego agnuskiem⁸⁷. Dowodem na wspomnianą wyżej popularność i dawność tych zwyczajów jest krytyka używania tych przedmiotów wyrażona przez protestanta Artomiusza. W wydanej w 1600 r., a więc prawie sto lat wcześniej przed dziełkiem Morawskiego, *Thantomachii* [...] pisze o nich w ten sposób: „Jako i owo co u wielu u nich w zwyczaju relikwie, obrazki, takie owakie gromnica albo świeca [...]”⁸⁸. Spróbujmy więc omówić funkcję tych przedmiotów w przedstawianym procesie.

Wymieniony przez Morawskiego na pierwszym miejscu wśród sprzętów krucyfiks pełnił rolę niezwykle ważną. Zawsze w chrześcijaństwie człowiek umierający był najchętniej „prowadzony” pod krzyż i wtedy, gdy wszystko przestawało się już liczyć, usiłowano związać jego agonię i śmierć ze śmiercią Chrystusa⁸⁹. Krucyfiks jako obraz ostatnich chwil Jezusa miał być obiektem nieustannych westchnień i pragnień umierającego, któremu nakazywano wręcz fizyczny kontakt z wyobrażeniem ukrzyżowanego. „Krucyfiks abo obraz Chrystusa ukrzyżowanego trzeba często choremu pokazywać, aby nań nabożnie poglądał, w rękę trzymał, do serca przytulał, całował”⁹⁰. Florian Jaroszewicz w *Matce Świętych Polsce* daje nam liczne przykłady takiego właśnie zachowania wśród umierających świątobliwie, zwłaszcza zakonników, i taka „miłośna” postawa wobec krucyfiksu jest traktowana jako dowód prawdziwej pobożności oraz dawana jako przykład: „[...] może też chory patrząc na Krucyfix do różnych pobudzać affektów, gdyby słucał Chrystusa do siebie mówiącego”⁹¹. Poradniki dobrego umierania podsuwają szereg sposobów

⁸⁶ Chrościcki, *Pompa*, s. 52.

⁸⁷ Morawski, *Droga*, s. 93.

⁸⁸ Artomiusz (Krzesichleb), *Thantomachia to jest bój ze śmiercią*, Kraków 1600, s. 17.

⁸⁹ H. D. Wojtyska, *Męka Chrystusa w religijności XVI-XVIII w.*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyska, J. J. Kopec, Lublin 1981, s. 73.

⁹⁰ Morawski, *Droga*, s. 94.

⁹¹ Tamże, s. 97.

na okazywanie owych „affektów” wobec postaci ukrzyżowanego Chrystusa. Cyryl od św. Franciszka w poradniku dla sióstr zakonnych poświęca bardzo wiele miejsca objawom uczuć, jakie ma przejawiać umierająca siostra do ukrzyżowanego. „Nie chcę widzieć, nie chcę rozumieć nic a nic tylko Jezusa, a tego ukrzyżowanego [...]”⁹² — ma modlić się, umierająca zakonnica. Następnie powinna mieć miejsce seria wyrzutów względem siebie, której powodem jest właśnie zestawienie obu sytuacji: „Ja niewolnica winna łączyć się z łóżkiem, a ty ukochany Syn Boga Ojca niewinny na krzyżu; ja między miłymi siostrami, ty między okrutnymi katami [...]”⁹³ itp. Ma to prowadzić w dalszym ciągu rozważań do przekonania, że człowiek może być zbawiony wyłącznie przez cierpienia umierającego na krzyżu Chrystusa.

Proponowano jeszcze szereg innych sposobów zespolenia z agonią Chrystusa, jak: „śmierć między ramionami ukrzyżowanego”, „pobożne afekty do Pana Jezusa ukrzyżowanego”, „akty wspominania męki Pańskiej”, „wpraszenie się do pięciu ran Chrystusa”, częste rozważanie siedmiu słów Chrystusa, wypowiedzianych z krzyża⁹⁴. Natomiast wśród wielu poleceń dla opiekującego się chorym znajduje się i takie: „[...] aby przy chorym czytano Pasję z Nowego Testamentu, a osobliwie ową Ś. Jana”⁹⁵. Staropolski zwyczaj, którego początki trudno ustalić, nakazywał, aby umierającemu czytać fragment ewangelicznego opisu męki Pana⁹⁶, jednak cytaty z poradnika wyraźnie podkreśla, że chodzi tu o pasję św. Jana. Wydaje się to być z jakichś względów ważne dla autorów. W opisie śmierci św. Franciszka z Asyżu znajdujemy następujące zdanie: „Wreszcie kazał przynieść księgę Ewangelii i polecił, aby mu czytano Ewangelię według Jana [...] Tą właśnie Ewangelię minister miał zamiar mu czytać, jeszcze go zanim o to poprosił”⁹⁷. Z powyższego tekstu można się domyślać, że albo zwyczaj czytania pasji św. Jana był rozpowszechniony w średniowiecznych Włoszech albo, co bardziej prawdopodobne, Franciszek w swej próbie literalnej zgodności z Ewangelią chciał usłyszeć opis tej męki przekazany przez naocznego świadka. Jak się wydaje, również w Polsce była czytana Pasja św. Jana, ponieważ jego obecność pod krzyżem Jezusa była podstawową rękojmią jej prawdziwości. Mieściło się to znakomicie w specyficznym przeżywaniu barokowej pobożności, zmysłowej i bardzo konkretnej równocześnie. To nieustanne łączenie przeżyć

⁹² Cyrillus a S. Francisco, *Praktyka*, s. 119.

⁹³ Tamże, s. 150.

⁹⁴ Wojtyńska, *Męka*, s. 73-74.

⁹⁵ Januszowski, *Nauka umierania*, s. 42.

⁹⁶ Wojtyńska, *Męka*, s. 73.

⁹⁷ Tomasz z Celano, *Zyciorys pierwszy świętego Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, red. Salezy Kafel OFM Cap, t. 1, Warszawa 1981, s. 73.

umierającego z męką Chrystusa znalazło swoje szczególne odbicie w ostatnim okrzyku, jaki należało wydać przed samą śmiercią. Jest rzeczą ciekawą, iż Jaroszewicz, autor liczących kilkaset biogramów żywotów świętych, zanotował, że przeważająca liczba osób kończyła swoje życie powtórzeniem słów wypowiedzianych przez Pana Jezusa na krzyżu: „Panie w ręce twoje oddaję ducha mego”. Nie znaczy to, że przygotowanie do śmierci jest aż tak chrystocentryczne. Obok wspomnianego wyżej okrzyku polecano również szczególnie chyba popularny wśród szerokich warstw okrzyk „Jezus, Maria!”.

Bardzo ważną rolę Marii widziano głównie w pośredniczeniu między swoim Boskim synem a słabymi i potrzebującymi wsparcia ludźmi. Wiara w jej pomoc i pośrednictwo nakazywała posiadać wśród potrzebnych do umierania rzeczy również „konterfekt Najś. Maryi Panny”. W przykładzie przedstawiającym użycie obrazka Morawski przywodzi postać św. Jadwigi śląskiej, która cały czas trzymała konterfekt tak silnie, że i po śmierci nie zdołano go jej wydrzeć i tak została pochowana. Pewne odbicie popularności tego typu zachowań znajdujemy w sienkiewiczowskim *Potopie* w scenie, kiedy to wierny Charłamp włożył do rąk umierającego Radziwiłła obrazek Maryi, co było przyczyną uchronienia jego zwłok przed zbeszczeszczaniem. Jak zaś konkretnie wyobrażano sobie pomoc i pośrednictwo, ukazuje opis widzenia, które ponoć spowodowało nawrócenie biskupa Gamrata. Otóż Gamratowi ukazał się jego dawny kompan, niejaki Kurosz, który opowiedział mu, jak Najświętsza Panna przyszła jemu z pomocą i to tylko dlatego, że kiedyś zabił w obronie jej imienia jakiegoś heretyka. „Gdy się tak nędzny piekła lękam, w tym stawa przede mną Najświętsza Matka Boska, z orszakiem Aniołów SS. i wnet rozpierchła się zgraja diabelska, a Matka Boska rzuciwszy na mnie wzrokiem miłosierdzia rzecze: I tak mój żołnierz, obrońca mego honoru zginie? A do swego Syna obróciwszy się rzecze: Oto wnętrzości, które cię nosiły, oto piersi, które cię karmiły Synu mój! ja go temi rękami trzymać będę, póki go ty do łaski swej nie przyjmiesz”⁹⁸. Jakże ta scena musiała być budująca dla mentalności ówczesnych ludzi, a to, że tak bardzo przystawała do polskiej rzeczywistości tylko zwiększało jej autentyczność. Ze śmiercią Matki Bożej łączono też konieczność posiadania święconej palmy przy umierającym. Jezuita Morawski powołuje się na autorytet Wincentiusa Carafy, który radzi umierającemu „trzymać palmę święconą abo mieć ją przy łóżku”, ponieważ „Anioł Gabriel Najświętszej Pannie przed skonaniem jej, palmę przyniósł i prezentował”⁹⁹. Jak się

⁹⁸ Jaroszewicz, *Matka*, s. 440.

⁹⁹ Morawski, *Droga*, s. 115.

wyduje istnienie palmy przy łóżku umierającej kobiety czy też zakonnicy miało być świadectwem jej czystości na wzór Matki Bożej.

Podane wyżej przykłady zwyczaju wkładania umierającemu w dłonie krzyża, obrazu Matki Boskiej czy też palmy były zdominowane przez nakaz trzymania w tym ostatnim momencie zapalanej gromnicy. Poleca zatem poradnik: „[...] chory ma wziąć do ręki gromnicę zapaloną przykładem bł. Stanisława Kostki i inszych pobożnych umierających, a to na oświadczenie wiary, którą od Boga oświecony jest”¹⁰⁰. To światło wiary, symbolizowane przez gromnicę, miało być przewodnikiem po nieznannej drodze zaczynającej się po śmierci człowieka. W poradach dla kapłanów przygotowujących do śmierci nakazuje się mówić do umierającego, przy okazji wręczania mu gromnicy: „Wchodzisz w nieznaną drogę, weź to światło, któreś wziął na chrzcie świętym, abyś stanął przed sąd sędziego Boga i otrzymał dekret zbawienia swego”¹⁰¹. Zwyczaj ten był atakowany przez samego Reja i innych polemistów protestanckich jako zabobon. Przetrwał jednak w Kościele katolickim do dziś, choć odczytywany jest wyłącznie symbolicznie jako dowód konsekwentnego kroczenia drogą wiary od chrztu aż do śmierci.

Wśród przedstawionych wyżej przedmiotów niezbędnych przy umierających nie omówiliśmy jeszcze jednej rzeczy, do której autorzy poradników wydają się przywiązywać dużą wagę. Jest nią woda święcona, której dawność używania w Kościele bardzo eksponują katolicycy autorzy¹⁰². Polecenie jest w tej sprawie jednoznaczne: „Starać się o to, aby przy chorej woda święcona zawsze była”¹⁰³ — przypomina opiekunom chorej siostry poradnik Pakostki. Święconej wodzie przypisywano znaczenie oczyszczające. Oczyszczenie, jak wiadomo, ma dwa zasadnicze cele: udzielenie dobrej mocy i obrona przed złą mocą¹⁰⁴. Siłę wody święconej widziano głównie w obronie przed złymi mocami, zakładając, że jest ona w stanie odpędzić szatana napastującego chorego. Wiara ta powoduje ironiczne uwagi protestanta Artomiusza, który tak opisuje skutki działania wody: „Człowiek chory (laik) dom pełen diabłów, po pokropieniu diabli pouciekali”¹⁰⁵. Oczywiście przedstawiono tu całą rzecz z wielką przesadą. Autorzy katolicycy aż w takich rozmiarach nie widzą skutku działania wody. Polecenie w tej sprawie brzmi: „często kropić chorą i dom wszystkim, gdzie chora leży przeciwko szatańskim molestacjom”¹⁰⁶.

¹⁰⁰ *Wyprawa*, s. 107.

¹⁰¹ *Tamże*, s. 118.

¹⁰² *Morawski, Droga*, s. 111.

¹⁰³ *Pakostka, Medycyna*, s. 515.

¹⁰⁴ G. Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 393.

¹⁰⁵ *Artomiusz (Krzyszlebski), Thantomachia*, s. 10.

¹⁰⁶ *Pakostka, Medycyna*, s. 515.

Zakłada się zatem nieustanną obecność złych mocy, których działanie wody święconej jedynie czasowo utrzymuje w pewnej odległości od umierających. Wyraźniej to widać w dalszym nakazie pokrapiania chorej, kiedy się spostrzeże, że „jakie widoki turbują”¹⁰⁷. Jezuita Morawski przypomina również o drugim skutku działania wody święconej: „Dwa skutki sprawuje, bo odgania czarty, jako mamy w modlitwach, któremi się ta woda poświęca, a do tego znosi grzechy powszednie, gdy przystąpi w ten czas żal za nie, jako pospolicie theologowie uczą”¹⁰⁸. Wyraźnie widać powołanie się na odpowiednie autorytety w celu jak najlepszego przekonania i zachęcenia do korzystania z tej formy ratunku dla umierającego. Z pewną natomiast rezerwą Morawski pisze o innej formie obrony przed szatanem — woskowym baranku, zwanym agnuskim. Nie powołując się na niczyje sądy stwierdza tylko, że „pomaga przeciwko czartom, żeby nie szkodzili”¹⁰⁹. Pewne wyjaśnienie w tej sprawie przychodzi ze strony niestrudzonego krytyka strony katolickiej, Artomiusza. Pisze on o tej formie pobożności w ten sposób: „[...] ludzie twierdzą, żeby się agnusków woskowych, które w Rzymie lepią co roku w Wigilię Wielkanocną albo w Wielką Sobotę, bać się miał [szatan — G. H.]”¹¹⁰. Wynikałoby zatem z powyższego, że sposób ten nie był przez Kościół propagowany, a jest raczej formą religijności ludowej, chętnie szukającej ratunku w czynnościach trącających magią. Baranek jest może przez Morawskiego o tyle przypomniany, że warunkiem posiadania przez niego mocy odstraszałającej była konieczność poświęcenia wosku przez samego papieża. Artomiusz jednak z całą bezwzględnością zalicza go do rzeczy zabobonnych, przesłaniających poszukiwanie prawdziwego ratunku.

Ostatnim z wymienionych ważnym przedmiotem, który warto, aby był przy umierającym są relikwie świętych. Święty — jak słusznie zauważa van der Leeuw — jest przede wszystkim rzeczą świętą, tj. przedmiotem obdarzonym mocą, relikwią¹¹¹. Co więcej, uważany jest za coś takiego już za życia, czego dowodzą przypadki licznych świętych. Potrzebę istnienia przy umierającym relikwii autorzy motywują następująco: „I stąd bywa pomoc i obrona przy śmierci. Doświadczenie uczy bowiem, że Pan Bóg łaski czyni, przez zasługi tego świętego, którego dusza w tych kościach albo reliquiach, które mamy wiele na chwałę Boską czyniła i cierpiała”¹¹². Rzecz ciekawa, że Morawski odwołuje się właśnie do doświadczenia. Wskazuje to, że jakby nie chciał w tej sprawie zbyt silnie na-

¹⁰⁷ Tamże, s. 537.

¹⁰⁸ Morawski, *Droga*, s. 111.

¹⁰⁹ Tamże, s. 112.

¹¹⁰ Artomiusz (Krzyszczak), *Thantomachia*, s. 11.

¹¹¹ Leeuw, *Fenomenologia*, s. 284.

¹¹² Morawski, *Droga*, s. 111.

ciskać, a potwierdzają to jego dalsze wywody z wyraźnie zaakcentowaną rezerwą: „Rzecz jest też do wierzenia podobna [!], że Święci przybywają na pomoc i na pociechę tym, którzy ich wzywają mając ich reliquie przy sobie”¹¹³. Nie od rzeczy będzie w tym momencie postawić sobie pytanie, czy można mówić o pewnej koordynacji przewidywanych skutków posiadania relikwii z treściami testamentu duchowego. Zapisane w nim ustalenia miały zapewnić w momencie śmierci obecność odpowiednich świętych, natomiast posiadanie relikwii określonego świętego niewątpliwie pewność tę wzmacniało. Te ziemskie i namacalne sposoby zapewniania sobie pomocy postaci należących do sfery świętej musiały niewątpliwie budzić niepokój czujnego duchownego, który nie mógł przecież otwarcie występować przeciw tak popularnym wierzeniom. Stąd wymienianie wszelkich sposobów mających stanowić pomoc i ratunek w chwili śmierci, zapewne w założeniu, że stanowią mniejsze zło niż brak jakichkolwiek zabiegów.

Posiadanie tych wszystkich przedmiotów nie mogło się równać z największą łaską, jaka spotykała niektórych umierających — obecnością Najświętszego Sakramentu. Dowodem na niezwykłość takiego zabiegu jest fakt, że tylko w poradniku przeznaczonym dla karmelitanek wspomina się, że chora mogła mieć możliwość adoracji. Nie jest to jednak żadne zalecenie, a jedynie wzmianka wynikająca chyba ze znajomości praktyki, jako że autor był długoletnim spowiednikiem klasztornym. Przypadek wniesienia Najświętszego Sakramentu do chorego świeckiego znajdujemy natomiast u Jaroszewicza, autora *Matki Świętych Polski*, który w biogramie poświęconym Jakubowi Sobieskiemu podaje: „Gdy mu syn starszy ciężko chorował i już lekarzom sposoby do uzdrowienia ustały, zturbowany ociec, wielką ufnością w Bogu uzbrojony uprosił sobie, że do tego pokoju, w którym leżał chory, utajonego w Najś. Sakramencie Boga przyniesiono, przed którym na twarz padwszy, gdy gorąco się modlił tak [syn — H. G.] wstał z ciężkiej maligny był opuszczony”¹¹⁴. To podkreślanie szczególnej ufności i próśb Sobieskiego ma podkreślać wyjątkowość tej sytuacji. W świetle poglądów głoszonych przez poradniki taka postawa Sobieskiego podlegałaby niewątpliwie krytyce, ponieważ wykazuje on typowo świeckie umiłowanie życia. Potwierdzałaby zatem wyrażane krytycznie przekonania autorów, że kiedy ludzie świeccy zachorują, wtedy myślą tylko o odzyskaniu zdrowia, zamiast cały wysiłek włożyć w przygotowanie sobie pośmiertnej chwały.

Przykład jakże innego, opisanego w podobnej sytuacji zachowania pokazuje nam Jaroszewicz w osobie jezuitę Mikołaja Łęczyckiego. „Gdy

¹¹³ Tamże, s. 111.

¹¹⁴ Jaroszewicz, *Matka*, s. 107.

Ciało Pańskie do komórki jego wniesiono, ten którego tylko na prześcierałach noszono, o swej mocy obrócił się do Najświętszego Sakramentu i przez trzy dni oczu z niego nie spuścił¹¹⁵. Mamy tu do czynienia z właściwym wzorcem — niezwykłym umiłowaniem Boga, którego przybycie w postaci Najświętszego Sakramentu sprawiło taki przypływ sił u umierającego jezuitę. Cały ich zapas zużył jednak na adorację. Nie dziwny się zatem, choćby w świetle wyżej podanych przykładów, że w poradnikach dobrego umierania dla ludzi świeckich dłuższa obecność Najświętszego Sakramentu nie jest nawet postulowana. Mogłaby bowiem stanowić jeszcze jedną nitkę nadziei na odzyskanie zdrowia, a tym samym zwrócenie myśli w kierunku spraw doczesnych.

Cały ten arsenał środków miał jednak z zasady tylko zewnętrzne działanie. Głównymi natomiast środkami, których prawidłowe przyjęcie dawało rękojmę ratunku duszy umierającego były sakramenty święte.

Ksiądz i sakramenty

O tym, kiedy należało wezwać księdza, kolejną osobę z przedstawionego na początku naszych rozważań obrazu, decydować miał również opiekun, nieustannie czuwający przy chorym. Opiekun za pomocą często ponawianych pytań badał stan ducha chorego. Ta nieustanna obserwacja miała dwa podstawowe cele: stwierdzenie potrzeby przybycia księdza z sakramentami, a gdy nie było na to już czasu — wzbudzenie u umierającego skruchy z powodu własnych grzechów. Ciekawy zestaw takich pytań i, żeby było prościej, z prawidłowymi odpowiedziami przekazuje jezuitski poradnik *Śmierć świątobliwa [...]*: „Czy przyjmujesz tę chorobę jako z ręki Boskiej?” — ma pytać asystent. „Ach przyjmuję z ochotą” — powinien odpowiedzieć chory¹¹⁶. „Czy poczytasz się za szczęśliwego, że umierasz w wierze katolickiej” — brzmi inne pytanie, i odpowiedź: „Chwałę za to mego Boga i błogosławię”¹¹⁷. Obawiając się jednak zbytnej nadgorliwości opiekującego się chorym, która mogła spowodować przemęczenie i zniechęcenie chorego, autor instruuje: „Nie bądź mu naprzykrzonym długimi rozmowami, ale krótko przedkładając albo pytając dawaj mu czas do odpowiadania”¹¹⁸. Januszowski natomiast wyraźnie podaje, jaki ma być cel zadawanych pytań: „Jeśli na te pytania nie będzie odpowiadał jak chrześcijaninowi należy, asystent powinien przekonać chorego o konieczności przystąpienia do Sakramentów świętych”¹¹⁹.

¹¹⁵ Tamże, s. 158.

¹¹⁶ *Śmierć świątobliwa*, s. 142.

¹¹⁷ Tamże, s. 142.

¹¹⁸ Tamże, s. 141.

¹¹⁹ Januszowski, *Nauka umierania*, s. 42.

One to właśnie miały być lekarstwem na stwierdzoną poprzez pytania chorobę duszy, jak również dowodem fizycznego słabnięcia umierającego.

W potrydenckiej doktrynie wiary sakramenty uzyskały bardzo ważne miejsce. Na samym soborze obradujący teologowie poświęcili im cztery sesje — VII, XIII, XIV i XXI. Zwyciężyła tutaj tradycyjna doktryna określająca sakrament jako „znak skuteczny”. Stwierdzono zatem, że ponieważ usprawiedliwienie dokonuje się w samym człowieku i to w ciągłym rozwoju, przeto usprawiedliwienie nie może obyć się bez sakramentów, które je inicjują bądź też, jeśli zaczęło się wcześniej, pozwalają je dalej rozwijać i utrwalać, bądź też na nowo pozyskać, jeżeli uprzednio zostały stracone¹²⁰. Można zatem zrozumieć tę olbrzymią wagę, jaką Kościół przywiązywał do sakramentów. Dzięki jego nauce przekonanie, że dobry człowiek nie powinien umierać bez sakramentów staowało się począwszy od XVII w. coraz mocniej ugruntowane. Stąd też wynikało wielokrotne przypominanie opiekującemu się chorym o dopilnowaniu przyjęcia przez niego wszystkich przewidzianych sakramentów. Dla umierających były przeznaczone trzy sakramenty: pokuty, komunii i oleju świętego. Jest rzeczą oczywistą, że wraz ze wzrostem znaczenia sakramentów rosło również znaczenie udzielającego ich, stąd też pod koniec XVII w. i przez XVIII w. mamy do czynienia z obfitym pojawieniem się poradników dla księży odwiedzających umierających.

Na podstawie poradników można wnioskować, że istniała poważna niechęć do przedwczesnego sprowadzania księdza, wiążąca się z istniejącym przekonaniem o konieczności śmierci po przyjęciu ostatnich sakramentów. Duże obawy wykazywano również w przypadku spowiedzi, która miała być rachunkiem całego życia. Autorzy piszą najwięcej właśnie o znaczeniu i sposobie odbywania tego sakramentu. Jak wiadomo, w okresie potrydenckim główny nacisk kładziono na uświadomienie moralne, w którym dominantę stanowiła kazuistyka. Stąd też pojawiające się w tym czasie traktaty na temat spowiedzi mówią, żeby człowieka obciążonego grzechami nie pozostawiać w konflikcie sumienia¹²¹. Tym bardziej obawy o duszę wybierającego się na tamten świat nakazywały skrupulatne wybadanie jego grzechów. *Wyprawa [...]* podaje bardzo szczegółowy, zasadniczo podzielony według 10 przykazań, zestaw pytań. Jest to znakomity obraz obaw Kościoła i być może przekroczeń, które miały miejsce w praktyce. „Jeśli nie myślał Wiary Ś. katolickiej odstąpić, a do którejkolwiek innej przystawać. Jak wiele razy te myśli bywały, i jeżeli zezwalał na te myśli. Jeśli się diabłu kiedy nie oddał. Jeśli mimo Boga nie uciekał się w przeciwnych rzeczach do gusłów, zabobonów, cza-

¹²⁰ J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971, s. 48.

¹²¹ Jabłoński, *Teoria*, s. 325.

rów"¹²². Jest to więc przykład na powszechność obaw o wiarę w złe moce i czarownice, choć redakcja tego tekstu nie musiała się chyba opierać na polskich wzorcach. Mamy tu bowiem inne pytania, na które pozytywna odpowiedź mogłaby być podstawą do posądzenia we Francji o liberynizm. „Jeśli ceremoniom Kościelnym Processjom, Kazaniom, Katechizmom, Bractwom przyganiał, z onych się naśmiewał i którekolwiek nabożeństwo w Kościele Ś. ganił do śmiechów i żartów obracając"¹²³. Z całą pewnością natomiast do szlachty polskiej miały być skierowane te oto pytania spowiednika: „Jeśli był okazją do lokacji, buntów, tumultów. Jeśli powierzchnowych znaków przyjaźni zaniedbał ze zgorzeniem innych"¹²⁴. Jest w tym wszystkim duża znajomość ludzkich słabości i błędów wyciąganych w przekonaniu, że wszystko to służy oczyszczeniu człowieka. Co więcej, szereg grzechów mogło być popełnionych nieświadomie i do zadań spowiednika należało również: „[...] prostych ludzi sumienie oświecić, aby poznali nieznanym grzechy swoje i z całym życiem się porachowali miarkując stan i kondycje swoje"¹²⁵.

Podczas wizyty u prostych ludzi księdzu nakazywano przeprowadzać przyspieszoną katechizację, spodziewając się widać, że jej brak można nadrobić w czasie jednej wizyty. „Tu prostemu objaśnić Artykuły Wiary Ś., o Trójcy Przenajświętszej, o wcieleniu Syna Bożego i o śmierci dla odkupienia dusz ludzkich. O Przykazaniach i Sakramentach. O Zmartwychwstaniu i Sądzie Bożym, o Chwale Niebieskiej dla dobra wybranych, o Piekłe dla złych odrzuconych od Łaski Boskiej"¹²⁶. Oczywiście pobożnemu człowiekowi, gotującemu się do śmierci z pełną „obstawą”, umięjącemu czytać, wykład taki nie był potrzebny. Szczególnie pobożnych wcale nie trzeba było nakłaniać do spowiedzi. Wręcz przeciwnie: Cyryl od św. Franciszka gani zbyt skrupulatne siostry za ciągle zwracanie się do spowiednika po dobrym odprawieniu jednej spowiedzi. Pojawiające się później skrupuły nakazuje traktować jako pochodzące od czarta i nie dawać im wiary¹²⁷.

Innym problemem, pojawiającym się przy tej okazji, była dla księdza sprawa zadania pokuty. Widział ten problem jezuita Morawski, postulował więc następująco: „Ponieważ ciężko choremu trudno inszą pokutę zaznaczyć, może mu spowiednik naznaczyć same bóle, które cierpi w chorobie [...], niektórzy umierający nawet o to proszą, aby im spowiednik

¹²² *Wyprawa*, s. 5.

¹²³ *Tamże*, s. 7.

¹²⁴ *Tamże*, s. 16.

¹²⁵ *Tamże*, s. 3.

¹²⁶ *Tamże*, s. 14.

¹²⁷ Cyrillus a S. Francisco, *Praktyka*, s. 75.

pokutę naznaczył samą śmierć"¹²⁸. Zaiste był to wspaniały przykład pobożności, wzorowany pośrednio na śmierci Chrystusa, z tą jednak różnicą, że śmierć jako pokuta zmywałaby tylko własne grzechy umierającego. Obawa chyba przed zbytnim zrównaniem śmierci grzesznego człowieka ze śmiercią Jezusa i powszechny przecież strach przed śmiercią, wykluczający takie postawy, kazały dodać Morawskiemu słówko „niektórzy” przy tym przykładzie. Problemy z odbyciem spowiedzi pojawiały się, gdy chory był nieprzytomny lub stracił mowę. W pierwszym przypadku nakazywano udzielać rozgrzeszenia na wypadek śmierci, zakładając, że umierający żałuje za swoje grzechy. W drugim, jeśli możliwy był kontakt słuchowy, należało wymieniać choremu grzechy, a ten, jeśli do któregoś się przyznał, miał dawać odpowiedni znak. Na podstawie tak odbytej spowiedzi kapłan miał udzielić rozgrzeszenia.

Podobne rozwiązanie tej sytuacji przewidywał Cyryl od św. Franciszka w poradniku dla siostr zakonnych, nakazując w przypadku przypomnienia sobie jakiegoś grzechu przez chorą, przy obecności księdza, dać mu w jakiś sposób znak, a ten powinien udzielić rozgrzeszenia już bez pytania. Oczyszczonemu w sakramencie pokuty człowiekowi należało teraz udzielić drugiego przewidzianego sakramentu, komunii. Przyjęcie komunii przed śmiercią było określane jako wiatyk, tj. posiłek przed drogą. Jeszcze wyraźniej określa to karmelita Cyryl, z lubością używając słowa „obrok” duchowny, czyniąc w ten sposób analogię do karmienia koni przed drogą. Nakaz przyjmowania przedśmiertnej komunii był wyraźnie sformułowany. Przytoczmy go za jezuitą Morawskim: „Wiedzieć trzeba, że jest przykazanie Boskie, dla którego każdy dorosły pod grzechem śmiertelnym powinien w niebezpieczeństwie śmierci przyjąć Sakrament Ciała Pańskiego"¹²⁹. Starano się więc, aby chory koniecznie przyjął sakrament wierząc, że bez niego nie można osiągnąć pełni zbawienia. Z obawy, że chory może umrzeć zbyt wcześnie zezwalało się na udzielanie choremu komunii bez przepisowego odczekania godzin po jedzeniu¹³⁰. Sposób udzielania tego sakramentu i jego spodziewane działanie zostało w sposób dość karykaturalny, choć niewątpliwie wynikły z obserwacji, naocznej, przedstawione przez znanego już nam Artomiusza. Píše on: „[...] Sakrament Pański gwałtem mu w usta tkają. Czemu: Aby [...] Szatan do niego prawa nie miał, aby jako Krześcijanin umarł"¹³¹. Taki skutek był rzeczywiście spodziewany po przyjęciu tego sakramentu. Twierdzono nawet, że naprawdę pobożne jego przyjęcie odcinało człowieka od wszystkich szatańskich pokus. Dlatego też starano się, aby człowiek nawet

¹²⁸ Morawski, *Droga*, s. 69-70.

¹²⁹ Tamże, s. 71.

¹³⁰ Tamże, s. 73.

¹³¹ Artomiusz (Krzesichleb), *Thantomachia*, s. 18.

w stanie niepełnej świadomości przyjął komunię, co jest podstawą krytyki polemisty protestanckiego, kładącego główny nacisk na przygotowanie wewnętrzne. Po Trydencie wymagane było jednak przez Kościół także zewnętrzne okazywanie pobożności. Również w przypadku przyjmowania przez chorego sakramentu nakazane są zewnętrzne oznaki czci do samego końca, „a jeśli nie może się ruszyć, niech przynajmniej pokornie głową skinie”¹³² — brzmi nakaz dla ciężko chorego. Ostatni z trzech wspomnianych sakramentów, czyli sakrament „Oleju Ś. albo ostatniego pomazania” budził wśród chorych i umierających największe przerażenie i starano się zwlekać z jego przyjęciem do ostatniej chwili. Chcąc więc przekonać o wadze i skuteczności tego sakramentu uciekano się do zapewnienia o jego uzdrawiającej mocy, chociaż sami autorzy wyraźnie traktowali je jako wybieg, mający przekonać opornych do przyjęcia tego sakramentu. Miał on zmyć resztki grzechów dokonanych przez grzeszne członki ludzkie. Dlatego też kapłan namaszczał olejem krzyżma świętego, po kolei głowę, ręce i nogi, odmawiając odpowiednie modlitwy. W praktyce, jak się wydaje, sakrament ten udzielany był najczęściej w ostatniej chwili przed śmiercią, w stanie nieprzytomności chorego, aby większa była pewność, że nie będzie się go powtarzać. Fakt, że sakramenty były najbardziej niezbędnym z elementów przygotowania do śmierci, udzielanym wszystkim bez względu na stan i stopień pobożności, spowodował niewątpliwie wzrost znaczenia udzielającego ich kapłana. Jeśli więc istniało przekonanie, że nie można umrzeć bez sakramentów, to znaczyło, że nie można umrzeć bez księdza. Wydaje się więc, że ta droga docierania z nauką Kościoła do najprostszych nawet ludzi mogła mieć w praktyce większe znaczenie niż formy najbardziej masowe.

Pokusy i obrona przed nimi

Wśród pozaziemskich postaci, które wobec zbliżającej się śmierci miały otaczać łoże umierającego, bardzo eksponowane miejsce zajmuje diabeł. Odwieczny wróg człowieka stara się w tym ostatnim momencie życia omotać człowieka swymi pokusami. Motywacje jego działania wyjaśnia bardzo prosto Pakostka: „[...] wiedząc, że nie za wiele czasu ma z nim się zabawić i gdzie wtenczas nie ułowi żałować będzie na wieki”¹³³. Ta aktywizacja mocy zła w momencie przejścia jest znana również w innych religiach i wszędzie czynione są próby jej neutralizacji¹³⁴. Nad rozpracowaniem szatańskich pokus pracowały całe pokolenia teologów chrześcijańskich. Ostateczne ich sformułowanie miało miejsce w średniowiecz-

¹³² Morawski, *Droga*, s. 74.

¹³³ Pakostka, *Medycyna*, s. 185.

¹³⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 195.

nych „ars moriendi” i w prawie niezmienionej postaci pozostały również w poradnikach potrydenckich. Pokusy te to: zwątpienie w wierze, rozpacz z powodu wielkości grzechów, rozpacz z powodu przywiązania do dóbr ziemskich, z powodu choroby i jej okoliczności, wreszcie mniemanie o wielkości własnej cnoty¹³⁵. Szczególną troską wszystkich autorów poradnikowych jest oczywiście pokusa dotycząca zwątpienia w wierze. Pokusie tej ulec mogą nawet najbardziej świątobliwi i uczeni ludzie, jeżeli pewni swoich racji rozpoczną niepotrzebną dysputę z podszeptującym szatanem. Przypominać miał o tym charakterystyczny dla okresu potrydenckiego przykład o bardzo uczonym człowieku, który wdawszy się w dyskusję z diabłem został przez niego pokonany. Ukazał się potem po śmierci swojemu przyjacielowi, ostrzegając go przed prowadzeniem z diabłem jakichkolwiek dyskusji. Ostrzeżony przyjaciel, atakowany na łożu śmierci przez szatana, na każdą podsuwaną mu przez diabła wątpliwość odpowiadał jedynie: „wierzę w cokolwiek wierzy święty Kościół Rzymski Apostolski”¹³⁶. Autorzy zapewniają, że człowiek ten dostał się oczywiście do nieba.

Bardzo podobne rady, wraz z dodatkową wskazówką, jak traktować szatańskie namowy, podaje również w poradniku dla karmelitanek Cyryl od św. Franciszka: „W pokusach przeciwko wierze nie trzeba bynajmniej z czartem dyskutować, ale tylko Akty jak najszczerzej i jako najstateczniej trzeba czynić, niech się chora nie bardziej na to waży co jej nieprzyjaciel przeciwko wierze natrzęsa, tylko jakoby jaki pijany albo głupi blażgotał”¹³⁷. Nie jest to lekceważenie przeciwnika, bo zaraz obok autor podaje specjalną formułę do odpędzenia diabła, która, jak twierdzi, była polecana przez Sobór Trydencki. Poprzez jej wypowiedzenie należało ukrócać kolejne diabelskie pokusy, trochę na zasadzie magicznego zaklęcia i jego skutku. „Przednij czarcie ojczyźnie kłamstwa, ja na łonie Świętej Matki Kościoła Katolickiego Rzymskiego umieram i za wiarę, którą w nim wyznawam tysiącokroć życie kładę”¹³⁸. Autorzy piszący w II poł. XVII w. starają się dodawać jeszcze do tego pozytywny wykład wiary. Posunięte jest to często do tego stopnia, że pokusa w wierze staje się tylko pretekstem do przypomnienia i utrwalenia jeszcze raz zasad wiary. Ostateczne zwycięskie zakończenie walki powinno być ogłoszone poprzez w miarę możliwości głośne odmówienie wyznania wiary.

Pozostałe pokusy nie są opracowane tak szczegółowo i, jak stwierdzają niektórzy autorzy, poprzez odpowiednie akty nadziei i pokory skierowane kolejno przeciwko zbyt nim obawom i zbyt niemu zaufaniu do siebie

¹³⁵ Huizinga, *Jesień*, s. 178.

¹³⁶ J. Crasset, *Stodka y święta śmierć*, Lwów 1741, s. 10.

¹³⁷ Cyrillus a S. Francisco, *Praktyka*, s. 47.

¹³⁸ Tamże, s. 48.

można pokusę oddalić¹³⁹. Niekiedy jednak, tak na wszelki wypadek, podawane są bardzo konkretne odpowiedzi: np. pokusa zbytnej bojaźni z powodu grzechów ma być odparta stwierdzeniem, że dopóki się żyje, nie należy wątpić w odpuszczenie grzechów; natomiast w momencie silnego bólu należy sobie przypomnieć, że Pan Jezus przyjął kielich gorzkiej męki, mimo że był przecież Bogiem¹⁴⁰. Są więc napaści szatana dobrze rozpracowane, przewiduje się nawet jego najchytrzejsze wybiegi. Poznać je mogą tylko ludzie odpowiednio przygotowujący się do tej potyczki, przy czym niezbędnym warunkiem jest przynależność do Kościoła katolickiego. W jego to imieniu zapewniają autorzy o istnieniu pozaziemskich potężnych pomocników, którym bardzo zależy na ratunku duszy umierającego człowieka. Stwierdza zatem Pakostka: „[...] nie będzie pilniejszym stróżem naszego zbawienia Anioł Święty, który dobrze wie, że czasu mało do ratunku i jeżeli wtenczas zgubi sobie powierzonego, nie ogląda się z nim na wieki”¹⁴¹. Sugeruje więc autor, że aniołowi osobiście zależy na ratunku powierzonego sobie człowieka, do którego wydaje się być bardzo przywiązany i możliwość utraty z nim kontaktu jest dla niego dużą przykrością. Również w poradniku Januszowskiego nakazuje się w momencie nasilenia ataków czartowskich wzywać pomocy Matki Boskiej i swojego Anioła, „[...] żeby się podobno w postaci łaskawej i dobrotliwej pokazali, aliści by zarazem od ich przytomności uciekać musiało wszystko widziadło szatańskie”¹⁴². Wyraźnie widać tu przeblysłk średniowiecznego „ars moriendi”, dającego nadzieję ratunku w ostatniej chwili w wyniku ingerencji mocy niebieskich. W poradnikach potrydenckich jest to już środek ostateczny, do którego można sięgnąć, jeśli wyczerpią się wszystkie inne możliwości ratunku.

Moment śmierci

Służące nam przez cały czas za podstawę rozważań plastyczne przedstawienie sztuki umierania ujmuje chwilę decydującą dla całego przygotowania do śmierci — moment śmierci. Jeśli zatem wierzyć autorom poradników, jest to najważniejszy moment w życiu ludzkim, decydujący o przyszłej egzystencji człowieczej duszy. Jako koniec pewnego typu drogi jest też moment śmierci jej podsumowaniem i zamknięciem. Tak oto widzi znaczenie tego momentu autor jezuicki: „[...] ten moment godzin jest wszelkiego starania i wszelkiego trudu przez cały żywot, albowiem jako wszystkie linie kończą się in centro, tak wszelkie dzieła Boskie,

¹³⁹ Tamże, s. 75.

¹⁴⁰ Pakostka, *Medycyna*, s. 193.

¹⁴¹ Tamże, s. 192.

¹⁴² Januszowski, *Nauczanie umierania*, s. 42.

wszystkich żywotów i śmierć Syna jego, także wszystkie dary Ducha Świętego ściągają do tego momentu"¹⁴³. Mamy więc jasno wyłożoną koncepcję przygotowywania się do śmierci przez całe życie. Należało nie szczędzić wszelkich starań, aby na ten ostateczny moment stawić się w pełnej gotowości. Człowiek zgodnie z głoszoną przez Kościół nauką pozostaje zupełnie sam. Ta samotność wobec czyhających niebezpieczeństw i świadomość, że są to ostatnie chwile życia, sprawiały, że umierający znajdował się w centrum zainteresowania otoczenia. Jak się wydaje, niekiedy starano się swoim ostatnim chwilom nadać posmak szczególności i niezwykłości. Zwraca na to uwagę jako jedyny z autorów jezuita Morawski. Nawiązuje on do przekazywanego i przez poradniki przekonania: „[...] że przy śmierci pokazują się tak święci jako i czarci [...]”¹⁴⁴. Zaraz dalej stwierdza jednak: „Przecie jednak nie trzeba wierzyć, żeby zawsze była prawdziwe takowe, o których chorzy powiadają objawieniach. Bo często pochodzą z wielkiej chorego imaginacji albo ze słabości głowy, albo z melancholii i hipochondrii, a czasem z oszukania czarrowskiego”¹⁴⁵. Zauważa więc Morawski, że ten „przesadny indywidualizm”¹⁴⁶ powodował możliwość nieprawdziwych zachowań chorego, który w ten sposób może starać się o zaspokojenie oczekiwań, jakie wobec niego świadomie lub podświadomie wysuwa otoczenie. Jego przeżycie wewnętrzne nie podlegały przecież kontroli z zewnątrz, co więcej, każde jego słowo i zachowanie było podchwytywane i zapamiętywane z całą powagą płynącą z sytuacji.

Tenże Morawski dla lepszego zobrazowania podaje przykład zakonnika, jak pisze, obłudnego, który twierdził przed swoją śmiercią, że widzi pożerającego go smoka. Przez swoje kłamstwo omal nie stracił życia wiecznego, które tylko dzięki modlitwom otaczających go braci zostało dla niego zachowane¹⁴⁷. Powyższy przykład jest również dowodem, że niebezpieczeństwa momentu śmierci nie omijały nawet najbardziej pobożnych kręgów.

Zresztą do śmierci ludzi świętobliwych nakazywano podchodzić ze szczególną ostrożnością: „Nie początki w życiu chrześcijańskim, ale koniec. Po tysiąckroć szczęśliwy łotr, który w pierwsze lata zapominał i Boga i siebie, na końcu zaś dostąpił zbawienia wiecznego, przez to, iż dobrze zażył ostatecznej godziny żywota swego”¹⁴⁸. Świętobliwy przez całe życie człowiek mógł w ostatnim momencie ulec pokusom i dlatego,

¹⁴³ *Śmierć świętobliwa*, s. 6.

¹⁴⁴ Morawski, *Droga*, s. 154.

¹⁴⁵ Tamże, s. 155.

¹⁴⁶ Ph. Aries, *Essai de la mort*, Paris 1976, s. 112.

¹⁴⁷ Morawski, *Droga*, s. 155.

¹⁴⁸ *Śmierć świętobliwa*, s. 5.

jak zwraca uwagę autor, Kościół nie od razu dołącza żyjących świątobliwie do grona swoich wybrańców czekając na dowody ich świątobliwej śmierci¹⁴⁹. Dużo bardziej sprawdzona wydawała się skrucha grzesznika, korzystającego z ostatniej szansy do zbawienia, i Kościół z takiego ujęcia momentu śmierci nigdy nie zrezygnował. Oczywiście istniejąca wiara w moment śmierci miała dla Kościoła również swoją niebezpieczną stronę. Wynikało z niej bowiem, że nie ma potrzeby żyć zanadto cnotliwie, ponieważ dobra śmierć odkupywała wszelkie niedostatki. Wiara ta przetrwała zresztą aż do XX w. i pewnemu przytłumieniu uległa dopiero w społeczeństwach przemysłowych¹⁵⁰. Widać więc, że Kościół moment śmierci traktował dwojako, propagując go jako wynik jakości całego życia, a równocześnie możliwość ratunku w ostatniej chwili. Stąd też każda konwersja, a zwłaszcza dokonana na łożu śmierci uzyskiwała wobec kościelnych środków wyrazu ogromny rozgłos, potwierdzając zarazem przekonanie, że w obliczu śmierci może się odmienić nawet największy grzesznik.

Najwyższą ocenę w oczach autorów miało przeżycie momentu śmierci w stanie świadomości. Dobrze było jeszcze, kiedy chory w tym momencie wydawał z siebie odpowiednie zawołanie, proponowane właśnie na tę chwilę: „Panie w ręce Twoje oddaję ducha mego” albo „Jezus, Maria”. Ponieważ spodziewano się, że tylko nielicznym umierającym sztuka taka uda się, nakazywano więc, aby zamiast nich wydawał okrzyki ktoś z otoczenia. Florian Jaroszewicz podaje niezwykle wprost przykład śmierci w stanie pełnej świadomości, w biogramie jezuitę Łęczyckiego: „Mając umierać naprzód się Najświętszemu Sakramentowi pokłonił, oczy sobie sam zamknął, a na piersiach na krzyż ręce złożonywszy ducha Bogu oddał [...]”¹⁵¹. Jest to doprawdy przykład niezwyklej samokontroli i zachowania świadomości do końca. Aż takich propozycji autorzy poradników względem swoich odbiorców nie wysuwają, ale zachowanie świadomości przez chorego było dla nich o tyle ważne, że mógł odbierać idące z zewnątrz odpowiednie porady.

Obraz śmierci w poradnikach

Poradnikowi autorzy proponują wizję śmierci jakże odmienną od przedstawianej na licznych malowidłach czy w traktatach o czterech rzeczach ostatecznych. Nie ma tu mowy o metafizycznej grozie i wysuwaniu na pierwszy plan machającego kością kościotrupa. Wynika to zapewne z przyjętego założenia, że człowieka zaczynającego przygotowanie do

¹⁴⁹ Tamże, s. 5.

¹⁵⁰ Aries, *Essai*, s. 48.

¹⁵¹ Jaroszewicz, *Matka*, s. 158.

śmierci nie tylko nie należy śmiercią straszyć, ale wręcz do niej zachęcić. Groźne w swej treści obrazy gdzieś oczywiście istnieją, ale wchodzący w arkana przygotowania człowiek jest już na wyższym etapie wtajemniczenia i obcowania ze śmiercią. Powinien zatem poznać nie tylko jej istotę, ale i liczne przymioty jakimi, zdaniem autorów, jest obdarzona. Zgodnie z definicją pochodzącą jeszcze od Tomasza z Akwinu stwierdza się, iż śmierć to „[...] jest ta, która kończy bieg naszego życia, która dzieli naszą duszę od ciała jej”¹⁵². W kategoriach moralnych śmierć taka nie jest ani dobra, ani zła. Nie ma też sama z siebie żadnego czucia, a wszelkie bóle i obawy pochodzą z choroby — zapewnia czytelników jezuita Crasset¹⁵³ — i, jak to lapidarnie wyjaśnia, śmierć jest „[...] dobra sprawiedliwym, a zła grzesznikom”¹⁵⁴. Nieco bardziej złowroga wizja została sformułowana przez dominikanina Mikołaja z Mościsk: „Jest to śmierć zdarcie abo złupienie z człowieka dóbr tego świata. Rozstanie z powinny, z przyjaciółmi, z sługami, z godnościami, bogactwem, wczasami, rozkoszami co bez wielkiego żalu nie bywa zwłaszcza człowiekowi, który się w tym zakocha”¹⁵⁵. To pierwsza wskazówka, na której autorzy poradników budują swoje rozumowania.

Śmierć jest więc straszna głównie dla ludzi bogatych, przywiązanych do zbytków i dóbr i stanowi dla nich utratę ziemskich zdobyczy. Jest więc wyrażone w podtekście przekonanie, że w takim razie ludzie nic nie posiadający nie powinni bać się śmierci, a przynajmniej strach ten winien występować w dużo mniejszym stopniu. Taką też myśl znajdujemy w wystąpieniu Paska przed senatorem, kiedy ten miał powiedzieć do dostojnika: „Starymi to WMMPan straszysz mię awizami, które nie wiem, jeżeli nie prędzej dojdą do WMMPana gabinetu niżeli mego szalasu i jeżeli nie będą WMMPanu straszniejsze ze złościwym pawilonem niżeli mnie na ubogim żołnierskim wojłoku”¹⁵⁶. Wymagania Kościoła w stosunku do ludzi bogatych były, zwłaszcza w kwestii czynienia pewnych zewnętrznych gestów, dużo większe niż w stosunku do ubogich. Również sami potentaci starali się spełniać wszystkie wymagane zwyczajem i nakazem Kościoła zewnętrzne wymogi pobożności. Stać ich przecież było na opłacenie dużej liczby księży, osób modlących się i rozdawanie jałmużn. To czysto zewnętrzne wypełnianie, mające przygotować do dobrej śmierci, spotkało się z niespotykaną u innych autorów krytyką Kaspra Drużbic-

¹⁵² Crasset, *Słodka*, s. 10.

¹⁵³ Tamże, s. 17.

¹⁵⁴ Tamże, s. 10.

¹⁵⁵ Mikołaj z Mościsk, *Medytacje o czterech rzeczach człowieka ostatnich*, w: J. Januszowski, *Nauka umierania chrześcijańskiego*, Kraków 1875, s. 174.

¹⁵⁶ Pasek, *Pamiętniki*, s. 222.

kiego: „[...] dobrze umrzeć, nie na tym należy, żeby konając kto nabożne słowa mówił albo ich słuchał ani na tym, aby wiele i wielu modlących i Msze Ś. ofiarujących, i posty z innymi utrapieniami czyniących za sobą miał ani na tym, aby wiele jałmużny na miłosierne uczynki odkazał, a rozdał umierając”¹⁵⁷. Oczywiście Drużbicki nie neguje oficjalnie propagowanego modelu i sam również przekazuje zawarte w nim wzorce, przypominając jedynie o tym, że o zbawieniu będzie decydować stan duszy umierającego.

Dla ciężko pracujących ludzi ubogich autorzy widzą śmierć jako wybawienie od nękających kłopotów. Śmierć, jak stwierdza jeden z autorów, podobna jest do snu, a przecież wszyscy lubią spać. Po śnie jednak trzeba znowu wstawać do pracy — śmierć natomiast jest wiecznym wypoczynkiem”¹⁵⁸. Sugeruje zatem autor, że powinno to być miłą perspektywą dla zapracowanych ludzi. Dla ludzi pobożnych autorzy mają cały szereg argumentów religijnych: śmierć przynosi chwałę Bogu, czyni zadość sprawiedliwości Boskiej, wybawia chrześcijanina od niebezpieczeństwa zguby własnej, przeprowadza na lepsze życie i wreszcie, co bardzo ważne, pragnęli jej święci Pańscy¹⁵⁹. Podstawowy argument nakazujący pragnienie śmierci jest natury raczej psychologicznej i, jak się wydaje, stanowi podstawową zachętę do uprawiania przygotowania do śmierci przez całe życie. Píše więc autor, że śmierć” [...] wdziera się gwałtem do tych, którzy się nią brzydzą [...], a ucieczka przed tymi, którzy ją uprzejmie miłują i onej sobie życzą”¹⁶⁰. A zatem, sugerują autorzy, człowiek żyjący w nieustannym obcowaniu ze śmiercią ma z tego właśnie powodu szansę dłuższego życia. Czy wobec tego wśród uprawiających przygotowanie do śmierci powinien mieć miejsce strach przed nią? Wszyscy autorzy, po dłuższych zwykle rozważaniach, dochodzą do wniosku, że nie należy z siebie wykorzeniać bojaźni. Zaznaczają jednak wyraźnie, że „[...] miarkować tę bojaźń potrzeba, aby nie była zbyt duża ani nieporządna”¹⁶¹. Najbardziej precyzyjny w tej sprawie jest autor poradnika dla księży stwierdzający: „Mówię tedy, że należy bać się śmierci, ale rozumnie”¹⁶².

Model przygotowania do śmierci, proponowany przez poradniki dobrego umierania, jest mimo pewnych różnic, wynikających ze specyfiki poszczególnych adresatów, systemem w swojej istocie jednolitym. Ujmując całe ludzkie życie w formę przygotowania do śmierci miał na celu utworzenie tą właśnie drogą modelu człowieka chrześcijańskiego zajętego wy-

¹⁵⁷ Drużbicki, *Nauka*, s. 152.

¹⁵⁸ Crasset, *Śtódka*, s. 129.

¹⁵⁹ Drużbicki, *Nauka*, s. 150.

¹⁶⁰ Tamże, s. 151.

¹⁶¹ Crasset, *Śtódka*, s. 129.

¹⁶² *Wyprawa*, s. 11.

łącznie zdobywaniem czekającego go w perspektywie śmierci zbawienia. Nieustanna pamięć o śmierci miała być dla niego hamulcem przed oddawaniem się ludzkim słabościom i popadnięciem w odcinające od Boga grzechy. Wymagając tak wielu wyrzeczeń model ów proponował w zamian, w momencie śmierci, całą precyzyjną organizację wynoszącą śmierć jednostki do niezwykle ważnego wydarzenia zarówno społecznego, jak i religijnego. Na gruncie praktycznym miała to być śmierć godna, dokonana w otoczeniu rodziny i przedstawicieli Kościoła, w przeświadczeniu, że wypełniło się wszystkie Boskie i ludzkie obowiązki. Spełnienie wszystkich form proponowanych przez model miało dawać rękojmię obrony przed złymi mocami i gwarancję na dostąpienie pośmiertnej chwały.

LA PRÉPARATION À LA MORT AU XVII^e SIÈCLE

Résumé

Les guides de bonne mort, publiés en Pologne au cours du XVII^e s., constituent la source de la présente étude. Celle-ci essaie de construire une sorte de modèle de préparation à une bonne mort, que l'Eglise catholique proposait aux fidèles à travers des guides publiés en langue polonaise. On peut tenter de saisir par là, dans une certaine mesure, le modèle de mort baroque polonaise. Il est sans doute juste de qualifier les guides en question de posttridentins. Malgré des parentés certaines avec les antécédents apparus vers la fin du XV^e s. („ars moriendi”), les guides de bonne mort résultent d'une nouvelle conception élaborée dans le sillage de la réforme catholique. Cette conception découle de l'application d'une pédagogie spécifique de la mort. Cette pédagogie oriente la vie humaine entière vers la perspective de la „fin dernière”, montrant le moment de la mort comme un reflet de la qualité de la vie entière, vécue dans une méditation continuelle de la mort. Ceci détermine la structure du contenu du guide, où la préparation à la mort est dans la première partie adressée à l'homme bien portant, dans la deuxième à l'homme malade et seulement dans la troisième partie à l'homme immédiatement menacé par la mort. Cette structure, fruit d'une logique spécifique, est en principe maintenue dans la présente étude. La première partie analysant la vie en tant que préparation à la mort, fait voir les formes proposées en vue du maintien constant de l'idée de la mort chez l'homme bien portant. Cette idée doit rester sans cesse présente grâce à des exercices repris tous les jours, d'autres une fois par semaine, une fois par mois, une fois par an enfin. Les recommandations relatives aux exercices hebdomadaires et mensuels sont particulièrement significatives. Dans les premiers, on conseillait de se servir de la tête de mort pour évoquer des associations convenables; dans le cycle mensuel par contre il fallait un „entraînement” consistant à reproduire dans l'imagination toutes les actions de la préparation à la mort. La deuxième partie analyse les conseils ayant trait au testament, dont la rédaction apparaissait comme un acte essentiel exigé par la préparation à la „mort prochaine”. De l'avis des auteurs ecclésiastiques, un testament bien fait était une des conditions de base d'une bonne mort; aussi cherchait-on à proposer des formules susceptibles d'assurer le salut de l'âme du testateur, non sans profit pour l'Eglise y participant. La troisième partie étudiant en détail l'organisation et le déroulement du processus de mourir, attire l'attention sur la précision et la minutie des démarches conseillées. On prévoit même une fonction spéciale de guide spirituel appelé assistant. Celui-ci devait présenter des qualités spirituelles convenables et être capable d'une certaine brutalité: sa première action devait être l'éloignement de la pièce du mourant des membres de sa famille, afin que celui-ci pût se préparer tranquillement à sa fin. Ensuite, il fallait éloigner des objets pouvant amener de mauvaises associations et les remplacer par ceux qui étaient indispensables à la préparation. Parmi ces derniers objets, les auteurs mentionnent le plus souvent la croix, une image de Notre-Dame, le cierge béni, l'eau bénite, enfin — un peu en marge — le rameau béni et un agneau de cire. Le plus grand danger pour le mourant c'est le démon s'efforçant de profiter du dernier moment pour accaparer l'âme. Pour s'en défendre, on avait à sa disposition tout

un éventail de conseils, dont le plus important, en ce qui concernait la tentation dans la foi, était de ne pas „discuter” avec le diable. La condition essentielle de la bonne mort fut évidemment l'administration des sacrements. La confession de la vie entière, la communion dite viatique et l'extrême-onction assuraient en principe au mourant le passage victorieux du point critique.

Demandant de nombreuses privations, le modèle de préparation à une bonne mort proposait en échange toute une organisation précise, qui — neutralisant la peur naturelle de la mort — conférait à l'individu une importance peu commune. Pratiquement, ce fut donc là une proposition d'une mort digne, affrontée dans le sentiment d'avoir accompli tous les devoirs humains et divins, avec l'assistance de l'entourage, non seulement terrestre.