

Odabrani vidovi smrti i smisao života

Silić, Ivan

Master's thesis / Diplomski rad

2024

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Split, Faculty of Catholic Theology / Sveučilište u Splitu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:202:019356>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-12-25**



Repository / Repozitorij:

[Repository of The Catholic Faculty of Theology
University of Split](#)



UNIVERSITY OF SPLIT



SVEUČILIŠTE U SPLITU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET
FILOZOFSKO-TEOLOŠKI STUDIJ

IVAN SILIĆ

ODABRANI VIDOVI SMRTI
I
SMISAO ŽIVOTA

Diplomski rad

Split, 2024.

SVEUČILIŠTE U SPLITU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET
FILOZOFSKO-TEOLOŠKI STUDIJ

IVAN SILIĆ

ODABRANI VIDOVI SMRTI
I
SMISAO ŽIVOTA

DIPLOMSKI RAD
Iz filozofije
kod doc. dr. sc. Ante Akrapa

Split, 2024.

SADRŽAJ

SAŽETAK	1
UVOD	2
1. TEOLOŠKI ASPEKT SMRTI	4
1.1. <i>Smrt(nost) u Svetome pismu</i>	5
1.2. <i>Zašto umiremo?</i>	8
1.3. <i>Bol(est) i smisao</i>	12
2. PSIHOLOŠKI ASPEKT SMRTI	16
2.1. <i>Tuđa smrt – stadiji umiranja</i>	17
2.2. <i>Smrtnost kod Viktora E. Frankla</i>	20
2.3. <i>U konačnici što može psihoterapija kod umirućih?</i>	25
3. EGZISTENCIJALIZAM I SMRT(NOST)	29
3.1. <i>Smrtnost u misli S. Kierkegaarda</i>	32
3.2. <i>M. Heidegger i smrt</i>	37
ZAKLJUČAK	42
BIBLIOGRAFIJA	44
IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI	48
SUMMARY	49

SAŽETAK

Od svih bića na Zemlji samo je čovjek svjestan da će umrijeti. Čitav ljudski život je usmjeren prema smrti. Ipak, iako mu je ta konstatacija poznata ne zna kada ni na koji način će nastupiti ista. Štoviše, otajstvena mu je ona kao takva. To u njemu rađa pritajenu zabrinutost te nelagodu koju želi odgonetnuti i koje se želi riješiti. U mnogim znanostima smrt je trajna tema, ponajviše s područja humanizma. Autor ovog diplomskog rada osvjetljava fenomen smrti unutar triju različitih vidikâ: teologije, psihologije i filozofije (egzistencijalizma). Iako različiti, ipak govore uvijek o jednoj te istoj smrti. Kroz analizu biblijskog razumijevanja smrti, pritom promišljajući o nužnosti i smislu iste, autor nastoji rekonstruirati dotični fenomen, koji svoj potpuni obris poprima tek i jedino u osobi Isusa Krista. Potom ukazuje kroz koje sve faze prolaze palijativni bolesnici dok im se zagrljaj smrti neminovno približava te kakva je Franklova uloga u osmišljavanju tih trenutaka, kao i njegov pogled na smrt, odnosno život. Rad završava mišlju, oslanjajući se osobito na Heideggerova i Kierkegaardova razmišljanja, o autentičnom životu koji se ostvaruje tek preuzimanjem vlastite smrtnosti i ograničenosti, odnosno odlukom za život po vjeri.

Ključne riječi: smrt, smisao, kršćanstvo i smrt(nost), umiranje, Frankl, Kierkegaard, Heidegger

UVOD

Nepobitna je istina o čovjeku da je smrtnan. Smrtnost je konstitutivna činjenica ljudske naravi, premda čovjek ne zna sa sigurnošću kako i kada će ona nastupiti. O tome vrlo zgodno govori paradoksalna izreka: „Čim se čovjek rodi, već je zreo za smrt; i kad god čovjek umre, uvijek prerano umre.“¹ Kao što je navedena izreka u sebi paradoksalna, ali ipak o nama izražava veliku istinu tako, na neki način, o smrti znamo – i sve i ništa. Je li uopće moguće govoriti o smrti kao takvoj? Vrlo teško jer „smrt sama, međutim, šuti i nema[mo] mogućnosti od nje same saznati što je“². Stoga, kad govorimo o smrti, zapravo, govorimo o našem odnosu prema njoj, govorimo o umiranju. Striktno govoreći smrt i umiranje su isključivi pojmovi jer je umiranje utoliko suprotan pojam smrti stoga što označuje jedan dio života (naime, umire živ čovjek, a ne mrtvac!)³. Ipak, oni su, uz pojmove prolaznosti, bolesti, patnje i sl., međusobno neodvojivi. Govorom o patnji, prolaznosti i umiranju u stvari se referiramo na samu smrt. Vrijedi i obrnuto: kad govorimo o smrti uvijek i nezaobilazno, u većoj ili manjoj mjeri, govorimo o prolaznosti i patnji; zato što ti i slični pojmovi participiraju na istoj.

Smrt i umiranje možemo promatrati kroz čitavu lepezu različitih gledišta i o njima govoriti na različitim područjima: filozofije, religije, medicine, biologije, psihologije, sociologije itd. Pa opet ta područjâ se, u svrhu što vjerodostojnijeg i potpunijeg prikaza rezultata istraživanja, isprepleću i nužno upućuju jedno na drugo jer je čovjek kao takav neodvojiv i jedinstven.

Ovaj diplomski rad, od čitavog niza različitih perspektivâ, temu smrti obrađuje pod panoramom triju vidika: teološkog, psihološkog/psihoterapijskog i filozofskog (egzistencijalizam).

U prvom dijelu istog sažeto prezentiramo kako se pojam smrti/nosti očitovao u Bibliji te kako su suvremenici iste poimali i odnosili se prema smrti. Uočavamo da je postojala svojevrsna evolucija u produbljivanju i rasvjetljivanju ovog fenomena.

¹ Mijo Nikić, Smrt nije definitivni kraj. Psihološko-duhovni pristup, u: Ivan Markešić (ur.) i dr., *Čovjek i smrt. Teološki, filozofski, bioetički i društveni pristup*, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar & Hrvatsko katoličko sveučilište & Udruga Posmrtna pripomoć, Zagreb, 2017., 83.

² Ante Vučković, Smislenost smrti. Egzistencijalističko, židovsko i kršćansko gledište, *Crkva u svijetu*, 33 (1998.) 1, 30.

³ Usp. Domagoj Runje, Smrt i umiranje u ljudskom životu, *Počeci*, 1 (1996.) 1, 19-21.

U drugom poglavlju prikazujemo psihološki aspekt. Naglasak je stavljen na motrenje tuđe smrti te su izloženi uobičajeni stadiji umiranja u palijativnoj medicini, oslanjajući se prvenstveno⁴ na autoricu Elisabeth Kubler-Ross.

Treće poglavlje ovog rada posvećeno je egzistencijalizmu XX. stoljeća te njegovom odnosu spram smrti. Razmatramo o značaju i mjestu koju smrt ima u životu i kulturi suvremenog čovjeka te sintezom kratko podastiremo osnovne specifičnosti i karakter egzistencijalizma. Nakana nam je bila u kratkim crtama prikazati filozofsku misao S. Kierkegaarda i M. Heideggera te razložiti kakvu funkciju i doprinos ima ovaj fenomen u njihovom filozofskom sustavu.

⁴ Uz navedenu psihijatricu koja je pionir u sustavnom/akademsom izlaganju faza i svega onoga što prolaze palijativni bolesnici, oslanjati ćemo se i na autora te psihijatra dr. K. Katinića. Njegovo izlaganje nije samo rezime Kubler-Rosinih saznanja i dostignuća, nego ih uvelike produbljuje i obogaćuje. Za razliku od Kubler-Ross, Katiniću, u smislu predočenog teksta, ne nužno i iskustva, manjkaju izneseni životni primjeri.

1. TEOLOŠKI ASPEKT SMRTI

Temelj, odnosno početak čitave misaone baštine čovječanstva jest u *čuđenju*. U tom raspitivanju o stvarnosti kao takvoj, prisutnom u poznatom pitanju: „zašto radije nešto nego ništa?“, svoje mjesto ima i zagonetna čovjekova narav: on *jest*, ali nema *u sebi* temelj svoga postojanja. Čovjekovo iskustvo vlastite ograničenosti i prolaznosti predstavlja korijen zapitkivanja o smislu stvari oko njega, kao i o svome smislu, odnosno, u krajnjoj liniji, o smrti u njezinom ogoljenom očitovanju. Stoga nastoji naći odgovor na svoja pitanjâ koja izranjaju zbog proživljene egzistencije: njezinih mnogostrukih granicâ i nesavršenostima te činjenice da je označena konkretnim početkom i svršetkom. Želja za tim spoznajama, odnosno nastojanje da se izdigne iznad tih obilježjâ, je također, s druge strane, određena i vođena njegovom težnjom prema beskonačnome. On žudi da bude besmrtn, da se zauvijek ostvaruje u stvarnosti, odnosno da nikad ne izgubi vlastiti bitak, svoj *ja* (element svjesnosti i (slobodne) volje).

Pitanje smrti prožima, bili mi toga svjesni ili ne, svaki aspekt ljudskog života, a tako i teologiju. U kršćanskome nauku koncept smrti, u ovoj ili onoj formi; izravno ili neizravno, predstavlja nepreglednu, neiscrpnu, a katkad i vrlo zamršenu temu. Upravo iz osnovnog razloga što cijelo kršćanstvo *stoji* ili *pada* stvarnošću Isusova uskrsnuća od mrtvih (usp. 1Kor 15,17.32b).

U ovom poglavlju, a još manje u ostatku ovog rada, nećemo primarno razlagati o onostranoj stvarnosti koja nastupa nakon smrti, o tzv. posljednjim stvarima (sudu, raju, čistilištu, paklu te ostalim pojedinim temama rezerviranim, u prvom redu, teološkoj disciplini *eshatologija*). Uži interes naših promišljanja jest fenomen smrtnosti, tj. smrti kao takve.

1.1. Smrt(nost) u Svetome pismu

Svaki čovjek kat-tad iskusi smrt; ona je put „sviju smrtnika“ (1Kr 2,2; usp. 2Sam 14,14, Sir 8,7). Kršćanska Objava, prvotno sadržana u Bibliji, smrti gleda *ravno u oči*. Od nje se ne odvraća, niti bježi u neke varljive snove.⁵ Raščlanjivanjem i viđenjem raznih perspektiva, poimanja ovog fenomena u Bibliji, uočavamo svojevrsnu evoluciju u otkrivanju toga otajstva.

Biblijska objava je, u vezi pitanja smrti, u svojim kulturnim i misaonim krugovima od samog svog početka prolazila proces preobrazbe. Na početku, i kod okolnih narodâ, ne samo Izraela, stoje mitom hranjena uporišta koja se kreću u okviru života i smrti (*biti i umrijeti*), težnja za ispunjenjem u bogatstvu duga života te daljnje postojanje u djeci i unucima. Iako se željelo sebi *produljiti* život, te tako postati dionikom besmrtnosti i budućnosti Izraela u njegovu obećanju, posredstvom potomstva, ipak se nigdje smrt ne poima kao cjelovita u strogom smislu riječi. Potpuno se ništavilo uopće nije moglo zamisliti. Promjene pogleda na stvarnost, koje su imale izvor u negaciji mitskih bogova te u vjeri Jahvine jedincatosti, očitovale su se postupno.⁶

Nemati potomstvo ili umrijeti prerano ne nauživši se zemaljskog života tumačilo se kao djelo smrti, odnosno kao kazna pošto takav ishod nije bio moguće racionalno protumačiti. Smrt, u njezinom općem primitivnom/arhaičnom poimanju, nije označavala posvemašnje poništenje. Naime, neki dio pokojnika, točnije njegova sjena, bi nastavila živjeti u Šeolu. Židovi su zamišljali da se Šeol nalazi u podzemlju te se o umiranju govorilo kao *odlasku dolje* (usp. Ez 31,14; 1Kr 2,9). Iz ovoga je jasno kako je Šeol, u biblijskim tekstovima, često bio sinonim za smrt.⁷ Kao mjesto ništavne egzistencije zamišljeno je na vrlo rudimentaran, neodređen i plošan način: „kao razjapljena rupa, dubok zdenac, mjesto šutnje (Ps 115,17), propasti, tame, zaborava (Ps 88,12; Job 17,3). Tamo se sabiru svi mrtvi i dionici su iste tužne sudbine (Job 3,13-19; Iz 14,9). Njihov je život još samo san (Ps 13,4; Dn 12,2): nema više nade, spoznaje Boga, doživljavanje

⁵ Usp. „smrt“, u: Xavier Leon-Dufour (ur.) i dr., *Rječnik biblijske teologije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1993., 1208-1210.

⁶ Usp. Joseph Ratzinger, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, Verbum, Split, 2016., 82-83.

⁷ Usp. Adalbert Rebić, Vjera u prekogrobni život u Starome zavjetu i u kasnom židovstvu. Starozavjetna (individualna) eshatologija, *Bogoslovska smotra*, 52 (1982.) 3, 351.

njegovih čudesa, hvale da mu se iskazuje (Ps 6,6; 30,10; 88,12; 115,7; Iz 38,18)⁸. Šeol kao „istodobno bitak i ne-bitak, nekakvo još uvijek bivanje, ali koje ipak više nije život“⁹, je *omogućen* obredom ukopa, ritualima pogrebne gozbe, gestama oplakivanja, brigom za grobove. Ipak, već Objava ograničava neke od tih običaja što su kod okolnih narodâ, koji su obilato prakticirali kult mrtvih u punom smislu te riječi, povezani s praznovjerjem; a nadasve zabranjuje se magija, spiritizam i sl. S druge pak strane, neki ritualni obredi, primjerice: ostavljanje hrane za mrtve, imaju svoj korijen i u strahu. Ako bi se mrtvac ukazao, mislilo se, ono *ništa* u njemu (svojevrsni ne-bitak kojeg nosi sa sobom) bi mogao prodrijeti u zonu života. Tako su kultovi mrtvih ujedno bili i zaštitni obredi koje umrle drže u njihovu svijetu.¹⁰

S obzirom na kakvu-takvu egzistenciju, gore netom opisanu, smrt se jednostavno nije mogla prihvatiti kao nešto prirodno.¹¹ Iz ove je pozicije razumljivo da su starozavjetni narodi bolest i smrt tumačili kao duhovne fenomene. Obje predstavljaju, pri čemu bolest u onolikoj mjeri njenog intenziteta, odsutnost, lišenost životnih odnosâ (od kojih je najznačajniji onaj s Bogom). Bolest, dakle, pripada sferi smrti te se ujedno oslikava njezinim terminima. Za Stari zavjet patnja je uglavnom imala negativni element u ljudskom životu jer je razarala cjelovitost osobe, odnosno umanjuje čovjeka. Život u istinskom smislu jest upravo ondje gdje nisu bolest, usamljenost i izdvojenost jer takvi, i njima slični, *elementi* ometaju ispravan odnos s Bogom te stoje nasuprot spasenju. Znak su nedostataka Božjeg blagoslova.¹²

Ovdje dolazimo do kvalitativnog iskoraka gdje su se ljudi pitali (ako čovjek bolešću, već ovdje za života, može biti u odsutnosti zajedništva te tako participirati na smrti, biti u većoj ili manjoj mjeri „mrtav“) ne mora li snaga zajedništva s Bogom biti jača od fizičke smrti? Može li život ostati i onkraj fizičkog propadanja? Tako vjerovanje u vječni život ima svoj temelj u vjeri Jahvine svemoći i suverenosti nad smrću. Stajalište da smrt označava nepremostivu granicu u Jahvinu djelovanju bilo bi u kontradikciji spram

⁸ „Smrt“, u: X. Leon-Dufour, *Rječnik biblijske teologije*, 1208-1209. Usp. J. Ratzinger, *Eshatologija*, 83; A. Rebić, *Vjera u prekogrobni život...*, 351-352.

⁹ J. Ratzinger, *Eshatologija*, 87.

¹⁰ Usp. „smrt“, u: X. Leon-Dufour, *Rječnik biblijske teologije*, 1209-1210; J. Ratzinger, *Eshatologija*, 83.

¹¹ Uostalom, da je prirodno umrijeti zašto bismo se uopće pitali kakvo je značenje smrti, kao nečega, općenito gledajući, od čega nema iznimke (usp. Sir 41,3-4). I kad umre najstariji čovjek na svijetu, čini nam se da je ipak mogao još koji dan poživjeti (usp. Ladislav Nemet, *Kršćanska eshatologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002., 68).

¹² Usp. J. Ratzinger, *Eshatologija*, 88; Ante Mateljan, *Otajstvo supatnje. Sakrament bolesničkog pomazanja*, Crkva u svijetu, Split, 2002., 25-26.

sveobuhvatna zahtjeva vjere u Jahvu. U ovome svjetlu (za razliku od usvajanja i poimanja Šeola koji je bio, na sličan način, prisutan u svijesti svih ondašnjih kulturâ) vjera u uskrsnuće nije bila puko prodiranje tuđih religiozno-kulturoloških elemenata u mentalitet izraelskog naroda. Starozavjetno shvaćanje smrti, dakle, proizlazi iz kombinacije, odnosno utjecaja arhaične misaone baštine s jedne strane i posebnih Jahvinih zahtjeva koji je tražio odstranjivanje kultova mrtvih i u njima pripadajućih idejâ besmrtnosti. Istodobno, pojam Boga u Izraelu, usprkos tomu što se *nečistim* i neprikladnim smatralo sve povezano sa smrću te se tako, na prvi pogled, isključivala vjera u besmrtnost u bilo kojem obliku, priječio je da se ostane pri takvoj ovostranosti kao pri posljednjoj riječi. Stoga je ovo bio vrlo dinamičan povijesni proces, a ne puka statična dogmatska struktura. Ovo je posebno evidentno u starozavjetnoj mudrosnoj literaturi gdje smrt, bolest i patnja izlaze iz uobičajenih okvira, odnosno pojednostavljene poveznice čina i posljedice¹³. Štoviše, u nekim (relativno novijim) tekstovima, posebno u pjesmama o Sluzi Jahvinu kod Deuteroizaije, poprimaju čak i zastupničku dimenziju trpljenja te se tako područje smrti ispunjava novim, pozitivnim sadržajem. Nadalje, starozavjetna martirološka literatura (pr.: usp. Dn 12,2; 2Mak) kao i neki psalmi (usp. Ps 16,9ss; 73), koji su proizašli iz duboka moliteljeva iskustva zajedništva s Bogom, imaju za posljedicu sigurnost da je zajedništvo s Jahvom jače i od tjelesne raspadljivosti. To zajedništvo s Bogom *jest* istinska zbilja, odnosno komunikacija kao istinska stvarnost stvarnija i od smrti.¹⁴ Svi ovi tekstovi ne izlažu nekakvu teoriju o besmrtnosti, nego samo iskustvenu sigurnost koja se temelji na pojmu Boga i pojmu (iskustvena) zajedništva (s Njim).

Novi zavjet se nadovezuje na Stari te postoji jedinstvo zavjetâ. Novost se, u prvom redu, sastoji/nalazi u (soteriološkom) značenju Kristove muke, smrti i uskrsnuća. Kristovoj mucij se pridaje apsolutna otkupiteljska vrijednost. Stoga svako promatranje, iz novozavjetne perspektive, patnje, bolesti te u konačnici smrti mora polaziti od pashalnog otajstva Isusa Krista. U Novom zavjetu se i dalje slavi život, a ne događa se, u znaku križa, proslava smrti. Ovo se najjasnije očituje na zadnjim stranicama Biblije (usp. Otk 20,13ss), gdje smrt, kao zadnji neprijatelj, više neće postojati (usp. Otk 21,4). U svome Sinu, Bog je ušao u domenu smrti, odnosno u prostor u kojem nema komunikacije učinio

¹³ Doduše ova ovisnost nikada nije u potpunosti dokinuta ili smatrana nevažecom (usp. Iv 5,14; 1Kor 11,30 itd.), ali više nije apsolutna. U Novom zavjetu se ne može uvijek opravdati princip po kojemu su osobne patnje prouzročene osobnim grijesima ili grijesima predaka (usp. Iv 9,2-3).

¹⁴ Usp. J. Ratzinger, *Eshatologija*, 88-95.

je mjestom svoje prisutnosti. Time što je Bog ušao u Šeol, smrt, time je i dokinuo. Tako se i u bolesti može očitovati Bog; odnosno patnja može poslužiti kao povlaštena prigoda za spoznaju Boga i ostvarenja spasenja.¹⁵ Ovakav usvojeni pogled, koji ima snagu promjene vlastitog života, je jedino moguć samo „kada [kršćanin] sa sigurnošću zna da će budućnost imati pozitivan ishod“ te se, u tom svjetlu „i sadašnji trenutak lakše živi“¹⁶ U suprotnom, život onakav kakav jest bio bi teško poželjan i podnošljiv. Nastaviti živjeti beskonačno na ovoj Zemlji više bi izgledalo kao neka kazna, a ne kao dar. Ipak, s druge strane, ne želimo umrijeti: nastojimo da smrt bude što je moguće bezbolnija i kasnija, a da iz života *izvučemo* što je moguće više.¹⁷ Tako razmatranje smrti u ovoj njezinoj neobičnoj napetosti i proturječnosti postaje, u svojoj srži, zapravo pitanje o životu. Nietzsche je ovaj iskonski osjećaj izrazio rečenicom: „Svaka žudnja hoće vječnost, hoće duboku, duboku vječnost“¹⁸. Dok Augustin: „U konačnici želimo jedno – *blaženi život*, život koji je jednostavno život, jednostavno *sreća*.“¹⁹

1.2. Zašto umiremo?

Čini se, posebno imajući na umu suvremenog čovjeka i znanost koja oblikuje te podržava njegov mentalitet i pogled na svijet, da je smrt nužna. Smrt, kao posljednja stvar u ljudskom životu, nije samo pridodana životu u smislu pukog kronološkog shvaćanja. Takav bi pogled bio u mnogočemu okrnjen. Naš je bitak strukturiran u procesu čiji svršetak pripada cjelini. Smrt, naime, proizlazi iz samog životnog tkiva i njegovog tijeka. U tom smislu, smrt nipošto ne stoji tek na kraju, nego se provlači čitavom životnom putanjom, a taj hod prema smrti nazivamo *življenjem*.²⁰

Pojam smrti poprima svoj pravi i jasniji smisao tek u odnosu na živa bića ili, općenito govoreći, na određeni zaokruženi oblik *života*. Takva cjelina je u sebi, na neki način i stupanj, autonomna te se ravna prema sebi svojstvenim zakonima. Time jedan

¹⁵ Usp. A. Mateljan, *Otajstvo supatnje*, 30-32; J. Ratzinger, *Eshatologija*, 97-98.

¹⁶ Benedikt XVI., *Spe salvi – U nadi spašeni. Enciklika o kršćanskoj nadi* (30. XI. 2007.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., br. 2.

¹⁷ Usp. *ibid.*, br. 10-11.

¹⁸ J. Ratzinger, *Eshatologija*, 98.

¹⁹ Benedikt XVI., *Spe salvi*, br. 11.

²⁰ Usp. Romano Guardini, *Posljednje stvari. Kršćanski nauk o smrti, čišćenju nakon smrti, uskrснуću, sudu i vječnosti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002., 10.

oblik uvijek ustupa mjesto drugome. I u tom ustupanju mjesta, tj. prijelazu je nešto umrlo. Smrt, s obzirom na cjelovitost bitka, ulazi u svaku poru toga istog bitka. Tako njezino djelovanje, njezin *pečat* možemo primijetiti u mnogim fazama ili dimenzijama ljudskog života. Stoga govorimo, primjerice, o biološkoj, psihičkoj, biografskoj, socijalnoj, religioznoj i dr. smrti. Postoji mnoštvo pokušaja kako *ovladati* smrću: pozitivistički (prirodne znanosti i tehnika), idealistički (često prisutnim u tragičnim likovima književnih djela, gdje isti tobože pobjeđuju smrt tako da u njoj propadnu kao junaci), preko hedonističkog pa sve do raznih religioznih shvaćanja života, odnosno smrti. Ovi odgovori, osim pojedinih religioznih pokušaja, ne izražavaju cijelu zbilju, već samo određene dijelove uzmičući od smrti, bježeći u prividnu trijeznu stvarnost ili zanesenjačko afirmiranje života.²¹

Kršćanstvo zauzima stajalište u kojem smrt za čovjeka nije po sebi niti razumljiva niti bitno nužna. Štoviše, pogledom vjere posljedica je nečega što nikada nije bilo u Božjemu planu i volji te se dalo, da su naši praroditelji bili vjerni Bogu, izbjeći: „Smrt je posljedica grijeha. [...] crkveno Učiteljstvo uči da je smrt ušla u svijet zbog ljudskog grijeha. Iako čovjek posjeduje smrtnu narav, Bog je odredio da ne umre. Smrt je dakle protivna naumu Boga Stvoritelja; ona je ušla u svijet kao posljedica grijeha. Tjelesna smrt, od koje bi čovjek bio pošteđen da nije sagriješio, postala je tako čovjekov posljednji neprijatelj, koji treba biti pobijeđen.“²². Ovaj nauk Crkva prvotno crpi iz Svetog pisma²³. Ako promotrimo samu srž prvog grijeha (usp. Post 3) uočavamo da „čovjek hoće zaniijekati svoju stvorenost jer ne želi prihvatiti mjerilo i granicu koji su u njoj uključeni. Ne želi biti stvorenje, ne želi nikakvo mjerilo, ne želi biti ovisan. Svoju ovisnost o Božjoj stvaralačkoj ljubavi tumači kao otuđenje od sama sebe. A otuđenje od sama sebe je ropstvo kojega se čovjek mora osloboditi. Tako sam čovjek želi postati Bog“²⁴. Sveti Ambrozije u kontekstu ovoga reče: „Smrt nije bila sastavni dio naravi, već je to postala kasnije. Naime, Bog u svome početnom naumu nije predvidio smrt [...] Nakon čovjekova prijestupa, ljudski je život bio pod teretom bijede svakodnevnog truda i nepodnošljiva jecaja.“²⁵

²¹ Usp. *ibid.*, 11-14.

²² *Katekizam Katoličke Crkve* (11. X. 1992.), Hrvatska biskupska konferencija, Zagreb, 1994., br. 1008. Usp. *ibid.*, br. 1018, 1006.

²³ Usp. primjerice: Rim 5,12; 6,23; Post 2,17; 3,3.19; Mudr 1,13; 2,23-24; Sir 25,24.

²⁴ Joseph Ratzinger, *U početku stvori Bog. Promišljanja o stvaranju i grijehu*, Verbum, Split, 2008., 80-81.

²⁵ Benedikt XVI., *Spe salvi*, br. 10.

Tako grijeh, sagledavajući prve stranice Biblije, nije opisan kao apstraktna mogućnost, nego kao konkretna i činjenična stvarnost realizirana preko Adama. Od tog trenutka proizlazi povijest grijeha, koja preplavljuje i pritišće čovječanstvo kao lavinu. Teologija ovaj prvi grijeh naših praroditelja naziva *istočnim grijehom*. Iako za nas predstavlja otajstvo koje ne možemo potpuno shvatiti, on je odredio sve ljude nakon Adama, kao i sve one koji će ikada roditi. Nama se prihvaćanje baštinjenog grijeha čini apsurdnim i teško prihvatljivim jer krivnja prema našem poimanju može biti samo nešto posve osobno. Ali za bolje razumjeti ovu dogmu moramo shvatiti da je čovjek (su)odnosno biće. Svoj život, na neki način, primamo ne samo rođenjem nego i od drugih. Živimo u drugima: čovjek je odnos i *ima* samog sebe samo na način odnosa. Tako, u ovoj perspektivi, biti čovjek znači živjeti *od* nekoga i *za* nekoga. A grijeh upravo niječe i razara taj odnos. Tako grijeh pogađa i sve druge. Naime, prvi čovjek nije bio obični pripadnik ljudske vrste s rednim brojem jedan, nego rodozačetnik: u sebi je nosio cjelinu ljudskog roda. Njegova odluka odredila je sudbinu roda (usp. Rim 5,12). Pogrešnim odlukama imamo negativan utjecaj ne samo na nas same, nego će se isti protegnuti i na druge s kojima živimo. Tako svaki čovjek ulazi u svijet obilježen ovom narušenošću odnosâ. U takvoj atmosferi, grijeh poseže za čovjekom i on ga čini, ako i svi drugi.²⁶

Ovaj nauk pretpostavlja sliku o čovjeku kao nedovršenoj cjelini. Čovjekovo se „bivstovanje ne iscrpljuje u razvoju i dovršenju *naravi*, nego u ispunjenju ljudske *povijesti*, ukoliko susreće bivstvjuće izvan sebe, zauzima stanovište, odvažuje se, djeluje i stvara. U ovome se susretu svaki put određuje vlastiti bitak“²⁷. Drugim riječima, čovjek je sposoban da, vlastitom inicijativom, kao gospodar svojih činâ, samog sebe nadiđe (u suradnji s milošću), ali i da samog sebe, padom na ispitu kušnje, degradira. Taj pad se ujedno i dogodio (usp. Post 3,5-6) zlouporabom slobode te je smrt postala, udaljujući se od Boga i odbacujući plan koji je on odredio za čovjeka, sastavnicom njegova bića. Upravo radi postojanja ljudske slobode, s njom je pružena i mogućnost zla koje uzrokuje patnju, propast, odnosno smrt. Ako bi Bog želio spriječiti takve posljedice, onda bi morao (od)uzeti čovjekovu slobodu. Kad bi snagom svoje svemoći spriječio takvo što, učinio bi istodobno i ljubav, koja pretpostavlja slobodu, nemogućom.²⁸ Ne uplićući se u zamršene

²⁶ Usp. J. Ratzinger, *U početku stvori Bog*, 82-84; *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 401-402, 404; Marijan Vugdelija, *Patnja i bol u svjetlu Biblije i ljudskog iskustva*, Franjevačka visoka bogoslovija – Makarska, Zagreb, 1993., 22-23; R. Guardini, *Posljednje stvari*, 17.

²⁷ R. Guardini, *Posljednje stvari*, 15.

²⁸ Usp. M. Vugdelija, *Patnja i bol...*, 21.

teodicejske rasprave iz ovoga je razumljivo da je i „ograničena i za zlo sposobna sloboda bolja od determinizma i neslobode“²⁹.

Općenito danas prevladava mišljenje³⁰ da ljudi ipak ne bi bili besmrtni i da nisu (sa)griješili. Ovo se naslućuje i kod zapovijedi o razmnožavanju (usp. Post 1,29) po kojoj, upravo radi nje kao takve, neprestano nadolaze nove generacije te je *nužno* da prijašnji naraštaji umru. Čovjek bi smrt doživljavao na sasvim drugačiji način nego nakon prvoga grijeha. Umjesto nesigurnosti i straha, takav svršetak zemaljskog života bio bi, pretpostavlja se, obilježen preobrazbom/promjenom, odnosno iskorakom kojeg ne bi pratio osjećaj nelagode i strepnje. Evidentno je da ovakvo mišljenje proizlazi iz opipljivog naturalističkog svjetonazora koje, u ovom kontekstu, svoju čvrstoću i logičnost temelji i na dubokom te sveprisutnom ljudskom iskustvu. Ipak, ovim stavom ostavlja se dojam udaljavanja od Crkvenog učiteljstva koje je, sažeto i jezgrovito, priloženo u gore navedenom broju/evima *Katekizma*. Prilično se pouzdano može reći da, primjerice, sv. Pavao (usp. Rim 5,12) nije bio zainteresiran za *spekulativno* pitanje fizičke smrti. Ako bismo isključivo, odnosno *obje ručke* prihvatili samo ovakav (naturalistički) svjetonazor, kršćansko učenje, u kojem je smrt posljedica grijeha, bi se učinilo pomalo apsurdnim. Treba uvijek imati na umu da, u ovom konkretnom slučaju, suvremene znanosti *operiraju* izvan empirijskih dokaza. One, naime, govore samo o tome kako svijet funkcionira takav kakav jest. Drugim riječima, nikakvi empirijski podaci ne mogu pokazati da bi čovječanstvo bilo podložno smrti čak i da čovjek nije sagriješio.³¹ Slično kao što možemo tvrditi, oslanjajući se na Objavu, da će svijet biti drugačiji kada Bog dovrši ponovno stvaranje koje je započelo Isusovim uskrsnućem, tako možemo tvrditi da je svijet, prije pada u grijeh, mogao biti drugačiji nego što je sada. Grisez smatra prikladnim da bi Bog pri stvaranju tjelesnih osoba na neki način pružio istima i moć izbjegavanja smrti. Iz perspektive komplementarnosti vjerskih istinâ, besmrtnost je *moralna* biti, budući da je uskrsnuće uključeno u udio božanskoga života kojeg smo zadobili Isusovom otkupiteljskom smrću, također uključena u udio božanskoga života izgubljenog za nas grijehom Adama. Jer, u suprotnom, ako bi ljudska osoba u bilo kojem scenariju bila

²⁹ Ibid., 22.

³⁰ Usp. L. Nemet, *Kršćanska eshatologija*, 70-72; R. Guardini, *Posljednje stvari*, 16-17.

³¹ Usp. Germain Grisez, *The Way of the Lord Jesus. Volume 1: Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1983., 347.

podvrgnuta smrti, na temelju čega bismo trebali pretpostaviti da nas Bog nije stvorio upravo u toj smrtnosti u kojoj se nalazimo i da nas u njoj neće ostaviti?³²

1.3. *Bol(est) i smisao*

Već se do sada moglo jasno naslutiti, što je posebno istaknuto u *Uvodu* rada, da su pojmovi (po)vezani uz bolest, odnosno patnju neodvojivi od pojma smrti/nosti. Teološki gledano, sve do sada rečeno o smrti vrijedi, doduše s malo drugačijim naglascima i koordinatama, i za patnju kao takvu. Imajući na umu ovu međuovisnost te isprepletenost, transparentnija je i Galimbertova izreka: „Mi ne umiremo zato što obolimo, nego mi obolijevamo zato što smo smrtna bića“³³. Odnos bolesti, u psihološko-medicinskom ključu, spram smrti, odnosno životu u njegovim posljednjim trenucima biti će detaljnije analiziran u sljedećem poglavlju.

„O boli se ne uči. Bol se kuša.“³⁴ Patnja/bol, slično kao i smrt, jest u sebi otajstvo. A u otajstvo se *ulazi* samo tako da nam se otkrije. Slično kao što ne možemo *zbiljski*, efikasno objasniti nekome niti ga učiti o okusu pr. lubenice ako je do tada nikada nije konzumirao, tako tek vlastitim iskustvom, *kušanjem* boli, a ne pukim teorijama ili priopćavanjima, uistinu spoznajemo o čemu je riječ. Prije ili kasnije, s većim ili manjim intenzitetom čovjek *kuša* patnju, odnosno osjeti je *na svojoj koži*. Još češće, doduše ne izravno, ali posredno, u njoj sudjeluje kroz patnju bližnjih. Ona „predstavlja veliki izazov za čovjeka i poziva ga da u susretu [s njom] uđe dublje u vlastitu egzistenciju“³⁵. U tom prodiranju u vlastitu nutrinu patnja nas, vrlo snažno, skoro pa egocentrično, usmjerava na nas same te, ujedno, promatranjem svijeta oko nas nezaobilazno se javlja pitanje: *Zašto?* Pojavljuje se u raznim formulacijama i varijacijama te nije samo riječ o uzroku/razlogu, nego je zajedno s tim pitanjem također riječ i o cilju (radi *čega?*) te u konačnici o smislu. Ono nije samo pridodano ljudskoj patnji kao neki usputni privjesak, nego nadasve određuje čovjekov sadržaj. Stoga, jer provocira osobu, odnosno njezinu egzistenciju,

³² Usp. *ibid.*, 348.

³³ Ante Vučković, *Bol i smisao*, *Crkva u svijetu*, 55 (2020.) 3, 393.

³⁴ *Ibid.*, 391.

³⁵ Tanja Radionov, *Smisao života i patnje promatran kroz katoličko-teološku i psihološko-logoterapijsku perspektivu*, *Obnovljeni Život*, 72 (2017.) 4, 518.

traži/zahtjeva i odgovor. A ako ne nađe prihvatljiv, dostatan odgovor, čovjek još dublje trpi.³⁶

Imajući na umu cjelokupnost života vidimo da se patnja, što je opetovano potvrđeno ljudskim iskustvima kroz čitavu povijest čovječanstva, može osmisliti te da ovakve *mračne* strane života čak nazovemo i *spasonosnima*. Sva najveća dostignuća ljudskog duha izrasla i oblikovana su patnjom.³⁷ Ali ne samo naša dostignuća nego, što je još važnije i značajnije, i mi sami: iako svi mi imamo potrebu užitka, reče F. Dolto, nas oblikuje patnja, a ne užitak.³⁸ U mnogim religijama i kulturama čovječanstva pozitivno se afirmira ljudska patnja, što je jezgrovito izrečeno raznovrsnim mudrim izrekama i poslovicama. Brojne te izreke, kad bi ih se *svelo* na zajednički nazivnik, govore o boli kao životnoj školi. Tu školu *nitko* ne želi pohađati i vrlo je tegobna, ali je svakome drago što ju je prošao. Drago mu je ne samo što se oslobodio od boli kao takve, nego što je iz nje izašao s jačim, zrelijim pa možda i novim, kako duševnim tako i tjelesnim, sposobnostima. Stoga, oblikovani patnjom, iako nam se, na prvi pogled, može učiniti apsurdnom i nespojivom s ljudskim dostojanstvom, ona usavršuje čovjeka na razne načine: „produbljuje, pooštruje, mijenja naš odnos sa svijetom“³⁹, ali također učvršćuje u intimnosti naš odnos s Bogom, koji, doduše, u ovakvim okolnostima prije sliči porođajnim bolima protkanim mnogim nejasnoćama i trvenjima⁴⁰.

Ona, u tom procesu revizije, oblikovanja i mijenjana naših *postavki*, sadržava brojne karakteristike, odnosno, upotrijebivši personifikaciju, poprima raznovrsne osobnosti. Ujedno je i vrlo domišljata u svojim pedagoškim metodama. Primjerice:

- Vrlo je osobna, jedincata i individualna. Katkad toliko da „između onoga tko je pogođen [boli/patnjom] i drugih podiže zid šutnje. Oduzima nam riječ. [...] onima

³⁶ Usp. Ivan Pavao II., *Salvifici doloris – Spasonosno trpljenje. Apostolsko pismo o kršćanskom smislu ljudskog trpljenja* (11. II. 1984.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, ³2003., br. 9.

³⁷ „Istinska ljepota mora crpiti svoje razloge, poticaje i materijalno iz boli. Istinska umjetnost, po Albertu Camusu, mora se radati na čudesnom grebenu između boli i ljepote“. (M. Veselica, citirano prema: M. Vugdelija, *Patnja i bol...*, 67).

³⁸ Usp. M. Vugdelija, *Patnja i bol...*, 9-10.

³⁹ A. Vučković, *Bol i smisao*, 391.

⁴⁰ Raguz ovo svojevršno *hrvanje* s Bogom, odnosno „življenje smrti [patnje/boli]“, opisuje kao „jobovsku agonijsku egzistenciju: uči u borbu s nepojmljivim Bogom koji nas otimlje i oduzima, od kojega ne možemo pobjeći, čije razotkriveno lice tražimo i žudimo.“ (Ivica Raguz, *O teologiji smrti, Communio*, 38 (2012.) 114, 66).

koji okružuju pogođenoga oduzima svaku sposobnost utjehe. [...] Bol izbacuje pojedinca iz svijeta i odnosa“⁴¹.

- Razdvaja; „tjera u samoću, nijemost ili krik“ te su isti često „zadnji načini kako se bol izriče“. O njoj se ima snage (pro)govoriti tek kad „prođe ili joj se oštrina i intenzitet smanje. [...] Zbog toga imamo puno više svjedočanstava o preboljenoj boli negoli govora o boli iz nje same“⁴².
- Usprkos tome što razdvaja, ona i povezuje. „Riječi koje dolaze od nekoga u koga bolesnik ima povjerenja imaju iznimno veliku snagu.“⁴³ Često se povezivanje zbiva, efikasnije i dublje od pukih riječi, na razini jednostavne prisutnosti i neartikulirane empatije.
- Nadalje, „dovodi nas do naših granica. Otvara obzor mogućeg konca, najavljuje smrt i u svjetlu krhkosti pokazuje dragocjenost stvari i odnosa koji do tada nisu mogli biti viđeni u takvom svjetlu“. U sebi *nosi* potenciju da kroz prizmu njenog djelovanja, odnosno odgoja naučimo „razliku između važnoga i nevažnoga“; kao i da „steknemo hrabrost izbora između bitnog i nebitnog“⁴⁴.
- Ukoliko je potrebno (a pretežito jest), patnja ističe i nosi sa sobom odgojnu vrijednost u smislu obraćenja. Ovo je razvidno već u *prvim koracima* izabranog naroda gdje su patnje istog poziv Božjeg milosrđa, kojima On, preko pokajanja i obraćenja, ozdravlja/iscjeljuje, odnosno spašava svoj narod. Tako trpljenje služi ponovnoj *uspostavi dobra* u čovjeku (također i u njegovim odnosima), nadvisujući zlo koje se pod različitim oblicima krije u njemu.⁴⁵ „Živjeti vlastitu smrt [patnju/bol] znači prihvatiti radikalni prekid, živjeti posvemašnje napuštanje prošloga života koji smo živjeli za sebe, bez Boga, u grijehu: 'I za sve umrije da oni koji žive ne žive više sebi, nego onomu koji za njih umrije i uskrsnu' (2Kor 5,15). [...] Smrt [patnja/bol] izriče obraćenje, napuštanje dosadašnjega života bez drugoga, bez Boga“⁴⁶.
- Kao što smo već natuknuli, povlašteno je mjesto susreta s Bogom. Jedan od najpoznatijih predstavnika pronalaska Boga u patnji jest Job. Njegov primjer kao

⁴¹ A. Vučković, Bol i smisao, 391.

⁴² Ibid., 391-392.

⁴³ Ibid., 392.

⁴⁴ Ibid., 393.

⁴⁵ Usp. Ivan Pavao II., *Salvifici doloris*, br. 12.

⁴⁶ I. Raguž, O teologiji smrti, 65.

i mnogih drugih patnika jest u načinu življenja problema patnje kao traženja Boga. Tako odnos s patnjom i u patnji postaje poticaj da se traži Boga Spasitelja, da se s njime intenzivnije susretnemo. Nije riječ o nekoj intelektualnoj igri, nego o autentičnom religioznom iskustvu. U ovom procesu često *padaju u vodu* naše sistematske teologije i ljudske kategorije Boga. U ovim iskustvima, svojevrsnim duboko intimnim, više-manje jasnim, spoznajama Boga mi više ne oblikujemo Njega, nego On oblikuje nas. Susrećući se s našom nedostatnošću i nenužnošću, patnja nas neprestano suočava s Apsolutnim: *svjetlost* se otkriva na paradoksalan način, tj. preko *tame*.⁴⁷

Unatoč mnogim beneficijama koja proizlaze iz iskustva proživljene patnje, ona i dalje, kako smo već napomenuli, ostaje u sebi otajstvo. Svi filozofsko-teološki pokušaji da se prevlada te riješi problem patnje i boli ostaju manjkavi. Ostaje velika tajna koju nije moguće u potpunosti racionalno rasvijetliti, obuhvatiti i (pro)tumačiti. Stoga bismo trebali biti oprezni u dogmatiziranju, odnosno apsolutiziranju njezinih pozitivnih i blagotvornih efekata. Uostalom, da bi se do njih i došlo, pridobilo te usvojilo treba *znati* trpjeti. To ne može nitko ako ne zna *čemu* trpi. Jer „bol sama ne daje odgovora na naša pitanja o njezinu smislu. Ako ima ikakva smisla u boli, on se ne nalazi u njoj. Smisao boli može doći samo izvana“⁴⁸. Kršćanski odgovor na nju (te u konačnici smrti) dohvaćamo Objavom: „Krist nas uvodi u misterij i otkriva nam razložnost trpljenja u onoj mjeri u kojoj možemo shvaćati uzvišenost Božje ljubavi. [...] Ljubav je najpuniji izvor odgovora na pitanje o smislu patnje. Taj odgovor Bog daje čovjeku križem Isusa Krista“⁴⁹. Tako nas Bog, po svome Sinu, ne ostavlja usamljenima i prepuštenima samima sebi. Nije nas zaboravio, nego je pun sućuti te zajedno trpi s nama i u nama. Ovakvim stavom prema životnim nevoljama i poteškoćama zapravo živimo ljubav, jer u njoj „se odričemo naše želje za moću, za samoodređenjem, dajemo dugomu prostora u našem životu, dopuštamo se voditi i određivati Božjom ljubavlju“⁵⁰. Tako „sudjelujemo u otkupljenju, postajemo sudionik otkupiteljske Kristove patnje, postajemo suotkupitelji i poniremo u mistične duhovne dubine kršćanskog smisla patnje“⁵¹.

⁴⁷ Usp. M. Vugdelija, *Patnja i bol...*, 60-61, 63.

⁴⁸ A. Vučković, *Bol i smisao*, 392.

⁴⁹ Ivan Pavao II., *Salvifici doloris*, br. 13.

⁵⁰ I. Raguž, *O teologiji smrti*, 66.

⁵¹ T. Radionov, *Smisao života i patnje...*, 520.

2. PSIHOLOŠKI ASPEKT SMRTI

Nadovezujući se na prethodno podpoglavlje možemo ustvrditi kako je uvriježeno mišljenje da mi kroz svoju (tešku) bolest prolazimo sâmi; da se drugom ne može prenijeti doživljaj teške bolesti, jer je ona za dotičnog pojedinca do kraja jedinstvena i nedjeljiva.⁵² U supstancijalnom smislu ovakvo mišljenje je potpuno istinito. Međutim, nedvojbeno je iz čovjekova ljudskog iskustva, kako smo gore kratko istaknuli u jednoj točki njenih pedagoških metodâ i osobnosti, da se ipak može nešto prenijeti od tuđe patnje. To se iskustvo može podijeliti te u nekoj mjeri, kroz svjedočanstvo, i doživjeti/iskusiti.

Današnji postmoderni čovjek pa tako i suvremena medicina ne vole i teško prihvaćaju poraze. Ako imamo na umu da su neizlječive bolesti i smrt neuspjeh, jasno je da današnja medicina *tješnje*, odnosno iskreno praćenje i suosjećanje bolesnika u njegovim zadnjim fazama života doživljava kao nemoć, kao poraz. Iako si nerijetko prisvajamo ulogu mesijanstva, ipak smo zapetljani u mali paradoks: što sve više trudimo i uspijevamo pobijediti različite zahtjeve koje prije nismo uspjeli nadvladati, proporcionalno se, s druge strane, pojavljuju sve više neizlječivih bolesti koje do tada nismo ni znali da postoje. Ali u tom prividnom mesijanstvu, susrećući se s uvijek novim porazima trebamo za smrt opravdanje, ispriku zašto je nastupila *prerano*.⁵³ Da, prerano jer ona uvijek dolazi – prerano; kao da sama smrt nije upisana u ljudsku narav: „dovoljno je reći samo 'čovjek' i već je jasno kako je riječ o smrtniku“⁵⁴.

Medicina neće izgubiti ništa od svoga poslanja ako i smrt *pusti* u svoje zajedništvo, jer njezinom negacijom negira se i sâm život. Naime, ako proces umiranja nije *ljudski* dovršen, ako ga se uporno negira, onda i sâm život ostaje, na neki način, nedovršen jer nedovršavanje ostavlja prazninu najbližima. Ukoliko se smrt prihvati kao sastavni dio života onda ona donosi mir onima koji umiru, kao i onima koji ostaju...⁵⁵

⁵² Usp. Križo Katinić, *Sve su minute bitne. Antropološko-psihoterapijski pristup smrti*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2020., 9.

⁵³ Usp. *ibid.*, 11.

⁵⁴ Ante Vučković, Čovjek i smrt, u: Ivan Markešić (ur.) i dr., *Čovjek i smrt. Teološki, filozofski, bioetički i društveni pristup*, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar & Hrvatsko katoličko sveučilište & Udruga Posmrtna pripomoć, Zagreb, 2017., 67.

⁵⁵ Usp. K. Katinić, *Sve su minute bitne*, 13.

2.1. Tuđa smrt – stadiji umiranja

Nitko⁵⁶ nema iskustvo vlastite smrti. Iskustvo u smislu *kušanja*, isprobavanja je samo ono koje je doživljeno i osmišljeno. U ovom smislu ne samo da nije moguće govoriti o vlastitoj smrti, nego također vrlo teško je govoriti i o tuđoj smrti. Zato smo i istaknuli da je iskustvo smrti nespoznatljivo, neprenosivo i jedinstveno.

Nerijetko pacijenti imaju nerealna i iracionalna očekivanja od medicine te kad nastupi neuspjeh traži se „krivac“. Često se taj krivac (pro)nalazi upravo u pogreškama i propustima medicinskog osoblja. Ovo je primarno zbog izraženog pozitivističkog mentaliteta koje stavlja na pijedestal znanje i vjeru u napredak sve progresivnije tehnike. Sve veća prisutnost pomoći tehnike katkad sužava (i to je velika te trajna napast primjene iste) prostor susreta između pacijenta i liječnika. Često taj odnos sklizne u ne-odnos, obojan birokratskom krutošću i hladnoćom. Bolesna osoba u takvom stanju se osjeća sve više usamljenom i napuštenom, što dovodi u pitanje opći smisao medicine kao takve.⁵⁷ Taj osjećaj usamljenosti, uz trpljenje i osjećaj straha, može obezvrijediti sve i svakoga. Posebno u tim trenucima, *graničnim situacijama* (K. Jaspers), čovjek izraženo propituje vrijednosti života i smislenosti svijeta koji ga okružuje. U čovjeku je duboko utisnuta potreba da se *uhvati i drži nečega čvrstog* te upravo takvi trenuci snažno propituju postavke našeg života, smislenosti svega (iz)građenog iza nas. Ako je još k tomu odnos okoline hladan, skučen i bez razumijevanja sve to samo nadražuje gore navedene negativne stavove u kojima se cijeli život doima promašenim.

Put susretanja sa smrću, od faze spoznaje neizlječive bolesti (dijagnoza), preko borbe s istom (terapija) do napredovanja bolesti i umiranja, opisala je psihijatrica Elisabeth Kubler-Ross u pet stadijâ, redom: nepriznavanje (negacija), gnjev, cjenkanje, depresija, prihvaćanje.⁵⁸ Mada je ovo model, a model (kao i svaki drugi) jest samo

⁵⁶ Ne ulazimo u fenomen koji je poznat među akademskom zajednicom kao NDE (*Near Death Experience* – iskustvo tik do smrti). Uvijek bi netko mogao prigovoriti: „Pa oni su očigledno ipak – živi!“ Sami naziv govori da su se oni do krajnje točke, u nekom trenutku, približili vlastitoj smrti. Iz ovoga je evidentno, što je pažljivije oko pretpostavljam već i uočilo (posebice ako se još sjeća *Uvoda*), da je nespretno odabran (iako namjerno) naslov ovoga drugog Poglavlja. Navedeni fenomen izlazi iz okvira ovoga rada, kao i epistemološki diskursi pojmova usko povezanih sa smrću (pr. svijesti). Različiti epistemološki stavovi spram istih bi imali za posljedicu moguće redefiniranje i pojma smrti kao takve. Usvajamo stav u kojem smrt nije iskustvena stvarnost te da istu uopće ne možemo svrstati u domenu psihologije. Govorimo o onome što prethodi smrti, odnosno o procesima koji se odvijaju u teškim bolestima, neposredno prije njenog nastupanja.

⁵⁷ Usp. K. Katinić, *Sve su minute bitne*, 36-37.

⁵⁸ Usp. *ibid.*, 38-39.

pojednostavljivanje i reduciranje pripadajućeg fenomena ili procesa kojeg se opisuje, on dosta vjerno omogućuje zahvaćanje u proces umiranja sa svrhom humanijeg razumijevanja i postupanja na putu prema smrti i olakšavanju umiranja.

U prvom stadiju pacijent doživljava tešku osamljenost i značajno se priklanja obrambenom mehanizmu *negiranja*, odnosno nijekanja objektivne stvarnosti.⁵⁹ Zašto negiranje? Negacija nije samo izazvana time što je smrt jasno „kuca na vrata“, nego je ona ubrzana i podržana svijetom u kojem živimo: svako ispadanje iz *radnog takta* kojim se prekidaju započeti procesi i nedovršeni poslovi su doživljeni kao izraziti osobni neuspjesi. Uz to uvjerenja smo da medicina sve može. Ponovno uključivanje u *radni takt* i sa svime onome što nečiji život sadrži izgleda teško ostvariv. Teška bolest nikada nije unaprijed ukalkulirana te je prema tome negacija logički slijed. Negaciju treba shvatiti kao nešto prirodno i prirođeno kojom se služimo da se pribavimo i dobijemo na vremenu kako bismo iznašli efikasnije metode za obranu našeg postojanja (u najširem smislu te riječi).⁶⁰

Drugi stadij karakterizira (ponajviše) gnjev/ljutnja te nastupa kada se prvi stadij negiranja ne može više održati. „Svoju ljutnju i bijes pacijent često usmjeruje pa i projicira na druge, najčešće na članove vlastite obitelji, na liječnike i medicinsko osoblje pa i na samoga Boga. Sve to pacijent čini da ne bude zaboravljen“⁶¹. Isto tako taj gnjev možemo osjećati i prema nama samima što smo rasipali i nismo ozbiljno *uzimali k srcu* jasne *znakove na putu* što se tiče našeg zdravlja, vremena i života. Nerijetko osoba, u ovom stadiju, pokušava odgovoriti, često pretjeranim subjektivizmom i obmanama, na pitanje „zašto baš ja?“ čime se suočava s prihvaćanjem i razjašnjavanjem novonastale situacije. U tom procesu ne bismo trebali naivno potiskivati osjećaje jer oni samo proizlaze iz težine situacije u kojoj se bolesna osoba našla te često imaju *pročišćujući* značaj. U svakom slučaju, bolesti je potrebno vrijeme za proces prihvaćanja, nakon kojega se negativne emocionalne reakcije primire i integriraju.⁶²

Cjenkanjem, svojevrsnom kupnjom vremena i samozavaravanjem, tražimo prihvatljivi izlaz. Osoba se počinje privikavati i prihvaćati svoje realno stanje. Nije više toliko fiksirana na vlastitu nesreću kao prije; postepeno ju počinju zanimati i drugi

⁵⁹ Usp. M. Nikić, *Smrt nije definitivni kraj*, 84.

⁶⁰ Usp. K. Katinić, *Sve su minute bitne*, 40-42.

⁶¹ M. Nikić, *Smrt nije definitivni kraj*, 85.

⁶² Usp. K. Katinić, *Sve su minute bitne*, 43-46.

sadržaji te pogled nije više ukočen i uskogrudan kao prije. Iscrpljuju se u velikoj mjeri negativne misli koje (za)okupiraju svijest osobe. Te negativne misli nisu potpuno nestale te se ponovno mogu aktivirati u nekoj mjeri nekim *prikladnim okidačem*. Prisjećanjem, razmatranjem te uspoređivanjem pozitivnijih informacijâ počinje se promišljati najoptimalnija varijanta. Ovo je faza u kojoj se izmjenjuju različiti, te često poprilično suprotni, osjećaji. Zbog same ranjivosti poželjno je, ako ne i potrebno, razborito integrirati (nježno, *sa strane*) stručnjake, kao i bolesniku bliske osobe. U trenucima očajanja, vrlo značajna i važna može biti sama prisutnost najmilijih; na način da, postepeno ostvarujući što spontaniju komunikaciju, prate efikasnije stanje preosjetljivosti osobe i rastu u razumijevanju iste. U ovom stanju izražene osjetljivosti osoba redefinira emocionalne odnose u kojima postavlja pitanje vlastitog mjesta kod drugih, poštovanja i bliskosti. U pozadini je potreba za ljubavlju, prihvaćanjem i razumijevanjem. Stanje *cjenkanja* nerijetko vodi ili u motiviraniju borbu za život ili u predaju: prepuštanje te propadanje u depresiju.⁶³

Depresivna faza u sebi uključuje, kraću ili dužu, kapitulaciju „kad se pojavljuju uvijek novi simptomi, a on [pacijent] biva sve slabiji i jadniji – tada se on ne može na svoje stanje osvrnati jednostavnim smiješkom. Ukočenost, stoicizam, srdžba i bijes prepuštaju mjesto osjećaju strahovitog gubitka“⁶⁴. Dokinuto je *planiranje* te se uvelike pitamo tko bi preuzeo i dovršio naše poslove, ili još češće, primjerice skrbio o djeci i sl. Sve se više brinemo i mislimo na druge, na one koji ostaju iza nas. Možemo govoriti da je i bolest sama po sebi depresivna, a još više smrt kroz koju prolaze pacijenti o kojima uopćeno govorimo. Depresija predstavlja svojevrсно pomanjkanje odgovora, „svjesnost vlastite poražavajuće objektivne stvarnosti“⁶⁵. Depresija nije uvijek jasno izvana vidljiva te je osobe nerado pokazuju drugima i pokušavaju je prekriti. Kod *teške* depresije nije moguće pretvaranje i prikrivanje jer tada nismo u stanju kontrolirati svoje ponašanje. Ova faza je potrebna i korisna da bi pacijent mogao jednog dana umrijeti smireno i u svojoj nutrini biti spreman na smrt. Ona ujedno omogućuje, ako se prebrodi, da bolesnici dopru do posljednje faze prihvaćanja.⁶⁶

⁶³ Usp. *ibid.*, 47-50.

⁶⁴ Elisabeth Kubler-Ross, *Razgovori s umirućima*, Provincija franjevac trećoredaca, Zagreb, 42007., 88.

⁶⁵ K. Katinić, *Sve su minute bitne*, 53.

⁶⁶ Usp. E. Kubler-Ross, *Razgovori s umirućima*, 91.

U posljednjom stadiju osoba svoju *sudbinu* prima bez gnjeva i dotučenosti. O ovoj fazi se može s najmanjom pouzdanošću govoriti. Ne bismo je smjeli shvatiti kao sretno stanje jer pacijenta ne prate gotovo nikakvi osjećaji: bolovi kao da su prošli te i sama borba izostaje.⁶⁷ Ne sudjeluje u razmjeni informacijâ te želi da ga se ostavi na miru. Sve je već (iz)rečeno. Nastupa vrijeme šutnje te sama nijema prisutnost postaje dovoljna. Ne dožive svi ovu fazu laganog i smirenog rastanka. Je su li onda, u tom slučaju, pošteđeni ili prikraćeni? Nije jednostavno odgovoriti na ovo pitanje. Odgovor je uglavnom ovisan, s jedne strane, o samom psiho-fizičkom stanju pacijenta (ili čak njegovih najbližih), ali ujedno i o (ne)vjеровanju te poimanju *zagrobnog* života.

2.2. Smrtnost kod Viktora E. Frankla

Kao što je život neodvojiv od smrti (i obrnuto), tako je i u misli V. Frankla smisao života jedino razumljiv i spoznatljiv kroz prizmu smrti. „Često nam se govori kako smrt stavlja u pitanje sav život; da je sve na posljétku besmisleno kad sve na kraju mora uništiti smrt. No može li smrt zaista poništiti smisao života?“⁶⁸ Ovaj stav kao i slična pitanjâ ljudi sebi, kroz život, nerijetko postavljaju. Posebno su ona izražena kroz mnoge poteškoće na koje čovjek nailazi, promašaje, dileme i sl. Ne samo da život „ima svoj smisao nego ga i zadržava – pod svim uvjetima i u svim okolnostima [...] i da će ga sačuvati do svoga posljednjeg časa – do našega zadnjeg daha“⁶⁹. Još više: čovjekova smrtnost kao takva, prolaznost, odnosno njegova konačnost jest jedan od konstitutivnih preduvjeta za njegov smisao. „Smisao ljudskog postojanja temelji se na njegovu nepovratnom karakteru. Životnu odgovornost čovjeka možemo stoga shvatiti samo ako je razumijevamo kao odgovornost s obzirom na prolaznost i neponovljivost“⁷⁰. Svatko od nas odgovara za svoj život u svakoj pojedinačnoj situaciji. A odgovornost raste upravo s tom konkretnošću, tj. s jedinstvenošću osobe i neponovljivošću situacije. U tom smislu, striktno govoreći,

⁶⁷ Usp. *ibid.*, 111-112.

⁶⁸ Viktor E. Frankl, *Liječnik i duša. Temelji logoterapije i egzistencijske analize. Deset teza o osobi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 32021., 86.

⁶⁹ Viktor E. Frankl, Predgovor hrvatskom izdanju (1977.), u: Viktor E. Frankl, *Život uvijek ima smisla. Uvod u logoterapiju*, Provincija franjevacâ trećoredaca, Zagreb, 72007., 5-6.

⁷⁰ V. Frankl, *Liječnik i duša*, 86.

„Smrt određuje smisao vremena [...] Bez nje se ne bi ništa moglo konačno propustiti, sve bi bilo ponovljivo, ništa ne bi imalo svoj čas, svaki bi moment za nas postao istoznačan, [...] svako bi se djelo moglo propustiti za kasnije.“ (Ivan Koprèk, Smrt – krajnje osobno iskustvo nade, u: Valentin Pozaić (ur.), *Pred licem smrti*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1990., 71).

nismo mi ti koji pitamo za smisao života niti mi nešto očekujemo od njega. Upravo suprotno: važno je što od nas očekuje život; mi smo (u)pitani u svakoj situaciji i odgovaramo, ne toliko mozganjem ili nekakvim teorijama, nego upravo svojim ponašanjem i djelovanjem.⁷¹

Prema Franklu čovjek je dužan najbolje iskoristiti vrijeme koje sudbina stavlja pred njim, odnosno na neki način *prisiljen* je (htio to ili ne) odgovoriti na ovakav ili onakav način na svaku (neponovljivu) situaciju u koje ga ista uvijek iznova (po)stavlja. „On pokušava bilo stvaranjem, bilo doživljavanjem ili trpljenjem *izbiti* iz svog života što je moguće više vrednota, stvaralačkih, doživljajnih ili stajališnih“⁷². Upravo zbog toga nije bitna dužina samog života, nego sadržajno bogatstvo istog. Tako, veli Frankl, čovjek ni u samom razmnožavanju potomstva ne može naći smisao, svoje *ovjekovječenje* ako već sada, ovaj prolazni život nema smisao. Pitanje se postavlja: Što ostaje *na kraju* ako će jednom, osim nas kao pojedinaca, „sigurno morati izumrijeti i cijelo čovječanstvo“⁷³? Prije nego se osvrnemo na „što ostaje *na kraju*?“ referirat ćemo se, što je usko povezano sa smrtnošću i prolaznošću kao takvom, na Franklov pogled smisla svijeta u cijelosti ili sudbine koja nas nadilazi (što on naziva *nad-smisao*). To je naime graničan pojam, koji je u sebi ujedno svojevrsni oksimoron. Smisao cjeline, s jedne strane, nije shvatljiv, a s druge je i više nego shvatljiv; istodobno predstavlja nužnost kao i nemogućnost mišljenja.⁷⁴ Znati ili ne znati odgovor na to pitanje ništa *u jednadžbi* (postavkama sustava), da se tako izrazimo, ne mijenja.⁷⁵ Odgovor je naime rezerviran vjeri. Ako netko

⁷¹ Usp. V. Frankl, *Život uvijek ima smisla*, 86. Ako se samo malo prodre dublje u misao i djelo V. Frankla, relativno brzo i jednostavno će se uvidjeti da njegova genijalnost ne *leži* u sadržaju (novosti, revolucionarnosti) prezentiranog. Nerijetko će se neodoljivo primijetiti sličnosti i utjecaj primjerice stoicizma (posebno u pogledu slobode i djelomično sudbine) pa sve do egzistencijalne filozofije XIX. i XX. stoljeća (Jaspersa, Heideggera, Kierkegaarda itd.). Uz to kršćanska antropologija koja doduše nije bila filozofski pretjerano sustavna i razgrađena (sve do XX. stoljeća te se pritom (od tada) dobrim dijelom, kao i sam V. Frankl, oslanjala na tadašnje suvremene filozofe, primjerice Maxa Schelera), ali se od samih svojih početaka jasno opredijelila u promatranju čovjeka kao osobe sa svom njegovom jedinstvenošću i neponovljivošću. Franklova genijalnost se sastoji upravo u prezentaciji kao takvoj svih tih, i drugih, misaonih strujanja kroz ljudsku povijest. Impresionira njegova sposobnost integracije i znanstvenosti (*prizemljenosti*) izlaganja sadržaja. S druge strane privlači i *sveobuhvatnost* njegova sustava te se, u tom pogledu, s pravom logoterapiji može pridodati naslov „visinska“ (*Liječnik i duša*, 28) psihologija.

⁷² V. Frankl, *Liječnik i duša*, 87.

⁷³ *Ibid.*, 88.

⁷⁴ Usp. *ibid.*, 57.

⁷⁵ Slično su i stoici razmišljali: „... ako se, pak, sve odvija „slučajno“, pazi da i sam ne djeluješ slučajno“ (Marko Aurelije, *Samomu sebi*, CID-Nova, Zagreb, 2001., IX, 28). Za stoike nije toliko bitno je li svijetom vlada Providnost/red ili pak kaos (slijepa i nasumična raspršenost...). Prema njima i u jednom i drugom slučaju rezultat je isti. Ako prihvatimo racionalnost svemira, razum je norma po kojem se ravnamo i tu nema nikakvog problema. Ako prihvatimo teoriju kaosa isto će razum biti norma čovjekova djelovanja i življenja. Jer je veličina ljudskosti u tome da on, svojim moralnim postupcima, unese red i smisao u taj

sebi dadne, po vjeri i u vjeri, taj odgovor to su uvelike olakšavajuće okolnosti jer se može tada oslanjati na Providnost i tumačiti svoje životne situacije kroz prizmu iste.

Ne samo da Frankl analogijom majmuna i bolnih injekcijâ⁷⁶ otvara mogućnost postojanja⁷⁷ nekog (nedostupnog i nepoznatljivog) svijeta koji nadvisuje ljudski, nego smatram da to nužno mora uzeti u obzir ako želimo njegov sustav u cjelini shvatiti ozbiljno⁷⁸. Zašto? Ovdje dolazimo do još jednog značajnog koncepta logoterapije u pogledu smrtnosti: koncept doživljavanja i poimanja vremena; posebno, s obzirom na sve gore rečeno, prošlosti.

Egzistencijalistička filozofija stavlja naglasak na sadašnjost. Promišljajući nad vremenom zaključujemo da jedino što stvarno postoji jest upravo ona, sadašnjost; naime prošlost više ne postoji, a budućnost je jedno veliko ništa. Ovo je, ako se i onoliko mjeri uzme doslovno, svojevrsna novost u poimanju vremena, a koju (doduše ne u potpunosti) preuzima i sâm Frankl. Neke filozofske tradicije⁷⁹ kao i neki osuđeni smjerovi unutar kršćanstva, iako na prvu ruku poprilično slični, osjetno proturječe ovom konceptu. Ponajprije zbog latentnog usvajanja (u većoj ili manjoj mjeri) determinizma. Ovo nije samo teoretska razlika jer ona, ovisno o značaju, funkciji koju ima u odgovarajućem filozofskom sustavu, ima i praktične implikacije. One se najjasnije očituju izvjesnom ravnodušnošću, neosjetljivošću i pasivnom odnosu prema životu. Tako s jedne strane

kaos. Za stoike jedino dobro jest moralno dobro. Ponajprije zato što ima svoj korijen u čovjeku: ovisi isključivo o nama; zatim što se navedeno želi uskladiti sa zakonom Uma...

⁷⁶ Usp. Viktor E. Frankl, *Bog podsvijesti. Psihoterapija i religija*, Provincijalat franjevacâ trećoredaca, Zagreb, 41996., 57.

⁷⁷ Oslanjajući se na njegova djela, u mnogočemu je zanimljiv Frankl kao osoba. Nedvojbeno da je on bio duboko duhovan čovjek, ali, čini se, nije bio religiozan. Smatrao je da čovječanstvo s nepreglednim mnoštvom svojih konfesija, svojevrsnom evolucijom, ne stremi (čak) ni k jednoj univerzalnoj religiji, nego, štoviše, duboko personalnoj religioznosti (usp. *Bog podsvijesti*, 60, 87-88). Međutim, religije, iako ili usprkos tome što imaju svoje okvire, simbole, pravila itd., su ujedno i neodvojivo (zbog osobâ, pojedinaca koji sačinjavaju pojedinu od njih) *osobne* te uvijek, na individualnoj razini, odražavaju vlastiti, intimni govor u obraćanju Transcendentnome. Zašto uopće postoji religijski pluralizam? Njegov pogled u budućnost, što se ovoga tiče, bi bio realno moguć kad ne bi bilo jednoga – zla. Zla koje je u čovjeku i svijetu jednako stvarno te oduvijek prisutno, a ujedno intenzivno u svojoj snazi i sveobuhvatnosti kao i dobro. Netko bi mogao prigovoriti da bi svatko sâm sebi dao odgovor na postojanje zla slično kao što bi ostvario (pra)vlastiti osobni govor s Bogom. Da, ali Frankl uporno naglašava, u ovom kontekstu, „jedinog“ Boga. Kako onda da ostavimo mogućnost onoliko uzroka (iskonskoga) zla koliko ima i ljudi? Svatko bi dakle imao svoje tumačenje zla s jedne strane, a s druge svi bi mi istovremeno, na svoj (pra)vlastiti osobni način, stremili k „jedinom“ Bogu. Ovo ne znači nužno da je jedan te isti bog uzrok zla, niti išta govori o postojanju dualizma kao takvog (u smislu jednog dobrog boga i jednog zlog koji oboje supostoje od vječnosti – ta jedan jedini je Bog što on, kako već rekoh, naglašava kad govori o ovoj stvari). Posljedično će uvijek postojati pokušaji da se koncentrira jedan jedini odgovor na porijeklo zla koje opstoji otkako je svijeta i čovjeka, a ti pokušaji se utjelovljuju upravo kroz religije. Ovdje je Frankl, čini se, bio veliki idealist.

⁷⁸ Ovdje treba biti oprezan. Pitanje pronalaženja smisla je svakome moguće: neovisno o tome je li netko religiozan ili nije, zanima li ga ta domena ljudskog života ili ne; ili, ako jest, kojoj religiji pripada.

⁷⁹ Određene platonске tradicije, stoicizam te, primjerice, kvijetizam u kršćanstvu.

imamo posvemašnju nesigurnost i nepostojanost (zbog odbacivanja budućnosti, jednako tako i prošlosti); dok s druge strane pasivnost i ravnodušnost (zbog *vremena*/vječnosti koja istovremeno obuhvaća sadašnjost, prošlost i budućnost). Ovdje je, u poimanju vremena, Frankl napravio kvalitativni skok. Odnos između sadašnjosti, prošlosti i budućnosti je objasnio analogijom pješčanog sata⁸⁰. Frankl najmanje drži do budućnosti koju tek djelomično možemo promijeniti. Dakako time misli na nas same, naše bližnje i svijet u konačnici. Kako? Donesenim odlukama *sada*, u svakoj situaciji koja je, kao što smo već rekli, jedinstvena i neponovljiva. Ovdje postaje još jasnija bremenitost (ljudske) odgovornosti, odnosno odgovornosti koju nosi sa sobom svaka pojedina situacija. Mi se u njoj, u svakom pojedinom trenutku, odlučujemo samo za jednu jedinu mogućnost, a istovremeno osuđujemo na prokletstvo sve one koje nismo odabrali tog trenutka.⁸¹ Ta bremenitost je značajna upravo što smo se, za pojedinu mogućnost, odlučili i tako je zauvijek odvojili od drugih, „pohranili“⁸², odnosno sačuvali. Time nas ona povezuje s prošlošću još više nego s budućnošću.

Za Frankla je „prošlo postojanje također jedna vrsta postojanja – možda najsigurnija“⁸³. U njoj sve što je pohranjeno, pohranjeno je *jednom zauvijek*, nepovratno i nepromjenjivo za čitavu vječnost. Imajući ovo u vidu, čini mi se, možemo ustvrditi slijedeće: mi smo ujedno *beskonačno* odgovorni (za sebe i za svoje bližnje), bez obzira je li odluka velika ili mala, jer je ista, nakon svoje egzekucije, zamrznuta za svu vječnost. S druge strane mi smo usto i *beskrajno* malo odgovorni jer će nadolazećih situacijâ koje stavlja pred nas sudbina biti sve dok dišemo (drugim riječima, prolazne su).

Nakon iznesenog ovdje nam se nameće pitanje, s obzirom na već spomenutu analogiju majmuna i injekcijâ: Je li prošlost kao takva (sama u sebi), opstoji u nečemu ili nekome gdje će ista biti interpretirana i/ili verificirana ili je ona dovoljna samoj sebi? Je li nužno (a ne samo moguće) pretpostaviti jedan drugi, nama nespoznatljiv i nedohvatljiv, svijet koji nadilazi ljudski u kojem će i sama prošlost imati neki svoj smisao? Ako je, u ovom kontekstu, ona dovoljna samoj sebi i ako će „sigurno morati izumrijeti i cijelo

⁸⁰ Usp. Viktor E. Frankl, *Nečujan vapaj za smislom*, Naprijed, Zagreb, 21987., 99-100.

⁸¹ Usp. V. Frankl, *Liječnik i duša*, 60.

⁸² Ibid., 59.

⁸³ Ibid.

čovječanstvo“⁸⁴ zašto netko ne bi mogao, analogno ovome, ali s obrnutim predznakom, tražiti svoj smisao u razmnožavanju *samog sebe* kroz nadolazeće naraštaje?

Drugi niz pitanjâ koji čovjeka može zaokupiti jest nejasnoća *težinskog*, da se tako izrazimo, značaja svake pojedine odluke, u smislu kako i kojom dubinom odluke (prije njihove same egzekucije jer u slučaju iste one su već stvar prošlosti) mogu utjecati na samu prošlost koja je, u svakom pogledu, zacementirana. Pretpostavimo da je nekome život, do tog trenutka, teško i svako zlo te grijeh; ima karcinom zadnjeg stadija i vrlo brzo će umrijeti. Kako i do koje mjere možemo *otkupiti* našu prošlost (ne nju kao takvu jer je ona zacementirana, nego cjelovitu sliku o nama samima koja je velikim dijelom, u gore navedenim okolnostima (karcinom), satkana našom prošlošću)? Znamo da logoterapija daje strogo pozitivan odgovor na naš upit jer inače naš *otkup*, odnosno govor o nadi i utjesi, u njenom sustavu, ne bi imao značajno mjesto. Pitanje je samo do koje dubine, do kojeg *preobražavajućeg* momenta, mjere, se naša cjelovita(!) slika može promijeniti? Ako je odgovor: „Sasvim!“, onda odgovornost nema neku ustaljenu vrijednost (kako smo gore *beskonačno* pretpostavili jer smo uzeli u obzir da je svaka odluka pohranjena *za svu vječnost*⁸⁵), nego ona raste s pripadajućim situacijama do u beskonačnosti. Drugim riječima, naša odgovornost, ostvarena i ovjerena odlukom, raste svakom novom situacijom, gdje bi samo čin odluke *zadnje* situacije prije naše smrti poprimio *beskonačnu* vrijednost. U slučaju istinitosti ovakvog pogleda, ne dovodi li to relativnost samog sadržaja prošlosti (ne nje kao stvarnosti, nego njenog sadržaja)? Iskreno govoreći⁸⁶, teško je, u praksi, povjerovati da će doći do takvog *preobražavajućeg* momenta za onoga koji je sav svoj život, do tog trenutka, uvelike živio *besmisleno*. Ovo uvjerenje se primarno temelji na sumnji u broj, kao i resurse preostalih (još ne proživljenih) životnih situacija.

⁸⁴ Ibid., 88.

⁸⁵ Ovo, doduše, ipak nužno ne isključuje, iz te perspektive(!), da svaka odluka nosi sa sobom beskonačno breme odgovornosti. Čini (li) se da malo, u nekom smislu, *hodamo po jajima* (paradoksima)...(?)

⁸⁶ Ako praksa, u zadnjim fazama palijativne skrbi, potvrđuje ovaj stav, postavlja se, u takvim otežanim okolnostima, pitanje smislenosti i dometa primjene logoterapije.

2.3. U konačnici što može psihoterapija kod umirućih?

Svakako im može olakšati umiranje čineći ga dostojanstvenim. „I bez velikih gesti, ostaju pogledi, dodiri, usputne riječi“⁸⁷. Međutim, tu psihoterapija ne može mnogo ako je u znatnoj mjeri već nedostajalo bliskosti i komunikacije među ljudima. Komunikacija, kao što je već Katinić gore utvrdio, ne mora biti verbalna (često to i nije), ali *mora* u nekoj mjeri postojati jer je ona ključna za umiruće i one koji su u učestalom, osobnom ili profesionalnom, kontaktu s istima. Komunikacijom se približavamo te je ona ujedno most nade koji stoji iznad nerijetko trivijalnih definiranih i utvrđenih činjenica.

Teško je odabrati i definirati psihoterapiju za umiruće (ako je ista uopće i potrebna). Isto tako relativno ju je teško i provoditi jer edukacija i stručnost ne moraju nužno isplivati u prvi plan. A te ljudske kvalitete, vrijednosti koje su poželjne u ophođenju s umirućima se teško mogu ili ih je čak nemoguće (od)glumiti. To umiruća osoba lako prepoznaje. Prepoznaje jer duboko percipira osobu osjećajima i drugim spoznajnim sredstvima; ne ocjenjuje naime njezine vanjske izražene dramske sposobnosti. Stoga je svakako, teološkim rječnikom rečeno, rad s istima uistinu zvanje: ili imaš to u sebi ili nemaš; je si li za to *određen* ili nisi. U svakom slučaju psihoterapija ne smije biti puka usluga u kojoj se sve više i više institucionalizira umiranje i smrt te ona, tim više, postaje *neosobna*. Ona uvijek i do kraja mora biti usmjerena prema čovjeku, poštujući njegov integritet i dostojanstvo.⁸⁸ Gdje i kako prepoznati granicu koju smo, u tom kontekstu, prešli te tako, prenaplašenim zadiranjem u intimu, možebitno narušili sveukupno stanje bolesnika? Ovo pitanje koje se nameće, kao i mnoga druga, samo potvrđuju individualnost, intimnost, nedjeljivost, jedinstvenost, jednom riječju, duboko otajstvo same smrti kroz koju ćemo proći.

Kako u praksi izgleda metoda koja je utemeljena na Franklovim dostignućima i saznanjima? Jesu li za to potrebne sposobnosti koje je jasno očitovao Sokrat, odnosno je li riječ o njegovoj dijalektici kojom bismo omogućili da pred sugovornikovim očima zablistaju zrake ili iskre smisla? Teško je reći. Ipak, za kraj *psihologiziranja smrti*,

⁸⁷ K. Katinić, *Sve su minute bitne*, 87.

⁸⁸ Usp. *ibid.*, 96-97.

podastrijeti ćemo, sažeto i jezgrovito, sadržaj sesijâ jedne (individualne⁸⁹) metode koju su stručnjaci⁹⁰ iznjedrili, a koja je utemeljena i vođena osnovnim Franklovim spoznajama.

Sedam je sesijâ.

Prva sesija uključuje niz upoznavanja između psihoterapeuta i pacijenta. Cilj je da terapeut okvirno usmjeri pacijenta strukturi, logistici i ciljevima terapije. Pacijent dijeli svoju priču, počevši od dijagnoze pa sve do tog trenutka. Terapeut bi trebao ohrabriti sugovornika da opiše kako je, tom dijagnozom, bio zahvaćen/pogođen psihički, emocionalno i društveno. Potom je upitan da pruži svoju definiciju smisla da pomogne terapeutu bolje razumjeti kako povezuje i definira smisao u svom životu. Nadalje pacijentu je prezentirana, razrađena i usvojena od strane stručnjaka, definicija s ciljem da mu se ponudu dodatne perspektive/putovi u promišljanju samog koncepta smisla.

U drugoj je glavni cilj istražiti temu karcinoma i smisla u svjetlu identiteta prije i poslije dijagnoze. Kako bismo razumjeli *izvore* smisla u životu pojedine osobe, važno je započeti s njezinim osobnim razumijevanjem o tome tko je ona kao osoba. Time otkrivamo autentično pacijentovo shvaćanje identiteta te što sačinjava njegovo osobno iskustvo smislenosti. Otkrivamo kako je karcinom utjecao na njegov identitet. Često će pacijent otkriti da su, u suštini, njegovi aspekti identiteta napadno slični onima prije karcinoma. Uloga terapeuta jest istaknuti karakteristike koje su ustrajale unatoč promjeni života.

Trećom sesijom vodimo se temom povijesnih *izvora* smisla, tj. „života kao žive ostavštine“. Njome ostvarujemo priliku istraživanja samog konteksta u kojem je identitet razvijan kroz prizmu same ostavštine. Ideja ostavštine/nasljeđa je prezentirana kroz tri vremenska dijela: ona koja je bila dana iz/u prošlosti; koju živi u sadašnjosti i onu koju će dati u budućnosti. Prvim dijelom se pacijentu omogućuje da istraži i izrazi smisljena iskustva u prošlosti u svrhu otkrivanja povijesnog konteksta njegove ostavštine. Nekima će to biti ugodno putovanje stazom sjećanja, a nekima ne. Bilo kako bilo, nedvojbeno je ta ostavština dio njih kao takvih. Terapeut ima ulogu svjedoka gdje iskustvo pričanja priče

⁸⁹ Psihoterapija nije, primjerice, namijenjena grupi, nego pojedinačnom pacijentu.

⁹⁰ Usp. William Breitbart i dr., Individual Meaning-Centered Psychotherapy for Advanced Cancer Patients, u: William Breitbart (ur.), *Meaning-Centered psychotherapy in the Cancer Setting. Finding Meaning and Hope in the Face of Suffering*, Oxford University Press, New York, 2017., 44-51.

Detaljne liječničke upute za individualnu psihoterapiju koja je usmjerena na smisao mogu se pronaći u priručniku: William Breitbart & Shannon Poppito, *Individual Meaning-Centered Psychotherapy for Patients With Advanced Cancer. A Treatment Manual*, Oxford University Press, New York, 2014.

može biti za pacijenta, koji se bori tjelesno i emocionalno, utješno i transformirajuće. Ovom sesijom, nadalje, pacijent istražuje sadašnje i buduće komponente ostavštine u kojoj počinje integrirati prošla sjećanja sa sadašnjim i budućim doprinosima.

Četvrtom istražujemo *izvore* smisla s obzirom na stavove pacijenta u kojoj nas (ruko)vodi tema životnih ograničenja. Ovdje nam se „pruža posljednja prilika da ostvarimo najveću vrijednost, da ispunimo najdublji smisao – smisao trpljenja. Jer je povrh svega važan naš stav prema trpljenju, stav kojim svoje trpljenje primamo“⁹¹. Pacijent se reflektira na ona razdoblja u prošlosti koja su bila obilježena preprekama i ograničenostima. Pruža mu se, tijekom tog vremenskog razdoblja koje je otrgnulo od njega mir i kontrolu, takav stav koji on može, u pogledu smisla, *podnijeti*. Uloga je terapeuta da pokaže kako je pacijent izabrao svoj (smisleni) stav u prošlosti i kako ga može nastaviti koristiti za suočavanje s trenutnim izazovima, nošenima i obilježenima trenutnom bolešću. Njegova spoznaja prošlosti u kojoj je preokrenuo svoje tragedije u trijumfe služi kao učvršćivanje snage i (*samo*)učinkovitosti koje će dobro doći u borbi s preprekama koje su pred njim.

Tema aktivne uključenosti u život kroz kreativnost i odgovornost prožima petu sesiju. Terapeut ovdje pruža svojevrsnu edukaciju koja (po)vezuje odnos između kreativnosti, hrabrosti i odgovornosti. Naše nas postojanje poziva na stvaranje i našu sposobnost da odgovorimo na ovaj kreativni poziv koji u osnovi ima preuzimanje odgovornosti za naše živote. Kreativnost zahtjeva aktivnost, a ljepota se sastoji u tom što nam se daju neprestano nove prilike za početi iznova. Na kraju ove sesije pacijent bi trebao solidno razumijevati značaj kreativnosti i odgovornosti kao *izvore* smislenosti života.

Šestom istražujemo iskustvene *izvore* smisla s obzirom na temu povezivanja sa životom. Do sada su *izvori* smisla zahtijevali aktivnu uključenost u život, dok iskustveni *izvori* utjelovljuju više pasivnu angažiranost u život. U prijašnjim koracima se od nas tražilo da damo (nešto) životu, pri čemu nas sada iskustveni *izvori* zovu da se prepustimo *lakoći* postojanja. Tri su glavna načina kojima se povezujemo sa životom: kroz ljubav, ljepotu i humor. Pacijent je pozvan pružiti primjere povezivanja s navedenim *izvorima*. Terapeutu je zadatak omogućiti trajnu pristupačnost ovim iskustvenim *izvorima* unatoč

⁹¹ V. Frankl, *Život uvijek ima smisla*, 115.

ograničenim tjelesnim ili emocionalnim mogućnostima. Jer kako bolest napreduje, pacijent može naći (laku) utjehu zbog malog potrebnog napora/aktivnosti pristupa istima.

Zadnjom sesijom reflektiramo se na pacijentov angažman tijekom prvih šest sesijâ. Trebali bismo istražiti njegove osjećaje i misli s obzirom na konačnost ovog terapijskog postupka u perspektivi završetka njegovog života. Ove teme se mogu ispitati kroz određena doživljena iskustva unutar tretmana.

3. EGZISTENCIJALIZAM⁹² I SMRT(NOST)

„Sve se živo kreće *između* rođenja i smrti; sve živo hiti svome kraju. Oduvijek je činjenica prolaznosti i neminovna smrt zaokupljala misao i djelovanje čovjeka; [...] poticala ljudsku znatiželju da pronikne u svoj misterij“⁹³. Upravo jer je neminovna, nezaobilazna, a ujedno i neobjašnjiva, cjelokupni čovjekov život se odvija pod njezinom sjenom. Naime, čovjek teško prihvaća i tolerira tajne te za sve traži objašnjenje, svemu želi dati odgovor. Smrt je u tom slučaju prepreka koju ne može racionalno nadići niti odagnati. Čak i kad o njoj govori, posebice u *trivijalnim* prilikama svakodnevnog života, to čini na način kao da ga se ona osobno ne tiče. Danas, osobito sa sve više zadivljujućim (a pomalo i zabrinjavajućim) napretkom i dostignućima prirodnih, tehničkih i dr. znanosti, postoji mnoštvo uigranih mehanizama kojima (pod)svjesno bježimo ili se borimo protiv nje. Tako smrt kod suvremenog čovjeka XX. i XXI. stoljeća, po ovom tipičnom naturalističko-znanstvenom razumijevanju, poprima isključivo konture naravne smrti u kojoj ona postaje samo puka i jednostavna konkluzija u nekom silogizmu. Ovakav integrirani čovjekov stav, odnosno usmjerenje spram života ima svoj korijen u poznatoj Epikurovoj izreci: „smrt se nas ne tiče; jer sve dok mi postojimo nema smrti, a kada smrt dođe, ne postojimo više mi. Smrt se dakle ne tiče ni živih ni mrtvih; jer jednih se ne tiče, a drugi više ne postoje“⁹⁴. Stoga ni ne čudi što se dogodio, a danas se vrlo jasno uočava,

⁹² Pod ovim pojmom mislimo na filozofsko mišljenje koje svoje značajnije obrise poprima u drugoj polovici XIX. stoljeća te u XX. kada je u istom, od II. svjetskog rata, postala nesumnjivo najznačajnija filozofska struja. Neki autori da bi istu kategorizirali, a koja se proteže kroz više od jednog stoljeća, te ju tako bolje osvijetlili, govore o različitim pravcima unutar nje. Tako razlikuju dva (filozofiju egzistencije i egzistencijalizam) ili čak tri pravca (uz navedene i egzistencijalnu filozofiju). Istina, mogu se uvidjeti određene distinkcije i različiti naglasci unutar istih, ali one, kao i druge potencijalne podjele (pr. autobiografski/metafizički/humanistički egzistencijalizam), nisu presudne. Posebno nisu presudne za pothvat sažimanja i pregled mišljenja u nekoliko redaka ovog rada, gdje bi upuštanje u ozbiljniju kritičku prosudbu mnoštva ideja i koncepata bilo naprosto nemoguće. Tako govorimo o egzistencijalizmu u nešto općenitijem smislu te riječi.

Najznačajniji predstavnici su: M. Heidegger, K. Jaspers, J. P. Sartre, S. Kierkegaard, E. Levinas, M. Buber, N. Berdjajev, F. Nietzsche, F. M. Dostojevski, A. Camus, G. Marcel, R. Bultmann, P. Tillich, K. Barth, F. Kafka, V. Frankl, M. Boss i dr. Pozornije oko će u ovom nedovršenom popisu uvidjeti da je egzistencijalizam svoj pečat, ili obrnuto: dotični su dali svoj pečat i doprinos istomu, ostavio i u književnosti, teologiji, odnosno psihologiji. Svojevrsnim *očevima/začetnicima* egzistencijalizma se općenito smatraju S. Kierkegaard (1813–1855) i F. Nietzsche (1844–1900), odnosno u književnosti F. Dostojevski (1821–1881). U ovom prikazu suziti ćemo izbor na dvojicu te se tako pobliže upoznati njihovom misaonom baštinom (posebice u pogledu smrti/nosti). To su Kierkegaard kao jednog od začetnika te Heideggera kojeg mnogi smatraju najistaknutijim predstavnikom ovog pravca *suvremene* filozofije.

⁹³ I. Koprek, *Smrt...*, 65.

⁹⁴ A. Vučković, *Smislenost smrti*, 33.

pomak *od* straha od smrti kao takve *na* strah od umiranja.⁹⁵ „Poželjna smrt je postala upravo nagla smrt. Nagla i bezbolna. [...] Smrt nije toliko strašna. Strašnije je umiranje, osamljenost, ovisnost. Stoga, poželjnija je ona smrt u kojoj se može izbjeći umiranje, patnja, osamljenost i ovisnost. Štoviše, sama smrt je dobrodošla ondje gdje je umiranje dugo i bolno...“⁹⁶ Sve ovo ima za posljedicu „lakog uljuljivanja u samodopadljivu samorazumljivost i samozadovoljnu prihvatljivost svega što jest i kako jest“, a to je ujedno „najozbiljnija barijera misaonom izazovu umiranja i smrti“⁹⁷. Dakle, na koncu, svatko stoji pred zagonetkom smrti sâm, koja je apsolutno nijema. U tom držanju/stavu, htio on to ili ne; prije ili kasnije, prisiljen je podastri neko objašnjenje i viđenje nje same. *Prisiljen* ne radi nekoga drugog ili nečega izvan njega, nego prvotno poradi samog sebe. Ali (raz)rješavanje iste zagonetke, kako je to Vučković ustvrdio referirajući se na Kierkegaarda, „ne pojašnjava smrt, nego otkriva srž onoga tko je pojašnjava“⁹⁸. Drugim riječima, tim pothvatom, zapravo, govorimo o samima sebi. Ovo ne vrijedi samo za čovjeka kao pojedinca, nego se jednako tako odnosi na bilo koju misaonu tekovinu u povijesti čovječanstva.

Pod egzistencijom, kroz prizmu egzistencijalizma, ne shvaćamo opstanak kao takav, nego načine oživotvorenja ljudskog opstanka u njegovoj neponovljivosti, jedincatosti, konačnosti i povijesnosti. Riječ je o zaokretu, s obzirom na različite načine spoznavanjâ, koji je usmjeren prema čovjeku. Tako se otkriva ukorijenjenost spoznaje u životnoj stvarnosti u kojoj se, zbog njezine jedinstvenosti i neponovljivosti, nastoji otkriti smisao svijeta i bitka kao takvog. Egzistencijalizam, kao i njemu manje-više srodni pravci, nastaje kao reakcija na racionalističko svođenje bitka na pojmove i na apsolutiziranje prirodoznanstvene metode.⁹⁹ Ta se reakcija suštinski odražava tako da egzistencijalizam „čovjeka ne mjeri na modelu stvari: Stvar, shvaćena kao supstancija sa svojstvima, ima jednu već utvrđenu bît. Čovjek ne! On se tek mora približiti tome, tj. dovršiti se u onome što stvarno jest. Stoga, ako se zahvaća, tj. poima i mjeri predmetno,

⁹⁵ Usp. *ibid.*

⁹⁶ A. Vučković, *Čovjek i smrt*, 68. Usp. A. Vučković, *Smislenost smrti*, 33-34; I. Koprek, *Smrt...*, 67.

⁹⁷ Franjo Zenko, *Promišljanje smrti u suvremenoj filozofiji (Iskustvo smrti u civilizaciji metafizičkog individualizma)*, *Crkva u svijetu*, 33 (1998.) 1, 10.

⁹⁸ A. Vučković, *Smislenost smrti*, 31.

⁹⁹ Usp. Ivan Devčić, *Bog i filozofija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., 129, 150. Dakako da je ta reakcija započela, u revolucionarnom smislu, mnogo prije: naime, još od Descartesova s kojim je i rođen metafizički individualizam. Ove napetosti, potaknute Descartesom, koje ocrtavaju sasvim novi zaokret u povijesti filozofije, će se nadalje afirmirati te dobiti svoj dominantni polet u Kantovom metafizičkom subjektivizmu (usp. F. Zenko, *Promišljanje smrti...*, 13).

odnosno na predmetan način, tada čovjek ne može biti ispravno interpretiran.“¹⁰⁰ Iz ovoga je razvidno da se ne služi spekulativnom metodom, primjerice, klasične metafizike niti ide za nekom sistematskom cjelovitošću. Naprotiv, iz horizonta, odnosno iz svoje svijesti nikad ne gubi niti poriče ograničenost i fragmentarnost svojih iskaza.¹⁰¹ Osnovna se postavka dakle sastoji u tome da „na svijet, život i čovjeka treba gledati iz perspektive individualnog čovjeka *Ja*, a ne iz perspektive nikakvih vječnih i općenito vrijednih istina“¹⁰². U tom smislu „bitak (tubitak) prethodi esenciji, odnosno bîti, čime se izokreće onto-teologijsko razumijevanje prema kojemu bît (*essentia*) kao danost određuje egzistenciju“¹⁰³. Drugim riječima, egzistencijalizam oduzima vrijednost i *degradira* općenito u korist individualnoga, apstraktno u korist konkretnoga, racionalno u korist iracionalnoga; ukratko: esenciju u korist egzistencije. Tako bi egzistencijalist imao, na neki način, *zadatak* shvatiti nešto apstraktno na konkretan način; dok bi, s druge strane, esencijalist shvaćao nešto konkretno na apstraktan način.¹⁰⁴ „Čovjek nije [o čemu smo upravo govorili] puko postojanje, nego egzistencija“, gdje se „izgradnja čovjekove egzistencije događa [...] u unutarnjem subjektivnom i individualnom doživljaju svijeta koji izranja iz tjeskobe, očaja i apsurd“¹⁰⁵.

Smrt je, u XX. st., ponovno otkrivena kao ideja i problem. Mnogima je bila jedna od najvažnijih tema kroz koju su, kao kroz neku leću/prizmu, pokušavali interpretirati

¹⁰⁰ Stjepan Radić (prir.), *Skripta iz povijesti suvremene filozofije (ad usum privatum)*, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, 2011., 59.

¹⁰¹ Usp. I. Devčić, *Bog i filozofija*, 129.

¹⁰² Ante Kusić, Areligiozni egzistencijalizam, *Bogoslovska smotra*, 34 (1964.) 1, 106. Ovu Kusićevu izjavu treba ispravno shvatiti. Zasigurno da je naglasak na težištu perspektive, a ne nužno na tobožnjem nijekanju kršćanskih ili drugih religioznih stavova i postavki. Međutim, čini se da Autor i dijeli egzistencijalizam, možda pomalo pristrano, na kršćanski i ne-kršćanski. Egzistencijalizam nadilazi 'mi' *versus* 'oni' narative, iako se dakako mogu sagledati distinkcije i pod tim ili sličnim vidom.

¹⁰³ „Filozofija egzistencije“, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2013. – 2024., na: <https://enciklopedija.hr/clanak/filozofija-egzistencije>, (1. VIII. 2024.).

„[...] prioritet egzistencije u odnosu na esenciju. Esencija je direktno transpoziranje glagola *esse* – biti, a egzistirati prvobitno znači izići iz kuće, pojaviti se, pokazati se i odnosi se na postojanje, a ne na bît. Biće je objektivna logička nužnost koja je univerzalna i apstraktna, a esencija određuje to što biće čini bićem, ali ipak ne govori o tom da biće egzistira. Ono uopće ne mora egzistirati da bi postojalo – biće esencije jest da bude moguća. Egzistencija je ta koja aktualizira esenciju i s tom je činjenicom degradacija u odnosu na esenciju jer obilje mogućnosti koje ova sadrži reducira na jednu koja je stvarnost. [...] Dolaženje do egzistencije jest [...] prijelaz iz mogućnosti u stvarnost. Egzistencija je neprestani proces postojanja.“ (Ita Lučin, Kierkegaardova koncepcija egzistencijalne dijalektike, *Diacovensia*, 23 (2015.) 2, 170).

¹⁰⁴ Usp. A. Kusić, Areligiozni egzistencijalizam, 106, 110. Na istom, potonjem, mjestu Kusić zanimljivo uočava, oslanjajući se na G. Marcela, da prema egzistencijalistima „stvari zapravo i ne egzistiraju bez nas, naša je svijest pretpostavka za opstojnost stvari u svijetu. 'Zamišljati neku stvar kao egzistentnu, to znači: zamišljati sama sebe kao zapažajućega... ne može se govoriti o egzistiranju nego s obzirom na objekte dane u neposrednom odnosu na neku svijest'„ Tako objekti u svijetu, po individualnoj i dubokoj jezgri unutarnjega čovjekova života, dobivaju svoje značenje (usp. *ibid.*).

¹⁰⁵ „Filozofija egzistencije“, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, (1. VIII. 2024.).

stvarnost i ljudsko iskustvo. Smatrali su da ispravno razumijevanje i stav spram vlastite smrti nije samo prijeko potreban uvjet istinskog iskustva, nego ujedno i za stjecanje bilo kakve-takve spoznaje o naravi, odnosno misteriju svijeta. Ovaj svijet u koji dolazimo ili smo (*u*)*bačeni* kao stvorenja, radikalno je nedostatan potražnjama i zahtjevima ljudskog duha. Naša prirodna i društvena sredina, smatraju egzistencijalisti, nas pritišće svojom bezličnim omasovljavanjem, centraliziranjem i ideologijama. Ona nam je strana svojom neprikladnošću za sve ono specifično ljudsko u nama kao pojedincima. Čovjekov razum, tj. njegova duša je tuđinac svijetu, koji, osim što je neprobojan i nespoznatljiv, niti ne mari za njega. Bilo kakav red i smisao, ako ih uopće ima, moraju biti stvoreni individualnim naporom i odlučnošću. To je neprekidan proces kojeg stvara svaki pojedinac cijelo vrijeme iznova.¹⁰⁶

Upravo zbog ove svoje unutarnje dinamičnosti, prvenstveno u smislu poimanja egzistencije, odnosno bitka kao promjenjivog (koji je lišen svakoga unaprijed danog sadržaja), može se lako predvidjeti i uočiti mjesto, značaj, potrebitost te raširenost određenih idejâ/problematikâ koje su osobito *na srcu* ovog filozofskog pravca. Tako među njima posebnu važnost imaju pitanjâ: vremena (vremenitosti), slobode, konačnosti, smrti, tjeskobe, krivnje, dosade, (ne)autentičnosti, (su)odgovornosti, (ljudskih) odnosâ i dr. Premda je širok raspon navedenih tema te su nerijetko, u svom propitivanju i analiziranju, vrlo složene, delikatne i slojevite, ipak se u većoj ili manjoj mjeri mnoge od njih međusobno isprepliću.

3.1. Smrtnost u misli S. Kierkegaarda

Kierkegaard je udario temelje egzistencijalizmu prije svega na *duhovan* način, a ne toliko kronološki, jer je živio par desetljeća prije općeprihvaćenog okvirnog nastanka istog. U njegovoj filozofskoj misli, smrt najčešće nije prisutna na *izravan* način, tj. da o njoj kao takvoj promišlja; koliko preko onih idejâ i fenomenâ ljudske stvarnosti koji, iako se striktno ne mogu poistovjetiti sa smrću, ljube i grle jedno drugo. Ovo je sasvim

¹⁰⁶ Usp. J. Glenn Gray, The Idea of Death in Existentialism, *The Journal of Philosophy*, 48 (1951.) 5, 114-115.

očigledno imajući na umu samo naslove nekih njegovih djela: *Strah i drhtanje, Pojam tjeskobe, Bolest na smrt...*

Kierkegaarda zanima konkretni čovjek, a ne apstraktne ideje i koncepti. Suprotstavlja se u prvom redu, kao najneposrednijoj filozofskoj ostavštini, Hegelu i njegovom objektivnom idealizmu, odnosno sustavnoj filozofiji ukoliko je *zatvorena* te proturječi *otvorenom* životu konkretne egzistencije, tj. čovjeku kao pojedincu u njegovoj posebnosti. Za njega je istina, upotrijebivši igru riječi (točnije svojevrsni oksimoron), objektivna nesigurnost, tj. ona spada u sferu subjektivne stvarnosti. Ne dolaze u obzir nikakve opće formulacije koje imaju tendenciju direktno naučavati istinu, jer istina nije nekakav monopol. Tako bi bilo pogrešno reći da čovjek, primjerice, ima slobodu, nego on sâm jest sloboda; čovjek nema egzistenciju, nego jest egzistencija. Ovime bi njegova filozofija bila, u svojoj srži, bitno praktična te bi proizlazila iz samog života, a ne iz općih i apstraktnih kategorija. Čovjekova temeljna paradigma nije dakle u spekulativnom umu, nego u *pâtosu*: strasti, želji, zanosu, ljubavi.¹⁰⁷

Time Kierkegaard predočava pojedine načine ili stadije egzistiranja (estetski, etički i religiozni) u kojem je upravo bît *pâtosa* da čovjeka potakne za odlučivanje ovog ili onog izbora. To poticanje je nužno potrebno da se čovjek potpuno ostvari (što se u konačnici jedino postiže u religioznom stadiju) te postane pojedinac kojim ne vlada unitaristička društvena sredina. U njoj članovi (*malograđani*) umišljaju da su samostojni i slobodni, a ustvari su samo puki anonimci. Zapravo, čovjek tek treba postati – čovjekom; rađamo se samo kao *moгуćnost* da to postanemo. Ovo ostvarivanje i održavanje autentičnog čovještva, isitnite osobnosti podrazumijeva, tj. iziskuje svojevrsne napetosti/suprotnosti unutar osobnog *Ja*. Taj mukotrpan angažman/napor kojeg ulaže da se to ostvari uzrokuje u njemu tjeskobu, besmisao, očaj, nemir. „Ljudsku egzistenciju dakle s jedne strane obilježava strast ili želja za postignućem autentičnosti, dok je s druge strane uvijek prisutan strah od neuspjeha“¹⁰⁸ koji se često očituje upravo gore navedenim unutarnjim stanjima. Međutim, ova kombinacija *pâtosa* i pojedinih tjeskobnih stanjâ u čovjeku ujedno predstavlja preduvjet te inicijator/motor nastavku ostvarivanja krajnje svrhe svog života, a to je religiozni stadij ljudskog postojanja. Iz ovoga možemo zaključiti

¹⁰⁷ Usp. Ante Kusić, Kršćanski egzistencijalizam, *Bogoslovska smotra*, 34 (1964.) 2, 239-240; I. Lučin, Kierkegaardova koncepcija..., 171.

¹⁰⁸ Aleksandra Golubović, Od egzistencije nedoumice do filozofije egzistencije u S. Kierkegaarda, *Obnovljeni Život*, 63 (2008.) 3, 260.

da je čovjekovo polazno, tj. osnovno stanje tjeskoba/očaj, koji nastupa onog trenutka kada shvati da je bio u samoobmani¹⁰⁹ kao malograđanin. On je osnovan upravo iz razloga što predstavlja nužni element/uvjet gore navedene kombinacije, odnosno napetosti (sinteze) svoga *Ja*. Proces do potpunog ostvarenja odvija se u, gore već navedena, tri stadija. „Razvoj kroz stadije egzistencije spiritualnog je karaktera, ne odvija se automatizmom kao fizički rast, nego zahtijeva svjesnu odluku individue.“¹¹⁰ Drugim riječima, govorimo o svojevrsnom buđenju, *skoku* naše svijesti koja determinira karakterističan svjetonazor.

Estetičar je bivši malograđanin koji je spoznao da je život u svom temelju ništavan i prazan. Međutim, on je i dalje u svom djelovanju dezorijentiran, pasivan i ravnodušan jer je, po njemu, svaki izbor bez smisla: za niti jedan se ne odlučuje, ne izabire ga. Još „nije donio odluku o preuzimanju brige za projekt vlastitog ostvarenja jer ga izvanjski poticaji toliko privlače da nije svjestan kako im se oduprijeti.“¹¹¹ On im se niti ne želi oduprijeti, jednostavno je ravnodušan. Ti izvanjski poticaji se sastoje u uživanju, bilo senzibilnom, bilo intelektualnom, koje je bez perspektive te tako ostaje u stanju neopredijeljenosti. Živi u trenutku i za trenutak te u njemu nalazi zadovoljstvo. Prepušta se hedonizmu; ne zadire u dubinu života, nego samo prelazi njegovom površinom, ne sudjeluje u njemu.¹¹² Ne preuzima odgovornost za svoj život, zaobilazi, mijenjajući s vremena na vrijeme užitke, sve moguće posljedice svojih činâ. Živi život kao zabavu, kao u kazalištu, s različitim maskama na licu, proizvoljno odabirući svoje uloge. „[...] kad izgubi zanimanje za nešto ili ugleda atraktivniju alternativu, [...] samo promijeni smjer. Egzistencija je tu promatrana u terminima mogućnosti koje mogu biti motrene ili nakratko kušane, radije nego u terminima dugotrajnih projekata ili ideala koje bi trebao ispuniti.“¹¹³ Ovim pristupom životu, iako bježi od problemâ, dokazuje da je u dubini svoga bića očajan te da se ne može *nositi* s dosadom. Vođen strašću, očaj samo na kratko zatumljuje. Ipak tjeskoba, nemir i praznina ostaju u njemu te ga *prisiljavaju* da, pronalazeći u njima skriveni smisao, učini skok u etički stadij. Ovaj skok je realiziran konkretnom odlukom

¹⁰⁹ „...kada čovjek napusti djetinju nerefleksivnost i drijemež te postane svjestan mogućnosti slobodnog djelovanja, tjeskoba se nužno javlja. Tjeskoba proizlazi iz subjektivnog iskustva grijeha i u to smislu slobodnog izbora, odnosno mogućnost izbora nužno generira tjeskobu.“ (Danijel Tolvajčić, Tjeskoba kao mogućnost čovjekova samoozbiljenja. Ogled o ontološkoj relevantnosti tjeskobe na tragu Kierkegaarda i Tillicha, *Bogoslovska smotra*, 91 (2021.) 3, 520-521).

¹¹⁰ I. Lučin, Kierkegaardova koncepcija..., 173.

¹¹¹ A. Golubović, Od egzistencije..., 261.

¹¹² Usp. A. Kusić, Kršćanski egzistencijalizam, 240; I. Lučin, Kierkegaardova koncepcija..., 173.

¹¹³ I. Lučin, Kierkegaardova koncepcija..., 173-174.

za neki izbor/mogućnost te tako u tom izabiranju, osoba pokazuje odgovornost za svoj život. U suprotnom, očaj bi ga, ostajući uporno u stanju neopredijeljenosti, *progutao*.

Iako smo netom naveli da bi ga očaj *progutao*, on, na neki način i u nekoj mjeri, *prevladava* očaj, odnosno tjeskobu upravo odlučivši se za iste. To dokazuje tako da, izabiranjem određene mogućnosti, više ne bježi od tjeskobe i nemira u sebi. Ima hrabrosti suočiti se s takvim stanjem u sebi te, sagledavši malo iz drugog kuta, zapravo bira očaj. U krajnjoj liniji on bira – samog sebe; sebe onakvog kakav jest, bez uljepšavanja. Ovim preuzimanjem krhkosti i ranjivosti vlastite egzistencije smo stupili u etički stadij kojeg najbolje ocrtava pojam dužnosti¹¹⁴. Ono što pokreće naše borbe za boljeg sebe i razna druga djelovanjâ spram određenih ulogâ u društvu jest naša potraga za istinom. Trenutak, o kojem smo govorili u estetskoj fazi, etičar „ne uništava, već se napreže da ga odredi. Tko živi etički, svuda oko sebe vidi određenje kao zadatak.“¹¹⁵ Ipak, „prividna sreća i harmonična uravnoteženost ugrožene su prolaznošću sreće i gubitkom individualnosti zbog obaziranja na javno mišljenje“¹¹⁶, jer „treba znati kako želimo živjeti i pod kakvim određenjima promatramo cijeli život“¹¹⁷. Ova ugroženost vlastite osobnosti uslijed podčinjenosti (općoj) dužnosti, reguliranoj *kanoniziranim* univerzalnim vrijednostima, prevladava se iskorakom u vjeri.

Iako je i etička faza dijelom imala jasnu religioznu notu zbog preuzimanja odgovornosti, koja svoju potporu i izvor ima u Bogu kao konačnoj instanci, ipak tek zadnjim iskorakom govorimo o religioznom *egzistiranju*. Međutim, ovom odlukom čovjek čini skok u apsurd. Naime, mi egzistiramo u svojim suprotnostima: između naše ograničenosti i klice beskonačnosti u nama; tijela i duha; vremenitosti i vječnosti. Etičar ne može odrediti krajnji cilj/svrhu svojih izborâ mimo ili izvan opće-važećih načelâ u situacijama kada se u njemu javlja, usprkos tomu što je vjerno slijedio navedene principe, krivnja¹¹⁸ čiji uzrok, odnosno prisutnost ne može razumjeti. Zbog ove napetosti, pri preispitivanju opće-važećih načelâ, u kojoj je tjeskoba „stimulans koji nas gura na uvijek

¹¹⁴ Dužnosti koja nije, kao kod malograđanina, niti slijepa niti nametnuta izvana nekakvim anonimnim višim silama. Naime, ova dužnost o kojoj govorimo ima svoj izvor u sebi, u pojedincu.

¹¹⁵ I. Lučin, Kierkegaardova koncepcija..., 176.

¹¹⁶ A. Kusić, Kršćanski egzistencijalizam, 241.

¹¹⁷ I. Lučin, Kierkegaardova koncepcija..., 176.

¹¹⁸ Kierkegaard ovu napetost, oprečnost u donošenju odluke opisuje na primjerima tragičnih likova Agamemnona, Idomeneja i Jiftaha. Ujedno ukazuje i način, preko postupanja praoca Abrahama, kako je moguće premostiti takva stanja (usp. *ibid.*, 178).

novi izbor i ujedno rezultat izvršenja svakog izbora“¹¹⁹, čovjek trajno baštini¹²⁰ krivnju ili, bolje rečeno, uronjen je u istu. Tjeskoba čini da je „svaki slobodni akt u egzistencijalnom opredjeljivanju *skok* i *rizik*, promašaj – i u tom smislu *griješ*“¹²¹. Ona ne prožima čovjeka „samo zbog neke konkretne ugroze nego zbog temeljne ništavnosti sebe i svijeta u kojem jest“¹²². Tako krivnju nije moguće u potpunosti shvatiti isključivo na etičkoj razini te je stoga ona ujedno otvoren prozor¹²³ prema religioznom.

Već smo spomenuli kako je ovaj (religiozni) stadij okarakteriziran odlukom vjere, koja je ujedno i skok u apsurd. Međutim, iako je za Kierkegaarda Bog razumski neshvatljiv/nespoznatljiv/nepojmljiv, ne vjeruje se u apsurd(nost), nego pomoću, tj. snagom apsurda. Zbog toga se ovakav iskorak, tj. odluka ne temelji na nekim tobože objektivnim, razumskim motivima; nego je to u sebi duboko subjektivni voljni čin. Vjerujemo Bogu da uvijek ima spreman izlaz, tamo gdje je umrla svaka nada, gdje ne postoji nikakva mogućnost. Bog je, na neki način, ta (sve)mogućnost u nemogućnosti. Imajući to na umu jasniji nam je apsurd koji se pojavljuje „kao stanje koje nadilazi stanje tjeskobe koje zahvaća pojedinaca na prethodnim stadijima. Pojedinac, prihvaćajući vjeru i apsurdnost kojom je okružen i koja mu se u svijetu neprestano nadaje, oslobađa¹²⁴ se ujedno i tjeskobnosti kao stanja zabrinutosti za vlastito kruto *Ja*“¹²⁵. Projekt potpunog ostvarenja vlastitog *Ja*, odnosno sebe kao individue predstavlja zapravo idealnu sintezu „mogućnosti i nužnosti očitovane u vjerovanju koje stoji nasuprot svakom mišljenju i predstavlja suprotnost očajanju“¹²⁶. Stoga možemo razabrati i razumjeti da Kierkegaarda ne zanimaju nikakvi sustavni teološki traktati jer za njega vjera nije spoznaja, koja dohvaća izvjesne objektivne istine, nego odnos, stav, tj. način postojanja.

Cjelokupan Kierkegaardov filozofski opus je duboko protkan i ispunjen temom tjeskobe, krivnje, patnje i (nemira) vjere. On jasno spoznaje da „patnja nikada nije cilj

¹¹⁹ A. Kusić, Kršćanski egzistencijalizam, 241.

¹²⁰ Prema Tolvajčiću ovo je ujedno i „najznačajnije Kierkegaardovo otkriće“: „tjeskoba [kao] bitno i neukidivo obilježje *ljudskog stanja* i da je neraskidivo povezana s mogućnošću ljudske slobode“ (D. Tolvajčić, Tjeskoba..., 521).

¹²¹ A. Kusić, Kršćanski egzistencijalizam, 242.

¹²² D. Tolvajčić, Tjeskoba..., 521.

¹²³ Uostalom, „mi ne bismo [ni] mogli osjećati *tjeskobu* vremenitosti, kad ta tjeskoba ne bi bila egzistencijalnom slutnjom vječne Transcendentnosti“ (A. Kusić, Kršćanski egzistencijalizam, 242).

¹²⁴ Ovo oslobođenje od tjeskobnosti se neće nikada u potpunosti i trajno ostvariti. Tko bi smatrao da je to moguće, bio bi utopist jer „dok je živ, osuđen je na tjeskobu. Njezin prestanak događa se jedino smrću. Takva tjeskoba je određena kao neukidivo stanje konačnog bića koje nužno iskušava prijetnju nebitka. [...] riječ je o *modus* *svjesnosti*, o onome ništa naše egzistencije.“ (D. Tolvajčić, Tjeskoba..., 522).

¹²⁵ Marko Sičanica, Heideggerovo i Kierkegaardovo razumijevanje tjeskobe, *Čemu*, 15 (2019.) 26, 101.

¹²⁶ I. Lučin, Kierkegaardova koncepcija..., 180.

samoj sebi; to nije *slijepa ulica, put bez izlaza*. To je sredstvo koje služi nečemu, put koji treba dovesti do nečega. Upravo to želi naglasiti ovaj veliki mislilac kad kaže: *Nije vlastitost puta da je uzak, ali je vlastitost patnje da je put*. Po njemu, patnja [kao što smo mogli gore vidjeti kod religioznog stadija, tj. odluke za život po vjeri] ima za cilj da nam otvori obzore vječnosti i da nas oblikuje za vječnost¹²⁷. To je jedino moguće ako u istoj prepoznamo poticaj za rađanje uvijek nove nade, koja nas drži iznad ponora nihilizma. Znati svoje patnje i tjeskobe iskoristiti kao sredstvo i poticaj oblikovanja našeg karaktera, te u tome biti što vjerniji idealu (Kristu), znači naučiti tjeskobu, otkriti ono što je u njoj višega.¹²⁸

3.2. M. Heidegger i smrt

Zaputiti se u dublje, tj. slojevitije prodiranje i razumijevanje Heideggerove filozofske misli vrlo je složen i težak pothvat. I to ne samo onima kojima je filozofija kao takva tek *usput*, nego nerijetko i *profesionalcima* koji su svoj život i rad posvetili istraživanju iste. Ovo posebice vrijedi ako se sagleda, odnosno pokuša integrirati njegova filozofska ostavština u cjelini. Riječ je o filozofu čije je ime obično sinonim za nerazumljivost, slabu transparentnost pa pomalo i misterioznost. Paradoks je u tome što slaba transparentnost, često (po)praćena kompleksnom igrom riječi, uglavnom vodi k dvoznačnosti ili čak višeznačnosti. Je li ovakva fluidnost njegove misli dijelom pridonijela pojačanoj reputaciji njegovog imena? Bilo kako bilo njegova glavna zasluga leži u tome što je, na neki način, *resetirao* Zapadnu filozofiju te je, govorom o bitku, vratio njezinim počecima.

Kako bismo lakše razumjeli koje i kakvo mjesto ima fenomen smrti u Heideggerovoj filozofiji potrebno je ukratko rasvijetliti upravo njegova razmišljanja o bitku. „Počevši od Platona, Heidegger predbacuje čitavoj antičkoj filozofiji, kao kasnije i kršćanstvu *zaborav bitka* odnosno nezainteresiranost za bavljenjem temeljnim filozofskim pojmom – bitkom.“¹²⁹ Upravo se zaborav, odnosno skrivenost bitka očituje u svojevrsnom *dogmatiziranju* tog pojma, tako da se pristup(anje) istom ne dopušta u

¹²⁷ M. Vugdelija, *Patnja i bol...*, 327.

¹²⁸ Usp. *ibid.*, 328.

¹²⁹ S. Radić (prir.), *Skripta...*, 71-72; usp. F. Zenko, *Promišljanje smrti...*, 14-15.

nekom drugom pravcu gdje bi se tako reflektirao neko novo poimanje, tj. smisao istog. Na početku svoga najznačajnijeg djela *Bitak i vrijeme* govori o trima predrasudama¹³⁰ koje, prema njegovu mišljenju, dolaze iz klasične/antičke ontologije o bitku: bitak je *najopćenitiji* pojam; pojam *bitka* nije moguće definirati te *bitak* je pojam razumljiv sâm po sebi. Kad govori o općenitosti, kratko se povijesno referirajući na Aristotela pa sve do Hegela te pritom ukazujući na ontološki „isti smjer gledanja“, ujedno uočava i sugerira da bitak, iako najopćenitiji pojam, „ne može značiti da je on najjasniji i da nije potrebit nikakva daljeg raspravljanja. Pojam je *bitka*, naprotiv, najtamniji“¹³¹. A zbog svoje krajnje općenitosti suprotstavlja se definiranju; a to ga opet „ne dispencira od pitanja o njegovu smislu, nego upravo podstiče na nj“. Općeprihvaćena atmosfera razumljivosti bitka, gdje je smisao istog „istodobno skriven u tami, dokazuje načelnu nužnost da pitanje o smislu *bitka* bude ponovljeno“¹³². Tako „nije više glavno pitanje što je nešto ili koja je temeljna stvarnost, nego koji je smisao bitka, što podrazumijevamo pod bitkom“¹³³.

Heidegger smatra da iz samoga čovjeka, kao središnjeg mjesta, treba shvaćati bitak čovjeka kao i bitak uopće. A to sve istovremeno činiti kroz prizmu, ili možda bolje reći: *u* prizmi, vremena/itosti¹³⁴. Osim ove vremenitosti ljudskog postojanja, čovjeka (o)karakterizira i njegova nedovršenost (kao svojevrсни nedostatak) na što, uostalom, ukazuje i dvoznačna riječ eg-zistencija. Ova nedovršenost, nepotpunost sugerira na njegovu mogućnost različito biti: na autentičan ili neautentičan način. Upravo takav način/mogućnost postojanja je svojstven samo čovjeku; ne poznaje ga ni životinja ni Bog.¹³⁵ Nadalje, tubitak, odnosno konkretna ljudska egzistencija, je uvijek *u-svijetu-bitak*. „Izvanjski svijet i Ja uvijek su zajedno i ne mogu se jedan od drugoga rastaviti. Za Heideggera ne postoji pitanje o izvanjskom svijetu, jer čovjek je od svog postanka neko *biti-u-svijetu*“¹³⁶. Zbog toga on smatra da je egzistencijalna analiza tubitka ključna za

¹³⁰ Usp. Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985., 2-4.

¹³¹ Ibid., 3.

¹³² Ibid., 3-4.

¹³³ I. Devčić, *Bog i filozofija*, 151.

¹³⁴ Ne misli se na pojam vremena u fizikalnom smislu riječi, nego Heidegger ističe, od fundamentalne važnosti, historijski aspekt vremena: „vrijeme je uvijek, moje vrijeme“; življeno vrijeme. Dakle, nije riječ o nečemu što se nalazi negdje vani kao okviru svjetskih zbivanja... „Sâm bitak (k tome i bitak čovjeka) jest jedno očitovanje, predskazivanje u njegovoj vremenitosti. Ne tek u vremenitosti, već u njegovoj vremenitosti.“ (S. Radić (prir.), *Skripta...*, 72).

¹³⁵ Usp. F. Zenko, *Promišljanje smrti...*, 15. „Osnovno je obilježje ljudskog tu-bitka, prema Heideggeru, *bačenost* [...]. Čovjek je samo projekcija i mogućnost. On živi u svijetu koji mu se u konačnici otkriva, kao ne-zavičaj.“ (I. Koprek, *Smrt...*, 77).

¹³⁶ A. Kusić, *Areligiozni egzistencijalizam*, 112.

razumijevanje općenito ontologije kao takve te za sve njezine potencijalne derivate. Vrijeme u ovom razmatranju, tj. analizi ključni je faktor jer ono predstavlja matricu u kojemu se tubitak ne samo može, nego i mora razumjeti.¹³⁷ Iz svega navedenog jasno je zašto „tu u složenici *tubitak (Dasein)* nije oznaka ni mjesta ni faktičke egzistencije, nego je upravo ono što s onu stranu empirijskih danosti omogućuje da nešto postoji, da se nešto pojavljuje“¹³⁸. Drugim riječima, tu-bitak je samo događanje bitka.

Fenomen smrti kod Heideggera ima hermeneutičku funkciju u službi pronalaska odgovora na pitanje smisla bitka. Kao takav zauzima izuzetno važno mjesto i sredstvo koje se ne može zaobići. Naime, kako bi se odgonetnuo tubitak mora ga se sagledati u njegovoj cjelovitosti. „Tubitak traga za koncem i cjelinom sama sebe. Taj konac, odnosno granica koja pripada tubitku i ne pridolazi mu izvana, jest smrt.“¹³⁹ Kao što smo već vidjeli jedna od značajki tubitka jest mogućnost, moći-biti, koja postoji sve dokle god tubitak *jest* kao biće, tj. dok je na životu. On nikad ne postiže svoju cjelovitost, pri čemu je, u ovom kontekstu, također ista i sinonim za autentičnost, koju bi teoretski stekao u trenutku kad bi prestao postojati. Međutim, smrt koja je preduvjet cjelovitosti, odnosno autentičnosti postaje potpunim gubitkom, neostvarenjem jer tada – tubitka više nema; on se naime više ne da iskusiti niti razumjeti. Time je on uronjen u neizbježnu napetost između otvorene mogućnosti (*bitak-u-svijetu*) i cjelovitosti.¹⁴⁰

Treba ipak napomenuti da time „smrt nije fenomen ništavosti ljudskog postojanja, nego jedinstvena prigoda da razumijevanjem smrti unutar tubitka razumijemo širinu i ponor bitka samog“¹⁴¹. Ona dakle „ne označuje neki budući događaj, nego kao trajni egzistencijal, kao unutarnja čovjekova vlastitost, kao ono što ga korjenito određuje i ograničuje. Temeljna je čovjekova struktura upravo živjeti smrt“¹⁴². „Živjeti smrt“ zgodan je izraz koji rezimira i sintetizira nekoliko ključnih elemenata: tubitak ne postoji kao što postoje druga, bilo ovozemaljska ili duhovna, bića, neusporediv je s njima; nedovršen je (uvijek u mogućnosti): *još-ne* pripada njegovu modusu postojanja; iako čovjeku pripada *još-ne*, on je ujedno uvijek i svoj svršetak: jer smrt nije nešto što dolazi na kraj puta kao

¹³⁷ Usp. Nikola Dogan, *U potrazi za Bogom. Kršćanin u postmodernom vremenu*, Teologija u Đakovu, Đakovo, 2003., 224-225.

¹³⁸ I. Devčić, *Bog i filozofija*, 151.

¹³⁹ Ivan Tadić, Smrt u filozofiji Dietricha von Hildebranda i Martina Heideggera, *Obnovljeni Život*, 57 (2002.) 1, 52.

¹⁴⁰ Usp. A. Vučković, Smislenost smrti, 37; I. Tadić, Smrt u filozofiji..., 52.

¹⁴¹ A. Vučković, Smislenost smrti, 37.

¹⁴² I. Koprek, Smrt..., 78.

puko dovršenje, konac.¹⁴³ Pojednostavljeno rečeno: smrt je način postojanja; tubitak, čovjek jest bitak-na-smrt.

Ovakvo poimanje smrti, u kojem je bitan odnos spram iste, a ne što je ona kao takva, predstavlja autentično suočavanje s vlastitom konačnošću jer smrt je uvijek *moja* smrt s kojom se moram suočiti i koju „moram su-misliti u cjelini moje autentične moći biti“¹⁴⁴. Slijedom toga razumljivo je u smrti gledati „najvlastitiju mogućnost tu-bitka, ali ne stoga što je neizbježna, nego stoga što otvara mogućnost cjelovitosti“, a time ujedno i autentičnosti. Najvlastitija mogućnost jer „jedino ona čovjeku otkriva njega samog. [...] čovjek se otkriva neovisnim od drugih i u stanju je osloboditi se svih određenja izvana“¹⁴⁵.

Time se čovjek razlikuje i odjeljuje od prosječne svakodnevnice koja je eufemizam za neautentičnost, tj. pogrešno/neispravno egzistiranje. Heidegger istu kritizira označavajući je povratnom zamjenicom *se (man)*, tvoreći na taj način bezlične oblike: radi se, govori se, živi se, umire se... Ova anonimnost zapravo predstavlja svakodnevnu izgubljenost tubitka: nitko ne živi ono što jest i što može biti. Na taj način ljudski događaji i djelovanja ne *pogađaju* nikog osobno, nego su potpali pod diktaturom onoga *se*. Time se čovjek, tubitak rasterećuje svoje odgovornosti i truda oko autentičnosti. Zapravo, riječ je o otupljivanju, uspavljivanju i smirivanju samih sebe jer se na smrt gleda samo kao na banalnu činjenicu ljudske egzistencije, koja se tiče drugih, ali ne (još) nas samih. Promišljanje o smrti, odnosno tjeskoba se tada javno prikazuju i interpretiraju isključivo kao strah, nemoć i slabost.¹⁴⁶

A upravo je tjeskoba ta koja „otkriva u kolikoj se mjeri čovjek skriva iza formule 'umire se', koliko potiskuje svoju vlastitu smrt, ali podjednako mu otvara i mogućnost oslobađanja od sveprisutnog 'se', a time i mogućnost cjelovitosti i autentičnosti“¹⁴⁷. Tjeskoba proizlazi iz čovjekovog života, egzistencije jer je ona po sebi *bačenost* u stvarnost koja nema pravog uporišta, oslonca. Kad si podsvijesti svoju *bačenost*, koja je uvijek stvarna i činjenična, odnosno kada spozna nemogućnost određivanja trenutka

¹⁴³ Usp. A. Vučković, Smislenost smrti, 37. Heidegger to označava riječima: „Onako, naprotiv, kao što tubitak [čovjek] stalno, dokle god jest, već *jest* svoje Još-ne, tako on uvijek već *jest* svoj svršetak. Sa smrću mišljeno završavanje ne znači Biti-završenim tubitka, nego znači *bitak-pri-svršetku* tog bića. Smrt jest jedan način biti, što ga tubitak poprima odmah čim jest. 'Čim se neki čovjek dostane života, odmah je je dovoljno star da umre.'“ (M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, 279).

¹⁴⁴ F. Zenko, Promišljanje smrti..., 15-16. „Smrt dakle uvijek pripada svakom tubitku osobno i ona je prema svojoj biti uvijek njegova“ (I. Tadić, Smrt u filozofiji..., 54).

¹⁴⁵ A. Vučković, Smislenost smrti, 38.

¹⁴⁶ Usp. A. Vučković, Čovjek i smrt, 77-78; I. Tadić, Smrt u filozofiji..., 54.

¹⁴⁷ A. Vučković, Smislenost smrti, 39.

vlastite smrti, tada ona zapravo poprima lice neugode i tjeskobe.¹⁴⁸ „Ta tjeskoba nije slučajno i slabo raspoloženje nekog pojedinca, dakle nije psihološkoga karaktera, nego je to temeljni osjećaj tubitka koji egzistira *k* svomu svršetku.“¹⁴⁹ Drugim riječima, „tjeskoba je temeljna emotivnost kojom se tubitak odnosi prema sebi samom i svojoj ništavnosti“¹⁵⁰. Tubitak se ne bi nikad mogao na takav način *probuditi* da nije glasa savjesti koji ga zove na moguću autentičnost. Savjest je upravo „kriterij za tu autentičnu cjelinu moje moći biti, u koju cjelinu mora biti uključena moja konačnost, moja smrt, štoviše, moj 'bitak ka smrti“¹⁵¹. Tako „tjeskobni raspoloživi zov omogućuje tubitku prije svega projekt samoga sebe prema njegovu najvlastitiju Moći-biti“¹⁵².

„Cijeli tubitak je tako uronjen u smrt, u smrtnost i cijeli se tubitak razumije tek iz preuzimanja smrtnosti. [...] Živim onako kako živim svoju smrtnost. Živim autentično ukoliko svoj život određujem polazeći od smrtnosti i ograničenosti. [...] Preuzeti smrt znači hrabro gledati tjeskobi pred smrću u oči. Na taj način čovjek se razumije od svojega konca i samo tako je u stanju postati cjelovit. Na ovaj način smrt je do kraja pounutrašnjena, prenesena u postojanje pojedinca.“¹⁵³

Sve dosad rečeno o smrti u filozofiji M. Heideggera svrstava se prvotno u njegovu tzv. prvu fazu/razdoblje¹⁵⁴, kojoj i pripada njegovo najznačajnije djelo *Bitak i vrijeme*. U navedenom djelu je ujedno najstudioznije te najopširnije promišljao o dotičnom fenomenu. Ostale filozofske faze njegovog života, odnosno značajnija pripadajuća djela koja dodiruju fenomen smrti izlaze iz okvira ovog rada te se sinteza, izlaganje može pronaći u dodatnoj literaturi¹⁵⁵.

¹⁴⁸ Usp. N. Dogan, *U potrazi za Bogom*, 228.

¹⁴⁹ I. Tadić, *Smrt u filozofiji...*, 53.

¹⁵⁰ A. Vučković, *Čovjek i smrt*, 78.

¹⁵¹ F. Zenko, *Promišljanje smrti...*, 16.

¹⁵² N. Dogan, *U potrazi za Bogom*, 228.

¹⁵³ A. Vučković, *Smislenost smrti*, 39-40.

¹⁵⁴ Rani Heidegger polazi od čovjeka shvaćenog kao tubitak, gdje se taj period općenito smatra egzistencijalno-fenomenološki. Ta i sâm *Bitak i vrijeme* je svojevrsna antropologija ili egzistencijalna fenomenologija. Druga faza (koja datira okvirno od sredine 30-tih do druge polovice 40-tih) obilježena je obratom u kojoj žarište njegove misli nema više tubitak (čovjek), nego bitak. Ključni pojmovi oko kojih se vrti ovaj period su: *tajna*, (*ne*)*skritost*, *očitost*, *istina*, *otvorenost*... bitka. Nadahnjuje se ponajviše Husserlovom fenomenologijom te odbacuje cijelu filozofiju Zapadne tradicije i Zapadnu ontologiju. Na poetski način ponajviše tumači i objašnjava čovjekovu stvarnost, odnosno otvorenost bitku. U tom ozračju bitak se nikada ne može do kraja iscrpiti i njime se ne može ovladati jer, kako sâm smatra, bitak se ne da *ukalupiti* u nekakve kategorije i koncepte. Treća faza je obilježena produblivanjem tih osnovnih spoznaja kao hermeneutika, poezija i lingvistika koja mu je postajala sve prisnija srcu te sâm bitak jednom naziva i „kućom jezika“... (usp. N. Dogan, *U potrazi za Bogom*, 234; I. Koprek, *Smrt...*, 78; S. Radić (prir.), *Skripta...*, 74).

¹⁵⁵ Vidi, primjerice: I. Tadić, *Smrt u filozofiji...*, 55-59.

ZAKLJUČAK

„Zagonetka ljudskog položaja dostiže vrhunac pred licem smrti. Ne muči čovjeka samo bol i sve veći rasap tijela nego ga također, dapače još više, muči strah od ugasnuća za svagda.“¹⁵⁶ Spoznaja da ćemo jednog dana umrijeti prisutna je od samih početaka, tj. od rađanja i formiranja naše svijesti o životu i svijetu u kojem se nalazimo. Zbog te spoznaje, ili točnije: u onoj mjeri u kojoj smo je uistinu svjesni¹⁵⁷ toliko, osjećamo i veličinu dara, života kojeg nosimo. Taj dar, odnosno jedinstvenost, dostojanstvo koje imamo u sebi, velikim je dijelom obasjano upravo *sjenom* smrti.

Smrt(nost) je temeljno čovjekovo pitanje, za koje su, čini se, na kraju krajeva, „bitnija njena pitanjâ od njenih odgovorâ“¹⁵⁸. Bitnija jer nas, mimo religijskih pozicijâ i interpretacijâ, guraju i potiču što više približiti se tom otajstvu koji nas ipak uvijek nadilazi; koji u krajnjoj liniji nema odgovora. Nema, jer „smrt ne govori. Ona je nijema. Smrt ne daje odgovora. [...] U smrti se oslikava onaj koji se s njom susreće“¹⁵⁹. Međutim, što više pitanjâ i pripadajućih parcijalnih odgovorâ, jasniji te potpuniji je mozaik o nama samima. „U traženju smisla smrti oslikava se traženje smisla života.“¹⁶⁰ Kad bismo dali neki definitivni odgovor, vjerojatno bi to bio kraj našeg rasta. Ovo vrijedi, u nekom smislu, također i za religioznog čovjeka jer možemo vjerovati samo ono što ne znamo. Čim nešto znamo, više ne vjerujemo (barem ne na isti način na koji znamo).

Pitanjâ koja postavljamo o smrti neprekidno i sveobuhvatno, bili mi toga svjesni ili ne, stoje pred nama. Najzornije očitovanje toga vidimo time što je svijest o vlastitoj smrtnosti (implementirana) tema svih područjâ ljudske djelatnosti i duha. Posebno nas pohodi i dotiče, usprkos užurbanoj svakodnevicu koja teško dopušta približiti se istoj te tako osvjetli i usmjeri našu egzistenciju, kroz trpljenje, bolesti, nesreće, neuspjehe, gubitke, tjeskobu... Tako odnos prema smrti provlači i oblikuje čitav naš život, ili razmišljajući nad širom slikom, cjelokupni hod čovječanstva.

¹⁵⁶ Drugi vatikanski koncil, *Gaudium et spes*. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu (7. XII. 1965.), u: *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1970., br. 18.

¹⁵⁷ Naime, jedno je znati nešto o nečemu, a drugo je biti svjestan istoga.

¹⁵⁸ K. Jaspers, citirano prema: K. Katinić, *Sve su minute bitne*, 99.

¹⁵⁹ A. Vučković, *Smislenost smrti*, 49.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 51.

Ipak, pred licem smrti pojedinac stoji uvijek sâm te su parcijalni odgovori, koje za sebe pribavlja, kao i pitanjâ vrlo intimna. Smrt i smisao života snažno se prožimaju te reflektiraju. I zato...

„...vi biste da doznate tajnu smrti.

Ali, kako ćete je naći ako je ne potražite u srcu života?

Sova, čije su noćne oči slijepe za dan, ne može svući kòprenē s tajne svjetlosti.

Ako doista želite pojmiti duh smrti, otvorite srce široko u tijelo života.

Jer, život i smrt jedno su, kao što su jedno rijeka i ocean.

U dubini vaših nada i čežnjâ leži vaše znanje o onostranom.

I kao sjeme što sanja pod snijegom, vaše srce sanja o proljeću.

Vjerujte snima jer su u njima skrivene dveri vječnosti.

Vaš strah od smrti samo je drhtanje pastira što stoji pred kraljem,
koji je ruke položio na nj, u znak časti.

Zar pastir nije sretan, ispod svoga drhtanja, što treba da nosi kraljev znak?

Ipak, nije li pažljiviji zbog svoga drhtanja?

Jer, što je umrijeti nego razgolititi se na vjetru ili okopnjeti na suncu?

I što je prestati disati ako ne osloboditi dah iz nemirnih plima i oseka,
da se može uzdići i potražiti Boga neopterećen?

Samo kad pijete iz rijeke tišine možete odista pjevati.

I kad stignete brdu do vrha, tek ćete se onda početi penjati.

I kad zemlja zatraži vaše udove, tek ćete onda odistinski proplesati.¹⁶¹

(K. Gibran)

¹⁶¹ Halil Džubran, *Prorok. Prorokov vrt*, Grafički zavod Hrvatske & Kršćanska sadašnjost, Zagreb, ⁵1990., 67-68. Poznatiji i kao Kahlil Gibran.

BIBLIOGRAFIJA

a) Izvori:

BIBLIJA, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2015.

DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1965.), u: *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1970., 620-761.

KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE (11. X. 1992.), Hrvatska biskupska konferencija, Zagreb, 1994.

BENEDIKT XVI., *Spe salvi – U nadi spašeni. Enciklika o kršćanskoj nadi* (30. XI. 2007.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.

IVAN PAVAO II., *Salvifici doloris – Spasonosno trpljenje. Apostolsko pismo o kršćanskom smislu ljudskog trpljenja* (11. II. 1984.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, ³2003.

b) Knjige:

AURELIJE, Marko, *Samomu sebi*, CID-Nova, Zagreb, 2001.

DEVČIĆ, Ivan, *Bog i filozofija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.

DOGAN, Nikola, *U potrazi za Bogom. Kršćanin u postmodernom vremenu*, Teologija u Đakovu, Đakovo, 2003.

DŽUBRAN, Halil, *Prorok. Prorokov vrt*, Grafički zavod Hrvatske & Kršćanska sadašnjost, Zagreb, ⁵1990.

FRANKL, Viktor E., *Bog podsvijesti. Psihoterapija i religija*, Provincijalat franjevac trećoredaca, Zagreb, ⁴1996.

— *Liječnik i duša. Temelji logoterapije i egzistencijske analize. Deset teza o osobi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, ³2021.

— *Nečujan vapaj za smislom*, Naprijed, Zagreb, ²1987.

— *Život uvijek ima smisla. Uvod u logoterapiju*, Provincija franjevac trećoredaca, Zagreb, ⁷2007.

GRISEZ, Germain, *The Way of the Lord Jesus. Volume 1: Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1983.

GUARDINI, Romano, *Posljednje stvari. Kršćanski nauk o smrti, čišćenju nakon smrti, uskrnuću, sudu i vječnosti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002.

HEIDEGGER, Martin, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.

KATINIĆ, Križo, *Sve su minute bitne. Antropološko-psihoterapijski pristup smrti*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2020.

KUBLER-ROSS, Elisabeth, *Razgovori s umirućima*, Provincija franjevac trećoredaca, Zagreb, 42007.

MATELJAN, Ante, *Otajstvo supatnje. Sakrament bolesničkog pomazanja*, Crkva u svijetu, Split, 2002.

NEMET, Ladislav, *Kršćanska eshatologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2002.

RADIĆ, Stjepan (prir.), *Skripta iz povijesti suvremene filozofije (ad usum privatum*, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu), 2011.

RATZINGER, Joseph, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, Verbum, Split, 2016.

— *U početku stvori Bog. Promišljanja o stvaranju i grijehu*, Verbum, Split, 2008.

VUGDELIJA, Marijan, *Patnja i bol u svjetlu Biblije i ljudskog iskustva*, Franjevačka visoka bogoslovija – Makarska, Zagreb, 1993.

c) *Zbornici radova:*

BREITBART, William i dr., Individual Meaning-Centered Psychotherapy for Advanced Cancer Patients, u: William Breitbart (ur.), *Meaning-Centered psychotherapy in the Cancer Setting. Finding Meaning and Hope in the Face of Suffering*, Oxford University Press, New York, 2017., 41-53.

KOPREK, Ivan, Smrt – krajnje osobno iskustvo nade, u: Valentin Pozaić (ur.), *Pred licem smrti*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1990., 65-88.

NIKIĆ, Mijo, Smrt nije definitivni kraj. Psihološko-duhovni pristup, u: Ivan Markešić (ur.) i dr., *Čovjek i smrt. Teološki, filozofski, bioetički i društveni pristup*, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar & Hrvatsko katoličko sveučilište & Udruga Posmrtna pripomoć, Zagreb, 2017., 83-93.

VUČKOVIĆ, Ante, Čovjek i smrt, u: Ivan Markešić (ur.) i dr., *Čovjek i smrt. Teološki, filozofski, bioetički i društveni pristup*, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar & Hrvatsko katoličko sveučilište & Udruga Posmrtna pripomoć, Zagreb, 2017., 67-82.

d) Rječnici/enciklopedije/leksikoni:

„Smrt“, u: LEON-DUFOUR, Xavier (ur.) i dr., *Rječnik biblijske teologije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 41993., 1208-1221.

e) Članci:

GOLUBOVIĆ, Aleksandra, Od egzistencije nedoumice do filozofije egzistencije u S. Kierkegarda, *Obnovljeni Život*, 63 (2008.) 3, 257-273.

GLENN GRAY, J., The Idea of Death in Existentialism, *The Journal of Philosophy*, 48 (1951.) 5, 113-127.

KUSIĆ, Ante, Areligiozni egzistencijalizam, *Bogoslovska smotra*, 34 (1964.) 1, 106-127.

— Kršćanski egzistencijalizam, *Bogoslovska smotra*, 34 (1964.) 2, 237-262.

LUČIN, Ita, Kierkegaardova koncepcija egzistencijalne dijalektike, *Diacovensia*, 23 (2015.) 2, 169-184.

REBIĆ, Adalbert, Vjera u prekogrobni život u Starome zavjetu i u kasnom židovstvu. Starozavjetna (individualna) eshatologija, *Bogoslovska smotra*, 52 (1982.) 3, 338-366.

RADIONOV, Tanja, Smisao života i patnje promatran kroz katoličko-teološku i psihološko-logoterapijsku perspektivu, *Obnovljeni Život*, 72 (2017.) 4, 517-529.

RAGUŽ, Ivica, O teologiji smrti, *Communio*, 38 (2012.) 114, 61-69.

RUNJE, Domagoj, Smrt i umiranje u ljudskom životu, *Počeci*, 1 (1996.) 1, 19-36.

SIČANICA, Marko, Heideggerovo i Kierkegaardovo razumijevanje tjeskobe, *Čemu*, 15 (2019.) 26, 98-115.

TADIĆ, Ivan, Smrt u filozofiji Dietricha von Hildebranda i Martina Heideggera, *Obnovljeni Život*, 57 (2002.) 1, 41-61.

TOLVAJČIĆ, Danijel, Tjeskoba kao mogućnost čovjekova samoozbiljenja. Ogled o ontološkoj relevantnosti tjeskobe na tragu Kierkegarda i Tillich, *Bogoslovska smotra*, 91 (2021.) 3, 519-533.

VUČKOVIĆ, Ante, Bol i smisao, *Crkva u svijetu*, 55 (2020.) 3, 391-394.

— Smislenost smrti. Egzistencijalističko, židovsko i kršćansko gledište, *Crkva u svijetu*, 33 (1998.) 1, 30-52.

ZENKO, Franjo, Promišljanje smrti u suvremenoj filozofiji (Iskustvo smrti u civilizaciji metafizičkog individualizma), *Crkva u svijetu*, 33 (1998.) 1, 8-20.

f) Mrežna mjesta:

„Filozofija egzistencije“, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2013. – 2024., na: <https://enciklopedija.hr/clanak/filozofija-egzistencije> (1. VIII. 2024.).

SVEUČILIŠTE U SPLITU

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET

IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI

kojom ja, Ivan Silić, kao pristupnik za stjecanje zvanja sveučilišnoga magistra teologije, izjavljujem da je ovaj diplomski rad rezultat isključivo moga vlastitog rada, da se temelji na mojim istraživanjima i oslanja na objavljenu literaturu kao što to pokazuju korištene bilješke i bibliografija. Izjavljujem da niti jedan dio diplomskoga rada nije napisan na nedopušten način, odnosno da nije prepisan iz necitiranoga rada, pa tako ne krši ničija autorska prava. Također izjavljujem da nijedan dio ovoga diplomskog rada nije iskorišten za koji drugi rad pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili radnoj ustanovi.

Split, 2024.

Potpis

SUMMARY

THE SELECTED ASPECTS OF DEATH AND THE MEANING OF LIFE

Of all beings on Earth, only humans are conscious of their mortality. The entirety of human life is oriented towards death. Despite this awareness, the precise timing and manner of death remain unknown, shrouded in an enigmatic mystery. This inherent uncertainty engenders latent anxiety and discomfort within the human psyche, which individuals persistently seek to comprehend and overcome. Death has been a perennial theme in many sciences, especially in humanistic discourses. This study illuminates death from three distinct perspectives: theology, psychology and philosophy (existentialism). While these perspectives may differ, they all converge upon the singular and universal reality of death. Through an analysis of the biblical understanding of death, including its necessity and purpose, the author endeavours to reconstruct this elusive phenomenon, which finds its ultimate and complete realisation in the person of Jesus Christ. The author then explores the various stages that palliative care patients go through as they approach the inevitability of death and delves into Frankl's role in shaping these moments, along with his perspective on death and, consequently, life. The work concludes with a reflection, drawing heavily on the philosophical insights of Heidegger and Kierkegaard, on the nature of an authentic life, which is achieved only through embracing one's mortality and limitations and making a conscious choice to live a life of faith.

Keywords: death, meaning of life, Christianity and mortality, dying, Frankl, Kierkegaard, Heidegger