

Anna E. Kubiak

INNE ŚMIERCI

antropologia umierania
i żałoby w późnej nowoczesności



universitas

INNE ŚMIERCI

Anna E. Kubiak **INNE ŚMIERCI**

antropologia umierania
i żałoby w późnej nowoczesności

Kraków

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

© Copyright by Anna E. Kubiak and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2014

ISBN 97883-242-2506-4
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Justyna Rybka

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

Zdjęcie na okładce
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

*Bez głębokiego przeżycia śmierci i życie musi być płytkie.
A więc radość z łez i nadzieja przez łzy.*

JANUSZ OLENDEREK

Wprowadzenie

Mam nadzieję, że śmierć jest radosna i że nigdy tu nie powrócę.

FRIDA KAHLO

*Okrucieństwo – zdecydowałam się je pokazać,
ponieważ czasem trzeba zejść w wyobraźni do samego piekła,
aby uniknąć tego w rzeczywistości.*

SARAH KANE, *PSYCHOSIS* 4.48

Można by zacząć pisać modnie, dyskursem postmodernistycznym. Na przykład parafrazując Jacques'a Derridę: „Jak mówić o śmierci i na temat śmierci? Zwłaszcza o jednej śmierci, dzisiaj? Jak w dzisiejszych czasach ośmielać się mówić o niej w liczbie pojedynczej bez bojaźni i drżenia? Tak mało i tak pośpiesznie? Aby dodać sobie koniecznej odwagi, zuchwałości czy też beztróski, należałoby być może udawać, że dokonuje się na chwilę abstrakcji”¹. Przytoczona parafraza dobrze oddaje trudność, z jaką mamy do czynienia, obcując ze świadectwami doświadczeń, przeżyć umierania, zgonu i żałoby. Trzeba zacząć od uświadomienia sobie trudności znalezienia języka, który nie chroniłby się w pancerz patosu, ani nie uciekałby w kliwy sentymentalizm. Nie chodzi tu też o język abstrakcji.

¹ Jest to parafraza tekstu Derridy (1999, 7), poświęconego religii.

Obcujemy bowiem nie z filozoficznymi traktatami, lecz z zapisem doświadczeń najtrudniejszych. Jeśli pragnie się uniknąć „nudnego głędzenia o śmierci, pełnych żaru westchnień w oczekiwaniu tak słodkiego religijnego objawienia, podręcznikowej pogodnej mądrości, patetycznej próby, medytacji metafizycznej, w której wychwala się transcendentne dobrodziejstwa śmierci, w mniejszym zaś stopniu boleje się nad jej nie mniej transcendentnymi zgubnymi skutkami, jeśli pragnie się uniknąć mitu, pozornej oczywistości, podobnie jak pozornej tajemnicy, to trzeba dokonać zwrotu kopernikańskiego w podejściu do śmierci. A to oznacza, że nasze przedsięwzięcie wymaga nie tylko psychologicznych opisów, ale całej nauki, która pozwoli nam poznać jednocześnie śmierć przez człowieka oraz człowieka przez śmierć” (Morin 1970, 16, za: Thomas 1993, 28). Książka ta jest próbą znalezienia języka, który proponując pewne interpretacje kulturowych zjawisk, stara się nie tracić z horyzontu tych wielu odcieni obcowania ze śmiercią, od szoku, niedowierzania, przez najmroczniejsze odmiany rozpacz, horror śmierci, furję, jaką budzi, po bolesną żalobę. Proponowany przez skrajnych postmodernistów abstrakcyjny dyskurs ogalałaby temat z jego najważniejszych wątków. Kierując się wstydem uczuć, narażamy się na jałowość, tę częstą przypadłość ostrożnych uczonych. „Tanatologia zrodziła się nie tylko z reakcji intelektu, lecz również z odruchu serca” (Cichowicz 1993, 6). Możemy również tym samym stanąć po stronie dyskursu przemocy. Tak się bowiem stało, że pojawiająca się od lat sześćdziesiątych na Zachodzie, a od siedemdziesiątych w Polsce literatura tanatologiczna, żałobne blogi, świadectwa walki z chorobą i doświadczeniem umierania zamieszczane w czasopiśmie i w codziennej prasie dowodzą istnienia kategorii Innych, tych, którzy odchodzą, wykluczonych w kulturze nowoczesnej. Umierający uzyskują w niej swój głos. To, co mają nam do powiedzenia, to nie filozoficzne traktaty, ale zapis żywego do bólu doświadczenia. „Miejsce śmierci w ujęciu ontologicznym zajęła rzeczywistość, poprzedzając ją doświadczenie: etap

umierania” (Abiven 1986, 466). Głos wykluczonych wyjawia nam również pewien proces, dawniej redukowany do momentu, kropki kończącej zdanie. Umieranie, trwające czasem nieludzko długo, jest tą fazą egzystencji, w której bardzo dużo się dzieje. Ponieważ wcześniej były tematem tabu, świadectwa śmierci są trudnym wyzwaniem dla czytelnika. Jednak to właśnie nieobecność tego tematu stworzyła najkoszmarniejsze upiory, pojawiające się w kulturze popularnej. „Halloweenowa” kultura nie jest przejawem oswojenia śmierci, ale wyrazem radzenia sobie z lękami i niepewnością człowieka kultury Zachodu. My, dorośli, chcemy się bać na niby, aby odsunąć prawdziwy strach.

Tematem tej książki są „inne śmierci”. Chodzi tu o badanie obrzeży kultury tak zwanego mainstreamu, kultury oficjalnej. W tej zaś dominuje stosunek do śmierci ukształtowany pamięcią o Holokauście, która zaciera przeżycia jednostki umierającej w XXI wieku. W kulturze oficjalnej czczone są masowe groby, wraz z grobem nieznanego żołnierza, a więc pozbawionego własnego głosu. Wciąż panuje tradycyjna etyka (Singer 1997), która idzie w parze z biopolityką, zaprzątniętą naszym życiem i odbierającą nam własną śmierć. Tak więc nie zajmuję się tu umieraniem w szpitalach ani w hospicjach. Gdzie indziej pisałyśmy wraz z socjologką ze Słowacji (Kubiak, Surikova 2010) o opiece paliatywnej. Staraliśmy się wykazać, w jaki sposób ideały przyświecające powstaniu ruchu – holistyczna opieka, zajęcie się totalnym cierpieniem wraz z jego wymiarem psychicznym i duchowym oraz doskonalenie „jakości życia” tej fazy – skazane zostały na klęskę. Hospicja bowiem są częścią zarządzania tego samego systemu ekonomicznej wymiany (Baudrillard 2007) co krytykowana przez ruch hospicyjny medykalizacja. Podlegają one procesom instytucjonalizacji, rutynizacji, profesjonalizacji, biurokratyzacji, wszechwładnej biowładzy, koncentrującej się na ciele, co w konsekwencji prowadzi do fragmentaryzacji tożsamości osoby i fragmentaryzacji więzi wspólnotowych. Krytyczna stała się sama idea wyłączenia

ostatniej fazy życia z całego kontekstu egzystencji, otoczenia i więzi społecznych. Fragmentaryzacja, która doprowadziła najpierw do powstania fazy dzieciństwa, zaznaczyła się izolacją i „społeczną śmiercią” (Mulkay 1993) ludzi starych, wyłączyła i zepchnęła w zaułki umierających. Hospicja tkwią w ramach kultury oficjalnej, gdzie śmierć – poza zrytualizowanymi ceremoniami skupionymi na masowej śmierci – zostaje oddalona do zamkniętej *zony*. Artykuł miał pokazać, jak przy założeniach indywidualizmu konkretna osoba zostaje na marginesie życia społecznego poddana tym samym co szpital procesom gettoizacji.

Trzeba jednak zaznaczyć, że i w nurcie dominującym coś się zmienia. Świadczą o tym takie zjawiska, jak: publiczne debaty o eutanazji i testamentach życia, akcja „Gazety Wyborczej” pt. „Umierać po ludzku”, działalność stowarzyszenia „U Źródeł”. Piszę o tym w zakończeniu.

Indywidualizacja i prywatyzacja śmierci tworzą powiększającą się strefę niepewności i ambiwalencji o charakterze medycznym, prawnym, etycznym. Coraz bardziej rozchodzi się władza i strefa decyzyjna, zarówno w płaszczyźnie indywidualnych wyborów (pacjentów, personelu medycznego niższego szczebla), jak i rozrastającej się sfery doradców (terapeutów, duchownych pomagających ludziom w żałobie). Coraz silniej uwidacznia się sprzeczność pomiędzy ideami indywidualizmu: autonomii, godności, prawa do samostanowienia, a obowiązującymi w sferze publicznej normami i regulacjami. Odbywające się coraz częściej debaty na temat eutanazji i testamentów życia pokazują, jak różnymi językami mówi się w społeczeństwie, jak różnie rozumiana i definiowana jest „naturalna śmierć”, „dobra śmierć”, „godna śmierć”.

Nowe propozycje poszukiwania własnego języka, dróg godnej, świadomej śmierci, chociaż rozwijające się od lat sześćdziesiątych na Zachodzie, pozostają jednak wciąż na marginesie. Z tych obrzeży wyłania się obraz śmierci rozproszonej, polifonia różnych narracji, ukazujących śmierć w jej najokrutniejszych przejawach,

choć dopuszczających głosy protestu, sprzeciwu zarówno wobec nowoczesnej biowładzy, jak i ponowoczesnego banalizowania i odsuwania problemu śmierci i umierania. Gdy dla wielu osób nadzieja na przyszłe życie już nie może nadać sensu cierpieniu, pozostają indywidualne poszukiwania, odwaga osobistych decyzji, trud zmagania się z tym najokrutniejszym etapem życia w izolowanych „wspólnotach”, ograniczonych do nuklearnych rodzin i tych najwytrwalszych bliskich. Jeżeli z tych prób wyłaniają się nowe *ars moriendi*, to nie dla wszystkich, nie dla każdego.

Istotną cechą owej „śmierci rozproszonej” w dobie późnej nowoczesności wydaje się również zacieranie granicy między życiem a śmiercią. W książce pokazuję, jaki wpływ na to miała medycyna i jej technologie. Mnożą się *neomortos*, byty zawieszone pomiędzy światami, dotknięci demencją i alzheimerem, neuroleptycy w stanie między jawą a snem, ludzie w śpiączce, dotknięci syndromem zamknięcia². Ową mroczną strefę pokazuje również współczesna sztuka i kultura popularna. Poszerzanie się tej strefy „pomiędzy”, zamieszkiwanej przez liczne istoty pograniczne, duchy, monstra, wampiry, pokazuje kultura popularna, zaś filmy, takie jak: *Szósty zmysł* czy *Inni*, podkreślają niepewność bohaterów: czy jesteśmy żywi, czy umarli?

Od 2004 roku zajmuję się problematyką tanatologiczną. Dwutygodniowy pobyt w 2009 roku w Centre for Death and Society na uniwersytecie w Bath, finansowany przez British Academy of Sciences, pozwolił mi zapoznać się nie tylko z literaturą zwaną w Anglii *death studies*, ale również z entuzjastycznym środowiskiem oddanym tej tematyce, reprezentowanym przez Glennys Howarth, Tony’ego Waltera, Allana Kelleheara, Malcolma Johnsona, Christine Valentine, Unę MacConville i innych. W roku akademickim 2010/2011 prowadziłam angielskojęzyczne seminarium „Sociology of Death” w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN. Uczestniczy-

² Syndrom zamknięcia został opisany i sfilmowany dzięki książce *Skafander i motyl*, podyktowanej przez Jeana-Dominique’a Bauby’ego.

łam w tematycznych konferencjach organizowanych cyklicznie przez sieć uczonych z Europy i Stanów Zjednoczonych, inicjowanych przez Roba Fishera („Making Sense of Dying and Death”, 2–4 grudnia 2004 w Wiedniu, „Suicide, Self Harm and Assisted Dying”, 4–6 listopada 2013 w Atenach), Association for the Study of Death and Society („Death, Dying & Disposal”, 9–12 czerwca 2009 w Durham), National Museum of Unification i uniwersytet w Alba Iulia oraz Amurg – Romanian Cremation Association („Dying and Death in 18th–21st Century Europe”, w 2009, 2010, 2011 roku w Alba Iulia w Rumunii). 11–12 grudnia 2012 roku w Lublinie brałam udział w konferencji pt. „Prawa zmarłych?”, zorganizowanej przez Krzysztofa Motykę z Katedry Socjologii Prawa i Praw Człowieka na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 2010–2012 prowadziłam badania w projekcie pt. „Przemiany postaw i obyczajów Polaków w kulturze pochówku. Perspektywa reprezentantów sfery funeralnej” (grant nr NN 116081739), finansowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Głównym celem badawczym projektu było uchwycenie z perspektywy przedstawicieli funeralnych przemian zachodzących w kulturze pochówku, w funeralnej infrastrukturze, w postawach i obrzędowości polskich katolików oraz niewierzących. Ograniczyłam się do badania pogrzebów katolickich oraz świeckich. Badania zostaną zaprezentowane w oddzielnej książce pt. *Pogrzeby to nasze życie* wraz z porównaniem (na podstawie literatury) pogrzebów i branży pogrzebowej w Europie i w Stanach Zjednoczonych.

Dlaczego antropologia śmierci? Choć w swojej pracy od lat sytuuję się „pomiędzy”, na pograniczu różnych dyscyplin, to w tej książce szczególnie ważne wydaje mi się antropologiczne rozumienie spotkania z Innym, które w głównej narracji korzystałoby z notatek terenowych i dziennika. Sproblematyzowana przez wielu antropologów (Laure Bohannon, Judith Okely, Helen Callaway, Kirsten Hastrup, by wymienić chociaż kilkoro) świadomość ba-

dacza i autora zmienia się w czasie i – nie ulegając wyzwaniom obiektywizmu i scjentyistycznego rygoru, wciąż hołubionym przez wielu socjologów – poddaje się doświadczeniom obcości i obcowania z podmiotem badania. Stąd eseistyczny ton tej książki, którego wybór uznałam za najbardziej właściwy dla tematu pracy, i stąd dochodzące do głosu subiektywne zdania. „Śmierć rozproszona”, czyli wielość dyskursów, domaga się również różnorodności narracji autorki. Stąd w końcu niejednorodność poszczególnych rozdziałów książki. Chociaż tylko jeden z nich wprowadza materiał z badań terenowych, zaś większość korzysta z materiałów odnajdywanych w literaturze, czasopiśmie, prasie i w Internecie, to obserwację uczestniczącą, z naciskiem na uczestniczącą, rozumiem tu jako obcowanie z tekstami, jako rozmowę z Innym.

Nasze rezultaty są mocno dotknięte przez ową „pomiędzyść” i nie ma żadnego sposobu, epistemologicznie, aby przewyciężyć te implikacje. Etnograf w terenie stoi w miejscu dramatu, który staje się źródłem jego/jej antropologicznej refleksji (Hastrup 1992, 117).

Dla mnie jako autorki tej książki ważne było nie tylko uruchamianie własnej wyobraźni, ale również włączanie osobistych doświadczeń w projekt badań. Nie piszę o swoich przeżyciach dosłownie, jednak opieka nad odchodzącym ojcem i towarzyszenie mu w umieraniu, a w krótkim czasie także mamie, organizowanie dwóch pogrzebów i żałoba – były doświadczeniami, które przybliżyły mnie do opowieści o śmierci Innych. Istotną rolę w zgłębianiu mrocznej strefy śmierci, a także znalezieniu tam pogody i humoru, odegrało u mnie uczestniczenie w warsztatach organizowanych przez stowarzyszenie „U Źródła”. Stowarzyszenie, prowadzące spotkania i warsztaty, mające na celu rozwój duchowy, kreatywność, troskę o zdrowie i środowisko, w 2004 roku, z inicjatywy Mai Wołosiewicz (antropologa kultury i historyka sztuki), zainicjowało kampanię społeczną „Umierać po ludzku”. W 2005 roku pro-

jekt „Umierać po ludzku – promowanie idei godnej śmierci oraz solidarności z umierającymi, ich rodzinami i osobami w żałobie” uzyskał fundusze z Ministerstwa Polityki Społecznej w ramach rządowego programu Funduszu Inicjatyw Obywatelskich. W czasie trwania projektu odbywały się dwudniowe warsztaty w Kawkowie na Mazurach, mające na celu przygotowanie liderów społeczności lokalnych do promowania idei godnej śmierci i wspierania więzi z umierającymi i ich bliskimi. Prowadzili je psychologowie Wojciech Eichelberger i Anna Dodziuk oraz Maja Wołosiewicz. Podczas warsztatów prowadzonych w kilkunastoosobowej grupie³, wyłonionej przez rozmowy kwalifikacyjne, odbywały się rozmowy i ćwiczenia dotyczące lęków związanych ze śmiercią, żalu po stracie bliskiej osoby, odkrywania osobistych, rodzinnych i kulturowych wzorców umierania, towarzyszenia umierającym i żałoby. Równolegle zainicjowany został cykl otwartych wykładów, m.in. Anny Dodziuk, Wojciecha Eichelbergera oraz benedyktyna ojca Jana Berezy. Maja Wołosiewicz prowadziła grupę osób pracujących według programu książki Stephena Levine’a *Gdybyś miał przed sobą rok życia* i poradnika *The Natural Death Handbook*. Celem kampanii społecznej, której tytuł został przeformułowany na: „Oswoić lęk – pokochać życie – umierać po ludzku”, było oswojenie tematu śmierci i starości, propagowanie zmiany warunków, w jakich umierają ludzie w szpitalach, wraz z proponowaniem wzorców umierania w domu, popularyzowanie duchowych i psychologicznych podejść traktujących śmierć jako „nauczycielkę życia”, popieranie wprowadzenia w Polsce testamentów życia (tak zwanej ostatniej woli dotyczącej opieki medycznej oraz zgody na transplantację), zainicjowanie ośrodków zapewniających pomoc ro-

³ Znaleźli się w niej m.in.: coach, mediator i trener Ewa Brzozowicz, organizatorka warsztatów psychologicznych Alicja Chlasta, pracownik hospicjum Jacek Dobrowolski, pisarka Katarzyna Grochola, malarka i arteterapeutka Małgorzata Kapłań, studentki Olga Kozłowska i Anna Niklas, lekarz i filozof Robert Roczeń, a także antropolożka, autorka tej książki.

dzinom umierających, jak również współpracy między różnorodnymi formami działań, od hospicjów po artystyczne projekty oraz dialog społeczny na temat końca życia, starości i przemijania. Dal- szym ciągiem działań kampanii miały być badania nad warunkami umierania w Polsce, wydanie informatora zawierającego porady psychologiczne dotyczące opieki nad obłożnie chorym, jak rów- nież miejsc, gdzie można uzyskać pomoc, uczestniczyć w warszta- tach, konferencjach i szkoleniach. W trakcie spotkań wyłoniła się potrzeba stworzenia centrum informacyjno-edukacyjnego, które w sposób ciągły realizowałoby idee kampanii. Niestety, ten piękny zamysł zamarł, gdy zabrakło silnej i charyzmatycznej liderki, która zajęła się bardziej życiem i swoją nową rodziną. Wierzę jednak, że podobne stowarzyszenie znowu gdzieś w Polsce odżyje i podejmie prace na rzecz przygotowania się do jedyne go spotkania, którego nikt nie uniknie: ze Śmiercią.

I. Tanatologia jako dziedzina humanistyki¹

*Skoro zapoznania się ze śmiercią nie można
uniknąć w żadnym społeczeństwie, to legitymizację
rzeczywistości społecznego świata w obliczu śmierci są
decydującymi potrzebami w każdym społeczeństwie.*

PETER LUDWIG BERGER (1997, 79)

*Każde społeczeństwo ludzkie to w ostateczności
ludzie, łączący się razem w obliczu śmierci.*

PETER LUDWIG BERGER (1997, 88)

Na początku była antropologia

W latach siedemdziesiątych Johannes Fabian oskarżał antropologów kultury, że tak mało mają do powiedzenia o śmierci, że mówią o niej drogą okrężną, sprowadzając śmierć do prezentacji ego-

¹ Z racji zainteresowań w tekście koncentruję się na socjologii, antropologii kultury, historii i bioetyce, jedynie napomykając o pracach filozoficznych, psychologicznych, literaturoznawczych, archeologicznych, językoznawczych i innych. Czytelnik w Polsce ma możliwość zapoznawania się z francuską tanatologią (por. bibliografia), dlatego więcej miejsca poświęcam w tekście angielskojęzycznym studiom nad śmiercią, rzadko tłumaczonym i wydawanym w Polsce. W nieznacznym stopniu znana mi jest tanatologia w innych krajach. Rozdział jest rozszerzoną wersją mojego artykułu (Kubiak 2013).

tycznych rytuałów. Fabian postawił tezę, iż na skutek parafializacji koncepcji kultury antropologowie wyeliminowali transcendentalny i uniwersalny aspekt zagadnienia. „Śmierć (w liczbie pojedynczej) przestała być problemem badań w antropologii; są tylko śmierci i formy zachowań wobec nich” (Fabian 2004, 50). Chociaż w relacjach etnograficznych było już sporo materiałów funeralnych, to dla Fabiana sprawą najważniejszą pozostawało wyjście z załków folklorystyki i postawienie problemu śmierci jako powszechnego, a więc również odniesienie go do nas, współczesnych. Zarzucał również antropologom ze szkoły Emila Durkheima i Bronisława Malinowskiego, iż doświadczenie śmierci zostaje u nich wyizolowane i ograniczone do funkcji zachowania społecznej jedności (Fabian 2004, 51). Antropolog pokazuje konsekwencje folkloryzacji w humanistyce. Współczesne zachowania wobec śmierci, które wydają się irracjonalne, malownicze lub zbyt rytualne, są traktowane jako przeżytki archaicznych form. Te „prymitywne” reakcje na śmierć natychmiast zostają powiązane z domeną religii, jako kolejnego szczebla ewolucji na drodze ku racjonalności. Tak więc owe egzotyczne rytuały i zachowania pokazane są w nostalgicznej perspektywie, a doświadczenie śmierci zostaje zarezerwowane dla Innych „lub przynajmniej tego Innego, który przetrwał w nas” (Fabian 2004, 53). Kreśląc swoje zarzuty, Fabian przewidywał projekt, który zarysował dopiero Louis-Vincent Thomas. Problem śmierci uzyskał u niego perspektywę uniwersalną i dotyczącą „nas”. Zanim jednak przejdę do omówienia zasług francuskiej antropologii, warto wspomnieć o jeszcze jednym zarzucie, tym razem ze strony Renata Rosalda. Stwierdza on, że antropologowie, bazując na ideale „gęstego opisu”, skupiają się na ukazywaniu głębi sieci symboli, pomijając ludzkie emocje, sytuacje codzienne i przeżywanie bólu po stracie bliskiej osoby w samotności. Badacz ten, należący również do nurtu samorefleksyjnej antropologii, relacjonuje, jak dopiero po stracie żony mógł lepiej zrozumieć emocję furii, agresji w żałobie i jej moc popychającą Ilongotów na Filipinach do polowania na

ludzkie głowy (Rosaldo 2004, 168). Zarzuca on etnografom, iż izolują śmierć w rubryce „rytuał” wraz z całym jego formalizmem, rutyną i przepisami etykiety, oczyszczonymi z procesu ludzkich emocji. Śmierć znowu zostaje wyeliminowana, aby opisać raczej społeczne struktury (Rosaldo 2004, 172).

Zarzuty Fabiana i Rosalda wyrastały z niezwerbalizowanej wizji nowej dziedziny humanistyki, która w centrum swoich pasji stawiałaby problem śmierci. Jednak to etnografowie podczas badań terenowych poświęcali dużo miejsca zwyczajom pogrzebowym i żałobnym. Warto tu przypomnieć wkład polskich etnografów. Adam Fischer, korzystając z bogatej literatury niemieckiej, rosyjskiej, czeskiej, słowackiej, angielskiej, francuskiej, jak również polskiej (Aleksander Brückner, Jan Stanisław Bystroń, Stanisław Ciszewski, Michał Federowski, Jan Aleksander Karłowicz, Oskar Kolberg, Bronisław Malinowski i inni), wydał w 1921 roku we Lwowie *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, w których dokonuje szerokich porównań wierzeń, praktyk i obrzędów obejmujących cały proces doświadczenia śmierci, od znaków ją zapowiadających przez praktyki wokół konającego, zmarłego, wyprowadzania zwłok z domu, pogrzebu aż po stypę. Henryk Biegeleisen w swoim dziele *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, wydanym w Warszawie w 1930 roku (drukowanym we Lwowie) – podobnie, korzystając z międzynarodowej literatury i dokonując przekrojowych porównań – omawia wierzenia dotyczące losów duszy, zabiegi wokół nieboszczyka, wyprowadzenie zwłok, żałobę, pogrzeb, stypę i kult zmarłych. Do dzisiaj antropologiczne prace są źródłem inspiracji również dla socjologów, etyków, filozofów, a nawet terapeutów od żałoby (Hockey 1996). Klasyczną pracą, do której odwołują się badacze pogrzebów, jest książka Roberta Hertza *Death and the Right Hand* (1960). Prezentując materiał m.in. z Indonezji, Hertz przedstawia strukturę tak zwanego „podwójnego pogrzebu”, składającego się z fazy prowizorycznego pochówku w celu umożliwienia procesów gnilnych ciała i fazy pochowania

kości (często dodatkowo czyszczonych), która dopiero zamyka proces żałoby. Opis rytuałów i codziennych praktyk żałobników obejmuje trzy komponenty: praktyki wokół ciała nieboszczyka, żałobę krewnych i całej społeczności oraz wierzenia dotyczące losów duszy (lub w liczbie mnogiej – dusz). Autor ukazuje również problematykę śmierci jako inicjacji oraz kreśli podobieństwa procesu przejścia w obrzędach pogrzebowych, przy narodzinach dziecka i zawieraniu małżeństwa. Jednym z najważniejszych – moim zdaniem – spostrzeżeń Hertza jest stwierdzenie, że „śmierć nie jest kwestią chwili” (Hertz 1960, 46). Śmierć nie dzieje się w jednym akcie, ale jest procesem. Śmierć również nie jest destrukcją, ale przejściem zarówno dla duszy zmarłego, jak i dla żałobników (Hertz 1960, 48). Problem przejścia został opracowany przez Arnolda van Gennepa i jego koncepcja *rites the passage* do dzisiaj jest kanonem dla humanistyki. Składają się na nie: faza wyłączenia (separacji), okres przejściowy (marginalny, liminalny) i faza włączenia (integracji) (Gennep 2006, 36).

Francuska trójca: Thomas, Ariès, Vovelle, i kontynuacje

Louis-Vincent Thomas, antropolog kultury, w latach siedemdziesiątych nakreślił projekt antropotanatologii w pracy *Anthropologie de la mort* (1975). Przywraca on śmierci te aspekty, które folkloryzujący etnografowie odrzucali (zgodnie z zarzutami Fabiana). Śmierć więc według Thomasa to kluczowe zjawisko dla humanistyki, gdyż jest to doświadczenie uniwersalne, jedyne, którego możemy być pewni, ściśle powiązane z życiem, gdyż każdy żyjący „jest już potencjalnie zmarłym” (Thomas 1993, 24), zaś nieboszczyk zostaje zachowany w pamięci i genach potomnych. Projekt antropotanatologii ma przeciwstawić się współczesnemu zaprzeczaniu śmierci. Jest również w planach antropologa akcent etyczny. Otóż nauka ta ma dać lekcję *ars moriendi*, ma uczyć sztuki dobrego

życia i dobrego umierania i przywrócić śmierć człowiekowi, który umiera samotnie, w izolacji i bez przygotowania na nią. Nauka, która „pozwoi nam poznać jednocześnie śmierć przez człowieka oraz człowieka przez śmierć” (Thomas 1993, 28), ma być nauką porównawczą: zarówno poszukiwać jedności gatunkowej, jak i wskazywać na arbitralność przyjmowanych wierzeń i zwyczajów, opisując różnice w historii i przekroju geograficznym. Szczegółne znaczenie przypisywał uczony porównaniom współczesnych kultur archaicznych i społeczeństw przemysłowych – taką pracą jest klasyczna dziś książka *Trup* (1991). Praca francuskiego antropologa odwołuje się do przykładów społeczeństw archaicznych, starożytnych, ale również współczesnych dla zilustrowania różnych podejść do ciała zmarłego, trupa. Autor pokazuje ambiwalencję fantazmatów, emocji i zachowań: między pragnieniem zachowania drogiej istoty a obawą przed agresją zmarłych (uniwersalne fantazmaty zemsty nieboszczyków). Thomas śledzi historie pogrzebania żywcem i istniejący do dziś lęk przed przebudzeniem w grobie (Thomas 1991, 31), pokazuje zacieranie się granicy życie–śmierć.

Jedno z wielkich odkryć współczesnej tanatologii polega na odrzuceniu radykalnej dychotomii życie–śmierć. Starożytne wyobrażenie Styksu odnajduje tu swoje racje: między jednym brzegiem a drugim rozciąga się neutralna strefa, wymykająca się naszym obecnym kategoriom, gdzie jednostka nie jest ani martwa, ani żywa: przestała być ciałem, ale nie jest jeszcze trupem (Thomas 1991, 34–35).

Kontynuacje wierzeń ludowych, oddających idee śmierci jako snu, można widzieć we współczesnych pomysłach krioniki (Thomas 1991, 35). Autor śledzi figury strefy „pomiędzy”: duchów, wampirów, zombie, golema (Thomas 1991, 36–37), fantazmaty „trupa niezniszczalnego” i mity „pachnących trupów”. Jeden rozdział poświęcony jest językowi, oddającemu owe różne koncepcje trupa (Thomas 1991, 52–61). Odwołując się do współczesności, autor przechodzi do prak-

tyk rytualnych: konserwacja trupa (Thomas 1991, 127), tanatopraksja (Thomas 1991, 129), kriogenizacja (Thomas 1991, 155), kremacja (Thomas 1991, 174).

We Francji w studia tanatologiczne wielki wkład wnieśli historycy: Philippe Ariès, Michel Vovelle, Edgar Morin, Jean-Claude Schmitt, Daniel Arasse, Jean Clair, Jean-Didier Urbain, Michel Ragon. Historyczno-antropologiczne dzieło Arièsa *Człowiek i śmierć* (1989) uchodzi już za klasykę wizji przemian stosunku do śmierci. Autor omawia model „śmierci oswojonej”, trwający od średniowiecza do XVIII wieku. „Jej zasadniczym rysem jest to, że pozostawia czas na przygotowanie się do niej” (Ariès 1989, 20). Jest to ideał dobrej śmierci, przeciwieństwo *mors repentina*, śmierci nagłej, uchodzącej za „haniebną i wstydliwą” (Ariès 1989, 24). Ariès zwraca uwagę na takie aspekty śmierci, jak: prostota wskazań owej dobrej śmierci, jej publiczny charakter, wyrażający się nie tylko w zgromadzeniach przy łożu umierającego, ale i w wystawianiu ludzkich kości na widok publiczny, cmentarz jako ośrodek życia zbiorowego, świadomość śmiertelności wszystkich ludzi, zgoda na nieuniknione, „obojętna poufałość wobec grobów i pogrzebów” (Ariès 1989, 42), uświęcenie ciała zmarłego. Ariès dostrzega indywidualizację wierzeń eschatologicznych już w XIV i XV wieku i rodzący się wzorzec „własnej śmierci”. Autor omawia makabryczną ikonografię: *transi*, na wpół rozłożonego trupa, oraz znaczenie pojęcia i ikonografii *macabre*. Śmierć nabiera tu charakteru absurdałnego, przewrotnego. Kolejny topos to „twoja śmierć”. Część V poświęcona jest „śmierci na opak”, „śmierci zdziczałej”, modelowi śmierci w nowoczesności.

Książka Vovelle’a (2004) bardziej problematyzuje stosunek do śmierci niż praca Arièsa, z którym zresztą autor w różnych miejscach polemizuje, zarzucając mu nostalgiczne nachylenie wobec przeszłości. Opracowanie to obejmuje okres od 1300 roku po współczesność. Autor prezentuje gęsty opis wielu poziomów czytania historii śmierci. Obejmuje on: dane demograficzne, wizje teologiczne, obrazy śmierci w mediach, kulturę popularną, filozoficzną

refleksję, wątki kultury ludowej, ikonografię, epitafia, topografię cmentarzy, obrzędy pogrzebowe i żałobne, dyskurs literacki, społeczne sondaże. Vovelle umieszcza analizę wizerunków i dyskursów o śmierci na tle przemian cywilizacji miejskiej, struktur rodzinnych i wspólnotowych, procesów medykalizacji i komercjalizacji. Autor wskazuje na takie nowe zjawiska, jak: ewolucja teologii i kazań, w których zanika wizja czyśćca i piekła, nowe formy duchowości, w których rośnie wpływ wschodnich religii, eksperymentalne programy lekcji o śmierci w brytyjskich szkołach, nurt kulturowy zgłębiający „życie po życiu”, polityka ponownego chowania bohaterów wojennych w krajach postkomunistycznych i towarzyszące temu nowe ceremonie i nowe groby, starzenie się zachodnich społeczeństw, nowe przyczyny śmiertelności, hegemonia zakładów pogrzebowych, zmiany w rytuałach śmierci, zmiany wyznawanych form wiary, artystyczne instalacje kontynuujące bądź kontestujące „niewzruszone podglądactwo” (Vovelle 2004, 713), nowe mitologie kultury popularnej, w których jednak można odkrywać antyczne i ludyczne metafory w nowych maskach.

Drugim nurtem tanatologii we Francji jest filozofia. Największy wkład wnieśli tu: Vladimir Jankélévitch (syn rosyjskich Żydów, którzy wyjechali do Francji; 2005), Jules Vuillemin, Jean Baudrillard (2007), Louis Martin, Paul Ricoeur (2008), Régis Debray, Jean-Pierre Vernant, Julia Kristeva (z pochodzenia Bułgarka; 2007), Georges Bataille i Michel Foucault z rozważaniami na temat biowładzy, która skazuje na życie i zezwala na śmierć (Foucault 1998b, 238). Zgodnie z interdyscyplinarnym projektem Thomasa do francuskiej tanatologii należą również etnolodzy (Jean-Thierry Maertens, Jean-Didier Urbain), psychologowie (Michel de M'Uzan), literaturoznawcy (Michel Guimar, Martine Courtois, Gilles Ernst). Przegląd francuskiej tanatologii jest dostępny polskiemu czytelnikowi w antologiach *Antropologia śmierci* (1993) i *Wymiary śmierci* (2002). Instytucjonalne ramy tanatologii we Francji założył Thomas – w postaci Francuskiego Towarzystwa Tanatologicznego.

Obecnie, mimo pionierskiego wkładu, francuska socjologia jest nieco marginalnym nurtem humanistyki w tym kraju. Do wyjątków prac przekrojowych i wnoszących rozważania teoretyczne należą książki Gaëlle Clavandier (2009) oraz Pascale Trompette (2008). Clavandier wyodrębnia dwie generacje francuskich badaczy śmierci. O ile pierwsi byli bardziej teoretykami, skupionymi na ontologii śmierci, o tyle druga generacja to pragmatycy, skoncentrowani na wycinkowych, empirycznych badaniach: obserwacjach i wywiadach m.in. w szpitalach, oraz zbierający dane statystyczne na podstawie ankiet. Clavandier wskazuje na pola nowych badań: głębokie zmiany w latach osiemdziesiątych we Francji, spowodowane nowymi regulacjami prawnymi dotyczącymi pochówków, opieką nad umierającymi i ciałem zmarłego, coraz większą liczbą kremacji, rozwojem funeralnego rynku i nową praktyką planowania pogrzebu. Starzenie się społeczeństwa i zmiany w rodzinnym modelu każą stawiać pytania o role instytucji społecznych, o to, kto powinien zajmować się ciężko chorymi i umierającymi, skąd czerpać finanse potrzebne w związku z oczekiwaniami wzrostu liczby ludzi chronicznie chorych i przedłużanego konania. Pascale Trompette (2008) poświęciła pracę rynkowi funeralnemu. Kreśli ona jego historyczny rozwój: od monopolu kleru i prywatnych przedsięwzięć przed rewolucją francuską, przez państwowy monopol, po liberalizację rynku. Autorka łączy perspektywę ekonomiczną, historyczną, nauk politycznych, etnologiczną i socjologiczną, prowadząc badania empiryczne nad funeralnymi profesjonalistami.

Śmierć jest rodzaju żeńskiego

Angielskojęzyczna tanatologia zaczęła się od kobiet i od socjologii medycyny. Znaczącymi postaciami były w latach sześćdziesiątych psychiatra Elisabeth Kübler-Ross w Stanach Zjednoczonych i lekarz Cicely Saunders, która w 1967 roku otworzyła pierwsze

holistyczne Hospicjum św. Krzysztofa w Sydenham koło Londynu. Jeszcze wcześniej, w 1959 roku, ukazały się pionierskie prace środowisk amerykańskich sytuujących się poza ortodoksyjnym środowiskiem lekarskim, wśród psychologów i socjologów, którzy sprzeciwili się zмовie milczenia wobec umierających. Była to m.in. praca pod redakcją Hermana Feifela: *The Meaning of Death* (1959). Z nimi zaczęła się lawina literatury tanatologicznej zarówno naukowej (towarzyszyło jej powstanie oddzielnej gałęzi nauki: tanatologii), jak i popularnej.

Wśród tytułów corocznie recenzowanych w „Psychological Abstract” „liczba prac umieszczonych pod hasłem «śmierć» wahała się w latach 1948–1964 wokół średniej wynoszącej 10 (od 5 w 1948 roku do 17 w 1960 roku), by osiągnąć 34 w 1965 r., 68 w 1968 r., 54 w 1969 r. [...], a indeks dla roku 1970 bije wszystkie rekordy, osiągając 147 pozycji” (Thomas 1993, 34).

Warto tu wspomnieć, że liczba ta wzrosła jeszcze bardziej, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych po 11 września 2001 roku. Pojawiło się również wiele filmów dokumentalnych (z filmem etnologa Michaela Roemera pt. *Dying*) i fabularnych osławających śmierć, pokazujących jej ludzkie oblicze. Głównym wątkiem literatury, którą można nazwać protestem wobec milczenia, jest kwestia godnego umierania (Barnard 1996), a więc zarówno wiedzy samego pacjenta, jak i wiedzy lekarzy o tym etapie życia i jego fazach. Wydawaniu literatury towarzyszą działania społeczne: grupy wsparcia oraz ruch społeczny związany z hospicjami. W Kalifornii rozwinął się ruch na rzecz godnego umierania, który również – po publikacji bestselleru dziennikarki Jessiki Mitford *The American Way of Death Revisited* (1998) – protestował przeciw pogrzebom „po amerykańsku”: kosztownym, skomercjonalizowanym rytuałom, bliższym widowiskom kultury konsumpcyjnej. Proponowane są też nowe, indywidualne, wielokulturowe rytę żałobne.

Angielskojęzyczna socjologia śmierci – określana obecnie jako *death studies* – rozwijała się skokowo². Zaczęła się w Stanach Zjednoczonych w latach sześćdziesiątych, po czym w połowie lat siedemdziesiątych nastąpiła stagnacja w amerykańskich badaniach tanatologicznych (Walter 2008, 320). Przy marginalizacji śmierci jako tematu w amerykańskiej i angielskiej socjologii jedynie socjologia medycyny przez cały czas produkowała kolejne opracowania. Jednym z powodów tego jest fakt, że śmierć we współczesnych społeczeństwach przemysłowych zostaje zamknięta w instytucjach szpitali i hospicjów i – tym samym – zmedykalizowana (Walter 1993a, 274). Znaczące z tamtego okresu stało się etnometodologiczne studium Davida Sudnowa (1967) nad zarządzaniem śmiercią w szpitalu. Prace Barneya Glasera i Anselma Straussa (Glaser, Strauss 1965; 1968) są do dziś kanonem zarówno dla rozwoju teorii ugruntowanej, jak i badań o interakcjonistycznej orientacji w szpitalach i hospicjach. Książka *Awareness of Dying* (1965) poświęcona jest – jak piszą autorzy – interakcjom między personelem szpitala a pacjentem i kontekstowi owych interakcji. Do klasyki przedmiotu weszły pojęcia „świadomości zamkniętej” i „świadomości otwartej” jako kontekstu, w którym dokonują się relacje między pacjentem, personelem a rodziną umierającego. Prace Roberta Blaunera (1966) i Talcotta Parsonsa (Parsons, Fox, Lidz 1972) rozwijają obserwacje na temat wpływu społecznego statusu chorego i zmarłego. Zwraca się uwagę na to, że śmierć osoby starszej, niepowiązanej już z kluczowymi instytucjami ani z wychowywaniem dzieci, ma nikłe oddziaływanie społeczne (Walter 2008, 320). Do ruchu na rzecz humanizacji umierania należą również prace Ivana Illicha (1976), który prezentuje także historię ikonografii dotyczącej śmierci. Jak pisze Walter (2008, 320), gerontologowie na ogół „zapominają, że wszyscy starzy ludzie umierają”, i studia nad starością rozwijają się oddzielnym nurtem. Wyjątkiem jest praca Victora Marshalla *Last Chapters. A Sociology of Aging and Dying* (1980).

² W tym podrozdziale korzystam z omówień Tony’ego Waltera (1993a; 2008).

Brytyjska socjologia śmierci zaczęła się na dobre dopiero w latach dziewięćdziesiątych i jej dynamiczny rozwój trwa do dzisiaj³. Wcześniej niektórzy socjologowie (Parsons 1967; Berger 1997) wskazywali, że analizy kulturowych mechanizmów otaczających śmierć i umieranie mogą powiedzieć wiele o kondycji społecznego życia. Klasyczna praca Emila Durkheima *Elementarne formy życia religijnego* (1990) oraz jego przekrojowe studia nad samobójstwem (2006) do dziś inspirują badaczy śmierci. Cały proces związany ze stratą członka plemienia wśród australijskich Aborygenów i jego pogrzebem Durkheim prezentuje jako przeciwdziałanie anomii i jako proces reintegracji grupy. Peter Berger (1997) podkreślał wagę doświadczenia śmierci jako najważniejszego doświadczenia granicznego. Tworzenie „świętego baldachimu” religii jest według tego uczonego sposobem na poradzenie sobie z cierpieniem i terrorem śmierci (Berger 1997, 54–88). Tak więc wcześniej socjologowie dostrzegali wagę tanatologicznej problematyki, prezentując tworzenie społecznego porządku jako opór wobec chaosu i anomii wytwarzanych przez doświadczenie śmierci. Jednym z najważniejszych pionierów *death studies* jest Geoffrey Gorer (1965; 1979), piewca tezy o zaprzeczaniu śmierci we współczesnych społeczeństwach zachodnich i jej pornografizacji. Jego empiryczne badania nad stosunkiem do śmierci i żałoby przeprowadzone na reprezentatywnej próbie w Wielkiej Brytanii nie doczekały się do dziś powtórzenia (Walter 2008, 320). Ale dopiero w latach dziewięćdziesiątych brytyjscy socjologowie przypomnieli sobie o swojej własnej śmiertelności. Tekst Waltera omawiający tanatologię brytyjską i wskazujący na lata milczenia ma znamienity, ironiczny tytuł: *Socjologowie nigdy nie umierają* (1993).

³ Angielskojęzyczna tanatologiczna bibliografia Michaela A. Simpsona (1987) zawiera 1700 książkowych publikacji z dziedziny historii, antropologii, psychologii i amerykańskiej socjologii z lat 1979–1986, jednak brytyjska tanatologia dopiero miała się narodzić (Walter 1993a, 265).