

MICHAŁ RYDLEWSKI
Uniwersytet Wrocławski

Trup a groza śmierci jako relacja uregulowana kulturowo

Tezy i kontrtezy

Louis-Vincent Thomas we wstępie do swojej książki pod tytułem *Trup* stwierdza, że śmierć, podobnie jak narodziny, sen i daleka podróż, doświadczana jest jako przerwanie. W przypadku śmierci owe przerwanie pojmowane jest dwutorowo: zarówno w stosunku do nieboszczyka, który rozstał się z życiem, jak i żałobników odsuniętych na określony czas od swojej społeczności. Wyjątkowość śmierci w stosunku do pozostałych przerw polega na pozostawieniu po sobie „[...] poniżającego i odrażającego trupa — symbol nieobecności; nieboszczyk to ktoś, kogo nie ma, a zarazem zapowiedź rychłego rozkładu”¹. Dalej autor pisze:

Śmierć jest przede wszystkim procesem biologicznym, wynikającym z zatrzymania metabolizmu komórkowego. Bez względu na przyczyny umiera się zawsze w następstwie samozatrucia organizmu: albo protoplazma nie odnawia już podtrzymujących życie procesów asymilacyjnych lub dezasymlacyjnych, albo też środowisko, w którym rozwijają się komórki, uniemożliwia przemiany życiowe. [...] Taka jest najokrutniejsza z oczywistości: śmierć — niepodważalny pewnik biologii, ponieważ wszystko, co żyje, musi umrzeć — przejawia charakter „ponadczasowy i metafizyczny” (Wladimir Jankelevitch); zawsze jednak pozostawia trupa, nieustannie obecnego i rzeczywistego, będącego ośrodkiem głębokich przeobrażeń organicznych².

We wspomnianej książce, popularnej w kręgach humanistów zajmujących się problematyką śmierci, następuje wyraźne znaturalizowanie związku trupa oraz śmierci. Widać ten związek chociażby w początkowym fragmencie wywodu Louisa-Vincenta Thomasa, gdy stwierdza on, iż — niezależnie od kulturowych sposobów reakcji wobec umierania — „[...] wszystkie kultury starają się jakoś dostosować do faktu istnienia czegoś takiego jak trup, aby przemoc wywoływaną jego nieuchronnym gniciem — oznaką czekającego nas unicestwienia”³. „Cóż w tym związku dziwnego?” — można zapytać; wszak, jak pisze przekonująco

¹ L.V. Thomas, *Trup*, przeł. K. Kocjan, Łódź 1991, s. 5.

² *Ibidem*, s. 9.

³ *Ibidem*, s. 7–8.

autor, „trup jest symbolem śmierci, cóż zatem bardziej oczywistego niż związek trupa oraz śmierci?”

Moim zdaniem, czytając książkę Thomasa, można nie tyle nabrać przekonania, że związek trupa oraz śmierci jest uniwersalny (ponadkulturowy), ale w tym przekonaniu „milcząco” się utwierdzić, gdyż związek ten wydaje nam się tak naturalny, także w sensie biologicznym, iż nie sposób w ogóle nad nim dyskutować, poddawać go refleksji (w tym sensie książka potwierdza „już” w nas obecne przekonanie). W przywołanym powyżej cytacie kryje się założenie, czasami w książce wypowiedzane *explicite* (jak w przywołanym fragmencie) lub pojawiające się milcząco — *implicite*, iż wszyscy ludzie, niezależnie od swoich kulturowych uwarunkowań wiedzą, że umrą. „Umieranie” u Thomasa pojawia się jako idea zmaterializowana w postaci trupa, z którym należy coś zrobić, tj. zapewnić mu, jak określa to autor, przyszłość⁴. Autor dosyć wyraźnie sugeruje, że widok odrażającego, gdyż gnijącego, trupa od razu uruchamia w nas, jako istotach ludzkich, emocję lęku przed śmiercią oraz poczucie, które określiłbym mianem „grozy śmierci”, związane ze świadomością nieuchronności śmierci. Fakt, że w każdej kulturze należy zrobić coś z trupem, nie oznacza jednak — moim zdaniem — automatycznie posiadania idei ludzkiej śmiertelności, rozumianej jako część biologicznej kondycji ludzkiej. Opowiadam się zatem za stanowiskiem, w którym przekonanie o nieuchronności śmierci, bez wątpienia jedne z najgłębiej zakorzenionych w kulturze zachodniej, nie jest uniwersalne, lecz relatywne kulturowo.

Uważam, że wspomniany związek — co bardzo wyraźnie chciałbym podkreślić — w zarysowanym (za Thomasem) ujęciu wcale nie jest tak naturalny czy oczywisty, jak może się wydawać. Zdaję sobie sprawę z kontrowersyjności takiego sądu, uważam jednak, że po pierwsze związek ów posiada swoją historię, tj. ukonstytuował się na podglebiu określonego materiału kulturowego, posiadającego swoisty kod genetyczny złożony z różnych wynalazków myślowych, oraz po drugie musi być nieco inaczej rozumiany, niż proponuje to Thomas.

Podsumowując, w niniejszym artykule krytycznie odniosę się do przywołanych tez Thomasa, korzystając z narzędzi konstruktywizmu społecznego, który — mówiąc najprościej, a co będzie jeszcze przedmiotem mojej uwagi — czyni wszystko to, co zdroworozsądkowe, a więc naturalne, oczywiste, esencjalne, uniwersalne itp., czymś wytworzonym w określonym momencie historycznym. Kategoria zdrowego rozsądku oraz wskazanie, że ma ona charakter kulturowy, jest kluczowa, albowiem — moim zdaniem — tezy Thomasa mają właśnie taki charakter.

Moją krytykę można podzielić na dwie ogólne kontrtezy względem założeń Thomasa.

Pierwsza z nich zakłada, iż dokonując przeglądu wybranych ustaleń etnologicznych oraz odpowiedniej ich interpretacji (a nieraz reinterpretacji), nie da się przekonująco uzasadnić, iż sam widok trupa w jakiś naturalny sposób wpływa

⁴ *Ibidem*, s. 6.

na uświadomienie sobie przez obserwujący podmiot własnej śmiertelności. Aby zaszła taka relacja, musi być spełniony szereg kulturowo uwarunkowanych wymogów myślowych, w postaci m.in. wbudowanego w daną wspólnotę kulturową pojęcia śmierci, czy też idei śmierci, dotyczącej każdego człowieka bez wyjątku, co można oddać poprzez sylogistyczny typ wnioskowania: „Każdy człowiek jest śmiertelny. Sokrates jest człowiekiem. Sokrates jest śmiertelny”. Kontrteza ta ma na celu poddać w wątpliwość pewność, iż śmierć w swoim biologicznym, niepodważalnym wymiarze jest rozpoznawana przez wszystkie podmioty ludzkie niezależnie od kultury, do której należą. W moim przekonaniu, uwzględniając „współczynnik humanistyczny” w rozumieniu Floriana Znanieckiego, zakładającego, iż rzeczywistość jest rzeczywistością zawsze „dla kogoś”, daje się poczucie owej pewności (podpowiadanej przez zdrowy rozsądek — o czym będzie jeszcze mowa) nieco osłabić.

Nie chodzi mi, rzecz jasna, o to, że człowiek jako istotna biologiczna nie umiera, mam na myśli to, że ten biologiczny fakt nie jest rozpoznawany z taką wyrazistością w każdej kulturze, np. w tzw. społecznościach pierwotnych, a być może nawet nie był w ogóle rozpoznawany w kulturach archaicznych⁵. W toku wywodu, przywołując przykład społeczności Azande, będę argumentował na rzecz tezy, iż od widoku trupa do odczucia grozy śmierci, opartego na przekonaniu, iż mnie także taki los czeka, nie ma prostego (historycznego i logicznego) przejścia. Pomiedzy jednym (widokiem trupa) a drugim (odczuciem grozy śmierci jako czegoś nieuniknionego) nie zachodzi relacja wynikania typu dedukcyjnego. Nie jest ona uwarunkowana ani biologicznie (jak chcieliby niektórzy psychologowie ewolucyjni) ani nie wynika z metafizycznego charakteru natury ludzkiej (jak chcieliby niektórzy filozofowie). Przechodzę tym samym do kontrtezy drugiej.

Drugie założenie, zazębiające się z pierwszym, jest skierowane przeciwko umetafizycznionemu ujęciu trupa, tj. przekonaniu, że jego widok uruchamia jakoby naturalne pokłady metafizyczności natury ludzkiej (nigdy jakoś bliżej niesprecyzowanej). Problem w tym, że metafizyka, nawet potocznie rozumiana jako dziedzina zajmująca się tym, co wykracza poza doświadczenie zmysłowe,

⁵ Zdaniem Andrzeja P. Kowalskiego, etnologa zajmującego się kulturami archaicznymi, których światoodczucie oparte jest na myśleniu magiczno-metamorficznym, trudno mówić o istnieniu opozycji życie–śmierć. Jak zauważa ten badacz: „Opozycja życie — śmierć zdaje się zbyt odległa od realiów magicznego stylu myślenia. [...] Tak więc nie można było zanegować zjawiska wyrażanego słowem »śmierć« za pomocą słowa »życie«. Takiego zaprzeczenia w kontekście myśli magicznej w ogóle nie sposób dokonać” (A.P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999, s. 74; na temat braku szeregu naturalnych dla nas opozycji w kulturze magicznej zob. M. Rydlewski, *Opozycja jako kategoria kulturowa w perspektywie poznawczej szkoły kulturoznawczej*, [w:] *Opozycje jako kategoria kulturowa*, red. M. Badach, K. Smyk, Lublin 2016, s. 23–35). Ponadto, jak przekonująco dowodzi Kowalski, w kulturach archaicznych nie mamy jeszcze do czynienia z symbolem, a zatem trup nie może być symbolem śmierci (może nim być tylko i wyłącznie wtedy, kiedy będzie istniał symbol).

ze względów historycznych i logicznych nie mogła obowiązywać w społeczeństwach przedfilozoficznych. W tym sensie mogę sobie wyobrazić takie kultury, w których śmierć nie istniała jako problem metafizyczny dla podmiotów tej kultury, co wynika z faktu, iż — będę o tym szerzej mówił — śmierć pojmowana była konkretnie, nie zaś abstrakcyjnie, tj. jako idea, gdyż pojęcia jeszcze nie istniały. W społecznościach niemających swojego Platona czy Arystotelesa, a więc nieposiadających wyróżnionej postawy zdystansowanej/teoretycznej w rozumieniu Anny Pałubickiej⁶, nie można było rozważać idei śmierci, „śmierci jako takiej”, można było jedynie odnosić się⁷ do konkretnego zgonu. Słowem relacja trup–śmierć (jako idea) jest czymś innym od relacji trup–śmierć (konkretna) i nie można ich utożsamiać. Kwestia ta prawdopodobnie widoczna jest jeszcze w czasach Homera, o czym pisałem w innym miejscu, przywołując m.in. ustalenia z zakresu teorii oralności i piśmienności⁸. Jeśli zatem nie była wyraźna, lecz płynna w czasach Homera, nie można mówić, że była jasno ustalona jeszcze wcześniej.

Nim przejdę do rozwinięcia swoich kontrtez, należy kilka słów poświęcić konstruktywistycznej dekonstrukcji zdrowego rozsądku, który jest odpowiedzialny za oczywistość omawianej relacji.

Konstruktywizm społeczny jako krytyka zdrowego rozsądku

Konstruktywizm społeczny, rozumiany jako przeciwstawny obiektywistycznemu modelowi poznania⁹, jest wymierzony w zdrowy rozsądek. Pojęcie to ma rzecz jasna swoje różne znaczenia w zależności od tradycji stosowania w danej dyscyplinie humanistycznej czy dyscypliny jako takiej (inaczej jest ono pojmowane w filozofii anglosaskiej, inaczej zaś w fenomenologicznej socjologii). Choć na gruncie poszczególnych konstruktywizmów społecznych podkreśla się różne

⁶ A. Pałubicka, *Gramatyka kultury europejskiej*, Bydgoszcz 2013.

⁷ Celowo nie używam tutaj określeń typu „kontemplować”, „zastanawiać się”, „reflektować”, gdyż wskazują one na wyróżnioną i być może w jakiś sposób zinstytucjonalizowaną postawę teoretyczną w rozumieniu Anny Pałubickiej (A. Pałubicka, *op. cit.*), która rodzi się wraz z filozofią (jest zatem późniejsza historycznie). Można czynić tego typu rzeczy tylko w stosunku do konkretnego zgonu.

⁸ M. Rydlewski, *Ekfrazja homerycka w perspektywie kulturowego wymiaru percepcji wzrokowej*, „Rocznik Antropologii Historii” 2014, nr 1, s. 267–313.

⁹ J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985; A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995.

aspekty zdrowego rozsądku (np. epistemologiczny¹⁰, ideologiczny¹¹) rozumiane go jako istotna część kultury, to można podać definicję na tyle ogólną, że panuje co do niej konsensus — brzmi ona następująco: zdrowy rozsądek to

kulturowy konstrukt, którego źródła światopoglądowe i aksjologiczne, metody konstrukcji oraz elementy doń użyte (np. metafory) uległy zapomnieniu tak skutecznie, że w świadomości zbiorowej stracił on zupełnie status czegoś stworzonego w określonych warunkach historycznych i kulturowych, a nawet politycznych, stając się zbiorem oczywistości¹².

W ujęciu najbliższego mi konstruktywizmu społecznego, reprezentowanego przez poznańską szkołę kulturoznawczą, należy zauważyć, iż kategoria potoczności stanowi podstawowy składnik kulturowego wyposażenia współczesnego Europejczyka. Potoczne doświadczenie społeczne jest w zasadzie wytworem wyłącznie kultury nowożytnoeuropejskiej. Kategoria ta stymuluje sądy odnoszące się do niekwestionalnych i przejrzystych dla współczesnego mieszkańca Zachodu zjawisk zachodzących w świecie. Mieści się tu również tzw. wiedza potoczna, regulowana świadomością bezpośrednią, a więc wiedza, której treści uchodzą za niezbędną i przedkrytycznie uznawaną oczywistość. Na zasadniczy zrąb tej wiedzy składa się obecnie pewna tendencja do obiektywizowania świata. Treści wynikające z tej obiektywizacji zdołały zadomowić się dzięki tradycji oświeceniowej i są przekazywane w toku zawsze już racjonalistycznie zorientowanej edukacji powszechnej¹³. Obiektywizacje takie są pochodną ustaleń na temat tego, co „naturalne” i oczywiste — ustaleń, dodajmy, poczynionych na podstawie osiągnięć dyscyplin przyrodniczych, wyznaczających interpretację rzeczywistości, która została wpojona Europejczykom jako podstawowy paradygmat orzekania o obiektywności wszelkich zjawisk dostępnych naszemu doświadczeniu. Dotyczy to szczególnie dość powszechnie podzielanego przeświadczenia o „naturalnym” charakterze określonych związków przyczynowo-skutkowych. Ideałem eksplikacji tych związków jest obecnie wykrywanie ostatecznych determinant w sferze zjawisk fizyczno-naturalnych. Ponadto ów potoczny odbiór świata ugruntowuje wiele zdroworozsądkowych pojęć o czasie i przestrzeni. W opinii Andrzeja P. Kowalskiego, przedstawiciela szkoły poznańskiej, autorytet

¹⁰ Choćby w pismach Ludwika Flecka (zob. szerzej M. Rydlewski, *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej*, Bydgoszcz 2013, s. 111–147).

¹¹ Choćby w szkole z Birmingham (zob. szerzej *Kultura i hegemonia. Antologia tekstów szkoły z Birmingham*, red. M. Wróblewski, Toruń 2012; M. Wróblewski, *Hegemonia i władza. Filozofia polityczna Antonio Gramsciego i jej współczesne kontynuacje*, Toruń 2016, s. 203–259).

¹² A. Szahaj, *Znakoświat*, [w:] idem, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004, s. 155.

¹³ Znakomicie ten proces w kontekście teoriopoznawczym opisywał Ludwik Fleck (*Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. M. Tuszkiewicz, Lublin 1985; *Zagadnienie teorii poznawania*, [w:] *Style myślowe i fakty. Artykuły i świadectwa*, red. S. Werner, C. Zittel, F. Schmaltz, Warszawa 2007, s. 215–251). Za istotny uważał go Jerzy Kmita (*Konieczne serio ironisty: o przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze*, Poznań 2007, s. 113).

przyrodoznawstwa sprawił, że nastąpiła uniwersalizacja kanonów „wiedzy racjonalnej” (z założenia wolnej od przesądów), co z kolei spowodowało, że za obiektywne uznaje się tylko powiązania zachodzące w rzeczywistości metonimicznej. W toku przemian myśli Zachodu związki aksjologiczno-symboliczne okazały się relacjami względnymi, podatnymi na negację, ewentualnie podlegającymi dyskwalifikacji, podczas gdy dawniej — twierdzi Kowalski — status obiektywności powiązań symbolicznych (światopoglądowych) był równie istotny, a niekiedy nawet regulacyjnie nadrzędny w stosunku do powiązań metonimicznych¹⁴.

W takiej perspektywie można powiedzieć, używając terminologii społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, że zdrowy rozsądek to najbardziej milcząca, a przez to najmniej podatna na myślowe „odczarowanie”, część przekonanych i respektowanych, które składają się na kulturę rozumianą jako „rzeczywistość myślowa”. Podsumowując, badanie zdrowego rozsądku w perspektywie poznawczej szkoły kulturoznawczej ma nie tylko wartość poznawczą dla humanistyki, przez co rozumieć osiągnięcie większej świadomości metodologicznej oraz unikanie (przynajmniej w jakimś stopniu) imputacji o charakterze kulturowym¹⁵, ale przede wszystkim umożliwia refleksję nad kulturą na znacznie głębszym poziomie niż inne szkoły myślenia, w czym bez wątpienia fundamentalną rolę odgrywa refleksja nad społecznościami przedfilozoficznymi¹⁶.

Aby doprecyzować zajmowane stanowisko, warto przywołać postać Ludwiga Wittgensteina. Przyjmuję, podobne jak on, stanowisko wymierzone w ogromną część tradycji filozoficznej będącej jednak częścią zdrowego rozsądku ludzi naszego kręgu kulturowego (kultury zachodnioeuropejskiej). Należy podkreślić, że „późne” idee Wittgensteina wydają walkę nie tyle jakiemuś określönemu stanowisku w filozofii, co naszemu potocznemu światopoglądowi¹⁷. Choć autor *Dociekań filozoficznych* faktycznie zwraca się przeciwko niektórym tezom filozoficznym (np. postrzeganiu jako odbiciu, wzrokowemu kopiowaniu świata na zewnątrz), to jest tak tylko dlatego, że tkwią one w poglądach potocznych, których krytyka jest jego właściwym celem. Nieprawdą jest zatem, że pożytek z rozważań Wittgensteina mają w jakiś szczególny sposób zawodowi filozofowie, choć faktem jest, że jeśli budzi on zainteresowanie, to najsilniej właśnie pośród nich¹⁸. W tym sensie można powiedzieć, że Wittgenstein jest ciekawy dla wszystkich,

¹⁴ A.P. Kowalski, *op. cit.*, s. 132.

¹⁵ Zob. szerzej M. Rydlewski, *Ekfrazja homerycka...*; *idem*, „Czarnoksiężstwa humanistów” *Jerzego Kmity jako część projektu „humanistyki naukowej”*, „Sensus Historiae” 2016, nr 1, s. 139–155; *idem*, *Teoria jako postawa zdystansowana, albo o banalizacji tekstów w humanistyce*, [w:] *Teoria w humanistyce, humanistyka w teorii*, red. J. Kowalewski [tekst w druku].

¹⁶ M. Rydlewski, *Perspektywa kulturalistyczno-konstruktywistyczna w polskiej filozofii kultury: od Floriana Znanieckiego do toruńskiego środowiska filozoficznego*, „Ruch Filozoficzny” [tekst w druku].

¹⁷ K. Gurczyńska, *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*, Lublin 2007, s. 22.

¹⁸ *Ibidem*, s. 23.

bo język, zawierający obrazy, które nas zniewalają, zastawia te same pułapki na każdego¹⁹. Jedną z tych pułapek jest metafizyka²⁰, będąca cieniem gramatyki naszego języka²¹.

Ponadto, korzystając z zachęty samego Wittgensteina, aby spoglądać na oczywiste kwestie na nowo²², staram się zrelatywizować uniwersalną tezę, iż trup w naturalny sposób pociąga za sobą myślenie o własnej śmierci, przed którą nie ma ucieczki. Przekonanie, że trup, upraszczając, równa się śmierć, uważam za przekonanie zdroworozsądkowe, wypracowane m.in. przez filozofię — i to na różnych aspektach — oraz będące (zwrotnie) tej wiedzy składnikiem (lista filozofów, którzy uważają, że świadomość własnej śmiertelności jest uniwersalna, niewyczerpana). Warto także podkreślić, że sposób argumentacji Wittgensteina przypomina porównawczo nastawione badania etnograficzne. Przykłady podawane przez filozofa można interpretować jako namowę do „zmiany” poprzez umieszczanie ich w nowych kontekstach różnych „form życia”. Filozof każe wyobrażać sobie sytuacje, w których omawiany problem „wygląda” inaczej — zawiera zarówno podobieństwa, jak i różnice w stosunku do przedstawianej sytuacji. „Forma życia” pełni rolę obiektu porównawczego, tak jak dla antropologa obiektem porównawczym jest inna kultura (zresztą semantycznie terminy te pokrywają się²³). Wittgenstein nakazuje m.in. wyobrażanie sobie ludzi z prymitywniejszą niż nasza logiką²⁴ albo też przybysza (może być to antropolog, podobnie jak lingwista w przykładzie Quina), który znalazł się w obcym kraju i nie zna ani języka, ani panujących tam zwyczajów krajowców²⁵. Studia nad zjawiskami językowymi, w ich prostszych wersjach, pozwalają dostrzec to, co zwykle umyka naszej uwadze — a mianowicie różnorodność sposobów funkcjonowania naszych pojęć oraz istnienia pojęć jako takich. Wittgenstein nawołuje, by dziwić się rzeczom, które dotąd wydawały się nam oczywiste. To, czemu się nie dziwimy, jest

¹⁹ P.M.S. Hacker, *Wittgenstein*, przeł. J. Hołówka, Warszawa 1998, s. 23.

²⁰ Ludwig Wittgenstein ujmował to następująco: „Problemy, które rodzi błędna interpretacja naszych form językowych, mają charakter głębi. Są to głębokie niepokoje, zakorzenione w nas tak głęboko, jak formy naszego języka; a ich znaczenie jest tak wielkie, jak doniosłość naszego języka” (L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 2011, s. 72). Powodem tego stanu rzeczy jest fakt, że „[...] nasz język nie uległ zmianie i ciągle nasuwa nam te same pytania. Dopóki używamy czasownika »być«, tak jakbyśmy posługiwali się czasownikiem »jeść« czy »pić«, dopóki używamy takich przymiotników jak »identyczny«, »prawdziwy«, »fałszywy«, »możliwy«, dopóki mówimy o upływie czasu, o rozciągłości przestrzeni itd., będziemy się rozbijać ciągle o te same przeszkody i gapić na świat bez zrozumienia; głusi na wszelkie argumenty” (P.M.S. Hacker, *op. cit.*, s. 14).

²¹ *Metafizyka jako cień gramatyki: późna filozofia Ludwiga Wittgensteina*, red. A. Chmielewski, A. Orzechowski, Wrocław 1996.

²² H. Lubowicz, *Problematyka widzenia aspektu w filozofii Wittgensteina — wybrane interpretacje*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2009, nr 2, s. 175–191.

²³ M. Rydlewski, *Żeby wiedzieć, trzeba wiedzieć...*, s. 155–203.

²⁴ L. Wittgenstein, *op. cit.*, s. 209.

²⁵ *Ibidem*, s. 121.

przez nas niezauważane, tym łatwiej ulegamy więc formie językowej narzucającej pewną interpretację, zgodnie z którą postrzegamy w określony sposób²⁶. Owe „przeoczenie” nie jest niczym dziwnym, bo jak mówi Wittgenstein: „[...] przebieg naszej gry językowej opiera się zawsze na jakimś milczącym założeniu”²⁷.

Owym milczącym założeniem, które chciałbym wyciągnąć na powierzchnię, jest naturalność relacji trupa oraz śmierci. Zachęcam zatem do wyobrażenia sobie społeczeństwa bez pojęć, w tym pojęcia śmierci. O ile jednak nie istniały takie „formy życia”, jakie opisuje austriacki filozof (jego przykłady są wymaginowane na potrzeby wywodu), o tyle w moim przypadku mamy etnograficzne opisy kultur pozbawionych umiejętności abstrahowania (przywołam je w dalszej części).

Poza metafizykę trupa

Louis-Vincent Thomas, za Vladimirem Jankélévitchem, mówi o metafizyce śmierci. Wedle zdecydowanej większości filozofów metafizyka jest niezmiennym elementem umeblowania ludzkiego świata kultury. Przykładowo w artykule pt. *Metafizyka jako źródło wiedzy* Włodzimierz Zięba mówi o „niezniszczalnej ludzkiej potrzebie metafizyki”²⁸. Przypomina w tym kontekście klasyków filozofii: I. Kanta, A. Schopenhauera, M. Heideggera, z polskich zaś filozofów — L. Kołakowskiego oraz B. Skargę. Zapotrzebowanie na metafizykę nie jest możliwe do wyrugowania, leży ono w naturze ludzkiej: *homo sapiens* jako zarazem *homo metaphysicus* — twierdzi Zięba. Przywołując takich autorów jak E. Berti czy N. Farouki, stwierdza on, że racją trwania metafizyki w kulturze jest odczuwana przez każdego człowieka potrzeba nadania własnemu życiu sensu oraz, że rodzi się ona z potrzeby poznawczej²⁹. Zięba wskazuje na historyczny wymiar tego argumentu, na podstawie którego można wnosić o nieodzowności metafizyki dla człowieka³⁰.

Nie do końca rozumiem, na czym ów historyczny argument miałby polegać: czy tylko na wymienieniu filozofów, którzy w poszczególnych czasach tak twierdzili? Sam autor pisze wprost: „Argumentacja powyższa swoje uzasadnienie, jak i rozliczne egzemplifikacje znajduje na gruncie historycznym. Niejednokrotnie w dziejach filozofii zachodniej podkreślano, że człowiek żywi specyficzne potrzeby metafizyczne”³¹. Fakt, że od wieków mówią tak filozofowie, nie jest jeszcze argumentem historycznym (ewentualnie z zakresu historii filozofii). Ponadto

²⁶ K. Gurczyńska, *op. cit.*, s. 37.

²⁷ L. Wittgenstein, *op. cit.*, s. 252.

²⁸ W. Zięba, *Metafizyka jako źródło wiedzy*, [w:] *Wiedza a kultura. Filozoficzne problemy wiedzy*, red. A. Motyka, Warszawa 2007, s. 133.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, s. 134.

³¹ *Ibidem*, s. 135.

filozofowie mają tendencję do zakładania, że to, o czym mówią, jest powszechne, ważne dla wszystkich ludzi, słowem: ich problemy filozoficzne mają być uniwersalne (jeśli potraktuje się za poznańską szkołą kulturoznawczą filozofię jako dziedzinę kultury, taka teza nie daje się obronić). Moim zdaniem warto wejść głębiej w historyczną argumentację i odwołać się w tym zakresie do studiów z zakresu teorii i historii kultury. Podkreślają one, że potrzeby metafizyczne nie są uniwersalne dla człowieka (owego „człowieka” historycznie ukonkretniają).

Interesującym studium wskazującym, że potrzeba metafizycznej spekulacji jest kulturowym wynalazkiem, a nie niezbywalną ludzką cechą, jest książka Andrzeja P. Kowalskiego pt. *Myślenie przedfilozoficzne*. Kowalski poddaje w niej w wątpliwość stwierdzenie niektórych antropologów, którzy skłonni są przypuszczać, że w każdym społeczeństwie, nawet najbardziej pierwotnym, można odnaleźć przejawy postawy filozoficznej. Za wystarczający dowód budzenia się pytań metafizycznych uważane są mity, opowieści o pochodzeniu, strukturze i celowości świata. W tej perspektywie mit podlega kwalifikacji intelektualistycznej, tzn. jest traktowany jako archaiczna postać nauki. Uznawany jest za mądrość kryjącą odpowiedzi na podstawowe, rzekomo uniwersalne, ludzkie pytania. Kowalski odwołując się do badań porównawczych wykazujących zbieżności wątków historycznych przekazów mitologicznych, stwierdza, że ich prehistoryczny rodowód wcale nie musi świadczyć, że od najdawniejszych czasów ludzie mieli skłonność do pielęgnowania zainteresowań metafizycznych:

Wydaje się, że na podstawie wyników tego rodzaju badań, łatwiej dojść do wniosków niezamierzonych przez badaczy. Nasuwa się tu stwierdzenie, że doskonała odpowiedniość analizowanych wątków kosmogonicznych jest wyrazem zdyscyplinowanego formalnie, wręcz skostniałego przekazu pewnej treści. Transmisja wiedzy dokonująca się w mało zmienionej postaci przez całe stulecia, skłania nas do przypuszczenia, że w tradycji takiej nie było miejsca na spekulację filozoficzną. Gdyby społeczności prehistoryczne, podtrzymujące przekaz mityczny, miały wyrobiony nawyk myślenia dywagującego, a ich myślenie wynikałoby z nieustannego stawiania pytań, trudno byłoby spodziewać się tak uderzającej jednolitości w poglądach na dane zagadnienie. Myśl mityczna nie przewiduje stawiania pytań w celu uzyskania odpowiedzi poszerzających wiedzę w zakresie problematyki metafizycznej. [...] Archaiczne mity kosmogoniczne należy więc uważać za zbiór niepodważalnych twierdzeń, a nie mających oparcie w permanentnym namyśle natury filozoficznej. Jest to raczej rodzaj sakralnej i niewzruszonej mądrości³².

Podsumowując, ażeby mogła zaistnieć jakoby niezbywalna ludzka potrzeba metafizycznej spekulacji, potrzebne były wcześniejsze wynalazki myślowe. Najważniejsze z nich to: ukonstytuowanie bytu niepodlegającego żadnym prawom przemiany (metamorfozy) jako samodzielnego przedmiotu namysłu, myślowe wyizolowanie się ze świata i zaprzestanie bycia jego częścią (potrzeba nadawania

³² A.P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z zakresu filozofii kultury i historii idei*, Poznań 2001, s. 61–62.

sensu jest wynikiem jego „utracenia”³³), które skutkuje nabraniem poznawczego dystansu, oraz ukonstituowanie się filozofii i ugruntowanie postawy teoretycznej względem postawy zaangażowanej³⁴. Jednym słowem, wrodzona potrzeba metafizyki to zdroworozsądkowe przekonanie kultury filozofów.

Warto też podkreślić, że tak pojmowana metafizyka zakłada, iż jest ona dyskursem o czymś abstrakcyjnym, a nie o czymś konkretnym, jest — by tak to ująć — namysłem „nad czymś”, a nie „o czymś”. Zakłada to milcząco istnienie abstrakcji w ogóle, a zatem istnienie pojęć. Pojęcia zaś nie są dane człowiekowi z natury (choć niektórzy biologizujący humaniści uważają inaczej), lecz stanowią efekt „pracy” konkretnej kultury.

Można by tutaj zaoponować i powiedzieć tak (być może istotnie) — brak pojęć odgrywa istotną rolę, ale nie w przypadku śmierci, gdyż jest ona jakościowo odmienna od innych pojęć. Uważam, że to wyobrażenie o inności (jakieś większej metafizycznej głębi) pojęcia śmierci w stosunku do innych pojęć jest skutkiem, a nie przyczyną osiągnięcia pojęciowości w tej materii. Pewność istnienia śmierci, a więc pojęcia śmierci, wynika z głębokiej internalizacji pisma, a co za tym idzie pojęć, a nie z tego, że pojedynczy trup wywołuje w pojedynczym człowieku „grozę śmierci”.

Umiejętność abstrahowania i pojęciowość jako efekt wynalazku pisma

Pismo alfabetyczne to bardzo ważny wynalazek kultury zachodnioeuropejskiej, którego upowszechnienie miało poważne konsekwencje dla ukształtowania jej w taki, a nie inny sposób. Bez pisma — powiada Jack Goody — nie byłaby możliwa nauka, czyli dziedzina kultury posiadająca, od czasów nowożytnych, moc regulacyjną kultury zachodnioeuropejskiej. Autor *Poskromienia myśli nieoswojonej* twierdzi, że kiedy etnologowie mówią o wyłanianiu się myślenia abstrakcyjnego z wiedzy konkretnego (chodzi o idee Claude’a Levi-Straussa zawarte w *Myśli nieoswojonej*), o przechodzeniu od znaków do pojęć, o porzucaniu wyobraźni, postrzegania czy intuicji, to nie mają dostatecznej świadomości, iż w ten sposób nazywają procesy związane z kumulacyjnym przyrostem wiedzy, przyrostem, który (oprócz dokonywanych w wyobraźni przeskoków) wiąże się z rozwiniętymi procedurami naukowymi i wymaga obecności pisma³⁵.

³³ Daje się to dobrze zaobserwować na przykładzie przejścia od „religii losu” do „religii wyboru”, które opisał Peter Berger (*Święty baldachim: elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 2005).

³⁴ A. Pałubicka, *op. cit.*

³⁵ J. Goody, *Poskromienie myśli nieoswojonej*, przeł. M. Szuster, Warszawa 2011, s. 173.

„Przejsie od wiedzy konkretnego do wiedzy abstrakcyjnej, czyli rozwój coraz abstrakcyjniejszych pojęć i formuł (obok pojęć i formuł konkretniejszych), można zrozumieć tylko w kategoriach zasadniczych przemian w naturze ludzkiej komunikacji”³⁶ — twierdzi brytyjski antropolog społeczny. Narodziny nauki nie byłyby możliwe, gdyby słowo nie zostało oddzielone od rzeczy, za co odpowiedzialne jest właśnie pismo oraz rozpowszechnienie umiejętności pisanie i czytania. Zdaniem Goody’ego „[...] logika, »nasza logika«, rozumiana wąsko jako instrument procedur analitycznych [...] jest funkcją pisma, ponieważ zapis mowy umożliwił człowiekowi wyraźne oddzielenie słów, manipulowanie ich szykiem i rozwijanie sylogistycznych form wnioskowania”³⁷. Bez pisma nie może pojawić się odosobniony od innych dyskursów „dyskurs o czymś”, albowiem, „[...] nieobecność pisma oznacza, że trudno wyodrębnić jakiś fragment dyskursu ludzkiego (np. dyskurs matematyczny) i poddać go tej samej wysoce zindywidualizowanej, wysoce intensywnej, wysoce abstrakcyjnej, wysoce krytycznej analizie, której można poddać twierdzenie pisemne”³⁸. Zdaniem Goody’ego pismo pozwala oddzielić człowieka od jego słów, stwarza dystans pomiędzy człowiekiem a jego aktami werbalnymi, co pozwala na „staniecie obok” — jak mówi Goody — oraz analizę tego, co się mówi, w sposób bardziej obiektywny, daje możliwość komentarza, a nawet poprawienia własnego wytworu³⁹.

Moim zdaniem pismo umożliwia dystans nie tylko w stosunku do aktów werbalnych, ale także w stosunku do określonych wydarzeń. Wraz z przechodzeniem od konkretnego do abstrakcji następuje jednocześnie przechodzenie od konkretnych wydarzeń, zaistniałych w jakichś okolicznościach, do ich ujęcia jako powtarzalnych niezależnie od okoliczności. Walter J. Ong twierdzi, że kultury oralne znacznie chętniej używają terminologii sytuacyjnej, pojawiającej się w otoczone myślenia funkcjonalnego, z tego też względu są one minimalnie abstrakcyjne⁴⁰.

Ponadto Goody podkreśla związek pisma jako nowego środka komunikacji międzyludzkiej ze wzrostem indywidualizmu w kulturze zachodniej⁴¹, co znajduje potwierdzenie w ustaleniach Aleksandra Łurii, przywoływanych przez innego teoretyka oralności i piśmienności — Waltera J. Onga⁴². Problematyka podmiotowości ujawnia się wyraźnie przy okazji zagadnienia introspekcji. Jak pisze Ong, komentujący badania Łurii:

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, s. 31–32.

³⁸ *Ibidem*, s. 34.

³⁹ *Ibidem*, s. 173.

⁴⁰ W.J. Ong, *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Warszawa 2011, s. 93. Chodzi tutaj przede wszystkim o zagadnienie percepcji wzrokowej, która w kulturze oralnej jest inaczej ukierunkowana niż w kulturze piśmiennej (zob. szerzej M. Rydlewski, *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć...*, s. 94–95; *idem*, *Ekfrazja homerycka...*).

⁴¹ J. Goody, *op. cit.*, s. 34–35.

⁴² W.J. Ong, *op. cit.*, s. 93.

Niepiśmienni Łurii mieli trudności z artykulacją autoanalizy. Autoanaliza wymaga przełamania myślenia sytuacyjnego. Konieczne jest wyodrębnienie jaźni, wokół której obraca się świat przeżyć każdej konkretnej osoby, przeniesienie centrum każdej sytuacji z tej sytuacji na tyle, by pozwolić na zbadanie i opisanie samego centrum, samej jaźni⁴³.

Ponadto wewnętrzny osąd osób niepiśmiennych kierowany jest na zewnątrz, na wspólnotę, nie zaś do wewnątrz, jak zwykliśmy to czynić⁴⁴. Jest to wynik pisma — tzn. jaźń, „Ja” jest wynikiem internalizacji pisma. W zbieżny z Walterem J. Ongiem sposób pisał o tym Eric A. Havelock przy okazji omawiania uprzedmiotowienia treści poznania⁴⁵ oraz David R. Olson ukazujący „narodziny umysłu”⁴⁶. Jasne staje się, dlaczego niepiśmienny nie może mieć do siebie dystansu — po prostu w pewnym sensie jeszcze jej/jego (jako osobnej od konkretnej sytuacji jaźni samoświadomości) nie ma.

Kwestia abstrahowania pojawia się przy okazji problematyki liczenia w opisywanym przez Goody’ego plemieniu Lodagga, gdzie prowadził badania terenowe. Trafnie oddaje ona pogląd badacza na różnicę pomiędzy „nami” i „nimi”.

⁴³ *Ibidem*, s. 99.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 100.

⁴⁵ E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2007, s. 251–266. Kanadyjski badacz zauważa, że wtedy gdy „[...] istnienie jaźni stawało się stopniowo coraz bardziej oczywiste, odpowiednio coraz mocniejszy stawał się także wysiłek ustanowienia relacji między nią a tym, co nią nie jest. Krótko mówiąc, dla Greków zaistnienie podmiotu pociągnęło za sobą zaistnienie przedmiotu” (*ibidem*, s. 251–252). Istnienie jaźni jest rzecz jasna związane ze zmianą rozumienia *psyche*, jakie wprowadza działalność Sokratesa. Eric A. Havelock ujmując to następująco: „U schyłku V w. p.n.e. dla niektórych Greków stało się możliwe mówienie o własnych »duszach« — tak jak gdyby posiadali autonomiczne jaźnie lub osobowości niebędące częścią świata zewnętrznego czy kosmicznej siły życiowej, które moglibyśmy nazwać pewnymi całościami czy realnymi substancjami. Z początku koncepcja ta dostępna była jedynie dla wyrafinowanych umysłowo jednostek. Istnieją dowody, że nawet w ostatniej ćwierci V w. dla większości ludzi była ona niezrozumiała, a w pojęciach, w których ją wyrażano, brzmiały dziwacznie. Przed końcem IV w. myśl ta na trwałe weszła do greckiego języka i stała się jednym z założeń greckiej kultury” (*ibidem*, s. 233). Przytoczę jeszcze tylko jeden fragment, który potwierdza powyższą tezę, ponadto wskazuje na pozostałości myślenia magicznego: „Z perspektywy w pełni rozwiniętego, samoświadomego i krytycznego intelektu człowiek homerowy był częścią tego, co widział, słyszał i pamiętał. Nie zajmował się wytwarzaniem zestawu indywidualnych przekonań i poglądów, miał jedynie utrzymać w pamięci drogocenny zestaw zastanych wzorców. Były one stale obecne w jego wyobraźni (jako obrazy wizualne) i w tym, czemu się przysłuchiwał (jako refleksy akustyczne). Jego mentalność — choć nie charakter — cechowały pasywność i bierne poddanie się, umacnianie bezwarunkowym zaangażowaniem w grupowe emocje i w odruchy motoryczne” (*ibidem*, s. 234–235). Sąd ten zakłada, że istnieje jakieś bezproblemowe, wewnętrzne „ja” mające ciało, co jest upowszechnioną kartezjańską metaforyką, nieobecną jeszcze, jeśli ufać słowom Richarda Rorty’ego, w starożytnej Grecji (R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 47–48). Rodzi się dzięki rozważaniom Plotyna (A. Pałubicka, *op. cit.*, s. 121–129). Słowem: osobowość człowieka homeryckiego nie jest czymś różnym od jego czynów (E.A. Havelock, *op. cit.*, s. 235).

⁴⁶ D.R. Olson, *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisanie i czytanie*, przeł. M. Rakoczy, Warszawa 2010, s. 344–353.

Przywołam w związku z tym fragment wywodu Goody'ego, który następnie skomentuję, aby doprecyzować swój punkt widzenia:

Kiedy pierwszy raz poprosiłem kogoś, żeby dla mnie policzył, odpowiedź brzmiała: „Ale co?”. Albowiem do liczenia różnych przedmiotów stosuje się różne procedury. Liczenie krów jest czymś innym niż liczenie porcelanek. Mamy tu przykład większej konkretności procedur w społeczeństwach niepiśmiennych⁴⁷.

Choć Goody podkreśla, iż: „Nie jest to brak myślenia abstrakcyjnego, jak sądził Lévy-Bruhl, i nie jest to jeszcze przeciwstawność »wiedza konkretna — wiedza abstrakcyjna«, o której mówi Lévy-Strauss”⁴⁸, to jednocześnie w odniesieniu do abstrakcyjnego systemu liczenia w naszym rozumieniu, gdy mówi o Lodagga, termin „abstrakcja” bierze w cudzysłów⁴⁹. Chodzi więc Goody'emu nie tyle o to, że jedni (piśmienni) potrafią, a inni (niepiśmienni) nie potrafią abstrahować, ale o poziom (niski lub wysoki) tego abstrahowania.

Badacz ten chciał uniknąć dwóch przeciwstawnych sposobów opisu w antropologii: z jednej strony twierdził, że musimy odrzucić wszelkie dychotomie oparte na założeniu istnienia radykalnych różnic umysłowości ludów piśmiennych i niepiśmiennych, uznając, iż założenie takie oparte jest na błędnych przesłankach i wątpliwych źródłach, z drugiej przeciwstawiał się tendencji do traktowania wszystkich społeczeństw tak, jak gdyby ich procesy intelektualne były takie same. Różnica w tych dwóch typach społeczeństw polega na wynalazku pisma, a następnie jego internalizacji — słowem, chodzi nie tyle o różnice w „umyśle”, co w sposobie komunikacji⁵⁰. Należy to precyzyjnie rozumieć: mówiąc o „umyśle”, Goody nawiązuje do krytykowanego (nazbyt moim zdaniem) Lévy-Bruhla, który — koniec końców — przystał na tezę, iż różnica pomiędzy umysłem logicznym a prelogicznym nie jest esencjalna, lecz kulturowa, tj. różnice dzielące oba typy kultur polegają na odmienności stopnia „zaawansowania”, a nie esencjalnej ich rozbieżności⁵¹. Od razu dodam, że dwa typy społeczności — typ piśmienny oraz typ niepiśmienny — tworzą zasadniczo dwie, różne od siebie, umysłowości, co znakomicie wykazał Eric A. Havelock⁵², pod wpływem którego Goody także „zeglował” w tę stronę.

Warto w tym miejscu podkreślić dwie, wcale nie błahe kwestie. Pierwsza dotyczy faktu, że Goody prowadził swoje badania terenowe w plemieniu, które już w znacznej mierze było „odczarowane”, tj. wykształciło poszczególne instytucje kultury (o edukacji szkolnej nie wspominając⁵³), których brakuje np. w społecz-

⁴⁷ J. Goody, *op. cit.*, s. 33.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 57.

⁵¹ E. Tarkowska, *Przedmowa*, [w:] L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, przeł. B. Szwarcman-Czarnota, Warszawa 1992, s. 27.

⁵² E.A. Havelock, *op. cit.*

⁵³ J. Goody, *op. cit.*, s. 33.

nościach, w których to magia pierwotnie synkretyczna (w terminologii Anny Pałubickiej) posiada moc regulacyjną kultury. A zatem w drugiej połowie XX wieku nie ma sensu radykalizacja przeciwstawienia sobie kultury bez pisma oraz kultury piśmiennej, gdyż — w zgodzie z tym, co powiedziałem wcześniej — nie tylko brak pisma wpływa na kod genetyczny kultury, lecz także poziom „zaawansowania” w myślenie magiczne. Należy zatem odnotować, iż każda kultura magiczna to kultura bez pisma, natomiast nie każda kultura bez pisma jest magiczna. Trudno jednak nie postawić pytania następującego: jeśli jeszcze w drugiej połowie XX wieku badani przez Goody’ego krajowcy mają problemy z abstrahowaniem, to jak sytuacja mogła przedstawiać się wcześniej, tj. w czasach magii pierwotnie synkretycznej? Jak bardzo poziom „niski” odbiegał od poziomu „wysokiego”? Przypomnę cytowane powyżej zdanie Goody’ego dotyczące abstrakcji w liczeniu: „Nie jest to brak myślenia abstrakcyjnego, jak sądził Lévy-Bruhl, i nie jest to jeszcze przeciwstawność »wiedza konkretna — wiedza abstrakcyjna«, o której mówi Lévy-Strauss”⁵⁴. Uwzględniając moje powyższe zastrzeżenie, słowo „jeszcze” powinno zostać zastąpione słowem „już”.

Druga kwestia dotyczy próby dochowania przez Goody’ego wierności obydwu stanowiskom, tj. z jednej strony odrzuceniu sposobu myślenia zakładającego radykalne różnice w obu typach umysłowości, z drugiej zaś traktowania ich jako takich samych. Moim zdaniem, to jedynie intuicja, mamy tutaj do czynienia z pewnym wyraźnym rysem antropologii społecznej w tradycji anglosaskiej, tj. podbudowywaniem ogólnoludzkiej racjonalności społeczeństw pierwotnych względami etycznymi, humanitarnymi⁵⁵ (rys ten można wyraźnie zauważyć u Bronisława Malinowskiego oraz Edwarda E. Evans-Pritcharda, którego — nawiasem mówiąc — Goody był uczniem). Problem w tym, że różnic nie trzeba *ex definitione* wartościować jako lepszych lub gorszych poznawczo, lecz po prostu je odnotować.

Uznając powyższe zastrzeżenia, będące swojego rodzaju reinterpretacją fragmentu myśli antropologicznej, należy z większą uwagą spojrzeć na dokonania Luciena Lévy-Bruhla.

W moim przekonaniu abstrahowanie, o ile w ogóle ma miejsce, faktycznie musi być wzięte w cudzysłów, albowiem należy podkreślić, iż jest ono uwikłane w odmienny od naszego kontekst kulturowy i *de facto* funkcjonuje tam nieco inaczej: abstrahowanie nie jest abstrahowaniem w naszym rozumieniu. Jeśli uznać, że nie tylko brak pisma różni te dwa typy kultur, lecz także poziom uwikłania w myślenie metamorficzne, opisywane przez etnologów i filozofów z kręgu szko-

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Uwagę tę zawdzięczam Andrzejowi P. Kowalskiemu (zob. szerzej M. Rydlewski, *Archeologia widzenia — kulturowy wymiar percepcji wzrokowej. Rozmowa z prof. dr. hab. Andrzejem P. Kowalskim*, „Roczniki Antropologii Historii” 2013, nr 1, s. 323–343).

ły poznańskiej⁵⁶, to skłaniam się ku ustaleniom Lévy-Bruhla, który — z perspektywy tejże szkoły — miał wiele interesujących i trafnych spostrzeżeń (niesłusznie zatem przypina mu się łatkę „nieaktualnego” poznawczo).

Związek abstrahowania i partycypacji mistycznej jest jednym z nich. Przy okazji omawiania magicznego stosunku do obrazów, które — nawiasem mówiąc — nie zostały jeszcze ustanowione jako odrębne od rzeczywistości, Lévy-Bruhl zauważa, iż człowiek pierwotny, jeśli nie odczuwa partycypacji mistycznej, to obraz pozostaje niezauważony albo co najmniej nie przyciąga uwagi. Francuski etnolog twierdzi:

To właśnie obserwator europejski oddaje w słowach, mówiąc, że wówczas rysunek „w ogóle nic nie znaczy”. Nie oznacza to, że człowiek pierwotny nie rozpoznaje rysunku, ale że jeśli nie dokonuje abstrahowania mistycznego, nie abstrahuje wcale⁵⁷.

I w innym miejscu:

Jeśli rzeczywiście spośród warunków abstrahowania wyłączność uwagi jest podstawowa i jeśli odnosi się ona bezwzględnie do cech czy elementów przedmiotów, które są najbardziej interesujące i najważniejsze dla podmiotu, to dla umysłowości mistycznej i prelogicznej są nimi przede wszystkim te, które podtrzymują więzi między danymi przedmiotami, widzialnymi i namacalnymi, a siłami niewidzialnymi i tajemnymi, które krążą wokół, duchy, zjawy, dusze itp., nadającym poszczególnym przedmiotom i istotom własności i moce mistyczne. Uwaga, jak i postrzeganie, jest u ludzi pierwotnych inaczej nastawione niż u nas, a zatem również abstrahowanie dokonuje się inaczej i pod wpływem prawa partycypacji⁵⁸.

Ponadto Lévy-Bruhl interesująco pisał o braku pojęć w społeczeństwach pierwotnych, których języki to języki typu polisyntetycznego. Przykładowo nie można było w tych społecznościach pytać o konia, ponieważ uczestnik tej kultury dopytywałby, o jakiego konkretnie konia chodzi. Dodatkowo należy mieć świadomość, że istnieje głęboka różnica pomiędzy wyobrażeniami zbiorowymi społeczeństw pierwotnych a naszymi, nawet wtedy gdy wydaje się, że są to z jednej i drugiej strony pojęcia ogólne, dość podobne do siebie. Jak trafnie zauważa Lévy-Bruhl, kiedy członek społeczności pierwotnej myśli „jeleń”, „pióro” „chmura”, pojęcie-ogólny obraz, który mu się jawi, pociąga za sobą coś innego niż dość podobny obraz, który w tych samych okolicznościach przychodzi na myśl Europejczykowi⁵⁹. Wynika to z faktu, że nasze pojęcia otoczone są aurą potencjalności logicznej, co powoduje, że nie myślimy nigdy o tym, co szczegółowe jako takie⁶⁰. W interpretacji francuskiego etnologa myślenie logiczne klasyfikuje dane obser-

⁵⁶ Zob. np. A.P. Kowalski, *Metamorfozy jako przejaw najstarszej magicznie praktykowanej formy myślenia*, [w:] *Szkice z filozofii kultury*, red. A. Pałubicka, Poznań 1994, s. 11–24; A.P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej...*; A.P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne...*; A. Dobosz, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, Poznań 2002.

⁵⁷ L. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, s. 151.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 150.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 159.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 160–161.

wacyjne za pomocą pojęć o charakterze logicznym. To one są odpowiedzialne za wzrastającą ogólność zaobserwowanych cech danych obiektów⁶¹.

Moim zdaniem analogicznie jest ze wzrastającą ogólnością poszczególnych wydarzeń/faktów, albowiem mistyczność w rozumieniu Lévy-Bruhla, w przeciwieństwie do klasyków anglosaskiej antropologii społecznej, nie pojawia się wtedy, kiedy myślenie racjonalne „wyparowuje”.

Podsumowując, w toku prezentacji oraz reinterpretacji myśli Jacka Goody’ego udało mi się pokazać, że po pierwsze proces abstrahowania, o ile w ogóle zachodzi, to inaczej niż w kulturze zachodnioeuropejskiej oraz po drugie — bez pisma nie ma pojęć ogólnych, albowiem przedmioty czy wydarzenia uwikłane są w konkretne sytuacje.

Magia i czary a śmierć u Azande w interpretacji Edwarda E. Evans-Pritcharda

Czary, wyrocznie i magia u Azande to klasyka anglosaskiej antropologii społecznej, jej autor zaś — Edward E. Evans-Pritchard — to jeden z najwybitniejszych przedstawicieli tej dyscypliny w XX wieku. Książka jest istotnym głosem w dyskusji nad schematami poznawczymi tzw. społeczeństw pierwotnych, których myślenie opiera się magii.

W rozdziale tejże książki, pod znaczącym tytułem „Pojęcie czarów wyjaśnia nieszczęśliwe wypadki”, Evans-Pritchard pisze:

Czary są wszechobecne. Uczestniczą we wszystkich zajęciach azandyjskiego życia: w rolnictwie, rybołówstwie i łowieckiej pogoni; w równym stopniu w życiu domowym, co z życia społecznym okręgu i dworu; jest to ważny temat życia umysłowego, w którym stanowią tło rozległej panoramy wyroczni i magii; ich wpływ wyciska piętno na prawie i obyczajach, etykietce i religii; są ważne w technologii i języku; nie istnieją nisza ani zaulek azandyjskiej kultury, w które by się nie wśliznęły⁶².

Porównując naszą logikę (racjonalną) z logiką (magiczną) Azande, antropolog zauważa, iż „Nie następuje u nas zmiana psychiczna, gdy słyszymy, że ktoś jest chory — spodziewamy się, że ludzie będą chorować — i tak samo jest z Azande. Spodziewają się oni, że ludzie będą chorować, czyli że będą na nich rzucane czary, i jest to kwestia, która wywoływałaby zaskoczenie albo zdziwienie”⁶³, albowiem czary są czymś normalnym, a czarownicy nie wywołują lęku: „nie ma nic godnego uwagi w czarowniku”⁶⁴ — mówi Evans-Pritchard.

⁶¹ *Ibidem*, s. 161.

⁶² E.E. Evans-Pritchard, *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, przeł. S. Szymański, Warszawa 2008, s. 37.

⁶³ *Ibidem*, s. 38.

⁶⁴ *Ibidem*.

Podam kilka przykładów obrazujących logikę czarów, spośród których najciekawsze są te, w których antropolog wyraźnie sugeruje, że „przejrzał” logikę czarów (choć zaprzecza on, słusznie zresztą, iż można to zrobić na tyle dobrze, aby „stać się Azande”⁶⁵). Badacz pisze:

Na początku życia wśród Azande i słuchanie naiwnych wyjaśnień nieszczęść, które naszym zdaniem mają oczywiste przyczyny, wydawało mi się dziwne, ale po pewnym czasie nauczyłem się idiomu ich myślenia i stosowałem pojęcie czarów tak spontanicznie, jak oni sami w sytuacjach, w których pojęcie to było na miejscu. Chłopiec uderzył stopą o niewielki pniak na środku ścieżki w buszu, co często zdarza się w Afryce, i w konsekwencji cierpi ból i niewygodę. Ze względu na położenie rany na palcu stopy nie można było uchronić jej od zanieczyszczeń i zaczęła się ona jątrzyć. Chłopiec oświadczył, że czary sprawiły, iż uderzył stopą o pniak. Zawsze spierałem się z Azande i krytykowałem ich twierdzenia, i tak właśnie zrobiłem przy tej okazji. Powiedziałem chłopcu, że uderzył stopą o pniak, ponieważ był nieostrożny, i że to nie czary umieściły go na ścieżce, lecz wyrósł tam w sposób naturalny. Chłopiec zgodził się, że czary nie miały nic wspólnego z tym, że na ścieżce był pniak, ale dodał, że uważał na pniaki, jak to rzeczywiście robi każdy Azande, i że jeśli nie rzucono by na niego czarów, zobaczyłby ten pniak. Jako rozstrzygający argument na rzecz swojego poglądu zaznaczył, że rany nie potrzebują wielu dni, żeby się zagoić, lecz — przeciwnie — zamykają się szybko, ponieważ taka jest natura ran. Dlaczego zatem jego rana jątrzyła się i była wciąż otwarta, jeśli nie stały za tym żadne czary? Jak wkrótce odkryłem, musiano uważać to za azandyjskie wyjaśnienie choroby⁶⁶.

Całą sytuację Evans-Pritchard podsumowuje następująco:

Chłopiec, który uderzył stopą o pniak, nie wyjaśniał pniaka przez odwołanie się do czarów, nie sugerował, że ilekroć ktoś uderza stopą o pniak, jest to z konieczności spowodowane przez czary, ani też nie wyjaśniał rany, mówiąc, że spowodowały ją czary, ponieważ wiedział całkiem dobrze, że spowodował ją pniak. Tym, co przypisywał on czarom, było to, że w tym konkretnym przypadku, gdy przejawiał zwykłą ostrożność, uderzył stopą w pniak, podczas gdy w setkach innych przypadków tego nie zrobił, i że w tym konkretnym przypadku rana, której spodziewał się jako skutku uderzenia, jątrzyła się, podczas gdy wcześniej miał wiele ran, które się nie jątrzyły. Z pewnością te szczególne okoliczności wymagają wyjaśnienia⁶⁷.

Widać zatem wyraźnie konkretność azandyjskiego myślenia: dlaczego w tym konkretnym przypadku przydarzyło się to konkretnemu człowiekowi?

Azande nie powiedziałaby: „Wierzę w naturalną przyczynowość, ale nie sądzę, żeby w pełni wyjaśniała ona koincydencję, za to wydaje mi się, że teoria czarów oferuje jej zadowalające wyjaśnienie”, lecz wyraża swoją myśl w kategoriach aktualnych i konkretnych sytuacji. [...] Powie, że te rzeczy zostały spowodowane przez czary, stwierdzając w każdym wypadku: „na to i na to rzucono czary”. Fakty nie wyjaśniają się same albo robią to tylko częściowo. Można je wyjaśnić w pełni jedynie wtedy, gdy weźmie się pod uwagę czary⁶⁸.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 218.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 39.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 39–40.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 41.

Ponadto Azande nie potrafią wyjaśnić teorii przyczynowości w możliwych do zaakceptowania przez nas kategoriach, gdyż oni opisują to, co się zdarza we własnym wyjaśniającym idiomie:

Są świadomi, że to właśnie konkretne okoliczności zdarzeń w ich związku z człowiekiem, ich szkodliwość dla konkretnych osób stanowi dowód czarów. Czary wyjaśniają, „dlaczego” zdarzenia są szkodliwe dla człowieka, a nie „jak” się wydarzają⁶⁹,

gdyż — zdaniem antropologa — postrzeganie owego „jak” nie różni się od naszego („Anzadyjska wiara w czary w żaden sposób nie popada w sprzeczność z empiryczną wiedzą o przyczynie i skutku”⁷⁰).

Po skrótowym i siłą rzeczy upraszczającym opisie roli czarów przejdę teraz do zagadnienia śmierci.

„Śmierć powodują czary i wymaga ona pomszczenia”⁷¹ — stwierdza antropolog, ale dodaje:

Wiara w śmierć z przyczyn naturalnych i wiara w śmierć od czarów nie wykluczają się wzajemnie. Przeciwnie, uzupełniają się, jedna wyjaśnia to, czego nie wyjaśnia druga. Poza tym śmierć jest faktem nie tylko naturalnym, ale też społecznym. Nie jest po prostu tak, że serce przestaje bić, a płuca pompować powietrze do organizmu, lecz jest to również zniszczenie członka rodziny i grupy krewniczej, wspólnoty i plemienia. Śmierć prowadzi do zasięgania rady wyroczni, obrzędów magicznych i zemsty. Wśród przyczyn śmierci czary są jedyną, która ma jakiekolwiek znaczenia dla zachowania społecznego. Przypisanie nieszczęścia czarom nie wyklucza tego, co nazywamy rzeczywistymi przyczynami, lecz się na nie nakłada i nadaje znaczeniom społecznym wartość moralną⁷².

Evans-Pritchard zauważa, iż:

Nie może nas znieść ich sposób wyrażenia przyczynowości, każąc nam wyobrażać sobie, że skoro mówią, iż ktoś został zabity przez czary, to zupełnie lekceważą przyczyny drugorzędne, które — jak sądzimy — były prawdziwymi przyczynami jego śmierci. Zarysowują w perspektywnym skrócie łańcuch zdarzeń i w konkretnej sytuacji wybierają tę przyczynę, która jest społecznie relewantna, a pomijają resztę. Jeśli ktoś został zabity włócznią na wojnie lub przez dzikie zwierzę na polowaniu, lub zmarł od ukąszenia węża czy z powodu choroby, czary są społecznie relewantną przyczyną, skoro to właśnie jest jedyna przyczyna, która dopuszcza interwencję i determinuje zachowanie społeczne⁷³.

Z naszego punktu widzenia nieszczęścia, także te, które skutkują śmiercią, są spowodowane nieostrożnością, niekompetencją, brakiem samokontroli, lecz Azande przypisują je działaniu czarów. Evans-Pritchard zauważa, że poszczególne Azande mogą uważać, że ktoś, kto zmarł, był nieostrożny, ale na pewno nie powiedzą tak jego krewni⁷⁴:

⁶⁹ *Ibidem*, s. 42.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*, s. 26.

⁷² *Ibidem*, s. 43.

⁷³ *Ibidem*, s. 42.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 56.

To właśnie ze śmiercią i jej przeczuciem Azande najczęściej i najbardziej emocjonalnie kojarzą czary i tylko w związku ze śmiercią wywołują one gwałtowny odwet. Podobnie, właśnie w odniesieniu do śmierci, przywiązuje się największą wagę do wyroczni i obrzędów magicznych. Czary, wyrocznie i magia uzyskują pełnię znaczenia jako procedury i ideologie w chwili śmierci⁷⁵.

Na zakończenie warto zauważyć dwie kwestie. Po pierwsze, zdaniem Evansa-Pritcharda, „Czary przywoływane są wtedy, kiedy coś nie przebiega zgodnie z oczekiwaniami, kiedy Azande natyka się na anomalie czy sprzeczności”⁷⁶. Z tego względu — jak przypuszczam — śmierć tak bardzo związana jest z magią, magia ma wtedy najwięcej do powiedzenia. Po drugie, w perspektywie europocentrycznych naleciałości (jak najbardziej zdroworozsądkowych, co jednak zasługiwałoby na osobne omówienie), widocznych w interpretacji Evans-Pritcharda, trudno mi za przekonujące uznać rozdzielenie od siebie wiary w śmierć z przyczyn naturalnych oraz wiary w śmierć od czarów. One nie tylko — jak chce Evans-Pritchard — „nie wykluczają się”, lecz są nierozdzielne, w światoodczuciu Azande w ogóle nie sposób dokonać takiego rozróżnienia (podczas gdy jest ono możliwe z punktu widzenia Europejczyka).

„Śmiertelnymi” uczyniło nas pismo

Uwzględniając powyższe uwagi oraz przyjmując za trafne reinterpretacje wybranych tez Goody’ego i Evans-Pritcharda, można podać w wątpliwość przekonanie, iż pojęcie śmierci jako wytwór myślenia abstrakcyjnego, abstrahującego od „tu i teraz”, było przez Azande postrzegane jako nieuchronne. „Przeczucie” śmierci, o którym mówi Evans-Pritchard, powinno się raczej interpretować jako „zindywidualizowane”. Dyrektywa Azande mogłaby brzmieć następująco: „Jeśli będę ostrożny, zapobiegliwy, nie będę wchodził w konflikty z sąsiadami, a przez to nie zostaną rzucone na mnie czary, nie spotka mnie żadne nieszczęście” — nieszczęście, a być może nawet śmierć, gdyż jest ona uzależniona od czarów ujawniających się zawsze w konkretnych okolicznościach i to ona doprowadza do śmierci. Myślę, że zbyt daleko posuniętym stwierdzeniem byłoby powiedzenie, iż Azande nie wie, że umrze. Prawdopodobnie miał tę świadomość, ale jeśli jest ona związana z określonymi, konkretnymi okolicznościami, nie ma pewnego oczywistego dla nas wymiaru nieuchronności, niezależnej od okoliczności, to nie towarzyszy im „groza śmierci”. Ponadto nie można w tej społeczności mówić o „śmierci jako takiej”, gdyż tym, co społecznie relewantne, nie jest biologiczny, naturalny wymiar śmierci — ten wymiar nie ma dla nich znaczenia, nie jest po prostu częścią ich świata. Naturalność śmierci nie jest „odczytywana” przez Azande, nie mieści

⁷⁵ *Ibidem*, s. 198.

⁷⁶ C. Geertz, *Myśl potoczna jako system kulturowy*, [w:] *idem*, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków 2005, s. 86.

się w ich horyzoncie, za czym przemawia — moim zdaniem — gwałtowność odwetu. Po cóż mścić się, jeśli na zmarłego nie zostały rzucone czary, a śmierć jest naturalna? Aby odczuwać ową „grozę śmierci”, musi powstać wyróżniony dyskurs o śmierci, lecz by to się stało, musi uprzednio pojawić się pojęcie śmierci, którego istnienie jest wynikiem „pracy” kultury pisma (widać zatem wyraźnie, iż doświadczenie jest uregulowane kulturowo i jest antycypowane przez kulturę). Wyróżniony dyskurs o śmierci w społeczności Azande nie istnieje, gdyż czary przenikają wszelkie inne dyskursy, jakie moglibyśmy wyróżnić. Analogicznie, tak jak nie może powstać wysoce abstrakcyjny dyskurs matematyczny w plemieniu Lodagga, gdyż liczenie uwikłane jest w inne niż nasze systemy klasyfikowania, tak nie może powstać wysoce abstrakcyjny dyskurs o śmierci u Azande, gdyż ta, przejawiając się każdorazowo, uwikłana jest w kontekst czarów, w którym nic nie jawi się jako naturalne w naszym rozumieniu.

Człowiek pierwotny Azande mógł odczuwać lęk przed śmiercią ewentualnie w sensie: „nie chciałbym, aby mnie to spotkało”. Faktycznie trup mógł budzić grozę przed „taką” śmiercią (w sensie „taką” konkretną formą zgonu), ale najprawdopodobniej nie był on zniewolony poczuciem „grozy śmierci” jako czegoś niezależnego od okoliczności, czyli śmierci jako spotykającej wszystkich ludzi, niezależnie od okoliczności oraz umiejętności ochrony siebie samego przed magią. Słowem, od widoku trupa do odczucia grozy śmierci jako bytu ponadindywidualnego daleka droga. Ktoś mógłby stwierdzić, że w sytuacji, gdy patrzy jeden (wiedzący, że umrze), jak i drugi (wiedzący, że śmierć to wynik okoliczności), obaj są tak samo przerażeni trupem. Mogę nawet przystać na takie *dictum*, różnica jednak polega na tym, że dla jednego jest to rzecz nie do uniknięcia, dla drugiego zaś wręcz przeciwnie, co może zostać wyrażone dwoma różnymi zdaniami: „Śmierć mnie spotka” oraz „Śmierć »może« mnie spotkać”. To jednak nie to samo. Teza Thomasa musi być zatem inaczej rozumiana.

Podsumowując, śmierć, jako proces biologiczny — podkreślany przez Louisa-Vincenta Thomasa — jest głęboko uwikłany w kulturę, uwikłany tak bardzo, iż wcale nie jest pewne, że gnijący trup jest podstawowym fantazmatem, od którego powinniśmy rozpoczynać antropologiczny opis rozpoznawania, doświadczania i traktowania śmierci w różnych kulturach świata. W badaniach z zakresu antropologii śmierci zamiast rozpoczynać od biologii gnijącego trupa, być może korzystniej jest skierować się ku wiedzy nań patrzących. Fakt, że to nasza kultura uczyniła nas „śmiertelnymi”, tj. przeniosła śmierć w sferę abstrakcji, a nie konkretną, i że ten wynalazek ma fundamentalne znaczenie dla naszych egzystencjalnych dylematów, nie oznacza jeszcze, że wszyscy ludzie, niezależnie od kultury, rozpoznają ją w ten sam sposób, nawet jeśli jej oznaką jest gnijący trup.

Appendix: rodzina Rydlewskich jak Azande?

W naszej, współczesnej kulturze także tłumaczy się śmierć okolicznościami, próbuje się ją uzasadnić, wyjaśnić, dlaczego się zdarzyła temu konkretnemu człowiekowi. Teżę taką, dla badacza zainteresowanego zagadnieniem śmierci w kulturze współczesnej stosunkowo oczywistą, uzasadniam badaniami terenowymi w mojej rodzinie. Ich rezultaty zostały przedstawione w pracy magisterskiej pt. *„Był człowiek i nie ma człowieka...” Percepcja nagłej śmierci w narracjach rodzinnych*⁷⁷.

Członkowie mojej rodziny uzasadniali śmierć swoich bliskich ich życiem, biograficznym jego przebiegiem i występującymi w nim doświadczeniami, tragediami, nieszczęściami. Śmierć nie jawiła się opowiadającym tylko i wyłącznie jako naturalna, ona faktycznie domagała się uzasadnienia, jakby fakt ludzkiej śmiertelności był nie do przyjęcia. Ponadto śmierć kogoś bliskiego była pretekstem do opowiedzenia o zmarłym za życia (mówi się o życiu zmarłego, gdyż o „samej” śmierci nie można nic powiedzieć) nie tylko w kontekście uzasadnienia jednego drugim, lecz także wyjawiania swoistej „wiedzy plemiennej” mojej rodziny.

Czy zatem rodzina Rydlewskich przypomina Azande? Bez problemu można by znaleźć analogie. Przykładowo zawał serca mojego wujka był tłumaczony przez poszczególne osoby m.in.: nieszczęśliwą miłością, „tłamszeniem” przez żonę, przemianą z wrażliwego chłopaka w mało empatycznego mężczyznę pod wpływem pracy w ZOMO, a następnie w policji itp. W społeczności Azande mówilibyśmy o różnych włóczyjach, które zabijają. Na to pytanie należy jednak odpowiedzieć negatywnie, gdyż nie można porównywać akontekstowo.

Choć zarówno w społeczności Azande, jak i plemiennych społecznościach współczesnych, w tym w mojej rodzinie, tłumaczy się śmierć, to jednak należy podkreślić inne motywacje obu stron. Pomiedzy uzasadnianiem śmierci w społecznościach nieposiadających o niej wyróżnionego dyskursu a w społecznościach go posiadających zachodzi fundamentalna różnica — mianowicie, w przypadku drugim tłumaczenie śmierci zmarłego jego życiem jest podyktowane chęcią oswojenia „grozy śmierci”, która w tym dyskursie jest nieunikniona, spotka każdego niezależnie od okoliczności. Mówi się o przebiegu życia, okolicznościach, wydarzeniach, które odpowiadają na pytanie, dlaczego stało się to „wtedy a wtedy”, lecz za tym uzasadnianiem kryje się mocne przeświadczenie o ludzkiej śmiertelności, które współczesnych, ponowoczesnych uczestników kultury,

⁷⁷ M. Rydlewski, *„Był człowiek i nie ma człowieka...” Percepcja nagłej śmierci w narracjach rodzinnych* [skrypt niepublikowanej pracy magisterskiej; dostęp: Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego]. Praca została obroniona w 2007 roku pod kierunkiem prof. dr hab. Anny Zadrozyskiej.

chcących żyć wiecznie, przeraża⁷⁸. W przypadku społeczności nieposiadających wyróżnionego dyskursu o śmierci jest prawdopodobne, że „groza śmierci” nie była tam odczuwana z taką mocą, jak odczuwamy ją my.

⁷⁸ Zob. np. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność: o wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, Warszawa 1998. Warto podkreślić prostą, choć często niedocenianą przez badaczy kultury prawdę, iż nie wszyscy jesteśmy ponowocześni, co więcej, nie wszyscy jesteśmy nawet nowocześni. Ma to swoje konsekwencje w podejściu do śmierci: istnieją ludzie, np. starsze osoby wierzące, którzy starają się oswoić śmierć, a nie wygnać ją z horyzontu swojego życia. Nie jest to jednak temat tego artykułu.