

Anna Zalewska
Uniwersytet Warszawski
wywijanna@gmail.com

Nadzwyczajna recepcja transplantacji. Jak dyskusja o etyce przeszczepów może zmienić nasz porządek kulturowy

Exceptional Reception of Transplantation

How the Discussion about the Ethics of Transplantation Can Alter Our Cultural Order

Abstract: The article analyses structural dependences between transplantology and cannibalism and what this comparison can induce in our culture. If there are some dependences between those two phenomenons, what it can change in our system of values. The last part of the article is analysing the exclusion of death in European culture. Because of this exclusion comparison of transplantology and cannibalism is so controversial for us. That's why the article tries to find a new ethical axis of the reception of transplantation.

Keywords: transplantology, anthropophagy, cannibalism, religion, ethics, death

Streszczenie: Autorka artykułu dokonuje strukturalnej analizy zależności między antropofagią a transplantacjami, co ma na celu zrozumienie takiego pojmowania zjawiska przez różne środowiska (zazwyczaj przeciwne transplantacjom). Autorka wychodzi jednak ze stanowiska neutralnego, a wręcz uważa, że takie potraktowanie transplantacji może pozytywnie wpłynąć na naszą kulturę, uruchamiając zmiany w podejściu do śmierci (obecnie wykluczanej) i pojęciu tożsamości.

Słowa kluczowe: transplantologia, kanibalizm, antropofagia, religia, etyka, śmierć

Transplantologia jest dziedziną ratującą życie. Jednak dla niektórych środowisk jej praktykowanie wciąż pozostaje kontrowersyjne. Mimo że w roku 2016 mija 30. rocznica pierwszego udanego przeszczepu serca w Polsce, wciąż można słyszeć pytania o etykę tej dziedziny medycznej. Dla wielu osób pozostaje to niezrozumiałe. W końcu dzięki transplantacjom organów ratuje się życie ludzi. Nie wszyscy jednak uważają takie praktyki za etyczne, porównując transplantologię do współczesnej odmiany kanibalizmu.

Mimo że to skojarzenie wydaje się bardzo dalekie, bowiem przez kanibalizm rozumie się po prostu zjadanie przedstawicieli tego samego gatunku¹, po wnikięciu głębiej w zależności między kanibalizmem a transplantologią można zauważyć pewne podobieństwo na poziomie strukturalnym. Chodzi tu przede wszystkim o inne postrzeganie śmierci i tożsamości zarówno zmarłego, jak i żywego, o czym dokładniej powie analiza wykonana w artykule. W związku z tym moim celem jest wykazanie, że porównanie transplantacji do kanibalizmu, wykazujące jedynie zależności strukturalne, absolutnie nieoceniające pod względem moralnym, może mieć tak naprawdę pozytywny wpływ na naszą kulturę, w której zmarli są obecnie wykluczani (o czym mówili między innymi Zygmunt Bauman czy Jean Baudrillard), w przeciwieństwie do zmarłych w kulturach pierwotnych. Transplantacja ma więc odniesienie do kanibalizmu jedynie jako chęć inkorporacji zmarłego i zapewnienie mu trwania w społeczności.

W antropologicznym rozumieniu kanibalizm jest jednym z podstawowych kulturowych tabu i stoi na równi z zakazem kazirodztwa. Zabrania go bowiem większość kultur, ale w pewnych wypadkach, przy występowaniu ścisłej rytualizacji, następuje nań przyzwolenie². Stanowi on wtedy formę uświęcającą zmarłych, będącą następstwem powszechnego we wszystkich kulturach braku zgody na gnicie ciała³. W wyniku owego sprzeciwu w naszej kulturze zwłoki wstawiane są do chłodni, gdzie czekają one na pochówek, po którym to dopiero (nie na naszych oczach) będą się mogły swobodnie rozłożyć. Inną znaną próbę uniknięcia gnicia stanowi mumifikacja⁴. Mimo że w obu wypadkach cel jest ten sam, w antropofagii w przeciwieństwie do mumifikacji nie chodzi o utrwalenie ciała zmarłego, ale jego natychmiastowe zniknięcie, bowiem „Zmarły, którego ciało dotknęłaby hańba rozkładu, miałby pełne prawo do wściekłości i z pewnością powróciłby na ziemię, aby prześladować żywych”⁵.

Kanibalizm dzieli się na egzo- i endokanibalizm, które polegają kolejno na: spożywaniu trupów obcych, najczęściej przeciwników-jeńców wojennych (zwłoki konsumowane są zazwyczaj po zabiciu), oraz na spożywaniu ciał bliskich, najczęściej w wyniku naturalnej śmierci⁶. Oba rodzaje łączą chęć inkorporacji zmarłego, przejścia jego sił witalnych⁷, a także możliwość jego przetrwania w ciele osób, które go „wchłonęły”⁸.

¹ N. Constantine, *Historia kanibalizmu*, tłum. P. Głuchowska, Warszawa 2007, s. 11.

² A. Zaprutko-Janicka, *Krótką historia kanibalizmu*, <http://ciekawostkihistoryczne.pl/2012/02/08/krotka-historia-kanibalizmu/>, dostęp: 31.03.2015.

³ E. Morin, *Antropologia śmierci* [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. i tłum. S. Cichowicz, J. Godzimirski, Warszawa 1993, s. 77.

⁴ M. Adamkiewicz, *Kulturowe aspekty kresu ludzkiego życia* [w:] *Aktualny stan bioetyki i ekologii w Polsce i na świecie*, red. J. Jaroń, Siedlce 2005, s. 183.

⁵ N. Constantine, dz. cyt., s. 43.

⁶ D. Diehl, M.P. Donnelly, *Dzieje kanibalizmu*, tłum. M. Urbański, Warszawa 2008, s. 25.

⁷ Tamże, s. 26.

⁸ N. Constantine, dz. cyt., s. 41.

Ta zależność podlega zasadom myślenia magicznego wedle ujęcia frazerowskiego, które wyróżnia dwie zasady magii sympatycznej, czyli opierającej się na wykonywaniu czynności analogicznych w celu wywołania analogicznych rezultatów. Pierwsza z nich zakłada, że „podobne powoduje podobne”⁹, to jest na przykład w celu poprawy stanu finansów człowiek myślący wedle tej zasady postawi fontannę lub inną bieżącą wodę w swoim domu lub firmie, ponieważ wierzy, że w ten sposób pieniądze zaczną płynąć jak woda. Jest to tak zwana zasada podobieństwa, a magię tego rodzaju nazwał badacz homeopatyczną.

Druga zasada zakłada, że „cokolwiek uczyni z przedmiotem materialnym, wpłynie to w taki sam sposób na osobę, z którą przedmiot ten kiedyś pozostawał w jakimś stosunku, **bez względu na to, czy stanowił część jej ciała, czy też nie** (wyróżn. – A.Z.)¹⁰. Frazer nazywa to zasadą kontaktu, a rodzaj magii – przenośną. I to ta druga interesuje nas z punktu widzenia omawianego zjawiska. Jak bowiem możemy przeczytać, badacz stwierdza pośrednio, że w magii przenośnej uczestniczą części ciała, czyli może to dotyczyć także organów. Wedle tej zasady widać wyraźnie zależność między konsumowaniem człowieka a przejściem jego sił witalnych. Można też jednak zauważyć pewną analogię do chęci „przeniesienia” zmarłego do świata żywych, która opiera się na zasadzie synekdochy – zjadając danego krewnego, wchłania się jego siły witalne i w ten sposób umożliwia mu się przetrwanie. W takim ujęciu kanibalizm staje się wyrazem empatii, co w kulturze europejskiej jest obecnie całkowicie niezrozumiałe.

Związane jest to z ogromnym tabu, jakim jest kanibalizm w naszej kulturze¹¹. Niezrozumienie owo potęguje także mit kanibala jako Innego, zagrażającego białemu człowiekowi, co było podporą idei kolonializmu i podbijania plemion Ameryk, Afryki i Australii. Podania misjonarzy oraz konkwistadorów, a później podróżników, które uważa się za źródło wiedzy o ludożercach, mogą być zatem mocno przesadzone, gdyż hiperbolizują barbarzyństwo ludów, które praktykowały ten zwyczaj. W latach siedemdziesiątych XX wieku doprowadziło to do teorii, iż antropofagia w istocie nigdy nie istniała i stanowiła coś w rodzaju oskarżeń o czarownictwo, które kolonizatorzy rzucali na społeczności bardziej prymitywne w celu podkreślenia ich statusu jako barbarzyńców, a nawet nie ludzi. Do takich wniosków doszedł William Arens, który sprecyzował je w swojej książce *Mit ludożercy*. Jako koronny argument badacz podaje fakt, iż żaden z opisujących praktyki antropofagii człowiek nie był ich naocznym świadkiem¹². Doszedł on więc do wniosku, iż kanibalizm jest

⁹ J.G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. H. Krzeczowski, Kraków 2012, s. 16.

¹⁰ Tamże.

¹¹ N. Constantine, dz. cyt., s. 63–64.

¹² W. Arens, *Mit ludożercy. Antropologia i antropofagia*, tłum. W. Pessel, Warszawa 2010, s. 32–35.

projekcją, którą biały człowiek rzuca na społeczności egzotyczne i ewentualnie swoich praprzodków:

Kanibalizm oto staje się wyznacznikiem tego, co daleko stąd, bądź tego co odeszło w przeszłość. W gruncie rzeczy są to identyczne okoliczności. Przy takim sposobie interpretacji czasu i przestrzeni, „oni” – kanibale – są lustrzanymi odbiciami nas samych z przeszłości¹³.

Kanibal staje się więc synonimem Obcego, czyli czynnika, dzięki któremu można zbudować swoją tożsamość, osadzając ją wewnątrz kultury. Tworzy się zatem opozycja binarna: kultura–natura, cywilizacja–barbarzyństwo, stawiająca nas po pierwszej, a owych Innych po drugiej stronie. Arens uważa, iż dodatkowym dowodem na taką interpretację mitu kanibalistycznego jest łączenie go z kolejnym największym kulturowym tabu – kazirodztwem¹⁴.

Teoria Arensa ma w sobie z pewnością sporo słuszności. Bez wątpienia opozycja *my–oni* połączona z przeciwieństwami *kultura–natura* może podchodzić pod kwestię *my–kanibale*, *cywilizacja–barbarzyństwo*, jednak wydaje się, iż teoria ta również wiąże się z samym mitem ludożercy, bierze pod uwagę jedynie zachodnią moralność, która nakazuje przypuszczać, iż kanibalizm jest zjawiskiem tak patologicznym, że nie ma on i nie miał prawa występować nigdzie i nigdy w ramach praktyk kulturowych. Jego obecność musi być uwarunkowana chorobą psychiczną lub uczuciem głodu (przypadki seryjnych morderców oraz klęsk lub wojen). W tym ujęciu antropofagia traktowana jest także przez pryzmat moralności zachodniej¹⁵.

Arens wychodzi więc z pozycji uczestnika mitu o ludożerstwie. Nie bierze on pod uwagę kwestii innej moralności, wedle której kanibalizm jest okazaniem szacunku, sprzeciwem wobec gnicia ciała, wyrazem empatii lub chęcią przejęcia pożądanych cech wroga, czyli zarazem oddaniem mu czci. Ponadto rytualna antropofagia była również, a może przede wszystkim, odtwarzaniem mitu o pochodzeniu, w którym praprzodkowie dokonali mordu założycielskiego na Istocie Nadnaturalnej: „Ciało ofiarowanego bóstwa przemieniło się w pożywienie, jego dusza zesłała na ziemię, gdzie założyła Krainę Umarłych”. Odtwarzanie mordu i ofiary z bóstwa jest zatem odpowiedzialnością, którą człowiek pierwotny bierze na siebie za Kosmos w konsekwencji czynu jego przodków, którzy dokonali mordu i w ten sposób zamienili się w istoty śmiertelne i płciowe. Tym samym antropofagia nie jest wcale przynależna naturze, ale wręcz przeciwnie, jest ona elementem inicjacji, czyli wprowadza ludzi

¹³ Tamże, s. 48.

¹⁴ Tamże, s. 42.

¹⁵ Teoria Arensa została obalona w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, po tym gdy antropologowie odnaleźli kości połamane oraz ponacinane, pomieszane z kośćmi zwierzęcymi, co ma być dowodem ich konsumpcji. Zob. N. Constantine, dz. cyt., s. 62.

w obręb kultury, stanowiąc zjawisko *stricte* kulturowe¹⁶. Chodzi w niej bowiem przede wszystkim o pamięć: „Ofiary z ludzi lub ze zwierząt są jedynie uroczystym przypomnieniem pierwszego morderstwa, podobnie i kanibalizm, skoro tak czy inaczej jedząc bulwy, spożywamy bóstwo”¹⁷. Tym samym zabita Istota Transcendentna jest wciąż obecna (a nawet wszechobecna) w następstwach, jakie pociągnął za sobą mord założycielski: w śmierci i Królestwie Umarłych, w płciowości człowieka, w obrzędach inicjacyjnych oraz w spożywanych przez ludzi pokarmach, w tym także w konsumowanych ofiarach ludzkich, które w obrzędach zazwyczaj stanowią reprezentację pierwszej ofiary.

Mimo że empatia i chęć wchłonięcia bóstwa/zmarłego nie są jedynymi motywami uprawiania kanibalizmu, gdyż oprócz nich występuje wiele innych takich jak: kara, zemsta, przestroga, pożądanie, sadyzm etc.¹⁸, to jednak nasza kultura zdaje się rozdzielać owe motywacje na dwie grupy, z wyraźnym uprzywilejowaniem tej drugiej. Można bowiem zauważyć, iż podane powody dzielą się (w naszym rozumieniu) na pozytywne i negatywne, przez co dużo łatwiej jest nam przyjąć tę drugą grupę za „realne” podstawy kanibalizmu. Ten aspekt tłumaczy psychoanaliza, która ujmuje kanibala jako „to, co w człowieku ciemne, pierwotne, jego antagonistyczne pragnienie dominacji czy oralną i genitalną agresję”¹⁹. Zarazem więc w naszej kulturze kanibalizm będzie się wiązał z tym, co z jednej strony zakazane, a z drugiej będzie to niedostępna rozkosz, na punkcie której możemy jedynie snuć fantazje, by nie zostać wykluczonym poza obręb społeczności. Tyczą się to jednak jedynie kultury europejskiej:

Zjeść drugiego to posiść go w pełni, doświadczyć oralnej ekstazy. Skonsumować go w pełni, w szerokim znaczeniu tego słowa. W pewnym sensie więc to ów dzikus, barbarzyńca za nas zjada drugiego, robi to, czego kultura nam zabrania, ale co pociąga, ekscytuje²⁰.

Ta projekcja nie pozwala nam więc wyjść poza moralną ocenę antropofagii, zatem wszelkie porównania do tej praktyki czy oskarżenia o jej uprawianie napotykać bardzo ostry sprzeciw. Nie inaczej było w wypadku porównania do kanibalizmu transplantologii, które jako pierwszy w dyskusji naukowej poczynił filozof – Bogusław Wolniewicz: „Wbrew tendencji naszej epoki trzeba rzeczy nazwać po imieniu: transplantacja jest to żerowanie na trupach, nowoczesne ludożerstwo, **neokanibalizm**”²¹. Ta teoria nie pozostała w środowi-

¹⁶ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1999, s. 43.

¹⁷ Tenże, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 107.

¹⁸ N. Constantine, dz. cyt., s. 36–37.

¹⁹ M. Radcowska-Walkowicz, *Wstęp* [w:] W. Arens, dz. cyt., s. 14.

²⁰ Tamże, s. 16.

²¹ P. Morciniec, *Czy transplantacje to współczesny kanibalizm?*, <http://www.morciniec.trh.com.pl/joomla/pdf/str-neokanibal.pdf>, dostęp: 25.11.2014.

sku naukowym bez odpowiedzi i wywołała bardzo ostrą dyskusję, na której echa natrafia się do dziś.

Jak można się domyślić, większość naukowców odcina się od nazywania transplantologii neokanibalizmem, co występuje chociażby w wykładzie Piotra Morcińca *Czy transplantacje to współczesny kanibalizm?*, gdzie możemy przeczytać:

Mówienie o kanibalizmie w kontekście medycyny przeszczepowej, wydaje się być jawną prowokacją. Dość jednoznacznie bowiem kojarzymy kanibalizm z postępowaniem prymitywnym, zbrodniczym, niedającym się pogodzić ze współczesnymi standardami etycznymi. (...) Szukając cech odróżniających medycynę przeszczepów od kanibalizmu, należy najpierw krótko scharakteryzować sam kanibalizm (1), a następnie wskazać istotne różnice w trybie postępowania w obydwu przypadkach. Pierwsza z różnic dotyczy biorcy, którego w myśl konwencji językowej należałoby nazwać „konsumentem” (2), kolejne: przyzwolenia „właściciela” na użycie jego ciała (3) oraz stanu, w jakim znajduje się potencjalny dawca ciała lub jego fragmentów (4)²².

Stanowisko autora wydaje się dość mocne w tej sprawie. Uważa on porównanie transplantologii do antropofagii za „jawną prowokację”. Jednak jego kontrargumenty nie są zadowalające. Błąd pojawia się już w pierwszym punkcie, który zakłada, iż charakterystyka kanibalizmu pozwoli odróżnić go od medycyny przeszczepów. Morciniac przytacza w swoim wywodzie fakt, iż kanibalizm nie służy zaspokojeniu głodu, ale jest rytuałem. Mimo to uważa on, że różnice opierają się na tym, iż biorca nie jest „konsumentem”, ale „człowiekiem w potrzebie”²³. Jednak jeżeli sam autor zaznacza, iż kanibalizm nie jest zaspokajaniem głodu, ale czynnością rytualną, nie można w tym wypadku także mówić o dosłownym konsumowaniu. Jak już wcześniej zostało zaznaczone, ma to na celu wchłonięcie (a nie skonsumowanie, czyli dosłownie zużycie) organów w celu przejęcia cech witalnych dawcy. Ponadto nie można się zgodzić z tezą autora, która zakłada, że rytuał antropofagii miał wydźwięk symboliczny, a zarazem „Niewykonanie tego rytu mogło spowodować nieszczęście w znaczeniu religijno-magicznym, wiemy jednak, że równie dobrze mogło się nic złego nie zdarzyć”²⁴. Mylone są tutaj dwa porządki: symboliczny oraz magiczny. Kanibalizm można zaliczyć do tego drugiego, ale z pewnością nie miał on jedynie charakteru symbolicznego. Polegał na oddaniu czci zmarłym przeciwnikom lub inkorporacji zmarłych przodków. Odbywało się to więc realnie, a w wypadku niedopełnienia tego obowiązku nastąpiłoby załamanie porządku, które nie miało by charakteru symbolicznego, ale jak naj-

²² Tamże, s. 1–2.

²³ Tamże, s. 2.

²⁴ Tamże.

bardziej realny, co wyraża także wypowiedź ojca z plemienia Wari, mówiącego o prześladowanej go myśli (w ujęciu ludzi pierwotnych byłyby to prześladowające dusze zmarłych), iż skoro jego dziecko leży w ziemi, to nie został mu oddany należny hołd.

Jeżeli traktujemy więc kanibalizm jako rytuał, to jego zaniedbanie może prowadzić do realnych następstw w rozumieniu ontologicznym, bowiem nie dopełnienie rytuału burzy kosmos, to jest porządek społeczny i kulturowy. Zatem następstwa danych wierzeń można uznać za jak najbardziej realne, czego dowodzą smutek oraz prawdopodobnie poczucie winy u Wari, którzy nie mogli rytualnie zjeść swoich zmarłych krewnych i tym samym zagwarantować im trwania w swojej społeczności, co zapewniało jej opiekę i trwałość. Dopełnienie danych obrządków pogrzebowych wiąże się zatem z zapewnieniem bezpieczeństwa żywym. Obrządki te są więc nakazem prawnym, jak to się działo w starożytnej Grecji. W obecnych czasach w kulturze europejskiej kwestie pogrzebu również są regulowane przez prawo, choć w tym wypadku oddzielone już od wymiaru religijnego. Niemniej niedokonanie obrządków pogrzebowych może się łączyć z realnymi konsekwencjami prawnymi²⁵. Wynika to z faktu, iż zmarły traktowany jest jako podmiot prawny, co oznacza, że nawet po śmierci pozostaje członkiem danej społeczności. Podobna zależność występuje także w przypadku społeczeństw uprawiających rytualny endokanibalizm.

W obu zjawiskach więc następstwa pojawiają się w porządku rzeczywistym, różnica polega na tym, iż transplantologia jest wykorzystywana w celach leczniczych, natomiast kanibalizm w rytualnych. Jednak nie można tutaj mówić o porządku realnym i symbolicznym.

W kolejnych argumentach, stanowiących o różnicach, autor powołuje się na zgodę dawcy oraz wcześniejszy jego zgon²⁶. Niemniej w kanibalizmie również występuje obopólna zgoda, ponieważ zwłoki zjada się rytualnie w celu oddania im czci. Co więcej, w polskim prawodawstwie zgoda na przeszczep jest domniemana (bez wyrażenia wcześniejszego sprzeciwu każdy jest potencjalnym dawcą)²⁷, co wręcz przybliży ten argument do milczącej zgody plemion na antropofagię.

Ponadto, choć co prawda nie można zabić kogoś w celu pozyskania organów, to narządy pobrane na przeszczep są następstwem śmierci gwałtownej (np. wypadku samochodowym), co dzieje się również w przypadku egzokanibalizmu. Natomiast endokanibalizm zazwyczaj nie potrzebował zabójstwa, a zjadane były zwłoki bliskich, zmarłych naturalnie, co czyni argument jeszcze bardziej nietrafionym.

²⁵ M. Adamkiewicz, dz. cyt., s. 190.

²⁶ Tamże, s. 2–3.

²⁷ J. Duda, *Transplantacja w prawie polskim. Aspekty cywilnoprawne*, Kraków 1998, s. 21.

Warto zauważyć, że przeciwnicy porównania przeszczepów do neokanibalizmu wychodzą z założenia, iż zestawienie to ma na celu negatywną opinię na temat transplantologii. Tymczasem Wolniewicz odcina się od tego typu insynuacji:

Nie przeciwstawiam się transplantacjom. Przeciwstawiam się zмовie milczenia, która wokół tej sprawy panuje. Przeciwstawiam się udawaniu, że nie dzieje się nic nadzwyczajnego. Bo tu dzieje się coś nadzwyczajnego – przewraca się do góry nogami cały nasz system wartości²⁸.

Tym samym Wolniewicz nie odwołuje się do samego mechanizmu przeszczepiania organów, ale do tego, co się z nim wiąże w sferze ideologicznej. Owo „żerowanie na trupach” nie musi być bowiem rozumiane jako zarzut, ale z pewnością jest to w kulturze europejskiej zjawisko nowe (a przynajmniej odbiegające od moralności dwudziestowiecznej, znane są bowiem także przypadki akceptowanego kanibalizmu w Europie²⁹), w której jeszcze kilkadziesiąt lat temu wiązałyby się to z bezczeszczeniem ciała.

Porównanie do neokanibalizmu ma bowiem sens jedynie pod względem strukturalnym, jeśli patrzeć na nie z perspektywy magii kontaktu, która zakłada, iż przejęcie danej części ciała niesie ze sobą przeniesienie sił witalnych oraz cech indywidualnych, które pozwolą zmarłemu żyć dalej w innym ciele. Nie należy go jednak rozpatrywać przez pryzmat omawianej wyżej moralności europejskiej, która wartościuje antropofagię jednoznacznie negatywnie, jako największe tabu kulturowe. Wnioskując: nie chcemy przystać na powyższe porównanie, gdyż jego uznanie zmusiłoby nas do zmiany perspektywy moralnej naszej kultury. Musielibyśmy przyznać, że owi Inni (kanibale), którzy wedle Arensa są w naszym rozumieniu daleko (zarówno w czasie, jak i przestrzeni), to tak naprawdę nasza projekcja, gdyż sami posiadamy w sobie podobną zależność. Jest ona naszym największym i zarazem najbardziej zakazanym pragnieniem. W dalszej części artykułu zostanie więc przeprowadzona analiza porównawcza, która zbada strukturalne zależności między transplantologią a antropofagią.

Co ciekawe, porównania przeszczepu do kanibalizmu nie są wcale rzadkie, choć trzeba przy tym zaznaczyć, iż występują one jako argumenty sprzeciwiające się tej praktyce:

Niektórzy chrześcijanie mogą uważać, że przyjęcie do swego organizmu jakiegokolwiek tkanki bądź części ciała innej osoby przypomina ludożerstwo. Wychodząc z założenia, że przeszczepiony organ ma wejść w skład ciała biorcy, aby w nim pod-

²⁸ B. Wolniewicz, *Diabeł czyli miłość zła* [w:] tegoż, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1998, t. 2, s. 298.

²⁹ Zob. A. Zaprutko-Janicka, dz. cyt. oraz N. Constantine, dz. cyt., s. 58–61.

trzymać funkcje życiowe, mogą nie dostrzegać specjalnej różnicy między transplantacją a spożywaniem ciała ustami³⁰.

Tak swój sprzeciw wobec transplantologii mogą argumentować Świadkowie Jehowy. Jednak nie jest to jedyny tego typu głos w kwestii transplantologicznej.

Analogia wystąpiła również w sytuacji odwrotnej, w której chodziło o usprawiedliwienie antropofagii poprzez porównanie jej do transplantacji. Mam tu na myśli przypadek ocalałych z katastrofy samolotu Fuerza Aérea Uruguay 571 z 13 października 1972 roku w Andach. Ocaleni z tego wypadku przeżyli 72 dni w bardzo ciężkich warunkach, w niskiej temperaturze, bez żywności, na wysokości ponad 3600 metrów nad poziomem morza. Aby przeżyć, grupa rozbitków musiała się zdecydować na spożywanie ciał zmarłych towarzyszy. W celu usprawiedliwienia tej praktyki porównano ją do przeszczepu organów, a także do Eucharystii³¹. Ten argument z pewnością stanowi treść najbardziej kontrowersyjną. Faktem jest bowiem, że Chrystus dawał uczniom swoje ciało-chleb i krew-wino jako pokarm życia. Świadkowie Jehowy rozwiązują tę kwestię, tłumacząc, iż sakrament jest jedynie symbolem: „W Ewangelii według Jana 6: 48–66 zapisano słowa Jezusa, którymi mówił symbolicznie o spożywaniu jego ciała i picciu jego krwi”³². Jednak takie rozumienie jest błędne. Konwersja chleba na ciało jest bowiem Przeistoczeniem, co zostało ustalone oficjalnie w 1215 roku przez papieża Innocentego III,³³ a to znaczy, że ta przemiana dokonuje się nie na poziomie symbolicznym, ale metonimicznym. Oznacza to, że mimo iż nie następuje przemiana substancjalna, chleb staje się ciałem Chrystusa, które musi być spożywane przez jego wyznawców w celu życia wiecznego.

Szczególnie kontrowersyjne w świadomości społecznej jest przeszczepianie serca. Wiąże się to z istotnym archetypicznym znaczeniem tego organu w kulturze. Starożytni Egipcjanie to właśnie w sercu upatrywali duszę i intelekt. To przekonanie w zmodyfikowany sposób przetrwało do naszych czasów i wiele osób widzi w sercu nie tylko mięsień, będący pompą ssąco-tłoczącą, ale przede wszystkim miejsce, gdzie rodzą się uczucia i emocje. Takie podejście prezentuje również Biblia: „Człowiek dobry z dobrego skarbcza serca wydobywa dobro, a zły ze złego wydobywa zło; albowiem z obfitości serca mówią usta” (Łk 6, 45).

Upatrując w sercu nośnik emocji, wedle zasady magii kontaktu, można założyć, iż po jego przeszczepie biorca może przejąć część uczuć i wspomnień dawcy. Przekonanie to jest na tyle silne w świadomości społecznej, iż zaczęto na ten temat prowadzić badania:

³⁰ Świadkowie Jehowy, *Transplantacja organów: czy sprzeczna z Biblią?*, <http://swiadkowiejehowy.com.pl/dsfgd/134-transplantacja-organ%C3%B3w-w-czy-sprzeczna-z-biblia.html>, dostęp: 25.11.2014.

³¹ L.V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, tłum. K. Kocjan, Łódź 1991, s. 156.

³² Świadkowie Jehowy, dz. cyt.

³³ N. Constantine, dz. cyt., s. 57.

Doktor Pearsall od lat zajmuje się fenomenem zmian osobowościowych występujących po transplantacji serca. Przeprowadził rozmowy z 73 pacjentami, którzy przeszli transplantację serca, i z 67 po przeszczepach innych organów. Zebrał także informacje od członków rodzin tychże pacjentów. W swej książce przedstawił opinie biologów, neurologów, chirurgów, lekarzy ogólnych, psychologów, pielęgniarek. Ze 140 pacjentów blisko 20 przyznało, że wkrótce po zabiegu transplantacji serca „poczuło przyływ nowej nieznannej energii”. Dr Paul Pearsall uważa, że wraz z przeszczepionymi organami biorca „przejmuje” od swego dawcy także niektóre cechy jego osobowości – wrażenia i przeżyte emocje³⁴.

Na podstawie takich dowodów wysnuto teorię na temat pamięci ciała. Nie tyczy się to więc jedynie serca, ale każdego organu, którego komórki składają się na ludzką świadomość. Zdaniem niektórych naukowców nie tylko mózg i serce, ale także wątroba, nerki czy płuca magazynują wspomnienia ich właściciela. Wraz z ich przeszczepieniem przenosi się też określone cechy charakteru lub wspomnienia³⁵.

Kwestia prawdziwości teorii przytoczonych badań nie ma w tym wypadku najmniejszego znaczenia. To, co jest bowiem istotne w fakcie, iż przejęciu cech dawcy przez biorcę poświęcili uwagę naukowcy, to potwierdzenie, jak mocno zakorzenione jest przekonanie społeczne, iż transplantacja wiąże się z czymś więcej niż kwestią mechaniczną, a same organy to nie jedynie mięśnie czy tkanki. Łączy się to z recepcją tożsamości, która w tym wypadku zostaje zachwiana. Dotąd bowiem zakładała ona „jedność podmiotu ucieleśnionego w pojedynczym ciele, wpisanego w czas ukierunkowany od narodzin aż do śmierci”³⁶. W naszej kulturze rozczłonkowywanie ciała jest związane z jego bezczeszczeniem, a dusza jest niepodzielna. Tymczasem „Przeszczep jest wyzwaniem rzuconym tożsamości biologicznej i tożsamości psychologicznej (...). Głęboko w nas pojawia się pomieszanie granic siebie i Innego”³⁷. Jak zauważa dalej Michele Fellous, wiąże się to z dekonstrukcją tożsamości podmiotu jako niepodzielnej całości, która ma monopol na występowanie w naszej kulturze. Granica między „ja” a „ja” zaciera się, a organy będące częścią danego podmiotu stają się nosicielami jego tożsamości, sprawiając, że osoby po przeszczepie czują się „złożone” z dwóch podmiotów, przejmując zarazem tożsamość Innego, która staje się tworem nowego typu³⁸.

Biorąc pod uwagę taką recepcję transplantowania narządów, bez wątpienia można nazwać tę praktykę współczesnym neokanibalizmem, jednak bez

³⁴ I. Kowalewska, *Cudze serce w piersi*, „Angora” 1999, nr 51, s. 14.

³⁵ Tamże.

³⁶ M. Fellous, *Przeszczep: paradoks tożsamości i radykalnej obcości* [w:] *Antropologia ciała*, wstęp i red. M. Szpakowska, oprac. A. Chałupnik (i in.), Warszawa 2008, s. 282.

³⁷ Tamże, s. 283.

³⁸ Tamże, s. 284.

wydzwięku etycznego, ale pod względem nowego typu podmiotu i jego tożsamości oraz przechowywania tej tożsamości, przejęcia jej atrybutów oraz pozwolenia jej na dalsze trwanie.

Pomijając kwestie podobieństwa w celach, jakie przyświecają przeszczepom i antropofagii, oraz powszechnego przekonania o możliwości przeszczepiania wraz z organem cech i emocji biorcy, na neokanibalizm zjawiska powinna wskazywać przede wszystkim jego ścisła rytualizacja. Kanibalizm jako kulturowe tabu jest bowiem dozwolony, jeżeli formułuje się szczegółowe zasady jego występowania.

Samą cechą, która może przypominać regulacje rytualne, jest fakt, iż transplantologia podlega prawu i odbywa się na określonych zasadach: „Ustawa z dnia 26 października 1995 r. o pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów w art. 2 mówi, że komórki i narządy mogą być pobierane i przeszczepiane ze zwłok ludzkich w celach diagnostycznych, leczniczych, naukowych i dydaktycznych”³⁹. Widać więc wyraźną specyfikację, kiedy można pobrać organ i wszczepić go biorcy. Co więcej, dąży się do uniformizacji tego prawa, co miała na celu między innymi rezolucja Komitetu Ministrów Rady Europy z 11 maja 1978 roku, dotycząca „harmonizacji ustawodawstwa państw członkowskich, związanego z pobieraniem i przeszczepianiem ludzkich tkanek i narządów”⁴⁰. Prawo owo stanowi, że dawcy i biorcy muszą być anonimowi, w przypadku osoby zmarłej występuje zasada zgody domniemanej, jednak organów nie można pobrać, gdy wystąpił wcześniej sprzeciw tej osoby, pobieranie narządów, które nie ulegają regeneracji, musi być ograniczone, dawca nie może czerpać żadnych korzyści z przekazania swoich organów (mowa tu przede wszystkim o wynagrodzeniu pieniężnym), śmierć dawcy musi być stwierdzona przez lekarza „nienależącego do zespołu przeprowadzającego zabieg pobrania i przyczepienia” z wyjątkiem, gdy nie może tego uczynić żaden inny lekarz⁴¹.

Regulacje prawne to jednak za mało, by stwierdzić zbieżność z rytuałem, który również opiera się na pewnych prawach, ale z pewnością nie cywilnych. Mimo to transplantologia jest dziedziną, która wykracza poza prawno-medyczne i cywilne. Ma ona bowiem wymiar społeczny. Wszak jest to jedna z nielicznych dziedzin medycyny, która wymaga uczestnictwa nie tylko lekarza i pacjenta, ale także trzeciej osoby – dawcy. Stąd instytucje polityczne i medyczne dążą do coraz większego uświadomienia społeczeństwa i pozyskania jak największej liczby potencjalnych dawców (temu ma także służyć zgoda domniemana). I ta funkcja społeczna stanowiłaby wyraźniejszy odnośnik do rytuału, bowiem jedną z funkcji rytów jest łączenie grupy.

Mimo to wymiar społeczny to niewystarczający dowód na porównanie transplantologii z rytualnym kanibalizmem. Jak sama nazwa wskazuje, ten

³⁹ J. Duda, dz. cyt., s. 13.

⁴⁰ Tamże, s. 17.

⁴¹ Tamże, s. 19–20.

drugi zalicza się bowiem do sfery *sacrum*, a transplantologia podlega przecież medycynie, która jest, przynajmniej teoretycznie, związana ze świecką dziedziną życia. W praktyce jednak, w celu uzyskania przyzwolenia społecznego i powszechnego uczestnictwa w działaniach transplantacyjnych, instytucje posłużyły się także religią, a dokładnie Kościołem katolickim: „A jednak w Kościele katolickim dokonuje się wyraźny proces wręcz sakralizacji praktyk transplantacyjnych, zapoczątkowany i rozwijany przez papieża Jana Pawła II”⁴². I w ten sposób docieramy do osi problemu, która skupia się na aspekcie religijnym. Przytaczani wcześniej Świadkowie Jehowy nie godzą się na transplantacje, bowiem utożsamiają ją z kanibalizmem, odwołując się do Biblii. W przypadku Kościoła katolickiego następuje odwrócenie tej samej retoryki o 180 stopni. W tym wypadku przeszczepę porównuje się do Ofiary Krzyża oraz nadaje się im bardzo istotny w każdej kulturze status daru (potwierdza to także prawodawstwo, które wyklucza przyjęcie korzyści materialnej za organ). „Jak ofiara Chrystusa na Krzyżu staje się skuteczna po Jego śmierci, tak też złożenie ofiary z własnego narządu przez człowieka staje się skuteczne po jego śmierci”⁴³.

Jeszcze wyraźniejszym odwołaniem jest przytaczana wcześniej Eucharystia. Nietraktowana w sposób symboliczny może rzeczywiście być identyfikowana z rytuałem kanibalistycznym. Podkreśla to dodatkowo ikonografia średniowieczna, gdzie Chrystusa utożsamiano z pelikanem – ptakiem, który, jak wierzą, karmi swoje młode własną krwią, podobnie jak Chrystus poświęca swoje życie i karmi towarzyszy własnym ciałem-chlebem i krwią-winem.

Jak widać, rytualna antropofagia nie znikła zatem całkowicie z naszej rzeczywistości. Co prawda nie występuje już ona pod postacią dosłownego zjedania ciał zmarłych, ale obrządek katolicki wciąż pośrednio odwołuje się do jej retoryki. Nie jest to zauważalne, bowiem uczestnicząc w danym micie, nie widzimy go. Dopiero pojawienie się transplantologii i porównanie jej do neokanibalizmu wywołało falę dyskusji na ten temat. Wydaje się jednak, że debata toczy się w dwóch zupełnie różnych porządkach: religijnym oraz naukowym, prowadząc tym samym donikąd.

W celu ustalenia osi etycznej transplantologii wydaje się, że powinno się przenieść ją całkowicie w porządek religijny, bowiem to tutaj są wątpliwości (z punktu widzenia medycznego nie ma w tej dziedzinie żadnych kontrowersji). Ponadto nie należałoby w tym wypadku wartościować pojęcia „neokanibalizm” oraz nie utożsamiać antropofagii ze zjedaniem zwłok ludzkich, ale z rytualną funkcją przejścia sił witalnych od zmarłego i jego możliwości przetrwania w innym ciele. Mimo to należy także zdawać sobie sprawę, iż wywołanie takiej dyskusji w społeczeństwie byłoby potwierdzeniem tezy Wolniewicza, który uważa, że transplantologia może wywrócić do góry nogami cały

⁴² Tamże, s. 129.

⁴³ Tamże, s. 131.

obecny porządek moralny. Tego typu ujmowanie kanibalizmu wiąże się bowiem z odpowiednim postrzeganiem śmierci. W naszej kulturze ta ostatnia jest obiektem moralności, przeciwstawiając sobie zależne pojęcia dobro–zło, życie–śmierć. Tak tę kwestię ujmuje również bioetyka regulatywna, uważając śmierć za katastrofę i każąc walczyć za wszelką cenę o życie pacjenta. Wedle jej zasad następuje negacja sensu cierpienia. Walka ze śmiercią jest więc traktowana jako walka ze złem, z czymś, co jest nienaturalne. Tym sposobem śmierć zostaje zmedykalizowana i wprowadzona do kategorii *profanum*. Bioetyka oparta na kartezjańskim dualizmie dusza–ciało, tworząca „antropologię roz-dwojonego »ja«”, staje się w istocie zubożeniem namysłu moralnego⁴⁴.

Alternatywą dla takiej postawy miałyby być wedle Danuta Ślęczek-Czakon bioetyka kulturowa, która za pomocą symboli na przykład mitu Hioba, który traktuje chorobę jako wyróżnienie, przewyciężenie trudności i szansę na nową, autentyczną egzystencję, pozwala na pokonanie lęku przed śmiercią⁴⁵. Tego typu rozumowanie jest zbieżne z postrzeganiem przeszczepu organów. W tym wypadku śmierć jednego człowieka zyskuje sens, stając się darem dla drugiego człowieka, który otrzymuje drugą szansę. Takie postrzeganie transplantologii staje się akceptowalne, jeżeli jest ujęte w duchu chrześcijańskich wartości. Jednak odsłanianie przy tym zależności z rytualną antropofagią, która traktuje tę kwestię w podobny sposób, ale posługuje się inną terminologią, jawi się skandal. Tymczasem można to porównać z koncepcją Mircei Eliadego, wedle której kanibal bierze na siebie odpowiedzialność za Kosmos. Śmierć ofiary ludzkiej nie jest bezsensowna, ale posiada strategiczne (wręcz kosmiczne znaczenie). Podobnie dzieje się w wypadku śmierci ratującej inne życie. Jednak takie rozumienie antropofagii nie jest dopuszczalne w naszym kręgu kulturowym, mimo że przedstawia ona dokładnie to samo co interpretacja chrześcijańska. Ten paradoks może wciąż wiązać się z wypieraniem śmierci, a zarazem jej umasowieniem:

Niezbyt przyjazna ludziom refleksja kazała zapewne wziąć pod uwagę fakt, że to właśnie coraz intensywniejsze zabijanie na wojnie mogło wypierać kanibalizm: wroga nie wolno ani szanować, ani chcieć zjeść, jeśli pragnie się go masowo wyrzynać⁴⁶.

Eugen Drewermann umieszcza więc masowe zabijanie po stronie śmierci jako znaku statystycznego, a także stabuizowanej i wypartej. Kanibalizm zaś miałby istnieć w społeczeństwie, gdzie śmierć jest szanowana i jakości-

⁴⁴ D. Ślęczek-Czakon, *Czy bioetyka kulturowa zastąpi bioetykę regulatywną? Uwagi o kryzysie bioetyki regulatywnej i obietnicach bioetyki kulturowej* [w:] *Aktualny stan...*, dz. cyt., s. 152–154.

⁴⁵ Tamże, s. 154.

⁴⁶ E. Drewermann, *Chrześcijaństwo i przemoc*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1996, s. 57–58. Cyt. za: M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, Warszawa 2003, s. 135.

wa. Nowacka wysnuwa tu teorię, że jeżeli teza badacza jest słuszna, pojawia się szansa na złagodzenie masowych mordów na wojnach poprzez rozwój transplantacji. Jednak ta nadzieja jest prawdopodobnie zwodnicza. Nie wydaje się bowiem, by twierdzenie Drewermanna można traktować całkiem dosłownie, a już z pewnością ciężko byłoby odwrócić ten proces. Mimo to kanibalizm bez wątpienia stoi w opozycji do obecnego postrzegania śmierci, która jest nie tyle masowa, co wyparta. Śmierć może być na wojnie tak powszechna, bowiem dzieje się ona w porządku innym niż realny. Jean Baudillard, który skądinąd uważał, że każdy człowiek pragnie pożreć swojego bliźniego, twierdził, że śmierć została z naszej kultury wykluczona. Zmarli, którzy w społeczeństwach pierwotnych uczestniczyli w życiu społecznym i akcie wymiany, teraz zostali zamknięci w gettach poza murami miast.

Skoro cmentarz nie istnieje, to jego funkcję przejmuje całe współczesne miasto, stając się miastem śmierci, miastem umarłych. A skoro wielka operacyjna metropolia jest doskonałym ucieleśnieniem całej kultury, to nasza kultura jest po prostu kulturą śmierci⁴⁷.

Zupełnie inaczej dzieje się w kulturach pierwotnych, w których nie istnieje coś takiego jak śmierć biologiczna, a każdy członek społeczności, żywy czy martwy, podlega aktom wymiany⁴⁸. Można zauważyć, iż podobne implikacje niesie ze sobą przeszczep. Przede wszystkim pobierane organy są wciąż żywe, zdolne do użytku. Śmierć biologiczna więc nie następuje w całości, umiera jedynie mózg pacjenta. Ponadto dawca bierze udział w wymianie społecznej, oddając swoje części ciała. Co ciekawe, wiele osób wypowiada się pozytywnie o chęci oddania swoich organów, tłumacząc to między innymi nadaniem swojej śmierci sensu⁴⁹. Należy to rozumieć dosłownie, bowiem obecnie śmierć wydaje się pozbawiona sensu, jawi się jako skandal, a „wypadek tak jak śmierć jest absurdem, i tyle. Jest sabotażem”⁵⁰. Możliwość uczestnictwa w procesie wymiany, daru po śmierci zapewnia więc zmarłemu rzeczywistość możliwości trwania w społeczeństwie, bez konieczności wykluczenia, tak jak to się działo w społecznościach uprawiających kanibalizm.

Stąd jeżeli dyskusja na temat porównania transplantologii do kanibalizmu może wywołać swoisty przewrót w naszym porządku kulturowym, to będzie on dotyczył samego postrzegania śmierci. Została ona bowiem wykluczona z naszej społeczności. Przywrócenie jej pierwotnego statusu sprawi, iż zyska zupełnie nowy wymiar, który istniał w społeczeństwach pierwotnych. To właśnie tę wartość reprezentuje rytualna antropofagia. Uświadomienie sobie tego

⁴⁷ J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, tłum. S. Królak, Warszawa 2007, s. 159.

⁴⁸ Tamże, s. 164.

⁴⁹ M. Nowacka, dz. cyt., s. 127.

⁵⁰ J. Baudrillard, dz. cyt., s. 206.

może obnażyć, iż w naszej kulturze śmierć weszła już w porządek baudillardowskich symulakrów, dlatego nie razi jej masowość oraz brak szacunku do wroga, który nie zasługuje nawet na to, by zostać zjedzonym.

Bibliografia

- Aktualny stan bioetyki i ekologii w Polsce i na świecie*, red. J. Jaroń, Siedlce 2005.
- Antropologia ciała*, wstęp i red. M. Szpakowska, oprac. A. Chałupnik (i in.), Warszawa 2008.
- Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. i tłum. S. Cichowicz, J. Godzimirski, Warszawa 1993.
- Arens W., *Mit ludożercy*, tłum. W. Pessel, Warszawa 2010.
- Baudrillard J., *Wymiana symboliczna i śmierć*, tłum. S. Królak, Warszawa 2007.
- Constantine N., *Historia kanibalizmu*, tłum. P. Głuchowska, Warszawa 2007.
- Diehl D., Donnelly M.P., *Dzieje kanibalizmu*, tłum. M. Urbański, Warszawa 2008.
- Duda J., *Transplantacja w prawie polskim. Aspekty cywilnoprawne*, Kraków 1998.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1999.
- Frazer J.G., *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. W. Krzeczkowski, Warszawa 2012.
- Iredyński I., I. Iredyński, *Radio*, reż. Z. Nardelli, Polskie Radio 1973. *Radio*, reż. Z. Nardelli, Polskie Radio 1973. Kowalewska I., *Cudze serce w piersi*, „Angora” 1999, nr 51.
- Morciniak P., *Czy transplantacje to współczesny kanibalizm?*, <http://www.morciniak.trh.com.pl/joomla/pdf/str-neokanibal.pdf>, dostęp: 25.11.2014.
- Nowacka M., *Etyka a transplantacje*, Warszawa 2003.
- Świadkowie Jehowy, *Transplantacja organów: czy sprzeczna z Biblią?*, <http://swiadkowiejehowy.com.pl/dsfgd/134-transplantacja-organ%C3%B3w-czy-sprzeczna-z-biblia.html>, dostęp: 25.11.2014.
- Thomas L.V., *Trup. Od biologii do antropologii*, tłum. K. Kocjan, Łódź 1991.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, Warszawa 1998.
- Zaprutko-Janicka A., *Krótką historią kanibalizmu*, <http://ciekawostkihistoryczne.pl/2012/02/08/krotka-historia-kanibalizmu/>, dostęp: 31.03.2015.