

PRZEMYSŁAW PAWEŁ GRZYBOWSKI
UNIwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

OBCOŚĆ NIEUNIKNIONA. WSPÓLNE WĄTKI PEDAGOGIKI MIĘDZYKULTUROWEJ I TANATOPEDAGOGIKI

„Mitem jest, że świat zachodni posiada uniwersalny zestaw standardów, według których należy oceniać wszystkie inne kultury. Musimy nauczyć się tolerancji i szacunku dla wierzeń, wartości i praktyk ludzi pochodzących z innych kręgów kulturowych, a także powinniśmy się czegoś od nich nauczyć”.

[Laungani, Young, 2001: 320]

Hosea L. Perry opisuje zajście przed szpitalem miejskim w teksańskiej miejscowości Midland, gdy po śmierci czarnoskórego nastolatka, na ulicy rozpaczała grupa jego krewnych i znajomych. Przekazywany z pokolenia na pokolenie wzór kulturowy żałoby czarnej mniejszości wzbudził takie zaniepokojenie pracowników placówki, że uznali je za zamieszki na tle rasowym wezwali na pomoc policyjną brygadę antyterrorystyczną, by rozpuściła zgromadzenie i uratowała ich od zagrożenia. Mimo że szpital ten istniał w środowisku od osiemdziesięciu lat, jego pracownicy najwyraźniej nic nie wiedzieli o wzorach kulturowych żałoby ludzi, nad którymi z racji wykonywanego zawodu sprawowali opiekę [szerzej: Perry, 1993: 51-53].

Zwłaszcza w sytuacjach krytycznych, a do takich należą cierpienie, choroba i śmierć, rozumienie zachowań ludzi jest wartością nie do przecenienia. Poszukiwanie tego rodzaju wartości jest możliwe na styku pedagogiki międzykulturowej i tanatopedagogiki. U podstaw niniejszej refleksji spoczywa teza zawarta w następującej wypowiedzi: „Pomaganiem umierającym i opłakującym innych ras i narodowości oraz wyznań dostarcza nam przywileju uczenia się od nich. Nie powinniśmy oczekiwać, że nasza wiedza i doświadczenie jest większe niż ich, a jednak nie oznacza to wcale, że w żaden sposób nie możemy im pomóc. Czas śmierci i żałoby jest czasem, w którym ludzie potrzebują innych ludzi i sama obecność kogoś troskliwego jest bardzo ważna. Jeżeli w dodatku dysponujemy wystarczającą wiedzą na temat kultury, z któ-

rej pochodzi dana osoba i potrafimy jej współczuć oraz zrozumieć, czego naprawdę jej potrzeba, to mamy doprawdy wiele do zaoferowania. Zawsze możemy przynajmniej oszczędzić niepotrzebnego cierpienia, które może się pojawić w sytuacji, w której osoby opiekujące się umierającymi czy opłakującymi narzucają ludziom swoje własne normy kulturowe w momencie, gdy są oni wyjątkowo słabi i bezbronni” [Murray Parkes, Laugani, Young, 2001: 18-19].

Zrozumienie terażniejszości staje się łatwiejsze dzięki zrozumieniu przeszłości. Zasada ta pozwala rozpatrywać kwestie chorowania i umierania oraz reakcji na nie w kategoriach edukacyjnych. Wniknięcie w okoliczności zachowań jednostek i społeczeństw odległych w czasie i przestrzeni, oraz w miarę możliwości poznawanie ich rozterek i motywacji, pozwala pochylić się nad współczesnymi dramatami, by starać się zrozumieć ich uczestników i obserwatorów. Zapobiega to bezrefleksyjnej krytyce *a priori*, każe zastanowić się nad skłonnością do wykluczania kogoś tylko dlatego, że ze względu na kulturę, w której został wychowany, zachowuje się inaczej niż na przykład dominująca większość być może zachowywałaby się w podobnych okolicznościach.

Do podstawowych wspólnych kategorii pojęciowych pedagogiki międzykulturowej i tanatopedagogiki [szerzej: Binnebesel, 1995: 30-33; Grzybowski, 2009: 7-19; Sahaj, 2004: 255-261] należą Obcy i „odmienność kulturowa” [szerzej: Grzybowski, 2010]. Spotykane tradycyjne wzory zachowań wynikające z dziedzictwa kulturowego, oraz te pojawiające się zniemacka wskutek zdarzeń krytycznych, takich jak choroba, śmierć i związane z nimi cierpienie jednostek oraz grup społecznych, budzą rozmaite reakcje – od niepewności, zdziwienia, przez niesmak i niechęć, do marginalizacji, czy nawet odrzucenia – na przykład z pobudek światopoglądowych.

Człowieka chorego i umierającego, a wraz z nim jego najbliższych doświadczających cierpienia wskutek przeżywanego dramatu lub jego następstw (np. żałoba), łatwo jest uznać za Obcych, bowiem ich obecne zachowania na tle zachowań sprzed sytuacji krytycznej, świadczą o odmienności ich stanów, reakcji, czy perspektyw. Szczególnie trudne są one na styku sfer prywatnej (intymnej) i publicznej. Nie pozostaje to bez wpływu na możliwość nawiązywania i podtrzymywania dialogu z Obcymi, oraz na jego formy, które niejako z dnia na dzień mogą wymagać od każdej z uczestniczących w nim stron nowych motywacji, uzasadnień, nastawienia, przygotowań.

W związku z tym, nie tylko możliwe, ale wręcz wskazane jest poszukiwanie wspólnych wątków spoczywających u podstaw koncepcji wychowania do chorowania, cierpienia i umierania (powstających w ramach refleksji tanatopedagogicznej), oraz koncepcji edukacji międzykulturowej. W każdej z tych dzie-

dzin bowiem, priorytet stanowi dialog, oraz chęć wzajemnego porozumienia i rozwiązywania problemów wynikających z Obcości i odmienności kulturowej. Obcość związana z chorobą i śmiercią jest nieuniknioną cechą człowieczeństwa – zarówno w sferze indywidualnej, jak i zbiorowej, etnicznej, kulturowej.

Śmierć w perspektywie międzykulturowej

Badania porównawcze zachodzących w różnych kulturach zjawisk związanych z reakcjami społecznymi na chorowanie, śmierć i ich konsekwencjami są prowadzone w perspektywie międzykulturowej od wielu lat [patrz np: Berger, Badham, Kutscher, Berger, Perry, Beloff (red.), 1989; Corr, Morgan, Wass, 1993; Firth, 1993; Rosenblatt, Walsh, Jackson, 1976]. Ich sens wydaje się w pełni uzasadniony, ponieważ: „To, jak każdy z nas podchodzi do perspektywy własnej śmierci i śmierci tych, których kochamy, pozostaje najważniejszą i najtrudniejszą kwestią, z którą każda generacja musi się zmagać od nowa. Każde pokolenie i każde społeczeństwo znalazło swoje własne rozwiązanie problemu śmierci i podbudowało je skomplikowaną i misterną siatką wierzeń i obyczajów, które, na pierwszy rzut oka, wydają się krańcowo różne, tak że właściwie nie sposób je porównywać. Jednak pojawiają się w nich wątki wspólne dla wszystkich kultur, wątki, które przewijają się we wszystkich epokach, a różnice stają się łatwiejsze do zrozumienia, kiedy są rozważane w świetle kontekstu historycznego, w którym dany pogląd powstawał” [Murray Parkes, Laugani, Young, 2001: 14].

Każda kultura posiada własny zbiór rytuałów, obrzędów, tabu i praktyk związanych ze śmiercią. Zazwyczaj członkowie społeczeństw zachodnich dystansują się od śmierci, zaś mieszkańcy krajów Trzeciego Świata najczęściej tego nie robią, bo na przykład nie pozwalają im na to warunki życiowe (zagęszczenie ludności i wymuszona bliskość). W niektórych kulturach o śmierci rozmawia się swobodnie i publicznie. Rozmowa taka stanowi swoisty talizman, który im częściej się pociera, tym bardziej przed czymś zabezpiecza. W innych kulturach temat ten jest wstydlivy, lub wręcz stanowi tabu, którego się nie narusza – zwłaszcza w sferze publicznej, aby „nie wywoływać wilka z lasu” [patrz: Laugani, Young, 2001: 308-309; szerzej na ten temat – patrz: Hennezel, 2007; Kość, 2004: 177-185; Kramer, 2007; Murray Parkes, 2001: 322-336]. Dzieje się tak, ponieważ – jak twierdzi Vladimir Jankélévitch: „Różne kultury radzą sobie na różne sposoby z oswojeniem tej straszliwie, niepokojącej rzeczy, wielkiej zagadki losu człowieczego. Niezależnie od tego, czy jesteśmy

wierzący czy niewierzący, śmierć jawi nam się jako niepojęta tajemnica, choć może kryje w sobie tak naprawdę nadzieję. Chodzi o to, by śmierć obłaskawić, pogodzić z życiem, uczynić z niej coś swojskiego” [Jankélévitch, 2005: 90].

Wspólne dla wszystkich kultur są zewnętrzne formy okazywania emocji: lęk, płacz, gniew, smutek, żaloba, opłakiwanie zmarłych. W sferze publicznej stopniowo wyłamują się z nich przede wszystkim kultury zachodnie, w których otwarte, publiczne okazywanie emocji jest źle widziane, chociaż jeszcze sto lat wcześniej uchodziło za normę. W społeczeństwach na przykład Europy Północnej i Ameryki Północnej, w których sprawy te należą do sfery prywatnej, osoby spoza najbliższego kręgu cierpiących zwykle nie są mile widziane w trakcie trudnych chwil, zaś publiczne okazywanie intymnych przeżyć czasem budzi wręcz niesmak [patrz: Laugani, Young, 2001: 302-303].

Z uwagi na światopoglądowe i religijne fundamenty życia społecznego, w niektórych kulturach (np. Indie, Nepal, Chiny, Pakistan), choroba, śmierć i żaloba to problemy nie tyle jednostek, co grup etnicznych i społeczeństw, a przeżywa się je otwarcie, nawet w sferze publicznej, co stanowi część akceptowanego społecznie tradycyjnego rytuału – niekiedy wręcz wbrew woli najbliższych chorego i zmarłego. „O ile sztuka ma zdolność przekraczania granic, o tyle nie można powiedzieć tego samego o religii. Pomimo współczesnych usiłowań ekumenicznych pomiędzy wieloma odłamami kościoła chrześcijańskiego, rytuały i wierzenia innych ludzi wydają się nam zupełnie obce albo, w najlepszym przypadku, dziwaczne. Dajemy poetom licencję na swobodę, której jednak odmawiamy kapłanom. Ci, którzy najściślej trzymają się praw swoich religii, najczęściej wyszydzą wierzenia innych. Oskarżenia o bełkot religijny są na porządku dziennym, a w najgorszym wypadku dochodzi do wybuchu «świętej wojny»” [Murray Parkes, Laugani, Young, 2001: 16].

Na przykład, w buddyzmie (zwłaszcza w jego tybetańskiej odmianie) wszystko, co się wydarza człowiekowi uważane jest za cierpienie, a jego życie polega na poszukiwaniu dróg wyzwolenia od niego siebie i/lub innych: „(...) cztery główne cierpienia doświadczane przez istotę ludzką to: narodziny, starość, choroba i śmierć. Narodziny pojawiają się w sposób naturalny, starość jest naszą najpewniejszą przyszłością, choroba wcześniej czy później przypada w udziale każdemu z nas, śmierć zaś nadchodzi nieuchronnie. Oto nasza rzeczywistość, której nie możemy ani uniknąć, ani zmienić” [Le Gall, Rinpoche, Lenoir, 2001: 60-61]. Aby więc lepiej radzić sobie z dramatami, niektórzy wybierają zbiorowe, publiczne wyrażanie emocji i poszukiwanie wsparcia.

Obcość w perspektywie historycznej

Przez wiele lat w świadomości Europejczyków, uosobieniem okrutnych barbarzyńców, którzy składali ofiary z ludzi byli Aztekowie. Przedstawienia jeszcze bijących serc wrywanych z piersi niewinnych ofiar, krwi spływającej po stopniach piramid, kapłanów wyposażonych w akcesoria odrażających ceremonii, uruchamiały wyobraźnię i ukazywały ten amerykański lud jako krwiożerczy i prymitywny. Tymczasem współczesne badania antropologiczne i kulturoznawcze azteckiej religii i mitologii, ujawniają niezwykle etos cierpienia i śmierci w tamtejszej kulturze, oraz jedyną w swoim rodzaju rangę cierpiącego człowieka – zwłaszcza składanego w ofierze jeńca [patrz: Frankowska, 1987: 197-324; Kolankowska, 2003: 303-310].

Śmierć rozpatrywana jako niewątpliwa tragedia z perspektywy jednostki i jej rodziny, miała ogromne znaczenie dla azteckiego społeczeństwa. W tym kontekście, poświęcenie własnego życia na zasadzie ofiary dla bóstw mających zapewnić lepszą przyszłość bliskim i całemu narodowi, urastała do rangi bohaterstwa i stawała się zasługą, która pozytywnie przejawiała się w historii i statusie rodziny zmarłego w tak wyjątkowych okolicznościach. Dopiero wzięcie pod uwagę tego faktu, pozwala rozpatrywać składanie ofiar z ludzi jako najwyższe sacrum i nie tylko usprawiedliwiać jako zjawisko społeczne, lecz także czynić przedmiotem głębokiej refleksji o granicach miłości rodziny, plemienia, narodu, ojczyzny, życia własnego, innych i dla innych [szerzej na ten temat – patrz: Todorov, 1996].

Podobnie jak w kulturze chrześcijańskiej można by wskazać wiele przypadków sankcjonowania przez głowy Kościołów rzezi innowierców, czy przeciwników politycznych, tak i w religii Azteków ofiary z ludzi przez stulecia znajdowały uzasadnienie i społeczną akceptację – bynajmniej nie z powodu walki o wpływy. Jeśli kapłani byli w stanie tłumaczyć ludowi długotrwałą suszę niedostateczną liczbą ofiar z ludzi, to lud godził się na drastyczne, lecz skuteczne w jego mniemaniu kroki wiodące do rozwiązania problemu. Dowodem tego jest bezprecedensowa umowa międzyplemienna zawarta przez Tenochtitlan, Huextotzinco i Tlaxcal, zobowiązująca strony do prowadzenia wojen dostarczających jeńców głównie na cele ofiarne.

Na podkreślenie zasługuje też sposób traktowania pojmanych. Przez kilka miesięcy byli przygotowywani do złożenia w ofierze. W tym okresie stanowili niejako uosobienie bóstwa. Jako tacy, byli szczególnie dobierani i dzieleni na kategorie pod względem urody, zwinności, oraz ćwiczeni w etykietce i grze na flecie. Tego rodzaju jeńcom zapewniano wszelkie wygody, najwyższej jakości szaty oraz asystę paziów. Właściciel jeńca (czyli ten, kto pojmał go w boju)

miał obowiązek traktowania go jak własnego syna [Kolankowska, 2003: 306-307].

Według wierzeń Azteków, świat pozagrobowy jest zbudowany hierarchicznie. Do najwyższego kręgu zaświatów mogli się dostać wyłącznie polegli na polu bitwy, oraz złożeni w ofierze. Na tej zasadzie, śmierć w charakterze ofiary nobilitowała i zapewniała błogostan, którego nie byli w stanie osiągnąć zwyczajni śmiertelnicy. Nie dziwi więc fakt, że wielu Azteków dobrowolnie zgłaszało się, by stracić życie na ołtarzach ofiarnych. Ich szczątki były później przedmiotem kultu rodziny i społeczeństwa.

Wiele elementów kultury azteckiej przetrwało do dziś w Meksyku – w tym także obyczaje związane ze śmiercią. Zaduszki obchodzone są tam radośnie i określane mianem karnawału śmierci. Towarzyszą temu uliczne procesje szkieletów, niekiedy huczne zabawy na cmentarzach, masowe produkowanie i sprzedaż słodczy w formie czaszek i kościotrupów. W ten sposób symbolicznie nawiązuje się do wspomnień o przodkach i radosnym losie tych, którzy jako złożeni w ofierze przynieśli bliskim spokojne życie, a sobie zapewnili piękną przyszłość w zaświatach.

Podobne schematy myślenia o życiu i śmierci dotyczą mieszkańców innych części świata – chociaż nie towarzyszą im wzory kulturowe charakterystyczne dla gorących kultur Ameryki. W pierwszych opisach kultury Eskimosów, sporządzonych przez europejskich podróżników, przeważa zdumienie dotyczące eskimoskiego trybu życia i stosunku do niego. Żyjące w skrajnie nieprzyjaznych warunkach przyrody plemiona eskimoskie wykształciły bowiem wzory kulturowe, w których granice między życiem i śmiercią stanowią niejako przedmiot umowy społecznej, a do grona czynników mających wpływ na ich wyznaczenie, oprócz fizjologii zalicza się liczebność grup społecznych, zasobność terenów łowieckich, porę roku, okoliczności pogodowe itp.

Janusz Trybusiewicz, przytaczając relacje XIX-wiecznych podróżników o spotkaniach z Eskimosami, pisze m.in.: „Osobliwą cechą społeczeństwa eskimoskiego jest to, że dziewcząt jest tu mniej, niż chłopców. Nie dlatego, że się ich mniej rodzi, lecz dlatego, że w tradycyjnym społeczeństwie eskimoskim nadmiar córek po prostu zabijano, dusząc lub wystawiając nago na mróz nowo narodzone niemowlę płci żeńskiej. I tak na przykład, według obserwacji K. Rasmussena, u Eskimosów Netsilik na 96 urodzonych niemowląt zabito 38 dziewcząt, czyli – przyjmując, że urodziło się ich około 50 – więcej niż połowę z tych, co przyszły na świat” [Trybusiewicz, 1986: 21]. Podobny los spotykał zawsze jedno z niemowląt – „najlepiej” dziewczynkę, bowiem w trakcie marszu matka mogła schować pod kaftanem tylko jedno dziecko.

Wy tłumaczenie zjawisk, które Europejczykom wydały się zrazu przejawem barbarzyństwa jest możliwe, gdy głębiej pozna się okoliczności życia poszczególnych plemion eskimoskich. Mężczyzn po prostu musiało być więcej, aby byli w stanie wykarmić (polując) i obronić wspólnotę. Tymczasem w tamtym okresie około 30% młodych mężczyzn eskimoskich ginęło gwałtowną śmiercią wskutek wypadku na polowaniu, utonięcia, wpadnięcia pod lód, oraz popularnych wśród Eskimosów zabójstw. Owdowiałe starsze kobiety, ze względu na swe doświadczenie w opiece nad rodziną były bardziej atrakcyjnymi partnerkami, niż panny. Uważany przez Europejczyków za drastyczny sposób rozwiązywania problemów demograficznych miał więc uzasadnienie w kontekście dobra całego społeczeństwa. Zresztą tego rodzaju praktyki bywały popularne nie tylko wśród Eskimosów, ale też u innych ludów koczowniczych, w których dobro grupy stanowiło większą wartość, niż dobro jednostki. Z tychże powodów niekiedy pozostawiano poza igloo na mrozie, lub na szlaku także osoby stare i zniedołężniałe, oraz uznane za beznadziejnie chore, aby nie opóźniały marszu grupy i w okolicznościach skrajnie trudnych nie odbierały pożywienia tym, którzy mieli największe szanse na przeżycie.

Współczesna obcość cierpienia i śmierci

„To, że nasze obyczaje są odmienne od pozostałych – piszą autorzy opracowania *Przemijanie w kulturach* – nie musi oznaczać, że są one niesłuszne. Być może żałoba jest tylko stratą czasu i energii, a najlepszą rzeczą, jaką możemy zrobić, jest pozbieranie się i powrót do codziennego życia. Możliwe, iż mamy rację, ignorując śmierć. Jeżeli i tak nie możemy nic zrobić, aby jej zapobiegać, to może powinniśmy traktować ją tak, jakby nie istniała. Kiedy ktoś umiera, powinniśmy pozbyć się ciała i żyć dalej tak, jakby nic się nie stało. Jest to logiczny punkt widzenia, który dobrze współgra z pragmatycznym poglądem na życie, którego wyznawcy poszukują praktycznych rozwiązań dla praktycznych problemów. Jest to pogląd zasadniczo różniący się od przesądów religijnych, pretensji, jakie roszczą sobie sztuka i poezja, czy niematerializowanych teorii psychiatrów i psychologów” [Murray Parkes, Laugani, Young, 2001: 15]. Na tle tej kontrowersyjnej wypowiedzi, tym bardziej warto zwrócić uwagę na międzykulturowe problemy związane z obecnością cierpienia i śmierci we współczesnych społeczeństwach.

Dzięki globalizacji i rozwojowi środków przekazywania informacji, uczestniczące w tych procesach społeczeństwa są świadkami, obserwatorami lub uczestnikami licznych zjawisk związanych z cierpieniem i śmiercią. Ponieważ

są one przedstawiane przez dziennikarzy, artystów i (choćby tylko) internautów, niewątpliwie częściej niż dawniej i stają się przedmiotem refleksji: „Wzrasta odsetek osób żyjących ponad osiemdziesiąt i dziewięćdziesiąt lat, a stulatki przestali być postrzegani jako coś niezwykle rzadkiego. (...) Z drugiej strony, przykład byłego Związku Radzieckiego i krajów dawnego bloku socjalistycznego, gdzie kryzys związany z rozpadem systemu doprowadził do wyraźnego spadku długości życia spowodowanego dezorganizacją opieki medycznej, niedożywieniem i alkoholizmem pokazał, że tuż obok nas możliwy jest regres wywołany czynnikami ekonomicznymi, społecznymi, lecz także kulturalnymi. Czy zachodnim – uprzywilejowanym, jak mawiają – społeczeństwom nie grozi podobny regres? W atmosferze kryzysu więcej uwagi poświęca się nierówności wobec śmierci w tych społeczeństwach, w których poszerzył się świat ludzi wykluczonych, pozbawionych jakiegokolwiek społecznej opieki” [Vovelle, 2004: 7-8].

W powyższym kontekście, jako interesujące w perspektywie edukacyjnej i międzykulturowej jawią się kolejne problemy:

- rozwój opieki paliatywnej i w związku z tym wzrost zapotrzebowania na hospicja i prowadzący je personel;
- zagrożenie AIDS i innymi chorobami o charakterze epidemii (np. choroby odzwierzęce, grypa itp.);
- rozterki związane z bioetyką (np. eutanazja, przeszczepy organów, pomoc samobójcom);
- sankcjonowanie ludobójstwa (np. Irak, Afganistan i inne wojny przy udziale współczesnych demokracji);
- kara śmierci i „filozofie” usprawiedliwiające torturowanie i zabijanie innych w imię wyższych celów (np. więzienia dla terrorystów i osób podejrzanych o terrorizm);
- moda na ekshumacje sławnych osób oraz ponowne pogrzeby (np. pogrzeby Władysława Sikorskiego, czy Mikołaja Kopernika);
- multimedialne uczestnictwo mas w umieraniu sławnych ludzi, oraz pośmiertna promocja bohaterów kultury masowej;
- popkulturowe „beatyfikacje” wskutek szybkiej śmierci osób za życia kontrowersyjnych (księżna Diana, Lech Kaczyński)
- cierpienie i śmierć jako elementy czarnego humoru w kulturze masowej;
- współczesna mumifikacja za pieniądze [szerzej na ten temat: ibidem: 700-721].

Jak twierdzi Michel Vovelle, współcześnie: „Stajemy twarzą w twarz z płątaniną poglądów i marzeń. W społeczeństwie, w którym dominujące dyskursy

zniknęły, ludzie szukają przeróżnych odpowiedzi na lęk przed śmiercią, który po wielu próbach zapomnienia nauczyli się rozpoznawać. Czy przyszłością są, jak jeszcze niedawno sądziliśmy, handlowe rajy Florydy i Karaibów? Co stanie się z próbą oswojenia śmierci, której wyrazem jest dążenie do przywrócenia umierającemu ludzkiej godności? Co stanie się z tęsknotami, z marzeniami, z fantazjami (...)? Na początku naszej drogi wszystko było prostsze, przynajmniej na pozór. Atakująca ludzi «czarna śmierć» i jej następczynie naznaczyły ludzką wrażliwość na cały wiek. Pokonaliśmy to ciężkie fatum, przytłaczający determinizm, z którym ludzie walczyli przez wieki. I tak odkrywamy zbiorową odpowiedzialność. Śmierć uosabiająca metaforycznie ból istnienia skłania nas do zmiany świata. Dzisiejszy kryzys śmierci odzwierciedla się w społecznym niepokoju. Jej ponowne odkrycie może być jedną z dróg prowadzących do pełnej świadomości” [ibidem, 720-721].

Współczesna nauka i kultura masowa, pod względem percepcji i recepcji nie radzą sobie z chorobami, cierpieniem, a zwłaszcza ze śmiercią i mimo wysiłków nie potrafią ich okiełznać, to znaczy wyeliminować, lub opóźnić, czy przynajmniej uczynić przewidywalnymi. Iwan Ilicz określa to zjawisko mianem ostatecznej formy oporu konsumentów [za: Murray Parkes, Laugani, Young, 2001: 13]. Przemianom ulega też język dyskusji o cierpieniu i umiarniu zwłaszcza w kontekście międzykulturowym [szerzej na ten temat – patrz: Wysoczański, 2003: 547-560; Wysoczański, 2004: 555-568]. Wyjątkowym zjawiskiem jest bujny rozwój przemysłu pogrzebowego (targi Necroexpo i podobne imprezy)¹, czy organizacji pozarządowych nawiązujących do tej problematyki (np. Polskie Stowarzyszenie Funeralne)². W niektórych krajach (zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych) doszło do komercjalizacji śmierci na bezprecedensową skalę i pojawienia się zjawisk uchodzących w innych kulturach za kontrowersyjne – jak na przykład pogrzeby *drive in*.

Swoistym połączeniem symbolicznego procesu osvajania śmierci, oraz zaspokajania tej potrzeby w kulturze masowej jest tanatoturystyka. Sławoj Tanaś pisze: „Miejsc dokumentujących ludzką śmierć, cierpienie oraz makabrycznych wystaw, będących celem podróży turystycznych, jest na świecie wiele. Bardzo często posiadają one rozwiniętą infrastrukturę turystyczną (bazę gastronomiczną, noclegową i handlową, parkingi i inne niezbędne urządzenia do obsługi turystów). Rocznie odwiedzane są przez tysiące turystów. Miejsca te określane są mianem produktu turystycznego i stanowią istotną

atrakcję turystyczną. W konsekwencji w latach dziewięćdziesiątych pojawiły się terminy *dark tourism* i *thanatourism*, które szybko zostały zaakceptowane w terminologii naukowej w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych” [Tanaś, 2005: 507; szerzej na ten temat – patrz: Lennon, Foley, 2000; Seaton, 2002: 73-82].

Korzenie dzisiejszej tanatoturystyki sięgają odwiecznych pielgrzymek do grobów męczenników, miejsc katastrof i na pola bitewne. Współcześnie, różni się wiele rodzajów tego zjawiska, związanych z organizowaniem indywidualnych i grupowych wypraw do miejsc związanych m.in. z wojnami (pola bitew i potyczek w Ypres, Verdun, Pearl Harbor, Stalingrad), Holocaustem (Muzeum Auschwitz, Instytut Yad Vashem), niewolnictwem (południe Stanów Zjednoczonych i Afryka Zachodnia), zamachami i kataklizmami (Nowy Orlean zniszczony przez huragan Katrina, Strefa Zero w Nowym Jorku), oraz kaplic i cmentarzy (Pere Lachaise w Paryżu, katakumby, kaplice czaszek itp.). Poza zwiedzaniem tych miejsc i poświęconych im muzeów oraz wystaw, spotkaniami ze świadkami wydarzeń, uczestnictwem w modłach i koncertach pamięci, popularne jest też przywożenie niekiedy makabrycznych pamiątek (niejednokrotnie sfalszowanych) – wzbudzających spore emocje.

Po katastrofie polskiego samolotu prezydenckiego w Smoleńsku, która miała miejsce 10 czerwca 2010, jej rejon stał się celem licznych wycieczek i pielgrzymek. Na zainteresowanie pojedynczych osób oraz grup natychmiast zareagowały biura turystyczne, w których ofercie poza zwiedzaniem Smoleńska znalazły się wycieczki na miejsce katastrofy [patrz np.: A.W., 2010: 2].

Powyższe zjawiska niejednokrotnie wzbudzają kontrowersje, a zachowanie ich uczestników często staje się przedmiotem komentarzy – na przykład na forach internetowych. Gdyby jednak spojrzeć na nie z podobnej perspektywy, jak analizuje się wspomniane wyżej wzory kulturowe Azteków i Eskimosów, być może łatwiejsze stałoby się poszukiwanie uzasadnień, motywacji, oraz perspektyw działań edukacyjnych, w których przeplatają się odwieczne dramaty związane z cierpieniem i śmiercią, oraz rozterki współczesnych ludzi jakże często uzależnione od kultury masowej. W końcu każda droga wiodąca do zrozumienia drugiego człowieka budzi nadzieję na dialog...

¹ Szerzej na ten temat – patrz: <http://www.targikielce.pl/index.html?k=necroexpo&ts=index>. z dnia 15.05.2010.

² Szerzej na ten temat – patrz: <http://www.stowarzyszeniefuneralne.pl>. z dnia 15.05.2010.

Bibliografia

- A.W. (2010), *Jadą zwiedzać miejsce katastrofy*, „Gazeta Pomorska”, nr 111.
- Berger A., Badham S., Kutscher H., Berger J., Perry M., Beloff J. (eds.) (1989), *Perspectives on Death and Dying: Cross-cultural and Multi-disciplinary Views*, Philadelphia.
- Binnebesel J. (1995), *Eutanatopedagog – czyli ten drugi*, „Społeczeństwo Otwarte”, nr 1.
- Corr C.A., Morgan J.D., Wass H. (1993), *Statements on Death, Dying and Bereavement. International Work Group on Death, Dying and Bereavement*, Ontario.
- Firth S. (1993), *Cross-cultural perspectives on bereavement*, (in:) D. Dickenson, M. Johnson (eds.), *Death, Dying and Bereavement*, London.
- Frankowska M. (1987), *Mitologia Azteków*, Warszawa.
- Grzybowski P. (2010) *Chorzy i umierający jako Obcy. Wspólne wątki pedagogiki międzykulturowej i tanatopedagogiki*, (w:) T. Lewowicki (red.), *Edukacja międzykulturowa – teorie, poglądy, doświadczenie społeczne*, Cieszyn – Warszawa.
- Grzybowski P. (2009), *Praktyczne cele i aspekty kształcenia tanatologicznego pedagogów i nauczycieli*, (w:) A. Janowicz, P. Krakowiak (red.), *Tanatologiczne aspekty kształcenia i wychowania*, Gdańsk.
- Hennezel C. d' (2007), *W imieniu życia. Opowiedz mi o śmierci...*, Gdańsk.
- <http://www.stowarzyszeniefuneralne.pl> (z dnia 15.05.2010)
- <http://www.targikielce.pl/index.html?k=necroexpo&s=index> (z dnia 15.05.2010)
- Jankélévitch V. (2005), *To, co nieuchronne*, Warszawa.
- Kolankowska M. (2003), *Koncepcja śmierci w kulturze azteckiej*, (w:) J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii*, t. VII, Katowice.
- Kość K. (2004), *Kulturowe i psychologiczne uwarunkowania żałoby*, (w:) J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii*, t. VIII, Katowice.
- Kramer K.P. (2007), *Śmierć w różnych religiach świata*, Kraków.
- Laugani P., Young B. (2001), *Wnioski I: Wskazania dotyczące praktyki i polityki postępowania*, (w:) C. Murray Parkes, P. Laugani, B. Young (red.), *Przemijanie w kulturach. Obyczaje żałobne, pocieszenie i wsparcie*, przekł. K. Ciekot-Roczon, Wrocław.
- Le Gall R., Rinpoche J., Lenoir F. (2001), *Mnich i Lama*, Katowice.
- Lennon J.J., Foley M. (2000), *Dark Tourism. The Attraction of Death and Disaster*, London.
- Murray Parkes C., Laugani P., Young B. (2001), *Śmierć i żałoba*, (w:) C. Murray Parkes, P. Laugani, B. Young (red.), *Przemijanie w kulturach. Obyczaje żałobne, pocieszenie i wsparcie*, przekł. K. Ciekot-Roczon, Wrocław.
- Murray Parkes C. (2001), *Wnioski II: przywiązanie i strata w perspektywie międzykulturowej*, (w:) C. Murray Parkes, P. Laugani, B. Young (red.), *Przemijanie w kulturach. Obyczaje żałobne, pocieszenie i wsparcie*, przekł. K. Ciekot-Roczon, Wrocław.
- Perry H.L. (1993), *Mourning and funeral customs of African Americans*, (in:) D.P. Irish, K.F. Lundquist, V.J. Nelsen (eds.), *Ethnic Variations in Dying, Death and Grief*, Washington DC – London.
- Rosenblatt P.C., Walsh R.P., Jackson D.A. (1976), *Grief and Mourning in Cross-cultural Perspective*, Washington DC.
- Sahaj T. (2004), *Czym jest eutanatologia i eutanatopedagogika? Próba eksplikacji*, (w:) J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii*, t. VIII, Katowice.

- Seaton A.V. (2002), *Thanatourism's final frontiers? Visits to cemeteries, churchyards and funerary sites as sacred and secular pilgrimage*, „Tourism Recreation Research”, No. 27.
- Tanaś S. (2005), *Tanatoturystyka – śmierć i cierpienie w turystyce kulturowej*, (w:) J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii*, t. IX, Katowice.
- Todorov T. (1996), *Podbój Ameryki. Problem innego*, Warszawa.
- Trybusiewicz J. (1986), *Twarze ludzkiej kultury*, Warszawa.
- Vovelle M. (2004), *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, Gdańsk.
- Wysoczański W. (2003), *Koncept 'umieranie' w ujęciu językowo-kulturowym*, (w:) J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii*, t. VII, Katowice.
- Wysoczański W. (2004), *Skon – profile językowe w uwarunkowaniach religijnych i kulturowo-społecznych*, (w:) J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii*, t. VIII, Katowice.