

„Chowanna”	Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego	Katowice 2005	R. XLIX (LXII)	T. 2 (25)	s. 148–156
------------	--	---------------	-------------------	--------------	------------

Krzysztof MALISZEWSKI

Problem Thanatosa Bariery i pożytki andragogicznej refleksji o śmierci

Jednym z najistotniejszych rysów kondycji ludzkiej – o czym zwykli przypominać zwłaszcza filozofowie egzystencji – jest świadomość skończoności. Człowiek wie, że wydany został ślepym zjawiskom przyrodniczym i musi umrzeć. Wie, że w trakcie swego kruchego żywota zdany jest na skonstruowany przez społeczność świat, w którym nie sposób na niczym polegać, bogactwa bowiem rozpiływają się, władza w każdej chwili może runąć lub zabić, a bliscy narażeni są na chorobę, szaleństwo i zgon (por. J a s p e r s, 1990, s. 36–37). Blaise Pascal przedstawił to alegorycznie: „Wyobraźmy sobie gromadę ludzi w łańcuchach, skazanych na śmierć; co dzień kat morduje jednych w oczach drugich, przy czym ci, którzy zostają, widzą własną dolę w doli swoich bliźnich i spoglądając po sobie wzajem z boleścią, a bez nadziei, czekają swojej godziny. Oto obraz doli ludzkiej” (P a s c a l, 1989, s. 177). Perspektywa nieuchronnego kresu wprowadza w życie nieusuwalny cień, bezlitośnie powracający problem.

Myślenie o śmierci ma charakter wielokierunkowy. Filozofia i teologia poddają badaniu genezę i sens śmierci oraz sferę ideowych konfliktów z nią związanych. Teoria sztuki analizuje obrazy (symbole) agonii i życia pośmiertnego. Nauki biologiczno-medyczne poszukują granicy życia, a także opisują mechanizmy starzenia się organizmu. Lingwistyka zajmuje się interpretacją komunikatów i dyskursów o śmierci. Historia rekonstruuje mentalność, postawy wobec umierania w dziejach. Antropologia zgłębia mechanizmy przeży-

wania śmierci w odmiennych formacjach kulturowych. Psychologia próbuje odkryć wpływ, jaki doświadczenie śmiertelności wywiera na psychikę ludzką i relacje interpersonalne. Ekonomia ujawnia zasady organizacji i finansowania kultu zmarłych, opieki nad terminalnie chorymi, systemu ubezpieczeń itp. (Thomas, 2002). W katalogu dyscyplin podejmujących problematykę śmierci nie powinno zabraknąć andragogiki. Trudno wyobrazić sobie, by kwestie egzystencjalnie newralgiczne nie były rozpatrywane z punktu widzenia wychowania – transferu i asymilacji wartości, dojrzewania struktury osobowościowej, pogłębienia świadomości.

Związek myśli wychowawczej i rozważań na temat kresu egzystencji daje się bez większego trudu odnaleźć w historii. Chętnie przywoływany przez andragogów prekursor idei edukacji permanentnej Jan Amos Komeński w traktacie *Pampedia* zalecał, aby w wieku dojrzałym (w tzw. szkole mężczyzn) rozmyślać o śmierci, od której zawisa wieczność, później zaś przejść uważnie przez tzw. szkołę starości, aby wkroczyć w okres zwany szkołą śmierci. Czeski uczony głosił: „[...] dla poszczególnych ludzi całe ich życie jest szkołą – od kolebki aż do grobu. [...] każdy wiek jest odpowiedni do uczenia się, a życie ludzkie nie ma innego celu jak nauka. Wszelako życia człowieka nie ogranicza ani śmierć, ani nawet sam świat. Każdy, kto się urodził człowiekiem, musi iść dalej, do samej wieczności tak jak gdyby do niebiańskiej akademii. Wszystko więc, co ją poprzedza, jest drogą, przysposobieniem, pracownią, szkołą niższą” (Komeński, 1973, s. 70). Komeński uważał, że już młodzieńców należy oswajać z myślą o skończoności życia. W wydany dwa lata przed śmiercią traktacie *Unum necessarium* pisał: „Wcześniej też trzeba młodym uświadamiać, że są śmiertelni, by widzieli, że tak winni zacząć życie, jak zaczynamy każdy dzień, a mianowicie jako tylko ułamek czasu, który szybko przeminie. Z czego pożytek będzie taki, że nauczą się ulotnemu życiu zbytnio nie ufać [...]” (Komeński, 1999, s. 72). Również Jan Władysław Dawid uznawał potrzebę edukacyjnej konfrontacji z doświadczeniem śmierci. Pisał: „Dlaczego ludzi uczą tylko żyć, a nie uczą ich umierać? Kto nie umie umierać, nie potrafi także żyć. [...] Panuje nad jego potęgami ten tylko, kto się go wyrzeknie, kto każdej chwili gotów umrzeć. Umieć umierać – to umieć żyć dla innych, to umieć w czyn wprowadzać ideał moralny, prawo wewnętrzne i obowiązek, to umieć w każdej chwili wyrzec się siebie dla tego, co uważam za prawdę, dobro, obowiązek” (Dawid, 1935, s. 39). Inny polski uczony, Stefan Szuman, uważał, że zdolność odważnego spojrzenia śmierci w oczy stanowi kluczowy probierz ludzkiego charakteru, a więc tej sfery, która w toku wychowania – przez realizację wartości – w człowieku powstaje (Szuman, 1995, s. 29).

Andragogika nie może pominąć refleksji tanatologicznej. Wystarczy przypomnieć, że w teorii rozwoju człowieka dorosłego Daniela Levinsona wypracowanie dojrzałej postawy wobec śmierci to jedno z głównych zadań rozwojowych okresu późnej starości (Miś, 2000, s. 57). Niemiecki pisarz

Hermann Hesse ujął wyzwanie stojące przed ludźmi zaawansowanymi wiekiem w sposób następujący: „Jestem starym człowiekiem, lubię młodzież, ale skłamałbym, gdybym powiedział, że młodzież mnie fascynuje. Dla starych ludzi, zwłaszcza w czas ciężkiej próby – jak teraz – tylko jedno pytanie się liczy: pytanie o Ducha, o wiarę, o to, jakiego rodzaju sens i jaka forma pobożności dorosła do sprawdzianu cierpienia i śmierci. Zadanie starości polega na tym, by dorosnąć do cierpienia i śmierci” (Hesse, 2000, s. 41).

Konfrontacja z własną skończonością to również jeden z kluczowych motywów tzw. kryzysu połowy życia. Do charakterystycznych symptomów przesilenia wieku średniego należy narastający niepokój (przeczcucie, że nadchodzi coś strasznego), a także obsesja starości, choroby i śmierci. W teorii Elliota Jacquesa najważniejszą właściwością połowy życia jest uświadomienie sobie realności śmierci; podobnie w koncepcji Rogera Goulda transformacja, jaka zachodzi w tym okresie, polega na odrzuceniu iluzorycznych przekonań młodości, m.in. że śmierć nie może zdarzyć się mnie i moim bliskim (Oleś, 2000). Nierozzerwalny związek problematyki śmierci i refleksji andragogicznej wynika z charakterystycznego atrybutu ludzkiej egzystencji, który Max Scheler nazwał „przeżyciem ukierunkowanym na śmierć”. Struktura naszego doświadczenia jest taka, że w miarę upływu czasu zakres przeszłości rośnie kosztem przyszłości. Presja i determinacje wypływające z minionych zdarzeń odczuwane są jako coraz przemożniejsze, tymczasem perspektywa tego, czego nie było jeszcze, kurczy się permanentnie, zmierzając powoli – acz nieubłagane – do zupełnego zaniku (Scheler, 1994, s. 80–81).

Nasuwa się jednakowoż pytanie, czy andragogika jest w stanie podjąć niebanalną refleksję tanatologiczną. Czy w ogóle można o śmierci mówić, skoro stanowi ona granicę ludzkiego doświadczenia i skoro w rzeczywistym z nią spotkaniu załamują się mozolnie formułowane zasady, pękają heroiczne, obronne idee, a klasyfikacje i teorie wydają się bezużyteczne? Jedną z odpowiedzi może być zdanie, że istotny jest już sam dyskurs, sama obecność kategorii śmierci w świadomości. Refleksja o ludzkiej skończoności potrzebna jest – przynajmniej w pierwszym rzędzie – nie jako poszukiwanie rozwiązań w tej materii, formułowanie rozstrzygnięć i prawidłowości (w ostatecznym rachunku i tak iluzorycznych), lecz jako ciągła reinterpretacja doświadczenia śmierci, oswajanie go, utrzymywanie na powierzchni świadomości. Byłoby – jak sądzę – fatalnym zaniedbaniem, gdyby andragodzy nie spróbowali w sposób mądry, niepowierzchowny, interdyscyplinarny podtrzymać w swojej dziedzinie refleksji o śmierci. Filozof Christian Chabanis sformułował radykalną tezę, że odmowa myślenia o śmierci – fenomen przytłaczająco oczywisty i głęboko znaczący – stanowi odmowę myślenia w ogóle (Chabanis, 1987, s. 11). Jest to sąd słuszny, jeśli mamy na myśli naukę lub całokształt życia, w praktyce powszedniej atoli warto na ogół unikać przesady. Umiarkowane wyparcie myśli o zgonie własnym i bliskich stanowi zjawisko pożyteczne,

ponieważ ocala siły vitalne, podtrzymuje sens codziennych wysiłków. Potrzebna jest w życiu doza tego, co Max Scheler nazwał „metafizyczną lekkomyślnością” (Scheler, 1994, s. 93).

Problem – *nota bene* stanowiący poważną barierę dla refleksji tanatologicznej – polega jednak na tym, że ludzie współcześni tłumią myśl o śmierci inaczej – wypierają ją nie przez pogodne, tymczasowe zakrzękanie, lecz przez radykalne usunięcie jej poza horyzont rozważań. Jak tłumaczył M. Scheler (1994, s. 95–96), rzuciwszy się w wir interesów, człowiek postawił się poza wszelką kontemplacją i dzięki temu – na pozór – nie boi się śmierci. Trudno podjąć poważną andragogiczną refleksję na temat umierania, gdy dominujący model życia współczesnego usuwa taką problematykę poza granice zainteresowania.

Proces stopniowego wypierania myśli o kresie żywota opisał w słynnej koncepcji „śmierci oswojonej” i „śmierci na opak” francuski historyk Philippe Aries. Według niego we wczesnym średniowieczu zgon odczuwany był mniej dotkliwie, traktowany jako coś naturalnego, swojskiego, wpisanego w metafizyczny porządek, a przez to mającego swój sens i wartość. Ludzie umierali śmiercią „oswojoną”, pogodzeni i przygotowani. Jednak wraz z postępującym od końca średniowiecza procesem rozwoju świadomości indywidualnej biografii konanie zaczęło się jawić jako sprawa osobista, jako konieczność rozstania się z umiłowanym życiem, czyli w gruncie rzeczy – jako trudne do zniesienia cierpienie. Modernizacja świata zachodniego pogłębiła tę nową optykę. Śmierć wyjęta z kontekstu chrześcijańskiego kosmosu i osadzona w zlaicyzowanej i technicznie zorientowanej przestrzeni zmieniła charakter. Po I wojnie światowej w zurbanizowanych i uprzemysłowionych regionach świata zgon przestał być zdarzeniem społecznym i stał się aktem czysto prywatnym, nie zakłócającym w niczym życia zbiorowości. „Społeczeństwo – pisał Aries – nie zatrzymuje się w swojej drodze: zniknięcie jednej istoty nie psuje jego ciągłości. W mieście wszystko tak się odbywa, jak gdyby nikt już w ogóle nie umierał” (Aries, 1992, s. 550). Ludzie współcześni odchodzą za sprawą śmierci „na opak”, budzącej strach śmierci „zdziczałej”, o której lepiej nie mówić i nie myśleć.

Próba pozbycia się Thanatosa – jak wiemy z mitu o Syzyfie – nie może się powieść. Wyparte lęki wracają, nierzadko ze zdwojoną siłą. Scenariusz, który często spotykamy w praktyce, opisał Jerzy Stochmiałek: „Ludzie boją się wymawiać słowo »śmierć«, drobne sprawy codzienności sprzyjają spychaniu tej części ludzkiego życia w podświadomość. [...] Dopiero syndrom »pustego gniazda«, samotność, pogarszający się stan zdrowia sprzyjają refleksji. Po zaprzestaniu działalności zawodowej, oddaleniu od dorosłych dzieci, konfrontacji z coraz częstszymi zgonami bliskich i znajomych, pojawiają się myśli, że pewnego dnia nasze życie również dobiegnie kresu, niezależnie od tego, na ile było szczęśliwe” (Stochmiałek, 2001, s. 26). Kultura współczesna wypiera myśl o śmierci, narkotyzuje ją, topiąc niewygodne

pytania w wirach spraw codziennych, lecz pozbyć się jej faktycznie nie jest w stanie. Według Zygmunta Baumana współczesność – zdominowana przez kult zdrowia i młodości – została „skolonizowana” przez śmierć. O najeźdźczy strach mówić, ale wszystkie działania uwzględniają jego obecność. „Fascynacja ochroną ciała przed forpocztami śmierci – pisał Bauman – oznacza wprawdzie podbój i kolonizację życia przez śmierć, paradoksalnie jednak (a być może wcale nie paradoksalnie) na podbitym terenie o okupancie mniej się mówi i chyba nawet mniej myśli niż wtedy, gdy czaił się poza horyzontem codziennego życia” (Bauman, 1999, s. 282). Oto jednak bariera i problem refleksji tanatologicznej: w jaki sposób dyskutować o zjawisku postrzeganym jako katastrofa tak intensywnie, że w konsekwencji neurotycznie ignorowanym?, w jaki sposób rozmawiać o czymś, co wydaje się kataklizmem paraliżującym wszelką rozmowę?

Podjęcie takich rozważań – niejako wbrew czasom – uważam za istotne zadanie andragogiki, jako że bez nich nie sposób zrozumieć wielu zachowań, problemów i kryzysów w życiu człowieka dorosłego. Nie sądzę jednak, aby dało się to zrobić w sposób niebanalny, niepowierzchlowy, bez szerokiego wykorzystania namysłu filozoficznego. Ograniczenie się do uogólniania doświadczeń pracy z ludźmi umierającymi i ich rodzinami, do konstruowania rozmaitych klasyfikacji (np. postaw wobec śmierci) czy tworzenia katalogów zasad postępowania w sytuacjach agonalnych nie wystarczy. Potrzebna jest próba sięgnięcia „w głąb”, zmierzenia się z pytaniami egzystencjalnie ważkimi, bez czego zrozumienie znaczenia śmierci w ludzkim życiu, wpływu, jaki perspektywa zgonu na to życie wywiera, wydaje się niemożliwe. W obliczu kultury, która myśl o śmierci wypiera, warto na przykład zadać pytanie o źródła lęku, jaki wizja końca egzystencji w życie wprowadza. Ludzie boją się w umieraniu choroby, bólu, bycia dla kogoś ciężarem, pozostawienia bliskich itp. Cóż jednak – żeby nie pozostawać wyłącznie na standardowym poziomie wyjaśnień – leży u podłoża, u korzeni tych trwóg? Co w śmierci jest najstraszniejsze?

Jedną z odpowiedzi na to pytanie została sformułowana przez Leszka Kołakowskiego. Uważa on, że tym, co najboleśniej w zgonie, jest doświadczenie zubożnienia ludzi i świata. Przeraża nas, że przestajemy budzić jakiegokolwiek zainteresowanie, że stajemy się w pewien sposób niewidzialni. „W umieraniu i w śmierci osób bliskich – napisał filozof – najdotkliwsze jest to właśnie, iż stają się wobec nas obojętni, zatopieni niejako bezpowrotnie w miejsce, skąd demonstracyjnie okazują nam zupełny brak zainteresowania nami. [...] Również antycypacja śmierci własnej, tj. wyobrażenie świata pozbawionego naszej obecności, odkrywa nam zubożnienie bytu i tylko dlatego jest trudne do zniesienia. Skoro z wyobrażenia własnej nieobecności w świecie nie potrafię usunąć siebie jako obserwatora świata [...], tedy antycypacja śmierci własnej nie ujawnia mi własnej wobec świata obojętności (przeciwnie, skondensowana

interesowność moja dla świata jest warunkiem lęku przed śmiercią), ale prezentuje świat, który wobec mnie zobojętniał, tj. organicznie nie umie obecności mojej zauważyć” (K o ł a k o w s k i, 1994, s. 82). Śmierć niesie w sobie groźbę wykluczenia, izolacji, utraty nieodwracalnej. Przy czym nie chodzi wyłącznie o definitywne zerwanie kontaktu ze światem i ludźmi – a więc nie tylko o zapowiedź jakiejś bezbrzeżnej samotności – ale również o perspektywę zaniku własnej podmiotowości. Doznać ulotnienia własnej świadomości i własnej woli, przestać panować nad swym wewnętrznym terytorium – oto utrata ostateczna. Emmanuel L e v i n a s pisał: „[...] śmierć nie zwiastuje jakiejś rzeczywistości, wobec której jesteśmy bezradni, wobec której moc nasza jest niewystarczająca – rzeczy przerastające nasze siły wyłaniają się wszak już w świecie światła. Ważne w ujęciu śmierci jest właśnie to, że w pewnym momencie nie *możemy już móc*; właśnie tutaj podmiot traci samo podmiotowe panowanie” (1999, s. 77).

Wskazanie na deficyt sensu to kolejna próba zmierzenia się z problemem źródeł grozy, jaką śmierć wszczepia w serce człowieka. W znakomitym esej o starości Ryszard P r z y b y ł s k i napisał: „Każdy starzec, który odważył się myśleć o tym, co przypadło mu przeżyć, wie, że życie zawsze kończy się katastrofą. I nie jest nią śmierć, lecz niedopoznanie, istota kondycji ludzkiej” (1998, s. 58). Zgon człowieka nie tylko sam w sobie nie daje się pojąć ostatecznie, ale przerywa również ludzkie próby odkrycia sensu życia, nadania znaczenia codziennym wysiłkom. Tak rozumiany stanowi definitywną porażkę – nieodwołalną blokadę realizacji podstawowej, głębokiej, a permanentnie niezaspokojonej potrzeby. Z badań porównawczych wynika, że we wszystkich kulturach śmierć pojmowana jest nie jako koniec, lecz jako „przejście” (P a r k e s, L a u n g a n i, Y o u n g, red., 2001). Nawet w zsekularyzowanych społeczeństwach zachodnich – jak zauważył Mircea Eliade – nie ustają wysiłki, by doszukać się jakiegoś jej sensu, czego ilustrację stanowi popularność analiz Martina Heideggera, zwłaszcza jego koncepcji *Sein zum Tode* (E l i a d e, 2004, s. 67). A zatem tym, co może budzić najdotkliwszy intelektualny i duchowy ból, jest – wsączająca w serce dręczący niepokój – absurdalność umierania oraz „niedopoznanie” sensu istnienia, które takim niedorzecznym finałem zostaje zerwane. Jest to również problem obecny od strony czysto praktycznej. „Poczucie bezsensowności bywa najcięższym bólem dla człowieka umierającego” – napisała Cicely Saunders, założycielka znanego St. Christopher’s Hospice w Londynie (S a u n d e r s, 1973, s. 69).

Oczywiście, garść zaprezentowanych myśli o istotnych źródłach trwogi przed śmiercią to tylko ilustracja – próbka sięgnięcia do namysłu filozoficznego. Ważne – raz jeszcze to powiem – aby pogłębioną refleksję tanatologiczną w andragogice pielęgnować. Nauka o wychowaniu człowieka dorosłego nie może lekceważyć egzystencjalnych tajemnic, decydujących o specyfice jego życia i architektonice tworzonej przez niego kultury. Pożytkiem, jaki z huma-

nistycznej interpretacji śmierci płynie, jest – bez wątpienia – docieranie do spraw i problemów poważnych, rzecz można, najtrudniejszych i najistotniejszych, a w efekcie – lepsze, szersze, precyzyjniejsze, sięgające poza odpowiedzi najbardziej oczywiste, rozumienie życia człowieka dorosłego.

Refleksja o śmierci zwraca uwagę na ważne aspekty egzystencji. Uświadamia na przykład, że życie ludzkie złożone jest z całej serii uwiadów i wskrzeszeń oraz że sam proces dojrzewania osobowości polega na cząstkowym obumieraniu. Z badań Eliadego wiemy, że taki jest właśnie sens zachowań inicjacyjnych, które symbolizują śmierć życia infantylnego i narodziny do życia dojrzałego. Rumuński uczony napisał: „[...] z wolna jednak zaczynamy uświadamiać sobie, że to, co określamy mianem »inicjacji«, jest czymś, co współtworzy kondycję ludzką i że każda egzystencja zostaje ukształtowana przez nieprzerwaną serię »prób«, »śmierci« i »zmartwychwstań«, niezależnie od tego, jakimi określeniami posłuży się współczesny język w opisie tego rodzaju doświadczeń pierwotnie religijnych” (Eliade, 1998, s. 199). O tym, że w praktyce w ten sposób pojmować można życie – na przykład wkroczenie w dorosłość lub w pewien etap w pracy zawodowej – przekonuje takie oto wspomnienie nauczyciela: „Pamiętam klasę, którą prowadziliśmy wraz z Żoną. Pomyśleliśmy, że byłoby pięknie pożegnać się z naszymi uczniami, zasiadając razem do stołu. [...] gdy po raz ostatni wspólnie słuchaliśmy muzyki, gdy także po raz ostatni Wychowawczyni klasy sprawdziła obecność, miałem głębokie przekonanie, że uczestniczę w autentycznym, wielkim przełomie. Ci młodzi ludzie przestawali być częścią klasy licealnej. Coś naprawdę ważnego dla nich się kończyło, to był rodzaj uroczystej śmierci, ale przecież umierali tylko jako licealiści, jako ludzie dorośli zaczynali zupełnie nowe życie, a więc raczej rodzili się na nowo, aniżeli umierali. Wtedy właśnie zrozumiałem, że w szkole jest się także po to, by zacząć nowe życie, by nauczyć się zaczynać, by nauczyć się tych małych śmierci, których w naszym życiu jest bez liku, i nauczyć się narodzin” (Kurek, 2003, s. 73–74). Metaforyczne zgony konstituują drogę dojrzewania, ale również rzeczywiste umieranie może stanowić okazję do wewnętrznego wzrostu. Śmierć jest wszak tzw. sytuacją graniczną, w której człowiek poznaje się najgłębiej i dociera do nieznanych wcześniej duchowych zasobów. „W swojej pracy – pisała opiekująca się umierającymi Cicely Saunders – stale widuję ludzi w okresie największej dojrzałości” (Saunders, 1973, s. 72).

Namysł nad skończonością egzystencji pozwala także z całą ostrością dostrzec jej przygodność – kruchość, ograniczoność, przypadkowość. Innymi słowy – to, że wraz z bagażem konstituujących ją wartości nie musiała się wydarzyć, ani nie musi trwać. Vladimir Jankelevitch pisał o śmierci: „[...] pomaga ona tym najbardziej nieuświadomionym z nas uświadomić sobie darmowość i głęboką dziwność życia, darmowość i dziwność, które przeszłyby niezauważenie obok niewolników zdrowego rozsądku [...]; śmierć,

w swej niewytłumaczalnej brutalności, rzuca światło na darmowość narodzin oraz pośrednio na arbitralną naturę samego stanu bycia pomiędzy początkiem i końcem; śmierć budzi nagle u tych, co nadal pozostają przy życiu, przytępienie zdolności do dziwienia się, uspięne przez kołysankę codziennej kontynuacji [...]” (J a n k e l e v i t c h, 2002, s. 349). Ujawnia się tutaj ambiwalencja śmierci. Pisał o niej Józef Tischner. Według niego umieranie jawi się jako „pustoszenie” i budzi „śmiertelne nastroje”, ale równocześnie uruchamia uczucia i postawy przeciwległe. Trwodzi towarzyszy męstwo, rozpacz – nadzieja, samotności – poszukiwanie komunii. Tischner tłumaczył: „Wspólnym mianownikiem stanów nachodzących człowieka od zewnątrz: rozpacz, trwoga, samotności, jest rys niszczenia. Wspólnym mianownikiem aktów pochodzących od Ja jest pierwotna miłość do samego siebie, warunkująca protest i walkę. Stąd radykalna ambiwalencja umierania – ono jest jednocześnie graniczną sytuacją niszczenia i wytwarzania” (T i s c h n e r, 1992, s. 281). Jeśli weźmiemy to pod uwagę, okaże się, że refleksja o śmierci nie będzie tylko analizą rozpadu, indyferencji, absurdalności, cierpienia i lęku, ale również – a może przede wszystkim – namysłem nad znaczeniem życia, źródłami nadziei i dobra, priorytetami żywymi, drogami dojrzewania osobowości.

Współczesna refleksja tanatologiczna jest trudna, jako że wymaga konfrontacji z kulturą pośpiechu, redukcji ważnych pytań i „śmierci na opak”, czyli śmierci koszarnej, przemilczanej. Jest trudna także w innym znaczeniu. Podejmuje skomplikowaną i – jak to w sprawach ludzkich bywa – nie do końca uchwytną problematykę, a przez to wymaga głębokiej interpretacji. Rozważania o śmierci obligują do uwzględnienia namysłu filozoficznego, interdyscyplinarnych rozwiązań metodologicznych, do poszukiwania odpowiedniego języka, którym można by o skończoności ludzkiego życia mówić (języka mniej technicznego, mniej „pozytywistycznego”, a bardziej metaforycznego, subtelniejszego, który pozwoliłby dotrzeć do ludzkich przeżyć i tajemnic egzystencji). Mimo barier eksploracja problematyki tanatologicznej przynosi wiele korzyści. Śmierć jest nie tylko granicznym doświadczeniem ludzkim, wobec którego słowa wpadają w nieporadność lub zastygają zupełnie w uczuciu zgrozy, bezsilności czy rozpacz, ale stanowi również ważną kategorię kulturową. Bez rozpatrywania tej kategorii refleksja o życiu, o jego najistotniejszych momentach, będzie nie tylko uboższa, lecz po prostu organicznie kaleka.

Bibliografia

- Aries P., 1992: *Człowiek i śmierć*. Warszawa.
Bauman Z., 1999: *Śmierć i nieśmiertelność w ponowoczesnym świecie*. W: *Humanistyka przełomu wieków*. Red. J. Koziński. Warszawa.

- Chabanis Ch., 1987: *Śmierć, kres czy początek?* Warszawa.
- Dawid J.W., 1935: *Ostatnie myśli i wyznania.* Warszawa.
- Eliade M., 1998: *Aspekty mitu.* Warszawa.
- Eliade M., 2004: *Okultyzm, czary, mody kulturalne.* Warszawa.
- Hesse H., 2000: *Im dojrzalsi, tym młodsi. Refleksje i wiersze o starości.* Warszawa.
- Jankelevitch V., 2002: *Quoddite jest niezniszczalna. Nieodwołalność nieodwracalności.* W: *Wymiary śmierci.* Red. S. Rosiek. Gdańsk.
- Jaspers K., 1990: *Filozofia egzystencji.* Warszawa.
- Kołakowski L., 1994: *Obecność mitu.* Wrocław.
- Komeński J.A., 1973: *Pampedia.* Wrocław.
- Komeński J.A., 1999: *Unum necessarium, czyli jedyne konieczne.* Wrocław.
- Kurek J., 2003: *W najwspanialszej chwili naszego życia.* Chorzów.
- Levinas E., 1999: *Czas i to, co inne.* Warszawa.
- Miś L., 2000: *Ery i fazy rozwoju w życiu człowieka dorosłego w ujęciu Daniela J. Levinsona.* W: *Duchowy rozwój człowieka.* Red. P. Socha. Kraków.
- Oleś P.K., 2000: *Psychologia przełomu połowy życia.* Lublin.
- Parkes C.M., Laungani P., Young B., red., 2001: *Przemijanie w kulturach. Obyczaje żałobne, pocieszenie i wsparcie.* Wrocław.
- Pascal B., 1989: *Myśli.* Warszawa.
- Przybylski R., 1998: *Baśń zimowa. Esej o starości.* Warszawa.
- Saunders C., 1973: *Chwila prawdy: opieka nad człowiekiem umierającym.* W: *Śmierć i umieranie. Postępowanie z człowiekiem umierającym.* Red. L. Pearsons. Warszawa.
- Scheler M., 1994: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie.* Warszawa.
- Stochmiałek J., 2001: *Przemijanie i śmierć w refleksji andragogicznej.* „Edukacja Ustawiczna Dorosłych”, nr 1.
- Szuman S., 1995: *Natura, osobowość i charakter człowieka.* Kraków.
- Thomas L.-V., 2002: *Tworzenie tanatologii.* W: *Wymiary śmierci.* Red. S. Rosiek. Gdańsk.
- Tischner J., 1992: *Świat ludzkiej nadziei.* Kraków.