



Ireneusz Ziemiński

Uniwersytet Szczeciński

ORCID: 0000-0003-4686-8625

e-mail: ireneusz.zieminiski@usz.edu.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2024.014>

Kultura a śmierć – stanowisko Izydory Dąmbskiej

Wstęp

W szerokim spektrum problemów filozoficznych, podejmowanych w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, ważne miejsce zajmowały także kwestie egzystencjalne; przykładem są chociażby eseje Tadeusza Czeżowskiego¹ na temat sensu życia, cierpienia i szczęścia czy refleksje Tadeusza Kotarbińskiego o samobójstwie². W tym nurcie mieści się też

¹ Tadeusz Czeżowski, „Sens i wartość życia (1)”, w: Tadeusz Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. Paweł J. Smoczyński (Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1989), 176–179; Tadeusz Czeżowski, „Sens i wartość życia (2)”, w: Tadeusz Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, 180–185; Tadeusz Czeżowski, „O szczęściu”, w: Tadeusz Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, 193–197; Tadeusz Czeżowski, „Cierpienie (rozważania z zakresu etyki)”, w: Tadeusz Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, 202–204. Na temat problemu sensu życia w filozofii Czeżowskiego pisali m.in. Dariusz Łukasiewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego* (Bydgoszcz: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, 2002), 327–340 oraz Jan Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985), 284–295.

² Tadeusz Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1985). Na temat problemu samobójstwa w poglądach Tadeusza Ko-

studium Izydory Dąbskiej o śmierci, nigdy dotąd w całości nieopublikowane. Jego pierwotny tytuł wskazywał na historyczny charakter analiz: *Walka człowieka za śmiercią i niektóre przejawy tej walki w religii, filozofii i sztuce od starożytności do Renesansu*³. Drugi, początkowo będący tytułem pierwszego paragrafu, sugeruje zależność kultury od ludzkich postaw wobec śmierci: *Stosunek człowieka do śmierci i jego rola w kształtowaniu się kultury*⁴. Można go uznać za tytuł właściwy, sygnuje bowiem ostateczną wersję tekstu, zawierającą bibliografię i rycinę⁵.

Omawiane studium, liczące 51 stron maszynopisu, przypomina bardziej małą książkę niż artykuł. Do tej pory drukiem ukazały się trzy fragmenty. Pierwszym był tekst *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej*, opublikowany w czasopiśmie „Meander” (1946), przedrukowany w tomie *Znaki i myśli* (1975)⁶; drugim *Zagadnienie śmierci w religii i sztuce greckiej*, zamieszczony w czasopiśmie „Filomata” (1962)⁷, a trzecim *Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej*, opublikowany w miesięczniku „Znak” (1986)⁸. Te trzy artykuły są podstawą niniejszej rekonstrukcji stanowiska Dąbskiej w kwestii śmierci⁹.

tarbińskiego pisali m.in. Stanisław Kijaczko, *Wobec bycia. Filozoficzny problem samobójstwa* (Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2005), 293–294 oraz Tomasz Sahaj, *Problem samobójstwa w koncepcjach wybranych filozofów polskich* (Elzenberg, Kotarbiński, Ślipko, Witkiewicz) (Poznań: Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego, 2005), 57–124.

³ J. P. [Jerzy Perzanowski], „Nota edytorska”, *Znak* 1 (1986): 70.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże: 70–71.

⁶ Izydora Dąbska, „Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej”, *Meander* 29 (1946): 448–452; Izydora Dąbska, „Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej”, w: Izydora Dąbska, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii* (Warszawa–Poznań–Toruń: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1975), 119–129.

⁷ Izydora Dąbska, „Zagadnienie śmierci w religii i sztuce greckiej”, *Filomata* 154 (1962): 269–283.

⁸ Izydora Dąbska, „Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej”, *Znak* 1 (1986): 50–70.

⁹ Całości rękopisu Dąbskiej na temat śmierci nie znam, dysponuję jednak fotokopiami dużej jego części (wraz z odpowiednimi fragmentami maszynopisu), udostępnionymi mi przez Pana Profesora Radosława Kuliniaka, któremu w tym miejscu składam za to gorące podziękowania. Fotokopie obejmują stronę tytułową, trzy pierwsze paragrafy, bibliografię oraz spis rycin. W udostępnionych mi materiałach brakuje fotokopii tekstu od strony 34 do 49 (według odręcznej numeracji Autorki).

Maszynopis Dąmskiej jest opatrzony datą 1944/1945, co pozwala sądzić, że powstał w tych właśnie latach¹⁰. Może to sugerować, że miał charakter okazjonalny i wiązał się z doświadczeniem wojny, kiedy śmierć groziła na każdym kroku, zbierając codziennie obfite żniwo. Z pewnością jednak zobiektywizowany ton analiz oraz ogólniejsze wnioski, do jakich dochodzi Autorka, wykraczają poza doraźne okoliczności. Studium Dąmskiej przypomina pod tym względem inne dzieła filozoficzne, pisane w czasie okupacji, takie jak *O szczęściu* Władysława Tatarkiewicza czy *Spór o istnienie świata* Romana Ingardena, w których trudno dopatrzeć się odniesień do wojny. Podobnie wywody Dąmskiej przypominają bardziej zdystansowaną refleksję badacza kultury niż egzystencjalny niepokój osoby mierzącej się z lękiem przed śmiercią. Autorka wychodzi z założenia, że emocjonalna i ekspresywna refleksja nad własnym losem nie przybliży nas do poznania natury śmierci ani pokonania lęku przed nią. Właściwszą metodą badań jest analiza dzieł kultury, będących wyrazem tego, jak ludzie różnych epok przeżywali swój los.

Studium Dąmskiej nie ma dzisiaj wielkiego znaczenia dla badaczy dziejów problemu śmierci w kulturze europejskiej z uwagi na ogrom badań prowadzonych po jego powstaniu. Jest jednak cenne dla badaczy i wydawców spuścizny Dąmskiej, ponieważ wpływa na pogłębienie całościowej oceny jej filozoficznych dokonań, równocześnie uzupełniając obraz osiągnięć Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Cele tego artykułu są jednak inne, nie chodzi bowiem o umiejscowienie tanatologicznych rozważań Dąmskiej w szerszym kontekście jej poglądów na inne kwestie ani tym bardziej o ich ocenę na tle dokonań Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, lecz o ukazanie zależności między lękiem przed śmiercią a ludzką kulturą tak, jak rozumiała je Dąmska. Z tego powodu teksty Autorki odczytuję jako studia z zakresu filozoficznej refleksji nad śmiercią, a materiał historyczny w nich przywołany – jako ilustrację tezy o wzajemnej zależności między lękiem przed śmiercią a kulturą¹¹.

Zachowane ślady przeszłości, takie jak traktaty naukowe, filozoficzne czy teologiczne, dzieła sztuk plastycznych bądź utwory literackie, są – według Dąmskiej – zapisem ludzkich zmagania z lękiem przed

¹⁰ Dąmska, „Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej”: 70. Data ta widnieje na 5. stronie maszynopisu, przed początkiem paragrafu pierwszego.

¹¹ Należy podkreślić dużą erudycję Autorki, nie tylko w zakresie filozofii, sztuki czy religii greckiej i chrześcijańskiej, lecz także w badaniach nad śmiercią, prowadzonych w pierwszych dekadach XX wieku. Dąmska, jak potwierdza rękopis, była dobrze zorientowana w pracach Zygmunta Freuda czy Maxa Schelera, sięgała także do badań empirycznych, poświęconych chociażby listom pozostawionym przez samobójców.

śmiercią, w którym jedni widzą naturalny element życia, a inni przejaw irracjonalności lub nawet chorobę. Podobnie zróżnicowane są postawy wobec śmierci – od panicznej trwogi po tęsknotę za nią¹². Podejmując te kwestie, Autorka poszukuje odpowiedzi na pytanie, jak ludzkie przeżywanie śmierci wpływa na kulturę, a także – jak kultura wpływa na ludzkie przeżywanie śmierci. Zagadnienie to jest tematem obecnego artykułu. Część pierwsza dotyczy problemu śmierci jako źródła kultury, druga – różnych form walki z lękiem przed śmiercią, a trzecia – ich skuteczności¹³.

Śmierć źródłem kultury

Relację między śmiercią a kulturą w ujęciu Dąbskiej można opisać w kategoriach choroby i lekarstwa. Lekarstwo ma sens o tyle, o ile przywraca zdrowie; wprawdzie żadna choroba nie generuje automatycznie leków na samą siebie, ale nie ma wątpliwości, że jest źródłem ich poszukiwania, gdybyśmy bowiem nie chorowali, leki byłyby zbędne. Podobnie śmierć nie jest przyczyną kultury, skłania nas jednak do poszukiwania lekarstwa na nią, którym ma być właśnie kultura.

Punktem wyjścia rozważań Dąbskiej jest definicja człowieka jako istoty śmiertelnej i świadomej swej śmiertelności¹⁴. Wprawdzie mity różnych narodów ukazują śmierć jako wynik grzechu, przypadku, nieszczęśliwego zbiegu okoliczności czy nieuwagi¹⁵, jednak nie da się zaprzeczyć, że przychodzimy na świat naznaczeni piętnem skończoności. Nasze życie to „cień cienia”, a jego pierwszy dzień jest początkiem umierania.

¹² Dąbska, „Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej”, 119–120.

¹³ Autorka analizuje przykłady należące do kultury zachodniej, którą definiuje jako zmaganie się ludzkiego ducha ze śmiercią, równocześnie dystansując się od innych tradycji, w których przeżywanie śmierci wygląda inaczej (Dąbska, „Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej”: 51, przypis 2). Mimo to teksty Dąbskiej można interpretować bardziej uniwersalnie, wskazując bowiem na istotny związek między kształtem kultury a sposobami przeżywania śmierci przez człowieka.

¹⁴ Dąbska, „Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej”: 50.

¹⁵ Brian Innes, *Granice śmierci*, przeł. Marek Bernacki, Elżbieta Krzak-Ćwiertnia (Warszawa: Dom Wydawniczy Bellona, 1999), 25–31. Szerzej pisałem na ten temat w książce: Ireneusz Ziemiński, *Metafizyka śmierci* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010), 156–200.

Na pierwszy rzut oka ludzkie postawy wobec śmierci można sprowadzić do lęku przed nią lub pragnienia jej. Jedni ludzie nienawidzą śmierci jako nieuchronnej klęski, inni zaś marzą o niej, uważając ją za wyzwolenie z udręki życia¹⁶. Według Dąbskiej jednak pragnienie śmierci jako ostatecznego i nieodwracalnego kresu życia nie istnieje, ten bowiem, kto chce umrzeć, w rzeczywistości nie marzy o śmierci, a jedynie o zakończeniu cierpień¹⁷. Nawet samobójca nie pragnie nicości – wybiera śmierć tylko dlatego, że nie widzi innego sposobu zakończenia swych udręk. W gruncie rzeczy chce dalej istnieć, ponieważ nie doświadcza życia jako zła, lecz cierpień, których nie potrafi znieść. Jego czyn nie oznacza zatem negacji życia, lecz odrzucenie jego konkretnej formy. „Pragnienie określane jako pragnienie śmierci jest [...] w gruncie rzeczy najczęściej pragnieniem pozbycia się dręczących stanów rzeczy, pragnieniem ucieczki od cierpień, pustki wewnętrznej, hańby, pragnieniem odpoczynku, pragnieniem nowych form bytowania. Wtórnie a nieszczerze pragnie się wówczas śmierci-wybawicielki. Szczerze na myśl o niej ogarnia człowieka zazwyczaj niepokój czy lęk”¹⁸.

W podobny sposób Dąbska wyjaśnia różnorodność ludzkich postaw wobec życia po śmierci. Z jednej strony są ludzie, którzy upatrują w nim pełnię szczęścia, rozumianego jako wolność od cierpień, z drugiej – nie brakuje osób, które uznają życie po śmierci za największe zło, obawiając się wiecznego piekła¹⁹. Nawet one jednak, jak przekonuje Dąbska, nie pragną nicości, lecz jedynie uniknięcia bólu. Znaczy to, że śmierć nie jest kresem udręk, lecz jednym z ich źródeł, skoro bowiem chcemy żyć za wszelką cenę, to perspektywa umierania musi budzić sprzeciw²⁰; istotą ludzkiego życia nie jest pragnienie śmierci, lecz walka z nią²¹. Zdaniem Dąbskiej zatem ze śmiercią walczymy

¹⁶ Dąbska, „Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej”: 51.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże. Dąbska dodatkowo uzasadnia swoją tezę listami pozostawionymi przez samobójców. Tamże, przypis 1.

¹⁹ Tamże: 55.

²⁰ Najbardziej skrajny przykład to (niewspominane przez Dąbską) poglądy Miguela de Unamuno, zdaniem którego nawet wieczne cierpienie w piekle jest lepsze od nieistnienia. Miguel de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. Henryk Woźniakowski (Kraków-Wrocław: Wydawnictwo Literackie, 1984). Z kolei Frances M. Kamm przekonuje, że każda postać istnienia jest lepsza od nieistnienia, wobec czego lepiej pozostawać w przetrwałym stanie wegetatywnym niż umrzeć. Frances M. Kamm, *Mortality, Mortality*, t. 1: *Death and Whom to Save from it* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1993), 8–20.

²¹ Dąbska, „Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej”, 119.

zarówno wtedy, gdy szukamy na nią lekarstwa, jak i wtedy, gdy odbieramy sobie życie.

Z pewnością istnieją samobójstwa, które taką tezę potwierdzają. Literackim przykładem może być śmierć Julii i Romea, którzy zabili się nie dlatego, żeby przestać istnieć, lecz dlatego, żeby ich miłość mogła osiągnąć spełnienie w wieczności. Mimo to nie można wykluczyć, że są ludzie, którzy odbierają sobie życie właśnie dlatego, że pragną nie istnieć. Chociaż zatem Dąmbska ma rację, że wiele samobójstw jest motywowanych chęcią skrócenia bólu czy osiągnięcia wieczności, to jednak zdarzają się też samobójstwa motywowane pragnieniem ostatecznego i nieodwracalnego samounicestwienia; w takich przypadkach jedynym celem jest śmierć²². Potwierdzeniem może być grecka idea, zgodnie z którą najlepiej się nie urodzić, jeśli zaś ktoś się urodził, to najlepiej będzie dla niego jak najszybciej umrzeć²³. Ta znana fraza ma przynajmniej dwie interpretacje – optymistyczną, zgodną z duchem wywodów Dąmbskiej, i pesymistyczną (nihilistyczną), tym wywodom przeczącą.

Interpretacja pierwsza jest charakterystyczna dla orfizmu, zgodnie z którym ludzkie życie oznacza upadek duszy w świat cielesny, polegający na utracie pierwotnej, doskonałej, boskiej formy istnienia. Narodziny człowieka zatem to nie początek życia, lecz degradacja, z której dusza chce się jak najszybciej wyzwolić; stąd jej największym pragnieniem jest powrót do pierwotnej, boskiej formy bycia. Z tego punktu widzenia rzeczywiście lepiej byłoby nigdy się nie rodzić; skoro już jednak przyszliśmy na świat, to najlepiej będzie dla nas jak najszybciej umrzeć, czyli wyzwolić się z ciała. Z tego punktu widzenia Dąmbska ma rację, że człowiek nie pragnie nicości, lecz życia.

Interpretacja druga, znamienita dla poezji Teognisa z Megary, ma wydźwięk pesymistyczny, zgodnie z nią bowiem ludzkie istnienie jest złem²⁴. Życie przecież to pasmo nieszczęść i cierpień, którym kres może położyć jedynie śmierć jako ostateczne i nieodwracalne unicestwienie. Również z tego punktu widzenia najlepiej byłoby się nigdy nie urodzić; skoro już jednak przyszliśmy na świat, to najlepiej będzie dla nas jak najszybciej umrzeć. Przy takiej interpretacji tezę Dąmbskiej trudno utrzy-

²² Samobójstwo może też wynikać z wrogości do świata i chęci unicestwienia go; z chwilą śmierci konkretnej osoby bowiem ginie jedyny świat, do którego tylko ona miała dostęp.

²³ Szerzej na ten temat pisałem w artykule: Ireneusz Ziemiński, „Najlepiej się nie urodzić... – próba interpretacji”, *Kwartalnik Filozoficzny* 1 (2001): 49–76.

²⁴ Por. Jaques Choron, *Death and Western Thought* (New York: Collier Books, London: Collier-Macmillan LTD, 1963), 282, przypis 34.

mać, skoro bowiem życie jest cierpieniem, to można pragnąć śmierci jako unicestwienia. Literackim przykładem mógłby być Hamlet, nawet jeśli nie odebrał sobie życia. Powodem była niepewność, czy śmierć jest rzeczywiście ostatecznym, nieodwracalnym kresem istnienia, czy bramą do innego życia. Gdyby Hamlet był pewien, że po śmierci czeka go nic, nic nie powstrzymałoby go przed samobójstwem; ponieważ jednak nie był w stanie wykluczyć możliwości dalszego życia, z samobójstwa zrezygnował²⁵. Mimo to jest przykładem osoby, która pragnie śmierci jako nicości, uznając życie za nieznośną udrękę. W jego przypadku lęk przed śmiercią nie jest lękiem przed nicością, lecz przed ewentualnym dalszym życiem. Tymczasem Dąbska nie miała wątpliwości, że lękając się śmierci – zawsze lękamy się unicestwienia²⁶. Dlatego zdaniem Autorki ludzkie życie można zdefiniować jako ciągłą walkę ze śmiercią, której areną jest kultura.

Strategie walki ze śmiercią

Dąbska zauważa, że „[...] historia kultury jest przede wszystkim historią rozprawiania się ducha ludzkiego ze śmiercią”²⁷. Jednym z głównych obszarów tej walki jest nauka²⁸; wprawdzie nie potrafi śmierci usunąć, jednak przyczynia się do leczenia wielu chorób, przedłużając ludzkie życie²⁹.

²⁵ W takim duchu interpretował Hamleta Emmanuel Lévinas: „Można powiedzieć, że ogólnie tragedia nie jest po prostu zwycięstwem przeznaczenia nad wolnością, gdyż dzięki śmierci dokonującej się w momencie rzekomego zwycięstwa przeznaczenia jednostka wymyka się przeznaczeniu. Właśnie dlatego Hamlet jest ponad tragedią czy też tragedią tragedii. Rozumie on, że owo »nie być« jest być może niemożliwe, i nie może już zapanować nad absurdem, nawet przez samobójstwo. Pojęcie nieuchronnego i bycia, z którego nie ma wyjścia, ustanawia głęboką absurdalność bycia. Bycie jest złem nie dlatego, że jest skończone, lecz dlatego, że jest byciem bez granic”. Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. Jacek Migasiński (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999), 34.

²⁶ Argumentem na rzecz takiego twierdzenia mogłyby być samobójstwa ludzi, którzy tak bardzo lękają się śmierci, że są niezdolni dalej żyć i z tego właśnie powodu odbierają sobie życie.

²⁷ Dąbska, „Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej”: 51.

²⁸ Dąbska, „Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej”, 119. „Walka ze śmiercią tkwi [...] u podstaw różnorodnych przejawów ludzkiego życia i kultury, u podstaw nauk przyrodniczych, systemów filozoficznych, religii, sztuki i poezji”. Dąbska, „Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej”: 51.

²⁹ Dąbska, „Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej”: 51. W systemach nowożytnych życie było pojmowane jako mechanizm, który można bez

Inną formą walki ze śmiercią jest płodzenie potomstwa³⁰; chociaż nikt nie jest nieśmiertelny jako jednostka, to może przedłużyć swoje istnienie w dzieciach i wnukach. Ta forma nieśmiertelności jednak, bez względu na to, jak długo będzie istniał czyjś ród, jest słabą pociechą dla jednostki, która z chwilą własnej śmierci przestaje istnieć.

Skoro śmierci nie da się pokonać na płaszczyźnie biologicznej ani naukowo-technologicznej, to pozostaje nam walczyć z nią w formie zastępczej, na płaszczyźnie symboli. Najbardziej typowym przykładem są religie, które z jednej strony negują konieczność i naturalność śmierci, głosząc, że jest ona skutkiem ludzkiego grzechu, z drugiej – oferują nadzieję na wieczne życie po śmierci. Przykładem jest religia chrześcijańska, uznająca śmierć za karę zesłaną na ludzi przez Boga za nieposłuszeństwo³¹. Początkowo śmierć była w świecie nieobecna, ponieważ zgodnie z pierwotnym planem stworzenia człowiek miał żyć wiecznie; stała się nieuchronna dopiero po upadku pierwszych rodziców. Nie musi być jednak naszym ostatecznym losem, jeśli bowiem odpokutujemy winę, wyrok zostanie cofnięty, dzięki czemu odzyskamy utraconą nieśmiertelność. O ile więc Grecy uważali śmierć za konieczność metafizyczną, wynikającą z ludzkiej natury³², o tyle chrześcijanie interpretują

końca naprawiać, usuwając chore organy i zastępując je zdrowymi, podobnie jak zużyte tarcze czy sprężyny w maszynie zastępuje się nowymi, przywracając jej normalne funkcjonowanie. Pomysł ten, realizowany przez medycynę transplantacyjną, nie doprowadził (i zapewne nigdy nie doprowadzi) do nieśmiertelności, ludzkość jednak nie przestaje marzyć o eliminacji śmierci. Świadectwem są fantastyczne pomysły, odwołujące się nie tylko do możliwości nieskończonego przedłużania życia ziemskiego (por. Mark Benecke, *The Dream of Eternal Life. Biomedicine, Aging, and Immortality*, przeł. Rachel Rubenstein (New York: Columbia University Press, 2002)), lecz także do powszechnego wskrzeszenia umarłych, uzyskanego dzięki postępowi naukowo-technicznemu i będącego najdoskonalszą realizacją przykazania miłości bliźniego. Por. Nikołaj Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. Cezary Wodziński, Michał Milczarek, wyb. Ryszard Łużny, Michał Milczarek (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2012); Michał Milczarek, *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013). Dąmska takich spekulacji nie podejmowała zapewne dlatego, że uważała je za pseudonaukowe, a nawet – irracjonalne. Równocześnie wiedziała, że nowożytnie teorie biologiczne zmierzają w kierunku eliminacji idei śmierci jako naturalnego kresu życia; taki sposób myślenia wiązała jednak z przekonaniem, że również nauki biologiczne wyrastają ze świadomości śmierci i walki z nią. Dąmska, „Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej”: 52, przypis 2.

³⁰ Dąmska, „Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej”: 51.

³¹ Tamże: 54.

³² Tamże: 54–55.

ją w kategoriach moralnych. Gdyby jednak Bóg nie zesał jej na nas, na zawsze żylibyśmy w grzechu, dzieląc los upadłych aniołów. Paradoksalnie zatem śmierć jest aktem boskiego miłosierdzia, dzięki któremu możemy odpokutować za grzech i wrócić do raju. Na końcu dziejów wszyscy zostaniemy wskrzeszeni, aby stanąć na sądzie bożym, który zdecyduje o kształcie naszego ostatecznego losu. Śmierć okazuje się w ten sposób niezbędnym warunkiem przyszłego życia w innym świecie; aby zatem wyzwolić się ze śmierci, trzeba najpierw umrzeć, tylko umarły bowiem może zostać wskrzeszony do życia wiecznego³³. Lekarstwo to jednak wydaje się połowiczne z uwagi na niepewność boskiego wyroku; wprawdzie śmierć jest koniecznym warunkiem wieczności, ale przyszłe życie może się okazać piekłem. Chociaż zatem wiara w życie wieczne uśmierza lęk przed śmiercią, to równocześnie budzi lęk przed wieczną karą.

Równie ważnym narzędziem walki ze śmiercią jest filozofia, która nie oznacza beznamiętnego poszukiwania prawdy, lecz świadome zmaganie ludzkiego ducha z lękiem przed nicością³⁴. Filozof jest najpierw człowiekiem zatroskowanym o swój los, a dopiero potem myślicielem, uwzględniającym racje rozumu. Według Dąmbskiej punktem wyjścia filozoficznej refleksji nie są abstrakcyjne idee, lecz osobiste doświadcze-

³³ Na gruncie chrześcijaństwa, przynajmniej w początkowym etapie rozwoju doktryny, ścierały się różne modele wskrzeszenia. Pierwsza opierała się na ewangelicznych opisach przywracania do życia umarłych przez Jezusa; pod tym względem wzorcowe było wskrzeszenie Łazarza, którego ciało od kilku dni znajdowało się w grobie (J 11, 39). Najważniejsze było jednak powstanie z martwych samego Jezusa, które z jednej strony miało potwierdzać jego boskość, z drugiej – zapowiadało wskrzeszenie wszystkich ludzi. Jeśli nawet Jezus miał zmienione ciało, potrafił bowiem pojawiać się w postaci innej osoby i nagle znikać, a przynajmniej stawać się niewidzialnym (Łk 24, 15–31) czy przechodzić przez zamknięte drzwi (J 20, 19; J 20, 26), to jednak widniały na nim ślady ukrzyżowania (J 20, 27), on sam zaś przekonywał uczniów, że nie jest zjawą, spożywając posiłek (Łk 24, 41–43). Druga koncepcja nieśmiertelności miała charakter bardziej duchowy i wiązała się z teologią św. Pawła, według którego u kresu dziejów umarli powstaną z grobów w nowym ciele, ci zaś, którzy będą jeszcze wtedy przebywać na Ziemi, zostaną przemienieni, przyoblekając się w ciała chwalebne; fizyczne ciało bowiem nie może wejść do królestwa niebieskiego (1 Kor 15, 50–54).

³⁴ Dąmbska, „Problem śmierci w greckiej filozofii starożytnej”: 119, 128. W podręczniku omawiającym filozofię starożytną Dąmbska nie wymienia śmierci jako istotnego źródła i tematu filozofii greckiej, ograniczając się do wskazania trzech zagadnień – metafizyki, epistemologii i etyki. Izydora Dąmbska, *Zarys historii filozofii greckiej* (Lublin: Instytut Wydawniczy „Daimonion”, 1993), 13–14.

nia, wynikające ze skończoności życia i konfrontacji z własną śmiercią³⁵. Przykładem może być Platon, który dramatycznie przeżył proces Sokratesa, dochodząc do wniosku, że filozofowanie to ćwiczenie w umiaredaniu³⁶. Jeszcze wyraźniejszym świadectwem zakorzenienia filozofii w doświadczeniu ludzkiej śmiertelności były szkoły hellenistyczne, poszukujące recept na lęk przed śmiercią jako główną barierę na drodze do szczęścia³⁷. Z tego punktu widzenia nie ma istotnej różnicy między religią a filozofią, zwłaszcza w zakresie celów i strategii, ponieważ filozofowie także sięgają po argumenty negujące realność śmierci (eleaci) lub dowody na nieśmiertelność (Platon). Zdaniem Dąbskiej pomysły te są irracjonalne³⁸, w konfrontacji ze śmiercią bowiem nie należy odwoływać się do łatwych pocieszeń, iluzji czy kłamstw. Przeciwnie, należy najpierw uznać jej nieuchronność, a dopiero potem poszukiwać sposobów uwolnienia się od lęku przed nią. Z tego powodu Dąbskiej bliżsi byli filozofowie hellenistyczni, uznający śmiertelność za element ludzkiej natury.

Nieco inną formą zmagania ze śmiercią jest sztuka, w której Dąbska upatruje dążenia do nieśmiertelności symbolicznej w postaci sławy³⁹; jeśli bowiem ktoś stworzy dzieło podziwiane przez przyszłe pokolenia, to – pomimo swej indywidualnej śmierci – będzie żył dalej w ludzkiej pamięci. Nie należy jednak zapominać, że sława jest równie iluzoryczna jak trwanie w potomstwie, jeśli bowiem nawet czyjeś imię będzie z wciąż powtarzane przez wszystkie wieki, to dla jego indywidualnego losu nie będzie to miało żadnego znaczenia⁴⁰; po swojej śmierci przecież nic o tym nie będzie wiedzieć.

Kultura jest nie tylko areną naszych zmagania ze śmiercią, lecz dostarcza też sposobów jej osławiania. Należą do nich prawne i medyczne kryteria stwierdzania zgonu, zasady ważności testamentów i dziedziczenia majątku, a także obyczaje związane z pochówkiem i żałobą. Ich celem jest zarówno łagodzenie bólu po stracie bliskich, jak i przygotowanie nas samych na czas umierania. Skoro bowiem śmierć jawi się jako zło,

³⁵ Dąbska, „Problem śmierci w greckiej filozofii starożytnej”: 124–125.

³⁶ Tamże: 119.

³⁷ Tamże: 125.

³⁸ Dąbska, „Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej”: 51, 54.

³⁹ Ten model nieśmiertelności był modny w Renesansie. Z czasem zastąpiła go idea, której Dąbska nie omawia, polegająca na wiecznym istnieniu raczej bohatera dzieła sztuki niż jego autora. Można zatem powiedzieć, że to raczej Don Kichot istnieje wiecznie (a przynajmniej tak długo, jak długo jest rozpoznawany w kulturze) niż zmarły Cervantes.

⁴⁰ Dąbska, „Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej”: 51.

którego być nie powinno, to konieczne wydają się próby jej oswojenia⁴¹. Różne symbole śmierci, chociażby kosa czy kościotrup, mogą odgrywać rolę terapeutyczną⁴², nawet jeśli akcentują grozę umierania. „Lęk wypowiedziany, przetransponowany na artystyczną wizję traci swoje ostrze”⁴³. Wprawdzie nie sposób uwolnić się od niego całkowicie, ale można uczynić go mniej destrukcyjnym dla naszego codziennego życia.

Nietrudno dostrzec, że skuteczność omawianych przez Dąbską strategii walki z lękiem przed śmiercią jest ograniczona. Niezależnie bowiem od tego, czy uznajemy śmierć za unicestwienie, czy przejście do innego życia, czy widzimy w niej karę za grzech, czy naturalny kres życia, jest jednakowo groźna. Ostatecznie przecież nie ma znaczenia, czy boimy się unicestwienia, czy wiecznego piekła, skoro w ten sposób tracimy radość życia. W tej sytuacji pozostaje już tylko próba całkowitego usunięcia śmierci z horyzontu świadomości i przestrzeni kultury, to znaczy prowadzenie życia w taki sposób, jakby śmierć nie istniała. Postawa ta jest jednak jeszcze trudniejsza i mniej skuteczna niż wymienione wyżej, ponieważ ciągle przemilczanie, a tym bardziej ignorowanie śmierci wydaje się niemożliwe. Niezależnie bowiem od tego, czy wiedza o śmierci jest aprioryczna (jak sądził przywoływany przez Dąbską Max Scheler), czy empiryczna, każdy wie, że musi umrzeć⁴⁴. Kultura z tej ułomności wyleczyć nas nie jest w stanie.

Tragizm kultury

Zdaniem Dąbskiej wszystkie próby pokonania śmierci są nieskuteczne, a nawet prowadzą do jej trywializacji czy zakłamania poprzez uznanie jej za rzekome narodziny do życia wiecznego. Konkluzja Autorki jest zatem pesymistyczna, odsłania naszą bezsilność wobec własnej skończoności, której potwierdzeniem są kulturowe ślady naszych klęsk. Ostatecznie przecież ludzie przegrywają walkę nie tylko ze śmiercią, lecz także z lękiem przed nią niezależnie od tego, jak bohatersko naprzeciw niej stają (choćby na polu bitwy). Powodem jest to, że – zdaniem Dąb-

⁴¹ W kulturze europejskiej nie brakuje opinii, że prawdziwą grozę powoduje nie tyle naturalny proces umierania, ile jego nadmierna rytualizacja, zwłaszcza religijna. Na fakt ten zwracali uwagę zwłaszcza Michel de Montaigne oraz Francis Bacon.

⁴² Dąbska, „Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej”: 64.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże: 51–52, przypis 2.

skiej – lęk przed śmiercią ma źródła biologiczne, wobec czego nie sposób go pokonać argumentami rozumu, rozwijanymi przez filozofów. Walka ta jest beznadziejna, chociaż ciągle rodzi nowe dzieła w postaci odkryć naukowych, postępu technicznego, oryginalnych teorii filozoficznych, wierzeń religijnych czy dzieł sztuki⁴⁵. Wszystkie te zdobycze kulturowe jednak nie rozwiązują problemu naszej śmiertelności⁴⁶, utwierdzając jedynie naszą rozpacz. Na tym zresztą polega tragizm kultury, która z jednej strony istnieje dlatego, że jesteśmy śmiertelni i próbujemy temu zaradzić poprzez różne formy twórczości, z drugiej – okazuje się bezradna w zderzeniu ze śmiercią, do której zawsze należy ostatnie słowo. Kultura jest więc nieskutecznym buntem przeciw naszej skończoności; ponieważ jednak ludzkość nie może się z tą klęską pogodzić, ciągle na nowo podejmuje walkę z góry skazaną na porażkę. „Te sposoby, jakimi w walce ze strachem przed śmiercią posługuje się twórczość ludzka, są bądź zracjonalizowane, jak w niektórych systemach filozoficznych czy teologicznych, bądź intuicyjne raczej, jak w kulcie religijnym, poezji czy sztuce. Wszystkie powstają jako następstwo tego, że człowiek świadom jest śmierci i śmierci się boi, a niekiedy nieszczerze jej pragnie. Wszystkie ostatecznie zawodzą i w tej ich zawodności, w tej stałej klęsce, tkwi tragizm kultury zachodniego świata. Że mimo to powracają tak uparcie, świadczy, jak głębokich potrzeb duszy są wyrazem”⁴⁷.

Pesymizm Dąmbskiej w odniesieniu do terapeutycznych możliwości ludzkiej kultury nie przekreśla wartości naszych dzieł; wprawdzie wobec śmierci jesteśmy bezradni, jednak wciąż na nowo podejmujemy heroiczną walkę, o której wiemy, że zostanie przegrana. Dlatego bezkompromisowość wniosków, do których dochodzi Dąmbska, ma także wymiar demaskatorski. Filozofia odkrywa bolesne prawdy, nie pozwalając człowiekowi pograżyć się w iluzjach, mogących dać chwilowe i złudne pocieszenie. Jest to o tyle ważne, że filozofowie mają skłonność do tworzenia użytecznych fikcji, na pozór czyniących życie znośniejszym⁴⁸. Dąmbska przestrzega jednak, że nie da się stworzyć fikcji na tyle skutecznej, abyśmy mogli o śmierci zapomnieć, wyzbyć się lęku przed nią czy uwierzyć w to, że ją pokonałiśmy. Jeśli zatem filozofowie nie chcą zdradzić swego powołania, nie mogą ukrywać (także przed sobą), że walka ze śmiercią i lękiem przed nią jest beznadziejna⁴⁹.

⁴⁵ Tamże: 69.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże: 70.

⁴⁸ Dąmbska, „Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej”, 128.

⁴⁹ Tamże.

Wnioski Dąbbskiej można rozwinąć, wskazując na złowrogie aspekty kultury, ujawniające się w konfrontacji ze śmiercią. Kultura przecież nie tylko skrywa prawdziwe oblicze śmierci, lecz także stawia wymagania, których spełnić nie sposób. Z jednej strony chroni nas przed bezpośrednią konfrontacją z naszą biologiczną naturą, z drugiej – represjonuje nas, zmuszając do ofiar w imię abstrakcyjnych ideałów. Przykładem jest obowiązek poświęcenia siebie w obronie ojczyzny, z perspektywy której jednostkowe życie nie ma wartości. Kultura zatem nie tylko nie chroni przed śmiercią, lecz także zmusza do niej w imię fikcyjnych ideałów. Jeśli nawet pozwala ludziom dźwigać ich śmiertelny los, to jednak musi też podlegać krytyce, polegającej na demaskowaniu pozornych wartości, uchodzących za cenniejsze od ludzkiego życia. Ostatecznie przecież wszystkie obrazy śmierci to jedynie bardziej lub mniej użyteczne mity, które raczej maskują, niż odsłaniają tragizm ludzkiego losu. Kultura to forma kłamstwa, mającego łagodzić świadomość tego, co absurdalne, złe, obce lub nieuchronne. Potwierdzeniem są rozważania Johana Huizingi, ilustrujące, jak naturalne funkcje, związane z zaspokajaniem głodu, popędem seksualnym czy walką o pierwszeństwo w stadzie, zostały zrytualizowane w postaci zjawisk kulturowych, takich jak przemysł kulinarny, instytucjonalne małżeństwo czy sport (a nawet polityka, pojmowana jako gra o władzę)⁵⁰. Te wszystkie kulturowe iluzje maskują jedynie tragizm życia, który – jeśli wierzyć Dąbbskiej – polega na nieusuwalnym lęku przed śmiercią; ostatecznie przecież to właśnie naturalne zjawisko śmierci rodzi równie naturalny lęk przed nim. Z tego powodu kultura jest skazana na klęskę; wprawdzie tworzy fikcję, mającą łagodzić lęk przed śmiercią, ale jest też demaskacją samej siebie jako fikcji właśnie. Dzieje kultury zatem to krytyka mitów dawnych i tworzenie nowych, równie fałszywych i chwilowych. Zwrócenie uwagi na ten wymiar ludzkich zmagających ze śmiercią jest nieocenioną wartością tanatologicznych studiów Izydory Dąbbskiej.

⁵⁰ Johan Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. Maria Ku-recka, Witold Wirpsza (Warszawa: Czytelnik, 1985).

Bibliografia

Źródła

- Dąbska Izydora. 1946. „Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej”. *Meander* 29: 448–452. Przedruk: Dąbska Izydora. 1975. „Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej”. W: Izydora Dąbska, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, 119–129. Warszawa–Poznań–Toruń: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Dąbska Izydora. 1962. „Zagadnienie śmierci w religii i sztuce greckiej”. *Filomata* 154: 269–283.
- Dąbska Izydora. 1986. „Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej”. *Znak* 1: 50–70.
- Dąbska Izydora. 1993. *Zarys historii filozofii greckiej*. Lublin: Instytut Wydawniczy „Daimonion”.

Literatura uzupełniająca

- Benecke Mark. 2002. *The Dream of Eternal Life. Biomedicine, Aging, and Immortality*, przeł. Rachel Rubenstein. New York: Columbia University Press.
- Choron Jaques. 1963. *Death and Western Thought*. New York: Collier Books, London: Collier-Macmillan LTD.
- Czeżowski Tadeusz. 1989. „Sens i wartość życia (1)”. W: Tadeusz Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. Paweł J. Smoczyński, 176–179. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Czeżowski Tadeusz. 1989. „Sens i wartość życia (2)”. W: Tadeusz Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. Paweł J. Smoczyński, 180–185. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Czeżowski Tadeusz. 1989. „O szczęściu”. W: Tadeusz Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. Paweł J. Smoczyński, 193–197. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Czeżowski Tadeusz. 1989. „Cierpienie (rozważania z zakresu etyki)”. W: Tadeusz Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. Paweł J. Smoczyński, 202–204. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Fiodorow Nikołaj. 2012. *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. Cezary Wodziński, Michał Milczarek, wyb. Ryszard Łużny, Michał Milczarek. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Huizinga Johan. 1985. *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. Maria Kurecka, Witold Wirpsza. Warszawa: Czytelnik.

- Innes Brian. 1999. *Granice śmierci*, przeł. Marek Bernacki, Elżbieta Krzak-Ćwiertnia. Warszawa: Dom Wydawniczy Bellona.
- Kamm Frances M. 1993. *Morality, Mortality*, t. 1: *Death and Whom to Save from it*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Kijaczko Stanisław. 2005. *Wobec bycia. Filozoficzny problem samobójstwa*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Kotarbiński Tadeusz. 1985. *Medytacje o życiu godziwym*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Lévinas Emmanuel. 1999. *Czas i to, co inne*, przeł. Jacek Migasiński. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Łukasiewicz Dariusz. 2002. *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego.
- Milczarek Michał. 2013. *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- P. [Perzanowski] Jerzy. 1986. „Nota edytorska”. *Znak* 1: 70–71.
- Sahaj Tomasz. 2005. *Problem samobójstwa w koncepcjach wybranych filozofów polskich (Elzenberg, Kotarbiński, Ślipko, Witkiewicz)*. Poznań: Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego.
- Unamuno Miguel de. 1984. *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. Henryk Woźniakowski. Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Woleński Jan. 1985. *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ziemiński Ireneusz. 2001. „Najlepiej się nie urodzić... – próba interpretacji”. *Kwartalnik Filozoficzny* 1: 49–76.
- Ziemiński Ireneusz. 2010. *Metafizyka śmierci*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Streszczenie

Tematem artykułu jest problem wzajemnych relacji między lękiem przed śmiercią a kulturą w ujęciu Izydory Dąbskiej. Według Dąbskiej u podstaw ludzkiej kultury znajduje się lęk przed śmiercią, będący źródłem teorii naukowych i filozoficznych, systemów religijnych czy dzieł sztuki. Wszystkie te próby pokonania (czy choćby złagodzenia) lęku przed śmiercią są jednak nieskuteczne, co każe uznać kulturę za przedsięwzięcie tragiczne. Z jednej strony kultura jest konieczna, szukamy w niej bowiem lekarstwa na śmierć, z drugiej jednak – jest nieskuteczna, ponieważ nie potrafi usunąć ani śmierci, ani lęku przed nią.

Słowa kluczowe: Izydora Dąbska, śmierć, kultura, lęk przed śmiercią

Culture and Death – Izydora Dąmbska's View

Summary

The article presents Izydora Dąmbska's take on the relationship between death anxiety and culture. According to Dąmbska, human culture is built on the foundation of death anxiety, which is the source of scientific and philosophical theories, religious systems, and works of art. All attempts to overcome (or at least weaken) death anxiety remain ineffective, making culture a tragic undertaking. Thus, on one hand, culture is necessary because that is where we turn to in our pursuits to find an antidote to death. On the other, it is ineffective since it fails to eliminate both death and death anxiety.

Keywords: Izydora Dąmbska, death, culture, death anxiety