Śmierć jako korzeń religii w ujęciu Bogusława Wolniewicza

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi głęboką analizę myśli filozoficznej Bogusława Wolniewicza, koncentrując się na jego unikalnym ujęciu religii jako zjawiska wyrastającego z nieuchronności śmierci. Autor wyjaśnia, że religia nie jest jedynie produktem psychologicznym, lecz konieczną odpowiedzią na 'fakt metafizyczny', jakim jest kres ludzkiego życia. W tekście poruszono kluczowe pojęcia, takie jak 'copula rationis et mortis' oraz rozróżnienie między magią a autentyczną wiarą. Czytelnik dowie się, jak Wolniewicz postrzegał wspólnotę religijną jako 'unię przeciw śmierci' i dlaczego współczesne wypieranie eschatologii prowadzi do powrotu myślenia magicznego. To esencjonalne kompendium dla osób poszukujących sensu egzystencji w ramach racjonalnej metafizyki i tradycyjnych systemów wartości.

This article provides an in-depth analysis of Bogusław Wolniewicz's philosophical thought, focusing on his unique understanding of religion as a phenomenon rooted in the inevitability of death. The author explains that religion is not merely a psychological product but a necessary response to the "metaphysical fact" that is the end of human life. The text addresses key concepts such as "copula rationis et mortis" and the distinction between magic and authentic faith. The reader will learn how Wolniewicz viewed the religious community as a "union against death" and why the contemporary suppression of eschatology is leading to the return of magical thinking. This is an essential compendium for those seeking meaning in existence within the framework of rational metaphysics and traditional value systems.

Artykuł analizuje fenomen powrotu religii w kontekście nieuchronności śmierci, odrzucając psychologiczne interpretacje na rzecz metafizycznego ujęcia. Opierając się na myśli Wolniewicza, Constant'a i Otto, autor argumentuje, że religia jest fundamentalną odpowiedzią na doświadczenie skończoności, a nie jedynie zbiorem doktryn czy rytuałów. Różnorodność form religijnych wynika z społecznej natury człowieka, który instynktownie poszukuje wspólnoty w

obliczu ostateczności. Przez pryzmat różnych tradycji – judaizmu, chrześcijaństwa, islamu, konfucjanizmu, buddyzmu i mitologii greckiej – artykuł ukazuje, jak różne kultury radzą sobie z faktem śmierci, kształtując swoje systemy wartości i instytucje społeczne. W dobie postępu technologicznego, który obiecuje odroczenie śmierci, powraca pytanie o rolę religii i sens istnienia. Autor konkluduje, że śmierć, choć wypierana ze sfery publicznej, pozostaje faktem metafizycznym, który wymaga wspólnotowej odpowiedzi, a jej brak prowadzi do samotności i podatności na iluzje.

SŁOWA KLUCZOWE

Bogusław Wolniewicz | śmierć jako fakt metafizyczny | poruszenie duszy | Benjamin Constant | copula rationis et mortis | eschatologia | sacrum | magia vs religia | bycie-ku-śmierci | treść a forma religii | unia przeciw śmierci | mysterium tremendum | nadzieja rodowa | nieśmiertelność osoby

Bogusław Wolniewicz: śmierć jako fundament religii

Zacznijmy od prowokacji, choć bez tanich fajerwerków. Religia powraca w każdej epoce, niczym nieproszony, lecz niezbędny gość, nie dlatego, że ludzie są „leniwi intelektualnie”, ale dlatego, że pewne fakty świata upominają się o język większy niż nasza codzienna księgowość. Bogusław Wolniewicz proponuje, by zamiast psychologizować religię, potraktować ją jako odpowiedź na fakt metafizyczny. Nie metafizyczny w sensie mglistych uniesień, lecz tak twardy i oczywisty jak grawitacja, jak śmierć. To ona, powiada filozof, „porusza duszę” w kierunku tego, co przekracza rachunek dnia powszedniego; nie dlatego, że nas straszy, lecz dlatego, że nas dotyczy – wszystkich, bez wyjątku. W swoim klasycznym szkicu Wolniewicz zapisuje definicję, która jest zarazem wyrokiem i wyzwoleniem: „Religijne poruszenie duszy jest to poruszenie jej przez śmierć”. I dodaje, że to ono „zwraca myśli ku sprawom innym” niż sprawy doczesne.

Ten ruch, od konkretu śmierci ku poszukiwaniu sensu, nie bierze się z próżni. Już Benjamin Constant, dziewiętnastowieczny analityk religijności, rozróżniał treść religii, czyli wewnętrzne poruszenie, od jej form, a więc doktryn, kultów i organizacji. Treść jest jedna i stała, formy zaś liczne i historycznie zmienne. Constant nie był przy tym teoretykiem-dewotem, lecz realistą kultury. Rozumiał, że religii „nie da się zburzyć”, a próby jej administracyjnego „podtrzymywania” są równie daremne. Wraca bowiem sama, bo wraca źródłowy wstrząs, jakiego człowiek doznaje w konfrontacji ze światem. Constant streszcza go prosto: „Religijne poruszenie duszy jest to wstrząs, który daje nam odczuć podległość działaniom przyrody”. I pyta

retorycznie: Czy cokolwiek czuje się mocniej niż wtedy, gdy staje przed nami jej najtwardszy reprezentant – śmierć?

Jeśli tak, to śmierć nie jest jedynie końcem biologicznym, lecz faktem metafizycznym, czymś, co nadaje ostateczną powagę wszystkiemu, co czynimy. Wolniewicz przywołuje tu średniowieczną formułę Bernarda z Clairvaux: Homo est copula rationis et mortis – człowiek jest „spojeniem rozumu i śmierci". Heidegger dopowie to później swoim językiem, określając egzystencję jako bycie-ku-śmierci. U Wolniewicza ta zbitka nie jest jednak rekwizytem memento mori, lecz precyzyjną definicją antropologiczną. Tłumaczy ona, dlaczego człowiek nie może domknąć swojego życia w horyzoncie konsumpcji, nie popadając przy tym w fundamentalny fałsz.

To, co Constant nazywał treścią religii, Rudolf Otto ochrzcił mianem doświadczenia sacrum, opisując je jako „misterium zarazem wzniosłe, straszne i przykuwające" (mysterium tremendum et fascinans). Wolniewicz uczciwie przyznawał, że to opis potężny, lecz wciąż wrażeniowy, mówiący więcej o naszych reakcjach na świętość niż o jej obiektywnej zawartości. Dlatego przesuwa akcent z emocji na twardy fakt śmierci; nie każdy doświadczy mistycznej ekstazy, ale każdy doświadczy swojego kresu. Ten metodologiczny zwrot jest fundamentalny: religia nie ma wyrastać z ulotnych doznań, lecz z trwałego i nieusuwalnego elementu świata.

Benjamin Constant: prymat treści nad formą religii

Skoro uznaliśmy, że religia nie jest kaprysem wyobraźni, lecz odpowiedzią na twardy fakt śmierci, pojawia się fundamentalne pytanie. Jeśli treść jest jedna – owo „poruszenie duszy" w obliczu kresu – to skąd bierze się oszałamiająca różnorodność form? Dlaczego ten sam lęk i ta sama nadzieja rodzą zarówno katolicką mszę, taoistyczną świątynię, jak i świecką ceremonię w sztokholmskim ratuszu? Odpowiedź, jakiej udziela Bogusław Wolniewicz, jest prosta i głęboka zarazem: człowiek jest nie tylko bytem śmiertelnym, ale również, nieuchronnie, bytem społecznym.

Trafnie ujął to Benjamin Constant, pisząc, że „człowiek nie lubi doznawać uczuć ani żywić poglądów, których nikt z nim nie podziela". Religijność, nawet jeśli rodzi się w samotności serca, nie może pozostać prywatną fanaberią. Instynktownie szukamy wspólnoty, by nadać naszemu wewnętrznemu doświadczeniu publiczną, zrozumiałą dla innych formę. Z tej potrzeby rodzą się dogmaty, obrzędy i całe organizacje religijne – są one niczym ubranie dla nagiej duszy, zmienne i zależne od epoki, a jednak niezbędne. Treść pozostaje ta sama, zmieniają się jedynie formy. Dlatego religioznawstwo przypomina nieco etnografię skupioną na zmienności kostiumów, podczas gdy filozofia religii sięga głębiej, badając sam niezmienny rdzeń: owo poruszenie ku transcendencji.

Historia dostarcza nam całego wachlarza takich formalnych odpowiedzi. Niektóre religie, jak chrześcijaństwo czy islam, postawiły wszystko na kartę nadziei indywidualnej: „ja przetrwam, ja zmartwychwstanę”. Oferują precyzyjną wizję życia pośmiertnego, z jego systemem nagród i kar. Inne, jak klasyczny judaizm, zbudowały swoją eschatologię, czyli naukę o rzeczach ostatecznych, nie na „ja”, lecz na zbiorowym „my”. Jednostka umiera, lecz ród trwa, a błogosławieństwo Jahwe spływa na potomstwo, które przejmuje dziedzictwo i pamięć. Jeszcze inne tradycje, choćby konfucjanizm czy pewne nurty buddyzmu, lokują nadzieję w trwałości ładu społecznego lub w obietnicy wygaszenia cierpienia. To wszystko są jedynie różne języki jednej, fundamentalnej odpowiedzi na to samo pytanie: jak uczynić śmierć punktem odniesienia, a nie bezsensowną katastrofą.

Religia vs. magia: pokora wobec losu kontra chęć władzy

Tu właśnie wyłania się fundamentalna zasada, która oddziela religię od magii. Magia jest próbą odroczenia niepewności losu, podczas gdy religia, przeciwnie, zaczyna od uznania pewności śmierci, by postawić pytanie o sens życia w jej obliczu. Pierwsza posługuje się techniką, by nagiąć świat do ludzkich pragnień; druga wybiera powagę, by ułożyć człowieka wobec świata. Człowiek magiczny pragnie, by śmierć była jedynie nieszczęśliwym wypadkiem. Człowiek religijny akceptuje jej nieuchronność, lecz walczy o sens, którego śmierć nie unieważni. Wolniewicz stawia tu granicę ostrą jak znak drogowy, rozdzielając dwa porządki: inną logikę, inne emocje i inną pedagogikę kultury.

Rytuały pogrzebowe: kulturowa odpowiedź na fakt śmierci

Ustaliliśmy, że religia w swoim jądrze wyrasta ze śmierci, a jej społeczne formy tworzą wspólnotę w obliczu ostateczności. Teraz spójrzmy na mapę świata, by uchwycić kulturowe różnice, które dowodzą, że choć źródło jest wspólne, to odpowiedzi ludzkich zbiorowości bywają zdumiewająco odmienne. Religia nigdy nie powstaje w próżni; rodzi się z konkretnego klimatu, historii, polityki i mentalności, które wyznaczają akcenty w odpowiedzi na jedno, fundamentalne pytanie: co zrobić ze śmiercią?

Judaizm klasyczny jest pierwszym wielkim przypadkiem, w którym w miejsce obietnicy indywidualnej nieśmiertelności pojawia się nadzieja rodowa. Hebrajczycy nie mówili: „ja przeżyję moją śmierć”, lecz: „mój ród będzie trwał”. Jahwe błogosławi potomstwo, gwarantuje przetrwanie wspólnocie, a sens życia jednostki polega na tym, że jej wysiłek nie przepada w nicości, lecz staje się cegłą w budowli kolejnych pokoleń. To

religia pamięci genealogicznej, dlatego Biblia tak wiele miejsca poświęca rodowodom – „Abraham zrodził Izaaka, Izaak zrodził Jakuba…”. Nie jest to literacki drobiazg, lecz rdzeń eschatologicznej nadziei, w której śmierć jednostki zostaje wchłonięta przez życie wspólnoty. W judaizmie klasycznym nie ma raju jako nagrody, jest za to ciągłość narodu jako wieczność zbiorowa. To tłumaczy, dlaczego pamięć i tradycja mają dla Żydów wartość sakralną – są one substytutem nieśmiertelności.

Chrześcijaństwo dokonało w tej materii rewolucji, przenosząc nadzieję z rodu na osobę. „Każdy zmartwychwstanie” to już nie obietnica wspólnotowa, lecz radykalnie indywidualna. Każda pojedyncza dusza stanie przed Bogiem, by otrzymać nagrodę lub karę, co całkowicie zmieniło logikę kultury zachodniej. Wprowadziło pojęcie osobistej odpowiedzialności moralnej i podniosło wagę jednostki do niespotykanego wcześniej poziomu. Każdy człowiek, nędzarz czy cesarz, miał swoje własne, wieczne losy. Tu rodzi się pojęcie osoby jako wartości niezbywalnej, z którego chrześcijaństwo wypracowało kategorię „godności osoby”, przejętą później przez świeckie prawa człowieka. Bez tej kulturowej zmiany, bez religii, która przeniosła sens z rodu na jednostkę, nie byłoby ani współczesnego indywidualizmu, ani liberalnych konstytucji.

Islam zachował tę samą logikę indywidualnej eschatologii, czyli nauki o rzeczach ostatecznych, ale dodał do niej potężny wymiar wspólnotowy – ummę, wspólnotę wiernych. Nadzieja zbawienia jest osobista, lecz realizuje się wewnątrz zbiorowości, która ma obowiązek czuwać nad wiarą i praktykami swoich członków. Stąd tak silne w islamie połączenie prawa i religii, gdyż to wspólnota odpowiada za to, by jednostka właściwie przygotowała się na spotkanie ze śmiercią. Odrębność kulturowa polega tu na tym, że islam nie zna świeckości w europejskim sensie; śmierć i sens są zawsze wpisane w życie zbiorowe, regulowane przez normy prawa religijnego, czyli szariatu.

W cywilizacji chińskiej, ukształtowanej przez konfucjanizm i taoizm, śmierć rozumiano zgoła inaczej. Konfucjanizm nie interesował się życiem pośmiertnym, lecz podkreślał obowiązek zachowania ciągłości rytuałów i tradycji. Sens nie leżał w osobistej nieśmiertelności ani nawet w zbawieniu rodu, lecz w utrzymaniu harmonii społecznej i kosmicznej. Czczenie przodków i rytuały rodzinne były narzędziami dającymi pewność, że choć człowiek umiera, jego miejsce w porządku świata nie ginie. Taoizm dodawał do tego wymiar mistyczny, poszukiwanie „nieśmiertelności” przez harmonię z Tao, co było jednak raczej ścieżką dla adeptów niż masową doktryną. Dla Chińczyka nadzieja nie oznaczała „spotkania z Bogiem”, lecz pewność, że życie, poprzez dzieci i rytuały, zachowuje ciągłość.

Buddyzm przyniósł odpowiedź jeszcze inną, być może najbardziej radykalną. Śmierć nie jest tu końcem, lecz zaledwie fragmentem samsary, czyli nieustannego kołowrotu narodzin i umierania. Nadzieja eschatologiczna nie polega więc na nieśmiertelności, ale na wyzwoleniu od samego cyklu poprzez osiągnięcie nirwany – stanu „wygaśnięcia”, w którym gasną pragnienie i cierpienie, a kołowrót życia i śmierci traci nad człowiekiem władzę. To zupełnie inny sposób oswojenia kresu: nie przez akceptację, ród czy osobistą

wieczność, ale przez transcendencję, która likwiduje sam problem. To właśnie czyni buddyzm tak atrakcyjnym dla współczesnej kultury Zachodu, odczuwającej przesyt zarówno genealogią, jak i dogmatyką nieba i piekła.

Mitologie grecka i rzymska ilustrują z kolei model, w którym odpowiedź na śmierć jest estetyczna, a nie teologiczna. Dla Greków bogowie nie byli źródłem moralnej nadziei. Śmierć była kresem, z którego nikt nie wraca, a Hades – krainą bezwolnych cieni, nie miejscem nagrody. Grecka religijność nie oferowała więc eschatologii, lecz estetykę życia. Jak pisał Nietzsche, Grecy potrafili powiedzieć „tak" życiu mimo wiedzy o śmierci, ponieważ wynaleźli sztukę, tragedię i rzeźbę, które oswajały przemijanie przez piękno. To także jest forma religijnej odpowiedzi, tyle że zogniskowana na kulturze jako pomniku, a nie na niebie jako obietnicy.

Gdy zestawimy te tradycje, zobaczymy, że choć źródło religii – śmierć – jest wspólne, to drogi rozchodzą się radykalnie. Judaizm to nadzieja rodowa. Chrześcijaństwo – nieśmiertelność osoby. Islam – zbawienie jednostki w ramach wspólnoty. Konfucjanizm – ciągłość harmonii. Buddyzm – wyzwolenie z cyklu. Grecja – estetyzacja przemijania. Każde z tych rozwiązań tworzy inny model społeczny, inne instytucje i inne wartości.

Dlatego nie wolno traktować religii jako archaicznej bajki. To potężne systemy odpowiedzi na śmierć, które przez tysiąclecia organizowały życie społeczeństw. Dziś, gdy technologia oferuje nowe formy magii, widać, że śmierć wciąż domaga się powagi. Bez niej ludzie szukają substytutów: w medycynie estetycznej, w obietnicach cyfrowego transferu świadomości, w korporacyjnych rytuałach samodoskonalenia. Ale to nie są odpowiedzi trwałe, bo brakuje im charakteru wspólnotowego. A religia, każda, jest zawsze próbą zawarcia unii przeciw śmierci.

Rozum i śmierć: antropologiczna definicja człowieczeństwa

W takim ujęciu śmierć przestaje być tylko końcem biologicznym, a staje się faktem metafizycznym, który nadaje ostateczną powagę wszystkiemu, co czynimy. Wolniewicz przywołuje tu średniowieczną formułę Bernarda z Clairvaux: Homo est copula rationis et mortis – człowiek jest „spojeniem rozumu i śmierci". Heidegger, wieki później, jedynie przekłada tę intuicję na swój język, określając egzystencję jako bycie-ku-śmierci. U Wolniewicza jednak to fundamentalne sprzężenie nie jest rekwizytem memento mori. Jest twardą definicją antropologiczną, która tłumaczy, dlaczego życie domknięte w horyzoncie konsumpcji musi popaść w fałsz.

Émile Durkheim: religia jako spoiwo społeczne

Dopiero wtedy w pełni rozumiemy społeczną konieczność religii, o której pisał Émile Durkheim. Definiował ją jako spójny system wierzeń i praktyk wokół tego, co święte, który spaja ludzi w jedną wspólnotę moralną. Intuicja socjologa nie kłóci się tu z intuicją filozofa. Skoro śmierć jest faktem obiektywnym i nieuchronnym, nic dziwnego, że ludzie tworzą instytucje wspólnej odpowiedzi. Religia, nawet w swej najskromniejszej, parafialnej formie, jest unią przeciw śmierci; nie chroni przed nią fizycznie, ale sprawia, że nikt nie staje naprzeciw niej w całkowitej samotności.

Nazwijmy rzecz po imieniu: świat późnej nowoczesności prowadzi ze śmiercią cichą wojnę na wyparcie. Próbuje usunąć ją z języka, z miasta, ze szpitala, gdzie prosi się, by nie mówić „umierająca", lecz „pacjentka w stanie terminalnym". Powstają ogrody pamięci bez nazwisk, tak zwane ślepe groby, a cała funeralna estetyka dąży do zneutralizowania ciężaru żałoby. Można ten gest rozumieć jako potrzebę psychicznej higieny; problem w tym, że ta sterylność ma swoją cenę: niszczy spoiwo społeczne, które dawniej budowała religia. W miejsce rytuałów wkraczają samotność i protezy sensu, takie jak samodoskonalenie, kult długowieczności czy biohacking. Magia wraca w nowej postaci, przebrana w obietnice odroczenia starości. Wolniewicz widziałby w tym powrót magii losu tam, gdzie kultura przestała wierzyć w poważną miarę śmierci.

„A co, jeśli nauka w końcu pokona śmierć?" – to pytanie, tyleż pociągające, co filozoficznie nieuczciwe, wisi w powietrzu. Nawet jeśli technika wydłuży życie do granic wyobraźni, fakt naszej śmiertelności pozostaje nieusuwalnym składnikiem człowieczeństwa. Nie dlatego, że brakuje nam technologii, lecz dlatego, że sens naszych wyborów czerpie siłę właśnie ze skończoności. Stanisław Lem, świecki święty polskiej wyobraźni, wyczuwał to bezbłędnie. „Ludzie nie pragną nieśmiertelności. (…) Chcą żyć" – pisał z chłodną tkliwością, nie zamykając oczu na granicę. Gdzie indziej dodawał, że „śmierć uczy nas kochać życie", bo dopiero ona nadaje miłości miarę odpowiedzialności. Te dwie frazy tłumaczą, dlaczego religia i świecka powaga podają sobie rękę znacznie częściej, niż mogłoby się wydawać.

Wróćmy jednak do terminów, by uniknąć nieporozumień. Kiedy mówię o sacrum, mam na myśli sferę „wyłączoną", obwarowaną zakazami i nakazami, która wywołuje respekt i scala zbiorowość. Eschatologia to z kolei porządek sensu, w którym nasze dobro i trud nie przepadają bez śladu. Dyteizm zaś, czyli biegunowa struktura boskości, zakłada, że dobro i zło duchowe mają swoich realnych protagonistów. Słowa te nie są jedynie dekoracją; to narzędzia opisujące fakt, że śmierć nie dotyka wyłącznie ciała. Uderza w instytucje, moralność i politykę, bo wymusza odpowiedź na pytanie, co warto chronić, gdy czas jest policzony.

Zapytajmy więc wprost o odpowiedzialność władzy, bo w tej sprawie nie ma taryfy ulgowej. Kto administruje śmiercią i pamięcią, kto decyduje o doborze rytuałów, prawie do pochówku czy opiece paliatywnej, ten nigdy nie jest neutralnym menedżerem. Jest strażnikiem kultury. Decyzje, które wymazują

śmierć z przestrzeni publicznej, wpychają społeczeństwo w magię odroczeń i rozbijają wspólnotę sensu. Te zaś, które ją

Bioetyka: nowa teologia w dobie postępu technicznego

Wróćmy na chwilę do punktu wyjścia. Religia wyrasta z faktu śmierci, jest wspólnotową odpowiedzią na nieuchronność kresu. Lecz oto nadchodzi XXI wiek, który lubi przedstawiać się jako epoka „pożegnania z metafizyką" i niekwestionowanego triumfu techniki. W laboratoriach i salach parlamentów rodzą się pytania brzmiące jak prowokacje rzucone samemu korzeniowi religii: czy śmierć da się pokonać, obejść, złagodzić aż do zupełnego zaniku? Bioetyka, czyli dziedzina filozofii i prawa zajmująca się moralnymi konsekwencjami postępu medycyny, staje się dziś nowym poligonem sporu o istotę człowieczeństwa. Gdy technologia wkracza w domenę śmierci, nieświadomie staje się bowiem rywalem religii.

Pierwszy dylemat, który elektryzuje Europę i świat, dotyczy eutanazji i prawa do śmierci. Czy człowiek ma prawo „wyjść z życia" na własnych warunkach? W Holandii, Belgii czy Kanadzie legalizacja eutanazji i wspomaganego samobójstwa stała się faktem. Zwolennicy mówią o autonomii jednostki, o prawie do decydowania o własnym końcu, o humanitarnym skróceniu cierpienia. Przeciwnicy ostrzegają, że to niebezpieczne rozszczelnienie tabu, które chroni życie. Wyznania chrześcijańskie reagują zgodnie: życie jest darem, a nie naszą własnością, toteż nie wolno nam sięgać po władzę absolutną nad jego końcem. Ateiści i liberałowie kontrują, że zakaz eutanazji jest ingerencją państwa i Kościoła w najbardziej osobistą z decyzji. Problem bioetyczny ujawnia zatem głębokie pęknięcie. Religia traktuje śmierć jako fakt obiektywny, któremu trzeba nadać sens; liberalna bioetyka – jako fakt, którym można zarządzać niczym procedurą medyczną. Czy śmierć to jeszcze sacrum, czy już tylko usługa?

Drugie pole sporu dotyczy transplantologii i samej definicji śmierci. Od chwili, gdy medycyna nauczyła się przeszczepiać organy, trzeba było precyzyjnie ustalić, kiedy człowiek naprawdę „umarł". Wprowadzenie kryterium śmierci mózgowej, czyli nieodwracalnej utraty funkcji mózgu, zmieniło antropologię – kresem życia przestało być zatrzymanie serca. Pojawiło się napięcie. Religie, zwłaszcza katolicyzm, długo zwlekały z uznaniem tego kryterium, obawiając się, że lekarze zaczną „przyspieszać" koniec. Z drugiej strony, transplantacje ratują życie, więc Kościół nauczył się widzieć w nich dar miłości bliźniego. Pytanie jednak pozostało: czy można zdefiniować śmierć czysto technicznie, skoro dla religii jest ona faktem metafizycznym, który uświęca całe życie? Bioetyka transplantologii pokazuje, jak bardzo technika przesuwa granice i jak religia musi się do nich odnosić, by nie zostać zmarginalizowaną.

Kolejny dylemat dotyczy nie tyle samej śmierci, co naszej z nią relacji. CRISPR, czyli technologia precyzyjnej edycji genów, a także klonowanie i terapie genowe obiecują wydłużenie życia, usunięcie chorób, może nawet cofnięcie starzenia. Każde takie „wydłużenie" jest jednak de facto próbą odsunięcia śmierci. To

logika magii: jeśli religia akceptuje śmierć i szuka w niej sensu, to inżynieria genetyczna pragnie ją oszukać. Bogusław Wolniewicz powiedziałby, że to powrót magii w nowym, laboratoryjnym stroju. Bioetyka pyta: czy człowiek ma prawo „ulepszać" samego siebie aż do momentu, gdy śmierć stanie się odległym marginesem? Religia ostrzega, że jeśli usuniemy śmierć, usuniemy sens. Świeccy filozofowie dodają, że jeśli usuniemy śmierć, usuniemy też odpowiedzialność, bo to właśnie skończoność nadaje wagę naszym decyzjom.

Najbardziej spektakularny dylemat przynosi transhumanizm i wizja cyfrowej nieśmiertelności. Ray Kurzweil, technologiczny guru, obiecuje „transfer świadomości" – przeniesienie ludzkiego umysłu do komputera. Korporacje inwestują w krioprezerwację ciał i badania nad tzw. transferem umysłu. Oto projekt ostateczny: człowiek jako kod, śmierć jako błąd systemu, życie wieczne na serwerach. To jest magia XXI wieku w czystej postaci. Religia mówi, że człowiek to spojenie rozumu i śmierci; technologia odpowiada, że to połączenie danych i energii. Jeśli Wolniewicz miał rację, religia istnieje, póki istnieje śmierć. Gdy zniknie śmierć biologiczna, zniknie i religia. Pozostanie magia – wirtualna, kosztowna i zarezerwowana dla elit. Bioetyka stawia tu kluczowe pytania: czy to jeszcze człowiek, czy już produkt? Czy świadomość w komputerze to osoba, czy tylko jej fantom?

Wreszcie, pole sporu obejmuje sam początek życia. Kiedy zaczyna się osoba? Czy zarodek ma pełne prawa człowieka? Religie odpowiadają jasno, że życie zaczyna się od poczęcia, dlatego aborcja jest zabójstwem. Liberalna bioetyka mówi o stopniowej personalizacji, uzależniając status istoty ludzkiej od rozwoju. Między tymi stanowiskami rodzą się konflikty polityczne, które rozrywają społeczeństwa. Sedno jest jednak jedno: śmierć nie dotyczy tylko kresu życia, ale i jego początku. Ustalenie tej granicy jest ustaleniem sensu, dlatego spór jest tak gorący. W tle znów bowiem stoi pytanie: czy życie to dar, czy projekt?

Wszystkie te dylematy pokazują, że bioetyka nie jest neutralną techniką, lecz nową teologią. To ona dziś rozstrzyga, kiedy zaczyna się życie, kiedy się kończy, czy można je przedłużyć i czy wolno je skrócić. Politycy udają, że decydują pragmatycznie, lekarze – że technicznie, ale w istocie są to decyzje aksjologiczne, które dawniej należały do domeny religii. Władza świecka staje się mimowolnym kapłanem, choć często nie ma świadomości tej roli. Kiedy udaje neutralność wobec śmierci, tworzy próżnię, którą natychmiast wypełniają ideologie i korporacje. Dlatego warto powtórzyć: religia istnieje, póki istnieje śmierć. Bioetyka i technologia nie zniosą śmierci, jedynie przekształcą jej doświadczenie. Mogą rozproszyć jej ciężar, pozwolić umrzeć „z godnością", „w wolności", „z wyborem". Ale sens – ten, który przekracza jednostkę – zawsze będzie zadaniem wspólnoty. Religia przypomina, że nawet w umieraniu nie jesteśmy sami. Bioetyka, jeśli ma mieć duszę, musi o tym pamiętać.

Transhumanizm: współczesna magia i ucieczka od śmierci

Dotykamy tu subtelnej, lecz fundamentalnej granicy między religią a magią. W epoce późnej nowoczesności rozróżnienie to zaciera się, gdyż magia przywdziewa dziś strój laboratorium i marketingu. Jak podkreślał Bogusław Wolniewicz, magia zawsze wyrasta z niepewności losu. Jest próbą takiej manipulacji rzeczywistością, by śmierć zdegradować do rangi przypadku, który da się odsunąć, zakląć lub unieważnić. Religia natomiast postępuje odwrotnie: przyjmuje śmierć jako niepodważalny fakt i wokół niego buduje architekturę sensu. W tym tkwi jej siła, ale i jej ciężar, bo religia nie karmi iluzją; zmusza, by spojrzeć nieuchronnemu prosto w oczy.

Gdy rozejrzymy się po współczesnym świecie, zobaczymy tę samą magię w nowym kostiumie. Firmy biotechnologiczne obiecują „wydłużenie życia do 150 lat", a ruchy transhumanistyczne, czyli te dążące do przekroczenia ludzkich ograniczeń za pomocą techniki, snują wizje cyfrowej nieśmiertelności. Postacie takie jak Elon Musk czy Ray Kurzweil występują w roli współczesnych szamanów, składając obietnice odroczenia. Klasyczna religia nie licytuje się na lata – oferuje sens. To zasadnicza różnica o głębokich konsekwencjach. Gdzie bowiem triumfuje wiara w techniczną nieśmiertelność, tam życie staje się surowcem. Gdzie natomiast panuje wiara w sens pomimo kresu – tam odzyskuje ono swoją powagę.

Sekularyzacja: rozpad wspólnoty i kryzys rytuałów

Sekularyzację przedstawia się nierzadko jako opowieść o emancypacji: ludzkość wreszcie dojrzewa, wychodzi spod kurateli kleru, porzuca rytuały i tabu, by zacząć żyć „racjonalnie". Historia nowoczesna nauczyła nas jednak, że ta narracja jest w najlepszym razie połową prawdy. Owszem, sekularyzacja wyzwala od instytucjonalnej dominacji religii, lecz jednocześnie rodzi aksjologiczną pustkę, która domaga się natychmiastowego wypełnienia. A pustka, jak wiadomo, nigdy nie pozostaje pusta na długo. W miejsce wspólnot i obrzędów religijnych wchodzą ideologie polityczne, nacjonalizmy i świeckie kulty. Wtedy okazuje się, że sekularyzacja w polityce nie prowadzi do neutralności, lecz do gruntownego przemeblowania sfery sacrum.

Widać to doskonale na przykładzie Europy. Kiedy Rewolucja Francuska obaliła Kościół jako instytucję dominującą, nie pozostawiła ludzi bez świątyń i ceremonii – przeniosła jedynie rytuał do sfery państwowej. „Święta Rozumu", procesje rewolucyjne czy kult Marianny były właśnie takimi religiami świeckimi, które miały zaspokoić tę samą fundamentalną potrzebę, o której pisał Wolniewicz: potrzebę wspólnotowej odpowiedzi na śmierć. Sekularyzacja bowiem nie usuwa śmierci z ludzkiego pejzażu, lecz jedynie stare sposoby jej oswajania. Państwo narodowe staje się nowym bóstwem, a pomniki poległych w wojnach –

nowymi ołtarzami. Émile Durkheim rozumiał to doskonale, twierdząc, że religia to nie tylko „wiara w bogów”, ale przede wszystkim system rytuałów spajających ludzi w moralną wspólnotę. Gdy religia słabnie, jej funkcję przejmują inne instytucje.

Polityczne skutki tego procesu są zatem dwojakie. Po pierwsze, osłabieniu ulega spójność aksjologiczna wspólnoty. Dawniej to religia dostarczała języka moralności, rytuałów przejścia oraz wspólnej narracji o życiu i śmierci. Sekularyzacja rozbija tę wspólnotę na jednostki, zmuszone do poszukiwania własnych, prywatnych sensów. W rezultacie polityka staje się polem rywalizacji światopoglądów, których nie sposób sprowadzić do wspólnego mianownika. Parlamenty zamieniają się w areny sporów o aborcję, eutanazję czy edukację seksualną, niezdolne do wypracowania zgody, bo brakuje metanarracji o tym, co nienaruszalne. Wolniewicz powiedziałby, że tam, gdzie znika religia, zostaje samotność wobec śmierci. A samotność polityczna to brak solidarności, czyli grunt pod chaos.

Po drugie, sekularyzacja rodzi substytuty religii, które bywają od niej znacznie groźniejsze. Nacjonalizm, komunizm, faszyzm – wszystkie te wielkie ideologie miały strukturę religijną: własny dogmat, liturgię, męczenników, herezje i święte księgi. To nie przypadek, że władze totalitarne z taką lubością organizowały wielkie rytuały zbiorowe w postaci defilad, kongresów i pochodów. Tam, gdzie zburzono katedry, trzeba było zbudować stadiony. Człowiek potrzebuje „uniwersum sensu”, a jeśli nie otrzymuje go od religii, zaczyna go szukać w polityce. Państwo, które zaczyna pełnić funkcje religijne, nawet jeśli jest ateistyczne, staje się najgroźniejszą formą despotyzmu.

Współczesna sekularyzacja niesie ze sobą jeszcze inne konsekwencje, takie jak rozpad rytuałów śmierci. Dawniej pogrzeb był aktem publicznym, wspólnotowym, wpisanym w sakralny kalendarz. Dziś coraz częściej mamy do czynienia z „pogrzebami technicznymi”: szybkim spopiel

Stanisław Lem: śmierć jako miara wartości życia

„A jeśli nauka pokona śmierć?” – słyszę w uszach pytanie tyleż pociągające, co filozoficznie nieuczciwe. Nawet gdyby technologia rozciągnęła życie do granic wyobraźni, fakt śmiertelności pozostałby nieusuwalnym składnikiem tego, kim jesteśmy. Nie z powodu technologicznych braków, lecz dlatego, że sens naszych wyborów czerpie swą wagę właśnie ze skończoności. Lem, świecki święty polskiej wyobraźni, wyczuwał to bezbłędnie. „Ludzie nie pragną nieśmiertelności. (…) Chcą żyć” – pisał z chłodną tkliwością, nie odwracając wzroku od granicy. W innym miejscu dodawał, że „śmierć uczy nas kochać życie”, bo dopiero ona nadaje miłości miarę odpowiedzialności. Te dwie frazy tłumaczą, czemu religia i świecka powaga podają sobie rękę częściej, niż się wydaje.

Diteizm i postać diabła: moralizacja systemów wiary

Istnieje jednak jeszcze jedna, kluczowa oś interpretacji: dyteizm. Gdy tylko myśl religijna zdołała oddzielić zło fizyczne od moralnego, natychmiast zażądała języka zdolnego do opisania tej nowej mapy rzeczywistości. W ten sposób narodziła się figura diabła, będąca nie tyle mitologicznym potworem, ile precyzyjnym narzędziem pojęciowym zła moralnego. Grecy wszak diabła nie potrzebowali; ich bogowie bywali kapryśni i okrutni, lecz nigdy nie stali się biegunami w moralnej wojnie. Dopiero tradycje irańskie, a za nimi judaizm, chrześcijaństwo i islam, w pełni przyswoiły logikę kosmicznego starcia dobra ze złem. Śmierć zatem uświęca życie, diabeł zaś nadaje mu moralny rygor.

Państwo świeckie: obowiązek ochrony pamięci o zmarłych

Spójrzmy jednak na sprawy współczesne, które bolą. Polityka, tak polska, jak i europejska, nie lubi mówić o śmierci, konsekwentnie ją prywatyzując. Państwo sprowadza ją do rangi problemu technicznego, do logistyki ostatniej drogi: ile jest miejsc na cmentarzach, jak drogie są krematoria, jakie normy ekologiczne trzeba spełnić. Tymczasem decyzje o rytuałach są z natury wyborami aksjologicznymi. Przykład Szwecji, gdzie istnieją świeckie ceremonie zachowujące pełną powagę, dowodzi, że śmierć można oswajać także poza religią, ale pod jednym warunkiem – nie wolno pozbawiać jej rytuału. W Polsce natomiast zbyt często widzimy śmierć w dwóch skrajnościach: albo w przesadzie rytuału instytucjonalnego, albo w jego zupełnym braku. Oba bieguny są problemem, bo oba wyrywają ludzi z „unii przeciw śmierci” i zostawiają ich samotnych wobec kresu.

Stąd pytanie fundamentalne: czy współczesne państwo ma obowiązek tworzyć wspólne formy odpowiedzi na śmierć? Jeśli bowiem religia w swej treści jest niezniszczalna, to jej formy zawsze będą powracać. Ale jeśli polityka, władza publiczna, nie zadba o rytuały, ludzie znajdą sobie ich namiastki, czy to w sekciarskich wspólnotach, czy w magicznych obietnicach technologii. To kwestia odpowiedzialności władzy za sferę wartości. Jak bowiem zauważył Wolniewicz, religia to nie prywatna zabawa w emocje, lecz wspólnota duchowa wobec śmierci. Odrzucić ją – to skazać ludzi na samotność. Samotny człowiek wobec śmierci to człowiek podatny na każdą iluzję.

Wyparcie śmierci: skutki prywatyzacji sfery tanatologii

Nazwijmy rzecz po imieniu, gdy patrzymy na współczesność. Świat późnonowoczesny usiłuje wyprzeć śmierć, usunąć ją z języka, z miasta, ze szpitala. Język staje się sterylny – nie ma już „umierającej”, jest

„pacjentka w stanie terminalnym”. Powstają ogrody pamięci bez nazwisk i „ślepe groby”, a funeralna estetyka neutralizuje sam ciężar żałoby. Można ten gest rozumieć jako rozpaczliwą próbę zachowania psychicznej higieny. Problem w tym, że wyparcie niszczy społeczne spoiwa, które dawniej budowała religia. W miejsce rytuałów wchodzą samotność i protezy sensu: samodoskonalenie, kult długowieczności czy biohacking, czyli technologiczne próby oszukania biologii. Magia wraca w nowej postaci, przebrana w obietnice odroczenia starości. Wolniewicz rozpoznałby w tym powrót magii losu – zjawiska nieuchronnego tam, gdzie kultura przestała wierzyć w poważną miarę śmierci.

> W świecie, który usiłuje zapomnieć o śmierci, religia przypomina o jej nieuchronności, wzywając do poszukiwania sensu poza horyzontem doczesności. Być może to właśnie w akceptacji skończoności odnajdziemy prawdziwą miarę życia i odpowiedzialności za to, co przemija. Czy w obliczu technologicznych obietnic nieśmiertelności odważymy się spojrzeć prawdzie w oczy i odnaleźć wspólnotę w obliczu tego, co nieuniknione?

Inspiracje

[1] **"Filozofia i wartości"** Bogusław Wolniewicz

Polski filozof, logik, profesor Uniwersytetu Warszawskiego (1963-1998). Znany jako tłumacz i komentator Ludwiga Wittgensteina. Twórca ontologii sytuacji. Publicysta związany z Radiem Maryja.

Polish philosopher, logician, professor at the University of Warsaw (1963-1998). Known as a translator and commentator of Ludwig Wittgenstein. Created the ontology of situations. Publicist affiliated with Radio Maryja.

University of Warsaw

Literatura uzupełniająca

Książki

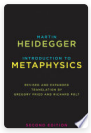
Autorzy przywoływani w artykule:

[1] **"Rzeczy i fakty. Wstęp do filozofii pierwszej Wittgensteina"**

Bogusław Wolniewicz

1968 | Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Literatura pokrewna (Google Scholar):



[2] "Introduction to Metaphysics"

Martin Heidegger

2014 | Yale University Press | ISBN: 9780300186123



[3] "Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism"

Rudolf Otto

2016 | Wipf and Stock Publishers | ISBN: 9781532608650

Google Scholar



[4] "Suicide: A Study in Sociology"

Émile Durkheim

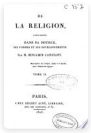
2015 | Routledge | ISBN: 9781298031235

Google Scholar

[5] "Summa Technologiae"

Stanisław Lem

2010 | Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej | ISBN: 9788375525816



[6] "De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements"

Benjamin Constant

1825 | Bossange Père

Google Scholar

[7] "Sermones super Cantica Canticorum (Sermons on the Song of Songs)"

Bernard of Clairvaux

[8] "Evil in Human Nature – Bogusław Wolniewicz on the Root of Evil"

not Bogusław Wolniewicz

ResearchGate

Google Scholar

[9] "Ksenofobia i wspólnota"

not Bogusław Wolniewicz

[10] "Eschatology as Imagining the End: Faith between Hope and Despair"

Sigurd Bergmann (Editor)

2018 | Routledge

Google Scholar

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] "Transhumanism"

Other Researcher

2025 | Britannica

Google Scholar

[2] "Eschatologia w chrześcijaństwie"

Other Researcher

2025

Google Scholar

[3] "Religion and the Case Against Ancient Liberty: Benjamin Constant's Other Lectures"

Bryan Garsten

2009 | Political Theory

Google Scholar

[4] "Ad clericos de conversione (to clerics on conversion)"

Bernard of Clairvaux

1139

[5] "Crusade Eschatology as Seen by St. Bernard in the Years 1146 to 1148"

H. Kahl

1992 | History, Philosophy

[6] "An Innate Despair: The Philosophical Limitations of Transhumanism and its Misplaced Hope in Human Enhancement"

Michael Hausam

2024 | The National Center for Biotechnology Information

Google Scholar

[7] "The Question Concerning Technology and Other Essays"

Martin Heidegger

2013 | N/A

[8] **"Trends in contemporary Christian eschatological reflection"**

Rian Venter

2015 | Missionalia (Online)

Google Scholar

[9] **"Naturalism and Religion"**

Rudolf Otto

1907

Google Scholar

[10] **"The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries"**

Rudolf Otto

1931

Google Scholar

[11] **"Transhumanism, Human Moral Enhancement, and Virtues"**

Vojko Strahovnik, Mateja Centa Strahovnik

2024 | Religions

Google Scholar

[12] **"The Rules of Sociological Method"**

Émile Durkheim

1895

Google Scholar

[13] **"Theological Transhumanism and the Posthuman Future: An Overview"**

Ted Peters

2017 | Theology and Science

Google Scholar

[14] **"Fantastyka i futurologia"**

Stanisław Lem

1970

[15] **"Filozofia Przypadku"**

Stanisław Lem

1968

[16] **"Saved through technology: Exploring the soteriology and eschatology of transhumanism"**

Ryan Nicholas Stagg

2020 | Religion Compass

Google Scholar

[17] **"Elon Musk 4.0: a psychobiography of transhumanism and Frankl's existential meaning theory"**

Chang 2020

2025 | International Review of Psychiatry

Google Scholar

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[18] **"Wittgensteinian Foundations of Non-Fregean Logic"**

Bogusław Wolniewicz

1971 | Contemporary East European Philosophy

[19] **"Zur Semantik des Satzkalkuels; Frege und Wittgenstein"**

Bogusław Wolniewicz

1973 | Der Mensch - Subjekt und Objekt. Festschrift für Adam Schaff. Europaverlag

[20] **"Poniatije fakta kak modalnego opieratora"**

Bogusław Wolniewicz

1974 | Fiłasofia w sowriemiennom mire. Fiłosofia i łogika, Izd. Nauka

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: c0fa434a-51cb-424f-9186-d1efe7db0552