

JOANNA SMAKULSKA

Bogusława Wolniewicza rozumienie fenomenu śmierci

W rozważaniach filozoficznych i bioetycznych Bogusława Wolniewicza jednym z najistotniejszych problemów jest fenomen śmierci rozpatrywany w kontekście tematyki związanej z religią, eutanazją i karą śmierci. Kwestia religii jest tu kluczowa, bowiem, zdaniem filozofa, jej źródłem jest właśnie fenomen śmierci. Śmierć to *sacrum*, zjawisko budzące szacunek i trwogę, a zetknięcie ze śmiercią to zetknięcie z ciemną i tajemniczą stroną rzeczywistości. Śmierć wskazuje na naszą podległość wobec nieubłaganych praw przyrody. Filozof uważa, że połączenie rozumności i śmiertelności stanowiące o istocie ludzkiej natury, czyni naszą pozycję w świecie tragiczną. Jesteśmy bowiem świadomi, że śmierć jest nieunikniona. Jednak człowiek nie chce umierać, nie chce pogodzić się ze swoją śmiertelnością, pragnie wpłynąć na swój los, aby przynajmniej opóźnić nadejście śmierci. Rozwój nauk medycznych sprawił, że ludzie zaczęli ulegać złudzeniom na temat rychłej możliwości bezkresnego przedłużania życia. Zdaniem filozofa, są to nierealne mrzonki, a ów postęp naukowy powoduje zmianę w naszym odczuwaniu świata, a mianowicie staje się ono coraz mniej wrażliwe na tragizm ludzkiego bytowania. Celem artykułu jest prezentacja głównej tezy Bogusława Wolniewicza o nierozzerwalnym połączeniu religijności i zjawiska śmierci.

Słowa kluczowe: śmierć, religia, Bogusław Wolniewicz, tragizm, postęp naukowy

Śmierć jest w przyrodzie zjawiskiem powszechnym, jest efektem powstania i utrzymywania się w toku ewolucji różnorodności w przyrodzie. W świecie ożywionym o zjawisku śmierci mówimy w przypadku wielokomórkowych organizmów zwierzęcych. Rozmnażające się bezpłciowo przez podział jednokomórkowce są potencjalnie nieśmiertelne. W organizmach rozmnażających się płciowo wytwarzane są służące do tego celu gamety. Cechą specyficzną gametogenezy jest wytwarzanie wśród potomstwa zmienności genetycznej. Zdaniem Karola Darwina, generuje to ewolucję, rozwój i ekspansję gatunków, a zatem śmiertelność jednostek nie jest jakimś efektem niepożądanym, a wręcz przeciwnie – jest niezbędna z punktu widzenia trwania danego gatunku¹. Edgar Morin ujmuje to następująco: „Gatunek istnieje jedynie dzięki śmierci własnych osobników; ta »naturalna« śmierć jest *zaplanowana* w samym sercu jednostkowych organizmów, bez ich wie-

¹ Por. P. C. Winter, G. I. Hickey, H. L. Fletcher, *Genetyka*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 156 i 238; Ch. Darwin, *O powstawaniu gatunków, czyli O utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, tłum. S. Dickstein, J. Nusbaum, J. Roja, Warszawa 2006, s. 80–124.

dzy: w każdym razie jednostki umierają ze starości. Nie jest ta śmierć nieuniknioną przypadłością życia w ogóle: żywe komórki są potencjalnie nieśmiertelne [...]. To jedynie złożony mechanizm ewoluujących i obdarzonych płcią gatunków nosi w sobie śmierć”². Zwierzęta nie posiadają zatem wiedzy o swojej przyszłej śmierci. Wyjątkiem jest człowiek, który zdaje sobie z tego sprawę i musi żyć ze świadomością, że wszelkie jego dążenia prędzej czy później znajdą kres. Bogusław Wolniewicz pisze o fenomenie śmierci głównie w artykule *O istocie religii*³, ale także przy omawianiu tematu eutanazji czy kary śmierci. Kwestia religii jest tu kluczowa, gdyż mówiąc o śmierci, nie można pominąć kwestii religii, ponieważ są one nierozzerwalnie połączone. Śmierć to *sacrum*, fenomen budzący szacunek i trwogę; zetknięcie ze śmiercią to zetknięcie z ciemną i tajemniczą stroną rzeczywistości.

Wolniewicz nie wyznaje wiary w żaden rodzaj trwania po śmierci, która jest, jego zdaniem, ostatecznym kresem istnienia; twierdzi wprost, że nie czuwa nad nami żadna siła wyższa, a po ziemskim życiu, pełnym zmagania i cierpienia, nie czeka na nas inny lepszy świat. Bardzo dobitnie wyraził swoje stanowisko przy okazji rozważań nad problemem eutanazji: „Niebo jest puste. Nic ani nikt nad ludzkim losem nie czuwa; nie ma żadnej Opatrzności ani żadnych jej substytutów w postaci dziejowego Rozumu, prawa Postępu czy przyjaznej Natury. Człowiek jest w świecie sam. Przechodzi z nicości w nicość, zdany tylko na siebie i żywioły. Reszta to bajki”⁴. Doczesność życia ludzkiego ma także swój wymiar moralny: „Wszelka krzywda nie wyrównana na ziemi, nie będzie wyrównana nigdy. Na zawsze pozostanie zapisana w księgach wieczystych wszechświata jako czyjeś nieme wołanie o pomoc do pustego nieba – albo o pomstę”⁵.

Na co dzień ulegamy złudzeniu, jakoby świat był miejscem bezpiecznym i przyjaznym, w każdej jednak chwili możemy znaleźć się w sytuacji określanej przez Karla Jaspersa jako „graniczna”, a wówczas złudzenie pryska i dostrzegamy niesamowitość świata. Dostrzegamy, lecz nie pojmujemy. Świat jest tajemniczy, a nauka nie jest w stanie odsłonić tajemnicy. „Nauka tej tajemniczości nie rozprasza; przeciwnie – pogłębia ją. Na miejsce wyjaśnionych tajemnic przyrody pojawiają się nowe, jeszcze większe. W ten sposób świadomość otaczającej nas tajemnicy świata ciągle rośnie, a sama tajemnica – gęstnieje”⁶. Postęp wiedzy nie przybliża nas w żadnej mierze do jej zrozumienia, ponieważ poznanie naukowe sięga jedynie

² E. Morin, *Antropologia śmierci*, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, red. S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 107.

³ Por. B. Wolniewicz, *O istocie religii*, „Edukacja Filozoficzna” 1992, vol. 14; przedrukowane w tenże, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, t. 1, s. 160–198 (w dalszym ciągu wydanie to oznaczane będzie FiW z podaniem tomu i stron). Dopełnieniem tego artykułu jest krótki tekst *Postscriptum: Constant o roli śmierci*, zamieszczony w tomie 2 cytowanego zbioru; zob. FiW, t. 2, s. 256–257.

⁴ FiW, t. 3, s. 174.

⁵ Tamże, 175.

⁶ Tamże, 174.

powierzchni zjawisk, nie wyjaśniając ich. Pozostaje bezdenny mrok, którego światło rozumu ludzkiego rozświetlić nigdy nie zdoła. „Ta bezdeń metafizyczna sprawa, że świat jest niesamowity”⁷. Wolniewicz wiąże ową niesamowitość świata z tragizmem ludzkiego losu. Los człowieka jest tragiczny, ponieważ człowiek wie, że śmierć jest nieuchronna. Nie chodzi przy tym wyłącznie o zwykły instynktowny strach przed unicestwieniem, lecz przede wszystkim o tajemnicę. Każdy z nas ma w perspektywie odejście w nicość i stąd pytanie o sens naszego istnienia⁸. „Życie ludzkie nie jest ani »radosną samorealizacją«, ani »drogą do zbawienia«, tylko zagadkowym dramatem – tym bardziej niepojętym, im zwyczajniej przedstawia się postronnym”⁹.

Rozwój nauki sprawił, że ludzie zaczęli ulegać złudzeniom na temat rychłej możliwości bezkresnego przedłużania życia. Zaczynamy zatem wierzyć w to, iż możemy wbrew naturalnym prawom przyrody tak manipulować naszymi organizmami, aby nieskończenie (lub przynajmniej znacząco) przedłużyć ich trwanie. Rzeczywiście postęp nauk medycznych jest imponujący, jednakże owe marzenia są, zdaniem filozofa, zwykłymi mrzonkami. Ulegający tym złudzeniom wierzą, że ich zrealizowanie jest jedynie kwestią czasu, lecz jak odległego, nie wiadomo. To właśnie jest źródłem ich niepokoju: czy nauka sprawi jeszcze za ich życia, iż nie trzeba będzie umierać¹⁰. „Tragizm życia ludzkiego najchętniej by zanegowali; ponieważ jednak stale im przebija, próbują go przynajmniej zasłonić, by tak nago nie kłuł ich w oczy. Nazwali to ostatnio »myśleniem pozytywnym«”¹¹. Oszalamiający postęp nauk medycznych wzmacnia ludzką nadzieję na ziemską nieśmiertelność, ale Wolniewicz zauważa, iż ów postęp powoduje, że nasze odczucie świata staje się coraz mniej wrażliwe na tragizm ludzkiego bytowania; pomimo że istota ludzka naznaczona jest piętnem tragizmu, człowiek zdaje się sądzić, że jego dążenia nie mają żadnego bezwzględnego kresu¹². Wolniewicz, pisząc o tragizmie, powołuje się na rękopisy Henryka Elzenberga zatytułowane *Z księgi tragizmu*¹³. W interesującym nas kontekście śmierci, Elzenberg rozumie tragizm jako dążenie istoty skończonej do nieskończoności. Śmierć jest nieuniknionym losem każdego człowieka,

⁷ Tamże.

⁸ Poczucie tragiczności życia ludzkiego Wolniewicz dzieli z H. Elzenbergiem, na którego się powołuje. Zob. tenże, *Elzenberg o tragizmie*, [w:] FiW, t. 3, s. 289–293; tekst ukazał się pierwotnie w „Edukacji Filozoficznej” 2002, vol. 34. Do tej kwestii wrócimy poniżej.

⁹ FiW, t. 3, s. 175.

¹⁰ Tamże, t. 1, s. 197.

¹¹ Tamże, t. 3, s. 291.

¹² Tamże.

¹³ Por. H. Elzenberg, *Z księgi tragizmu* (Wybór), [w:] FiW, t. 3, s. 294–300. Pierwotnie tekst ukazał się w „Edukacji filozoficznej” 2002, vol. 34, poprzedzony cytowanym wyżej artykułem Wolniewicza.

każdemu z nas przeznaczona jest nieuchronna zagłada¹⁴. Wolniewicz pisze, że „[...] nie w tym rzecz i tragedia, że coś ginie, lecz że zginąć musi i zginąć powinno. W ten sposób człowiek zostaje przywołany do porządku: uświadamia sobie, że nie on ma w sprawach tego świata ostatnie słowo”¹⁵. Tragizm jest więc wpisany w istotę człowieczeństwa. Nie wynika to jednak wyłącznie z faktu, że człowiek musi umrzeć, gdyż śmierć dotyczy nie tylko naszego gatunku, lecz z tego, iż człowiek będąc istotą rozumną, zdaje sobie sprawę z własnej śmiertelności. Połączenie rozumności i śmiertelności czyni z nas istoty wyjątkowe, a wyrazem owej wyjątkowości jest religia.

Wolniewicz jest przekonany, że to nasza śmiertelność czyni z nas istoty religijne. „Śmierć to jest w życiu ludzkim coś niewyobrażalnie ogromnego, jakiś olbrzymi padający na nie cień. [...] Życie ludzkie to życie w cieniu śmierci. Ogrom tego faktu musi w życiu tym mieć jakiś wyraz, a tym wyrazem jest religia. Ona też jest czymś ogromnym, i w jej ogromie odzwierciedla się tamten. Religia swym ogromem okazuje, czym w życiu człowieka jest śmierć. Lepszego sposobu ludzkość nie znalazła, choć szukała”¹⁶. Człowiek jest istotą religijną, ponieważ wie, że śmierć jest nieunikniona.

Wolniewicz w swoich rozważaniach o tym, czym jest religia i jakie jest jej źródło, odwołuje się do Benjamina Constanta¹⁷. Odróżnia za nim zewnętrzne formy religijności od religijności wewnętrznej jako treści duszy. Formy religijności są sposobami uzewnętrzniania się owej treści w postaci doktryny, kultu i organizacji gminy religijnej. Filozofa nie interesują zewnętrzne formy religijności, lecz religia jako treść duszy, czyli religijność wewnętrzna¹⁸. Wolniewicz przytacza najdokładniejszą, jego zdaniem, charakterystykę religijności podaną przez Constanta: „[...] w duszy ludzkiej tkwi poczucie jakiejś niedostateczności własnego losu, jakaś skłonność, by wykraczać poza ciasne ramy swej egzystencji materialnej; jakieś usposobienie marzycielskie i melancholijne, niewyraźne i niespokojne, dygotliwe i ławotwierne, co łącząc się z wyobrażeniami branymi z zewnątrz wytwarza idee religijne”¹⁹. Jednak odrzuca tezę Constanta, że dusza sama z siebie wytwarza religię, uznając raczej, że źródło religii znajdować się musi obiektywnie w świecie. Odwołuje się do stanowiska Rudolfa Otto (1869–1937), który twierdził, że religijne po-

¹⁴ Por. FiW, t. 3, s. 289. Elzenberg w swoim ujęciu tragizmu wyróżnia także jego drugi – pokrewny, lecz wyraźnie odmienny – aspekt, a mianowicie tragizm to również niezawiniona wina istoty ułomnej.

¹⁵ Tamże, 289–290.

¹⁶ Tamże, t. 1, s. 171.

¹⁷ Benjamin Constant (1767–1830), francuski pisarz, filozof i polityk, był autorem m.in. obszernego dzieła *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, wydanego w latach 1824–1831. Istnieje polski przekład obszernych fragmentów: B. Constant, *O religii*, tłum. S. Kruszyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

¹⁸ Zob. FiW, t. 1, s. 161–162.

¹⁹ B. Constant, *Deux chapitres inédits de l'Esprit des Religions*, tłum. B. Wolniewicz, [w:] FiW, t. 1, s. 163.

ruszenie duszy polega na doświadczeniu *sacrum*, czyli pewnego misterium zarazem wzniosłego, strasznego jak też przyciągającego uwagę z nieodpartą siłą²⁰. Nie wypływa ono ze strachu, lecz ze wstrząsu, jaki staje się udziałem człowieka, gdy uświadamia on sobie, że podlega prawom przyrody i zgodnie z nimi czeka go niechybny kres życia. Podobnie twierdził Constant: „Człowiek nie jest religijny dlatego, że jest bojaźliwy; jest religijny, ponieważ jest człowiekiem”²¹. O ile jednak Constant upatruje źródeł religijności w psychice człowieka, o tyle Otto, a za nim Wolniewicz, widzi je w samej naturze rzeczywistości – człowiek intuicyjnie doświadcza obecności tajemniczej mocy, która wzbudza w nim zarówno grozę, jak i fascynację.

Wolniewicz stawia pytanie, jaki czynnik wyzwala w człowieku odczucie religijne. Niewątpliwie powszechna i uporczywa skłonność do religii musi opierać się na czymś, w czego realność nikt nie wątpi, a więc na czymś, co nie jest przedmiotem wiary, lecz przedmiotem wiedzy. Źródłem wiary religijnej nie jest Bóg, ponieważ jest jej przedmiotem, ponadto w istnienie Boga można wątpić. Zdaniem Wolniewicza, źródłem wiary religijnej jest śmierć. „Tak więc to, z czego religia się bierze, co czyni ją niezniszczalną i czego realność ma być skądinąd niewątpliwą, będziemy nazywać krótko »korzeniem religii«. Ten skrót pozwala nam streścić całą naszą filozofię religii w jednym krótkim zdaniu, w jednej tezie głównej. A brzmi ona tak: korzeniem religii jest śmierć”²². Tę tezę główną Wolniewicz oznacza jako „tezę A” i uznaje za swoisty aksjomat swojej filozofii religii, wyraźnie wskazując, że wszelkie dalsze twierdzenia będą jej rozwinięciem. W szczególności implikuje ona tezę B głoszącą, że gdyby nie było śmierci, to nie byłoby religii²³. Mylą się zatem ci, którzy sądzą, że do wiary skłania człowieka jakieś odczucie nieskończoności i przynależności do niej. „Otóż nie! Człowieka pociąga ku wierze świadomość śmierci, do której należy. Gdyby nie musiał umierać, to by się ową nieskończonością mało przejmował. A tak musi”²⁴. Ten stan rzeczy jest wyznacznikiem ludzkiej kondycji bytowej: naszą sytuację bytową determinuje metafizyczny fakt, że „[...] należymy do śmierci i jesteśmy tego świadomi”²⁵. Twierdzenie to Wolniewicz dopełnia cytatem z tekstu kardynała Josepha Ratzingera, obecnego papieża Benedykta XVI, według którego poprzez śmierć wkracza w ludzki świat metafizyka. Powołując się na słowa Ratzingera, Wolniewicz dodaje, że wprowadzie nie tylko poprzez drzwi śmierci wkracza w nasz świat metafizyka, ale te drzwi są jedynymi dostępnymi powszechnie i nikt ich nie może przeoczyć. Można więc uznać, że – wedle Wolniewicza – człowiek jest świadomy metafizycznego aspektu swej egzystencji dzięki temu, że jest świadomy swej śmiertelności.

²⁰ Por. FiW, t. 1, s. 165 i 174.

²¹ B. Constant, *O religii*, wyd. cyt., s. 39.

²² Por. FiW, t. 1, s. 168.

²³ Por. tamże, t. 1, s. 170.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

Z rozważań tych wyprowadza Wolniewicz pewien pogląd na naturę ludzką. Formułuje go jako tezę C głoszącą, że człowiek to rozumny byt śmiertelny²⁶. Takie określenie człowieka znajdujemy już u Porfiriusza (III w.), który ogół istot żywych i czujących dzielił na rozumne i bezrozumne, te pierwsze zaś na śmiertelne, czyli ludzi, i nieśmiertelne, czyli bogów. Zapewne od Porfiriusza przejął to określenie św. Bernard z Clairvaux, definiując człowieka jako połączenie rozumu ze śmiercią. Zdaniem Wolniewicza, również w takim rozumieniu należy interpretować twierdzenie Martina Heideggera, że egzystencja ludzka (*Dasein*) jest istnieniem ku śmierci (*Sein zum Tode*). Z metafizycznego punktu widzenia istotne jest tylko owo połączenie rozumności i śmiertelności. W kontekście klasycznej definicji człowieka jako zwierzęcia rozumnego widać, że istotna jest nie cała zwierzęcość człowieka, lecz tylko zawarta w niej śmiertelność.

Śmierć nadaje zarówno życiu, jak i religii aspekt głębi. Zetknięcie ze śmiercią sprawia, że oprócz naszej powszedniości dostrzegamy ciemną stronę świata przyrody, całkowicie inny od naszych zwykłych smutków i radości, niesamowity świat – świat umarłych. Śmierć wskazuje na naszą podległość wobec nieubłaganych praw przyrody. To wprawia duszę człowieka w religijne poruszenie. Wolniewicz jako tezę D przyjmuje następujące twierdzenie: „Religijne poruszenie duszy jest to poruszenie jej przez śmierć”²⁷. To jest siła kierująca myśli i uczucia ludzkie ku Bogu, ku sprawom innym niż sprawy tego świata. Tezy A i D są – co Wolniewicz przyznaje²⁸ – tezami równoważnymi. Nie pozostają też w sprzeczności z poglądem chrześcijańskim, że źródłem religii jest Objawienie. Niezależnie bowiem od tego, jak rozumieć się będzie „źródło”, to na pewno Objawienie nie jest „korzeniem religii”: religia jest starsza od Objawienia, a więc nie można powiedzieć, że nie byłoby religii, gdyby nie było Objawienia. Można jedynie powiedzieć, że bez Objawienia nie byłoby religii chrześcijańskiej.

Ludzie młodzi nie myślą o śmierci tyle, co ludzie starzy. Młodzi nie odczuwają jeszcze tak dotkliwie szybkiego upływu czasu, wprost przeciwnie – mają złudzenie jego nieskończoności. „Dla starych śmierć własna i bliskich jest już o miedzę, a nie jak się młodym często zdaje – gdzieś hen, za siódmą górą i siódmą rzeką. Oni już weszli w sferę śmierci”²⁹. Żyją z pełną świadomością, że ich życie dobiega końca. Jest to przyczyną wzmożonej zwykle religijności ludzi starych. Nie polega to tylko na wzmożonej pobożności, może ograniczać się do zrozumienia dla religii, którego wcześniej nie mieli, szczególnie jeśli chodzi o zewnętrzne formy religijności, liturgię i ceremoniał. Zaczynają dostrzegać ich niejawny sens. Późny zwrot ku religii nie musi zawsze wiązać się ze wzmożonym strachem przed śmiercią. Nadciągająca śmierć własna, a także bliskich, wywołuje przede wszystkim smutek. Jest to smutek przemijania.

²⁶ Por. tamże, t. 1, s. 172. Por. tamże, t. 2, s. 246.

²⁷ Por. tamże, t. 1, s. 175.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. tamże, t. 1, s. 179.

Wprawdzie Wolniewicz tak tego nie formułuje, ale zapewne można powiedzieć, że ten smutek jest tym głębszy, im mniej dotąd o śmierci człowiek myślał, im bardziej zaskoczyły go nagle dostrzeżone oznaki starzenia się. Tak właśnie stawia problem Vladimir Jankélévitch (1903–1985), francuski filozof pochodzenia rosyjskiego. „Poznanie śmierci może być śmiało »rozpoznaniem«, jak platońska »anamneza« – przypomnieniem: jest ono tak nowe, pierwotne, oryginalne, jak owo przypomnienie; od chwili kiedy się dowiedzieliśmy, wydaje się nam, iż nie wiedzieliśmy nigdy przedtem, a nasza wiedza zdaje się nam tak odległa, jak jakaś nauka prenatalna, tak pusta, jak niewiedza. Człowiek sądził, że wie, a nie wiedział! Przygotowuje się, by być zaskoczonym przez najmniej zaskakującą z rzeczy tego świata... Pewnego pięknego dnia uzmysławia sobie coś, o czym wiedział już od dawna: to uświadomienie jest najczęściej nagłą intuicją, odkryciem tak niespodziewanym, jak uświadomienie sobie tego, że się starzeje: człowiek bowiem starzeje się po trochu, z dnia na dzień, lecz świadomość starzenia przychodzi nagle, w jednej chwili... Jakiegoś poranka, przy goleniu! W tym jakże zasadniczym momencie, gdy pewne objawy stają się raptem wymowne i prorocze, chory odkrywa zabójczą wagę zła, które mu zagraża: w pewnej chwili śmierć kogoś bliskiego ujawnia nam, że śmierć nie dotyczy tylko innych lub że ja sam także jestem jednym z tych *innych*”³⁰. W tym kontekście wyraźniej widać właściwy sens oczywistej skądinąd konstatacji Wolniewicza, że religijność jednostki może wzrastać z wiekiem. „Ludzie starzy stają się religijni niekoniecznie w tym sensie, że robią się pobożni, lecz także w tym, że pojawia się u nich zrozumienie dla religijności, którego dawniej może nie mieli”³¹. Związek religii i śmiertelności jest dla Wolniewicza tak oczywisty, że nie rozumie on, jak można zajmować się filozofią religii i nie dostrzegać tego. Dlatego powiada stanowczo, że jeżeli jakieś dzieło z zakresu filozofii religii nie ma ani w spisie treści, ani w indeksie rzeczowym słowa „śmierć”, to nie warto go czytać³².

Zauważmy, że z jednej strony człowiek jest pewien, że musi kiedyś umrzeć, choć oczywiście nie wie, w jakim czasie to nastąpi, z drugiej strony zaś myślenie o śmierci zazwyczaj staje się intensywniejsze dopiero u ludzi starszych, którzy często z zaskoczeniem odkrywają zbliżanie się kresu. Wolniewicz słusznie wskazuje, że z upływem czasu człowiek żyje w coraz bliższym sąsiedztwie czasowym śmierci, a więc coraz trudniej o niej nie myśleć. Nie rozważa natomiast kwestii, co w istocie sprawia, że człowiek odsuwa od siebie myśl o śmierci. Do pytania tego będziemy musieli powrócić, teraz natomiast skupimy uwagę na rozważanym przez Wolniewicza zagadnieniu wiedzy o własnej śmiertelności i niewiedzy o czasie, w którym się ona zrealizuje. Wolniewicz przyjmuje, że człowiek posiada pewność, że kiedyś umrze, i w tym sensie rozumieć należy jego tezę A, iż korzeniem

³⁰ V. Jankélévitch, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyd. cyt., s. 53–54.

³¹ FiW, t. 1, s. 180.

³² Zob. tamże, t. 1, s. 192.

religii jest śmierć. Religia akceptuje niejako śmierć, jej nieuchronność, i chce zapewnić ludzkiemu życiu sens mimo faktu, że jest ono skończone w czasie. Jednak człowiek nie chce umierać, nie chce pogodzić się ze swoją śmiertelnością, i pragnie wpłynąć jakoś na swój los – skoro nie może odsunąć śmierci w nieskończoność, to chciałby przynajmniej opóźnić jej nadejście. Z takich pragnień rodzi się postawa magiczna. W przeciwieństwie do religii magia nie akceptuje śmierci, nie chce uznać jej za fenomen konieczny i nieuchronny, lecz wbrew rozumowi traktuje ją tak, jakby miała charakter akcydentalny, była rodzajem wypadku, przed którym można się zabezpieczyć. Swoje stanowisko Wolniewicz formułuje w tezie E, która głosi, że korzeniem religii jest pewność śmierci, a korzeniem magii jest niepewność losu³³.

Zapewne – choć Wolniewicz nie mówi tego wprost – można uznać za przejaw postawy magicznej marzenia o nieśmiertelności zapewnionej człowiekowi przez postęp nauk biomedycznych. Po raz pierwszy pojawiła się nadzieja, że dzięki nauce, a więc w sposób racjonalny, będzie można przedłużać w nieskończoność życie ludzkie. Wyrazem tej nadziei jest rozwój klonowania, czyli zamrażania zwłok w ciekłym azocie (w temperaturze -160°C) w celu ich ożywienia w przyszłości, gdy postęp medyczny umożliwi wyleczenie i zapewni praktyczną nieśmiertelność. Wolniewicz uważa, że człowiek pomimo zawrotnych postępów w naukach medycznych, nie powinien liczyć na nieśmiertelność, gdyż ta jest tylko mrzonką. Przemawia za tym fakt, że na przestrzeni tysięcy lat maksymalna długość życia ludzkiego organizmu nie zmieniła się i wynosi sto kilka lat, co wskazuje na gatunkowy czynnik genetyczny. Nawet gdyby zaszły jakieś gigantyczne przemiany ewolucyjne naszego gatunku, w wyniku których powstałby nowy inteligentny gatunek tworzony przez osobniki, które nie musiałyby umierać, to my – ludzie – byłibyśmy mu całkowicie obcy; oni nie byłiby już ludźmi w sensie tezy C, tj. nie byłiby śmiertelnymi istotami rozumnymi. Śmierć wydaje się być nierozłącznie sprzężona z ludzkim losem, a jakakolwiek nadzieja na nieśmiertelność jest tylko złudzeniem³⁴.

Problematyka śmierci jest więc dla Wolniewicza w istocie problematyką antropologiczną – fenomen śmierci pozwala lepiej zrozumieć fenomen człowieka. Jest tak dlatego, że to śmierć, podleganie śmierci, wyznacza naturę człowieka; byt nieśmiertelny jest bogiem, nie człowiekiem. Teza A głosząca, że korzeniem religii jest śmierć, ma więc sens antropologiczny, opiera się bowiem na ludzkiej pewności, że kiedyś musi nastąpić kres życia. Rozszerzoną wersję tej tezy Wolniewicz formułuje jako tezę F, głoszącą, że korzeniem antropologicznym religii jest pewność śmierci³⁵. Chodzi mu zatem nie tylko o to, że w każdej religii stosunek do

³³ Por. tamże, s. 183. Szerzej zagadnienie magii Wolniewicz omawia w artykule *Religia a magia – kwestia modlitwy*; zob. FiW, t. 2, s. 258–265. Pierwotnie tekst ukazał się w miesięczniku „Znak” 1997 (508), z. 9.

³⁴ Por. FiW, t. 1, s. 197–198.

³⁵ Por. tamże, s. 187.

śmierci jest sprawą zasadniczą, ale o coś więcej – o to mianowicie, że pewność śmierci zmusza do stawiania pytań o sens życia³⁶. Odpowiedź na takie pytanie zdaje się być najprostsza w przypadku religii głoszących jakąś formę wiary w życie pośmiertne, takich jak chrześcijaństwo, islam, późny judaizm czy hinduizm. Ale nawet w tych religiach, które – jak wczesny judaizm – nie głoszą wiary w życie pośmiertne, pewność śmierci wyzwała w człowieku jakąś nadzieję, jako że bez nadziei człowiek żyć nie może, a wiara w życie wieczne nie jest jedyną formą nadziei. W tym wypadku nie ma wprawdzie nadziei na kontynuację życia po śmierci, ale jest nadzieja, że życie ludzkie nie jest daremne, lecz przetrwa w dzieciach, wnukach itd.; człowiek ma nadzieję, że nie żyje nadaremno, albowiem jego ród będzie trwał, o czym zapewnia człowieka sam Bóg, a człowiek Bogu zawierza. Jak w greckiej tragedii chór jest świadkiem ludzkiego dramatu³⁷, tak we wczesnym judaizmie Jahwe jest świadkiem ludzkiego losu.

Wolniewicz nazywa tę nadzieję nadzieją eschatologiczną i definiuje ją następująco: „jest to nadzieja, że wbrew śmierci czyjeś życie ma sens”³⁸. Wydaje się, że jest to zasadniczo szersze pojmowanie nadziei – nie jest ona determinowana wiarą w życie pośmiertne, lecz wiarą w sens życia wbrew śmierci. „Do znalezienia równowagi duchowej wobec śmierci ludziom niekoniecznie trzeba aż widoków żywota wiecznego. Trzeba im jednak czegoś, co by cenili, a co wykraczałoby zarazem poza horyzont ich własnego życia”³⁹. Można uznać, że Wolniewicz rozumienie nadziei jest zasadniczo szersze od rozumienia chrześcijańskiego. Nadzieja chrześcijańska, to nadzieja na życie wieczne po życiu doczesnym⁴⁰. Nadzieja w sensie Wolniewicza – nazwijmy ją nadzieją humanistyczną – to wewnętrzne przekonanie, że nieuchronność śmierci nie odbiera życiu sensu. To przekonanie może wiązać się z wiarą w życie pośmiertne – i wówczas nadzieja humanistyczna ma wymiar religijny – ale może obywać się bez takiej wiary, opierając się na pragnieniu przyczynienia się własnym życiem do zapewnienia ciągłości rodu, realizacji jakiejś idei itp.

Tak rozumiana nadzieja eschatologiczna ma nie tylko wymiar jednostkowy, lecz musi mieć także znaczenie społeczne. Wolniewicz jest przekonany, że religia nie może być indywidualną sprawą człowieka, lecz przeciwnie – zawsze jest sprawą zbiorową, o czym świadczą m.in. zewnętrzne formy religijności. „Religia

³⁶ Por. tamże, s. 192–197.

³⁷ Takie rozumienie roli greckiego chóru Wolniewicz zaczerpnął z Elzenberga; zob. FiW, t. 1, s. 196–197.

³⁸ Tamże, s. 196.

³⁹ FiW, t. 1, s. 176–177.

⁴⁰ „Objawienie ukazuje stan finalny chrześcijan wiernych Chrystusowi jako rodzaj życia, przekraczającego nawet najwyższy poziom życia ziemskiego. Zapowiada go i w pewien sposób wyraża osiem błogosławieństw ewangelicznych (por. Mt 5, 3–12) Jest to stan przekraczający możliwości ludzkiej wyobraźni (por. 1 J 3, 2)”; S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 1998, s. 100.

jest to zorganizowana wspólnota duchowa w obliczu śmierci”⁴¹. Wolniewicz wyjaśnia, że wspólnota duchowa to taka wspólnota, która nie dąży do realizacji celów czysto utylitarnych. Perspektywa śmierci przerasta przeciętnego człowieka, zaś jego uczestnictwo we wspólnocie religijnej wprawdzie nie ochroni go przed śmiercią, lecz umożliwia uzyskanie równowagi duchowej wśród innych skazanych na ten sam los⁴². Cywilizacja hedoniczna ze swoim nastawieniem na osobową przyjemność wyjątkowo źle radzi sobie z problemem śmierci. W hedonicznym nastawieniu do świata „śmierć przedstawia się jako potworna obraza wszelkich jego utylitarnych świętości⁴³”, jako bezsensowna konieczność pozostawienia tego wszystkiego, co zgromadzone zostało dla jednostkowej przyjemności. Nasza epoka oparta na wartościach utylitarnych i hedonicznych ziele pustką duchową. Niewątpliwie w zjawisku tym istotny jest zmierzch chrześcijaństwa. „Chrześcijaństwo słabnie. Nie daje już zadowalającej odpowiedzi w sprawie właściwego stosunku do śmierci”⁴⁴. Przygasanie wartości chrześcijańskich wytwarza lukę, którą próbują zapęlić ruchy takie, jak New Age, będący jakąś namiastką religii, nową utopią ze swoją czcią dla przyrody i naiwną wiarą, że świat jest człowiekowi przyjazny. Wolniewicz w ostrych słowach wyraża swoją opinię na temat New Age, określając ją jako wiarę tandetną, naiwną i irracjonalną. „W porównaniu z New Age, chrześcijaństwo jawi się jako wzór rozumu i racjonalności”⁴⁵. Tak więc, zdaniem Wolniewicza, chrześcijaństwo zanika, a nie pojawia się żaden godny odpowiednik, co sprawia, że ludzkie potrzeby duchowe nie znajdują zaspokojenia.

Jedną z oznak kryzysu duchowego w społeczeństwie jest nasilające się zjawisko przygotowywania sobie za życia grobowców. Zdaniem Wolniewicza, jest to oznaka bezradności coraz bardziej zeświecczonego społeczeństwa wobec grozy śmierci. „Społeczeństwo czysto świeckie szuka swej równowagi duchowej wobec śmierci w eliminowaniu jej z pola świadomości indywidualnej i społecznej. Dziś jest już widoczne, że to najgorszy sposób. Świadczą o tym chociażby tak częste teraz ślepe groby, czyli groby przygotowywane sobie indywidualnie już za życia i potem starannie urządzone i pielęgnowane – praktyka całkowicie niechrześcijańska, a wskrzeszająca obyczaje starożytnego Egiptu”⁴⁶. Zarazem jest to świadectwo zwiększającej się niemożności pogodzenia się z faktem nieuchronności śmierci –

⁴¹ FiW, t. 1, s. 179.

⁴² Należy podkreślić, że w teologii chrześcijańskiej wyraźnie wskazuje się na społeczny wymiar nadziei eschatologicznej, która nie powinna odwozić wiernych od aktywnego angażowania się w sprawy społeczności, w której żyje. „Powołanie eschatologiczne zawiera więc w sobie, a nie przekreśla, powołanie do życia w świecie i do właściwego kształtowania tego życia. [...] Powołanie eschatologiczne ma też wyraźnie wymiar społeczny. Dotyczy on uspołeczniania życia, umacniania więzi wspólnotowych, rozwijania ducha solidarności”; S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, wyd. cyt., s. 102.

⁴³ FiW, t. 1, s. 178.

⁴⁴ Tamże, t. 2, s. 302.

⁴⁵ Tamże, t. 2, s. 298.

⁴⁶ Tamże, t. 1, s. 177.

ci, którzy tak czynią, nie zdają sobie sprawy, że śmierć jest definitywnym końcem. „O tego rodzaju praktykach można rzec, że ci, co je stosują, są jak dzieci: nie rozumieją, czym jest śmierć. I łudzą się, że tę nieprzebytą barierę, którą ona stanowi, można odpowiednimi sztuczkami jakoś przełamać lub choćby nadwątlić”⁴⁷. Te starannie przygotowywane miejsca pochówku nie mają na celu, tak jak w przypadku grobowców rodzinnych, umacniania pamięci o przodkach i ponadpokoleniowej więzi rodzinnej. Chodzi tu o wytworzenie sobie iluzji, że dotychczasową egzystencję będzie można paradoksalnie kontynuować w grobie⁴⁸.

Wolniewicz kierując się swym stoickim usposobieniem, zgadza się z Elzenbergiem, że „śmierć w żaden sposób sama przez się nie jest nieszczęściem, tak samo jak życie samo w sobie nie ma żadnej wartości”⁴⁹. Samo trwanie biologiczne nie jest wartością, a jest nią człowieczeństwo. Być może paradoksalnie śmierć, postrzegana jako największe zło, pełni „pożyteczną rolę” w życiu człowieka. W nastawieniu człowieka do śmierci zdaje się jednak przeważać postawa, którą Wolniewicz nazywa „paniczno-manipulatorską”. Cechuje ją narastający strach przed śmiercią, który współgra ze wzrastającą wiarą, że będzie w mocy nauki śmierć odraczać w nieskończoność. Drugą postawę, przeciwną pierwszej, Wolniewicz określa jako „stoicko-fatalistyczną”. Charakterystyczne jest dla niej przekonanie, że śmierć jest nieuchronna, a wszelka wiara, że uda się jej uniknąć, to jedynie scjentystyczne mrzonki. Nie należy uciekać od śmierci, bo i tak nie uciekniemy, ale możemy z godnością wyjść jej naprzeciw⁵⁰. Nasza dusza potrafi zwyciężyć tkwiący w nas instynktowny strach przed unicestwieniem, strach wynikający z biologicznych uwarunkowań naszego istnienia⁵¹.

Powstaje pytanie, czy nie zachodzi tutaj jakaś sprzeczność między owym wskazywanym wielokrotnie przez Wolniewicza właściwym każdemu człowiekowi poczuciem pewności śmierci a lękiem przed śmiercią doznawanym zapewne przez zdecydowaną większość ludzi. Jeżeli bowiem człowiek ma naturalne poczucie pewności, że nieuchronnie umrze, to powinien mieć także naturalną postawę akceptacji tej nieuchronności. Ale czy poczucie, że jest się śmiertelnym, jest rzeczywiście poczuciem naturalnym, wrodzonym człowiekowi? Równie dobrze można przyjąć, że bierze się ono z doświadczenia, z dokonywanego z pokolenia na pokolenie swoistego wnioskowania indukcyjnego: wszyscy dotąd umierali, więc i ja kiedyś umrę. Jeśli jednak sformułowane przez Wolniewicza tezy są prawdziwe, to raczej należałoby przyjąć, że ludzkie poczucie własnej śmiertelności ma charakter wrodzony, jest tym rodzajem pewności, co kartezjańskie *cogito*: oczywistością,

⁴⁷ Tamże, t. 2, s. 254. Cytat pochodzi z krótkiego tekstu *Formy pogrzebu a wizje życia pośmiertnego*, zamieszczonego po raz pierwszy w tomie 2 cytowanego zbioru; zob. FiW, t. 2, s. 251–255. Wolniewicz omawia w nim zagadnienie funkcji form pogrzebowych.

⁴⁸ Por. FiW, t. 2, s. 242, przypis 12.

⁴⁹ Tamże, t. 1, s. 145.

⁵⁰ W tym kontekście widzi Wolniewicz problem eutanazji i uzasadnienie jej akceptacji.

⁵¹ Zob. FiW, t. 3, s. 186–187.

której nie można zakwestionować. I w takim razie można zapytać, dlaczego możliwy jest lęk przed śmiercią – skoro człowiek z pełną oczywistością przyjmuje fakt swej śmiertelności, to powinien z pełną akceptacją przyjmować fakt swego zbliżania się do kresu.

Wolniewicz dużo uwagi poświęca rozważaniom nad problemem słabnięcia zachodniej cywilizacji. Wśród wielu oznak tego zjawiska jest też postępujący zanik wiary w życie pośmiertne. Na ten właśnie fakt zwrócił też uwagę i uczynił go przedmiotem analiz Max Scheler⁵². Jego zdaniem, przyczyną tej pogłębiającej się niewiary jest zmiana naszego pojmowania własnej śmiertelności. Scheler twierdził, że o ile dawniej człowiek był świadomy własnej śmiertelności, o tyle teraz jedynie wie, że kiedyś musi umrzeć – świadomość bycia śmiertelnym zastąpiona została wiedzą o własnej śmiertelności. „Człowiek współczesny nie wierzy już w dalsze życie oraz w przezwyciężenie śmierci dzięki dalszemu życiu w tej mierze, w jakiej nie dostrzega już naocznie przed sobą własnej śmierci, w jakiej już nie »żyje w obliczu śmierci«, albo mówiąc ściślej: w jakiej stale obecny w naszej świadomości *intuicyjny fakt*, że śmierć jest dla nas czymś pewnym, *wypiera* z jasnej strefy swojej świadomości poprzez sposób życia i rodzaj zajęć, tak iż pozostaje jedynie wiedza w postaci *sądu*, że umrze. Jeśli sama śmierć nie jest jednak dana w tej bezpośredniej formie, jeśli jej nadchodzenie dane jest jedynie jako niekiedy pojawiająca się wiedza w postaci sądu, to *również idea przezwyciężenia śmierci w dalszym życiu musi zblednąć*”⁵³. Zdaniem Schelera, przyczyną tej zmiany były dokonujące się od czasów nowożytnych, a związane z rozwojem wiedzy naukowej i przede wszystkim umiejętności technicznych, zmiany w sposobie życia i w podejściu do życia.

Postawiona przez Schelera hipoteza wyjaśnia, dlaczego współcześnie dokonuje się proces wypierania śmierci ze świadomości. Skoro nie mamy świadomości bycia śmiertelnymi, to fenomen śmierci nie należy już do sfery egzystencjalnej człowieka i do sfery *sacrum*, lecz tylko do sfery biologicznej. A skoro nie mamy wiary w życie pośmiertne, to śmierć staje się zjawiskiem groźnym i katastrofalnym. Ponieważ zaś świadomość śmiertelności zastąpiona została wiedzą o śmiertelności, to możemy tę wiedzę, jak każdą inną, odsuwać od siebie, zapominać o niej. Zmienia się zasadniczo postawa człowieka wobec życia. Nie podejmując kwestii, czy hipoteza Schelera jest zasadna⁵⁴ – wymagałoby to odrębnych rozważań – warto zauważyć, że może ona stanowić podstawę ustaleń dokonanych przez Bogusława Wolniewicza.

⁵² Zob. M. Scheler, *Śmierć i dalsze życie*, [w:] tenże, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 67–130.

⁵³ Tamże, s. 73–74. Wyróżnienia pochodzą od M. Schelera.

⁵⁴ Szersze omówienie zagadnienia daje J. Kopania, *Etyczne konsekwencje zaniku świadomości bycia śmiertelnym*, [w:] *W drodze do brzegu życia*, red. E. Krajewska-Kułak, W. Nyklewicz, Akademia Medyczna w Białymstoku, Białystok 2006, s. 31–46.

Kluczowe w koncepcji Wolniewicza jest powiązanie zjawiska śmierci z religijnością człowieka. Koncepcja ta z całą pewnością zasługuje na naszą uwagę, gdyż filozof w sposób nowatorski poszukuje odpowiedzi na pytanie o źródło religii, nie zadowolając się interpretacją teologów chrześcijańskich. Teza główna: „korzeniem religii jest śmierć” i wynikające z niej tezy kolejne: „gdyby nie było śmierci, to nie byłoby religii”, „człowiek to rozumny byt śmiertelny”, „religijne poruszenie duszy jest jej poruszeniem przez śmierć”, „korzeniem religii jest pewność śmierci, a korzeniem magii jest niepewność losu”, „korzeniem antropologicznym jest pewność śmierci”, zostały wyrażone w ten sposób właściwie po raz pierwszy przez Wolniewicza, który wskazuje oczywiście na swych prekursorów, a mianowicie na Benjamina Constanta i Rudolfa Otto. Sam Wolniewicz słusznie jednak uważa własne ujęcie za swój osobisty wkład do filozofii.

Upatruje on źródła religijności człowieka w zjawisku śmierci, zaś teologia chrześcijańska wskazuje na Objawienie. Koncepcja Wolniewicza wydaje się bardziej słuszna, ponieważ zjawisko religii jest niewątpliwie starsze od chrześcijaństwa. Przemawia za tym między innymi rozróżnienie postawy religijnej od postawy magicznej, gdyż – jak zauważa Wolniewicz – nie przechodzą one płynnie jedna w drugą, lecz są istotowo odmienne. Religijność wiąże się z podleganiem śmierci, zaś postawa magiczna polega na próbach zmieniania tego, co nieuniknione. Przykładem mogą być dążenia biotechnologów do manipulacji na ludzkim genomie, w celu przedłużenia życia.

Wolniewicz przypisując istocie ludzkiej religijne poruszenie duszy, podtrzymuje rozróżnienie Constanta na religijność zewnętrzną i wewnętrzną, jednak wychodzi z założenia, że religijność wewnętrzna polegająca na doświadczaniu *sacrum*, jest pierwotna wobec zewnętrznych przejawów religijności. Tezę tę należy uznać za bardzo dobrze uzasadnioną przez Wolniewicza. Jego zdaniem, niezmienna skłonność do religii musi być wywoływana przez coś równie stałego, przez jakiś czynnik znajdujący się obiektywnie w świecie. Śmiertelność jest zaś wpisana w istotę naszego człowieczeństwa, a świadomość kresu nie może być nam obojętna. Należy zgodzić się z filozofem, że w człowieku jest obiektywna skłonność do religii, która nie zawsze musi objawiać się w religijności zewnętrznej.

W ujęciu Wolniewicza zagadnienie śmierci jest zagadnieniem antropologicznym. Jego koncepcja nie wpisuje się jednak w panujące obecnie tendencje myślenia o człowieku. Filozof postuluje bowiem istnienie natury ludzkiej. Jego zdaniem, nasza śmiertelność, czyli podleganie śmierci, wyznacza naszą ludzką naturę, gdyż jesteśmy rozumni i śmiertelni zarazem. Jednakże od czasów Rousseau dominuje doktryna czystej tablicy, panuje wiara we wrodzoną dobroć człowieka, neguje się także istnienie natury ludzkiej. Poza tym nasza epoka marginalizuje śmierć. Ludzie umierają anonimowo w szpitalach, pozbawieni obecności najbliższych. Umieranie jest tematem tabu, żałoba jest postrzegana jako coś bardzo osobistego. Panuje kult młodości, piękna i samorealizacji. Żyjemy w epoce zdominowanej przez wartości hedoniczne, nasze czasy wręcz zieją pustką duchową. Możemy obiektywnie stwierdzić, że społeczeństwa zachodnie podlegają postępującemu

procesowi sekularyzacji, zaś Wolniewicz mówi wprost: chrześcijaństwo słabnie. Człowiek nie znajduje już takiego oparcia w religii, jakie miał wcześniej, a jednocześnie wzrasta lęk przed śmiercią. Biotechnologia daje duże nadzieje, nawet miraż życia nieskończenie długiego, więc opory moralne przed jej stosowaniem stopniowo maleją.

Koncepcja Wolniewiczza inspiruje do głębszego namysłu nad naturą człowieka, jego miejscem w świecie, a także nad wyzwaniem współczesności. Rozważania filozofa nad związkiem religii i świadomością śmierci pobudzają do dalszego namysłu i stawiania pytań. Dlaczego, skoro jesteśmy świadomi tego, że musimy umrzeć, boimy się śmierci? Być może diagnoza Maxa Schelera jest trafna: świadomość bycia śmiertelnym została zastąpiona wiedzą o tym. Jest to przykra wiedza, zaś człowiek woli o przykrych rzeczach nie pamiętać, co sprzyja procesowi sekularyzacji kultury. Szkoda jedynie, że Wolniewicz nie rozwija myśli, w jaki sposób odsuwamy od siebie myśl o śmierci. Byłoby to tym bardziej cenne, że śmierć jest marginalizowana nawet w teologicznych rozważaniach nad religijnością człowieka. Wolniewicz słusznie wskazuje, iż biologiczne trwanie stało się wartością najwyższą, wbrew chrześcijaństwu i niewątpliwie wbrew stoickiej postawie, do której on sam nawiązuje.

SUMMARY

Bogusław Wolniewicz's Approach to the Phenomenon of Death

The phenomenon of death is one of the most essential issues in Bogusław Wolniewicz's philosophical deliberations. The philosopher discusses it within a context related to religion, euthanasia and capital punishment. The issue of religion is crucial because, according to Wolniewicz, religiosity is inseparably linked with the phenomenon of death, as death is the source of every religion. Death is something sacred which evokes both respect and trepidation. Death is a mystery; it indicates the existence of a dark side of reality. Religiosity emerges from the realization that we are subjected to the unchangeable laws of nature. We are both rational and mortal, a combination that is the essence of human nature. In addition to this, rationality and mortality linked together make our position in the world tragic. However, the human being does not want to die, does not want to come to terms with his own mortality. We possess a strong desire to influence our fate or at least delay our end. That is why progress which is taking place in the medical sciences gives us a deceptive hope that we will be able to live forever, and that human death will be soon overcome. According to Wolniewicz, scientific progress is changing human awareness of our own tragic fate. As a result, we are becoming less and less sensitive to our tragic position in the world.

Keywords: death, religion, Bogusław Wolniewicz, tragedy, scientific progress